

## مقارباتٌ نقدِيَّةٌ في التَّربيةِ والمجتمعِ

تصدر عن مركز نقد وتذوِير للدراسات الإنسانية

العدد العاشر  
كانون الأول - ديسمبر  
شتاء (2021)

الافتتاحية: جدل الدِّيني والثقافي

أ.د. بسّام الجمل

الهوية المستعارة: العلاج بالمعنى وضرورة التفكير خارج صناديق الأنساق

أ.د. حسن الخطيبي

التفاصيل في الرواية الواقعية "بين القصرين" لنجيب محفوظ أنموذجا

د. أحمد الناوي بدري

الديناميات الهجرية الراهنة: الملامح والسياقات

د. خالد شهباز

عبد الفتّاح إبراهيم ودوره التأسيسيّ في علم الاجتماع العراقيّ

أ.د. نادية هناوي

"تونس من الثورة إلى الجمهوريّة" لـ: جون إسبوزوتو وتمارا سون وجون فول

د. محمد السويلمي

**نقد وتنوير**

**العدد العاشر - السنة الثالثة- (كانون الأول - ديسمبر) 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](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

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

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

(مواقع المجلة على الشبكة)

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

### المراسلات البريدية

غرناطة - إسبانيا

Watfa Shadi

Calle Francisco Dalmau 3, 4B. 18013-Granada

Granada -Spain.

## إدارة المجلة

رئيس هيئة التحرير

أ.د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ.د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

## هيئة التحرير

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

## الهيئة الاستشارية

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

- تصدر مجلة نقد وتنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتنشر إلكترونياً على موقع: [www.tanwair.com](http://www.tanwair.com) كما تنشر على الموقع الأكاديمي لرئيس التحرير [www.watfa.net](http://www.watfa.net)
- انبثقت رسالة المجلة من شعور مؤسسها الأستاذ الدكتور علي وطفة بالحاجة إلى إصدار مجلة للدراسات التربوية والاجتماعية ذات رؤية نقدية، يمكنها أن تسهم في توليد ثقافة تنويرية لدراسة التحديات التربوية والثقافية التي تواجه المنظومات التربوية العربية المعاصرة. ومن هذا المنطلق فإن مجلة (نقد وتنوير) تسعى إلى إنتاج خطاب تنويري حديث، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية ومقاربات فكرية نقدية رصينة.
- وضمن هذه الرؤية، تسعى المجلة إلى التميز، في مجال الدراسات التربوية والاجتماعية والثقافية، وإلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من التأثير في الوعي والثقافة التربوية باستحضار البعد النقدي في مقارباتها لموضوعة التربية والثقافة وقضايا المجتمع الفكرية والتربوية.
- **وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:**
- - تشكيل مرجعية علمية مميزة للباحثين وأن تقدم انتاجاً علمياً يتميز بالجدة والأصالة.
- - إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة.
- - الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.
- - مدّ جسور التواصل بين المفكرين والباحثين والأكاديميين العرب، مشرقاً ومغرباً؛ لتبادل الخبرات والتجارب، بما يسهم في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات التربوية والاجتماعية والحضارية.
- - إشاعة الفكر التربوي الفلسفي النقدي في مواجهة مختلف مظاهر الخطاب التقليدي والأسطوري الذي عفا عليه الزمن، ولم يعد صالحاً لتلبية حاجتنا الفكرية والحضارية، مواجهة صريحة شاملة.
- **اهتمامات المجلة:** تعنى المجلة بالدراسات والأبحاث النقدية التي تغطي المجالات الآتية:
- البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنوية بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلمية، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورقى المجتمع وتطوره حضارياً.

## شروط النشر

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

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس  
التحرير على البريد الإلكتروني

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

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



## ضوابط النشر

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

## المحتويات

12	د. امبارك حامدي	كلمة التحرير
<b>الافتتاحية</b>		
18-13	أ.د بسّام الجمل	جدل الديني والثقافي
<b>بحوث ودراسات</b>		
45-20	أ.د. محمد بن شحات حسين الخطيب	دور التربية الدولية في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في ضوء التربية الإسلامية
81-46	أ. الحسنى محمد هلال	العنف حالة المديرية الإقليمية للتربية والتكوين بمكناس في المغرب
114-82	أ.د. علي أسعد وطفة	الاغتراب التربوي في الشخصية العربية بحث في التأثير الاستلابي للقمع التربوي
131-115	أ. أريج إبراهيم الحاسي	التعلم الإلكتروني ودوره في تعميق مفهوم التربية الأخلاقية لدى المتعلمين في ليبيا
170-132	أ.د. محمود محمد علي	التحولات الفلسفية في ظل جائحة كورونا
<b>مقالات</b>		
199-173	أ. فؤاد هراجة	مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية
220-200	أ.د. حسن الخطيبي	الهوية المستعارة: العلاج بالمعنى وضرورة التفكير خارج صناديق الأنساق

237-221	أ.د. نادية هناوي	عبد الفتاح إبراهيم ودوره التأسيسي في علم الاجتماع العراقي	8
261-238	د. رؤوف دمق	قتل المسلم بالذمي: من صراع التأويلات إلى صراع الحضارات	9
280-262	د. مصباح الشيباني	تقرير الحريات الفردية والمساواة في تونس: قراءة سوسولوجية نقدية في مضامينه الفكرية وتوجهاته الإيديولوجية	10
317-281	د. خالد شهباز	الديناميات الهجرية الراهنة: الملامح والسياقات	11
326-318	د. حسام الدين عبد القادر صالح	الممارسة الصحفية من منظور السلطة الرمزية	12
374-327	د. أحمد الناي بدري	التفاصيل في الرواية الواقعية: "بين القصرين" لنجيب محفوظ أنموذجا	13
392-375	د. سماح حمدي د. منصور الحارثي	جماليات المطالع عند أبي نواس: من الإزراء بالطلل إلى الاحتفاء بالخمرة	14
416-393	د. أمال حامد	خصائص الخطاب السردي في القصة القصيرة: "من حكايات هذه الربوع" أنموذجا	15
463-417	د. سعيد بن عبد الله القرني	مقاربة سيميائية لديوان "ليس يعني كثيرا" للشاعر محمد إبراهيم يعقوب	16
476-464	د. فتحي فارس	الذات المؤلفة في "رجع الصدى" بين الاسترجاع والابتداع	17
498-477	د. عصام عرعاري	تراتبية المستويات التحويلية في النظرية التحويلية العربية ومركزية الإعراب فيها	18

### قراءات في الكتب

510-500	د. مصباح الشيباني	حفريات سوسولوجية في الأمية الأكاديمية العربية، قراءة في كتاب "الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي" للدكتور علي أسعد وطفة	19
525-511	د. بسمة سليمان	في سرديّة شاعر، قراءة في كتاب "الشابّي، أبحاث وثائق وصور" لأبي القاسم محمد كزو	20

### مقالات مترجمة

540-527	أ. زينب براج	التنشئة السياسية للأطفال ل: توفيق الرحموني	21
546-541	أ. يوسف الطاسي أ. محمد الدحاني	حقوق الإنسان ليست موضوع إيمان لعبد الصّمد الديالمي	22
574-547	د. محمد السويلمي	تونس من الثورة إلى الجمهوريّة ل: جون إسبيزوتو، وتمارا سون، وجون فول	23

## كلمة التحرير

"إن الحياة إما مغامرة جريئة أو لا شيء ... الأمن غير موجود في الطبيعة، ولا يمكن للبشرية جمعاء أن تختبره بشكل مستمر... تجنّب الخطر ليس أكثر أماناً على المدى الطويل من التعرّض للخطر".  
هيلين كيلر (أديبة وناشطة أمريكية. ت. 1968)

لم يحدث في تاريخ الحضارات الإنسانية أن نهض شعب من الشعوب دون أن يؤسس لهضمتها فكر حرّ مستنير، يقطع الصّلة بمعوقات التّخلف والجمود والرّكود، وتنتصب العادات وما ألفه النّاس في مقدّمة تلك العوائق التي تحول دون التّقدّم والتّهوض. ولا يختلف إعمال العقل في أسس ثقافة ما تمّ تكريسها طويلاً عن مبضع الجراح الذي يتتبع التقرّحات والدّمامل، فيستأصلها من جذورها، ولم يكن ذلك كلّه عبر التاريخ إلاّ مصحوباً بالآلام.

إنّ انبلاج فجر حضاريّ جديد هو أشبه بولادة جديدة لشعب من الشعوب، ومنه تسمية الغرب لثورته بالولادة الجديدة (Renaissance)، مع ما تقتضيه هذه الاستعارة من استحضرٍ للآلام المصاحبة: آلام الانفصال والتمزّق والخروج من عالم قديم إلى عالم جديد.

وإيماناً منا برسالة المثقّف التنويريّة دأبت مجلة "نقد وتنوير" على احتضان الأقلام الحرّة المستنيرة بنور العقل، المتمزّدة على السّبل المطروقة والقيم الرّثية، الممتطية لسهوة المغامرة من أجل نحت الكيان الفردي والاجتماعي، في واقع باتت ضريبة المغامرة فيه أقلّ فداحة من السلبية والانقياد، بسبب نزعات الإحباط المدمّرة والاستسلام إلى المعطى والجهاز كسلاً أو رهبة.

وفي هذا سياق هذه الرؤية التنويريّة العنيدة، يصدر العدد العاشر من مجلة "نقد وتنوير" حافلاً بثمرات العقول في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في معانيهما الشاملة، فانصرفت بعض الدراسات إلى معالجة موضوع العنف والاعتراب والتربية وإشكاليات التعلّم في ظلّ جائحة كورونا. ونحا بعضها الآخر منحى فلسفيّاً، فتصدّى أصحابها إلى رصد تحوّلالات الرّوي الفلسفيّة، وطرح المفاهيم الأساسيّة في الفلسفيّة، وقضايا الهوية والأنساق، وكان للقضايا الحضاريّة نصيب، ومنها إشكالية قتل الذمّي من سؤال في التأويل إلى تعبير عن صراع حضاري، ومطلب الحرّيّة والمساواة بين الجنسين الخ... واقترحت المقاربات النقدية الأدبيّة مشغّل جماليات المطالع في الشعر وخصائص الخطاب السردّي، وقراءة سيميائيّات لأحد الدواوين الشعرية المعاصرة، وخصائص الذات المؤلّفة. وقدّم أحد المقالات جانباً من القضايا اللسانيّة من منظور حديث الخ.... وجميعها لبنات تُضافُ إلى صرح هذا البناء الثقافي العربيّ المنشود.

مدير التحرير: د. امبارك حامدي

افتتاحية العدد:

## في جدل الدين والثقافة

أ. د. بسام الجمل

عضو عامل بالمجمع التونسي للعلوم والآداب  
والفنون "بيت الحكمة"  
تونس

[jmalbassem6@gmail.com](mailto:jmalbassem6@gmail.com)



## في جدل الديني والثقافي

أ. د. بسام الجمل

بين الديني والثقافي علاقات معقدة من التجاذب والتداخل والتنازع والتمايز والسيادة والاحتواء. ومردّ هذا التعدد في العلاقات إلى أسباب شتى أبرزها، في ما نرى، اختلاف علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع والنفوس في تحديد دقيق لمفهوم الدين والثقافة ومن ورائهما الديني (Le religieux) والثقافي (Le culturel). فإذا ما قلبت النظر في مفهوم الديني ألفيت تعريفات بشأنه لا تكاد تحصى وذلك باختلاف مدارس أصحابها (اجتماعية، وظيفية، بنيوية، رمزية تأويلية...) وباختلاف العصور والأوضاع المعرفية المميزة لكل عصر<sup>1</sup>. فالدين مثلا عند الفرنسي إميل دوركايم (ت 1917) هو "نظام من العقائد والطقوس والأعمال المتعلقة بالأشياء المحرمة، وهي مترابطة في ما بينها تضمّ في مجتمع إنساني واحد كلّ الذين يتصلون بها ويسلمون بالأمر نفسها"<sup>2</sup>، ومن ثمّ فهو يعتبر الدين نظاما تتوفّر فيه عناصر قارة موجودة في كلّ الأديان (معبود، زمن مقدّس، مكان مقدّس، طقوس...). وهو يقدر أنّ البساطة التي تتميّز بها العقائد الدينية القديمة تسمح بضبطها وتعيينها بشكل يسير وسهل.

وبعد نصف قرن من أطروحة دوركايم تمّ تدقيق الصلة المهمة بين الدين والمجتمع وتطويرها في ضوء تقدّم المعارف الإنسانية ومناهج البحث المتاحة وقتئذ. وهذا ما يجلوّه مثلا تعريف بيتر برجر P. Berger للدين وهو يعني عنده "إقامة نظام مقدّس من خلال النشاط البشري يشمل كلّ الوقائع أي كون المقدّس يكون قادرا على ضمان استمراره تجاه الفوضى"<sup>3</sup>. وإذا كان المكوّن النفسي في تعريف الدين غير جليّ فيه، فإنّه سيتمّ تدارك ذلك في إطار المدرسة الرمزية التأويلية الأمريكية خاصة مع كتابات كليفورد غيرتز C. Geertz وفي مقدّمها تأليفه الشهير "تأويل الثقافات" (1973)<sup>4</sup>.

1. الرأي عند جاكلين لاقري (Jacqueline Lagrée) أنّ كلّ تعريفات الدين عالية على تعريف شيشرون (Cicéron) (ت 43 ق م) له ومفاده "أنّ الدين هو الانشغال بطبيعة عليا وتقديم عبادة لها". راجع كتابها:

*La religion*; Éditions Armand Colin, Paris 2006, p 8.

2. انظر كتابه: *Les formes élémentaires de la vie religieuses*; Quadrige / Presses Universitaire de France; 2<sup>ème</sup> édition, 1990, p 31.

3. القرص المقدّس: عناصر نظرية سوسولوجية في الدين. تعريب: مجموعة من الأساتذة، إشراف عبد المجيد الشرفي، الطبعة الأولى، مركز النشر الجامعي تونس 2003، ص 98.

4. يقول غيرتز في هذا السياق: "إنّ الدين يُعرّف بأنّه نظام من الرموز يفعل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عامّ للوجود وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد"، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدري، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009، ص 227.

أما الثقافة من جهة التعريف، فهي عَصِيَّةٌ على الحصر والتحديد لأنّ هذا المفهوم متطوّر ومتغيّر ومتحرك باستمرار. فكلّ محاولة لفرض تعريف ثابت للثقافة لا يُنتج حسب عبارة سمير أمين إلاّ "تشويشا ثقافويًا". ولكنّ ذلك لم يمنع من تعيين تعريفين أساسيين للثقافة أحدهما تعريف واسع أقرته الدراسات الأنثروبولوجية ومفاده أنّ الثقافة هي كلّ ما يصطنعه الإنسان من مؤسسات وقيم وعادات ومعارف ومنظومات أخلاقية ينظّم بها وجوده. ومن ثمّ قام تقابل بين الطبيعة والثقافة استنادا إلى أعمال الفرنسي كلود ليفي ستراوس (Claude Levi-Strauss) تحديدا. أما التعريف الآخر فيتميّز بضيق مجاله لأنّه يربط الثقافة بشعب ما. ولعلّ هذا التحديد الضيّق كان من الأسباب التي جعلت بعض الدارسين الوضعانيين (Positivistes) يقرّون بوجود مجتمعات قديمة أو بدائية وحتّى حديثة عارية من الثقافة لأنّها عاشت في عصر ما قبل المنطق. وأطروحة الفرنسي ليفي برول (Lévy Bruhl) مشهورة في هذا الباب من خلال كتابه المعروف "العقلية البدائية" (1922).

ولمّا كانت كلّ ثقافة إنسانية متعدّدة الأبعاد حيث يتساكن فيها الاجتماعي والمعرفي والأخلاقي والمعرفي والديني والفني، فإنّ ذلك يجعلها مركّبة من عدّة عناصر متفاعلة ومتداخلة جديدة بالدرس والتفهّم. واعتبارا لذلك ظهرت مقالة احتواء الثقافي للديني واشتماله عليه، إذ الديني، ههنا، عنصر من عناصر ثقافة مجتمع ما يؤثّر في رسم ملامح هويّة جماعة محدّدة. وهو ما يقيم البرهان على أنّ الثقافي يتجاوز الضمير الفردي ويتطلّب القسمة مع الآخرين أو المجموعة الاجتماعية.

وفي المقابل نجمت أطروحة مقابلة لما سلف ذكره قرّر أنصارها أنّ الدين نفسه هو نظام ثقافي مستقلّ بنفسه حسب ما جنح إليه مثلا كليفوردي غيرتز (في دراسة له بعنوان "الدين نظاما ثقافيا" (1961)). وترتّب على هذا القول أنّ الدينيّ هو غير خطاب اللاهوت القائم على مسلمات دينية مثل الإيمان، بل إنّّه متّصل بعلم الأديان (Religions wissenschaft) حسب التسمية التي أثبتها ماكس موللر (Max Muller).

وبناء على ما تقدّم نرى أنّ الخوض في إشكالية الديني والثقافي من جهتي مقتضيات العلاقة بينهما وصلا وفصلا من ناحية، وحدودها وما يمكن أن يترتّب على ذلك كلّ من نتائج من ناحية أخرى جدير بالتدبّر والتفحّص والمتابعة العلمية الرصينة، وذلك بعيدا عن الأحكام الجاهزة والمواقف المسبقة أو الإقصائية. فعندما نتفحّص أهمّ مقتضيات الوصل والفصل يتأكّد لدينا أنّ هناك عدّة دواعٍ مباشرة وغير مباشرة في ضوئها تتحدّد علاقات الوصل أو الفصل بين الديني والثقافي تردّ على الأقلّ إلى ثلاثة مقتضيات مدارها على المفهوم أوّلا ومناهج المقاربة ثانيا ومقاصد العلاقة والرهانات المرجوة منها ثالثا. والذي نذهب إليه أنّ مقتضيات الوصل تُحوج إلى النظر في الأغراض التالية:

- مقالة التماهي بين الديني والثقافي: مبرراتها وحدودها (يمكن ههنا سوق رأي توماس إليوت القائل: "إذا ذهبت المسيحية فستذهب كلّ ثقافتنا").
- تقييم مدى وجاهة مقالة أنّ الدين فعل اجتماعي ينهض بتحقيق الانسجام بين الأفراد في المجتمع ومن ثمّ يؤسّس لثقافة متوازنة تصمد أمام كلّ ما يمكن أن يهددها من اهتزاز أو تفكّك.



- ملامح حضور الديني في الثقافي خاصة في علم الانتروبولوجيا الدينية وذلك في مستويات الطقوس والقيم الدينية والأحوال الشخصية والسلوك الاجتماعي وغيرها<sup>1</sup>.
- الديني والسياسي (باعتباره أحد تجليات الثقافي في معناه الواسع): السؤال مثلا عن مدى وجاهة أطروحة توكوفيل (1859) Tocqueville المثبتة للدور الإيجابي للدين في إرساء الديمقراطية بأمريكا وتدعيمها<sup>2</sup>.
- الديني والاقتصادي (باعتباره أحد تجليات الثقافي في معناه الواسع): دور المبادئ الدينية البروتستانتية منذ عصر الإصلاح الديني الأوروبي (إيثار نزعة التقشف في الإنفاق واعتبار العمل من مقتضيات الدين والإيمان) في قيام النظام الرأسمالي بفعل تراكم الثروات ورؤوس الأموال<sup>3</sup>. ولا مناص لنا من القول إن عديد الدراسات الحديثة والمعاصرة<sup>4</sup> اهتمت بتقويم أطروحة الألماني ماكس فيبر Max Weber من خلال كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (1905).
- الجوامع المشتركة بين الديني والثقافي: الصفة القهرية والإلزامية التي يمارسها الديني والثقافي على الفرد والمجموعة... الإنسان باعتباره صانعا للمؤسسات المادية والرمزية ومن ضمنها الدين والثقافة... خضوع الديني والثقافي للرقابة الاجتماعية وللرأي العام... مدى مساهمة الديني والثقافي في هيكلة الوعي الفردي وجعله منسجما مع الوعي الجمعي... دور الديني والثقافي في جعل العالم ممكن الفهم.
- أما من جهة مقتضيات الفصل فإنها تستدعي منا السؤال الآتي: هل إن الفصل بين الديني والثقافي هو فصل منهجي يستدعيه البحث العلمي في هذين المكونين كل منهما على حدة، أم إنه فصل بنيوي بحكم التمايز بين المنظومة الدينية والمنظومة الثقافية؟ وهذا ما يحوج إلى تعيين الفروق بين الديني والثقافي<sup>5</sup>: إذ الديني معبر عن قيم مطلقة نازعة إلى الثبات وصامدة أمام تقلبات التاريخ وإكراهاته، فضلا عن كون القيم الدينية

1. يوجد عرض تأليفي جيد لأطروحة دوركايم بشأن حضور الديني في الثقافي، وذلك ضمن الفصل الأول كتاب:

Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ?*; Éditions Flammarion 2001, pp : 17 – 51.

2. يراجع كتابه "حول الدين في أمريكا" 1835/ و 1840.

3. يقول هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) في هذا السياق: "لقد علمنا ماكس فيبر أن الرأسمالية والتصنيع ينهلان إليهما إلى حد كبير من النزعة الطهرانية، كما أن العقيدة الجبرية هي التي تُضفي الشرعية اليوم بالخصوص، على مدى واسع، في نظر سكان البلدان المصنعة، على البحث عن الفعالية في الأعمال. إن التقدم اليقيني للعلم والتقنية جعل نتائج هذا التصور، منذ ذلك الحين، تتخذ طابع قوة مستقلة تنفلت ببساطة من تحكّمنا"، الدين في عالمنا، ضمن كتاب جماعي بعنوان "الدين في عالمنا"، إشراف: جاك ديريدا وجياني فاتيمو. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2004، ص 185.

4. انظر مثلا الفصل الثاني من كتاب: Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ?*; Éditions Flammarion 2001, pp : 55 – 115.

5. خصص أوليفيه روا (Olivier Roy) في كتابه "الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة" (ترجمة صالح الأشهر، دار الساقى لندن، الطبعة الثالثة، 2015) فصلا ورد بعنوان "عندما يلتقي الديني بالثقافة" (ص: 51. 99)، وفيه طرح السؤال التالي: "هل الدين جزء من الثقافة؟" (ص 51). والرأي عنده "لا يُطرح الدين بصفته ديناً إلا عندما ينفصل انفصالاً بيناً عن الثقافة، وإن كان ذلك في توتر مؤقت وهش ومجرد إجمالاً. ونتيجة لذلك، لا يسري مفهوم الدين في أنظمة يُدرك فيها ما يُقرن بالدين في مكان آخر (تقوى، مقدس) على أنه ثقافي كلياً (دين مدني)" (ص 57).

عادة ما تكون فوق المراجعة والنقض. أما الثقافي فهو متلبس بوجود الإنسان في الواقع ومحايث لمعاشه ومتأثر بقانون الحراك الاجتماعي وذلك ضمن مقالة التلازم الجدلي بين التاريخية والنسبية. فضلا عن ذلك لا بد من التنبيه إلى استقلال الديني عن الثقافي داخل تصوّر حديث يثبت وجود "ديانة طبيعية ماثلة في عمق الإنسان"<sup>1</sup> لا علاقة لها البتة بالثقافي مهما كان ضربه أو حجمه.

ومهما يكن من أمر فإن لعلاقات الوصل والفصل حدودا تُضبط حسب نوعية العلاقات القائمة بين القطبين المذكورين، وهي لا تخرج مبدئيا عن ثلاث علاقات هي التالية:

أ- علاقة السيادة والاحتواء: ومفادها أنّ الثقافي يهيمن على الديني ويحتويه ويوجهه الوجهة التي يريد، ومن ثمّ يصبح كلّ الإنتاج الديني، مهما كان الدين، تعبيرا عن إنتاج ثقافي يتحدّد في ضوء سُنن ثقافية وقوانين الاجتماع الإنسانيّ (مثلا: الفقه أو التفسير القرآني أو علم الكلام هي منتجات ثقافية في المجال الإسلامي). وبالمقابل يمكن للديني أن يهيمن على الثقافي وذلك ضمن أطروحة يرفع أصحابها شعارا مفاده أنّ الدينيّ أشمل من الثقافي وحاضن له ومتحكّم فيه. والحجّة في ذلك أنّ المؤسسات الثقافية، المادّية والرمزية، لا تصبح نافذة المفعول في المجتمع إلا إذا أُسيغت علمها مشروعية دينية. ومن ثمّ يمكن السؤال عن مدى أهميّة الوظيفة التبريرية التي ينهض بها الديني في صلته بالثقافي (في مواضيع مهمّة في حياة الإنسان عامّة مثل علاقات القرابة والأحوال الشخصية). إذ الكلام ههنا على مدى نجاعة الدينيّ في تبرير ما هو ثقافيّ من أجل أن تفوز المؤسسات الثقافية بالاستقرار والاستمرار.

ب- علاقة التكافؤ والتنازع: وهي مترتبة على ما سبق قوله بشأن مقتضيات الفصل بين الديني والثقافي، إذ لا يتدخّل أحدهما في الآخر بأيّ شكل في الأشكال دون أن يعني ذلك امتناع قيام تنازع بينهما يحاول كلّ واحد منهما بسط سلطانه على الآخر، وذلك في ضوء ما يقوم به "الفاعلون الاجتماعيون" أو "المتصرّفون في المقدّس" من محاولات توظيف كلّ ما هو ديني أو ثقافيّ في غير ما وُجد من أجله وفي غير ما يحقّقه من دلالات وما ينهض به من وظائف (النظر مثلا في أبرز التوظيفات السياسيّة للشأن الديني في المجال الإسلامي).

ج- علاقة التفاعل والجدل: هذه العلاقة جديرة بالنظر والاستقصاء لأنّها تقوم على تجاوز مقالتي السيادة والانكفاء. فكلّ ما هو ديني مؤثّر في الثقافي ومتأثر به في الوقت ذاته، والعكس صحيح<sup>2</sup>. ومن الأغراض الجديرة بالنظر ههنا العلاقة التفاعلية والجدلية بين الدين (Religion) والتدين (Religiosité) في الأديان التوحيدية وغيرها من الأديان القائمة على الفلسفات التأملية. فالإنسان الديني يصنع أشكال تديّنه ضمن الثقافة التي ينخرط فيها رغما عنه. وهذه الأشكال بدورها تعيد صياغة مفهوم الدين

1. ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عزّ الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2009، ص 45.

2. يرى روجيه باستيد (Roger Bastide) أنّ الدين يمكن أن يؤثّر في المجتمع، إذ يقوله في ضوء ما يبثّه فيه من عقائد ومقالات وأفكار. وبالمقابل يمكن أن يفرض المجتمع على الدين أطره ويحدّد بنيته وشكله. راجع كتابه: *Éléments de sociologie religieuse*; Éditions Stock, Paris 1997, p127.

وتعمل على تحيينه بما يتفق وشواغل الجماعة الدينية وانتظاراتها والأطر الاجتماعية للمعرفة السائدة<sup>1</sup>، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى التباس التدين بالدين وإلى إضفاء القداسة على منتجات بشرية والارتقاء بها إلى مستوى "الأخلاق الكلية أو" الروح الإنساني المشترك"<sup>2</sup>.

وختاماً لا مناص لنا من الإشارة إلى أنه في عقدَي الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين تعالت أصواتٌ داعية إلى "الخصوصية الثقافية" مقابل أصوات أخرى مدافعة عن مبدأ "التنوع الثقافي". غير أن ذلك لا يعني غياب الوعي بأهمية التعلق بين الديني والثقافي. تشهد على ذلك عدّة معاهد ومؤسّسات وهيئات بحثية من نحو "معهد البحوث الاجتماعية والدينية" بالولايات المتحدة الأمريكية (1921) ومن قبيل بعث "كرسيّ اليونسكو حول المسارات الثقافية والدينية" بفرنسا (1999)، وفي طليعة أهدافه مساعدة الأديان والثقافات على إشاعة قيم السلم العالمي والتسامح والتضامن وتكريس الحوار بين الأديان والثقافات.

إلا أنّ التعلق بين الديني والثقافي تمّ تنزيله في مقالة التعددية وذلك في سياقات محلية وإقليمية وعالمية تتميز بتصاعد أصوات "التعددية الدينية والثقافية"<sup>3</sup>. وفي هذا الإطار مثلاً افتتح بفرنسا سنة 2012 "مرصد التعددية الثقافية والدينية" (O.P.C.R) وهو ينادي باحترام حرية الرأي والتعبير وصيانة الحريات الدينية، كلّ ذلك في سياق تكريس "الميثاق الأوروبي حول الحقوق الأساسية".

ومن شأن مقالة التعددية الدينية والثقافية أن تثير في المجال الإسلامي عدّة قضايا يمكن النظر فيها من قبيل القيم القرآنية / الإسلامية والقيم الكونية (المواطنة، حقوق الإنسان، حق الاختلاف...)، ومن نحو التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية الحديثة والمعاصرة، ومن مثل الإسلام واحداً ومتعدداً: الإسلام الآسيوي، الإسلامي العربي، إسلام الأقليات، الإسلام "الأسود"....<sup>4</sup>، فضلاً عن أهمية تدبر موضوع الحوار المسيحي الإسلامي من جهات السياقات والدواعي والشروط والمقاصد والعوائق.



1. يقول كورنيلوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) في هذا السياق:

«La liaison profonde et organique de la religion avec l'hétéronomie de la société s'exprime dans ce double rapport: toute religion inclut dans son système de croyances l'origine de l'institution ; et l'institution de la société inclut toujours l'interprétation de son origine comme extra-sociale» ; *Domaines de l'homme* ; Éditions du Seuil, Paris 1986, p 466.

2. عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والإجماع، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص 2012/.

3. تعبّر التعددية الثقافية عند تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) عن "نزعة إنسانية، إنها سمة سياسية تكمن في نقد الاختلافات بين المجتمعات داخل بلداً"، حوار منشور ضمن كتاب "تزييتان تودوروف: نحو رؤية جديدة لحوار الحضارات، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية"، ترجمة وتحرير وتقديم: محمّد الجرطي، دار المتوسط، ميلانو، الطبعة الأولى 2015، ص 165.

4. تُرأجّع سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً" بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي/منشورات دار الطليعة بيروت.

## بحوث ودراسات

1. دور التربية الدولية في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في ضوء التربية الإسلامية  
أ.د. محمد بن شحات حسين الخطيب ..... 20
2. العنف حالة المديرية الإقليمية للتربية والتكوين بمكناس في المغرب  
أ. الحسيني محمد هلال ..... 46
- الاغتراب التربوي في الشخصية العربية : بحث في التأثير الاستلابي للقمع التربوي  
أ.د. علي أسعد وطفة ..... 82
3. التعلم الإلكتروني ودوره في تعميق مفهوم التربية الأخلاقية لدى المتعلمين في ليبيا  
أ. أريج إبراهيم عبد الحميد الحاسي ..... 115
4. التحولات الفلسفية في ظل جائحة كورونا  
أ.د. محمود محمد علي ..... 132

# دور التربية الدولية في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في ضوء التربية الإسلامية

The role of international education in facing the pulp effects of the parasitic economy on local communities in the light of Islamic education

أ.د. محمد بن شحات حسين الخطيب

جامعة الملك عبد العزيز  
المملكة العربية السعودية

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



## دور التربية الدولية في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في ضوء التربية الإسلامية

أ. د. محمد بن شحات حسين الخطيب

### الملخص:

تتعامل التربية الدولية مع العديد من الموضوعات الإنسانية الساخنة كالتربية من أجل السلام، والتربية من أجل تعزيز حقوق الإنسان، والتربية من أجل التفاهم الدولي والتكامل والتواصل الإنساني، والتربية من أجل تحقيق التنمية المستدامة، وترسيخ القيم الإنسانية النبيلة. ولذلك فهي تلتقي مع التربية الإسلامية التي يمكن التأكيد أنها تربية عالمية لكل البشر على وجه الأرض، فهي تدعو إلى تحقيق العدل والمساواة والإخاء بين الناس ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى. ومن هذا المنطلق، فإن التربية الدولية في ضوء معايير التربية الإسلامية وقيمها، تعدّ مدخلا مهماً لضبط السلوكيات الاقتصادية المنحرفة التي يجسدها الاقتصاد الطفيلي المعاصر الذي أخذ ينمو على حساب الاقتصاد الحقيقي، وبدأ بتشكيل ثقافة اجتماعية جديدة لا تتفق مع الأصول مستغلا بذلك العديد من الإخفاقات الإنسانية المتنامية في الساحة العالمية. يعتمد الاقتصاد الطفيلي على الممارسات الاقتصادية المشبوهة من خلال جمع الأموال عبر أساليب الابتزاز لأنه اقتصاد غير مهيكّل، ويجني أقطابه ثروات هائلة عبر تطبيق أساليب الاحتكار والمساومات على أصول المال وفروعه، وانتهاك حقوق المستثمرين، وترسيخ الربا بأنواعه، وأخذ أموال الناس بالباطل، والاستحواذ على مقدراتهم، بل وعلى مقدرات الأمم والشعوب نفسها. لذا استهدفت هذه الدراسة بحث الدور الذي يمكن أن تقوم به التربية الدولية لمواجهة الانعكاسات السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في سياق التربية الإسلامية. واعتمدت الدراسة على الأسلوب الاستنتاجي المعياري التحليلي. وتمت مناقشة الرؤى التربوية لمفهوم الاقتصاد كما تبرزه التربية الإسلامية، ورصد ضوابطها للاقتصاد، والآثار الاجتماعية السالبة للاقتصاد الطفيلي ودور التربية في مواجهتها.

كلمات مفاتيح: التربية الدولية – الاقتصاد الطفيلي – التربية الإسلامية.

## Abstract:

International education deals with many hot humanitarian issues such as education for peace, education for the promotion of human rights, education for international understanding, integration and human communication, education for sustainable development, and the consolidation of noble human values. Therefore, it converges with Islamic education, which can be emphasized that it is a universal education for all human beings on earth. It calls for achieving justice, equality and brotherhood among people, and no one is superior to another except by piety. From this point of view, international education, in light of Islamic education standards and values, is an important entry point for controlling the deviant economic behaviors embodied by the contemporary parasitic economy, which has been growing at the expense of the real economy, and has begun to form a new social culture that does not conform to the origins, taking advantage of many of the growing human failures. in the global arena. Where the parasitic economy relies on suspicious economic practices by collecting money through extortion methods because it is an unstructured economy, and its poles reap huge fortunes by applying methods of monopoly and bargaining over the assets and branches of money, violating the rights of investors, consolidating all kinds of usury, taking people's money unlawfully, and acquiring their capabilities. and on the capabilities of nations and peoples themselves. Therefore, this study aimed to examine the role that international education can play to confront the negative repercussions of the parasitic economy on local communities in the context of Islamic education. The study relied on the deductive normative analytical method. The educational visions of the concept of economics as highlighted by Islamic education were discussed, the controls of Islamic education for economics were monitored, the negative social effects of the parasitic economy and the role of education in confronting it.

**Key words:** International Education - Parasitic Economics - Islamic Education.

## 1- مقدمة:

تنازع العالم اليوم توجهات معاصرة في الاقتصاد تخرج عن دائرة المألوف أو الانضباط، وتؤدي إلى آثار سلبية قد تكون سببا في فساد القيم التربوية الإنسانية، لاسيما وأن الاقتصاد يعد أحد أكبر عناصر الحياة الاجتماعية المعاصرة. والاقتصاد الطفيلي هو أحد هذه التوجهات المعاصرة التي يتم من خلالها الحصول على الأموال والمقدّرات والممتلكات بطرق غير مشروعة (Chiu,1988; El-Din,1955).

وتشتمل عمليات الاقتصاد الطفيلي على أشكال متعدّدة من الممارسات المحرّمة محليًا ودوليًا كالسرقة البسيطة أو السرقة المعقدة والمركبة، وجمع الأموال عبر أساليب الابتزاز أو بحجج واهية مثل الحماية وعلاج الديون وحل الأزمات الاقتصادية، والمساومة على أصول المال أو فروعه، ويتم من خلاله انتهاك حقوق الأفراد المستثمرين أو انتهاك حقوق المؤسسات الاقتصادية الأساسية عبر ممارسة النصب والاحتيال المبطن عليها، (Hongyi, 1998; Gundlach, 1999; Galal, 2003).

ولذلك ينظر المحللون والخبراء إلى أنّ هذه النزعة الاقتصادية الطفيلية تعتمد على تحصيل الأموال بطرق غير مشروعة مقابل خدمات، وتتم عادة في الخفاء أو بعيدا عن المراقبة والملاحظة والضبط المحلي أو القومي، ممّا قد يؤثر على ركود الناتج المحلي. وهو اقتصاد يراه بعض المهتمين غير مهيكّل يجني أقطابه ثروات هائلة تؤثر سلبا على الاستثمار الحقيقي الذي ينتفع به أفراد المجتمع ومؤسساته، فيزيد من احتكار الخدمات، لاسيما في ظل اتّساع الحاجة إلى تلك الخدمات بفعل التمدّد العمراني وضخامة المدن، كما إن الاقتصاد الطفيلي هذا قد يكون سببا في استقطاب أعداد هائلة من العاملين والعمال واستغلالهم بأساليب بعيدة عن الأمانة والموضوعية والتّزاهة (الحركة التّقدمية الكويتية، 2020؛ الناصري، 2010؛ كرزوم، 2015؛ الدباية، 2015).

ونظرا إلى غياب الرقابة والمتابعة من المؤسسات الرّسمية لهذا النوع من الممارسات، فإنّ الاقتصاد الطفيلي يتضاعف حجمه، وتتنوّع أشكاله، فتظهر في المجتمعات المحليّة ظواهر شاذة كالعمالة السائبة والرّخيصة، والاتّجار بالمنتجات بمختلف الأشكال، وبناء مراكز إيواءيه غير صحيّة للعمالة غير المشروعة، وتكثر تبعا لذلك المخالفات النّظاميّة، ويعاني أفراد العمالة هؤلاء من التهميش ومن مراعاة الحقوق فتزداد فرص سوء استغلالهم، ممّا قد يؤدي في النهاية إلى مشكلات أمنية وأخلاقية وصحيّة ونحوها. وقادة الاقتصاد الطفيلي أضحووا قادرين على إيجاد ثغرات في الأنظمة وقادرين على إيجاد قيادات تتسرّ على ممارساتهم وتقلّل من بشاعة انعكاساتها. وعموما فإنّ الاقتصاد الطفيلي يصنع ما يسمّيه بعض الخبراء (الاقتصاد الزائف)، (والنّضخم المالي المصطنع أو المزمن)، (وحجز الفائض الرأسمالي) لصالح طرف دون غيره من الأطراف، (وتنامي الاقتصاد الاستهلاكي) بشكل معقّد جدا، ويظهر نشاط الوسطاء الذين يتقاضون عمولات بطرق موضوعيّة أو غير موضوعيّة، ومكاتب المحامين ومن هم على نهجهم ومن يمارسون ضغوطا هائلة على الأفراد أو على المؤسسات من أجل مشاركتهم في الأموال التي تقرّرها الجهات القضائيّة، وتضيق فرص عديدة للاستثمار المباشر، وتأخذ بعض الممارسات الاقتصادية السلبية صفة النّظاميّة، فتنشأ استثمارات عبر نظم المضاربة تؤدي إلى ظهور أنواع جديدة من الرأسماليّة والرأسماليين تحقّق أرباحا



عالية جدا تستنزف الاقتصاد الحقيقي في المجتمع، ومعظم استثمارات الطفيلين لهم، ولا ينتفع بها المحلي، حيث إن معظم هذه الأموال الرابحة يعاد ضخها على هيئة قروض ورهنيّات وخدمات استهلاكيّة تزيد من ثراء هؤلاء، وتضعف قدرات المستهلكين (زكي، 1977؛ صن، 2004؛ عويضة، 2004).

وإجمالاً، فإنّ انعكاسات الاقتصاد الطفيليّ على الجيل الجديد وعلى التربية عموماً، قد يترتب عليها مصاعب في التربية من أجل الاقتصاد الحقيقي والطبيعيّ، فتتحسر العلاقة بين التعليم وسوق العمل، هذا فضلاً عن الإخلال بنظام القيم في المجتمع، حيث قد تلعب النظم التربويّة غير الرّسميّة دوراً جديداً في إعادة تشكيل النّشء والجيل الجديد وفق قيم ماديّة بحتة، وتندثر القيم النبيلة مع الوقت، وتحلّ محلّها قيم المصالح الشّخصيّة، والنّفعيّة، والفرديّة، ويكون ذلك كلّه على حساب التّكامل، والتّضامن، والتّعاون، والتّكافل كما يقرّره الشّرع (حسن، 1998؛ روديك، 2000؛ بالدّاتش وآخرون، 2002).

كما أنّ معظم البيئات الاقتصاديّة في المجتمعات غير الصناعيّة ثم فتحها للمستثمرين والمضاربين من خارج هذه المجتمعات لأسباب سياسيّة تصنع نماذج من البطالة أو تزيد من نسبتها على المدى القصير أو على المدى البعيد، ويظلّ الذين هم الأقلّ حظاً على ما هم عليه، ويزداد الفقراء فقراً، ويزداد الأثرياء ثراءً. (أشرف عبد الرحمن الدبايبة في 2015/10/27)،

ووفقاً لتقرير صندوق النّقد الدّوليّ عام 2019م، فقد حدث اختلال متنامٍ للاقتصاد العالميّ بسبب التّوترات التجاريّة والضّغوط الاقتصاديّة والاضطرابات في قطاع بعض الصّناعات، وتشديد سياسات الانتماء وتضييق الأوضاع الماليّة ممّا أدى إلى زيادة عدم المساواة وضعف الاستثمار وزيادة الحماية التجاريّة وتراجع إمكانات دخول السّوق والمنافسة لخدمة ما يسمّيه البعض الاقتصاد الجديد (صندوق النقد الدولي، 2019)، كما يرى خبراء البنك الدوليّ أنه لكي يمكن للنّموّ الاقتصاديّ أن يحسن أوضاع المجتمعات فيجب أن يشارك الفقراء في عمليّة التّموّ وفي الفوائد التي يحقّقها (البنك الدّوليّ، 2012).

ونظراً إلى تنامي اقتصاد المعرفة في السّاحة العالميّة تحت نظام العولمة، فقد صار هذا النّوع من الاقتصاد طرفاً في ترسيخ بني الاقتصاد الطفيليّ في بعض الحالات.

فالمعرفة ليست هي المصدر الأساس في الإنتاجية إلّا إذا كان ذلك في صالح أفراد المجتمع جميعهم، أما إذا كان المنتفعون قلّة، فهذا يقوّض الاقتصاد الحقيقي للمجتمع إذ تدلّ المؤشّرات العالميّة أنّ العولمة مكنت العديد من المؤسّسات الاقتصاديّة الكبرى من السّيطرة على الاقتصاد العالميّ وخاصة الاقتصادات المحليّة بأوزان وبأشكال مختلفة خارج الرّقابة التّقليديّة للدّول، وصنعت تقسيمات عمل جديدة وفق عمليّات اقتصاديّة غير مألوفة إنتاجاً واستثماراً وتوزيعاً وتسويقاً داخليّاً وخارجيّاً مستغلّة في ذلك ضعف الدّول ومشكلاتها الداخليّة، لذا فهي تعمل على تغيير الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة والقيم الثقافيّة والتربويّة وتحويل العالم إلى عالم يهتم بالاقتصاد أكثر من أيّ جانب آخر (إسلام ديب، 2021)، وعلى كل حال فإنّ العولمة الاقتصاديّة مليئة بالتناقضات، وقد تسبّب في إعادة طرح نظريّة فيض الإنتاج (GLOBAL GLUT)، وفي شحّ الوظائف العامّة أو الدائمة، ممّا يؤدي في النّهاية إلى زيادة معدّلات البطالة بأنواعها، وتنازل

الدول عن العديد من وظائفها الاجتماعية والاقتصادية، وضياح فرص الأمان الاجتماعي، وإضعاف الاستهلاك، وضعف الاستثمار الجديد وزيادة الأزمات الاجتماعية (عبد الفضيل، 2005).

ولهذا فسوف تتنوع إفرازات العولمة الاقتصادية التي أحد أكبر نواتجها نمو الاقتصاد الطفيلي لتغطي جوانب العملات، وارتفاع الأسعار، والتضخم، والجوانب الائتمانية، فضلا عن المشكلات الاجتماعية الأشد خطرا، مما يندرج بقرب نهاية نظريات الاقتصاد الحر والاقتصاد الإنتاجي التقليدي، وتآكل طبقات الشعوب الأقل حظا (صلاح، 2021). بل إن نظريات النمو الاقتصادي التي نادى بها آدم سميث وغيره قبل ما يزيد عن قرنين ونصف مثل النموذج الكلاسيكي أو النموذج الكلاسيكي الجديد، ونموذج الادخار والاستثمار، ونظرية النمو الاقتصادي الداخلي وغيرها، قد لا يكون لها موضع في سياق الاقتصاد المعاصر (الشناوي، 2018). ولهذا يرى السلطان أن الاقتصاد لا ينمو إذا لم تتحسن عوامل الإنتاج، بل يمكن أن يتراجع وينخفض ويصغر مع تدهور عوامل الإنتاج (السلطان، 2017). كما إن الآثار السلبية للنمو الاقتصادي قد تتنوع، فهي لن تقف عند حد الزيادة في عدم المساواة في الدخل الذي يؤثر على مختلف الأنشطة الاجتماعية، بل ستغطي هذه الآثار إشكالات خطيرة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية (منتدى أسبار الدولي، 2018). على أن بعض الخبراء يرون أن النمو الاقتصادي يتزامن مع ارتفاع في السلبيات ومن بينها زيادة عدد الكوارث الطبيعية بسبب التلوث البيئي وتغيرات المناخ وارتفاع حرارة الأرض والزيادات السكانية وخاصة في المدن، هذا إلى جانب تنامي الفساد الإداري والمالي على الرغم من وجود نسب من الرفاه الاجتماعي (حبيقة، 2007؛ قندح، 2020).

وانعكاسات الاقتصاد السلبية وخاصة انعكاسات الاقتصاد الطفيلي على الجوانب الأخلاقية في المجتمعات المعاصرة قد تدفعهم إلى التخلي عن مجموعة من القيم التي تمكنوا من المحافظة عليها لسنوات طوال مثل الكرم والصدقة والإخلاص والنزاهة والشجاعة وضبط النفس والعدالة والمعرفة والتوازن والصدق والمشاركة وغيرها (تيموتي تايلور، 2019).

لكن غياب الأخلاق هو المتسبب الأكبر في انهيارات النظم الاقتصادية في الساحة العالمية فهؤلاء الذين يخططون في الخفاء من أجل التحكم في مقدرات الشعوب والسيطرة على اقتصادات العالم وابتداع الأساليب الاقتصادية والمالية والنظم التي تندرج تحتها كالاقتصاد الطفيلي ونحوه لا يكتفون قليلا أو كثيرا بالجوانب الأخلاقية المقترنة بالنشاط الاقتصادي. فهم يركزون على مبادئ تحقيق المكاسب والمنافع الاقتصادية بأي صورة من الصور ويضعون الشروط التي تحقق ذلك، ويفرضون على كل الداخلين إلى الأنشطة الاقتصادية كافة الضغوط. ولم تعد المشكلات الأخلاقية المصاحبة لأنشطة الاقتصاد الطفيلي، وأنشطة الاقتصادي التي تغذيها العولمة الاقتصادية الجديدة مجرد مشكلات في مجتمعات بعينها، أو النظر إليها مشكلات بعين أيديولوجية دينية أو غيرها، بل أصبحت هذه المشكلات عالمية الطابع. ونمو قطاعات الاقتصاد القائم على البنوك والبورصات والضرائب وتوزيع الدخل والثروات هي سبب الأزمات الإنسانية المعاصرة بسبب الاحتكار والاستئثار واستغلال النفوذ والكسب غير المشروع، والإثراء بلا مبرر، والتجارة الممنوعة أو المشبوهة، وإقامة التشريعات واللوائح الداعمة للفساد، وهي أزمات أخذت في تقويض نظم

القيم الأخلاقية، وتكوين نوع من الفكر والتوجهات الجديدة التي لا تلتزم بالتعليمات الشرعية حيال ممارسات الربا وكافة العمليات الاقتصادية غير المشروعة (المصري، 2021).

## 2- المشكلة:

يرى الخبراء أنّ الرأسمالية الحديثة تركز على تجارة النقود، وتجارة السلاح، وتجارة الممنوعات، وهذه الأنواع الثلاثة من ميادين الاقتصاد هي الأعظم في العالم المعاصر، ويطلق على هذا النوع من الاقتصاد (الاقتصاد الوهبي).

ونظرا إلى قوة نفوذ المؤسسات التي ترعى هذه الاقتصادات، فقد تمكّنت من السيطرة على مؤسسات الإنتاج الحقيقي كالزراعة والصناعة والتجارة، وفرضت نظمها وقيودها وشروطها عليها، وتحول الاحتكار الفردي إلى نوع من الاحتكار الدولي. وفي الفقه الإسلامي لا تعتبر النقود سلعة يُتجر بها، وهي ليست من باب العمل المنتج، بل هي بدل عن السلع والخدمات، ولذلك جاء تحريم الربا في الإسلام الذي يقوم أساسا على تجارة النقود التي هي أحد أكبر أسباب معاناة البشر على وجه الأرض (عمارة، 2010).

ويرى يونس أنّ الاقتصاد الطفيلي هو الذي ينمو على حساب الاقتصاد الحقيقي أي اقتصاد الغير لأنّه اقتصاد ليس له جذور. ذلك أنّ النشاط الطفيلي في المجتمعات البشرية يشير إلى أنشطة غير إنتاجية كتجارة العملة والمضاربات والوسطاء التجاريين والسمسرة، والإنتاج غير الضروري، والاحتكارات ممّا يجعل المجتمع مجتمعا غير منتج وغير قادر على تحقيق الاكتفاء الذاتي، ويكون مجتمعا استهلاكيًا، أو يكون المجتمع سوقا لسلع وخدمات الغير مستهلكا عمالاته الصعبة لصالح طبقة بعينها ممّا يؤدي إلى زيادة الفقر وانهيار خدمات ضرورية جدًا كالصحة والتعليم، ويتمّ تقييد استقلالية القرار السياسيّ بسببه (يونس، 2020).

كما أوضح الشهري أنّ الاقتصاد الطفيلي هو نشاط قام على هامش مستحدثات التقنية في الحياة الاجتماعية المعاصرة، ويشكل ملامح ثقافة اجتماعية جديدة لا تتفق مع الأصول، وليس لها منهج واضح، ولا هدف معلن، ويدل على اللامسؤولية، وعلى السلبية الجماعية، وعلى عدم الوعي المسؤول، وعلى استغلال حالة التغير غير المنضبط في المجتمع، ويظهر في الحملات الإعلانية التجارية التي تروج خدمات أو ناشط ترفيهية تتجدد باستمرار وتحتوى على بثّ شعارات غير معتادة، وقد تتمّ هذه الإعلانات برعاية الشركات المعتمدة وطنيا وإشرافها، وتقدّم محتوى من التفاهة لا يعود بخير على الصغار والكبار تحت أقنعة زيادة الموارد ونحوها، فيقدّم نشاطات مثل المسابقات الوهمية، ويغرس بشكل مباشر أو غير مباشر قيما سلوكية سلبية كعقوق الوالدين، واستبعاد اللغة العربية، وتحوير الدلالات العلمية والأدبية، وإذكاء ثقافة البوب بحجة تقديم تخفيضات في الرسوم ونحوها (الشهري، 2021).

والاقتصاد الطفيلي لا يستهدف المجتمعات النامية، أو شبه النامية أو نحوها صعودا ونزولا، بل يستهدف الجميع دون استثناء. فقد بين HANAUER عام 2016 أن عالم الأعمال في الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت تكثر فيه أنشطة الاقتصاد التقليدي الأساسي والحقيقي، ومناشط الاقتصاد الوهبي

الذي يوشك أن يجفّف الحياة الاقتصادية في البلاد الذي يطلق عليه الاقتصاد الطفيلي PARASITE ECONOMY ففي الاقتصاد الحقيقي يتم علاج مشكلات، وبناء مدن ومصانع ومزارع ونحوها، ودفع المخصّصات للعاملين التي تجعل الحياة الأمريكية حياة رائعة، وهي الحياة التي تعد بها القيادات الشعب دوماً، وهو الاقتصاد الذي يقوم على العرض والطلب والإنتاج فيقوم بتمويل التعليم والصحة والخدمات والضمان الاجتماعي والدفاع المدني والقومي. بينما في الاقتصاد الطفيلي تقوم المؤسسات الاقتصادية الكبيرة والصغيرة بتوفير فرص عمل خدمية محدّدة وبرواتب ومخصّصات شحيحة للغاية، فيتّسع من خلاله نطاق الفقر والبطالة، وتتدنّى بسببه القيم عند ملايين السّكان، فيعمل الاقتصاد الطفيلي على تجريد السّكان من قدراتهم وإمكاناتهم على المدى القصير أو على المدى البعيد، ويستحوذ على مقدراتهم وممتلكاتهم. وبعد أن كان مخصّص العامل يساعده على الحياة المعيشية بطرق مقبولة ولو عند أقلّ الحدود في ظلّ الاقتصاد الحقيقي، فإنّ مخصّص العامل في الاقتصاد الطفيلي لا يكاد يغطّي أساسيات الحياة التي تجعل منه إنساناً حقيقياً (Hanauer , 2016).

وفي رأي STOSSEL فإنّ العديد من السّياسيين والمحامين ينظرون إلى أنفسهم على أنّهم أشخاص مهمّون لكنّ الحقيقة هي أنّهم مهمّون لأنّهم طفيليون، فهم يتغذّون على الآخرين، ولا يترتّب على جهودهم اقتصاد حقيقي. ومفهوم الاقتصاد الحرّ لا يخول لأحد من أصحاب الأعمال أو المؤسسات الاقتصادية أن تقوم أنشطتهم على هدر مقدرات المواطنين واستحقاقاتهم للحياة الكريمة، ولا يجوز أن تغطّي القوانين والأنظمة المنحرفين من هؤلاء الذين يتحصّلون على امتيازات من البنوك ومن أصحاب القرار ونحوهم رغم أن استثماراتهم لا تخدم المجتمعات التي يعيشون فيها، وهي التي أهدتهم جميع المقومات من تعليم وصحة وفرص وحياة كريمة. إنّ معظم أفراد المجتمع أو جميعهم قد يتحوّلون طفيليين إذا ما انتشرت ثقافة الطفيلية الاقتصادية وعمّت المجتمع، وإذا لم يوجد من يحاسب هذه التوجّهات الطفيلية في الاقتصاد الحديث (Stossel , 2015).

وتشير العديد من رؤى المفكرين والإعلاميين والاقتصاديين وطروحاتهم في الدّول الموغلة في الرأسمالية إلى أنّ الرأسمالية والرأسمالية الجديدة هي الطّاعوت الذي يهدّد المجتمعات التي تدين بها. فقد بيّن كل من LEVY, PEART أن الرأسمالية الجديدة هي جوهر الاقتصاد الطفيلي، وهي التي تصنع هذا الاقتصاد، ورأيا كذلك أنّ الاقتصاد الطفيلي هو الفخّ الكبير الذي نصب للمواطنين، وأنّه يعدّ جريمة، ولذلك تسعى دول عديدة وخاصة في أوروبا الشّرقية نحو محاربة هذا النوع من الاقتصاد والرأسمالية التي انبثق عنها. كما أنّ قيام بعض السّياسيين والاقتصاديين بإرجاع المصاعب الاقتصادية الرأسمالية إلى أسباب غير موضوعية كأحداث 11 سبتمبر ونحوها هو جزء جوهريّ من مسلسل تبرير هذه الرأسمالية واقتصاداتها الطفيلية (Levy And PearT , 2002).

كما أظهرت أعمال كل من (Al-Muktar , 1995; Erlanger , 2001; Jenkin ,1887) أنّ الاقتصاد الطفيلي ليس اقتصاداً وليد اليوم، بل هو ذو جذور تمتدّ إلى حوالي أكثر من قرنين من الزّمان، وأنّ الذي يتطوّر هو الممارسات والتّطبيقات التي تعبّر عنه. وساند ذلك ما ذهب إليه (Shari ; Carlyle And Others,1997).

Atmdari; Carlye, 1837) الذين أوضحوا أن الاقتصاد الطفيلي يظهر بقوة أو بشكل غير مرئي بحسب طبيعة المراحل الاقتصادية التاريخية وتطوراتها.

وإلى جانب ذلك فقد بينت دراسة AL-NAKEEB عام 2016 أن العالم منذ ما يزيد عن قرنين وهو يسعى لإيجاد حلول للاقتصاد وسياسة الديمقراطية المزعومة. فقد نما الاقتصاد الطفيلي بقوة، واتخذ أشكالاً متباينة، وصارت فرصه عديدة، وهو مسؤول إلى حد بعيد عن الكساد الاقتصادي المعاصر (Al-Nakeeb, 2016).

إن العديد من مناشط الحياة الاقتصادية المعاصرة تبرهن على أن الاقتصاد الطفيلي يحقق أرباحاً هائلة تتجاوز نسب سنوية 500% خاصة الأنشطة القائمة على القروض التي تحققها مناشط أخرى كعمولات البطاقات الائتمانية مثلاً، وهي تحقق نسبة سنوية من الأرباح تزيد عن 20% لكن هذه الأرباح العالية لا يستفيد منها إلا الملاك أو المستثمرون، وعادة لا تقدم هذه الأنشطة خدمات تزيد من فرص الحياة الكريمة للسكان من أصحاب الدخل المحدود (Katz And Jackson, 2004) وأجرى WICSON دراسة عام 2010 حول انعكاسات الاقتصاد الطفيلي على السكان المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وركزت الدراسة على شيكاغو بالدرجة الأولى، وعلى المهاجرين المكسيكيين تحديداً، واتضح من نتائج الدراسة أن الواقع الاقتصادي الممارس على هؤلاء كان بمثابة عقوبة لهم. فقد مارست المؤسسات التي تجلب هؤلاء وتقوم بتوظيفهم أو باستغلالهم صنوفاً متعددة من الضغوط، مستغلة ظروفهم وحاجاتهم عبر العديد من مناشط الاقتصاد الطفيلي التي كانت تمرر دون مراقبة وتدقيق من قبل السلطات المختلفة، وتحت ستار الحاجة إلى العمالة للوظائف الدنيا ونحوها، وهو ما يحدث في العديد من دول العالم، بل حتى في البلاد العربية والإسلامية، ويضطر هؤلاء إلى دفع إتاوات معقدة للوسطاء وللمكاتب التي تجذبهم ولآخرين ظاهرين وغير ظاهرين ليتمكنوا من الحصول على فرص العمل أو الهجرة (Ailson, 2010).

وتسعى التربية الدولية إلى إضفاء بُعد دولي وإطار عالمي من أجل السلام العالمي. ويعد توظيف التربية الدولية في خدمة الاقتصاد العالمي المعزز للقيم الأخلاقية والسلام والتكامل جانباً جوهرياً في أنشطتها. ذلك أن التربية الدولية تسعى إلى تعزيز احترام جميع الشعوب وفهم ثقافتهم وحضاراتهم وقيمهم وأساليب حياتهم وتقدير حقوقهم، علاوة على تعزيز التواصل والتكامل وتنمية الاتجاهات الإيجابية نحو تقدير قيمة التعليم وأهميته من أجل حل المشكلات المحلية والقومية والدولية، ومواجهة تغيرات العصر عبر ترسيخ ثقافة الحوار، وتقدير التنوع الثقافي والمعرفي، وتحقيق التنمية المستدامة، وتحسين الجودة وترسيخ مبادئ التعليم للجميع (الخطيب، 1437هـ).

ولذلك فإن التربية الإسلامية باعتبارها تربية عالمية تدعو إلى إقامة المساواة والإخاء والتعاون وتقديم العديد من المبادئ المنظمة لضبط النمو المفرط، وتحسين منظومة العمل وتحقيق التوازن الاقتصادي، وتنظيم دخول السلع الأجنبية للأسواق المحلية وترشيد الاستهلاك، وتعزيز التعليم التقني من أجل الاعتماد على الذات اقتصادياً، ورفع مستوى المهارات والإعداد والتدريب والتعليم وتنمية الموارد البشرية، وتأهيل

الكوادر البشرية للعمل في الأسواق العالمية، وتعزيز المشاركة المجتمعية، وتحسين فرص التعاون الدولي ( الخطيب، 1439هـ).

وفضلاً عن ذلك، فإن التربية الدولية تسعى إلى ترسيخ حقوق الإنسان المدنية والسياسية في ضوء التربية الإسلامية، وهي قضية جوهرية في مجابهة الأساليب المختلفة الموجهة نحو التربية الاقتصادية المعززة للاقتصاد الطفيلي (السهلي، 1434هـ).

علاوة على ذلك، فإن التربية الدولية في الهدي الإسلامي تعمل على إقامة الأمن في حياة الناس بما في ذلك الأمن الاقتصادي (التركي، 2001).

ومن هذا المنطلق يمكن حصر مشكلة البحث في التساؤل الرئيس التالي:

ما دور التربية الدولية في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في ضوء التربية الإسلامية؟

ويتفرع عن السؤال الرئيس الأسئلة التالية:

س1/ ما أهمية التربية الدولية لمواجهة الآثار الاقتصادية السالبة في المجتمع؟

س2/ ما الآثار السالبة للاقتصاد الطفيلي على القيم التربوية في المجتمع كما تسعى التربية الدولية لترسيخها؟

س3/ ما التوجهات التربوية الإسلامية لمواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي في المجتمع عبر التربية الدولية؟

### 3- أهمية البحث:

تنبثق أهمية البحث من الآتي:

1. حداثة البحث التربوي في ميدان الاقتصاد الطفيلي وخاصة في ميادين التربية الدولية.
2. تنامي الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على القيم التربوية الدولية في المجتمعات المحلية.
3. أهمية التربية الإسلامية ومضامينها المختلفة في مواجهة الآثار السلبية التي يخلفها الاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية.
4. توجيه عناية الباحثين والباحثات لإجراء مزيد من البحوث والدراسات حول انعكاسات الاقتصاد الطفيلي على القيم التربوية الدولية لإيجاد حلول تربوية مناسبة لتخطي هذه الانعكاسات السالبة.
5. توجيه عناية متخذ القرار التربوي في مختلف الحقول والميادين لبناء سياسات واستراتيجيات وخطط من شأنها شأنها مواجهة الآثار السالبة للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في سياق التربية الدولية.
6. تعدد الظواهر الحديثة وتداخلها في العمل التربوي الدولي الموجه نحو حماية المجتمعات المحلية من الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي وجذوره.

#### 4- أهداف البحث:

يستهدف البحث الآتي:

1. رصد الدور التربوي في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي على المجتمعات المحلية في ضوء التربية الإسلامية، وفي سياق التربية الدولية.
2. التعرف على أهمية التربية الدولية المعاصرة في مواجهة الآثار الاقتصادية السالبة في المجتمعات المحلية.
3. التعرف على أبرز الآثار السالبة للاقتصاد الطفيلي على القيم التربوية الدولية في المجتمعات المحلية.
4. مناقشة أهم التوجهات التربوية الإسلامية لمواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي في المجتمعات المحلية في سياق التربية الدولية.

#### 5- منهجية البحث:

يعتمد البحث على الأسلوب الاستنتاجي المقارن المعياري التحليلي. ويقوم هذا النهج على أساس التعرف على العلاقة بين جوانب الاقتصاد الطفيلي والقيم التربوية وانعكاساتها على التنمية المستدامة، واستعراض خصائص الاقتصاد الطفيلي في الساحة الدولية من أجل المقارنة بين المجتمعات المحلية لرصد أبرز الآثار السلبية على القيم التربوية فيها بسبب تنامي ممارسات الاقتصاد الطفيلي، وإجراء تحليل معياري لوصف هذه الآثار السالبة في ضوء التربية الإسلامية.

#### 6- حدود البحث:

1. يتحدد البحث زمنياً من خلال رصد الآثار السالبة القائمة للاقتصاد الطفيلي خلال السنوات العشر الماضية من عام 1432هـ إلى عام 1443هـ.
2. يتحدد البحث مكانياً من خلال التركيز على الآثار السالبة للاقتصاد الطفيلي على القيم التربوية في المجتمعات المحلية.
3. يتحدد البحث موضوعياً من خلال التركيز على انعكاسات الاقتصاد الطفيلي السالبة على القيم التربوية في المجتمعات المحلية.

## 7- مصطلحات البحث:

يتعرّض البحث عملياً ونظرياً للمصطلحات التالية:

1. مفهوم التربية الدوليّة:

يمكن توضيح مفهوم التربية الدوليّة على أنّها مجال تربويّ يرسّخ البعد الدوليّ في العمل التربويّ الذي يغطّي ثقافة السّلام وتقدير التّنوع والتّعدّد الثقافيّ وتحقيق التّنمية المستدامة والجودة ومبادئ التّعليم للجميع وبناء قيم التّواصل والحوار والتّكامل بين الأمم والشّعوب (الخطيب، 1437هـ).

2. القيم التّربويّة:

يقصد بها القيم التّربويّة العالميّة التي يقرّها نظام التربية الإسلاميّة في المجتمعات المحليّة المختلفة مثل التّواصل، والتّكامل، احترام الثّقافات، السّلام العالميّ، المساواة والعدل وغيرها.

3. مفهوم الاقتصاد الطّيفيّ:

ويقصد به ذلك الاقتصاد الذي يقوم على التّداول السّلعيّ والمعرفيّ المختلف عبر أساليب التّجارة الرّأسماليّة، ويعتمد على شبكات من الحواسيب الواسعة والمسيطرة داخل المجتمعات المحليّة لتحقيق أرباح ومكاسب متنوّعة عالية للغاية عبر منح التّسهيلات والرّخص والقروض والمنح تساعد على ترسيخ الاحتكار من قبل أفراد أو مؤسّسات نخبويّة بدعم وافر من النّظم البيروقراطيّة من داخل المجتمعات أو من خارجها.

4. التربية الإسلاميّة:

ويقصد بها في هذا البحث المبادئ والتّوجّهات القائمة على الشّرع الإسلاميّ التي تستهدف ترسيخ القيم التّربويّة الإسلاميّة في المجتمعات المحليّة في سياق التربية الدوليّة.

### منظور تربويّ لمفهوم الاقتصاد كما تبرزه التربية الإسلاميّة

التّربية الإسلاميّة هي نظام تربويّ شامل يغطّي جميع الميادين التّربويّة ويقوم على نظريّة تربويّة متكاملة، ومع ذلك فإنّ هنالك قصورا في إقامة هذه النّظرية ورسم معالمها رغم العديد من الجهود الفرديّة في ذلك، وتنظيم البعد الاقتصاديّ في هذه النّظرية جوهريّ جدّاً فقد يفهم عامّة الناس أو خاصّتهم النّظام الاقتصاديّ في المجتمع المحليّ من خلال عدد من الأنشطة والممارسات الاقتصاديّة، بأشكال متعدّدة. لكن الجميع يتفقون على أن هذه الأنشطة والممارسات لها تأثيرات على نتائج الآخرين. ذلك أنّ النّظام الاقتصاديّ يغطّي الإنتاج والدّخل والاستهلاك وأنماط السّلوكة النّاتجة وتنظيم العمل، وحقوق المملكيّة، سواء تمّ ذلك بطريقة جزئيّة أو بطريقة كليّة تحت إطار الاقتصاد المخطّط واقتصاد السّوق، وفي سياق المبادئ المنظّمة (الحقوق، الحوافز، نظم العمل، نظم المال، المملكيّة، التّموّ والكفاءة وتوزيع الدّخل، والاستقرار والتّضخّم، والتّنمية ونحوها (أمين، 2014؛ صلاح الدين، 1989م).

وتتضمّن مبادئ تنمية رأس المال ترسيخ موضوع المملكيّة الخاصّة بشكل مفتوح وفسح المجال أمام جميع الأفراد، وضمان حريّة الاستهلاك. ذلك أنّ الحرّيّة هي وسيلة لتحقيق المصالح العامّة، وهي كذلك سبب



لتنمية الانتاج، وتعبير عن الكرامة الإنسانية (أمين، 2014)، وفق التطور الطبيعي الذي يحفظ التوازن بشكل مستمر بين العرض والطلب، ويحقق مستويات متعدّدة من الاستقرار الاقتصادي. أما عند خروج الاقتصاد عن السير الطبيعي، فقد يكون ذلك على حساب فقدان التوازن والاستقرار، وهو ما يصنعه الاقتصاد الطفيلي في السّاحات العالميّة والمحليّة (زكي، 1997؛ الصادق والكردي، 2000).

ذلك أن الاقتصاد الطبيعيّ يقوم على فلسفة إشباع جميع أعضاء المجتمع، ويعتمد على تدخّل الدولة إيجابيًا خلال الظروف الصّعبة خاصّة في حالات الكساد والتّراجع وتنامي البطالة، مع المحافظة على استمراريّة الادخار والاستثمار وضبط الإنفاق دونما حاجة إلى زيادة الضّرائب، ودونما التّوسّع التّقدي غير الملائم، والعمل على مراعاة التّوزيع العادل للدّخل، ومنع الاحتكار، جنبًا إلى جنب - مع السّعي إلى عدم إتاحة الفرص للمؤسّسات الاقتصادية النّافذة للتأثير على الحكومة وفرض سيطرتها على المواطنين بل وعلى الحكومة نفسها تحت شعارات رنانة وأساليب غاية في الالتواء والمكر، ممّا يجعل المؤسّسات المحليّة غير قادرة على المنافسة، وربّما يتسبّب ذلك في التأثير السّلبّي على عنصر الطلب وانخفاض العوائد، وتراجع القطاعات غير التّنافسيّة كالخدمات التّعليميّة والصّحّة والإسكان والخدمات الفرديّة (حبيب، 1995؛ معهد التخطيط القومي، 2003)

#### ضوابط التربية الإسلاميّة للاقتصاد

تستهدف التربية الإسلاميّة إكساب الأفراد والجماعات المعارف والمهارات والاتجاهات التي تمكّنهم من تحقيق العبوديّة لخالقهم وتزكّيهم وتعلّمهم الكتاب والحكمة ومكارم الأخلاق (الخطيب وآخرون، 1415هـ) والتّربية الإسلاميّة في نظر الخبراء تربية ربّانية، شموليّة، متوازنة، عمليّة، فرديّة واجتماعيّة، ومستمرّة، ومحافظة ومتجدّدة، وهي عالميّة لكافة البشر، وذات أهداف أخلاقيّة ودينيّة وتوعويّة واجتماعيّة، ودينيّة، وهي ضروريّة للغاية في علاج مشكلات المجتمعات المعاصرة. ومن أهمّ الأصول الأخلاقيّة للتّربية الإسلاميّة منع الغبن للنّاس من خلال الأنشطة الاقتصاديّة، علاوة على حرمة الرّبا باعتباره ظلما واستغلالا للنّاس بدون وجه حقّ، وإضرارًا بالمجتمعات، وحرمة الكتمان والإخفاء، والزاميّة الصّدق وحرمة الكذب، وحرمة الغشّ والتّدليس والتّغريب والتّحليل، والزاميّة التّكامل عند الأزمات، ووجوب محبّة الإنسان لأخيه الإنسان (داغي، 2020). وواضح من هذا الطّرح أن ممارسات الاقتصاد الطفيلي لا تنتمي إلى أيّ من هذه الأصول. وبالنّظر إلى الحدود الشرعيّة فقد تندرج معاملات الاقتصاد الطفيليّ في نطاق البطلان أو الفساد والكرهية والتّحريم على الرّغم من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام الشرعيّة حيال هذا النوع من المعاملات.

وبموجب أصول التربية الإسلاميّة فإنّ ممارسة الاقتصاد لابدّ أن تقوم على القيم الأخلاقيّة. حيث يتعيّن أن تؤدّي الممارسات الاقتصاديّة إلى زيادة مستوى التّكامل بين الناس، فيكون للفقراء والمساكين ومن في حكمهم حقوق في أموال الميسورين والمقتدرين. قال تعالى: ﴿والذين في أموالهم حقّ معلوم، للسّائل والمحروم﴾ المعارج الآيات 24-25. وقال تعالى: ﴿والذين هم للرّكاة فاعلون﴾ المؤمنون، آية 4. وقال تعالى: ﴿والذين يكتزون الذهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾: التّوبة، آية 34. حيث يتضح من الآيات الكريمة أنّ التربية الإسلاميّة تنوّر الأفراد والمؤسّسات إلى عدم الغرور بالمال باعتباره أحد

أكبر الفتن، كما فعل كثير من المغرورين الذين ورد ذكرهم في النصوص الشرعية وفي كتابات السلف الصالح، وأنه لا يجوز التفاخر بين الناس في الرينة والأموال، كما لا يجوز الانغماس في الشهوات والبطر عندما يكثر المال. قال تعالى: ﴿ولو بسط الله الرزق للناس لبلغوا في الأرض﴾ الشورى، آية 27.

ومن أهم الضوابط التربوية الإسلامية للاقتصاد منع الإسراف أو التبذير والطغيان، نظرا إلى ما يحدثه ذلك من آثار خطيرة على الناس، هذا فضلا عما قد يترتب عليه من نقم في الدنيا والآخرة والشواهد على ذلك كثيرة في التاريخ الإنساني. فإن الله تعالى أعطى خلقه جميعا أموالا وإمكانات وقوى استغلها البعض في الارتداد عن دعوة الحق، وفي التمرد على نهج الخالق الذي أعطاهم وقدر لهم هذه الموارد، فكان عاقبة ذلك الخسران المبين في الدنيا والآخرة، وأحد أهم وجوه الخسارة الدنيوية هو ضياع الملك والأموال وإعطائها للغير. حيث مارس بعض هؤلاء صنوفا من مناشط الاقتصاد الطفيلي عبر التاريخ كلعب القمار، والميسر، وخسران الميزان، والبيوع المحرمة بأنواعها، والامتناع عن حكم الشرع في الملكية والإنتاج والإتقان، والمبادلات التجارية، والاستهلاك، والعقود، والأسعار، والشطط في تقدير كلفة الخدمات والبيوع، والعقود، والتوزيع، والبنى التحتية، والبيع والاتجار من الباطن، والإسراف في الإنفاق العام، ونهب المال العام، والاستخدام الرشيد للموارد البشرية، وعدم إعطاء الأجير حقة قبل أن يجف عرقه، والتوزيع غير العادل للدخل والثروة، وسوء تنظيم الأسواق ومراقبتها وضبطها، وسوء جودة السلع والخدمات، وسوء الحفاظ على أوقات العمل، وعدم تحصيل العلم باعتباره شرطا للعمل والإحسان والتمكن، وضعف السعي لتجاوز مشكلات تباطؤ النمو والإنتاجية وعدم المساواة في توزيع الدخل، وفي تقدير المخصصات المالية والمزايا المادية والعينية والمكافآت المالية والإجازات، وفي شروط فرض الزكاة والضرائب والعمولات والرسوم المختلفة على البضائع وعلى الخدمات، وفي السعي لتحقيق الاكتفاء الذاتي، وإعادة التوزيع، وضبط قوانين العرض والطلب، وحسن اختيار القيادات القائمة على الجوانب الاقتصادية في جميع الميادين، والعمل على توجيه الأوقاف للصالح العام، وضبط الأسهم وتجارها، والصكوك والسندات والصناديق المالية والاستثمارية، وتجنب الإنفاق المفرط على الترفيه، والعمل على حسن الادخار، وحسن استغلال ثروات الأرض على اختلافها في المعادن والزروع ونحوها، وضبط القروض وتنظيمها بعيدا عن الربا، بما في ذلك تنظيم المعاملات المالية المرتبطة بأنشطة الإقراض والتقسيم والإيجارات، والعقارات، ومنع الاحتكار والجشع والغلاء غير المبرر، ودخول سلع غير مطابقة للمعايير والمقاييس الدولية (داغي، 2020).

والناظر في نواتج الانحرافات الاقتصادية كما تبرزها الأدبيات العلمية يمكنه أن يلاحظ انعكاساتها على أفراد المجتمع، بل وعلى العالم أجمع. فقد بينت دراسات كل من ستيرن عام 2000، ولطفي عام 1999، وأحمد وهيوبرد تكامب عام 2000، ولا ستنج وأرباس عام 2000، وسمك عام 1994 أن هناك شيئا من عدم العدالة التنموية، وأن حالات الفقر ونسبه تزداد بين كل فترة وحين وبشكل متصاعد، هذا فضلا عن إشكالات متعددة تتعلق بالوعي والعوائد الاقتصادية من التعليم. وأظهرت دراسات صن عام 2004، ورودريك عام 2000، وحسن عام 1998، وعبد المولى عام 2003 وجود ثغرات مجتمعية معقدة داخل المجتمع بسبب الاقتصاد السياسي وتوابعه. أما دراسات (Chiu, 1998; Tabeilini, person, 1994;

الفوضى الاقتصادية للحياة المجتمعية، وتردي القيم والعدالة والمساواة تقريبا في معظم حقول الحياة الاجتماعية جراء الزيف الاقتصادي الكبير. بل حتى فرص التعليم لم تمكن العديد من فئات المجتمعات من تحقيق الاكتفاء، وظلت هذه الفئات ضمن الكادحين معظم سنوات عمرها. ولذلك يرى (Wilheim and Hemmer,1996).

أن البلدان النامية في العديد من الجهات وقعت في أزمات اقتصادية قاسية بفعل الاقتصادات والسياسات الاقتصادية غير المناسبة، وبفعل عدم توفر عناصر الفهم الدقيق والإدراك العميق والإبداع في التفاعل مع حقيقة الاقتصاد.

ووفقا لنتائج دراسات كل من: (Galal and Meier, 2003; Mecclinlock, 2000; James and Others, 1996) فقد خضعت التغيرات الاجتماعية الدولية والأداء الاقتصادي لجملة من الضغوط، فتمخضت عنها سلبيات لا عد لها ولا حصر على الحياة الاجتماعية في أصقاع شتى من الأرض. ومن هذا يتضح أن الانجرافات الاقتصادية التي تتمثل في الاقتصاد الطفيلي وبرامجه وتوجهاته مسؤولة إلى حد كبير عن تراجع العدالة والمساواة، وعن اضمحلال العديد من القيم الأخلاقية التي ظلت قائمة لقرون طويلة رغم حالات الصراع التي حدثت عبر التاريخ.

### الآثار الاجتماعية السالبة للاقتصاد الطفيلي ودور التربية في مواجهتها

ومن المعروف أن الرأسمالية تقوم على عدة أسس من أبرزها ترسيخ مبدأ الملكية الخاصة بشكل مفتوح، وفسح المجال لكل الأفراد لتنمية ثرواتهم، وضمان حرية الاستهلاك (الحرية وسيلة لتحقيق المصالح العامة، الحرية سبب لتنمية الإنتاج، الحرية تعبير جوهري عن الكرامة الإنسانية)، ومع ذلك لم تتمكن الرأسمالية من حل مشكلات اقتصادية عديدة، كما لم تتمكن الاشتراكية من معالجة أنماط الخلل الاقتصادي في المجتمعات التي تدين بها. والاقتصاد الإسلامي يقوم على القيم لكنه اقتصاد مهمش استبدل بممارسات اقتصادية غير إسلامية. فهو اقتصاد يقوم على الرقابة الربانية والرقابة الذاتية والتوازن بين المادية والروحية، والتوازن بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية. ولذلك فإن الدولة معنية بتوفير الحماية لأفراد المجتمع من كافة أشكال التأثير السلبي على نشاط الاقتصاد به، هذا فضلا عن أن الحرية الاقتصادية في النشاط التربوي الإسلامي ترسخ مبدأ التقييد لصالح المجتمع، فلا يجوز بيع الغرر، ولا بيع الربا، ولا بيع القمار والميسر، مع ترسيخ الكفارات والصدقات والقروض والهبات، ومنع اكتناز المال وحبسه عن التداول، والتهني عن صرف المال بغير حق في ترف أو سفه (أمين، 2014) وهنا لا بد من أن يدرك الناشئة والشباب أن الحكمة في تحريم الربا هو أنه أخذ للمال من غير عوض وأكل لأموال الناس بالباطل، كما أن أخذ الربا ينال المال دون تعب أو جهد، وإنما يحصل عليه مقابل تعب الآخر، ودون أن يتعرض ماله لريح أو خسارة، لذا فهذا ضرب من الاقتصاد الطفيلي، ويندرج تحت ذلك ما تقوم به بعض المؤسسات من فرض ما يسمى بالربح المركب. وكثير من السلع التي يتم التعامل بها وفق مبادئ الاقتصاد الطفيلي لا تحفظ للناس مبدأ البقاء، كما أن معظم ممارسات الاقتصاد الطفيلي تشتمل على غش ظاهر أو باطن، ولا تؤدي لحفظ

الأموال من الهلاك أو الضياع، هذا فضلا عن التّسبب في انعدام المعاملات الماليّة. ومن هنا تركّز التّربية الإسلاميّة على منع القصور عن العمل، وعلى السعي للبر والخير والإحسان، ومنع قطع التّعاون أو التّراحم، وتحريم الظلم الاقتصاديّ ويدخل تحته ربا الفضل وriba النسيئة، والعبث والتّلاعب بالعقود، والتّفاخر بالمعاملات الماليّة المشبوهة أو المحرمة وكأنّ ذلك نوعاً من التّداكي والمهارة، كما يدخل تحت ذلك التّفاوض والوساطات غير المشروعة والغرر، والغشّ، والتّدليس، وبخس المكاييل والموازين والحقوق دون العمل وفقا للتّوجيه الشّرعيّ في القرآن في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ النساء، آية 29.

علاوة على ذلك، فإنّ المعاملات الماليّة وما يقع في عدادها التي تقوم على مبادئ الاقتصاد الطّفيليّ يترتب عليها آثار سلبية على المجتمع كحصول المذلة والمهانة كما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم " إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزّرع، وتركتم الجهاد، سلّط الله عليكم ذلّا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم " وذلك لأنّ المسلمين شهداء الله على النّاس، لذا فإنّ العديد من المصاعب التي تقع على الأمتة إنّما تحدث بسبب ما يقترفه أفراد المجتمع من سيئات ومكاسب غير مشروعة، قال تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبه فيما كسبت أيديكم ويعضو عن كثير﴾ الشّورى، آية 30. وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، الأنفال، آية 53.

وتغطي الآثار السّالبة للاقتصاد الطّفيليّ العديد من المشكلات والمصاعب التي تتطلّب من التّربية الإسلاميّة مواجهتها مثل توعية الشّباب بالتكاليف البيئيّة، وبمشكلات البطالة الهيكلية، ومصاعب التّنافس الضريبيّ والسعي لتجنّبه، هذا إلى جانب حماية المجتمع من هجرة الأدمغة والعقول من بعض الدّول، والاستمرار في فرض نظريّة التّفوق بين الشّمال والجنوب لصالح الشّمال وانعكاساته والتّعامل مع الدّول وفقا لهذه النّظريّة.

كما لا بدّ من أن تعنى التّربية الإسلاميّة بالعديد من المواضيع الاقتصاديّة الجوهرية مثل التّجارة الحرّة، وتقليل نتائج عدم المساواة على الصّعيد الدّوليّ، وفورات الاقتصاد أو ارتفاع أو انخفاض الأسعار، وأهميّة زيادة الاستثمار الدّوليّ، ومشكلات حرّية تنقل العمالة وانعكاساتها، وأهميّة الاقتصاد الرقميّ وضوابطه وسليبيّاته ونحوها، وضرورة تعزيز العلاقات الدّوليّة الاقتصاديّة، وترشيد استخدام وسائل التّواصل الاجتماعيّ وضبطها، والتّنبّه إلى سبل اقتحام التّقنيات الرقمية للخصوصيّات الشّخصيّة بسبب الأجهزة الدّكيّة، وسوء استخدام هذه الوسائل في كشف الأسرار الأمنيّة، أو تأليب النّاس على الأنظمة أو على الشّخصيّات ونحوه ومن مراجعة نتائج الدّراسات العالميّة مثل دراسة (North, 1995) ودراسة (Gundlach, 1999) ودراسة (Todaro, 2000) ودراسة (Gwartney And Stroup, 1997) وغيرها يمكن القول إنّ التّردّي الاقتصاديّ العالميّ يحتاج إلى تمكين التّربية الإسلاميّة من التّصدي لذلك.

وهناك اتّفاق بين العديد من الفقهاء المسلمين على أنّ من أهمّ قواعد التّربية الإسلاميّة التي تحكم المعاملات الماليّة المعاصرة ما يلي (شحاتة، 2006)

أولاً: حسن النّيّة، فإذا كان منشأ المعاملة في القلب أوفى النّفس هو عمل يرضي الخالق جلّ في علاه ولا يسبب أذى لعباد الله، فإنّ ذلك يعد من روط تحقيق الصّحّة في المعاملات الاقتصاديّة بأنواعها.

ثانيا: من الواجب الالتزام بما قد يتمّ الاشتراط عليه في عقد أو عهد على ألا يعارض ذلك الأصول الشرعيّة، ولا يترتب على ذلك إحلال حرام أو تحريم حلال.

ثالثا: طالما أن الأصل في التّربية الإسلاميّة في المعاملات الاقتصاديّة هو الحلّ باعتبار أن هذه المعاملات تحقّق الحاجات الأصليّة للإنسان وللمخلوقات الأخرى، فيكون التّعامل الاقتصاديّ مباحا، ويجوز الاستثناء في حالات الضّرورة والحاجة المعتبرة شرعا ولم يوجد البديل الحلال كالّدواء والعلاج ونحوهما.

رابعا: تحتمّ التّربية الإسلاميّة الاتّفاق والتّعاقد والالتزام بما يرد في ذلك من شروط تم التّراضي عليها طالما كان ما ورد من تعاقد أو شروط مباحا، أمّا إن كان في ذلك تدليس أو تغرير أو تقديم ضمانات غير موثوقة ونحو ذلك فهو شيء من الاتّفاقات والعقود الباطلة. وذلك يلزم في جميع أنواع العقود أن تكون الأمور واضحة ولا يكون فيها أشياء مبطنّة لا يدركها المتعاقدون.

خامسا: ما يتمّ التعارف عليه في المعاملات الاقتصاديّة طالما أنه حلال يكون كالمشروط شرطا. وفي هذه الحالة حتى وإن لم يتمّ تحديد الأجور والتّفقات وما يندرج تحت ذلك كالقبشيش، فإنّ ذلك يصبح بمجرى الشرط.

سادسا: تحتمّ التّربية الإسلاميّة في إبرام الاتّفاقات والعقود أن تكون مقاصدها ومعانها هي الأساس الذي يبني عليه وليس بعض المصطلحات المكتوبة.

سابعا: تؤكّد التّربية الإسلاميّة في المعاملات الاقتصاديّة أنّ الغرر الكثير يفسد العقود، ويندرج تحت ذلك تقديم معلومات وبيانات غير دقيقة أو غير صحيحة، واستخدام الخداع من أجل التّحفيز وفسد العقد عند حدوث ضرر بالغ، وإذا كان الضّرر يسيرا يؤخذ بما يراه أهل العلم والاختصاص في تقدير الضّرر والتّعويض عنه.

ثامنا: يرى فقهاء الإسلام أن الجهالة توجب فساد العقود إذا كانت مفضيه إلى نزاع مشكل، حيث أنّ ورود شيء من عدم الوضوح بها حين الصياغة أو شيء من تجاهل بعض الأمور الواجب الاتّفاق عليها مما يصنع التّأويل والخلاف والنّزاع يعدّ إبطالا للعقود.

تاسعا: تؤكّد التّربية الإسلاميّة أنّ وسائل الحرام حرام. فاستخدام وسائل غير مشروعة في معاملات مشروعة يعدّ حراما، حتى الصّدقة بمال حرام غير مقبولة ولا تقبل الصدقة من غلول.

عاشرا: تؤكّد التّربية الإسلاميّة أنّ أكل المال بالباطل حرام. فلا يجوز مطلقا الاعتداء على أموال الغير ويندرج تحت ذلك (الغش، والغبن، والتدليس، والرّشوة، والسّرقة، والتّزوير ونحوها)، ولا يدخل في ذلك الهدية والتّبرّع والوصيّة والصدقات ممّا يتمّ إخراجه عن طيب خاطر.

حادي عشر: تؤكّد التّربية الإسلاميّة أنّ اليسير الحرام معفو عنه في بعض الأحكام وفقا لما يقدره الفقهاء من هذا اليسير على ألا يتجاوز الحرام نسبة اليسير.

ثاني عشر / تؤكد التربية الإسلامية أنه عندما يختلط المال المكتسب من حلال بالمال المكتسب من حرام فالواجب تقدير الجزء الحرام والتخلص منه في وجوه الخير، ويكون الباقي حلالاً، لكن التصدق بالكسب من وجه حرام محظور.

ثالث عشر: تؤكد التربية الإسلامية مدلولات قاعدة " للأكثر حكم الكل " حيث أن القليل يتبع حكم الكثير، ولا يكون تبعاً للقليل خاصة في حالات الترجيح بين حكيمين أو أمرين لرفع الحرج عن الناس في معاملاتهم.

رابع عشر: من قواعد التربية الإسلامية المنظمة للمعاملات الاقتصادية وغيرها قاعدة " المشقة تجلب التيسير "، فإذا كان القيام بأمر ما يصنع المشقة فيلزم البحث عن مخرج أو بديل للتيسير.

خامس عشر: تؤكد التربية الإسلامية في المعاملات الاقتصادية قاعدة " البيع بالتراضي " حيث لا بد أن تتم المعاملات على أساس التراضي التام بين الأطراف، ولذلك يبطل كل عقد أو اتفاق يقوم على الإكراه أو الإذعان أو عدم توفّر شرط الأهلية، كما لا يجب التراضي على أمور غير مشروعة، أو التراضي على التهرب من أداء حقوق الغير، ويطبق ذلك على بيوع المساومة، والمرابحة، وبيع السلم، وفي شروط التسليم والسداد والضمان والرهن وغيرها، وتحريم الاحتكار أو الاستغلال بجميع أشكاله في ذلك كله.

سادس عشر: تؤكد التربية الإسلامية ضرورة المحافظة على مقاصد الشريعة الإسلامية في جميع المعاملات الاقتصادية، وأن الأصل هو براءة الذمة، وأن الديون إنما تقضي بأمثالها، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرر يزال. ويدخل في هذه المقاصد النية الصادقة وحسن الخلق مع الناس، ووجوب تطهير الأموال من الحرام بعد التوبة الصادقة، وضرورة الالتزام بالأولويات الإسلامية، ووجوب موالاة المؤمنين، والالتزام بالغنم وبالغرم في المشاركات، وجواز التعامل مع غير المسلمين المسلمين عند الحاجة، وتجنب المعاملات التي تلهي عن الفرائض، والتورع عن الشبهات، وضرورة المحافظة على الأموال، وحرمة المعاملات التي تفتح طرقاً لتحقيق المفسد وبطلانها، وأن تنمية الأموال تكون بالاستثمار المشروع، وأن الاستغفار مهم لتحقيق البركة في المال، حيث تحقق مراعاة هذه المقاصد الشعور بالارتياح القلبي والنفسي، وزيادة الأرباح وتجنب الضنك والوقاية من ارتكاب الذنوب والمعاصي والرذائل الاقتصادية، وتجنب الشك والريبة والخصام والشجار بين المسلمين، والمحافظة على روابط الأخوة الإسلامية، وسلامة المعاملات، والاستقرار، ونشر قيم الإسلام وفضائله وتحسين وسائل الدعوة والوعظ والإرشاد، ووضع الأنظمة واللوائح المناسبة وإعادة النظر فيما هو قائم مما لا يتفق مع الضوابط الشرعية. علاوة على ذلك يلزم تربية النشء على فهم هذه القواعد والضوابط وإدراك مغازيها وعللها وأحكامها وأثرها عليهم وعلى أسرهم وعلى بلادهم وأمتهم، بل وعلى العالم أجمع.

والتربية الدولية الحديثة مطالبة باتخاذ الاجراءات الكفيلة بتصحيح الزيف العالمي حيث إن دور التربية الدولية في ضوء التربية الإسلامية في مواجهة الآثار السلبية للاقتصاد الطفيلي يتمثل في الآتي:

1. دعم التربية الإعلامية لفلسفة المجتمعات الجديدة التي تسير الزمان والمكان

2. إرساء دعائم السّلام من خلال التّعاون الدّوليّ في التّربية وفي الجوانب الاجتماعيّة.
  3. دور التّربية في تنمية المجتمع المستدامة، وذلك وفقا للمعايير الضّابطة لذلك.
  4. إرساء القيم الخلقية العالميّة التي يتقاسمها العالم ودعمها قانونيا.
  5. ترشيد السّلوک الاقتصاديّ الذي أصبح مسؤولا عن زيادة المشكلات الاقتصاديّة.
  6. تنمية المواهب لدى الناشئة والشّباب والأخذ بالأساليب العالميّة المتطوّرة في ذلك.
  7. ترسيخ العدالة الإنسانيّة وفقا للتّوجهات الشّرعيّة.
  8. تحسين الفرص المهنيّة للعاطلين عن العمل والإبداع في ذلك.
  9. دعم ثقة الأمم والشّعوب ببعضها البعض حيال الأنشطة الاقتصاديّة محليا وعالميا.
  - 10- تنوع فرص التّربية الاقتصاديّة في المعاهد والجامعات.
  - 11- تقديم المشورة التّربوية للمؤسّسات الإنسانيّة لرفع مستوى النّظام التّربوي.
  - 12- تبيان انعكاسات الاقتصاد الطّفيليّ على القيم الخلقية بشكل واضح جليّ أمام أعين الجميع.
- وتتطلب التّوجهات التّربوية الإسلاميّة لمواجهة سلبيات الاقتصاد الطّفيليّ العديد من البرامج والأنشطة على التّحو الآتي:

1. تربية الأبناء على مفاهيم الاقتصاد الإسلاميّ واعتباره حلّا لمشكلات العالم الاقتصاديّة.
2. تشكيل سلوك الفرد فيما يتعلّق بعناصر العمليّة الاقتصاديّة بما يتفق مع أنماط السّلوک الإسلاميّ بشكل عام.
3. معرفة الأسباب المشروعة لكسب الدّخل وتملكه وإنمائه بالشّروط الصّحيحة.
4. التّربية الأخلاقيّة الاقتصاديّة (تحريم حب المال ورفع الأسعار والإنفاق المحرم على الخمر وغيرها، والإسراف والتبذير، وتحريم الدّوافع التّفسيّة لهذه السلوكيات).
5. عدم تناول كلّ ما هو محرّم أو مضرّ وتجنّب الإغراءات الاقتصاديّة والمهيبات.
6. تربية الفرد نفسيا وإراديا على حبّ العمل وتحمل مسؤولياته.
7. تربية الأفراد على التّكافل الاجتماعيّ ومدلولاته المحليّة والدّوليّة.
8. التّدريب العمليّ على السّلوک والتّعامل الاقتصاديّ وفق المبادئ الإنسانيّة الدّوليّة.
9. الإعداد للتّهيئة للعمل والوظيفة بموجب المعايير المناسبة لظروف الجميع.
- 10- حسن استثمار الوقت والطّاقة في العمل والإنتاج والبعد عن أعمال السمسرة والرّبا والاحتكار ونحوها.
- 11- تحقيق النّمّو الأخلاقيّ الاقتصاديّ في جميع الميادين.
- 12- التّوعية بالمشكلات الاقتصاديّة التي يعاني منها المجتمع المحليّ والدّوليّ.

- 13- تحقيق النّمو في القدرات والمهارات المساندة للنشاط الاقتصاديّ الإنسانيّ.
- 14- التّحرّر من مفاهيم كنز المال وحبسه عن مصارفه ومن الخوف على الأموال والإسراف والتّبذير، ويكون إمساك المال لجزء منه لسدّ الاحتياج.
- 15- التّحرّر من استغلال الأغنياء للفقراء، والتّوعية بمفهوم الثّراء في التّربية الإسلاميّة (بلبكاي، 2014).
- 16- تسليط الضّوء على نماذج القدوة الاقتصاديّة الإسلاميّة وإنجازاتها في الساحة العالميّة.
- 17- ترسيخ حقيقة أنّ التّربية الاقتصاديّة الإسلاميّة هي من أبرز عناصر الدّين الإسلاميّ.
- 18- السّعي لإكساب الجيل الجديد مهارات التّواصل في الشّؤون الاقتصاديّة مع الآخرين، وإظهار معالم التّربية الاقتصاديّة في الإسلام.
- 19- ترسيخ مبادئ التّنشئة الاقتصاديّة لدى النّاشئة (تعليم الفرد إدارة موارده بكفاءة)، مع مراعاة العلاقة القويّة بين الدّين والاقتصاد، وإحياء فقه الاقتصاد الإسلامي في العقول وفي السّلك لإدراك الضّوابط والمعايير التي توجّه الممارسات الاقتصاديّة في الحياة الدّارجة.
- 20- تأكيد الأهميّة التّربويّة الاقتصاديّة دينيًّا ودنيويًّا وماديًّا ومعنويًّا، وتفهم خصائص التّربية الاقتصاديّة وقواعدها (التركاوي، 2013).
- 21- فهم المقصود بالرّفاه وجودة الحياة في المنظور التّربويّ الإسلاميّ.
- 22- توسيع نطاق الفهم للحياة الماديّة في ضوء المعايير والضّوابط التي ارتضاها الله لعباده وتبادل هذا الفهم مع الآخرين في المجتمعات التي تلعب الماديّة دورا مؤثرا فيها.

## 8- خاتمة:

مما سبق يتّضح أنّ الاقتصاد الطفيليّ يمثل منحنى خطيرا على الإنسانية، لا سيّما أنه يتزايد بشكل مذهل، والتّربية عموما، والتّربية الدوليّة خصوصا هي أحد المداخل التي يمكن توظيفها في مواجهة الآثار السّلبية لهذا النوع من الاقتصاد في إطار معايير التربية الإسلاميّة التي هي في جذورها عالميّة الطّابع والمضمون، حيث يقتضي ذلك نشر ثقافة الاقتصاد الآمن للناس أجمعين في مختلف المحافل التّربويّة وعبر القنوات المختلفة دونما تشدّد أو تردّد أو تخاذل، ذلك أن تعميم هذه المبادئ التّربويّة الإنسانيّة العالميّة هو جزء من المناشط الجوهرية للتّربية الدوليّة المعاصرة التي تركز على حقوق الإنسان، وثقافة السلام، والتسامح، والحوار، وتقبل الآخر وغيرها.



## المراجع:

### العربية:

- 1- إبراهيم، خديجة عبد العزيز على (1996) الوعي بالعائد الاقتصادي من التعليم " دراسة ميدانية"، رسالة ماجستير، كلية التربية بسوهاج، جامعة جنوب الوادي.
- 2- الأبرشي، محمد رياض، ونبيل مرزوق (2000) الخصخصة – آفاقها وأبعادها، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- 3- إسلام ويب (2021) العولمة والتربية آفاق مستقبلية (مظاهر العولمة في البلاد العربية، مظاهر العولمة الاقتصادية ومتطلباتها التربوية، الجزء رقم (1) في 6/26/2021.
- 4- امارتيا، صن (2004) التنمية حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، رقم 303، مايو 2004.
- 5- إيمانويل، بالداكش، لويز دي ميللو، غابر يلا إنتشوستي (2002) الأزمات المالية والفقر وتوزيع الدخل، مجلة التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي، يونية، 2002.
- 6- بلبكاي، جمال (2014) تربية الأبناء على مفاهيم الاقتصاد الإسلامي، مداخلة أقيمت خلال المؤتمر العلمي الدولي السابع لكلية التربية جامعة واسط بالعراق، مارس 2014.
- 7- البنك الدولي (2012) النمو الاقتصادي والجوع وسوء التغذية (حالة انعدام الأمن الغذائي في العالم).
- 8- التراكوي، كيندة حامد (2013) التربية الاقتصادية في الإسلام وأهميته للنشئ الجديد، الطبعة الأولى، دار إحياء للنشر الرقمي.
- 9- جمال، إبراهيم حسن (1988) التحوّل إلى اقتصاد السوق وأثره على البعد الاجتماعي للسياسة المالية في مصر خلال الفترة (1973-1988) مجلة البحوث التجارية المعاصرة كلية التجارة بسوهاج، بسوهاج، جامعة جنوب الوادي، المجلد الثاني عشر، العدد الأول، يونية، 1998.
- 10- حبيب، سامي ولسن (1995) أثر الإنفاق العام على معدل النمو الاقتصادي مع دراسة تطبيقية عن مصر، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.
- 11- الحركة التقدمية الكويتية (2020) الاقتصاد الطفيلي يجلب ملايين العمّال ويستغلهم ببشاعة في 5 مايو، 2020 محليات/الحركة-التقدمية-الاقتصاد-الطفيلي-يجلب-ملايين-العمال-ويستغلهم-ببشاعة [/https://www.alraimedia.com/aricledia/889433](https://www.alraimedia.com/aricledia/889433)
- 12- الخطيب، محمد شحات (1437) التربية الدولية أنموذج البكالوريا الدولية، سلسلة التربية من أجل السلام (5)، بيسيقي، الطبعة الأولى الرياض.
- 13- داني، رودريك (2000) النمو أم إنقاص عدد الفقراء – جدل عقيم، مجلة التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي، ديسمبر.

- 14- الدسوقي، على الدين هلال (1993) الإطار السياسي لقضية توزيع الدّخل في مصر، الاقتصاد السياسي لتوزيع الدّخل في مصر، تحرير جودة عبد الخالق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 15- رزم، جورج (2015) النّمّو الطّفيليّ في المداخيل وتعميق حالة اللّاتنمية مجلة آفاق الإلكترونيّة، العدد 73 نيسان 2015، مركز العمل التّنمويّ، فلسطين <https://www.maan-ctr.org/magazine/article/658/>
- 16- رمزي، زكي (1997) الاقتصاد السياسي للبطالة – تحليل لأخطر المشكلات الرّأسماليّة المعاصرة، عالم المعرفة، أكتوبر.
- 17- ستيرن، نيكولاس (2000) توسيع جدول أعمال تخفيض أعداد الفقراء – زيادة الفرص والتّمكن والأمان، مجلة التّمول والتّنمية، صندوق النّقد الدّوليّ، ديسمبر.
- 18- سمك، نجوى عبد الله (1994) إمكانيّة التّحول إلى القطاع الخاصّ في الصّناعات التّحويليّة في جمهوريّة مصر العربيّة، رسالة دكتوراه، كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة القاهرة.
- 19- شحاتة، حسين حسين (1441) الضّوابط الشرعيّة للمعلّمات المعاصرة، محاضرة بجامعة الأزهر الشّريف، القاهرة، مصر.
- 20- شحاتة، حسين حسين (1440) الالتزام بالضّوابط الشرعيّة في المعاملات الماليّة، الطبقة الأولى، دار التّوزيع والنّشر الإسلاميّة.
- 21- شحاتة، حسين حسين (1441هـ) الاقتصاد الإسلاميّ بين الفكر والتّطبيق، القاهرة، مصر.
- 22- الشّهري، فايز بن عبدالله (2021) الاقتصاد الطّفيليّ في عصر التّقنية، جريدة الرّياض ( <https://www.alriyadh.com/24422>)
- 23- شيريل د، جري، دانيال كوفمان (1998) الفساد والتّنمية، مجلة التّمول والتّنمية، صندوق النّقد الدّوليّ، مارس 1998.
- 24- صلاح الدّين، سهير (1989) الآثار الاجتماعيّة للانفتاح الاقتصاديّ في مصر " دراسة نظريّة تطبيقيّة " رسالة دكتوراه كلية الآداب، جامعة المنيا.
- 25- صندوق النقد الدّوليّ (2019) تقرير آفاق الاقتصاد العالميّ، أبريل، 2019 <https://www.imf.org/publications/weo/issues/2019/03/28/world-economic-outlook-april-2019>
- 26- عبد الفتّاح، عبد الرّحمان عبد المجيد (1985) تخصيص الموارد في نطاق الاختيار الاجتماعيّ، المجلة المصريّة للدّراسات التّجاريّة، كليّة التّجارة، جماعة المنصورة.
- 27- عبد الفضيل، محمود (2005) العولمة والفقير وعدم المساواة في المنطقة العربيّة، ورقة مقدّمة على اجتماع خبراء اللّجنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة لغربيّ أسيا حول تأثير العولمة على الوضع الاجتماعيّ في المنطقة العربيّة (بيروت 19-21 ديسمبر، 2005).

- 28- عبد المولى، سمية (2003) سياسات التعليم والتدريب وإصلاح سوق العمل في مصر، المؤتمر الثامن لقسم الاقتصاد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، أبريل.
- 29- على، توفيق الصّادق، وليد عدنان الكردي (2001) دور الحكومات الإنمائي في ظلّ الانفتاح الاقتصاديّ، معهد السياسات الاقتصاديّة، سلسلة بحوث ومناقشات حلقات العمل العدد السادس لعام 2000، صندوق النقد العربيّ.
- 30- عمارة، محمد (2010) مقصلة الرأسماليّة الطفيلية مقصلة-الرأسماليّة-الطفيليّة <https://www.al-madina.com/article/20704/>
- 31- عويس، أمين (2014) النّظام الاقتصاديّ والثّقافة الاجتماعيّة العلاقة والإفرازات، الطبعة الأولى، دار إحياء للنّشر الرّقعي.
- 32- عويضة، محمد عبد السلام (2004) الطّريق الثّالث للخروج من دائرة الاستبداد والتّخلف، مركز الأهرام للترجمة والنّشر، مؤسّسة الأهرام، القاهرة.
- 33- كلاوس، دانيجر، لين سكووير (1997) النّمّو الاقتصاديّ وعدم المساواة في الدّخول: إعادة بحث الصّلات بينهما، مجلة التّمويل والتّنمية، صندوق النقد الدّولي، مارس.
- 34- لاستنج، نورا، عمر أرباس (2000) الحدّ من الفقر (أمريكا اللاتينية والكاريبي)، مجلة التّمويل والتّنمية، صندوق النقد الدّولي، ديسمبر.
- 35- لطفي، على (1999) دور الدّولة في التّنمية في ظلّ الاقتصاد الحرّ مع إشارة خاصّة إلى مصر، المؤتمر العلميّ الحادي والعشرين للاقتصاديين المصريّين، الجمعية المصريّة للاقتصاد السياسيّ والإحصاء والتّشريع، القاهرة، أكتوبر.
- 36- مايكل – ب كين، ازوارس براساد (2001) بولندا – عدم المساواة والتّحويلات والنّمّو في الفترة الانتقاليّة، مجلة التّمويل والتّنمية، صندوق النقد الدّولي، مارس.
- 37- مسعود، أحمد، هيوبرد تكامب (2000) مساندة تقليل الفقر في الدول النّامية منخفضة الدّخل – استجابة المجتمع الدّوليّ، مجلة التّمويل والتّنمية، صندوق النقد الدّوليّ، ديسمبر.
- 38- معهد التّخطيط القوميّ (2003) العدالة في توزيع ثمار التّنمية في بعض المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في مصر "دراسة تحليليّة" سلسلة قضايا التّخطيط والتّنمية، رقم 168، معهد التّخطيط القوميّ، القاهرة، يوليو، 2003.
- 39- يونس، كريم (2020) الاقتصاد الطّفيليّ والاقتصاد الإنتاجيّ، في 16 نوفمبر 2020. <https://www.facebook.com/259623514081392/posts/3547820301928347/>

## الأجنبية:

- 1- Ahmed, Galal, (2003) Social Expenditure and the Poor in Egypt, Working paper No. 89, this paper was presented at the ECES Conference on "Fiscal Sustainability and Public Expenditure in Egypt", which was held in Cairo on October 19-20, 2003.
- 2- Al-Nakeeb, Basel (2016) Two Centuries of Parasitic Economics: The Struggle for Economic and Political Democracy.
- 3- Brent, Mecklinlock (1996) "International Trade and Governance of Global Markets- Impolitical Economy for the 21<sup>st</sup>. Century", Edited by: Charles J. Whalem, New York 1996.
- 4- Douglas, North (1995) Institution: Institutional Change and Economic Performance, Cambridge University Press, London.
- 5- Erich, Gundlach (1999) The Economic Growth of Nations in Twentieth Century, Economics, Institute for Scientific Co-operation, Tubingen, Federal Republic of Germany, Vol. 60, 1999.
- 6- Erlanger, Steven (2001), "In Europe, Some Say the Attacks Stemmed from American Failings," New York Times, September online edition.
- 7- Gerald M. Meier and James E. Rouch, (2000) Leading Issues in Economic Development, Seventh Edition, Oxford, Oxford, University Press, New York, 2000.
- 8- Hanauer, Nick (2016) Confronting the Parasitic Economy, The American Prospect, U.S.A.
- 9- Hans, Gsanger (1999) Basic Social Services, Economic Growth and Poverty Alleviation: Remarks Concerning the Discussion on the 20/20 initiative, Economics, A Biannual Collection of Recent German Studies, Vol.59, 1999.
- 10- Hoseyn, Shari'atmadari editorial, (1997) "Parasites," Tehran Keyhan, August 10, 1997, p. 2, translated by Foreign Broadcast Information Service, Document ID: FTS19970820000653.
- 11- International Monetary Fund, Egypt: Beyond Stabilization, Toward a Dynamic Market Economy, Washington DC: International Monetary Fund, 1998.
- 12- James D. Gwartney, Richard L. Stroup, A.H. Studenmund, Russells Sobel, (1997) "Economics-Private and Public Choice" Eight Edition, The Dryden Press, U.S.A., 1997.
- 13- Katz, Bruce and David Jackson (2004) Purging the Parasitic Economy, Brookings, Tuesday, Sep. 7, 2004.

- 14-Kempe, Ronald Hope (1996) Development in the third World-Form Policy Failure to Policy Reform, M.E. Sharpe, New York, 1996.
- 15-Levy, David and Sandra Peart (2002) Parasite Economy, FEE, Saturday, June 1,2002.
- 16-Margareta, E.Kulesa (1998) The Economic and Social Effects of Structural Adjustment Policy: Theory and Practices, Economics, Vol.58, 1998
- 17-Merilee, S.Grindle (1996) "Challenging the State: Crisis and Innovation in Laten American and Africa, Cambridge," MA: Cambridge University Press.
- 18-Michael, P.Todaro (2000) Economic Development, Seventh Edition, Addison-Wesley, New York.
- 19-Peter, Lanjouw and Martin Ravallion (1995) Poverty and Household Size, The Economic Journal, Royal Economic Society, Vol.105, No. 433, November, 1995.
- 20-Rainer, Wilhelm and Hans, Rimbart Hemmer (1998) Poverty Effects in the Transition to a Market Rconomy: Institute for Scienitic Co-operation, Tubingen, Federal Republic of Germany, Vol.57, 1998.
- 21-Raquel, Fernandez and Richard Rogerson, (1998) Public Education and Income Distribution: A Dynamic Quantitative Evaluation of Education-Finance Reform, The American Economic Review, Vol.88, No. 4, 1998.
- 22-Al-Mukhtar, Salah, Editor (1995) "What Does Exporting Democracy on Tank Turrets Mean?" Al-Junhuriyah, October 9, 1995, pp. 1,6, translated by FBIS, Document.
- 23-Sereg El-Din (1995) Tacking the Social Dimension of Adjustment in Africa, Finance and Development, I.M.F, World Bank, September, 1995.
- 24-Carlyle, Thomas, The French Revolution: A History (New York: Heritage Press, 1956 [1837]), p.61.
- 25-Torsten, Persson and Guido Tabellini, Is Inequality Harmful for Growth, The American Economic Review, Vol. 84, No.3 June, 1994.
- 26-Chiu, W.H. (1998) Income Inequality, Human Capital Accumulation and Economic Performance, The Economic Journal, Royal Economic Society, Vol.108, No. 446, January, 1998
- 27-Wilson, david (2010) performative neoliberal-parasitic economic: the chicage international journal of urban and regional research/ volume 35, issue 4 / p. 691-711

### مراجع الكترونية:

- 1- تايلور تيموثي، (2019)، علاقة الاقتصاد بالقيم الأخلاقية "1 من 3" الجمعة 27 ديسمبر 2019؛  
[https://www.aleqt.com/2019/12/27/article\\_1735921.html](https://www.aleqt.com/2019/12/27/article_1735921.html)
- 2- تايلور تيموثي، (2019)، علاقة الاقتصاد بالقيم الأخلاقية "2 من 3" الاثنين 30 ديسمبر 2019؛  
[https://www.aleqt.com/2019/12/30/article\\_1737201.html](https://www.aleqt.com/2019/12/30/article_1737201.html)
- 3- تايلور تيموثي، (2020)، علاقة الاقتصاد بالقيم الأخلاقية "3 من 3" الجمعة 3 يناير 2020؛  
[https://www.aleqt.com/2020/01/03/article\\_1739616.html](https://www.aleqt.com/2020/01/03/article_1739616.html)
- 4- 1- تايلور تيموثي، (2020)، علم الاقتصاد .. المنفعة وتحقيق المكاسب، الاربعاء 1 يناير 2020؛  
[https://www.aleqt.com/2020/01/01/article\\_1738506.html](https://www.aleqt.com/2020/01/01/article_1738506.html)
- 5- المصري، رفيق يونس (2021) غياب الأخلاق وأثرها في إنهار النظام الاقتصادي العالمي، الموسوعة الإسلامية في 1 يولييه 2021 (21 ذو القعدة 1442)؛ [t.ly/TFIb](http://t.ly/TFIb)
- 6- الناصري، إبراهيم (2010) تمدد المدن والاقتصاد الطفيلي، [t.ly/5HB4](http://t.ly/5HB4)
- 7- Basil Al-Nakeeb, Two Centuries of Parasitic Economics: The Struggle for Economic and Political Democracy on the Eve of the Financial Collapse of the West, CreateSpace Independent Publishing Platform; 1er edición (24 Mayo 2016), URL: [t.ly/zWgs](http://t.ly/zWgs)
- 8- Stossel, john (2015) the parasite economy, reason. Com 24/6/2015, url: <https://reason.com/2015/02/04/the-parasite-economy/>

**العنف والتمييز الاجتماعي ضد الأساتذة:  
حالة المديرية الإقليمية للتربية والتكوين بمكناس في المغرب**

**Violence and social discrimination against teachers The case  
of the Regional Directorate of Education and Training in  
Meknes, Morocco**

**أ. الحسني محمد هلال**

**جامعة المولى إسماعيل، مكناس  
المغرب**

**[Hilal78elhassani@gmail.com](mailto:Hilal78elhassani@gmail.com)**



## العنف والتمييز الاجتماعي ضد الأساتذة: حالة المديرية الإقليمية للتربية والتكوين بمكناس في المغرب

أ. الحسن بن محمد هلال

### الملخص:

إن اختزال ظاهرة العنف الممارس ضد الأساتذة، سوسيولوجيا، في حدود ما هو فيزيقي خالص، أو ردها إلى التفاعل الميكرو-مدرسي، على نحو العلاقة (تلميذ/أستاذ)، فحسب، من شأنه أن يحرماننا من فهمها في أبعادها الموضوعية والسياقية، وأن ينأى بنا عن دلالاتها الخفية والصامتة. لذلك، فإننا سنروم، من خلال هذه الدراسة الميدانية، استكشاف الظاهرة انطلاقا من السؤال التالي: ما طبيعة العنف الذي يتعرض له الأساتذة بالوسط المدرسي المغربي؟ متوسلين في ذلك بمقاربة نظرية ومنهجية مندمجة، تراعي التكامل بين النظريتين؛ البنيوية التكوينية والتفاعلية الرمزية، من جهة، وبين أدوات التحليل الكمي والكيفي (ملاحظة/استمارة/مقابلة)، من جهة أخرى. ولعل من أبرز نتائج هذا البحث، الكشف عن أن العنف ضد المدرسين، هو انعكاس لتطبيق التمييز الاجتماعي كميكانيزم إداري لتدبير الشؤون التربوية، من أجل الاستجابة للإكراهات المالية، والاقتصادية، والاجتماعية. وأن من تجليات ذلك التطبيق: تحول مهنة التدريس إلى عمل منقر بعد ضياع جوهرها الرمزي والتربوي. وتمزق هيئة الأساتذة، إثر انشطار وحدتها المهنية، وتعدد ولاءاتها وتطلعاتها النقابية والسياسية، كذلك.

الكلمات المفتاحية: العنف- التمييز الاجتماعي- الأستاذ- الوضع.

### Abstract:

We aim in this study to explore the phenomenon of violence against the teaching body in its semantic and contextual dimension, and to interpret it in its hidden and silent figures from the following question: what is the nature of the violence suffered by teachers in the Moroccan school environment? To better understand this phenomenon, we followed an integrative approach combining, on the theoretical level, between structuralist constructivism and symbolic interactionism, and between the quantitative approach and the qualitative approach on the methodological level. Among the conclusions of This research; the violence against teachers, is the result of applying social differentiation as a political mechanism for managing educational affairs, in order to respond to the economic, Financial, and social constraints.

**Key words:** violence- social differentiation- teachers- situation.



## 1- تقديم: العنف ضد الأساتذة (ة) من الأحادية والاختزال إلى تعددية المعاني والأبعاد:

لعل من أشد الظواهر الاجتماعية نشازا في مجتمعنا المعاصر اليوم، ظاهرة العنف بوجه عام، والعنف الممارس ضد هيئة الأساتذة في الوسط المدرسي بوجه خاص. فبخلاف الاعتقاد السائد بكون العنف المدرسي ظاهرة تلاميذية وطلابية فحسب، أثبتت دراسات عديدة كونه معاناة تشمل الأساتذة بدورهم في صمت. فعلى المستوى الدولي مثلا، كشفت دراسة حديثة، أجرتها وزارة التعليم الأمريكية على عينة شملت 3403 مستبينا ومستبينة بأمريكا ما بين سنتي 2015 و2016، عن تعرض الأساتذة للعنف أثناء مزاولة عملهم؛ حيث أفاد 10% من معلمي المدارس العمومية من رياض الأطفال وسلك الابتدائي، بأنهم كانوا عرضة للتهديد بالإصابة من قبل تلميذ واحد على الأقل خلال عام واحد من التدريس. وأقر 6% منهم بوقوعهم ضحايا لاعتداء جسدي، بينما بلغت نسبة الذين استشاروا أخصائيا نفسيا بعدما واجهوا حادثا عنيفا في وسط عملهم حوالي 12%، فضلا عن تصريح أستاذ 1 من كل 5 أساتذة بعدم تبليغه عن العنف الذي يتعرض له<sup>1</sup>.

أما على الصعيد الوطني، فقد كشفت وزارة التربية الوطنية، من خلال تقرير ميداني أعدته عن موسم 2014/2013 حول ظواهر العنف المدرسي بكافة جهات المغرب، عن بلوغ ضحايا العنف المدرسي مستوى غير مسبوق، تمثل في 24000 حالة، شكل منها العنف الممارس ضد الأستاذ(ة) 1679 حالة، بنسبة 7% من توزيع العنف حسب الأطراف المستهدفة<sup>2</sup>. من ناحية أخرى، أبرز تقرير ميداني آخر حول العنف بالمنظومة التربوية بالمغرب سنة 2017<sup>3</sup>، أن العنف المدرسي يبتدئ بمحاذاة المؤسسات التعليمية حيث ينتشر بيع المخدرات وتعاطيها، قبل أن يمتد إلى داخلها وسط أجواء الفوضى والاحتفاظ، سواء بالفصول الدراسية أو بالساحات والممرات. فيتخذ أشكالا شتى (عنف جسدي، لفظي، تحرش، تهديد، تمييز جنسي، إلخ)، تهدد سلامة العاملين بالمؤسسة -أساتذة وإداريين- وتزيد من صعوبات ممارستهم لمهامهم. وجاء في التقرير أن من الممكن مطالعة معاناة الأساتذة من العنف انطلاقا من تدهور وضعهم الاجتماعي وتدني مستواهم المعيشي والاقتصادي.

علاوة على ذلك، يبدو أن أخبار العنف ضد الأساتذة باتت مادة دسمة للقصاصات الإخبارية، وللجرائد الورقية والإلكترونية، الوطنية منها والدولية، في كل موسم دراسي تقريبا؛ ففي الموسم الدراسي الماضي (2021/2020)، أنبأنا الصحف والمجلات الإخبارية بوقوع العديد من حالات العنف المثيرة للجدل بحق مديرين وأساتذة كثر عبر التراب الوطني، كالعنف الجسدي الذي طال 03 أساتذة ومديرة تربوية بمدن كل

1-Winerman, Lea. (2018). By the numbers: violence against teachers, American psychological association, Vol 49, No. 8. Print version: p. 96. Consulté sur le site: www. apa. Org. Le 06/08/2021 à 12H30.

2-التقرير الوطني الثاني حول ظاهرة العنف بالوسط المدرسي، وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني، السنة الدراسية 2014/2013.

3-UNESCO, Analyse de la situation de la violence en milieu scolaire au Maroc: risques d'extrémismes violents!, Etude réalisée et publiée par le Bureau de Rabat, 2017. p. 43.

من سلا وبرشيد واشتوكة أيت باها،<sup>1</sup> والاقطاعات الجزافية من أجور الأساتذة المضربين عن العمل<sup>2</sup>، والعقوبات التأديبية التي تعرض لها بعض عناصر الإدارة التربوية، إما لأنهم أبدوا مواقف تضامنية، أو لأنهم عبروا عن آراء خاصة في شكل تغريدات فاييسبوكية تحمل طابع الاعتراض أو النقد لسياسة الوزارة الوصية. علاوة على تكرار العقوبات القاسية التي مازالت تطال الأساتذة بحكم مواقفهم الإيديولوجية، والتي بلغت حد الحكم بالفصل النهائي عن العمل في حق أستاذ للفلسفة<sup>3</sup>، إلخ. فما معنى كل ذلك العنف؟

العنف ضدّ الأستاذ بما هو نتاج لسيرورة التفكيك التي تطال رموز المجتمع الحديث، وتمظهر لحالة مجتمع الخضاء التي تجسدها مجتمعات ما بعد الحداثة التي لا تريد أفرادا فاعلين acteurs، بل مجرد أشياء وأعوان agents- بلا ذات. ليس شيئا اعتياديا يمكن التعايش معه، ولا شيئا عابرا يمكن تجاهله، بل هو ظاهرة اجتماعية وبدلالة رمزية تحمل في أحشائها نوعا من القلب القيمي في قناعات المجتمع وفي سلم أولوياته، كما قد تكشف عن اتجاه خفي لتفكيك مؤسسة المدرسة وتبخيص دور المدرس، ضدا على جُماع مكانته الاجتماعية ووظيفته التربوية بتجلياتهما؛ الرمزية، والقيمية، والمعرفية والأخلاقية.

ولئن شملت موجة العنف، بداية، المؤسسات باعتبارها تجسيدا لسلطة الدولة، فإنها فيما بعد باتت تستهدفها كنوع من المحاسبة والتوبيخ على تقصيرها في المهام الموكلة إليها من قبل الدولة كذلك. وإذا كان الاعتقاد السائد من قبل يربط العنف الذي تتعرض له المؤسسة ورموزها بمصدر خارجي فقط، فإن تقدم البحث في هذا المجال كشف عن انبثاق العنف من الداخل أيضا، بحيث غدت مؤسسة المدرسة في نظر الباحثين ملغومة بالعنف وحاملة في أحشائها لبذوره<sup>4</sup>، وليس ذلك بحكم توسعها وانفتاحها على شرائح مجتمعية أكبر، ولا بحكم فشلها في تحقيق الديمقراطية وفي تعميم الحق في التعليم فقط، بل ولفوضاها، ثم لعجزها عن حل مشكلاتها الخاصة أيضا (التدبير، والتنظيم، والتمويل، والنقص في المعدات اللوجيستكية وفي الموارد البشرية، وتحقيق الاستقرار التربوي والاجتماعي...).

فإذا بدا لبعض الدارسين أن العنف الممارس ضد الأستاذ يمكن نعتة بسوء المعاملة أو بقلة الأدب incivilité<sup>5</sup>، أو أن من الممكن اختزاله في حدود الشكل المادي لتمظهره، أو عزوه للوضعية الميكرو-مدرسية لوقوعه فحسب<sup>6</sup>، فإن طبيعته المتعددة؛ الرمزية، والتراكمية، والشاملة، تجعله يتموقع بدلالة موسعة

1- عادل، نجدي. أساتذة المغرب ضحايا عنف التلاميذ وأهلهم، مجلة العربي الجديد، عدد 07 فبراير 2021. تم الإطلاع على المقال عبر الموقع الإلكتروني: www. Alaraby. co. uK ، يوم 2021/08/08 الساعة 15:35.

2 - نور الدين، إكجان. الأجر في مقابل العمل، الأساتذة المتقاعدون يشكون من "فوضى اقطاعات"، جريدة هسبريس، عدد الخميس 10 يونيو 2021، تم الإطلاع على المقال عبر الموقع الإلكتروني: www. Hespresse. Com، يوم 2021/08/08 على الساعة 16:00.

3- سعيدة، شريف. بقرار حكومي فصل المفكر المغربي سعيد ناشيد من وظيفته، جريدة سكاى نيوز عربية، الرباط، عدد 21 أبريل 2021، ثم الإطلاع على المقال عبر الموقع الإلكتروني: www.skynewsarabia.com، يوم 2021/08/08، على الساعة 16:20.

4-Michel, W. (1999). VIOLENCE EN France. Éditions du Seuil, Paris, p.34.

5-Eric, D. (2006). Violence à l'école : un défi mondial ? Armand Colin, Paris, p.14.

6-Catherine B. (2006). violences et maltraitements en milieu scolaire. Armand Colin, Paris, p.21.

خارج الزمان والمكان المباشرين لممارسته، وما وراء المعاني السطحية والألفاظ الدارجة الدالة عليه. إنه يفتح على السياق المؤسسي ويمتد إلى مستوى البنيات والشروط الموجدة له من سياسات تربوية، وتخطيطات اقتصادية وتوجهات إدارية كذلك<sup>1</sup>.

يتعلق الأمر، إذن، بتأثيرات تعزل الإنسان في نوع من القفصية اللإنسانية والبيكوباتية psychopathique<sup>2</sup>، فتبتره من أبعاده الكونية والإنسانية المنفتحة، ومن امتداداته الرمزية<sup>3</sup> والشبكية المتعددة<sup>4</sup>. كما يتعلق الأمر بممارسات تمييزية واختزالية قاصرة عن تمثل الإنسان من حيث هو: " ذات حاملة لحقوق كونية، يتعين تعريفها خارج كل خاصية اجتماعية، والتي يجب أن يُنظر إليها باعتبارها تتجسد في عامل، أو مواطن، أو فرد مؤمن، الخ"<sup>5</sup>. فقد غدا العنف بوجه عام، والعنف ضد الأستاذ بوجه خاص مضاعفا باعتباره نوعا من التمييز الاجتماعي، ثم بوصفه "ميتا-عنف" -méta-violence كذلك؛ إذ يقترن بمشاعر الغبن وبأحاسيس التهديد والانزعاج واللامن من جهة، وحيث يكتسي نوعا من الديمومة والاستمرارية التي تصل الماضي الأسود للفرد بحاضره، من جهة أخرى<sup>6</sup>.

إن العنف الممارس ضد الأستاذ(ة) ظاهرة اجتماعية مثيرة للانتباه. لا سيما في الوسط المدرسي المدروس بمؤسساته العمومية والخصوصية المتمايزة، حيث ينتصب كمشكلة حقيقية ومؤثرة. وهو لا ينسحب على شروط الممارسة الوظيفية للأستاذ(ة) أو على ظروف وجوده الاجتماعية والاقتصادية فقط، بل يستهدف أيضا شخصه (ها) كذات. فالوضع الاجتماعي والمهني الذي يوجد عليه، يعاكس في الغالب طموحاته واختياراته، لكونه يتعلق بما ترسمه له مسبقا الثقافة الاجتماعية، والإرادة السياسية والقرارات البيروقراطية، من منطلق خلفيات تحكيمية وتدييرية معينة.

1-Gille, A. Jean-Philippe, B. (2012). Entretien avec Vincent de Gaulejac: le sujet au cœur des paradoxes du management. Nouvelle revue de psychologie (13), 265-275. Article consulté sur le site: [www.cairn.info](http://www.cairn.info).

2- أي الفرد كما عرفه ميشيل فوكو في كتابه: "المراقبة والعقاب"، حيث يتم فصله عن الآخرين والزج به في أماكن مغلقة داخل مؤسسات ذات طبيعة سجنية، بحيث يجري تجريده من إنسانيته تحت تأثير المراقبة الدائمة.

3-Denis, F. (2013). L'être humaine comme l'animal symbolique chez Ernest Cassirer. Revue philosophique de la France et de l'étranger (Tome138), p-p. 59-70. Article consulté sur le site: [www.cairn.info](http://www.cairn.info).

4- Callon, M. (2006). Sociologie de l'acteur réseau. Chapitre consulté le 22/6/2021 sur le site: [www.openedition.org](http://www.openedition.org).

5- تورين، آلان (2007)، التفكير على نحو مغاير، علم الاجتماع ونهاية الاجتماعي. ترجمة وتقديم: د عبد المالك ورد، (ط، 1، 2009)، مطبعة شمس برينت، الرباط، ص. 139.

6- Saramo, S. (2017). the méta-violence of trumpism. European Journal of American Studies (online), 12-2-2017, document 3, consulté le 25/6/2021. URL: <http://journals.openedition.org/ejas/12129>; DOI.org/10.4000/ejas.12129.

## 2- إشكالية البحث ومفاهيمه:

انطلاقاً من هذه الأبعاد المتعددة والعميقة لظاهرة العنف الممارس في مجتمعاتنا المعاصرة بوجه عام، ينحصر هدفنا في هذه الدراسة، في الكشف عن طبيعة العنف الذي يتعرض له "الأستاذ(ة)"، وفي تحديد مظاهره الواقعية وأبعاده الثقافية والرمزية التي تجعله يتخذ شكل تمييز اجتماعي كذلك. حيث سنتخذ مفهوم التمييز الاجتماعي كألية تحليل سوسيولوجي لفهم أشكال التفريق والتفكيك المختلفة التي يتعرض لها الجسم الأستاذي، باعتباره بناء اجتماعياً يكتسي نوعاً من القهر. متوسلين في ذلك على المستوى النظري بالمقاربتين البنوية- التكوينية ثم الفينومينولوجية، وعلى المستوى المنهجي بتقنيات المناهج الكمية والكيفية مجسدة في تقنيات الملاحظة والمقابلة والاستمارة على حد سواء.

تبعاً لذلك، تنحصر إشكالية هذا البحث في التساؤلات الآتية: ما طبيعة العنف الذي تتعرض له هيئة الأساتذة بالوسط المدرسي المغربي؟ وما علاقته بالتمييز الاجتماعي والمؤسسي؟ كيف يدرك الأساتذة والأستاذات وضعهم ذلك؟ وما سبل مواجهتها له؟  
لمقاربة هذا الإشكال، سننطلق من الفرضيتين التاليتين:

الفرضية الأولى: إن العنف الذي يتعرض له الأستاذ(ة) بالوسط المدرسي المغربي هو بمثابة تمييز اجتماعي يطال مكانته الاجتماعية؛

الفرضية الثانية: إن الوعي بالعنف الناجم عن ممارسة مهنة التدريس في الآونة الأخيرة بات يحمل الأساتذة والأستاذات على النظر إلى المهنة باعتبارها مجرد خطوة مؤقتة في مسارهم المهني والاجتماعي. مما سبق تقديمه من تساؤلات إشكالية وفرضيات، يتضح أننا بإزاء مفاهيم محددة تختزل كثافة الظاهرة وتعكس على نحو تقريبي مضمونها الواقعي والتجريبي كما يعيشه الفاعلون ضمن سياقات وجودهم الخاصة. ويتعلق الأمر بمفاهيم: العنف، والأستاذ. والوضع، والتمييز الاجتماعي، فما القصد بهذه المفاهيم؟

## 3- في مفهوم العنف:

بعد انسحاب دولة الرعاية، وبتقلص الخدمات العمومية، أصبحت أوضاع العمالة والموظفين المتواجدين بالصفوف الأمامية (صحة، تربية، مساعدة اجتماعية...)، ضمن الوضع الجديد للنيوليبرالية، أسوأ مما كانت عليه. فالنظام الجديد متوحش ولا إنساني، إذ يجمع بين القوة والسلطة، ويقارب الحاجات الإنسانية بمنظور تقني، وبتدبير متشدد<sup>1</sup>. لذلك فقد صرنا أمام عنف بخصائص جديدة وغير متعود. وقد

1-Bourdieu, B. (1998). Contre feux, Edition Raisons D'agir, Paris, p.43.

عرفه هنري ستيوارت- Henry Stuart بأنه: (استعمال للسلطة من أجل الإضرار بالآخرين<sup>1</sup>)، حيث يتموقع في إطار السيرورات الاجتماعية والمؤسسية، ويرتبط بعلاقات الهيمنة وبالترابعية. فهو على صلة بالقرارات الفوقية الخاطئة إذ يروم إعجاز الفرد ومنعه من تحقيق إنسانيته الكاملة، ويحد من قدرته على التعبير عن إنسانيته المختلفة، ويقترن بشروط العمل المفتعلة لزيادة شقاء الفرد وللحد من حريته ومن قدراته الإبداعية. إنه عنف لا إنساني يغتصب الحقوق ولا يعترف بها، وتنتج عنه آفات عديدة كالإقصاء والقهقرة والعنصرية وأشكال التمييز على أساس الجنس والنوع والانتماء والكفاءة والذكاء... كنوع من الداروينية الاجتماعية التي تترتب عنها أضرار مختلفة بأبعاد نفسية وعاطفية، اجتماعية واقتصادية، مادية ورمزية... الخ.

#### 4- في مفهوم الأستاذ:

يقترن مفهوم "الأستاذ" في الدلالة السوسولوجية بمفهوم الوظيفة، أي بالدور الاجتماعي الذي يحدده جي روشيه كما يلي: "مجموع المعايير التي يخضع لها فعل الأشخاص الذين يشغلون منصبا أو وظيفة معينة في مجموعة أو في مجتمع ما"<sup>2</sup>.

تبعا لذلك، يتحدد دور "الأستاذ" بما هو معياري أولا، وبموقعه وسط الأدوار والانتظارات المختلفة للشركاء ثانيا. فهو دور قائم في جوهره الاجتماعي على التفاعل المتبادل تبعا لمستويات ثلاث: مؤسسية، فردية، ثم تفاعلية. من الناحية المؤسسية يتحدد "الأستاذ" كدور بمعايير محددة يضعها المجتمع لأي فرد مرشح للقيام بهذا الدور. ويحيل من الناحية الفردية على مستوى التقاطع القائم بين "الأستاذ" كدور يحدده المجتمع من جهة وشخصية الفاعل من جهة أخرى؛ فقد يكونان متباينين بحيث لا يتطابق الأنا الداخلي للشخص مع الدور الاجتماعي للأستاذ إلا جزئيا، كما قد يكونان متطابقين عندما يستطيع الشخص الفاعل تركيب جماع الدور مع محتوى شخصيته. أما من الناحية التفاعلية فيتعلق الدور بما هو ملموس وعملي، أي بما ينتظره منه الشركاء المختلفون (تلاميذ وآباء، إدارة ونقابة ومراقبون تربويون...)<sup>3</sup>.

من ناحية أخرى، يتخذ مفهوم "الأستاذ" في سوسولوجيا بيير بورديو دلالة رمزية تجعله متميزا عن أي دور اجتماعي آخر. إذ لا يمكن للأستاذ أن يمارس وظيفته بشكل مجرد من العنف الرمزي الذي يعد شرطا لازما لكل فعل بيداغوجي. فعلى نقيض تمثل الحس المشترك الذي يختزل الفعل البيداغوجي في حدود ما هو

1- Stuart, H. (2000). What Is School Violence?: an integrated definition, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, volume (567), 2000, p-p. 16-29. Article consulté le 26-6-2021. Url : <http://doi.org/10.1177/000271620056700102>. sur le site: [www.journals.sagepub.com](http://www.journals.sagepub.com).

2- Mouchot, C. (1986). Introduction aux sciences sociales et à leurs méthodes, Presse universitaires de Lyon, Les Editions Toubkal, Casablanca, p.42.

3- Mouchot, C. op. cit., p-p.122-123.

تقني فقط، يعطي بورديو لمهمة الأستاذ بعدا مركبا تتقاطع فيه مستويات متعددة. بنيوية، ثقافية، مادية، ذاتية، موضوعية ورمزية.

إن دور "الأستاذ" في البنيوية التكوينية لبيير بورديو يتحدد كموظف، أي عون دولة-agent d'état، وكعنصر من عناصر الهيمنة التي توظفها الطبقة المسيطرة لصالحها. فهو بمثابة برجوازي صغير، ومثقف، يحترف اللغة المدرسية وينتج الأحكام، يمتلك تكوينا أساسيا وينتمي لحقل خاص هو حقل التربية والتعليم.<sup>1</sup>

### 5- في مفهوم "الوضع" / "الوضعية" / "تعريف الوضعية":

لم يكن ممكنا تعريف "الوضعية-situation" من الناحية السوسولوجية دون اقتفاء أثر استعمالها في السوسولوجيا الأمريكية، وذلك بحكم التصور المنهجي التفاعلي المتبع لديهم في البحث الاجتماعي، والذي يملئ عليهم الانطلاق من حالات الأفراد داخل وضعياتهم الخاصة، وفي إطار السياقات التي يمرون بها. ويعود تداول مفهوم "الوضعية-situation" إلى الكتابات الأولى لبارك-Park وبورغيس-Burgess وطوماس إسحاق-Thomas Isaac وزنانيكي-Znaniecki وأندرسون-Anderson...الذين اهتموا أكثر بالميزات الخاصة للأفراد في وضعيات سياقية، أكثر من اهتمامهم بالمجتمع في كليته، فهو من جملة المفاهيم الجديدة والتي تشكل قطيعة مع ما هو متداول في الاتجاهات السوسولوجية الكلاسيكية. لقد شكل فهم سلوكيات الأفراد في وضعياتهم الخاصة هاجسا جديدا للبحث، حيث تم استبدال المنظور البيولوجي التطوري للظواهر الاجتماعية، بالمنظور الأنثروبولوجي الذي سيدفع في اتجاه الوضعيات الخاصة والسير الذاتية والمذكرات الحميمية...إلخ. ويعتبر رواد هذا الاتجاه ان أي موضوع أو ظاهرة هو في الأصل تركيب بين موضوع وموقف. ومعنى ذلك ان الظاهرة الاجتماعية لا تقبل الاختزال الى موقف فردي فقط، ولا الى موضوع اجتماعي فحسب. وعلى أساس ذلك يتعين استحضار تأويل الوضعية من طرف الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم.

لا يتعلق الأمر، تبعا لذلك، بـ "الوضعية" بل بـ "تعريف الوضعية"، ومعنى ذلك أن وضعية ما لا يمكن تعريفها بمعزل عن تمثل الأفراد لها، فهي ليست وجودا موضوعيا خالصا، بل هي تجميع مواقف الأفراد وظروف وجودهم.

أما "الوضعية" فيمكن اعتبارها سابقة عن حلول الفرد فيها، فهي من وضع المجتمع ومن تنظيمه، حيث تتشكل من قواعد معيارية وتستجيب لانتظارات اجتماعية محددة، تفترض مسبقا في من يشغلها أن يتحلى بقيم معينة وببدي سلوكيات محددة كالانضباط ومراعاة المصلحة العامة...ولكنها لا تحافظ على محدداتها تلك بعد حلول الفرد فيها، لأنه يشرع بمجرد حلوله بها في تعريفها تبعا لرغباته وأهوائه ومصالحته.

وأما "تعريف الوضعية"، فيحدده وليام إسحاق طوماس في كتابه (الفتاة غير المعدلة-The Unadjusted girl «1923»، كما يلي: ((إن كل سلوك ذاتي التحديد يكون مسبقا بحالة من التفحص والتداول، وهي

1-Sembel, N. (2015). Bourdieu et le travail enseignant : reconstruction d'un objet peu visible, transversal et intime, article consulté sur livre : Bourdieu et le travail, Editions : Presse Universitaires De Rennes, publié sur Openedition Books (2019), et consulté sur le site : [www.books.Openedition.Org/pur/69641](http://www.books.Openedition.Org/pur/69641). Le 26/6/2021.

الحالة التي يمكن أن نطلق عليها "تعريف الوضعية". وحقيقة الأمر هي أنه ليست الأفعال الواقعية وحدها هي التي تستدعي تعريفا للوضعية. إن مسيرة الحياة كلها، وكل الشخصية ينبثقان فعليا وتدرجيا من سلسلة التعاريف المماثلة)<sup>1</sup>.

## 6- في مفهوم التمييز الاجتماعي –différenciation sociale:

يحمل مفهوم التمييز دلالة مزدوجة، فهو الفعل الذي يقوم به الفاعل اتجاه نفسه لتحقيق تمييزه الخاص من جهة، وهو الفعل الذي يمارسه فاعل مهيم على أفراد آخرين بغرض "تفويضهم" وفصلهم عن بعضهم البعض من جهة أخرى، لذا فهو يكتسي نوعا من العنف باعتباره صادرا عن علاقة سلطة بين طرف مهيم وطرف مهيم عليه. كما قد يتخذ التمييز شكل سلوك جماعي يصدر عن مجموعة من الافراد الميالى لزيادة التشابهات فيما بين العناصر الممثلة لمجموعتهم الخاصة بغرض إذكاء الفروقات مقارنة بأعضاء المجموعات الأخرى<sup>2</sup>.

من الناحية السوسولوجية يقترن مفهوم التمييز الاجتماعي حسب ما تؤكدته دانييل جيتو Danielle Juteau<sup>3</sup> باهتمام نظريات سوسولوجية عديدة، لا سيما تلك النظريات التي تعتمد التحليل غير الماركسي للتغير الاجتماعي كالوظيفية مع دوركايم وبارسونز... والوظيفية الجديدة مع نيكلاس لوهمان Niklas Luhmann وجيفري شارلز ألكسندر-Jeffrey Charles Alexander<sup>4</sup>. وتتفق تحليلات هؤلاء على أن مفهوم التمييز الاجتماعي يتضمن نوعا من التخصص البنيوي المتزايد، وقدر من الاستقلالية المتنامية بين الميادين الاجتماعية المختلفة، على نحو تمايز العمليات الاقتصادية والسياسية عن المؤسسات العائلية والدينية. فيتعلق الأمر بعمليات كبرى؛ اقتصادية وسياسية، ثقافية ومعيارية، ترمي لتشكيل فئات اجتماعية على أسس مختلفة، كالجنس أو السن، العرق أو الأصل، الانتماء أو الدور...إلخ.

وإذا كان الوظيفيون قد تناولوا التمييز الاجتماعي بوصفه آلية لتقسيم العمل الاجتماعي ولزيادة مستوى التعقيد الذي يوجد عليه المجتمع، لا سيما بين المؤسسات والميادين الاجتماعية المختلفة، فإن الوظيفيين الجدد تناولوه من جهة العلاقات القائمة بين المجموعات الاجتماعية المختلفة على صعيد المجتمع الواحد، متطرقين بشأن ذلك لما تركز عليه هذه العلاقات من أشكال غير قانونية، ومن عناصر غير شرعية، كالجنس والعرق والأصل الإثني.

1 - عبد الرحمن المالكي، (2016)، مدرسة شيكاغو ونشأة سوسولوجيا التحضر والهجرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص، 104

2- Différenciation. (2020,22juin). Dans Wikipedia. <http://fr.wikipedia.org>. Consulté le 21/4/2021 à 23H.

3- Danielle, Juteau. (2003). La différenciation sociale : modèles et processus, Presse de l'université de Montréal, Montréal, p-p. 9-10.

4- Voir NiKlas, luhmann. (1990). "The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society", dans J.C. Alexander et P. Colomy (dir.), Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives, Columbia University Presse, New York, p-p. 409-411.

من ناحية أخرى، يتداخل مدلول التمييز الاجتماعي باعتباره نوعاً من التفريق مع مفاهيم سوسولوجية أخرى كمفهومى التمايز الاجتماعي-*distinction social*، والفصل أو الميز الاجتماعي-*ségrégation social*، رغم ما يعترى هذه المفاهيم من فروقات تستدعي المزيد من الإيضاح.

لقد حدد بيير بورديو مفهوم التمايز الاجتماعي ضمن مؤلفه "التمايز الصادر سنة-1979" كممارسة ذات طابع عمودي على صلة بعلاقات الهيمنة السائدة في المجتمع. حيث تمارسه نخبة اجتماعية مهيمنة لتجسيد تمايزها الثقافي والرمزي تجاه باقي الفئات الاجتماعية الأخرى من خلال عاداتها الخاصة في الذوق والاستهلاك... الخ، وذلك حيث يقول بورديو مثلاً: "إن امتلاك تحفة فنية معناه؛ توكيد الذات كمالك حصري للموضوع وللذوق الحقيقي الخاص بهذه التحفة-الموضوع. بحيث يتحول الأمر إلى نفي شامل لكل أولئك الذين لا يستحقون حيازتها."<sup>1</sup> وليس التمايز فعلاً متعلقاً بقصدية الأفراد، بقدر ما هو ممارسة موضوعية على علاقة بالمواقع الاجتماعية التي يحتلونها في المجتمع. وتبعاً لذلك يبدو أن مفهوم التمايز يتعلق ببنية موضوعية شارطة، وبسلوك يمارسه الأفراد المنتمون إليها بأساليب قد تكون واعية أو لاواعية، بينما يتعلق مفهوم التمييز الاجتماعي في المقابل بـ "توزيع أفراد مجتمع ما إلى فئات محددة أو غير محددة، وحسب خصائص معينة قد تشمل السن أو الدور، الجنس أو المكانة، أو الأجر... وتُظهِر المسافات الكبيرة بين تلك الفئات فيما بعد."<sup>2</sup> على نحو ما يرى بذلك جون كلود باسرون- Jean Claude Passeron.

أما فيما يخص مفهوم الإبعاد والفصل-*ségrégation*، فيتخذ لغويًا دلالة الفعل القسدي الذي يراد به فصل شخص ما عن الآخرين.<sup>3</sup> ومن الناحية السوسولوجية فهو الميز والتفرقة بين الأفراد والمجموعات المختلفة على أساس مجموعة من الاعتبارات، قد تكون إثنية أو دينية، جهوية أو وطنية، الخ. مما يخلق نوعاً من الفصل والعزل. ونحو ذلك سياسات التركيز أو التشتيت التي تنهجها الدول الغربية مع المهاجرين الأفارقة دون غيرهم مثلاً، أو سياسة الإبعاد التي تطال مجموعة عرقية ما اجتماعياً كسياسة "الأبر تاييد" في جنوب أفريقيا حتى حدود 1990، أو الغيتوهات-ghettos الدينية والعرقية بأوروبا، وأي تجميع مجالي يضم ساكنة هامشية داخل تراب ما،<sup>4</sup> الخ.

لكن، وعلى الرغم مما أسلفنا من فروقات صريحة أو مضمرة بين هاتاه المفاهيم، فإنّ التمييز الاجتماعي، باعتباره آلية تنظيمية، يسقط، عندما يتعدى حدود الاستجابة الموضوعية للتطور الاجتماعي بما يستدعيه الوضع من تقسيم للعمل ومن تفرغ للتخصصات وللوظائف في حدود التلاؤم مع جديد الحاجيات، وعندما يستند بشكل مقصود لمعايير ثقافية ورمزية للتوظيف والإسناد، في مساحات دلالية مشتركة مع مفهوم

1- Pierre, Bourdieu. (1979). *la distinction critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris. p-p. 318-319.

2- Jean-Claude, Passeron. (1982). *l'inflation des diplômes, remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie*, article publié sur: revue française de sociologie (32/4), pp.551-584. DOI : 10.2307/3321659. Sur le site : [www.persee.fr](http://www.persee.fr). le 20/6/2021.

3- Sens du mot consulté sur le site: [www.Lexico.com](http://www.Lexico.com). le 20/05/2021

4- Francis, Aubert. Jean-Pierre, Silvestre. (1998). *écologie et société*, Educagri Editions, CRDP, Dijon, p-147.



الإبعاد والميز، إذ يسوغ استعمال عناصر أخرى للتمييز من قبيل الجنس والنوع والدور والانتماء والتخصص... وبتبريرات (سياسية، وتدبيرية واقتصادية) تبدو موضوعية، بينما هي ثقافية ورمزية بامتياز.

## 7- الإطار المنهجي للدراسة:

نظرا للطابع المركب للموضوع، ولما يقتضيه من تدقيق في التفاصيل من أجل فهم أعمق لظاهرة العنف الممارس ضد الأستاذ(ة) في وسطنا المدرسي بمؤسساته التعليمية المتنوعة (عمومية وخصوصية)، ارتأينا العمل باتجاهين نظريين هما: البنيوية التكوينية والتفاعلية الرمزية. فعلى الرغم مما تبدوان عليه من تعارض، إلا أنهما متكاملتان في منظورنا. حيث نعتقد جازمين بوجود تأثير للبنيات على الأفراد، لكن بأسلوب غير ميكانيكي، حيث يستطيع أولئك الأفراد، بمحض تفاعلاتهم مع بعضهم البعض، ومع تلك البنيات، التأثير في وضعهم (الوضع هنا هو جُماع البنية والفرد) الخاص بما يناسب مصالحهم داخل البنيات نفسها. فليست البنيات في نظرنا صامتة، بل هي حاملة لعلامات دالة يمكن رصد تحولاتها الرمزية والدلالية في السياق الاجتماعي لتداولها، وليست بوضعيات نهائية لأن حتميتها تنتهي بمجرد حلول الأفراد بمواقفهم وبمصلحتهم فيها، مثلما أن الأفراد ليسوا في تقديرنا مجرد أعوان فقط، بقدر ما هم فاعلون منتجون لمعاني ولتصورات تحاكي وتعبّر عن ظروف وجودهم الاجتماعية والمهنية كذلك.

على هذا الأساس إذن، صار من الممكن لنا الانطلاق من الأفراد أو من الوضعيات السياقية التي يمارسون فيها، وليس انطلاقا من البنيات المؤسسية وحدها. فالبنوية التكوينية تجعلنا نستحضر المؤسسات والبنيات كسلطة تدبيرية أو سياسية وكمراجع معياري، والتفاعلية الرمزية تُموقعنا في إطار الوضعيات السياقية وجها لوجه مع التعبيرات الخاصة ومع السير الذاتية للفاعلين، بينما تسمح لنا المقاربة السيميائية بفحص العلاقة والمسافة القائمة بين أفعال الأفراد والعلامات الدلالية للبنيات. وتكمن الغاية وراء هذا الدمج المنهجي في حاجتنا لتطعيم المعطيات الكمية بمضامين وتفسيرات كيفية تصدر عن الأفراد وسط ظروف ممارستهم الحقيقية، لا انطلاقا من نظريات مسبقة الوجود.

## 8- مجال الدراسة:

جدول رقم (1) حول المعطيات الخاصة بمجال الدراسة

الوسط		حضري		قروي
القطاع		عمومي	خصوصي	عمومي
عدد				
المؤسسات الممثلة	02	04		02
للقطاع				00

**ملاحظة:** لا توجد تمثيلية للتعليم الخصوصي بالوسط القروي، لذا اقتصرنا في هذا الوسط على تمثيلية التعليم العمومي بـ(2) مؤسستين فقط. أما بخصوص الوسط الحضري فيتعلق الأمر بـ(6) مؤسسات إضافية (2 منها عمومية: تتواجد 1 منها بحي شعبي، وأخرى بحي متوسط) و(4 خصوصية: 2 منها بأحياء شعبية، و2 أخرى بأحياء متوسطة).

تم إجراء البحث سنة 2019، وذلك عبر مراحل، أولها المرحلة الاستطلاعية: حيث تم التعرف على الميدان المحتمل لإجراء البحث وعلى بعض مواصفات ظاهرة العنف الذي يتعرض له الأساتذة، وذلك من خلال زيارات دورية للمؤسسات وعبر لقاءات مقتضبة مع بعض المدرسين على عين المكان. وثانيها المرحلة النظرية: وقد تم التعرف على الدراسات السابقة وتحديد الإطار النظري للبحث، وثالثها المرحلة الإجرائية: حيث تم تحديد عينة البحث وأدوات جمع المعطيات، ثم النزول إلى الميدان، أولاً لاختبار التقنيات المنهجية المختارة، وثانياً لجمع المعطيات. ثم رابعاً المرحلة النهائية: حيث جرى تفرغ البيانات وتحليلها، ثم صياغة التقرير النهائي.

أما عن الفئة المستهدفة بالبحث، فتتمثل في فئة الأساتذة بما تمثله من تجانس على المستوى النظامي والمؤسسي، وبما تعكسه من عناصر التباين على المستويات المهنية والاجتماعية، والاقتصادية، والجنسية، والعمرية...، وبما تحمله من عناصر الاختلافات الفكرية، والإيديولوجية والثقافية كذلك.

## 9- عينة الدراسة:

اعتمدنا في هذه الدراسة على العينة الحصصية، مع حرصنا على استحضار الواقع المبحوث فيه بمراعاة نسب متغيرات العينة الأم كما هي ممثلة في الواقع من خلال المعطيات التي توفرها الإحصائيات الرسمية لوزارة التربية الوطنية للدولة المغربية. وتتألف عينة الدراسة من 195 أستاذاً وأستاذة ممثلة بذلك حوالي 8%، يختلفون من حيث خصائص الجنس والسن والوسط ونوع التعليم، ويتوزعون على 8 مؤسسات تعليمية، 4 منها عمومية، و4 أخرى خصوصية، ويمكن بيان تقديرات نسب المتغيرات الممثلة في العينة من خلال الجداول الآتية:

جدول (2): توزيع هيئة التدريس حسب الوسط والجنس ونوع التعليم بمديرية مكناس <sup>1</sup>					
التعليم العمومي			التعليم الخصوصي		
الحضري منه		القروي منه			
مجموع (ذكور وإناث)	إناث	مجموع (ذكور وإناث)	إناث	مجموع (ذكور وإناث)	إناث
2459	1567	890	440	1455	1262

جدول (3): توزيع هيئة التدريس حسب السن في مديرية مكناس 1					
المجموع الكلي	فئة 56 سنة فأكثر	من 50 سنة إلى 55	من 40 سنة إلى 49	من 30 سنة إلى 39	أقل من 30 سنة
2459	58	65	512	436	140

بناء على تلك المعطيات المرجعية، وبعد تحديد معدل المسح في 0,05، قمنا باختيار مدقق لحجم العينة في حدود 195 مفردة إحصائية تستوفي جميع المتغيرات الموجودة في المصدر، وبنسب جد متقاربة كما يلي:

جدول (4): تمثيلية هيئة التدريس في عينة البحث حسب نوع التعليم			
نوع التعليم	حجم الساكنة الفعلية	نسبة الحصص السكانية	حجم العينة
عمومي	2459	62.83%	122
خصوصي	1455	37.17%	73
المجموع	N 3914	100%	n 195

جدول (5): تمثيلية هيئة التدريس في عينة البحث حسب الجنس			
الوسط ونوع التعليم	الساكنة الفعلية	نسبة الحصص السكانية	حجم العينة
تمثيلية الإناث من التعليم العمومي بالوسطين القروي والحضري	1567	40%	78
تمثيلية الذكور من التعليم العمومي بالوسطين القروي والحضري	892	23%	44
تمثيلية الإناث من التعليم الخصوصي بالوسط الحضري	1262	32%	63
تمثيلية الذكور من التعليم الخصوصي بالوسط الحضري	193	05%	10
المجموع	3914	100%	195

جدول (6): تمثيلية هيئة التدريس بالتعليم العمومي حسب السن			
توزيع الفئات السنوية	الساكنة الفعلية	نسبة الحصة السكانية	حجم العينة
أقل من 30 سنة	140	6%	07
من 31 إلى 39 سنة	436	17%	22
من 40 إلى 49 سنة	512	21%	25
50 سنة فما فوق	1371	56%	68
المجموع	2559	100%	122

ملاحظة: لا تتوافر معطيات حول توزيع أساتذة التعليم الخصوصي حسب متغيري الوسط والسن من المصدر.

## 10- الإطار النظري للدراسة:

نرصد ظاهرة العنف تجاه الأستاذ(ة) ضمن إطار نظريّ، قوامه النظر إلى التمييز الاجتماعي بوصفه أداة تحليل سوسيولوجي، وشكلا من أشكال العنف في آن معا، وذلك على النحو الآتي:

### 10-1- التمييز الاجتماعي كأداة تحليل سوسيولوجي لظاهرة العنف:

اقترن استعمال مفهوم التمييز بمجال البيولوجيا أولا، ثم انتقل إلى الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا لاحقا. وقد تم توظيفه في الدراسات البيولوجية لتحديد الظواهر الفوق جينية، أي المرئية على المستوى الميكروسكوبي، فحمل دلالة مزدوجة، وظيفية وبنوية في الآن ذاته، وذلك بحكم علاقته بتقسيم العمل الوظيفي، واعتبارا إلى أن تطور الكائن الحي في علاقته بالبيئة المحيطة يستدعي نوعا من التفريق والتمييز والتخصص؛ أي تقسيما للعمل على المستوى الفيزيولوجي، بما يستدعيه ذلك من إكراه تفرضه البيئة على الكائن فتحمله إما على التلاؤم بالمزيد من التخصص الوظيفي أو بالهلاك والانقراض متى عجز عن ذلك. يمنح هذا المفهوم، إذن، إمكانية التحليل السوسيولوجي لظواهر العنف المرتبطة بالسلطة في المجتمع؛ حيث بإمكان أي مجتمع أن ينشئ نظاما للتمييز الخاص به مثلما يرى نيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann)-، ويتعلق الأمر بالتمييز المرتبط بهاجس النظام والتلاؤم مع متغيرات البيئة المحيطة. فلا يخص

1-Emmanuel, d'Hombres. (2013). de la différenciation biologique à la différenciation sociale (XIXe-XXe siècles) : quelques jalons historiques, article DOI : <http://doi.org/10.7202/1013922ar> consulté sur le site : [www.erudite.org/fr/](http://www.erudite.org/fr/) le 13/05/2021 à 1h45.

التمييز الاجتماعي هنا نظام التفاعلات الداخلية، ولا بأي تطور منبعث من أسفل، بل بما يترتب عن التطور الآتي من أعلى، والذي يخلق فوارق جديدة على صلة بالتطور الحاصل بين النسق والبنية من داخل المجتمع. تبعا لذلك، يبدو أن من شأن مفهوم التمييز الاجتماعي أن يساعدنا في تحليل العنف الذي يتعرض له الأستاذ في مجتمعنا المغربي في ضوء السياسات المتعاقبة والإصلاحات المتعددة التي عرفها منظومتنا التربوية إلى حدود إجراء هذه الدراسة سنة 2019. كما بوسع هذا المفهوم مساعدتنا في الكشف عن الفئات المتنوعة التي تم إحداثها عنوة في صفوف الأساتذة ما بين الذكور والإناث، المرسمين وغير المرسمين، القدامى والمبتدئين، النظاميين وغير النظاميين، الخاضعين لتكوين أساسي وغير الخاضعين له، العاملين بالتعليم العمومي وأولئك الموظفين بالتعليم الخصوصي، إلخ. كما من شأن هذا النباش رفع اللثام عن المعاناة الصامتة للصيقة بوضع الأساتذة المُفرقين وإبراز ما يصاحب أوضاعهم من شعور بالتمييز والحيث.

إن من شأن مفهوم التمييز الاجتماعي بوصفه أداة منهجية للتحليل السوسيولوجي، أن يجعلنا ننفتح على التعارضات الجوهرية التي تتخلل منظومتنا التربوية، وخاصة منها التمييز بين التربية والتعليم في وظيفة التدريس، وبين المرامي التربوية المتمثلة في تضمين البرامج التعليمية قيما حقوقية بمرجعية كونية وإنسانية من جهة، وما يتخلل منظومتنا التعليمية من ممارسات تعسفية وتوجهات تديرية وسياسية لا تتورع عن التفريق وعن إذكاء التمييز بمستوياته الاجتماعية المتعددة وبصنوفه المختلفة.

## 10-2- التمييز الاجتماعي باعتباره شكلا من أشكال العنف:

إن الاهتمام بدراسة التمييز الاجتماعي من الناحية السوسيولوجية قد ارتبط بدراسات الرواد أولا، حيث تم تناوله من قبل هربرت سبنسر كمبدأ رئيسي مصاحب للتطور الاجتماعي الذي يعتبر في حاجة دائمة لزيادة الترابط بين عناصره، لذا فبواسطته تعمل المجتمعات على توسيع أحجامها، وعلى مضاعفة تعقيدها حتى تتلاءم مع البيئة المحيطة بها<sup>1</sup>. أما إميل دوركايم فقد تصور التمييز الاجتماعي في علاقته بتقسيم العمل الاجتماعي، جاعلا منه قانونا كونيا وطبيعيا يستدعيه تطور المجتمع من خلال النمو السكاني المتزايد، ويفرضه اتساع نطاق الاتصالات البين-شخصية وما بين المجموعات الاجتماعية المختلفة كذلك، يقول دوركايم في هذا الصدد: "في الواقع، إن الخدمات التي بوسع تقسيم العمل الاجتماعي أن يقدمها، أقل شأنًا من الأثر الأخلاقي الذي ينتجه. فوظيفته الحقيقية تكمن فيما يخلقه من شعور بالتضامن بين شخصين أو أكثر."<sup>2</sup> ولئن اعتبر ماكس فيبر التمييز الاجتماعي نتاجا لعملية العقلنة التي تعرفها القيم والمعايير والعلاقات بين الأفراد في المجتمع. فإن تالكوت بارسونز يعتبر التمييز خاصية مميزة للبنية الاجتماعية، وواقعة عملية

1- Herbert, Spencer.(1895). Le principe de l'évolution, article rediffusé le 23/8/2016 sur le site : www. Sniadecki. Wordpress.com. Consulté le 10/05/2021.

2- Emile Durkheim(1893), de la division du travail social, livre I, Paris, les presses universitaires de France, 8e édition, 1967, collection bibliothèque de philosophie contemporaine. P.61.

تؤدي إلى بروز الأشكال المتعددة للنشاط، والأدوار، والجماعات المتخصصة لكي تستكمل الوظائف الضرورية للمحافظة على النسق الاجتماعي<sup>1</sup>.

لكن، وعلى الرغم من أهمية تناول الوظيفي والبنوي لمفهوم التمييز الاجتماعي، فإنه يظل تناولا مجردا يخفي تناقض البنات وعنف الصراع الطبقي، ويضمّر التمييز الأساسي الذي يحول المجتمع إلى طبقات متعارضة، وذلك على نحو ما ذهب إليه رواد التحليل الماركسي- اللينيني الذين يقرنون التمييز الاجتماعي بتطور قوى الإنتاج وبتعدد بنية المجتمع الأساسية. فلا يتعلق التمييز في نظر هؤلاء بتوازنات ولا بوظائف مجردة للتكيف، ولا بعلاقات خارجة عن وعي الافراد أو مستقلة عن رغباتهم، بل بعمليات ملموسة وواقعية تشمل المجتمع ككل (تشكل الطبقات، الفئات الاجتماعية، فصل وتمييز الميادين الاجتماعية كالفصل بين ميدان العلم وميدان الإنتاج... الخ)، وتتخلل طبقاته وميادينه الاجتماعية كذلك. وبهذا النقد الصريح يستنتج رواد التحليل الماركسي- اللينيني أن التمييز الاجتماعي يمثل وضعاً مفارقاً، إذ يؤدي في المجتمع الرأسمالي إلى نمو الفوارق الاجتماعية، بينما يقود في قلب المجتمعات الإشتراكية نحو المزيد من التناغم والإنسجام لتجاوز الفوارق الطبقيّة<sup>2</sup>.

ومن بين الدراسات السوسولوجية المتأخرة التي اعتمدت مفهوم التمييز الاجتماعي كأداة تحليل لموضوعة العنف، نورد الدراسة الرائدة لدانييل جيتو ومن معها، والموسومة ب: *التمييز الاجتماعي: نماذج وسيرورات (presse de l'université de Montréal, 2003)*. وهي دراسة تعالج موضوعات متعددة؛ كالتمييز الجنسي في سوق الشغل، والشغل الطبيعي (الشامل لكافة الحقوق) وغير الطبيعي (المفتقر للحقوق)، ثم موضوع التمييز على أساس السن لدى فئة السكان النشطين، وموضوع السكان الأصليين والسياسات الاجتماعية. وترمي هذه الدراسة إلى الإحاطة بمختلف العوامل الاجتماعية المولدة للعنف كتمييز اجتماعي وأثار ذلك على الحياة اليومية للأفراد وعلى مستقبل الجماعات الاجتماعية.

في إطار ذلك، تتناول دانييل جيتو نماذج التمييز الاجتماعي غير الشرعية وغير المتكافئة، مبرزة أهمية دراسة ألكسندر جيفري شارلز: *التضامن الأساسي المجموعات العرقية والتمييز الاجتماعي، - core (solidarity ethnic out groups and social differentiation)*، التي ارتكزت بالأساس على ظاهرة احتواء المجموعات الهامشية بالولايات المتحدة، حيث اعتبرت أن التباينات التي تجري بين الجماعات على مستوى المجتمع تتوقف بالأساس على عاملين؛ خارجي يتجسد في بنية المجتمع المحيطة بمجموعة المركز، أي في تلك الأنظمة الفرعية، الاقتصادية والسياسية، الإدماجية والدينية. وداخلي يتمثل في العلاقة بين الخصائص الأساسية لجماعة المركز المحسوبة أصلية والخصائص المحددة لجماعات الهامش. ومن أبرز خلاصات هذه الدراسة استنتاجها أن مستوى الإدماج والاحتواء يرتفع أكثر بالمجتمعات المتميزة (عامل خارجي)، وبشكل

1-Claude, Mouchot. Op. cit. p-p. 193-194.

2- Alexander, Mikhailovich. (1973). the Great Soviet Encyclopedia, 13rd Edition, P-299. Consulté sur Google books, le 20/05/2021.

خاص عندما يقع هناك تكامل أساسي (عامل داخلي) بين الجماعات المركزية والمجموعات الهامشية. ومعنى ذلك أن التكامل المنشود قد يؤدي إلى الإدماج إن توفرت شروطه، وقد يؤدي إلى الإقصاء في غياب تلك الشروط، فجماعة الأفراد البيض تميل للاندماج مع بيض آخرين بينما تميل لإقصاء الملونين بالمقابل. ويترتب عن ذلك أن الفئة الاجتماعية ليست معطى جاهزا بقدر ما هي بناء اجتماعي. وأن الفوارق الاجتماعية لا تؤدي بالضرورة إلى انفجار الوضع، بل قد تؤدي للإدماج أو الإقصاء<sup>1</sup>.

تتركز الانتقادات التي وجهتها دانييل جيتو للاستعمالات السوسولوجية لمفهوم التمييز الاجتماعي في أن توظيفه في السوسولوجيا الكلاسيكية يرتقي به إلى مستوى العامل الشارط لوجود المجموعات الاجتماعية، وذلك معناه أن ما يميز جماعة ما عن غيرها من المجموعات الأخرى هو فروق أصلية وجوهرية في حد ذاتها. وتبعاً لذلك يصبح تحصيل فرص أوفر في النجاح أو في العمل أو حتى في الذكاء، قريناً للانتساب إلى سلالة ما، أو الانتماء الأصلي لجماعة ما أو لفئة معينة دون سواها. ويبدو هذا الطرح متجاوزاً لكون التمييز الاجتماعي في حقيقته الواقعية ليس شيئاً جاهزاً أو مكتسباً، بقدر ما هو شيء يبني اجتماعياً.

في نفس السياق نفسه انتهت دراسة كوليت كيومين (C-Guillaumin)- الرامية لفهم الفئات العنصرية إلى التأكيد بأن هاته الأخيرة ليست موجودة في ذاتها، بقدر ما هي بناءات تاريخية وخاصة يُحشر فيها الأفراد. كما أوضحت بان العنصرية إيديولوجية تُصوّر العرق كأنه معطى بيولوجي حقيقي يمكن تصنيف الأفراد اجتماعياً على أساسه، فتتبدى الجماعات، العرقية وكأنها في جوهرها وفي حقيقتها الأصلية غير متكافئة، ويتوقف بعضها على بعض، مما يجعل قوة البعض ولون جلده ملكاً طبيعياً للبعض الآخر.<sup>2</sup>

لكن، إذا كانت مقارنة كيومين تستند إلى تفسيرات رمزية وثقافية للتمييز الاجتماعي، فإن دانييل جيتو ترجع الأمر إلى أساس مادي يكمن في الأبعاد الاقتصادية والسياسية ثم المعيارية المحددة للفئات الاجتماعية. فالتمييز الاجتماعي في نظرها له علاقة بالتراتبية الاجتماعية، لكن من دون اختزله في حدود المقاربة الماركسية التي تعتبره عنصراً من عناصر البنية الفوقية وانعكاساً للأساس الاقتصادي للبنية التحتية. إن التمييز الاجتماعي يخترق الطبقات الاجتماعية المحسوبة ماركسياً متجانسة، ويطالها بتصنيفات شتى كتلك القائمة على الجنس أو العرق، السن أو النوع، التخصص أو نوع التكوين، إلخ.

1-Danielle, Juteau. Op. cit, p-p. 10-11.

2- Ibid., p.12.

## 11- الإطار الميداني للدراسة:

تتأطر دراستنا للعنف والتمييز ضدّ الأستاذ(ة) بمنظومة التربية والتعليم في المغرب من جهة، وبالعلاقة بين العنف والتمييز في عينة محدّدة هي: فالوسط المدرسي لمديرية إقليم مكناس، على النحو الآتي:

### 11-1- سياق العلاقة بين العنف والتمييز الاجتماعي في منظومة التربية والتعليم بالمغرب:

ارتبطت جذور العنف بقطاع التربية والتعليم بالمغرب بالحقبة الكولونيالية، وألقت بظلالها على مخططات الإصلاح التي توالى على المدرسة الوطنية طيلة حقبة ما بعد الاستقلال الوطني لسنة 1956 إلى اليوم. فقد عمل المستعمر على إخفاء عنفه الكولونيالي تجاه المغاربة بسياسة تعليمية قائمة على التمييز والتفريق بناء على أسس مجالية ولغوية، إثنية وتعليمية. فأرست تعليمًا فئويًا، منه ما هو موجه للجمالية المستوطنة، وما هو موجه للفئة اليهودية، وما هو خاص بالمناطق الأمازيغية، وما هو خاص بباقي فئات الشعب المغربي العربي المسلم. كما ميزت بين الشهادات المحصلة بين صفوف التعليم المختلفة، بحيث أن شهادات نظام التعليم الموجه للشعب المغربي غير معترف بها من قبل نظام التعليم الفرنسي مثلاً. ولعل ذلك ما دفع الوطنيين المغاربة إلى التمرد على هذا النظام التمييزي من قبل الحركة الوطنية الناشئة كرد فعل على ذلك، فنتج عن ذلك تأسيس المدارس الحرة التي كانت تخول للوطنيين الحفاظ على مبادئ هويتهم المغربية ممثلة في اللغة العربية ومبادئ الدين الإسلامي<sup>1</sup>.

ولئن شكلت لحظة الحصول على الاستقلال فرصة تاريخية واستثنائية أمام المغاربة للقطع مع أساليب التمييز السليبي في التعليم، ولإرساء أسس مدرسة وطنية متميزة عن نموذج المدرسة الكولونيالية بمبادئ خاصة تعكس الاستقلال السياسي والسيادة الوطنية على قطاع التربية والتعليم. فإن عدم اقتناع جميع مكونات المجتمع المغربي آنذاك (أنصار التعليم الحر/ أنصار التعليم الأصيل/ أنصار التعليم الرسمي) بجدوى مدرسة وطنية مغربية موحدة، وعدم توفر الوسائل اللوجيستكية والإمكانات البشرية الضرورية والملائمة للانطلاق، أعاق إمكانية التجسيد الفعلي لروح الإرادة السياسية لتلك المرحلة، وحال دون التنفيذ المحكم لمبادئها المؤسسة (توحيد/ مغربة/ تعريب/ تعميم). وقد شكل تدبير الموارد البشرية عقبة حقيقية أمام هذا الإصلاح، فلم تستطع الدولة مغربة الأطر دفعة واحدة منذ البداية، واضطرت لتنوع أطر التربية والتكوين، سيما مع تذبذبها بين التعريب الشامل والجزئي لسائر المواد التعليمية.

لقد كان السعي العام لسياسة الدولة ينحو نحو تحقيق قدر من التمييز الإيجابي لقطاع التعليم ولوظفيه من أساتذة وأطر إدارية؛ بحيث راهن الوطنيون إبان هذه المرحلة بشكل أساسي على مخرجات هذا القطاع الحيوي لبناء تنمية حقيقية ومستدامة. وفي هذا الصدد نذكر مثلاً أن من بين أهم أولويات إصلاح التعليم لسنة 1958 إعادة الاعتبار لوظيفة التعليم، حيث تعتقد اللجنة المشرفة على إعداد مخطط

1 - محمد، اليزيدي (2003). التنظير للتعليم الاستعماري بالمغرب، مجلة أمل، عدد مزدوج 28-29، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003



الإصلاح (1960-1964) مثلا ما يلي: "إن الرفع من الأجور في قطاع التعليم ضروري لوقف حركة النزوح منه إلى قطاعات الوظيفة العمومية الأخرى"<sup>1</sup>. لكن هذا التعزيز الإيجابي سرعان ما سينهار بفعل العوامل الاقتصادية وظروف التبعية المحددة للمرحلة، فلم تستطع الدولة المضي في نهجها السياسي الذي اختارته لقطاع التعليم، واضطرت لاتباع سياسة التقويم الهيكلي المملاة من قبل صندوق النقد الدولي منذ بداية الثمانينات.

ولا يخفى ما في التقشف وضرورة التحرر من متطلبات الإنفاق العمومي عامة، وفي قطاع التعليم بوجه خاص من غايات سياسية تتعلق بالتقويم الهيكلي؛ بحيث شمل ذلك الموارد البشرية وكتلة الأجور عبر التقليص من التوظيف العمومي في مهام التربية والتعليم، وتشجيع التعليم الخصوصي للتخفيف من أعباء الدولة، والتقليص من سنوات التكوين الأساسي للمدرسين، وتجميد الأجور، والحد من الترقى بالشهادات الدراسية، ثم المنع من الترخيص بمتابعة الدراسة الجامعية... الخ. ويعود المبرر الأساسي لهذه التراجعات لأحكام التقويم الهيكلي ذات الخلفية الاقتصادية، والتي بخست هذا القطاع الحيوي ووسمته بسمات؛ اللابإنتاجية وضعف المردودية<sup>2</sup>. لذا، لا غرابة أن تعطى الأولوية في هذا القطاع بعدئذ للتدبير الإداري والمادي والأمني.

على مستوى التدبير الإداري: شكل التحكم بالموارد البشرية والحد من الهدر في صفوفها أولوية قصوى، إذ بالإضافة إلى ضعف نسبة التوظيف مقارنة بأعداد المتقاعدين، تم الحرص على تنوع أوضاع المدرسين الجدد<sup>3</sup> لأجل المزيد من التخلص من كتلة الموظفين الرسميين والنظاميين. وقد تم ذلك بطرق متعددة؛ إما بالتشجيع على المغادرة من قطاع التربية والتعليم بشكل طوعي (المغادرة الطوعية) أو بشكل قانوني (التقاعد النسبي)، أو بإفراز فئات عديدة بأوضاع متميزة بين رجال ونساء التعليم، بحيث تظل كل فئة جديدة متميزة سلبا عن الفئة القديمة وفاقدة لما لديها من امتيازات وحوافز (فئة الأساتذة العرضيين، فئة الأساتذة المعينين بمباراة وبعد تكوين، فئة أساتذة التعيين المباشر، الأساتذة ضحايا النظاميين، فئة الأساتذة الذين كانوا معلمين، فئة الأساتذة المتقاعدين..). زيادة على كل ذلك، تم الحرص على تحويل هيئة التدريس إلى قاعدة خلفية لإفراز التخصصات التي تحتاجها الدولة في التدبير والتسيير، وذلك بمنحهم فرصا لتغيير الإطار الأصلي عبر مباريات وتكوينات تخول للراغبين نوعا من الترقى الاجتماعي والوظيفي كذلك. وقد شكل هذا المخرج معطى تنافسيا جديدا ونوعا من التمييز السلبي ضد مهنة التدريس التي تعرضت لتزيف طويل فقدت على إثره أطرها المؤهلة وجاذبيتها الخاصة مقارنة بالوظائف العمومية الأخرى. وبهذا الوضع غدت مهنة التدريس بمرور الزمن نقطة عبور مهني ووظيفي لا غير.

2- المكي، المروني (1996). الإصلاح التعليمي بالمغرب (1956-1994)، منشورا كلية الآداب، طبعة أولى، الرباط، ص 43.  
2 - عبد السلام، حيمبر (1999). مسارات التحول السوسولوجي في المغرب، منشورات الزمن، عدد رقم 8، الدار البيضاء، ص 63-64.  
3- اللجنة الخاصة بالتربية والتكوين (يناير 2000)، الميثاق الوطني للتربية والتكوين، المملكة المغربية، ص 62.

أما على مستوى التدبير الأمني: فقد شكل الانخراط الواعي للأساتذة في الأحزاب الوطنية المعارضة، وتواجدهم في طليعة النضال خلال المواجهات الكبرى، تبريرا لسياسة التمييز والتفريق التي انتهجتها الدولة تجاه الأساتذة منذ ستينيات وسبعينات القرن الماضي. ولاسيما من الناحية الإيديولوجية والنقابية. فقد تم اتهامهم في خطاب رسمي للملك الراحل الحسن الثاني يومه 1965/03/29، باعتبارهم أشباه مثقفين يشكلون خطرا كبيرا على الأمة. كما تم اتهام مادة الفلسفة وأساتذتها على الخصوص بتأطير الوعي الطلابي والتلميذي، وبتفريخ الفكر الثوري؛ فحُصر تدريسها مجاليا على مستوى بعض الجامعات فقط، بينما تم حذفها "بجميع تخصصاتها من الجامعات والكليات المغربية الجديدة التي أحدثت منذ بداية الثمانينيات، وتعويضها بشعبة الدراسات الإسلامية بالمقابل".<sup>1</sup>

من ناحية أخرى تم تعزيز التعدد النقابي والسياسي لتفكيك الوحدة النقابية والسياسية التي كانت تؤزق النظام القائم بما كانت تعبر عنه من وعي مواكب لتحولات المشهد السياسي والاقتصادي والاجتماعي الوطني والإقليمي والدولي، وبما كانت تمثله من قدرة خارقة على التأطير، وعلى خوض المعارك النضالية القوية (إضرابات قطاعية أو شاملة) تنديدا بكل ما يحاك ضدها وضد مصالح عموم الفئات (مثال ذلك، إضرابات ما بين أبريل 1978 وشتاء 1979 وإضرابات بداية الثمانينات والتسعينات)<sup>2</sup>. وقد ترتب عن سياسة التفريق النقابي، والسياسي والإيديولوجي تلك، تحكّم كبير بالوحدة التي يمثلها رجال والتعليم ونساؤه، وتفكيك لقوتها بتحويلها إلى فئات متعارضة في ولاءاتها وفي مطالبها وطموحاتها المهنية، والحقوقية والسياسية.

في غضون هذا التوجه العام إذن جرى إذكاء الفروقات الأفقية في صفوف هيئة التدريس والعمودية بين مهن التربية والتكوين، كما تم تضخيم الجهاز البيروقراطي على حساب هيئة التدريس. وقد تمخض عن ذلك اتساع الهوة بين المهام الخاصة بالتدريس وتلك الخاصة بالتسيير، واشتداد التباين في شروط الممارسة بين التعليم العمومي والتعليم الخصوصي، وبين المجال القروي والحضري... الخ.

## 11-2- العنف الممارس ضد الأستاذ(ة) في الوسط المدرسي لمديرية إقليم مكناس باعتباره نوعا من التمييز الاجتماعي:

ينصبّ الاهتمام، من أجل الكشف عن وجوه العنف المسلط على الأستاذ(ة)، على أربع صور، هي: سياسة التمييز بين التعليمين العمومي والخصوصي، و2التمييز في مهنة "التدريس" بين التربية والتعليم، والتمييز على أساس الجنس، ومدى وعي الأستاذة بوضعهم وأساليب مقاومته.

1 - مصطفى، محسن (1993). المعرفة والمؤسسة، منشورات دار الطليعة، طبعة أولى، بيروت، ص- ص 42-50.

2 - المكي المروني، مرجع سابق، ص- ص 108.

## 11-2-1- سياسة التمييز بين المعلمين العمومي والخصوصي، ودورها في إنكفاء العنف السيميائي ضد الأستاذ(ة):

لقد قادتنا المقاربة الفينومينولوجية لظاهرة العنف بالوسط المدرسي إلى استطلاع البعد السيميولوجي للبنيات الموضوعية وما ينتج عنها من تفاعلات بين-فردية داخل المؤسسات التعليمية العمومية منها والخصوصية. مفترضين بإزاء ذلك، أن الفعل التربوي الناجح من شأنه أن يبديد العوامل المولدة للعنف ضد الأستاذ بالوسط المدرسي، وذلك بما يقتضيه الأمر من شروط موضوعية وتفاعلية لضمان حياة العلامات التربوية الدالة عليه على مستوى التداول اللفظي والتفاعل السلوكي المتبادل بين الأفراد. فكيف ينشأ العنف السيميائي ضد الأستاذ(ة) بالوسط المدرسي؟ وكيف يؤدي موت الدلالات والعلامات على مستوى البنيات المؤسسية والتقاليد التربوية إلى تزايد العنف ضد الأستاذ(ة)؟

وقد أدى بنا البحث الميداني من خلال تقنية الملاحظة المباشرة لشروط العمل التربوي ممثلة في البنيات المؤسسية وفي المعدات المادية والتفاعلات العلائقية، إلى اكتشاف المفارقة الكبيرة بين التعليم الخصوصي والعمومي، ومعاينة الفارق بين محمول ادعاءات المؤسسات التربوية ومضمون ممارساتها التربوية والتفاعلية، بين ما تحمله من شعارات تربوية رنانة، وما تعمل على إنتاجه بالفعل... الخ.

على مستوى البنيات المادية المتاحة، يمكن القول بإجمال أن أهم سمة تميز مؤسسات التعليم العمومي هي السعة والتنوع، في مقابل مؤسسات التعليم الخصوصي التي يميزها الضيق والمحدودية. ويترتب عن الأولى (مؤسسات عمومية) توفير إمكانيات شتى لتبليغ مضمون الفعل التربوي ليسعن طريق التدريس في الحجرات فقط، بل وبواسطة حركة الفاعلين التربويين بتدخلاتهم المختلفة، وعبر الأنشطة الفردية والجماعية التي تسمح بها أنشطة الحياة المدرسية، والتعبيرات الفنية التي توفرها الرسومات والكتابات الجدارية... الخ. أما بخصوص الثانية (مؤسسات خصوصية)، فالضيق ومحدودية المرافق تشعر بالاختناق النفسي ومن ثم ينشأ التوتر في العلاقات بين الفاعلين المختلفين. فتلزم التلاميذ بالتلقي والتعلم كنشاط نمطي، والأساتذة بالتعليم والتلقين كإمكانية وحيدة للتعبير عن كفاءتهم. وقد تأكد لنا ذلك من خلال ملاحظتنا لنظام التفاعلات بين الموظفين الإداريين، وبين الأساتذة والتلاميذ، حيث يوفر ضيق المكان المناخ الملائم للتحكم ولفرض سلطة أحادية من قبل المدير (ة) على الجميع، فهناك دوما جلبة وبالتالي هناك دوما ضرورة ملحة للتدخل العاجل لفض المشكلات.

وعلى مستوى التفاعلات داخل البنيات المؤسسية، يلاحظ توزيع واضح للمهام في التعليم العام، بينما تتداخل الاختصاصات بين الموظفين في القطاع الخاص. فمؤسسات التعليم العمومي تظل وفيه للتمييز بين هيئة الإدارة وهيئة التدريس، ومراعية للتخصص بين الموظفين (مدير/ ناظر/ حراس عامون/ معيدون/ أعوان/ أساتذة)، بينما تنزع مؤسسات التعليم الخاص نحو فوضى التخصصات، إذ لا يكتفي الموظف هناك بدور واحد، بل يقوم بعدة وظائف دفعة واحدة، كأن يؤدي الأستاذ مهمة تدريس مواد مختلفة (رياضيات ونشاط علمي مثلا)، أو أن يزاوج بين التدريس والإدارة (مدرس وحارس عام معا)، الخ. ومن جهة أخرى، يخضع الآباء على مستوى التعليم العام لوضع تنظيمي يجعلهم شركاء في إطار جمعية آباء وأولياء

التلاميذ التي ينظم تدخلاتها واختصاصاتها القانون؛ بينما لا توجد جمعية بهذا المعنى التنظيمي في عرف المؤسسات التعليمية الخاصة. وهو ما يمكن أن نستنتج معه بأنه في غياب أي قانون منظم لعلاقة المؤسسة بالأباء، يتعرض الأساتذة للتضييق على مهامهم بشكل سافر من قبل الآباء، فيتدخلون في كل شيء باعتبارهم أصحاب حق أكثر من غيرهم.

من مخلفات هذا الوضع إذن، بروز عنف سيميائي، يتجلى في انتقال صفة الأستاذية من قبل أفراد دخلاء بدون مقومات ذاتية وموضوعية تؤهلهم لممارستها، ويكمن كذلك في ممارستهم لهذه المهنة دون امتلاكهم القدرة على التمثيل الواقعي لشخصية الأستاذ. ولعل ذلك ما يؤدي عمليا لاختفاء "الأستاذ" كعلامة رمزية في التداول الثقافي المدرسي والاجتماعي، كما ييسر التطاول على رمزيتها من قبل الدخلاء والمتطفلين كذلك. فلا يمكن لهاته العلامة أن تحيا دلاليا إلا ضمن وسط تداولي تربوي سليم، يكون فيه مدلولها ذا معنى ثابت وراسخ في الوعي وفي الممارسة الجماعية. بيد أن افتقار المؤسسات التعليمية لموارد بشرية مؤهلة لمهامها التربوية، وافتقادها للآليات التربوية والبيداغوجية الضرورية في الحوار والتعامل، يجعلها عاجزة، عن قراءة الحاجيات التربوية، وعن توفير الأنشطة الملائمة لاستباق مشكلات العنف وعدم الاندماج... الخ. والنتيجة هي أن المشكلات تتراكم والتوترات تتزايد، الأمر الذي يوفر مناخا غير ملائم لإنجاز تربوي دال، وغير قادر على اجتثاث منابع العنف من السلوكات كما من التمثلات.

### 11-2-2- التمييز في مهنة "التدريس" بين التربية والتعليم، ودوره في إضعاف السلطة الرمزية لـ "الأستاذ(ة)":

لطالما شغل الأستاذ(ة) في منظومتنا التربوية دورا مزدوجا يتراوح بين التربية والتعليم، باعتباره نموذجا للتطابق المعياري مع القيم السائدة والمرغوبة في المجتمع. لذا كان "المعلم- الفقيه" قبل الحماية الفرنسية، و' الأستاذ- الوطني" في غضونهما، سباقا للذود عن الثقافة الوطنية باعتبارها شيئا مقدسا. فالتصقت به جراء ذلك صورة رمزية يحملها معه حيثما حل وارتحل. فعلى الرغم من سياسة المستعمر الفرنسي الرامية لتمييز التعليم الفرنسي اللاتكي الموجه لغير المسلمين عن التعليم التقليدي الأصيل الذي تجسده جامعة القرويين، وبالرغم من فشل الوطنيين فجر الإستقلال في تجسيد مضمون الهوية الوطنية، بروافدها الدينية والثقافية المتعددة، على مستوى الإصلاح التربوي للمنظومة التعليمية، إلا أن الحاجة الاجتماعية لمهنة "الأستاذ-المعلم" بمضمونها الجامع للوطنية وللتربية والتعليم، ظل حاضرا. وعلى سبيل المثال في ذلك، قول الآباء للمعلم: "اذبح، وأنا سأسلخ"، أو المقطع الشعري، الأكثر تداولاً بين الناس، للشاعر المصري أحمد شوقي: "قم للمعلم ووفه التبجيل= كاد المعلم أن يكون رسولا".

وعلى الرغم من تطور الثقافة الوطنية وانفتاحها على قيم حقوق الإنسان الداعية إلى صون شخصية الطفل وكرامته من العقاب وسوء المعاملة، وتمكينه من حقوقه الأساسية التي تخول له التعبير الحر عن أفكاره وعن وجوده الخاص دون وصاية أو نيابة من أحد، إلا أن الحاجة المجتمعية لأستاذ(ة) ذوي قيمة رمزية وذوي سلطة تربوية فعلية، ظلت مطلبا قائما. فقد أكدت نسبة تُقدر بحوالي 97% من المبحوثين على امتلاك الأستاذ رسالة تربوية عليه أن يؤديها بالموازاة مع دوره التعليمي، وهو ما فسره أحد المستجوبين، وهو

أستاذ بسلك التعليم الابتدائي، يبلغ من العمر 59 سنة، بقوله: "علمتنا التجربة أن اكتساب الرقم واحد أو حرف (أ) يستدعي تناوبا وإنصاتا واحتراما للدور"، وهو قول فصل في تقاطع التعليم والتربية ضمن وضعية واحدة، حيث لا إمكانية للتعلم في غياب النظام والانتظام تحت سلطة المعلم الذي هو مربى بامتياز.

من ناحية أخرى، تتفق أجوبة المستجوبين على أن الواجب المنتظر من "الأستاذ(ة)" هو التربية والتعليم، لكنهم يختلفون حول مضمون الجانب التربوي هذا، بحيث يعتقد 66% من المبحوثين بأن الأمر يتعلق على نحو فضفاض بالتربية على القيم، ويرى ما يتجاوز 7% أنه يتجلى في النصح وتقويم السلوك، بينما يرى حوالي 13,3% بأنه التربية على الحرية، والتزام من الاستاذ بعدم التدخل في خصوصيات الآخرين. وتعكس هذه الإجابات الثلاث اتجاهين مختلفين يخترقان مجتمع البحث، ويتراوحان بين الاعتقاد في التربية كتدخل غير مشروط لبناء الشخص من الخارج (الأغلبية)، وبين الاعتقاد بانها تدخل خارجي مشروط باحترام حرية تشكل الشخص من الداخل (أقلية).

وحتى نبحث عن مدى مساهمة الأستاذ(ة) في تراجع رمزته وسلطته التربوية، تساءلنا بخصوص الدروس الخصوصية، واستفسرنا عن مدى تأثيرها على الصورة الرمزية للأستاذ(ة) في المجتمع. حيث يرى 51% من الأساتذة المستجوبين أن إعطاء الدروس الخصوصية شيء مقبول ولا ضرر فيه على سلطة الأستاذ التربوية، لأن لذلك ما يبرره أولا من جهة الظروف الاقتصادية المتقلبة، حيث يغطي العائد من هاته الساعات ضعف قدرته الشرائية، وثانيا من جهة الظروف الاجتماعية حيث يتعين عليه تحمل تبعات تخلي الدولة عن مسؤولياتها في الصحة وفي التشغيل والتعليم، ثم ثالثا من الناحية الثقافية حيث تمنحه الساعات الخصوصية فرصة للتعويض المادي عن انهياره الرمزي بما بات يستهلكه ويقبل عليه من ماركات تجارية ومن أشياء مادية مقلدة.

في مقابل ذلك يعتبر 49% من المبحوثين، أن مزاوله الساعات الخصوصية وضع شاذ ينبغي الحد منه نظرا لبلوغ أثره على الصورة الرمزية للأستاذ في المجتمع. وفي هذا الصدد يدافع أحد المستجوبين، (وهو مدير ثانوية تاهيلية، يبلغ من العمر 55 سنة وحاصل على الإجازة في الأدب العربي تخصص لسانيات)، عن رمزية الأستاذ(ة) خارج إطار ما هو مادي وسلبي قائلا: "...ليس الأستاذ(ة) فقط من يعيش ظروف القهر حتى يُسَلَع مهنته، بل كل الناس يعيشون تحت عوالة القهر، لكنهم يواجهون وضعهم ذاك ويتحملونه بطرق خاصة جدا. لذا لا أرى مبررا للساعات الخصوصية، عدا وقوع الأستاذ ضحية الاستهلاك وانهياره أمام سلطة الشهوات. فتحوّل بمرور الوقت إما إلى خادم يصرف جهدا مضاعفا لفائدة المؤسسات الخصوصية، أو إلى مقترض يعمل لصالح المؤسسات البنكية."

بهذا المعنى إذن غدا تفكيك السلطة الرمزية للأستاذ(ة) سواء تحت تأثير التمييز المقصود بين التربية والتعليم، أو بفعل الاتجاه الاضطراري أو العمدي نحو الساعات الخصوصية، أحد مولدات العنف ضد الأستاذ بتعبير فئة عريضة من المستجوبين. فالتمييز في دور الأستاذ بين التربية والتعليم، هو تهوين من متاعب الأستاذ وتفجير مهمته النبيلة التي أضحت وضیعة وقابلة للانتحال خارج الشروط المهنية والمعارية لممارستها.

## 11-2-3- التمييز الجنسي كمظهر من مظاهر العنف ضد الأستاذة(ة):

يعتبر التمييز الجنسي كما رسخته الممارسة الثقافية في الذاكرة الجماعية منطلقا لممارسة العنف في مجتمعنا المغربي المعاصر بأوساطه الاجتماعية والمؤسسية المختلفة. ذلك أن للصور النمطية حول الجنسين وللتوزيع الثقافي للأدوار وللمواقع الخاصة بكل منهما على نحو مسبق، تأثير كبير على مستوى نوعية وجدّة العنف الذي يطالهما في المؤسسات الاجتماعية عامة، وبالمؤسسات التعليمية منها بوجه خاص. على الصعيد المؤسسي: تعد المدارس التعليمية مسرحا خصبا لهاته الممارسة التمييزية البائدة، حيث يبدو أنها تكتسب شرعيتها على الصعيد العملي تحت مبررات اقتصادية وتديرية، كذرائع الجودة والإتقان والمردودية... الخ. وقد دلنا البحث الميداني لهذه الدراسة على بعض من تجلياتها كالتمييز الجنسي في التشغيل، وفي المهام والأجور، كما على مستوى إسناد مواقع المسؤولية الإدارية والتربوية... الخ. ولا سيما على مستوى المؤسسات التعليمية الخاصة التي يبدو فيها الأمر أكثر سفورا، رغم كل تجليات الحداثة الظاهرة. ومن حيث حضور متغير الجنس في عينة البحث، نلاحظ -كما هو مبين في الجول أسفله- ارتفاعا ملحوظا في عدد الإناث المدرسات ب 69%، مقابل 28% و 2% للجنسين الآخرين (ذكور) و (جنس آخر) على التوالي. يضاف إلى ذلك أن تمثيلية العنصر النسوي بقطاع التعليم الخاص تصل إلى نسبة 80% مقارنة بقطاع التعليم العام حيث تقترب فقط من النصف ب 47%.

-جدول رقم (7) يبين توزيع الأساتذة حسب متغير الجنس:

	Fréquence	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	إناث	136	69.7	69.7
	جنس آخر	4	2.1	71.8
	ذكور	55	28.2	100.0
	Total	195	100.0	100.0

قد تبدو هذه المعطيات موضوعية إذا ما احتكنا إلى مؤشرات محددة كارتفاع نسبة الإناث في الهرم السكاني للمجتمع المغربي مقارنة بالذكور حسب الإحصاء الأخير للسكان والسكنى (2014)، أو نمو مستوى تدرس الفتاة وتمكنها من اقتحام سوق الشغل، أو باعتبار تطور المجتمع المغربي وتقبل فئاته المختلفة خروج المرأة للعمل بمختلف المجالات على نحو متساوٍ مع الرجل في الحقوق والواجبات... الخ. غير أن بواطن الأمور قد لا تكون كذلك؛ إذ يظل وقع التبريرات الاقتصادية بخلفيتها الثقافية التقليدية حاضرا رغم ذلك. على مستوى التوظيف: إذا كان ولوج الوظيفة العمومية يتم وفق مباريات مفتوحة للتنافس بين كافة الشرائح الاجتماعية دون تمييز، فإن التشغيل بالمؤسسات الخصوصية يخضع للعديد من الاعتبارات

الخاصة: إنه يراعي أولا الريح، ويأخذ ثانيا بمنطق العرض والطلب تبعا لسوق الشغل، كما يلجأ، ثالثا، لمعايير انتقائية تهم كثيرا شخص المرشح من حيث خصائصه الذاتية والجنسية والثقافية والجهوية. وفي هذا الإطار أدهشنا كثيرا التواجد الكثيف لعنصر الإناث والذكور من مناطق جنوبية بمؤسسات التعليم الخاص، فالتمسنا لذلك توضيحا كيفيا من أحد المستجوبين (وهو أستاذ بالتعليم الخاص، مجاز في الفيزياء، أعزب، يبلغ من العمر 32 سنة، مقيم بشكل مؤقت بمكناس، وينحدر من مدينة أرفود في الجنوب الشرقي للمغرب) حيث قال: "إن السر وراء تشغيل النساء أكثر من الرجال، يعود لتحملهن كثيرا الأعباء المضنية للشغل، ولعدم اعتراضهن على توجيهات المشغل، ثم لقبولهن بما يتلقينه من أجور دون مجادلة". أما بخصوص السبب وراء الإقبال على تشغيل الذكور ذوي السحنة السمراء (صحراوة) أكثر من غيرهم؟ فيرجع الأمر بنظره إلى: "التمثل المسبق لدى المستثمرين الخواص بأخلاق (صحراوة) الذين يعملون بنية، فلا يؤذون مشغلهم، ولا يتآمرون ضدهم حتى في وجود خلاف معهم، إضافة إلى وفائهم بالوعد حتى ولو لم تعد هناك مبررات نفسية للاستمرار". وأما عن المشترك بين (صحراوة) والعنصر النسوي، والذي يجعلهم مفضلين على غيرهم من لدن المشغلين الخواص، فيرتد بنظره إلى: "اشتراكهم في الوعي بالمسؤولية وفي تحملهم لها".

**على مستوى إسناد المهام وتوزيع الأدوار:** على الرغم من أن المهمة التي يشغلها الموظف(ة) في عمله قد تعبر عن اختيار شخصي، إلا أن ذلك الاختيار يقترن مع ذلك بالاستعدادات التي يستدمجها الفرد بشكل واع أو لا واع عبر سيرورة تنشئة الاجتماعية (الهايتوس) للعب ذلك الدور، مثلما يقترن أيضا بالإسناد المؤسساتي. لذا فإن اختيار الأنثى لمهام أصبحت حكرا عليها في المؤسسات العمومية والخصوصية ك(التنظيف والحضانة/ مرافقة الأطفال عبر وسائل النقل/ التعليم الأولي/ ونسبيا التعليم الابتدائي...)، واقتران مهام الذكور ب (الإدارة والإشراف/ بتدريس المستويات العليا/ بمهام السياقة/ بمراقبة المداخل وتدقيق الهويات...) ليس تعبيرا البتة عن اختيار شخصي يعبر عنه الأفراد، بل هو عبارة عن تهيئ ثقافي وتمييز اجتماعي.

تبعا لذلك، فقد أدى تعقد المجتمع المغربي وتطور حاجته الاجتماعية لتخصصات جديدة تواكب احتياجاته المتعددة وتعكس تطلعات فئاته وتشكيلاته المختلفة لمرحلة ما بعد الاستقلال، إلى إفراز نوعين من التعليم (خصوصي وعمومي)، وإلى انبثاق تطور عقلائي ملموس في أشكال التسيير والتدبير كذلك. لكنه تطور وظيفي غير مكتمل، بما أنه يحافظ على استمرارية ملحوظة للثقافة السائدة كوعاء رمزي لبناء الهيكل الداخلي للمؤسسات التعليمية، عمومية كانت أو خصوصية. فتوظيف المرأة بكثافة في قطاع التعليم بالمغرب، يرجع إلى جذور ذكورية تتمثل في الاعتقاد بأن التعليم أنسب مهنة للمرأة كما يؤكد ذلك العلمي الخمار في أطروحته عن (المجال والحجاب، في سوسيولوجيا تأنيث التعليم بالمغرب).

إن التوجه الاقتصادي القائم على الاستغلال، والجشع والريح السريع في قطاع التعليم، يحرف التطور الطبيعي لتقسيم العمل الاجتماعي، إذ يعمل على إعادة إنتاج الأدوار وفق الصور النمطية الجاهزة، ويعمد إلى تبرير التمييز بين الجنسين تبعا للاستعمالات الثقافية السائدة، كما يُبخس المهام المرتبطة بالتعليم، إذ

يحول التدريس إلى مهنة متدنية، بسيطة، وقابلة للانتحال بدون شروطها المعيارية، كما يقود تدبير المؤسسات التعليمية نحو مزيد من التقشف في الإنفاق على شروط العمل الرئيسية، وعلى مستوى الأجور والمستحقات كذلك. ولعل ذلك ما يخلف بوجه عام أوضاعاً مزرية لدى العاملين بقطاع التعليم، ويكرس دونيتهم مقارنة بباقي الوظائف الأخرى للدولة.

في تواز مع هذا التوجه الاقتصادي العام، تمثل إكراهات العيش (فقر، بطالة، تهميش...) وضيق سبل التحرر منها، عوامل إضافية تفرض على الفرد استعداداً خاصاً للتنازل عن اختياراته الشخصية والقبول بشروط المؤسسة وبما تعرضه عليه من مواقع وأدوار. ومن ذلك أن العمل في وظيفة التعليم العمومي يستدعي القبول مسبقاً بدونيتها في السلم الاجتماعي للوظائف، والتهيؤ للعمل بالأرياف وفي ظروف من القهر وعسر الحال، مثلما أن العمل بمؤسسات التعليم الخصوصي يستدعي القبول بأفضلية النساء، وبتوزيع جنسي للعمل، حيث تسند للنساء بنحو حصري مهاماً منتقاة كالتعليمين الأولي والإبتدائي، الحضانة ومرافقة الأطفال على متن وسائل النقل المدرسي، إضافة إلى مهام التنظيف والسكرتارية، بينما توكل للذكور بشكل خاص مهام الإدارة والإشراف والسياسة والمراقبة... الخ.

على مستوى تراتبية المواقع والأدوار والمستحقات: يهمننا في هذا الصدد أن نتطرق لفئة التدريس دون سواها، لأن اللاتجانس الذي باتت عليه هاته الهيئة بعد سياسات التحكم والتفريق التي نهجتها الدولة، ثم القطاع الخاص فيما بعد، خلق أوضاعاً هجينة ومثيرة للانتباه، لا سيما على مستوى القطاع الخاص حيث تخضع هذه الفئة لتراتبية مزاجية صارمة، و"لتفبيء" مستدام وبالغ الإحكام.

لما كانت مؤسسات التعليم الخصوصي وليدة بالصدفة في نظامنا التعليمي جراء وضع سياسي واقتصادي خاص أملت به حدة سياسة التقويم الهيكلي منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي، ولكونها خلقت عنوة لتحمل قطاعاً مضمناً جعلت له الدولة المتخلفة أدواراً اجتماعية ذات جاذبية مغرية بالاستثمار. فإنها تنتهز وضعها الاعتباري كمنقذ للدولة، لتستفيد من دعمها على العديد من المستويات. ومنه الدعم على مستوى الموارد البشرية بوجه خاص. فلأساتذة القطاع العام الحق في القيام بساعات خصوصية داخل هذه المؤسسات، كما للمؤسسة الخصوصية الحق في تغذية حاجتها للأطر التربوية من القطاع العام بما يناسب وضعها الخاص في المقابل. فكيف تدير المؤسسة الخصوصية مواردها البشرية؟

لقد خلق دعم الدولة لمؤسسات التعليم الخصوصي على مستوى الموارد البشرية وضعاً جنيساً. ويتعلق الأمر بتنوع كبير يجري إخضاعه لتفبيء هرمي (أنظر الرسم التخطيطي) وتراتيبي مغلق. حيث تعتليه فئة أساتذة التعليم العمومي المرخص لها بزيادة ساعات إضافية بمؤسسات التعليم الخصوصي، في مقابل فئة الأساتذة التابعين لقطاع التعليم الخصوصي المنغلقة على نفسها والمتراتبة فيما بينها.

أولاً: هناك فئة (أساتذة التعليم العام)، وتحظى بمكانة أرفع وبمستحقات أفضل مقارنة بغيرها، بالنظر لجودة تكوينها ولخبراتها المشهود لها بها، مما يجعلها العماد الأساسي الذي تستلهم منه المؤسسة الخصوصية نموذجيتها وتحقق عبره جاذبيتها، فتعول عليها بشكل خاص في بناء سمعتها، وجودتها في تدريس المواد الإسهادية والأساسية.

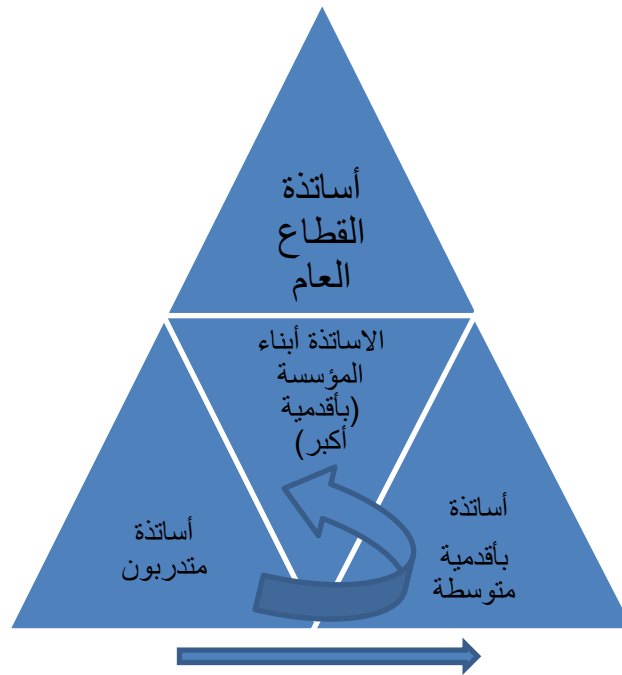


ثانيا: هناك فئة (الأساتذة القارين)، وينعتون بـ "أبناء المؤسسة" ممن لديهم أقدمية تتعدى 5 أو 6 سنوات، حيث تعول عليهم إدارة المؤسسة في السراء والضراء وتقربهم منها أكثر من باقي الفئات الأخرى. كما أنها تعترف بهم قانونيا وتمنحهم بالتالي وضعاً نظامياً يشملهم بحقوق معينة كالتعويض عن العطل وعن حوادث الشغل والمرض، غير أن عددهم قليل جدا.

ثالثا: هناك فئة الأساتذة ذوي الأقدمية المتوسطة (ما بين ثلاث وست سنوات)، أجورهم أقرب إلى المعدل المتوسط للأجور (السميك) بقليل، غير مصرح بهم قانونيا، ولكنهم يراهنون على سنوات الأقدمية لاكتساب وضع نظامي بالمؤسسة المشغلة، وكذا لضمان الترقى نحو فئة الأساتذة "أبناء المؤسسة".

أما الفئة الرابعة، فتخص الأساتذة المتدربين الذين لم يحصلوا بعد على أقدمية تذكر بالمؤسسة، فهم فئة متحركة وغير قارة، لا يتعدى وجودها بالمؤسسة السنتين. يشكل أفراد هذه الفئة الأغلبية داخل المؤسسة، فيجري اختبارهم عبر توظيفهم لسد الخصاص في مهام متعددة وبأجور جد متدنية. يراهن أفراد هذه الفئة على مجهودهم الخاص حتى ينالوا رضى المشغل عنهم، ويضمنوا التحول نحو الفئة الموالية ذات "الأقدمية المتوسطة".

رسم توضيحي لحركية ولتراتبية الأساتذة العاملين بالمؤسسات الخصوصية:



ملحوظة: يوضح الهرم انفصال القمة عن القاع، بحكم تباين أصول الفئتين من الأساتذة. فلا يمكن تعويض أساتذة التعليم العمومي داخل المؤسسات الخاصة، بينما يمكن تعويض أساتذة المؤسسة الخصوصية عبر حركية الأساتذة المتدربين الذين بوسعهم اكتساب بعض الأقدمية والخبرة ليتحولوا إلى الفئة الموالية (ذات الأقدمية المتوسطة)، ثم فيما بعد نحو الفئة التي تليها والمعروفة بـ (أبناء المؤسسة). وفي إطار هذه الحركية المبنية على الأقدمية تلعب الأستاذات المتزوجات والأساتذة من الجنوب دورا كبيرا،

فبتحملهم للأوضاع الخاصة ولشروط العمل بهذه المؤسسات، يضمون حركية مستدامة ويؤمنون استقرارا في الموارد البشرية الخاصة بالمؤسسة، وكل ذلك في انتظار ما هم موعودون به من تعويضات وترقيات.

### 11-2-4- وعي الأساتذة بأوضاعهم، وأساليبهم الإستراتيجية في تجاوزها:

في خضم أشكال التمييز التي أرستها السياسات التعليمية المتعاقبة على مستوى منظومتنا التربوية بالمغرب (سواء بمقتضى اللغة أو المجال، المحتوى أو التخصص، نوع التكوين أو نوع التعليم... الخ)، وفي إطار ما تمخض عن كل ذلك من إصلاحات تربوية وبيداغوجية، مؤسساتية وقانونية، يعتبر الأستاذ(ة) العنصر الأكثر معاناة مما سواه، وذلك بعدما غدت مهنته من طينة (الأعمال القذرة-sales boulots) التي جرى التخلي عنها، بعدما تم تبخيسها وتجريدها من جاذبيتها ومن سائر ما يميزها عن باقي الوظائف والمهن الأخرى.

لقد غدت مهنة التدريس، بمحض ذلك، موضوعا لعنف رهيب، تعددت تجلياته ومستوياته بين ما هو سيميائي وما هو مؤسسي، ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي، ما هو مادي وما هو رمزي... الخ. كما باتت صفة "أستاذ(ة)" عبارة عن وصم لصيق بكل من يمتنها، من بداية مشواره إلى نهايته، وسواء اختار ممارستها طواعية أو اضطرارا تحت تأثير ظروفه الاجتماعية من حاجة وبطالة وفقر... الخ.

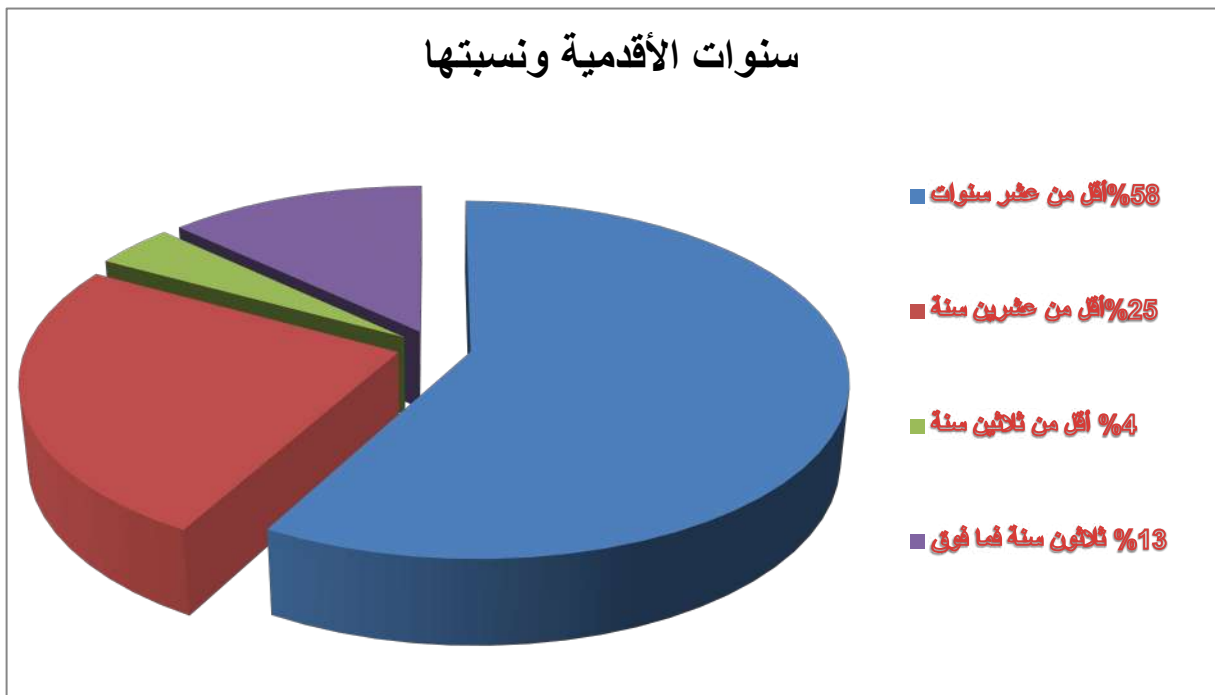
إن الوعي بالوضع العام لممارسة مهنة التدريس بمؤسسات التعليم المدرسي على اختلاف أنواعها، قد أصبح شيئا مُدرَكًا من قبل الأساتذة الممارسين لها، لكنه وعي متفاوت، ومصحوب بمشاعر متباينة. وفي هذا الإطار يمكن توزيع فئات الأساتذة حسب درجة وعيمهم ونوعية مشاعرهم ومواقفهم مما يجري إلى ثلاث فئات: **فئة أولى:** وتخص الأساتذة الذين قضوا 30 سنة فما فوق من الأقدمية في التعليم، تقدر نسبتهم في عينة البحث بـ 13%، واكبوا السياسات المتعاقبة على تدبير المنظومة التربوية منذ الستينيات إلى اليوم. هؤلاء يصفون الإصلاحات التعليمية التي تم تنفيذها بالتراجعية، لذا تنتابهم مشاعر خاصة سماتها الحسرة والحيف والمرارة والانكسار بالنظر لما آلت إليه أوضاع التعليم بالمغرب من فشل وتخلف لا يعكس البتة ما قدموه من مجهودات جسيمة في سبيل بناء المغرب الذي كانوا يطمحون إليه. تمثل هذه الفئة من الأساتذة ذاكرة التعليم المغربي وشاهد عيان حي على وقائعه وتمفصلاته الكبرى منذ فجر الاستقلال إلى اليوم.

**فئة ثانية:** تتراوح أقدامها بين 20 و30 عاما، نسبتها في عينة البحث حوالي 4%. مستواهم الدراسي عال، يتميزون بقدرتهم على النقد. يصفون أوضاع التعليم و سياساته الإصلاحية بالسطحية والنخبوية والبرانية. أغلب هؤلاء في مواقع المسؤولية الإدارية بالمؤسسات العمومية، مترفعون عن كل ما يسيء لمهنة "الأستاذ"، إذ يعترضون على حياة "التبرجس" التي زجت برجال ونساء التعليم في آتون الساعات الخصوصية و القروض البنكية. ويتمسكون بالعمل النقابي كواجهة حقيقية للصراع من أجل الحفاظ على المكتسبات الاجتماعية للمغاربة.

**فئة ثالثة:** تتراوح أقدميتها في التعليم بين 10 و 20 سنة. وتصل نسبتها في عينة البحث إلى 25%. يتواجد أفراد هاته الفئة بحوالي 90% بقطاع التعليم العام. على المستوى النظامي، تعتبر آخر فئة ناجية من جحيم الإصلاحات التراجعية في الترسيم والتوظيف والتقاعد. أما عن استراتيجيتهم تجاه التحولات الجارية في منظومة التربية والتعليم فيمكن وصفها بالانتهازية، يحصن أغلب هؤلاء أنفسهم بالانتماءات النقابية المتعددة، حيث يتعاطون مثلا الساعات الإضافية بشكل مستمر، وخارج الحدود القانونية المسموح بها، لا سيما بمؤسسات التعليم الخصوصي التي يشكلون قاعدتها الصلبة، ويعتلون هرم أطرها التربوية. يعتبر أفراد هاته الفئة العمل النقابي والحزبي، ومتابعة التعليم الجامعي، أساليب استراتيجية للتحصن والدفاع، وللترقى وتحسين الأوضاع المادية كذلك.

**فئة رابعة:** تبلغ نسبتها في عينة البحث 58%. لا يتعدى أفرادها 10 سنوات من الأقدمية. حاصلون على الإجازة وأكثر، ويشغل أغلبهم كأطر متعاقدة مع مؤسسات التعليم الخاص. يعون جيدا الهشاشة التي تحف وضعهم كمدرسين متعاقدين نظاميين كانوا أو عرضيين، لذا فإنهم غير راضون ويتخذون مهنة التدريس خطوة مؤقتة في أفق العثور على ما هو أفضل. ولحين عثورهم على ما يرضيهم، يطلقون على وضعهم ذاك توصيفات خاصة، مثل: "الأساتذة الذين فُرض عليهم التعاقد"، "وضع الديباناج"، "عدي بالطباشير حتى يجيب الله التيسير"، "سَلِّكُ حتى تلقى ما أحسن"، ويعكس ذلك منطق ممارستهم لمهنتهم، حيث يقوم على السطحية واللامبالاة بالواقع، وعلى الترقب وانتهاز الفرص للخروج من هذا الواقع في نفس الوقت. ويترتب عن ذلك ضعف تمثيلهم لما يمارسونه، مما يجعلهم مفصولين عنه من جهة الرغبة، و متمسكين به بحكم الحاجة فقط.

مبيان رقم(1): يعرض لفئات توزيع الأساتذة المبحوثين حسب الأقدمية في العمل



## 12- خلاصات واستنتاجات:

من خلال ما تقدم عرضه، نخلص إلى أن العنف لا يمكن تعريفه خارج الشروط الاجتماعية والثقافية لإنتاجه، كما لا يمكن دراسته وفق أطر نظرية جاهزة أو برانية عن الواقع الذي يصدر عنه على الإطلاق. فبالإضافة إلى صلته بأشكال التفاعل العلائقي للأفراد في المجتمع، يرتد العنف كذلك إلى البنيات الاجتماعية الكبرى ولما يصدر عنها من سياسات تمييزية، وإلى التنظيمات وما يتمخض عنها من تقسيم وتراتبية، كما ترجع إلى سلطة الوكلاء وما يمارسونه من صلاحيات تنفيذية.

تبعاً لذلك، يعبر العنف ضد الأستاذ(ة) في السياق الاجتماعي لمغربنا المعاصر، إذن، عن تطور غير طبيعي لمنظومتنا التربوية. فعوض أن يكون المنتهى هو تقدير الأستاذ(ة) وتكريمه، يبدو أن ما يتعرض له اليوم من تعنيف، دليل إثبات على وقوع انحراف شديد بالمنظومة جراء ما عرفته من تقسيم ممنهج لأركانها الأساسية (مجانبة/ أداء، تربية/ تعليم، تعميم/ تخصيص...) بفعل السياسات التعليمية المتعاقبة منذ عهد الاستعمار إلى اليوم، ولعلها السياسة القطاعية التي لا توجد مفصلة أبداً عما يجري على صعيد التدبير السياسي للمجتمع ككل من تقسيمات: جنسية، إثنية، ثقافية، ومجالية، الخ.

من هذا المنطلق، لا يمكن أن نستغرب التبجيل والتقدير الذين قد يحظى به معلم الدين في الأوساط الأصولية مقارنة بأستاذ العقلانية والتنوير. ولا أن نتعجب من أفضلية وضع الأستاذ في التعليم العام عن نظيره بالتعليم الخاص، أو من الشعور بحظوة العمل بالمناطق الحضرية مقارنة بالمناطق النائية، الخ. فالتقسيمات هنا ثقافية، اجتماعية وسياسية، وكان بالأحرى أن تنتفي على مستوى المنظومة التربوية عوض أن تلقي بتأثيراتها على مكانة المدرسة والأساتذة.

إن التمييز الاجتماعي بهذا المعنى من أبرز مظاهر العنف الممارس ضد الأستاذ(ة) في الوسط المدرسي المغربي إذن. حيث لا يتعلق الأمر بتمييز طبيعي، بل بتمييز اجتماعي مقصود، يأتي في شكل إصلاحات سياسية، تتمظهر كقرارات فوقية، وكتغييرات جزافية، يستدعي تنزيلها تمزيق الإنسان حتى يتلاءم حتماً مع التقطيع الهندسي للواقع. وقد جرى بمقتضى ذلك، خلخلة جسم التدريس بالصراعات الإيديولوجية والنقابية، قبل أن يتم فصل الأستاذ عن وضعيته الحقيقية بالتعاقد، ووضعه في عزلة اجتماعية وسيكولوجية إن بسبب مجال الاشتغال وظروفه (قروي/ حضري) أو بنوع التعليم (عمومي/ خصوصي) وتباين شروطه المادية واللوجيستكية... الخ.

فإذا كان التفرع الذي ينجم عن تطور الشجرة أو أي كائن حي آخر أمراً طبيعياً، فإن التمييز الذي اخترق المنظومة التربوية يعد شيئاً تعسفياً. إنه ليس استجابة فعلية أو مواكبة حقيقية لتطور حاجات المجتمع، بقدر ما هو خطة ممنهجة للتنصل من المسؤوليات الاجتماعية التي في ذمة الدولة تجاه المجتمع والأفراد. وفي هذا الإطار يمثل استهداف رجال التربية والتعليم بالتنوع والتفريق أحد الخيارات الإستراتيجية للتحكم بقوتهم النقابية، وكذا للتملص من أعبائهم المادية والتنظيمية.

لقد ترتب عن ذلك التراجع فصح المجال لنظامين تعليميين متضارين (خصوصي/عمومي)، ينمو أحدهما -بدعم من الدولة- على حساب الآخر المتخلى عنه. إذ مهما نبّلت الأهداف المسطرة للمنظومة التربوية المغربية، إلا أن نيلها يبقى متعذرا جدا بسبب هذه الإزدواجية التعليمية التي لا تحد من الفوارق الطبقيّة والاجتماعية بين شرائح المجتمع، بقدر ما أنها تستجيب لها فتوسعها أكثر وتذكّمها. بل إنه وفي خضم هذه الإزدواجية التعسفية (تعليم خاص/عام) غدا كل شيء أساسي في العمل التربوي اعتباريا، حتى العلامات التربوية المألوفة؛ كسلطة الأستاذ ورمزيته المقدسة، حصانة المربي أو حرمة المدرسة.

لقد تبين بعدئذ أن المدرسة القادرة على محاكاة المقابلة هي التي تستطيع البقاء، وأن الأستاذ الذي يمتلك تطلعات ربحية وتسويقية لكفاءاته هو الأقدر على الصمود. حيث ارتبطت المردودية بالنتائج المُحصّلة والقابلة للتقييم العددي، لا بالسلوكات المؤدبة أو بالاعتناق الفكري، كما غدا احترام الأستاذ(ة) مشروطا بحيازته كفاءة وتخصصا ذا جدوى، لا بما يملكه من أفكار التنوير ونصوص التقوى.

لكن، إذا كان من الطبيعي، في ظل هذا التوجه التبضيغي -الاقتصادي للمعرفة، أن ينتعش سهم التعليم الخاص على حساب التعليم العام، فإنه من غير الطبيعي بتاتا تحويل المؤسسات الخصوصية إلى جزر منغلقة عن محيطها الاجتماعي والثقافي، كما من غير المعقول القبول بهذا المسخ التربوي (المدرسة التربوية- المقابلة) الذي تنتهك فيه حقوق المتعلمين والأساتذة من قبل السماسرة ومرتزي الاستثمار في التربية.

لقد كان من المفروض أن يقود التمييز بين قدسية المربي بمعناها التليد من جهة، والوجود المجرد لشخص الأستاذ من جهة أخرى، إلى ميلاد قدسية تربوية جديدة أساسها الحق والواجب. غير أن هذا لم يتحقق لأن الهدف من هذا التمييز كان هو وأد التربية ونزع أي مبرر يشرعن السلطة الرمزية للأستاذ. ومن نتائج ذلك: القتل الرمزي للأستاذ(ة)، ونشأة العنف ضده. ولو تم الحفاظ على قدسية التربية، وتشديد العقاب على من ينتهكها، ما تجرأ أحد على شخص الأستاذ(ة)، وما اقترب من مكتسباته المادية والرمزية، إن بالنكتة أو بالانتحال العشوائي لمهنة التربية والتعليم كممارسة، إلخ.

فلم يكف الدولة تنوع التعليم (عمومي/خصوصي) كي تستجيب للحاجات الإيديولوجية والثقافية لشرائح المجتمع، بل عملت على تقسيم أطر التربية والتكوين إلى فئات غير متجانسة تمهيدا لعملية التخلص النهائي من الوظيفة العمومية، كما عمدت إلى تنوع منظومة الأجور وأشكال التعويضات المادية كذلك. بحيث أنه ما من تفيئ جديد إلا ويحمل تراجعا عن المكتسبات المتحصلة في فترة دولة الرعاية، وفرزا لوضع أدنى وأكثر قذارة من الوضع الذي انشطر عنه في المقابل. وهكذا إلى أن غدا العمل بالفصل الدراسي من الأعمال القذرة sales boulots التي لا يرضى بها أحد.

لقد قُبرت مهنة "الأستاذ" بشكل مضاعف، أولا في علاقتها بالمهن وبالوظائف العمومية الخارجية الأخرى، وثانيا في علاقتها بالمهام الداخلية المرتبطة بالمنظومة التربوية نفسها كالتسيير والتدبير والمراقبة والتأطير. وهو تمييز سلبي لا يخلو من انعكاسات خطيرة على الأفراد والمجتمع. فالقتل الرمزي للمربي يمس مباشرة

بالحق في التربية الذي لا ينشطر عن الحق في التعليم بحد ذاته. سيما وأن التربية هي السند البيداغوجي لتعليم أي طفل، والجوهر المحدد لمهنة "الأستاذ(ة)" منذ الأزل.

### 13- على سبيل الخاتمة:

بالرغم من الاعتداء الهتمي على الضرورة القصوى لدور الأستاذ(ة) في مغربنا المعاصر، وبالرغم من هذا النزوع الاجتماعي المفرط في التنكر لخصوصيته الوظيفية، فإن الحضارة المادية التي نتشدد بها لا تقوم على القطيعة الكاملة مع أهميته الرمزية والثقافية أبدا. فالأستاذ(ة) هو قبل كل شيء معلم الحضارة التي هي اقتلاع للشر من جوهر الإنسان.

فهل يمكن القبول بمجتمع بلا ثقافة؟ كيف سيكون حالنا إذن؟ سنكون بلا شك عبارة عن تشوهات خلقية وخلقية لأشياء مادية لا خلاق لها ولا إنية، ومجتمعاً ملؤه الاصطدامات غير المتوقعة والاضطرابات اللانهائية. فعند تأملنا لظواهر العنف المستشرية في مجتمعنا المغربي، نندهش من وقع أزمة القيم والسلوكات المدنية التي اعترت كل شيء بما في ذلك حرمة الأسرة والمدرسة، وروابط الأخوة والبنوة والتلمذة. ولعلها الأشياء الثمينة التي فقدناها تباعاً بهوسنا الاستهلاكي لنماذج التعليم المقلب والسريع الهضم كما البضاعة.

إن نزوعنا المادي وولعنا الغريب بالنجاحات الاقتصادية قادنا اليوم نحو نمط عيش جديد ملؤه الرغبات المتناقضة والمتصادمة، ونحو سيل غامر من القرارات الهوجاء والمضطربة. فالصاق وصم اللاتجارية بالمدرسة العمومية وبالأستاذ(ة)، ليس سوى محاولة اعتباطية وتبريرية لسياسات تدييرية واقتصادية.

فلا شك أن التقسيم والتميز من مرتكزات الحداثة الفكرية والعملية، إذ عن طريقه نفهم أكثر كما علمنا ديكارت، وبواسطته ننتج أكثر كما أرشدنا إلى ذلك تايلور، وبمقتضاه نسود ونتحكم كما أوصانا ميكيا فيلي<sup>1</sup>. غير أن توظيف الدولة المغربية لهذا المبدأ لم ينحصر في حدود الرغبة في التحديث، أو التجويد، أو الفهم، بل تعدى ذلك إلى مستوى تبرير أساليب التحكم في مختلف أشكال الإنفاق العمومي بإقرار العديد من الممارسات التدييرية البديلة كالخصوصية والمناولة والتكشف والتعاقد... باعتبارها التجسيد الفعلي للروح الجديدة لرأسمالية العصر<sup>2</sup>.

لقد تمّ تحويل قطاع التربية والتكوين إلى قطاع للربح والاستثمار بعدما جرى إخضاعه لقوانين السوق، حيث باتت المؤسسة المدرسية مسرحاً لبلترة العمل الأستاذي بتعريض هيئة التدريس لشتى أنواع الاستلاب

1- Marcel, Bolle de Bal. (2003). Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques. Dans Société, revue des sciences humaines et sociales, (N°80), p-p.99-131. Article consulté sur : www.cairn.info. Le27/6/2021.

2- Luc, Boltanski. Eve Chiapello. (1999). Le nouvel esprit du capitalisme, édition Gallimard (2011), paris. p.45

من تفيئ وتفريد وقابلية للتوظيف المتعدد<sup>1</sup>. وبتحويل علاقات العمل التربوي الخلاق إلى علاقات تعاقدية مجردة من أحاسيس الضمير الأخلاقي والمهي. ما أدى إلى قتل الدوافع التلقائية القائمة على الحب والإخلاص في العمل، وإلى انبثاق بواعث لا أخلاقية قوامها الانتهازية والاستغلال والجشع.

لقد كشف هذا البحث الميداني كلّ الأوهام المتعلقة بنموذجية المدرسة المغربية، فهي جحيم لا يطاق، وركح للعنف ضد الأستاذ(ة)، إذ تستبجح انتحال الأستاذية وتنتهك خصوصياتها في التعليم والتقييم، كما في التربية والتقويم، تحت ذرائع متعددة ك"التراتبية الإدارية" أو ذريعة "التشغيل". كما كشف هذا البحث عن تحول المدرسة المغربية عن مبادئها الوطنية النبيلة (توحيد/ مغربية/ تعميم/ تعريب)، ما يجعلها في منأى عن الواقع الاجتماعي الذي تتموقع فيه.

إزاء ذلك، يمكن القول إنه لا سبيل للخروج من الأزمة التربوية والقيمية القائمة التي من مظاهرها العنف ضد الأستاذ(ة)، سوى بتوحيد المدرسة المغربية عبر هدم الهوة الفاصلة بين أنواع التعليم العمومي والخصوصي، وبمعيرة الأستاذية وشروط ممارستها التربوية داخل المؤسسات. ولا سبيل لبلوغ ذلك دون اندراج السياسة التعليمية ضمن سياسة مجتمعية أكبر لمحو الفوارق الاجتماعية تكون المدرسة العمومية الموحدة قاطرته. وعض أن يكون مبتغانا هو ملاءمة التعليم مع متطلبات سوق الشغل فقط، علينا أيضا جعله يستجيب لحاجات المجتمع المتعددة من قيم ومن سلوكات مدنية كذلك. مما يقتضي العمل على تعزيز سلطة الأستاذ(ة) – المرئي باعتباره الجسر الذي تمر عبره القيم كما المهارات. وإلا فكيف سيعمل نظام المجتمع في ظل التباعد السحيق بين المعرفة التقنية المقدمة بالمدارس، والحاجة للأخلاق؟



---

1-Frédéric, Vandenberghe. (2006). Complexités du posthumanisme. Traduction française, les Editions L'Harmattan, Paris, p. 96.

## المراجع:

### العربية:

- 1- آلان، تورين (2007)، التفكير على نحو مغاير، علم الاجتماع ونهاية الاجتماعي. ترجمة وتقديم: د عبد المالك ورد، (ط،1،2009)، مطبعة شمس برينت، الرباط.
- 2- اللجنة الخاصة بالتربية والتكوين (يناير 2000)، الميثاق الوطني للتربية والتكوين، المملكة المغربية.
- 3- محمد، اليزيدي (2003). التنظير للتعليم الإستعماري بالمغرب، مجلة أمل، عدد مزدوج 28-29، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- 4- مصطفى، محسن (1993). المعرفة والمؤسسة، منشورات دار الطليعة، طبعة أولى، بيروت.
- 5- المكي، المروني (1996). الإصلاح التعليمي بالمغرب (1956-1994)، منشورا كلية الآداب، طبعة أولى، الرباط.
- 6- عبد السلام، حيمر (1999). مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب، منشورات الزمن، عدد رقم 8، الدار البيضاء.
- 7- عبد الرحمن المالكي، (2016)، مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

### تقارير:

- 1- التقرير الوطني الثاني حول ظاهرة العنف بالوسط المدرسي، وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني، السنة الدراسية 2013/2014.

### الأجنبية:

- 1- Alexander, Mikhailovich. (1973). The Great Soviet Encyclopedia, 13° Edition, p.299. consulté sur Google books le 20/05/2021.
- 2- Bourdieu, P. (1979). la distinction critique sociale du jugement, Editions de Minuit, Paris.
- 3- Bourdieu, P. (1998). Contre feux, Edition Raisons D'agir, Paris.
- 4- Callon M. (2006). Sociologie de l'acteur réseau. Chapitre consulté le 22/6/2021 sur le site: [www.openedition.org](http://www.openedition.org).
- 5- Catherine B. (2006). violences et maltraitances en milieu scolaire. Armand Colin, Paris.
- 6- Danielle, Juteau. (2003). La différenciation sociale: modèles et processus, Presse de l'université de Montréal, Montréal.



- 7- Denis, F. (2013). L'être humaine comme l'animal symbolique chez Ernest Cassirer. Revue philosophique de la France et de l'étranger(Tome138). Article consulté sur le site: [www.cairn.info](http://www.cairn.info).
- 8- Différenciation. (2020,22juin). Dans Wikipedia. <http://fr.wikipedia.org>. Consulté le 21 /4/2021 à 23H.
- 9- Emile Durkheim (1893), de la division du travail social, livre I, Paris, les presses universitaires de France, 8e édition 1967, collection bibliothèque de philosophie contemporaine.
- 10-Emile Durkheim(1893), de la division du travail social, livre I, Paris, les presses universitaires de France, 8e édition, 1967, collection bibliothèque de philosophie contemporaine.
- 11-Emmanuel, d'Hombres. (2013). de la différenciation biologique à la différenciation sociale (XIXe-XXe siècles): quelques jalons historiques, article DOI : <http://doi.org/10.7202/1013922ar> consulté sur le site : [www.erudite.org/fr/](http://www.erudite.org/fr/) le 13/05/2021 à 1h45.
- 12-ERIC, D. (2006). Violence à l'école : un défi mondiale ?. Armand Colin, Paris.
- 13-Francis, Aubert. Jean-Pierre, Silvestre. (1998). écologie et société, Educagri Editions, CRDP, Dijon.
- 14-Gille, A. Jean-Philippe, B. (2012). Entretien avec Vincent de Gaulejac : le sujet au cœur des paradoxes du management. Nouvelle revue de psychologie(13), 265-275. Article consulté sur le site : [www.cairn.info](http://www.cairn.info).
- 15-Herbert, Spencer.(1895). le principe de l'évolution, article rediffusé le 23/8/2016 sur le site : [www.Sniadecki.Wordpress.com](http://www.Sniadecki.Wordpress.com). consulté le 10/05/2021.
- 16-Jean-Claude, Passeron. (1982). L'inflation des diplômes, remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie, article publié sur: revue française de sociologie (32/4). DOI : 10.2307/3321659. Sur le site : [www.persee.fr](http://www.persee.fr). le 20/6/2021.
- 17-Luc, Boltanski. Eve Chiapello. (1999). Le nouvel esprit du capitalisme, édition Gallimard (2011), paris.
- 18-Marcel, Bolle de Bal. (2003). Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques. Dans Société, revue des sciences humaines et sociales,(N°80),p-p.99-131. Article consulté sur : [www.cairn.info](http://www.cairn.info). Le27/6/2021.

- 19- Michel, W. (1999). VIOLENCE EN France. Éditions du Seuil, Paris.
- 20- Mouchot, C. (1986). Introduction aux sciences sociales et à leurs méthodes, Presse universitaires de Lyon, Les Editions Toubkal, Casablanca.
- 21- Niklas, luhmann. (1990). "The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society", dans J.C.Alexander et P. Colomy (dir.), Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives, Columbia University Presse, New York.
- 22- Saramo, S. (2017). The méta-violence of trumpism. European Journal of American Studies (online), 12-2-2017, document 3, consulté le 25/6/2021. URL: <http://journals.openedition.org/ejas/12129>; DOI.org/10 4000/ejas.12129.
- 23- Sembel, N. (2015). Bourdieu et le travail enseignant: reconstruction d'un objet peu visible, transversal et intime, article consulté sur livre: Bourdieu et le travail, EDITIONS : PRESSE UNIVERSITAIRES DE Rennes, publié sur Openedition Books (2019), et consulté sur le site : [www.books.Openedition.Org/pur/69641](http://www.books.Openedition.Org/pur/69641). Le 26/6/2021.
- 24- Stuart, H. (2000). What Is School Violence?: an integrated definition, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, volume (567), 2000. Article consulté le 26-6-2021. Url: <http://doi.org/10.1177/000271620056700102>. Sur le site: [www.journals.sagepub.com](http://www.journals.sagepub.com).

#### تقارير:

- 1- UNESCO, Analyse de la situation de la violence en milieu scolaire au Maroc : risques d'extrémismes violents!, Etude réalisée et publiée par le Bureau de Rabat, 2017.

**الاغتراب التربويّ في الشخصية العربيّة  
بحث في التأثير الاستلابيّ للقمع التربويّ**

**Educational alienation in the Arab personality, an  
investigation into the negative impact of educational  
oppression**

**أ. د. علي أسعد وطفة**

**كلية التربية  
جامعة الكويت**

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



## الاغتراب التربوي في الشخصية العربية بحث في التأثير الاستلابي للقمع التربوي

أ. د. علي أسعد وطفة

### الملخص:

الإنسان كينونة جوهرها العقل والحرية والعمل والانتماء وكل ما من شأنه أن يمس هذه المكونات الأساسية فإنه يدفع الشخصية بطريقة أو بأخرى إلى الاغتراب. وتبرز في أسلوب التنشئة الاجتماعية وأنماطها المختلفة في الثقافة العربية منظومة بالغة التنوع من المخاوف والاكراهات تسعى من خلالها النظم التربوية العربية أسرية كانت أو مدرسية أو حتى اجتماعية إلى الضبط الاجتماعي بدل تكريس الحرية المترتبة عن المعرفة، وهو يجعل الشخصية العربية بصورة عامة تعيش حالة اغتراب، إذ تعاني الجمود والقصور والسلبية، ومختلف صور الضعف والمعاناة الوجودية، وهي حقيقة تشير إليها أغلب الدراسات الجارية في هذا المجال. وتسعى هذه الورقة البحثية إلى تفكيك هذه الظاهرة ودراسة أسبابها ملمحة في الآن ذاته إلى سبل علاجها.

الكلمات المفتاحية: الاغتراب التربوي، الشخصية العربية، الاستلاب القمع التربوي، الهوية، التنشئة الاجتماعية.

### Abstract:

The human being is an entity whose essence is reason, freedom, work and belonging, and everything that may affect these basic components, in one way or another, pushes the personality to alienation. This appears in the method of socialization and its various patterns in the Arab culture, with a very diverse system of fears and compulsions. Such a system emerges, through which the Arab educational systems (whether family, school, or even social) seek social control instead of promoting the freedom resulting from knowledge. This pushes the Arab personality, in general, into a state of alienation. Hence, the Arab personality is suffering stagnation, shortcomings, and negativity, and various forms of weakness and existential suffering that is a fact indicated by most of the studies conducted in this field. This research paper seeks to dismantle this phenomenon and study its causes, referring simultaneously to ways to treat it.

**Key words:** educational alienation, the Arab personality, alienation, educational oppression, identity, socialization.

## 1- مقدمة:

يرتسم جدل القمع والهوية والاعتراب في قلب الثقافات العالمية المعاصرة، وتأخذ ثلاثية هذا الجدل صورة ظاهرة اجتماعيًا وثقافيًا تضرب جذورها في عمق الحياة الاجتماعية للشعوب الإنسانية المعاصرة. ولا تشكل الحياة الاجتماعية في البلدان العربية استثناء، إذ تسجل هذه الظاهرة حضورها الشامل في الثقافة العربية المعاصرة. فالإنسان العربي يولد اليوم في أجواء التسلّط والإكراه، وينمو في مؤسّسات التغريب، وينتهي إلى زنانات الخوف. وشروط الحياة التي تحيط بالإنسان العربي تشكل مصدر تهديد ينال من حقيقة وجوده الإنساني، وتشلّ لديه طاقة الفعل والحضور والإبداع.

تبدأ رحلة اغتراب الشخصية العربية، من القهر التربوي في العائلة، إلى القمع المعرفي في المدرسة، وتنتهي إلى الإرهاب الاجتماعي في داخل المؤسّسات. وفي هذه الدراما المأساوية يعيش الإنسان العربي دوامات القهر والهزيمة والاعتباط.

وهكذا، فالإنسان العربي اليوم يعاني - وحاله لا يختلف كثيرا عن حال الإنسان في البلدان النامية - منظومة بالغة التنوع من المخاوف تحيط بوجوده وتتحكّم فيه، فهو يواجه الخوف من الاستعمار والصهيونية وإسرائيل، والخوف من الحرب الطائفية، ومن التعصّب الديني، ومن الفقر، ومن الحرب الأهلية، ومن التعسف الاجتماعي في الوظيفة والعمل، ومن السّلطة وأجهزة الأمن، ومن المرض والشيخوخة، وأخير الخوف من التمييز العنصري. ويكمن في أصل كل خوف من هذا النسق غول القهر والقمع والإكراه والتعذيب، وينشأ الإنسان في منظومة هذه المخاوف جميعها مقموعا مقهورا بكل ما في هذه الكلمات من دلالات ومعان، استبطنها اللغة معبّرة عن الواقع الاضطهادي الذي يكتنف العربي، إذ تعتبر اللّغة مرآة الواقع، فهي تجسّد في فيض مفرداتها ما يفيض به هذا الواقع لا من مكونات ماديّة محسوسة فحسب، بل تعبر أيضا عن المفاهيم والتصورات السائدة. فلغة قبائل الإسكيمو في القطب المتجمد الشمالي مثلا، غنيّة بمفردات الثلج غني لا نظير له في اللّغات الأخرى وهو غني يعبر في نهاية المطاف عن الغنى في واقع الحياة الثلجية في منطقة القطب الثلجي. وشبيه بهذا ما تفيض به اللّغة العربية قديما من مفردات في وصف الصحراء والسيف، وما تفيض به حاضرا من وصف الإكراه أو القمع باعتباره سمة الوجود العربي الراهن وخصوصيته. إن الخطاب المتداول في اللغة العربية اليوم مشحون إلى حد كبير بالمفردات التي تصف القمع والإكراه والإرهاب والتخويف والبطش والعنف والاضطهاد والظلم والقهر، وهي مفردات تفيض على اللسان بغزارة وفي تدقّ يفوق في اندفاعاته أغلب المفردات والكلمات شيوعا واستخداما، إنّ اللّغة العربية تعكس الواقع المرير الذي يحيط بالإنسان العربي ويحاصره بكل مظاهر العنف والفوضى والاعتباط حتّى صيرّه يعاني اغترابا في فضائه الاجتماعي والثقافي.

إنّ الاغتراب ظاهرة اجتماعية تدخل في نسيج الحياة الثقافية الاجتماعية العربية، وتترامى أبعاد هذه الظاهرة في كل مناحي الوجود الاجتماعي والثقافي، وهي نتاج القمع التاريخي والسياسي والأخلاقي والتربوي والاقتصادي. وليس الاغتراب نتيجة فحسب بل هو نتيجة وسبب في آن واحد لأن ممارسة القمع والإرهاب ظاهرة اغترابية بحد ذاتها، لذا يكمن الاغتراب في أصل العنف، ويكمن العنف في أصل الاغتراب وتتداخل

الظاهرتان في كينونة واحدة يتعانق فيها السبب بالنتيجة والشكل بالمضمون، ممّا يعني أنّ الشخصية الاغترابية شخصية قمعية، والشخصية القمعية اغترابية في الآن الواحد. فالأب المقموع المستلب يمارس إكراهاته في أسرته ويمارس عدوانه التربويّ على الوجود الإنسانيّ لأطفاله، والمرؤوس المضطهد اغترابيّ يمارس القمع على من هو دونه في سلم التراتب. وهكذا تبدّى الثقافة القمعية الاغترابية في كيان واحد أو صورة واحدة، فالإنسان في ثقافة القمع والاستلاب يكون في الوقت الواحد: مستلباً وسالِباً، قاهراً ومقهوراً، غالباً ومغلوباً، أمراً ومأموراً، مغترباً ومغريباً، فتتجسد حينئذ وحدة القمع والاغتراب في كينونة واحدة لا تنفصل عراها في الشخصية المهزومة.

إن معالجة قضية الاغتراب والقمع، مسألة تتعدّى حدود الباحث الواحد والبحث الواحد، فالمسألة تتّسم بطابع الشمول وتسجّل حضورها في مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والعلمية المختلفة. وإذا كان بحث مثل هذه القضية الشاملة يتجاوز إمكانياتنا، فإن مقالتنا هذه تكتفي بالبحث في ظلال الجانب التربويّ لجدل القمع والشخصية والاغتراب، بغية الكشف عن بعض ملامح القهر التربويّ أو القمع التربويّ الكامن في أصل وضعية الاغتراب الإنسانيّ في الشخصية العربية.

إنّ في عمق الجدل الشامل بين الإنسان والاغتراب تبرز التنشئة الاجتماعية La Socialization حاضناً ثقافياً يتشكّل فيه الإنسان وينمو وفق المعايير الثقافية التربوية التي تحددها الثقافة عينها. وتبرز في أسلوب التنشئة الاجتماعية وأنماطها المختلفة مسألة البناء الداخلي لجوهر الإنسان. فالشخصية لا تعدو أن تكون تشكيلاً ثقافياً تربوياً تحدده طبيعة الحاضن الثقافيّ الذي نشأت في ظلاله، في معنى أن طبيعة الشخصية الإنسانية مرتبهة إلى حد كبير بطبيعة أسلوب التنشئة الاجتماعية، باعتباره قالباً ثقافياً يهب الإنسان خصائص إنسانيته، وتشكّل مرونة الحاضن الثقافيّ، وقدرته على التكيف وفقاً لمعطيات الطبيعة الإنسانية الفردية، والتوافق مع متطلباتها، الشرط الموضوعيّ لنشأة الشخصية الإنسانية وتطوّرها ومدى قدرتها على الحضور والتماسك والإبداع، لذا يلجأ اليوم علماء النفس والتربية إلى أسلوب التنشئة الاجتماعية السائدة في بعض المجتمعات الإنسانية لتفسير بعض الأحداث التاريخية الاغترابية. وتأكيد لهذا التصور وتدعيماً له يطيب لنا في هذا المقام أن نسرد واقعة تاريخية هامة تبين لنا إلى أي حد تكمن أهمية التنشئة الاجتماعية في بناء الإنسان وتحقيق تكامله النفسي والاجتماعيّ أو في سحق وجوده ودفعه إلى دائرة الاغتراب.

في نيسان من عام 1945، في أثناء الحرب العالمية الثانية، هاجمت الأساطيل الأمريكية جزيرة أوكيناوا التي تسيطر عليها القوات اليابانية، وبدأت تقصف الجزيرة بأطنان من القنابل ونيران المدفعية والطيران لمدة ثلاثة أشهر دون توقّف، حتّى أذابت الصخور والكهوف والمغاور، التي كانت الملجأ الوحيد للجنود اليابانيين والسكان الأصليين للجزيرة، وفيما بعد دخلت القوات الأمريكية الجزيرة وألقت القبض على من بقي على قيد الحياة من الجنود اليابانيين والسكان الأصليين. وقد لاحظ علماء النفس أن الجنود اليابانيين الأسرى (وهم من الكوماندوس الذين تم اختيارهم وتدريبهم بعناية فائقة على خوض المعارك) كانوا يعانون من اضطرابات وأمراض نفسية بالغة الخطورة، وكانت دهشة علماء النفس كبيرة جداً عندما لاحظوا بالمقابل أن هذه الاضطرابات كانت متدنية جداً عند السكان الأصليين. ومن أجل تفسير هذه الظاهرة

ومعرفة أسباب التباين بين طرفي المعادلة، أجريت أبحاث نفسية وتكنولوجية، تبين بمقتضاها للعلماء أن سبب انخفاض درجة الاضطرابات النفسية لدى السكان الأصليين للجزيرة ناجم عن أسلوب التنشئة الاجتماعية لسكان الجزيرة الأصليين. نستنتج أنّ أسلوب التنشئة في الجزيرة، كما تبين، يهدق على الطفل حباً بلا حدود، ويمنحه حرية واسعة جداً، ولا سيما أثناء الرضاعة، وتسامحاً كبيراً فيما يتعلق باللعب وضبط الإخراج ويترك حتى يسير على قدميه دون إكراه. فالتنشئة الاجتماعية السائدة في الجزيرة تنشئة تنتفي فيها كلّ أشكال الإكراه والعنف والتوتر. وقد أرجع العلماء مستوى الصحة النفسية العالية جداً لسكان الجزيرة الأصليين، وقدرتهم على مواجهة الرعب والخوف ولحظات الجحيم، إلى أسلوب التنشئة الاجتماعية الذي منحهم طاقة هائلة في مواجهة الصعاب، وتحديات الوجود بثبات جأش وقوة، بدرجة أكبر من الجنود اليابانيين الذين أُعدوا لويلات الحرب ومواجهة الجحيم<sup>1</sup>.

إنّ السمات الشخصية في مثل الثقة بالنفس، واللامبالاة، والاتكالية، والقدرة على الإنجاز، والشعور بالنقص، أو تأكيد الذات، والفردية، والميل للتعاون وغيرها، تعود إلى درجة الشدة أو الليونة المستخدمتين في أسلوب التنشئة الاجتماعية السائدة في مجتمع ما.

## 2- في مفهوم الشخصية:

يُشتق مفهوم الشخصية "Personnalité" من الكلمة اليونانية "Persona" التي تعني في الأصل قناعاً، وليس من السهل أبداً الظفر بتعريف جامع مانع لهذا المفهوم، إذ أحصى جوردن ألبورت (Gordon Allport) عام 1937 خمسين تعريفاً للشخصية، وفتح منها تعريفاً متوازناً معتبراً "الشخصية هي تنظيم ديناميّ لوضعيات نفسية فيزيائية تحقق للفرد تكييفه مع الوسط الاجتماعي"<sup>2</sup>، فالشخصية إذن ليست وجوداً مادياً فحسب، بل هي كيان متناسق من التصوّرات الحرة والأحاسيس الروحية والمشاعر.

يورد أحمد زكي بدوي تعريفاً للشخصية قوامه أن "الشخصية نظام متكامل من الخصائص الجسميّة والوجدانية والنزوعية والإدراكية التي تعين هوية الفرد وتميّزه عن غيره من الأفراد تمييزاً بيننا"<sup>3</sup>. ويعرف جان ديبوا (Jean Dubois) الشخصية بأنها مجموعة العناصر التي تشكّل السلوك وردود أفعال الأشخاص إزاء المواقف الحياتية<sup>4</sup>.

ويعتبر إلكس ميكشلي الشخصية منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميّز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي خاصة على الإحساس بالهوية والشعور بها.

1- Frank R. Donovan: Education stricte et éducation -libérale, Robert Laffont, Paris, 1968. (P.74)

2- Gordon Allport, Personality: A psychological interpretation. GW Allport -psycnet.apa.org .1937

3- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 311.

4- Jean Dubois: Dictionnaire du français contemporain , Larousse, paris , 1989.

إنّ الشخصية وحدة من المشاعر الداخلية أساسها الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي، في معنى أنّها وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة، والتي تجعل الشخص يتميز عما سواه ويشعر بتباينه ووحدته الذاتية<sup>1</sup>. فالشخصية في نهاية الأمر، وحدة من السمات النفسية والثقافية والبيولوجية والعقلية المتكاملة، وفيها تنعكس ثقافة المجتمع وأساليب التنشئة الاجتماعية السائدة فيه.

### 3- الشخصية والثقافة:

تحدّد السمات الأساسية للشخصية في مجتمع ما بطابع الثقافة السائدة فيه، إذ ترتبط بنية الشخصية على حدّ تعبير بودون "Boudon ارتباطا وثيقا بالثقافة المحددة لمجتمع معين". رأي أكدّه أيضا كاردينر (Kardiner) في مثل قوله "إن كل نظام اجتماعي ثقافيّ يتميز بشخصية مرجعية فالأنا هي ترسب ثقافيّ، وبالتالي فالشخصية الثقافية تتباين من ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر"<sup>2</sup>، لذا تعكس الشخصية إلى حد كبير السمات الثقافية لمجتمع الانتماء، أمر يبرزه التباين السلوكي الذي يظهر بين شخصين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين، إذ يمكن تمييز رجل فرنسيّ عن رجل إنكليزيّ من خلال بعض أنماط السلوك التي يقوم بها كل منهما. إن الشخصية المرجعية كما ينظر إليها كل من كاردينر ولينتون نوع من التشكيل النفسي الخاص بمجتمع ما والذي يحدّد أسلوب الحياة. "إنّ أعضاء مجتمع ما، غالبا ما، يحملون نسقا مشتركا من السمات الثقافية لمجتمعهم والتي تحدّد نمط الشخصية أساسية لهذه الثقافة"<sup>3</sup>. ويعتبر دوراند (Durand) "أن نظام القيم والمواقف المشتركة بين أعضاء الجماعة، يترجم إلى أشكال متعدّدة من السلوك الصريح والذي يرتبط بمواقف معينه"<sup>4</sup>.

نستنتج في وضوح، أنّ لكلّ ثقافة شخصية أساسية مرجعية تعكس صورة القيم السائدة أو الصيغة النفسية للحياة الاجتماعية والثقافية القائمة، كما يمكن أن نستنتج أيضا، وجود شخصيات مرجعية ثقافية لكلّ ثقافة فرعية أو مجتمع فرعيّ في إطار المجتمع الكبير. إنّ الشخصية وفقا للمنظور الاجتماعيّ الثقافيّ هي التشكيل الثقافيّ المشترك بين أفراد المجتمع وهي كما يعرفها كاردينر وجاك بيرك، "السمات النفسية والعقلية العامة التي يشترك فيها معظم أفراد المجتمع"<sup>5</sup>، ويصطلح عليها رالف لنتون (R. Linton) بالشخصية المنوالية وهو يعني بها نمط الشخصية المتواتر حضوره بين مختلف أنماط الشخصية

1- أليكس ميكشلي: الهوية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق ن 1993، ص 15، ص 129.

2- علي وطفة: علم الاجتماع التربوي، جامعة دمشق، مطبعة الاتحاد، دمشق، 1993، ص 246.

3-Gilbert. Durand : *les grands textes de la sociologie moderne*, Bordas, Paris, 1969. p.91.

4-Ibid.

5- محمود قنبر: التربية وترقية المجتمع، دار سعد الصباح، الكويت 1992، ص 101.



في مجتمع محدد"<sup>1</sup>، ويميّز كلوكهون وزميلاه "مري" و"شنيدر"، (1953) في كتابهم الشخصية في الطبيعة والمجتمع والثقافة في الشخصية بين ثلاثة مستويات هي<sup>2</sup>:

أ- كلّ إنسان يشبه جميع الناس في بعض الجوانب.

ب- كلّ إنسان يشبه بعض الناس.

ج- كلّ إنسان لا يشبه أي إنسان آخر.

ونحن نرى في هذا السياق أن المستوى الأول يمثل الشخصية الإنسانية بينما يمثل المستوى الثاني الشخصية الثقافية القومية أو الأساسية لمجتمع ما، بينما يمثل النموذج الأخير الشخصية الفردية أو الهوية الفردية والذاتية للفرد.

#### 4- مظاهر اغتراب الشخصية العربية:

ظهر مفهوم الاغتراب "Alienation" لأول مرة في عام 1837 في كتابات فالريه (Falret سنة الوفاة) معبراً به عن مظاهر الاضطراب العقلي، وبدأ هذا المفهوم فيما بعد، يوظّف في مجال علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس الاجتماعي<sup>3</sup>. وينطوي المعنى الأول لهذه الكلمة التي اشتقت من الكلمة اليونانية persona على معنى نقل الملكية من شخص إلى آخر إكراها. وقد استخدم الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسوت. 1778م (Jean-Jacques Rousseau) مفهوم الاغتراب، بمعنى تحوّل الإنسان إلى عبد للمؤسسات الاجتماعية والنماذج السلوكية التي أنشأها وذلك في سياق تطوّر التاريخ الإنساني.

ويعتبر ماركس الاغتراب، العملية التي يتحوّل فيها الإنسان إلى حالة تشيؤ كأن يُستعبَد من خلال العمل، ويصبح بقوة عمله سلعة تباع في الأسواق. فالعمل وفق رأي ماركس هو الذي طوّر الإنسان، ولكن زجّ به في أكفان العبودية ووزنانات القهر<sup>4</sup>، فالعمل في نظره يخلق الإنسان ويطوّره، ولكنه يمتصّ في الوقت نفسه كلّ قواه ويستعبده. ويأخذ مفهوم الاغتراب عند هيغل حالة الفكر عندما يصبح غريباً على نفسه. ويحدّد مولفان سومان Melvin Seeman خمسة أبعاد أساسية لمفهوم الاغتراب هي: الحرمان من السلطة، وغياب معنى الحياة، وغياب للمعايير، ومن ثم غياب للقيم، وإحساس بالغربة عن الذات<sup>5</sup>. ويعني هذا المفهوم بصورة عامة كلّ أشكال القهر ومشاعر البؤس والشقاء التي يعاني منها الإنسان في الحياة.

الإنسان كينونة جوهرها العقل والحرية والعمل والانتماء وكلّ ما من شأنه أن يمسّ هذه المكونات الأساسية فإنّه يدفع الشخصية بطريقة أو بأخرى إلى حالتها اغتراب واستلاب. إنّ الاغتراب في حدود ما ننظر

1- انظر السيد ياسين: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، بيروت دار التنوير، 1981.

2- ليفون مليكان وجهينة سلطان العيسى: مؤشرات في الشخصية المنوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة 1987، ص 34.

3- كمال دسوقي: ذخيرة تعريفات مصطلحات أعلام علوم النفس، المجلد الأول، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة 1988 ص 77.

4- انظر: حسن محمد حسن حماد: الاغتراب عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1995.

5- Madeleine Grawitz : Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983, P.12

إليه ونوظّفه في هذه المقالة هو: الوضعية التي ينال فيها القهر والتسلط والعبودية من جوهر الإنسان، وهو الحالة التي تتعرض فيها إرادة الإنسان أو عقله أو نفسه للاغتصاب والقهر والاعتداء والتشويه. لذا نبيّن تمثلاً بين أدوات الاغتراب وأدوات القهر، وهي كلّ ما من شأنه أن يعاند نمو الشخصية الإنسانية وازدهارها وتفتحها، وتتبدّى مظاهر الاغتراب في أشكال أحاسيس مفرطة بالدونية، واللامبالاة، والقهر، والضعف، والقصور والسلبية، والانهماجية. وتلك هي البوابة المنهجية لمفهومنا عن اغتراب الشخصية. ويشير مفهوم الاغتراب إلى الحالات التي تتعرّض فيها وحدة الشخصية للانحطاط، أو للضعف والانهيار، بتأثير العمليات الثقافية والاجتماعية التي تتم داخل المجتمع. فالعقد النفسية، وحالات الاضطراب النفسي، أو التناقضات تشكّل صورة من صور الأزمة الاغترابية التي تعترى الشخصية، فيعني مفهوم الاغتراب في بعض من دلالاته ومعانيه أن تنمو الشخصية نموًا مشوّهاً ينتهي بها إلى فقدان مقوّمات الإحساس المتكامل بالوجود والديمومة. ومفهوم الاغتراب هو أيضاً، الحالة التي يتعرّض فيها جوهر الشخصية للقسر والإكراه. فعندما تتعرض الشخصية الإنسانية في جوهرها العقلي، أو الثقافي، أو الاجتماعي، لنوع من التشويه والاعتصاب، تحدث عندئذ عملية اغتراب وتشويه. ووفقاً لهذه الصيغة يمكن القول إن مفهوم الاغتراب في الشخصية يتحدّد بالجوانب التالية:

- حالات عدم التكيف النفسي التي تعانها الشخصية: عدم الثقة بالنفس، القلق المستمر، الرهاب الاجتماعي، المخاوف المرضية.
- غياب الإحساس بالتماسك والتكامل الداخلي في الشخصية.
- حالة ديمومة العقد النفسية التي تعترى الشخصية: عقدة أوديب، عقدة الخصاء، عقدة النقص، عقدة الاضطهاد... الخ.
- ضعف أحاسيس الشعور بالهوية مثل: الشعور بالانتماء، الشعور بالجهد المركزي، الشعور بالحب، الثقة بالنفس، الشعور بالقيمة، غياب الإحساس بالأمن.

يستبطن إذن مفهوم الاغتراب أوجهاً متنوّعة ومظاهر مختلفة فهل نأت الشخصية العربية بنفسها منه أم أنها تعاني الاغتراب؟ وما نعنيه هنا بالشخصية العربية، الشخصية المنوالية أو الشخصية الأساسية أو الملامح الأساسية الثقافية والسيكولوجية للشخصية العربية. تميل أغلب الدراسات والأبحاث الجارية في هذا الميدان، والتجارب أيضاً التي حصدها المفكّرون العرب، والخبرة الحياتية للإنسان العربي والمثقف العربي تؤكد أن الشخصية العربية هي في حالة استلاب واغتراب. ومن أجل التواضع قليلاً في معرض الإجابة عن هذا السؤال لماذا لا نطرح السؤال بصور أخرى. هل تصان حرية الإنسان العربي؟ وهل يحظى بحماية القانون والمؤسسات؟ هل يعاني الإنسان العربي وعياً مشوّهاً؟ هل يعاني إكراهات شروط الحياة المادية؟ في مستوى دخوله المالية وفي مستوى أمنه الاجتماعي والمادي؟ هل هناك حروب أهلية ووطنية في البلدان العربية؟ هل تعاني الشعوب العربية الأنظمة الشمولية؟ هل يعيش الإنسان العربي بعيداً عن تهديد الجحافل العسكرية وأدوات الحرب الأمريكية والإسرائيلية؟ هل تُغتصب فلسطين؟ هل يموت أطفال العراق جوعاً؟ هل ما زالت دماء الأبرياء في الجزائر تهرّج؟ هل تجتاح الجيوش التركية أراضي العراق؟ وهل

يعاني شعب لبنان القهر والموت والدمار في الحروب الأهلية وفي قانا؟ هل يعيش المواطن السوري اليوم في حالة أمن والجيوش التركية والإسرائيلية تحاصره من الجنوب والشمال والقهر الاقتصادي والاجتماعي يأتيه من تحت ومن فوق؟ هذه هي إجابتنا عن سؤال الاغتراب والاستلاب الذي يعانيه الإنسان العربي!

تعيش الشخصية العربية بصورة عامّة حالة اغتراب، فهي تعاني الجمود والقصور والسلبية، ومختلف مواطن الضعف والمعاناة الوجودية، وهي حقيقة تشير إليها أغلب الدراسات الجارية في هذا المجال<sup>1</sup>. ويمكن في هذا السياق أن نسرّد قائمة طويلة من السمات السلبية للشخصية العربية، وهي سمات أكّد عليها الباحثون والدارسون في هذا الميدان ومن أبرزها: فقدان الثقة بالنفس، وغياب التلقائية والابتكارية، والشخصية الحاملة، واللامبالاة والخجل والخوف<sup>2</sup>. وقد تقصّى عديد الباحثين في دراساتهم سمات الاغتراب في الشخصية العربية، ونذكر على وجه الخصوص أعمال فؤاد زكريا التي يرسم من خلالها صورة مأساوية للشخصية العربية قوامها سمات الخداع والنفاق واللامسؤولية والخضوع الأعمى والسلبية<sup>3</sup>. ونستطيع سرد عدد كبير من الأبحاث التي ترى الشخصية العربية تعيش أزمة دائمة وحقيقية. وبوسعنا هنا أن نتساءل، ما العوامل التي أدّت إلى تشكّل مثل هذه الشخصية القومية أو المنوالية المحزنة؟ الإجابة ليست يسيرة ومع ذلك يمكن القول، إن عوامل ضعف الشخصية العربية متعددة وأهمها الأنماط الثقافية السائدة، والعوامل التاريخية والاستعمارية والاقتصادية والتربوية، وغايتنا من البحث في أساليب التنشئة الاجتماعية إدراك الأسباب التربوية التي تدفع الشخصية عامّة والشخصية العربية خاصّة إلى دوامات القهر والاغتراب، وهذا يتطلّب أولاً ضبط مفهوم التنشئة الاجتماعية في خصائصها وأبعادها.

## 5- التنشئة الاجتماعية:

لا يمكن للمرء أن يظفر بتعريف جامع مانع للتنشئة الاجتماعية. ومن أجل بناء صورة واضحة لمفهوم التنشئة الاجتماعية، يمكن القول: إنّ التنشئة الاجتماعية هي منظومة العمليات التي يعتمد عليها المجتمع في نقل ثقافته، بما تنطوي عليه هذه الثقافة من مفاهيم وقيم وعادات وتقاليد، إلى أفرادها. ويمكن تعريف التنشئة الاجتماعية بأنها العملية التي يتم من خلالها، دمج الفرد في المجتمع، ودمج ثقافة المجتمع في الفرد<sup>4</sup>.

1- تبرز الصورة الأهميّة للشخصية المصرية في كتابات كل من محمد عبده وطه حسين وجمال حمدان وعبد العزيز الرفاعي وفؤاد زكريا وحامد عمار. ويظهر هذه الصورة في الشخصية الفلسطينية والسورية صادق جلال العظم وجميل صليبا؛ وتبرز هذه الصورة في كتابات هشام جعيط والبشير بن سلامة عن الشخصية التونسية، وتنبدي أيضا في دراسات جابر عبد الحميد جابر وعبد الجليل الطاهر عن الشخصية العراقية. وللمزيد يمكن العودة إلى كتاب محمود قنبر: التربية وترقية المجتمع، دار سعد الصباح، الكويت 1992 ز الفصل الرابع.

2- محمود قنبر: التربية وترقية المجتمع، دار سعد الصباح، الكويت 1992. ص 114.

3- انظر فؤاد زكريا بين التعليم وقيم المجتمع، الفكر المعاصر، عدد 73، مارس 1971.

4- علي وطفة: علم الاجتماع التربوي، جامعة دمشق مطبعة الاتحاد، دمشق، 1993 ص 37.

يعرّف غي روشي (Guy Rocher) التنشئة الاجتماعية "بأنها منظومة الأوليات التي تمكن الفرد، على مدى حياته، من تعلم واستبطان القيم الاجتماعية والثقافية السائدة في وسطه الاجتماعي"<sup>1</sup>.

ويعد دوركهايم ت. 1917 (David Émile Durkheim) أول من استخدم مفهوم التنشئة الاجتماعية Socialisation بمعناه التربوي<sup>2</sup>، وأول من عمل على صوغ الملامح العلمية لنظرية التنشئة الاجتماعية، يقول دوركهايم محدداً غاية التربية: إن الإنسان الذي تريد التربية أن تحقّقه فينا ليس هو الإنسان على غرار ما أودعته الطبيعة بل الإنسان على غرار ما يريده المجتمع<sup>3</sup>. إن التربية هي التأثير الذي تمارسه الأجيال الراشدة في الأجيال التي لم ترشد بعد، ووظيفتها إزاحة الجانب البيولوجي من نفسيّة الطفل لصالح نماذج من السلوك الاجتماعي المنظم<sup>4</sup>. فالتنشئة هي العملية التي يتم فيها ومن خلالها دمج ثقافة المجتمع في الفرد ودمج الفرد في ثقافة المجتمع، وهي وفقا لهذا المعنى العملية الجدلية التي تربط بين الفرد وبين ثقافة المجتمع، وهي العملية التي يتم فيها بناء الثقافة داخل الفرد من خلال إزاحة الجانب البيولوجي فيه لصالح الجانب الاجتماعي أو الانتقال بالإنسان من حالته البيولوجية إلى حالته الاجتماعية.

يقول دوركهايم في كتابه التربية والمجتمع: "يوجد في كلّ منّا كائنات لا يمكن الفصل بينهما إلا على نحو تجريدي، أحدهما نتاج لكل الحالات الذهنية الخاصة بنا وحياتنا الشخصية وهو ما يطلق عليه الكائن الفردي؛ أما الكائن الآخر فهو نظام من الأفكار والمشاعر والعادات، التي لا تعبّر عن شخصيتنا بل عن شخصية الجماعة والمجتمع الذي ننتمي إليه: كالعقائد الدينية، والممارسات الأخلاقية، والتقاليد والمشاعر الجماعية من أي نوع، وهي تشكل في مجموعها الكائن الاجتماعي الآخر، وبالتالي فإنّ بناء هذا الكائن الاجتماعي يمثّل في نهاية المطاف هدف التربية وغايتها"<sup>5</sup>.

وعلى خلاف دوركهايم يركز فرويد ت 1939 (Sigmund Freud) على أهمية التوحد أو التقمص في عملية التنشئة الاجتماعية ويعرف التقمص بأنه عملية نفسية يتمثل فيها الفرد مظهرًا من مظاهر الآخر أو خاصة من خواصه أو صفة من صفاته<sup>6</sup>. وتتيح عملية التقمص للفرد أن يتمثل أدوارا اجتماعية جديدة، وأن يستبطن مفاهيم وتصورات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، وذلك عبر سلسلة من العلاقات التي يقيمها الفرد مع الأشخاص الذين يحيطون به، والذين يشكلون موضوع تقمّصه، أو نماذج لسلوكه. وتبرز أوليات التنشئة الاجتماعية عند فرويد في نظريته حول مكونات الشخصية، وفي جدل العلاقات القائمة بين هذه المكونات تبرز أهمية العلاقة بين الجانب البيولوجي والجانب الاجتماعي: فالهوية Le ça هو على الحالة الفطرية الأولية عند الكائن؛ بينما يشكل الأنا الأعلى Le sur-moi الجانب الاجتماعي الثقافي في شخص الفرد، ويرمز إلى العادات والتقاليد الجماعية السائدة في المجتمع، لذا يمثّل التفاعل الذي يتم بين الأنا الأعلى والهوية

1- Guy Roger, Action sociale: Introduction a la sociologie Générale 1968. M. H., Paris 1983. p.132

2- وطفة علي: علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص 39.

3- غي أفانزيني: الجمود والتجديد في التربية المدرسية، ترجمة عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، بيروت 1981 ص 330.

4- ريناتا غوروافا: مقدمة في علم الاجتماع التربوي، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق 1984 ص 105.

5- إميل دوركهايم: التربية والمجتمع، ترجمة علي أسعد وطفة، دار معد، دمشق 1996 (نص الغلاف).

6- مارسيل بوستيك، العلاقة التربوية، ترجمة محمد بشير النحاس المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1981 ص 170.

عبر تدخل الأنا، الجانب الأساسي في عملية التنشئة الاجتماعية، وعن طريق التفاعل بين عضوية الكائن وثقافة المجتمع يستطيع الفرد أن يتكوّن اجتماعيًا وأن يحظى بعضوية الجماعة.

نلاحظ في هذا الجانب تقاربا كبيرا بين نظرية فرويد ونظرية دوركهايم في العلاقة بين البيولوجي والاجتماعي، بين العقل الجمعي الذي يشكل شخصية الفرد عند دوركهايم، وبين الأنا الأعلى الذي يمثل الجانب الاجتماعي في شخصية الفرد عند فرويد. فالتباين الأساسي بين النظريتين يكمن في أهمية المصدر في عملية التنشئة. فبينما ركّز دوركهايم على الجانب الاجتماعي الخارجي في تكوين الفرد وإعداده لحياة الجماعة، ويتمثل هذا الجانب الخارجي في "الضمير الجماعي" الذي يمارس إكراهه على ضمائر الأفراد، ركّز فرويد على الفضاء الداخلي للشخص مؤكداً أنّ عملية التنشئة تتمّ بالدرجة الأولى وفق أواليات داخلية نفسية ماثلة في جدل العلاقة بين الفردي والاجتماعي. وتنطوي كل ثقافة على معايير سلوكية خاصة بتربية الأطفال وتحدّد في الوقت نفسه أهمّ المشكلات الرئيسة التي تواجه الطفل والطريقة التي يمكن للطفل من خلالها أن يواجه مشكلاته.

## 6- التسلط التربوي واغتراب الشخصية:

يقصد بأسلوب التنشئة الاجتماعية، الكيفية التي يتمّ من خلالها بناء الثقافة في الفرد وتشكيله على نحو اجتماعي، ومهما كان المحتوى القيمي للثقافة التي تنقل إلى الأفراد، فإنّ أسلوب التنشئة الاجتماعية يلعب دورا كبيرا في التأثير سلبا أو إيجابا في بنية الشخصية. وهذا يعني أنه يمكن لأسلوب التنشئة الاجتماعية الذي تعتمده بعض القبائل البدائية أن يكون أكثر كفاءة، من جهة المبدأ، لتحقيق نماء الشخصية وتطورها وذلك بالقياس إلى الأساليب التي تعتمدها الثقافات المتقدمة حضاريا. وتتمايز أساليب التنشئة الاجتماعية المعتمدة في درجة الشدة المستخدمة، وفي مدى اعتمادها على الأساليب العلمية في بناء شخصية الفرد وتربيتهم.

وتباين أساليب التنشئة الاجتماعية من مجتمع إلى آخر، وتتغير من ثقافة إلى أخرى. إذ يحدّد كل مجتمع أنماط التنشئة الاجتماعية وأشكالها التي تلبّي حاجاته الثقافية. فأساليب التنشئة الاجتماعية تعكس أساليب السلطة الموظفة في المجتمع وفي مؤسساته<sup>1</sup>، في معنى أن أساليب التنشئة الاجتماعية مرهونة بنوع السلطة المستخدمة في تربية الأطفال ودرجتها، فبعض المجتمعات تعتمد أساليب العقاب والتسلط والتخويف في التنشئة الاجتماعية، أمر من شأنه التأثير في مضمون التنشئة الاجتماعية وفي شخصية الأفراد الذين يخضعون لأسلوب الشدة في تنشئتهم الاجتماعية.

لقد بينت الأبحاث الأنثروبولوجية، حول التنشئة الاجتماعية، عند بعض قبائل الميلانيزيا في جنوب شرق آسيا، أن التنشئة الاجتماعية التي تقوم على أسلوب التسامح تؤدي إلى إيجاد شخصيات غير عدوانية. وكشفت الدراسة التاريخية التي أجرتها مارجريت ميد (M. Mead) أن المثل الأعلى للرجال في

1- عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق 1964، ص 175.

قبيلة "ارابش" في غينيا الجديدة هو الوداعة والمسالمة والرقة كالنساء تماما، وذلك على خلاف الحال في قبيلة "موندوجومر" إذ المثل الأعلى للرجولة هو الخشونة والفظاظة والعدوانية، ولاحظت الباحثة أيضا، أن الرجل في قبيلة "تشمبولي" مثال للوداعة والرقة وأنه يقوم بالأعمال اللينة كالحفز والرقص، في حين تقوم المرأة بالأعمال الخشنة مثل صيد السمك ونسج الشباك وهي العنصر الذي يسود ويهيمن في مجتمع أبوي<sup>1</sup>.

أدت النتائج التي توصلت إليها ميد، في دراستها هذه، أن تباين سمات الشخصية المنوالية بين القبائل المتجاورة يعود إلى تباين أساليب التنشئة الاجتماعية بين هذه القبائل. ويضاف إلى ذلك أن هذه الدراسة أدت إلى تغير وجهات نظر علماء النفس فيما يتعلق بمرحلة المراهقة؛ ففي مجتمع "سامو" لا وجود لهذه المرحلة بصراعاتها واضطراباتها، وهذا يعني أن الاضطرابات النفسية ليست حالة لازمة لمرحلة المراهقة، وإنما نتاج لأساليب التنشئة الاجتماعية ومضامينها. فجماعات الأرابش (Arapech) تعتبر الطفل خيرا في ذاته، لذا يجب أن يحظى بالرعاية والحب والحنان والحرية مما يزيل كافة أشكال الصراعات التي يعيشها الطفل<sup>2</sup>.

وفي هذا السياق يقول سلفادور جيني (Salvador Jenny) "عندما يكون هناك تباين بين مجتمع وآخر في مستوى تسلطه وتسامحه، أو في مناحي نظريته الفلسفية، أو الجمالية، فإن ذلك يعود إلى أنماط التنشئة الاجتماعية السائدة فيه<sup>3</sup>.

وتختلف عملية التنشئة الاجتماعية من جهة بساطتها وتعقيدها من مجتمع إلى آخر، فلكل مجتمع مستوى نموه التاريخي وأنماطه الثقافية ومشكلاته القيمية ومطالبه وحاجاته. "وتكون التنشئة الاجتماعية بسيطة في المجتمعات البسيطة وتقوم على التقليد والتلقين أكثر من قيامها على التمييز والتفكير، أما في المجتمعات المعقدة فإن هذه العملية تعدد في صورها، وفي الوسائط التي تقوم بها، وترتكز على حفز التفكير وحسن الاختيار"<sup>4</sup>.

ويتأثر شكل التنشئة الاجتماعية ومضمونها بعدد من العوامل كالطبقة الاجتماعية، والمعتقد، والبيئة الطبيعية، والنظام السياسي القائم، كما يتأثر بالوضع الاقتصادي والمستوى التعليمي الحاصل عند الأبوين أو في إطار الفئة الاجتماعية<sup>5</sup>.

إجمالا يمكن القول إن أساليب التنشئة الاجتماعية التي تعتمد الإسراف في استخدام الشدة أو التساهل، تؤدي إلى بناء شخصيات اغترابية ضعيفة وغير متكاملة. وكلما اتجهت هذه الأساليب نحو اعتماد المنطق العلمي في التنشئة الاجتماعية كانت أكثر قدرة على بناء شخصيات سليمة متكاملة.

1- محمد مصطفى زيدان: نبيل السهالوطي، علم النفس التربوي، دار الشروق جده، 1985، ص 37.

2- محمد لبيب النجيجي، الأسس الاجتماعية للتربية، المكتبة الانجلو مصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1965 ص 35.

3- Henri Modras: Elements de la sociologie, Armend colin, paris, 1975, p86.

4- محمد الهادي عفيفي، التربية والتغير الثقافي، مكتبة الانجلو، مصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1964 ص 109.

5- إبراهيم ناصر، علم الاجتماع التربوي، الجامعة الأردنية كلية التربية، عمان 1984. ص 37.

يعتبر الاتجاه العلمي في التنشئة الاجتماعية نمطا من التنشئة الاجتماعية القائم على أسس علمية، ويهدف إلى بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة، وينطلق هذا الاتجاه من عقلنة مختلف الظروف والشروط الموضوعية المؤثرة في الشخصية. وتعتمد التنشئة الاجتماعية العلمية على معطيات العلم والنظريات العلمية في التربية. ويمكن الإشارة إلى النماذج التالية للنظريات العالمية المتنامية في هذا الميدان ومنها:

- 1- كيف تنمو قدرات التفكير عند الطفل (جان بياجيه Piaget، J.، نموذجاً).
- 2- كيف تنمو القدرات الانفعالية (سيغموند فرويد S. Freud، نموذجاً).
- 3- كيف تنمو القدرات الاجتماعية (إميل دوركهايم E. Durkheim، نموذجاً).
- 4- تحديد حاجات نمو الشخصية (أبراهام ماوسلو A. Maslow، نموذجاً).

ويمكن الإشارة أيضا إلى معطيات علم نفس الطفولة والمراهقة وعلم النفس التربوي كمنطلقات أساسية لأساليب التنشئة الاجتماعية العلمية.

تبين نتائج دراسات الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية مارغريت ميد (Margret Mead)<sup>1</sup> التي أجرتها في جنوب شرق آسيا في غينيا الجديدة، وعرضت نتائجها في كتابها المشهور الجنس والطبائع في ثلاث مجتمعات بدائية، الأهمية الكبيرة للعلاقة الجوهرية التي تربط بين الطبائع وبين أسلوب التنشئة الاجتماعية أثناء مرحلة الطفولة المبكرة.

وتبرز دراسات ميد أهمية الطريقة التي يتم بها إرضاع الأطفال ومدى تأثير هذه الطريقة في بناء شخصيات عدوانية أو متسامحة. لقد لاحظت ميد وجود اختلاف كبير بين شخصية الراشدين في قبيلتي الأرايش والموندوغومور: فالرجال والنساء في قبيلة الأرايش يتميزون بسمات الرقة والنعومة والوداعة والطيبة والصدق والتفاؤل، بينما يتميز رجال ونساء قبيلة الموندوغومور بالشدة والصرامة والفظاظة وقسوة القلب إنهم آكلة لحوم وصيادو رؤوس. وفسرت الباحثة هذه الظاهرة بأسلوب التربية السائد في كلا القبيلتين فالطفل في الأرايش يعامل برقة ووداعة متناهية جدا، ويحظى بعناية فائقة من قبل الأبوين فهو يجد دائما من يحمله على أكفه، والأم ترضع طفلها في كل لحظة يعلن فيها عن حاجته ويوضع عادة قريبا من ثدي الأم، وتترك له الفرصة متاحة دائما في أن يتوقف عن الرضاع ليبتسم ويرتاح ويعاود من جديد، ولا يُعنف عندما يخرج فضلاته ولا يكره على السير إلا عندما يحين موعد سيره، ولا يفطم إلا بعد أمد طويل<sup>2</sup>. أما الطفل في قبيلة الموندوغومور (Mundugumor)<sup>3</sup>، فيُربى على مبدأ العدو انية والتسلط إذ يتم فطامه فجأة، ولا يسمح له بالرضاع من ثدي أمه إلا فترة قصيرة جدا، ويُطرَد عن ثدي أمه في أية لحظة يتوقف فيها ليأخذ قسطا من الراحة، والأمهات يرضعن أطفالهن وقوفا،

1- أوتو كلينبرغ: علم النفس الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، دار مكتبة الحياة، الطبعة الثانية، بيروت 1967، ص 397.

2- فيليب برنو، آلان بيرو، آدمون بلان، ميشيل كورناتون، فرانسوا لوجاندر، بيير فيو: المجتمع والعنف، ترجمة الياس زحلاوي، وزارة الثقافة دمشق، 1976، ص 76.

3- بيار إيرني: أنثولوجيا التربية، ترجمة عدنان الأمين، معهد الإنماء العربي، بيروت 1992، ص 96.

ويمنع الطفل أثناء ذلك من تحريك يديه ويبعد بسرعة إلى السلة الخشبية التي يوضع فيها. إن حياة الطفل في هذه القبيلة مشحونة بالعنف والقهر والعناء، ولحظات الرضاعة هي لحظات بؤس وشقاء، وهذا مكن أصل المظاهر الاغترابية لشخصية الموندوغمور.

وإجمالاً يمكن القول: إن أساليب التنشئة الاجتماعية التسلطية الاعتبارية تؤدي بصور عامة إلى هدم الشخصية الإنسانية واغترابها، وعلى خلاف ذلك تعمل التنشئة الاجتماعية المعتدلة والتي تنطلق من معطيات التجربة الإنسانية العلمية في التربية على بناء الشخصيات الإنسانية المتكاملة.

تنمو الشخصية في الأجواء الحرة، وتزدهر في البيئات السمحاء، وهي حقيقة تجسدها خلاصة الفكر التربوي منذ القدم حتى اليوم، فالعلاقات التربوية الديمقراطية تشكل منطلق العطاء والإبداع في صورته المختلفة، وتلك حقيقة تاريخية أثبتتها التجربة الطويلة للحياة الإنسانية، وأكدتها الأبحاث والدراسات في مجال علم النفس، معتبرة تفتح العقل وبناء المعرفة أمران مرهونان بمعطيات الحرية التي يجب أن تسود في المناخ التربوي الذي يحيط بالأطفال والناشئة.

نستنتج أن أسلوب القمع والتسلط يوجد في أصل مظاهر اغتراب الشخصية التي تتجسد في منظومة من العقد النفسية مثل: عقدة النقص، عقدة الخفاء، والخصاء الذهني، عقدة أوديب، عقدة الإهمال، عقدة المنافسة الأخوية، عقدة الذنب، وعقدة فقدان الأمن. لذا يمكن أن نجد جذورا لمختلف مظاهر الاضطرابات والأمراض النفسية في أسلوب القمع التربوي.

## 7- الأسرة والشخصية:

الأسرة هي البوتقة التي تتشكل فيها شخصية الفرد. وقد أجمعت تجارب العلماء وتأملاتهم على أهمية الأسرة في رسم خصائص شخصيات الأطفال ولا سيما في السنوات الأولى من حياتهم. وأجمعت هذه التجارب أيضا، على أن الأسرة هي أمضى سلاح يعتمد المجتمع في عملية التنشئة الاجتماعية، وفي بناء شخصية الإنسان القادر على الفعل والمبادرة والإبداع. ويتوقف أثر الأسرة في عملية التنشئة الاجتماعية على عوامل أبرزها، بنية الأسرة وخصائصها الوجدانية، وكذلك مستواها الاجتماعي والاقتصادي.

عندما يبلغ الطفل الثالثة من عمره يكون قد أنجز - كما يبين زازو<sup>1</sup> - الجانب الأساسي من تراثه الوراثي. وتعود أهمية الأسرة في بناء شخصية الطفل إلى العوامل التالية:

- 1- أهمية السنوات الأولى من حياة الفرد كما يؤكد العلماء والباحثون.
- 2- النمو الكبير للطفل خلال سنوات حياته الأولى: تشير الدراسات الجارية أن دماغ الطفل يصل إلى 90% من وزنه في الخامسة من العمر وإلى 95% من وزنه في العاشرة من العمر<sup>2</sup>.

1- فريق من الباحثين: علم النفس وميادينه، ترجمة وجيه أسعد، الدار المتحدة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993. (ص: 78).  
2- خالد الطحان: دراسة بعض العوامل التي تسهم في التحصيل الدراسي ودور الأسرة فيها، المعلم العربي، السنة 31، عدد 7 تموز، 1978 ص3.



3- قدرات الطفل على التعلّم في هذه المرحلة، إذ يقدر بلوم (Benjamin. S. Bloom) أن الطفل يكتسب 33% من معارفه في السادسة من العمر، وترتفع هذه النسبة إلى 75% في الثالثة عشرة من العمر وإلى 100% في الثامنة عشرة من العمر وذلك كما هو في الجدول التالي<sup>1</sup>:

النسب المئويّة لنموّ التعلّم العامّ حتى سنّ الثامنة عشرة في تصنيف بلوم

الأعمار	النموّ في كل مرحلة عمرية	التراكم في كل مرحلة
من الولادة حتى 6 سنوات	33%	33%
من 6 سنوات حتى 13	42%	75%
من 13 سنة حتى 18	25%	100%

ويؤكد غلين دومان ت 2013 (Glenn Doman) أن 89% من حجم الدماغ الطبيعيّ ينمو خلال السنوات الخمس الأولى<sup>2</sup>، ويؤكد كلّ من ميداني كلاين، وأنا فرويد، والفرد أدلر، وأريكسون، وفروم، ولاكان الأهميّة المطلقة لحياة الطفولة المبكرة في نمو الشخصية.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أهميّة ما يُسمّى بالمراحل الحرجة للتطوّر مثل: مرحلة المرأة عند لاكان، المرحلة الأوديبية عند فرويد، مرحلة الرضاعة عند ميداني كلاين، ومرحلة تشكل الهوية عند أريكسون، ومرحلة إرضاء الحاجات عند ماسلو. ويعيش الأطفال هذه المراحل الحرجة قبل بلوغهم الخامسة من العمر<sup>3</sup>.

## 8- جدل القمع التربويّ والخصاء السيكولوجيّ:

العقدة النفسيّة مجموعة ذكريات وأفكار مشحونة بالانفعال<sup>4</sup>، وغني عن البيان أن العنف التربويّ يوجد في أصل العقد جميعها تقريباً، فهو من أصول عقدة أوديب، وعقدة الإهمال، وعقدة النقص، كما في عقدة الذنب، وعقدة العار. وتمثّل عقدة الخشاء الذهنيّ والنفسيّ الصورة الحيّة لآلية تشكل الاغتراب في الشخصية الإنسانيّة، وتجسّد في الآن ذاته نتائج القمع والعنف والإكراه في التربية. ولئن كان الخشاء في

1- عبد الرحيم صالح عبد الله: الأسرة وتعاونها مع المدرسة في تربية الأطفال، كلية الآداب جامعة الكويت 1979 ص9.

2- علي وطفة: علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص79.

3- جان كلود فيلو: اللاشعور بحث في أعماق النفس الإنسانيّة، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، 1996.

4- روجيه موكيالي: العقد النفسيّة، تعريب موريس شربل، عويدات، 1988، ص19.

أصل دلالتة منحصرًا في قطع الأعضاء<sup>1</sup> التناسلية وبترها واجتثاثها على المستوى الجسدي<sup>2</sup>، فإنّ له في المستوى النفسي والذهني أهمية لا نظير لها من حيث الخطورة ومن حيث القدرة على تحقيق الاغتراب الشامل في الشخصية الإنسانية.

يشعر الطفل بخوف لا يحتمل لمجرد أن يُهدّد بقطع أعضائه التناسلية، ويؤدي هذا الخوف إلى رهاب الخصاء، إذ لما يهدد الأطفال بقطع أعضائهم التناسلية غالبًا ما يركضون واضعين أيديهم على أعضائهم لحمايتهم من خطر مأساوي داهم، من ذلك مثلًا يُقال للطفل في بعض الثقافات ومنها العربية: إذا لم تكن عاقلا سيأتي ليلا من يقطع برعمك الصغير الذي تفخر به هل فهمت؟<sup>3</sup> هذا التهديد بالقطع والبتريتحول إلى نوع من الخصاء النفسي والعقلي! لماذا لأنّ الطفل سيصاب بحالة ذعر وخوف دائمين عندما يريد أن يقدم على أي عمل ما لأن الخطأ يعني دائما قلق الخصاء، ممّا يجعل الطفل يتحاشى القيام بأي شيء ليتجنّب هذا الفعل الرهيب يعني القطع والبتري. يقضي الطفل ليال طوالا لا يغشى النوم عينيه خوفا من هذا القادم الذي يترصده، ويتخفى في مكان ما حتّى لا تستأصل أعضائه التناسلية، ولتجنّب الطفل حالة الرعب والخوف، عليه دائما أن يكون عاقلا مطيعا وصغيرا مؤدبا متجنّبا القيام بأي فعل وحتى أي تفكير لينجو من مصيره الرهيب. تؤدّي هذه المواقف بالطفل إلى حالة الخصاء النفسي والعقلي، وهي الحالة التي يفقد الطفل بمقتضاها كل إمكانيات النمو النفسي والعقلي والانفعالي، فالطفل يبقى طفلا خجلا ضعيفا لا يمكنه أن ينجح في فعل أو عمل. إنّ الخصاء النفسي هو قتل لقابليات الطفل وهدم لإمكانيات نموه. وهذا يمثل واحدا من أهم مظاهر الاغتراب وأخطرها في الشخصية الإنسانية.

ويمكن القول بصورة أخرى إنّ عقدة الخصاء الذهني هي "الصعوبة التي يعانها المرء في تأكيد ذاته على نحو مستقل ومسؤول"<sup>4</sup>. نستنتج في وضوح أنّ عقدة الخصاء لا تقتصر أبدا على مفهوم قطع الأعضاء التناسلية بل على صيغ التهديد العنيفة التي تضع الطفل في دوامة رهابات مأساوية بالغة العنف والخطورة. فالتهديد بقطع بعض أجزاء الجسم والضرب والتحطيم وغير ذلك يؤدي إلى عقدة الخصاء الذهني. ويمكن الحديث هنا عن عقدة أوديب وفقا لصورة عقدة الخصاء فالطفل لا يستطيع أن يتوحد مع شخص أبيه، ويتمثّل خصائص جنسه إذا كان الأب قاسيا وعنيفا.

1- لا يتوقف مفهوم الخصاء عند حدود قطع الأعضاء التناسلية، بل يتجاوز هذا التصور إلى مختلف أشكال القطع والبتري مثل تهديد الطفل بكسر اليد، وقطع الراس وكسره، وقرق الرقبة، وقلع العين، وشمط الأذن... وهذا التهديد بالقطع يؤدي مفعوله الخاص الذي يتمثّل في الخوف الشديد. وتقيض العادات التربوية في الوطن العربي باستخدام هذه التهديدات الخصائية بصورة واضحة.

2- بيبر داکو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، تعريب وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق 1985، ص 269.

3- المرجع السابق ص 270

4- روجر موشيلي: العقد النفسية، تعريب وجيه أسعد، دار البشائر، 1991، ص 70.

## 9- تسلط العلاقات الاجتماعية والاعتراب:

تلعب العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية دورا كبيرا في استلاب الشخصية، لأنّ التنشئة الاجتماعية لا تتمّ في إطار الأسرة فحسب، بل في سياق المجتمع لذا يمكن القول إنّ التنشئة الاجتماعية هي عملية تواصل اجتماعي. وهذا يعني بالضرورة أن العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع تمثل بوتقة للتشكّل التربوي ومنطلق لبناء الهوية.

تبيّن الأبحاث الجارية في ميدان الثقافة العربية أن الثقافة العربية تعاني من العلاقات الاجتماعية التي تأخذ طابع الإكراه والقهر والتسلط وتضرب هذه العلاقات جذورها في العائلة والمدرسة والحياة العامة للأفراد في إطار هذه المجتمعات: وتتمثّل هذه العلاقات في علاقات التسلط التي يخضع بموجبها الصغار للكبار، والأبناء للأباء، والإناث للذكور، والفقراء للأغنياء، والضعفاء للأقوياء. فالمجتمع العربي مجتمع أبوي بطرياق يشكّل فيها الأب بنماذج مختلفة محور السلطة والحياة ومنطلق الوجود. وتتجسد هذه العلاقات في الشارع والأسرة والجامعة.

فالفرد في حياتنا الاجتماعية إما أن يكون غالبا أو مغلوبا، أمرا أو مأمورا، تابعا أو متبوعا، قاهرا أو مقهور، معلما أو متعلما، في غياب تامّ للعلاقات الأفقية في معنى أنّ العلاقات السائدة، هي علاقات تلعب دورا بتريا خصائيا وسلبيا في بنية الشخصية العربية.

## 10- من مظاهر القمع إلى مظاهر الاعتراب:

تتعدّد المفاهيم التي تشير إلى ظاهرة استخدام القوّة والقسر في التربية، ويجد الباحث نفسه إزاء مفردات عديدة متداخلة جدًا في وصف ظاهرة العنف والتطرف في توظيف السلطة. ومن هذه الكلمات تمثيلا لا حصرا، يشار إلى: العنف التربوي، القمع التربوي، الإرهاب التربوي، التسلط التربوي، الإكراه التربوي، الاضطهاد التربوي، الاستلاب التربوي، القهر التربوي، إضافة إلى كلمات أخرى عديدة توظف من أجل هذه الغاية نفسها<sup>1</sup> من جهة المبدأ يصلح أي مفهوم من المفاهيم السابقة ليوظف مكان الآخر فالخط الفاصل بين هذه المفاهيم لا يرى بالعين المجردة وقد يكون هناك من الخطوط ما يكتشف بالمجهر.

ويتضمن مفهوم القمع الذي وقع عليه اختيارنا ووظفناه في مجال التربية ثلاثة عناصر أساسية وهي:

(أ) فكرة الشدة (كما في العاصفة أو الإعصار)

(ب) فكرة الإيذاء (كما في الوفاة بحادثة)

(ج) فكرة القوّة العضوية أو المادية<sup>2</sup>.

1- انظر: المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية: ظاهرة العنف، العدد 132، اليونيسكو، مركز مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، 1989.  
2- روبرت ف. لتكة (Robert F. Litke): العنف والقدرة، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية: ظاهرة العنف، العدد 132، اليونيسكو، مركز مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، 1989. ص ص 5-15.

إنّ ما نعنيه بالقمع في هذا السياق (وهذا ينسحب على المفاهيم السابقة) هو استخدام أقصى درجات الشدّة والقوة ضد الآخر لإخضاعه وإلغاء وجوده المعنويّ والشخصيّ مادياً أو معنوياً بصورة جزئية أو كلية. والقمع قد يكون نفسياً أو رمزياً أو مادياً وقد يشتمل على جميع هذه الجوانب دفعة واحدة<sup>1</sup>.

يقوم مفهوم القمع على مبدأ الإلزام والإكراه والإفراط في استخدام السلطة الأبوية، ويقوم على مبدأ العلاقات العموديّة العلاقات بين السيد والمسود بين الكبير والصغير بين القوي والضعيف بين التابع والمتبوع، ويمارس العنف هنا بأشكاله النفسية والفيزيائية ويقوم:

1- على أساس التباين في القوّة بين الأب والأم.

2- اللجوء إلى العنف بأشكاله.

3- المجافاة الانفعالية والعاطفية بين الآباء والأبناء.

4- وجود حواجز نفسية وتربوية بين الآباء والأبناء.

ويتمّ اللجوء هنا إلى أساليب القمع والازدراء والاحتقار والتهكم والامتهان والتبخيس، وأحكام الدونية والتخويف والحرمان والعقاب الجسدي، في غياب كامل لعلاقات الحبّ والحنان والتساند والتعاطف.

ويكمن أسلوب التسلط هذا في أصل العقد والأمراض النفسية مثل: عقدة النقص، عقدة الخصاص والخصاء الذهني، عقدة أوديب، عقدة الإهمال، عقدة المنافسة الأخوية، عقدة الذنب، وعقدة فقدان الأمن. والاتجاه التسلطي في التربية يمكنه أن يفسر مختلف مظاهر الاضطرابات والأمراض النفسية.

إنّ السّلطة كما بينا ظاهرة طبيعية ضرورية للحياة الاجتماعيّة والتربويّة ومن غير السلطة تتحوّل الحياة الاجتماعيّة ومنها التربويّة إلى جحيم لا يطاق. أما التسلط فهو الإفراط السلبي في ممارسة السلطة، ويعني ذلك استخدام أساليب القمع والإكراه وأساليب العنف في السيطرة على الآخر من أجل مجرد إخضاعه والهيمنة على وجوده، فتنحرف هذه الممارسة عن غاياتها الإيجابية الساعية إلى تنظيم الحياة بصورة إيجابية. ومن هذا القبيل يمكن الإشارة إلى الممارسات الديكتاتورية التي تجعل من مصالح بعض الأفراد في موقع السلطة غاية السلطة ومنتهأها.

- فبينما تسعى السلطة إلى تنظيم الحياة وضبطها وتوجيهها، يسعى التسلط إلى مجرد الهيمنة والسيطرة والإخضاع.

- في ممارسة السلطة توظّف القوة لغايات اجتماعيّة بينما تستخدم هذه القوة بصورة عبثية في حالة التسلط.

- القوة وسيلة السلطة في تحقيق الغايات بينما هي غاية في ممارسة التسلط.

1- انظر عبد الإله بلقزيز: العنف السياسي في الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 1996، 9 ص ص 68-101.

باختصار السلطة هي التنظيم والفعل الغائي الهادف إلى البناء والتنظيم، وهي التوظيف المعتدل للقوة من أجل تحقيق الغايات، أما التسلّط فهو الإفراط في ممارسة القهر والعنف من أجل الهيمنة والسيطرة والإخضاع.

لا يمكن الإحاطة أبداً بالنتائج المتعدّدة التي تترتّب على ممارسة أساليب القمع والإرهاب في تنشئة الأطفال وتربيتهم، والتي تبدأ، وفقاً لجرعات العنف التي يتعرض لها الطفل، من الاضطرابات النفسية بأشكالها المختلفة إلى الوقوع تحت تأثير مركّبات الضعف والنقص والإحساس بالدونية ومشاعر الذنب، وبعدها إلى حالات الأمراض النفسية والانهيارات الفصامية الخطرة. إن تعرض الفرد لمثل هذه الاضطرابات والأمراض مرهون بعوامل متعددة أبرزها:

- 1- درجة العنف التي تعرّض لها.
  - 2- المرحلة الأكثر تعرضاً لإكراهات السلطة مع الإشارة إلى طبيعة كل مرحلة وخاصّة السنوات الخمس الأولى من العمر التي تشكل أخطر مراحل البناء الوجودي للإنسان.
  - 3- مدى ممارسة أحد الوالدين أو كلاهما للعنف.
  - 4- طبيعة العلاقات الأسرية وأجواء الأسرة الانفعالية التي غالباً ما تكون مشحونة بالعنف.
  - 5- مدى استخدام العنف في المدرسة.
  - 6- مدى هيمنة العلاقات التسلطية أو درجة الإكراهات السائدة في الوسط الذي يحيط بالطفل والتي قد تعزز الآثار السلبية للعنف الذي تمارسه الأسرة أو تخفّف منه.
  - 7- الوضعية السيكولوجية الخاصة بالطفل: بعض الأطفال أكثر هشاشة وبعضهم أكثر قدرة على المقاومة.
- تؤكد الدراسات النفسية والتربوية على أهمية الحرية والسلطة في بناء شخصية الطفل كما يؤكد علماء النفس على أهميّة المناخ الانفعالي الذي يحيط بالأطفال والناشئة وتأثيره في بناء شخصية الطفل. وغني عن البيان أن تصورات الراشدين عن طبيعة الطفل تلعب دوراً حاسماً في تكوين اتجاهاتهم ومواقفهم من الأطفال ومن إمكانيات تربيتهم.
- وفي هذا الخصوص يرى كامبال يونغ (Kimabal Young) أن كل ثقافة تنطوي على مجموعة من العناصر التي يمكن من خلالها تحديد أوليات بناء الشخصية وعناصر تشكيلها ويمكن إدراج هذه العناصر في المحاور التالية<sup>1</sup>:

- 1- درجة الشدّة المستخدمة في عملية التنشئة الاجتماعية والتعليم.
- 2- حجم الإحباطات التي يتعرض لها الشخص في سياق نموه.
- 3- درجة الحب الذي يغدقه الكبار على الصغار.

1-Jean-Claude Filloux: La personnalité, P.U.F., Onzième corrigée, Paris, Que sais-je, NO 756. Paris. 1986,

4- مدى حضور مبدأ العقاب والضبط الأخلاقي.

5- تصور الذات المفروضة على الطفل.

ولا يمكن لهذه القائمة من العناصر أن تكون شاملة فهناك عدد كبير من العناصر الثقافية الأخرى التي تلعب دورا كبيرا في تشكيل الشخصية وبنائها. ومن هذه العناصر يمكن الإشارة إلى طريقة تقييط الطفل وإلى الإكراهات الجسدية التي يتعرض لها وإلى نمط التجارب الخاصة التي يباشرها الأطفال مع الوسط الذي يعيشون فيه. تشكّل هذه العناصر متغيرات تربوية واجتماعية بالغة الأهمية والخصوصية في مجال بناء الشخصية وتشكّلها<sup>1</sup>. يؤدّي غالبا الاتجاه التسلطي إلى تكوين شخصية يعترضها الخوف الدائم، أو الرهاب الدائم الذي يتمثل في مخاوف مرضية غير طبيعية، وهي مخاوف تجعل الطفل في حالة إنسانية ذات طابع مأساوي. فالفرد الذي ترعرع في وسط التسلط والإرهاب غالبا ما يكون خائفا من السلطة، يعترضه الخجل، ويشعر بالخوف من الآخرين، ويشعر بعدم الكفاءة، غير واثق من نفسه في أوقات كثيرة، وهو في كل الأحوال يجسّد شخصية ليس لها القدرة على التمتع بالحياة والتأثير فيها على نحو إيجابي.

وغالبا ما تؤدي الأساليب التسلطية في التربية إلى بناء شخصيات انطوائية انسيابية غير واثقة من نفسها، توجه عدوانها نحو ذاتها. فالتلاميذ الذين عاشوا أجواء أسر متسلطة يرهبون حتى من تقديم الإجابات الصحيحة في المدرسة خوفا من ارتكاب الخطأ وعدم الثقة وخوفا من السخرية المحتملة ومن التأييب. فهم يفتقرون إلى الأمان ويهربون الكبار ويشكون في قدراتهم، ويهربون الأنظار التي تقع عليهم لأنهم يشعرون دائما بمشاعر الخزي والعار الوجوديين، ويشعرون بشلل وجودي ذي طابع مأساوي يقتل فيهم كل المشاعر الإنسانية النبيلة والسامية. إنّ الشكّ في أنفسهم يحيط بهم من كل حذب وصوب، ويبدو في مظهرهم، وفي الأشياء التي تحيط بهم والتي يحيطون بها، إنه شكّ في أنفسهم وفي الآخرين، وفي الوجود الإنساني برمته.

ويترب على الإفراط في استخدام التسلط بناء شخصية متمردة خارجة عن قواعد السلوك وعن كل قانون وسلطة، طلبا لتفجير مكبوتات القهر والمعاناة الناجمة عما تعرضت أو تتعرض له من ضروب القسوة. وعلى هذا " فإن السلوك العدواني الذي يتجه نحو ممتلكات المجتمع، دون أي إحساس بالذنب أو التأييب يصدر عن أشخاص لم يشعروا بانتمائهم لأسرهم أو حبهم لها وهم بذلك يفجرون مكبوتات الألم الصاعق بالعدوان والتدمير على كل شيء يقعون عليه بعيدا عن أنظار المجتمع. إنّ الإنسان الذي يفتقر إلى الحب وخاصة حب والديه، والذي واجه في ماضيه قسوتهم، يصعب عليه أن يفيض بالرحمة والحب تجاه الآخرين، وكيف يفعل ذلك وأقرب الناس إليه لم يرحموا إنسانيته في طفولته. لذا يمكن القول إنّ التسلط التربوي ينمي في الشخصية قيم البغض والضعينة والتسلط والتصلب والجمود والكراهية والقلق والخجل والاضطراب والإثم ومركب النقص وفقدان القدرة على التكيف والاتكالية وروح الانهزام.

1-Ibid.

وعلى المستوى المعرفي لا يمكن لهذه التربية أن تنمي في الإنسان القدرة على الإبداع والابتكار وحب التحصيل أو الميل إلى تأكيد الذات وحضورها، بل تؤكد في النفس الإحساس بالدونية والقصور وروح الهزيمة والاتكال والشعور بالنقص والتبخيس الذاتي.

تبين الدراسات الجارية في ميدان التربية وعلم النفس، أن تربية التسلّط تؤدي إلى نتائج نفسية بالغة الخطورة وتفيد المقارنات الجارية بين النتائج التي يعززها أسلوبا التنشئة الديمقراطية والتسلطية، إلى وجود فروق نوعية في الآثار المتروكة يمكن أن ترسم على النحو التالي.

آثار التنشئة التسلطية		آثار التنشئة الديمقراطية
التبعية	1	الاستقلال
الأنايية (مركزية الذات)	2	الزعة الاجتماعية
كسل وإحباط	3	المواظبة والإنجاز
الاضطرابات الانفعالية	4	التوازن الذاتي (ضبط الذات)
التوافقية	5	الإبداع
العدوانية	6	المودة
القلق	7	الإحساس بالأمن
الحزن والاكتئاب	8	الفرح والسعادة

يعلن الجدول أن تربية الإكراه والتسلط تؤدي إلى عملية هدم في الشخصية، وإلى حالة أزمية متواصلة ومستمرة تفقد فيه الشخصية مشاعر الإحساس بالأمن والانتماء والثقة ومختلف أسس البناء التي سبق لنا الإشارة إليها أعلاه.

وتبين الدراسات الجارية في ميدان التنشئة الاجتماعية أن الأساليب التسلطية والتقليدية في التربية تؤدي إلى هدم البنية النفسية والاجتماعية والعقلية للشخصية عند الأطفال. وعلى خلاف ذلك تبين هذه الدراسات أن الأطفال الذين يعيشون في أوساط أسرية تعتمد التنشئة الاجتماعية الديمقراطية يتميزون بالسمات التالية<sup>1</sup>:

- 1- أكثر ذكاء وقدرة على التحصيل.
- 2- أكثر قدرة على التكيف الاجتماعي.

1- عبد الرحيم صالح عبد الله: الأسرة كعامل تربوي وتعاونها مع المدرسة في تربية الأطفال، الإتحاد العام لنساء العراق، بغداد، 1979 ص 11.

3- أكثر قدرة على الإنجاز.

4- أكثر قدرة على الانهماك في نشاط عقلي تحت ظروف صعبة.

5- أكثر اعتمادا على النفس وميلا إلى الاستقلال.

6- أكثر اتصافا بالود وأقل عدوانية.

7- أكثر تلقائية وأصالة وابتكار.

وعلى خلاف ذلك فإن الأطفال الذين يعانون من عقد النقص والقصور والدونية هم هؤلاء الأطفال الذين خضعوا لتنشئة اجتماعية تقليدية متصلبة في مراحل طفولتهم الصغرى.

وتنطلق التربية المتسلطة من مبادئ تربوية أبوية المنشأ تقليدية الاتجاه ومنها: أن الطفل الصغير صفحة بيضاء، وأن التعليم في الصغر كالنقش على الحجر، وأن الطفل راشد صغير له ما للكبير من قدرات خاصة على المستوى الأخلاقي، وأن الطفل ينطوي على نزعة شريرة يجب أن تستأصل بالعقاب والإكراه، وهي من مبررات استخدام العقاب ضده في كل شاردة وواردة. وإجمالا تفتقر الأجواء التربوية التسلطية إلى العلاقات الإنسانية الدافئة، وتوجد بين أفراد هذه الأسر حواجز نفسية واجتماعية وأخلاقية تدفع الطفل إلى مزيد من أحاسيس البؤس والشقاء والعدمية.

## 11- مظاهر القمع والتسلط في التربية العربية:

يعيش الطفل العربي في عالم من العنف المفروض داخل الأسرة والمتأتي من السلطة الأبوية<sup>1</sup>. وهو في هذا السياق يعيش بين إكراهات الحب الأمومي وبين إكراهات القسر الأبوي، فحب الأم العربية لأبنائها - رغم حرارته العاطفية - يغلب عليه الطابع التملكي. يقول مصطفى حجازي في هذا الصدد: "تفرض الأم هيمنتها العاطفية على أطفالها. وتشل في نفوسهم كل رغبات الاستقلال، وتحيطهم بعالم من الخرافات والغيبيات والمخاوف، فينشأ الطفل انفعاليا خرافيا عاجزا عن التصدي للواقع من خلال الحس النقدي والتفكير العقلاني"<sup>2</sup>. مما يعني أن الطفل يعيش بين إكراهين بين حب الأم الذي يسحق شخصيته وبين تسلط الأب الذي يمحق وجوده.

يُعدّ اتجاه القمع والتسلط والإكراه في التربية واحدا من أبرز التربوية السائدة في مجتمعاتنا العربية. ويقوم هذا الاتجاه على مبدأ الإلزام والإكراه والإفراط في استخدام السلطة الأبوية في تربية الأطفال وتنشئتهم. وينطلق التسلط التربوي من مبدأ العلاقات العمودية التي تتجسد في إطار الأسرة والتي تتمثل في علاقات القوة التي تأخذ صورة العنف بأشكاله النفسية والفيزيائية والجسدية. فضلا على أن السلوك التسلطي يقوم على المبادئ التالية:

1- مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 1989.

2- المرجع السابق: ص 82.



- يقوم السلوك التسلطي على أساس التباين في القوة والمقدرة في مستوياتها المختلفة وذلك على المستوى العقلي والانفعالي والفيزيائي. ويتجلى هذا التفاوت في القدرة في التباين بين قوة الآباء والأبناء بين الذكور والإناث، بين الصغار والكبار. ويتيح هذا التفاوت للطرف الأقوى دائما ممارسة السلطة والتأثير على الطرف الأضعف: سلطة الأب على الابن.

- يتم اللجوء إلى العنف بأشكاله المختلفة الرمزية والنفسية والمادية.

- يقوم على مبدأ المجافاة الانفعالية والعاطفية بين الآباء والأبناء ويتمثل ذلك بوجود حواجز نفسية وتربوي كبيرة بين أفراد الأسرة الواحدة.

- لا يسمح للأبناء داخل الأسرة بإبداء آرائهم أو توجيه انتقاداتهم وإن حدث ذلك فإن هذه الآراء والانتقادات قد تكون مصدر سخرية وعقاب بالنسبة إليهم.

يستخدم الآباء في إطار الأسر العربية المتسلطة أساليب القمع النفسي والجسدي في تربية أطفالهم. ويمكن لنا أن نميز في هذا الصدد بين مجموعتين:

تشمل المجموعة الأولى أساليب القمع النفسي مثل: الازدراء والاحتقار والامتهان والسخرية والتهمك والتبخيس وأحكام الدونية وتوجيه الألفاظ النابية، وأساليب التخويف وأساليب الحرمان المختلفة كالزجر والنهي، غالبا ما تعتمد العقوبات النفسية التي يكون أثرها أكثر خطرا من آثار العقوبة الجسدية في التأثير على شخصية الطفل وهدمها. ومن الأساليب النفسية المعتمدة في هذا الخصوص طريق إشعار الطفل بالذنب كلما أتى سلوكا غير مرغوب فيه أو كلما عبّر عن رغبة من رغباته، ويتجسد ذلك في أساليب التحقير والازدراء أو التقليل من شأنه الأبناء ومن قيمة سلوكهم، فبعض الآباء والأمهات يبحثون عن أخطاء الطفل ويبدون ملاحظات نقدية هدامة لسلوكه، مما يفقد الطفل ثقته بذاته، ويجعله مترددا في أي عمل يقدم عليه خوفا من حرمانه من رضا الكبار وحبهم. وغني عن البيان أن التأنيب النفسي العنيف يفقد الطفل ثقته في ذاته ويضعه في متناول مشاعر الدونية والقصور. يعامل بعض الآباء أطفالهم بروح القسوة والتعسف ظنا منهم أنهم بذلك يقومون اعوجاجهم ويصلحون حالهم. ولكن وعلى خلاف ذلك يفقدون الطفل تدريجيا أهم مقومات تكامله النفس ونموه الانفعالي والعقلي.

وتشمل المجموعة الثانية أساليب العقاب البدني والفيزيائي مثل: الضرب بأشكاله المختلفة وبأدواته المتنوعة والحرمان والسجن والمنع.

وينطوي الاتجاه التسلطي في التربية على مجموعة من الأوامر والنواهي والتعليمات الصارمة التي تفرض على الأطفال والناشئة داخل الأسرة، وينزل العقاب على كل من يتجاوز هذه الحدود والنواهي.

أما عن نمط القيم والمفاهيم السائدة في أجواء الأسر المتسلطة، فتظهر قيم العنف والإكراه والقسر والخضوع والتراتب والعلاقات العمودية، مقابل ضمور قيم المودة والتفاهم والحوار والمحبة. و يمكن التنويه في مستوى العلاقة بين أفراد الأسرة بعلاقات التجافي القائمة على مبادئ التباين بين أطراف هذه العلاقة. فالعلاقات القائمة في الأسرة المتسلطة هي علاقات قوامها مركب العلاقة بين الكبير والصغير بين

القوي والضعيف بين السيد والمسود بين الغالب والمغلوب بين الأمر والمأمور وذلك كله دون وجود حدود وسطى لطبيعة التطرف في هذه العلاقات القائمة بين أفراد الأسرة. وتسود في الأوساط التربوية المتسلطة غالباً، العلاقات التي تفتقر إلى الحب والحنان والتساند والدعم النفسي والتعزيز والمساندة والتفاهم والحوار بين أطراف العائلة وخاصة بين الآباء والأبناء، فيسود التنافر العاطفي وتهيمن أساليب التسلط والتعنيف وانفعالات الغضب والعدوان وتسود النزعة إلى إيجاد الحلول التربوية عن طريق القوة والقهر. وفي المناخ التسلطي يفرض الآباء على الأبناء أنماط سلوكهم وحركتهم وفعاليتهم ولا يسمح لهم بإبداء الرأي أو الاعتراض.

يرى خلدون النقيب في هذا السياق أن الأزمة الثقافية تكمن في الأزمة التربوية. ويقول في هذا الخصوص: " في المشكل التربوي تكمن عملية إعادة إنتاج عناصر الأزمة التي يعانها الفكر العربي والثقافة العربية"<sup>1</sup>. فالنظم التربوية العربية تسعى إلى الضبط الاجتماعي بدلاً من تكريس الحرية المترتبة على المعرفة، وإلى توليد المسايمة والانصياع لمعايير الجماعة للمحافظة على الوضع القائم بدلاً من زرع روح التمرد المبدع البناء"<sup>2</sup>. إن نظرة متأنية إلى واقع التربية العربية تؤكد أن التربية مغرقة في تقليديتها وذلك على مستوى المدرسة وعلى مستوى الأسرة وفيما يلي نصف ملامح هذه التربية:

- 1- أسلوب التنشئة الاجتماعية أسلوب تقليدي يعتمد على التسلط والإكراه.
- 3- يسود أسلوب الضرب والعقاب الجسدي في المدرسة والأسرة.
- 4- يسود أسلوب التحقير والإذلال والازدراء يسود في الأسرة والمدرسة.
- 5- تتداخل في أساليب التنشئة العربية أساليب الشدة والتذبذب والمحابة والترك والحماية الزائدة بنسب مختلفة.
- 6- تعتمد التربية العربية على المبادئ التقليدية ومنها:

-الطفل شرير بطبعه- تقديم التعليم على التربية - الطفل راشد صغير - التربية إعداد للحياة وليست هي الحياة - التربية ترويض وليست تحرير. ومثل هذه التربية تنمي في الإنسان كل مشاعر الضعف والنقص والقصور والدونية والإحساس بالذنب، وتؤدي به إلى حالة اغتراب شاملة.

لقد بينت إحدى الدراسات التي أجرتها الدكتورة إحسان محمد الدمرداش في مصر العربية في عام 1980 أن الأمهات المصريات يعتمدن الأسلوب التقليدي القديم في تربية الأطفال، وهو أسلوب الشدة في تربية الأطفال، وأكدت هذه الدراسة أن الأم المصرية تنظر إلى حرية الطفل في التعبير والمناقشة بوصفها جرأة

1 - خلدون حسن النقيب: المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسولوجيا الثقافة، المستقبل العربي، عدد 174، آب / أغسطس عدد 8، 1993 ص ص 67- 86 - 68.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شديدة لا يسمح بها، وذهب الآباء إلى حد التوصية بمبدأ الضرب لأن ما نشاهده من مظاهر مرضية يعود برأيهم إلى التربية المتساهلة والحرية في مرحلة الطفولة<sup>1</sup>.

وفي دراسة أجرتها جامعة الإسكندرية حول موضوع بناء الإنسان المصري وأساليب التنشئة الاجتماعية السائدة لديه تبين ما يلي<sup>2</sup>:

1- المجتمع المصري مجتمع أبوي بالدرجة الأولى

2- تقوم الأم بالدور الرئيسي في التنشئة الاجتماعية

3- تقوم التنشئة الاجتماعية على أساس الشدة والعنف.

إن إحدى الأركان الأساسية للتنشئة الاجتماعية في الثقافة العربية تتمحور حول مبدأ تطبيع الطفل العربي على الانصياع والخضوع للكبار، سواء أكان ذلك عن طريق التسلط أم عن طريق الرعاية الزائدة<sup>3</sup>.

وتبين دراسة أخرى أجريت في المجتمع المصري حول عينة قوامها ألف أسرة مصرية عام 1974 تبين أن قيمة الفرد ومكانته تتحددان بعوامل الجنس والسن وليس بما يسهم فيه الفرد من نشاط أو بما يتحمله من مسؤوليات مما يؤدي إلى إنتاج شخصيات جامدة متسلطة هذا من جهة، وتبين الدراسة من جهة أخرى أن الأب هو مركز السلطة وأن الأجواء السائدة في الأسرة هي أجواء التسلط وأن هذه الأجواء تعطل إمكانيات الإبداع وتدفع الفرد إلى دوائر الجمود والانصياع والسلبية<sup>4</sup>. وبينت الدراسة أيضا أن الأسرة العربية المصرية تستخدم العقاب البدني في التربية، ولا سيما في البيئات الشعبية بينما تلجأ إلى إثارة الألم النفسي عند أسر الطبقات الوسطى.

وتشير جلّ الدراسات العربية الجارية أنّ التنشئة الاجتماعية العربية تسعى إلى أن تخلق الطاعة والأدب عند الطفل. والأساليب التي يلجأ إليها غالبا هي العقاب البدني ثم خلق المخاوف عند الطفل عن طريق كائنات خرافية<sup>5</sup>. وتكاد تجمع الدراسات الجارية أنّ الأسرة العربية تركز إلى أسلوب التسلط وليس ذلك غريبا فالآباء يزرعون تحت عبء التسلط كقيمة في الثقافة العربية وهي قيمة تسود الحياة الاجتماعية

1- إحسان محمد الدمرداش: الديمقراطية وأنماط التنشئة الاجتماعية في المجتمع، بحث أعد لمؤتمر رابطة الدراسة الحديثة الذي عقد في نيسان (أبريل) في القاهرة عام 1984 بعنوان الديمقراطية والتعليم في مصر.

2- جامعة الاسكندرية: أبحاث إعادة بناء الإنسان المصري (التنشئة الاجتماعية واحتياجات الطفولة) التقرير الثالث، لإسكندرية، 1979.

3- محمد عماد إسماعيل: الأطفال مرآة المجتمع، النمو النفسي الاجتماعي للطفل في سنواته التكوينية، عالم المعرفة، مارس (آذار) 1986، ص331.

4- انظر محمد عماد إسماعيل & نجيب اسكندر ابراهيم & رشدي منصور: كيف نربي أطفالنا: التنشئة الاجتماعية للطفل في التنشئة الاجتماعية، دار النهضة العربية القاهرة، 1974.

5- محمد عماد الدين إسماعيل: الأطفال مرآة المجتمع، مرجع سابق، ص 232.

برمتها في الثقافة العربية المعاصرة ويكاد يكون هذا التسلط واحدا في البلدان العربية جميعها على اختلاف ثقافتها الفرعية<sup>1</sup>.

وتبين صورة الأمثال الشعبية العربية أن التربية العربية تتمحور حول القيم التقليدية ولا سيما قيم العنف والضرب والترويض ويمكن أن نذكر منها على سبيل المثال: العلم في الصغر كالنقش في الحجر. ما يبري ولد ليفنى جسد، اضرب ابنك وأحسن تأديبه، أكسر للعيل ضلع بيطلع له اثنين<sup>2</sup>، يلي ما بيقي قلبه ما يبري ولدو، ويقول الأب العربي لمعلم ابنه على سبيل المثال: أعطيك ابني لحما وعظما فلك اللحم ولي العظم، ويعني ذلك أن الأب يشجع المعلم على استخدام كل أعمال القسوة والضرب لتربية الطفل. هذه الأقوال الماثورة تعبر عن خلاصة ثقافة أبوية إرهابية متسلطة يمكنها أن تقتل في الأطفال كل معاني الفعل ونوازع الوجود والعطاء.

يصف حليم بركات أنماط التنشئة الاجتماعية العربية بأنها: ما تزال تشدد على العقاب الجسدي والترهيب، أكثر مما تشدد على الإقناع كما تؤكد على أهمية الضغط الخارجي والتهديد والقمع السلطوي، إنها تركز على مبدأ الحماية والطاعة والامتثال والخوف من الأخطار وتجاوز الحدود المرسومة حيث تنشأ عن ذلك نزعة نحو الفردية والأنانية والتأكيد على الذات ونحو الإحساس الشامل بالعربة والاعترا<sup>3</sup>. رأي يدعمه وصف هشام شرابي في *مقدمات لدراسة المجتمع العربي* مظاهر العنف والقهر التي يعاني منها الطفل العربي، والسائدة في إطار التنشئة العربية. يشعر الطفل العربي أن أباه يضطهد، وهو في الوقت نفسه يشعر أن أمه تسحقه وتحطم شخصيته.

إنّ التنشئة العربية تنمي في الطفل الإذعان للسلطة والخوف منها. ويشير شرابي إلى أسلوب التخجيل الذي تعتمده الأسرة العربية، وإلى أساليب التهكم والازدراء والتبخيس، وخلق الإحساس بالدونية، وهي أساليب تؤدي فيما تؤدي إليه إلى مشاعر الدونية وإلى عقد النقص والقصور والشعور بالذنب<sup>4</sup>. فالطفل العربي يتعلم كيف يقمع عدوانيته تجاه السلطة وكيف يتحاشى مواجهتها وهذا بالضبط ما يؤدي إلى الاتكالية والخضوع<sup>5</sup>. وتسعى التنشئة الاجتماعية العربية إلى إخضاع الفرد وكسر شوكته. ويخلص شرابي إلى القول بأن الوسائل الأساسية للإخضاع في الثقافة العربية هي العقاب الجسدي والتخجيل والاستهزاء والقمع. وذلك كله يؤدي إلى عقد العار والنقص والإحساس بالقصور والدونية<sup>6</sup>.

1- المرجع نفسه، ص 232.

2- وحيدة العظمة: أمثال شعبية في صحة الأسرة والتربية السكانية وسلامة البيئة، وزارة الثقافة، مديرية محو الأمية دمشق، 1995، ص ص 137 - 146.

3- حليم بركات: *المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.

4- هشام شرابي: *مقدمات لدراسة المجتمع العربي*، دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة، 1991. ص ص: 31-35.

5- المرجع نفسه، ص 47.

6- المرجع نفسه: ص 83.

تشير أغلب الدراسات العربية الجارية<sup>1</sup> في ميدان التنشئة الاجتماعية إلى شيوع أنماط التربية المتسلطة المحافظة والتي تسعى إلى بناء شخصيات مطواعة تميل إلى الإذعان والتبعية وتنفي فيها إمكانيات النقد والحوار والمناقشة والإبداع. فالتسلط يؤدي إلى حالة من ضعف الثقة بالنفس وفقدان القدرة على ممارسة الأدوار الإيجابية وميل كبير إلى الخضوع والاستكانة لكل أشكال السلطة ومن ثم فقدان المبادرة الذاتية والعمل التلقائي " <sup>2</sup>

تشير الدراسة التي أجرتها نجاة البياتي في العراق أنّ الأمهات العراقيات يمارسن العقاب البدني، وتبين الدراسة التي أجراها قاسم عزاق أنّ الأسر التونسية تستعمل أساليب التهيب والعنف والضرب بكثرة وأنّ الأمهات يستخدمن الشدة بصورة خاصة مع البنات <sup>3</sup>

إنّ أنماط التنشئة الاجتماعية السائدة في الوطن العربي هي أنماط تقليدية وغير سوية وأبرزها كما تحددها الباحثة كافية رمضان هي التسلط والحماية الزائدة والقسوة في المعاملة والإهمال والنبذ والتذبذب في المعاملة وهي النماذج التي تؤدي إلى هدم الشخصية وشحنها بكل إمكانيات الضعف والقصور والسلبية <sup>4</sup>.

تؤكد جملة الأحداث التي تمر بها الأمة العربية أن الفرد العربي لا زال يعاني أزمة في تنشئته الشخصية، وأنّ هذه الأزمة وليدة مجموعة من الاضطهادات والإحباطات التي يتعرض لها الفرد العربي في طفولته وفي شبابه ومن والديه ومن الشارع، ومن أجهزة السلطة <sup>5</sup>.

يعتبر عبد الهادي عبد الرحمن أنّ الوسائل التربوية المعتمدة في التربية العربية " تشبه كثيرا وسائل غسل الدماغ أي أنها وسائل ترديديه تعتمد أساسا على حشو الرؤوس بمادة كثيفة ثقيلة تزرع زرعاً في مخزون الذاكرة عند أطفالنا وتلاميذنا وطلابنا " <sup>6</sup>.

1- يمكن الإشارة في هذا الخصوص إلى دراسة سلمي محمود جمعة حول التنشئة الاجتماعية في مصر عام 1982، ومحمد جسوس في المغرب عام 1985، وعبد الفتاح القرشي في الكويت 1988، ونجاة خضر عباسي في العراق عام 1974.

2- كافية رمضان: أنماط التنشئة الأسرية في المجتمع العربي، حولية كلية التربية في جامعة قطر، العدد السابع، 1990 ص ص 57-83.

3- المرجع نفسه، ص 69.

4- المرجع نفسه.

5- عز الدين دياب: الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، حزيران / يونيو، عدد 4، 1981. ص ص: 125-138-135.

6- عبد الهادي عبد الرحمن: الذهنية العربية: منظور لغوي، دراسات عربية، عدد 4/3 كانون الثاني / شباط 1993 (ص ص: 11-30، ص: 16).

## 12- تناقضات التربية العربية واستلاب الشخصية:

يرى فاروق خورشيد: " أن أطفالنا يعيشون منذ بداية التعليم الأول في بلادنا ازدواجية لغوية وازدواجية فكرية وازدواجية اجتماعية تؤثر سلبا في البنية العقلية والسلوكية للناشئة<sup>1</sup>. فالطفل في حياته اليومية يتكلم لغة غير هذه التي يتعلمها في المدرسة أو هذه التي يطالعها في الكتب أو تلك التي يستمع إليها في الإذاعة والتلفزيون.

وتشكّل هذه الازدواجية اللغوية واحدا من عناصر عديدة تؤدي بدورها إلى نوع من الازدواجية الفكرية ومن هذه العوامل هذا التناقض الكبير بين المثال والواقع بين عالم واقعي تحكمه الانتماءات الدينية والطائفية والمذهبية والعقائدية والإقليمية وبين عالم مثالي ترتسم فيه القيم القومية والإنسانية ذات الطابع الشمولي.

فالازدواجية الفكرية واللغوية تؤدي إلى ازدواجية سلوكية وهي المحصلة الحقيقية لكل أنواع المتناقضات والتناقضات التي يعيشها الإنسان العربي، والتي تشكّل في نهاية الأمر أزمة هويته ووجوده<sup>2</sup>. ومن أهم العناصر التي تؤدي إلى أزمة الشخصية العربية يمكن أن يشار إلى: نمط التربية المتباين بين الأسرة والمدرسة وهيمنة أسلوب التعليم والتلقي وغياب الروح النقدية في العمل التربوي بصورة عامة<sup>3</sup>.

القمع السياسي والإرهاب الفكري الذي تمارسه الأنظمة العربية الشمولية. الخطاب السياسي المتناظر في مقدماته ونتائجه وأنياته وشموله.

الفوضى والعبثية في مظاهر الحياة اليومية بمختلف وجوهها وتجلياتها بدءا من أبسط وقائع الحياة (شراء رغيف الخبز) حتى أكثرها تعقيدا (الدفاع عن أطروحة دكتوراه)<sup>4</sup>.

تسعى النظم التربوية العربية إلى الضبط الاجتماعي بدلا من تكريس الحرية المترتبة على المعرفة، وإلى توليد المسيرة والانصياع لمعايير الجماعة للمحافظة على الوضع القائم بدلا من زرع روح التمرد المبدع البناء<sup>5</sup>. يقول النقيب: إن المدرسة العربية تسعى إلى تلقين الطالب مبدأ الطاعة العمياء والمحافظة على قيم ومعايير المجتمع التي تحافظ على وضعية المجتمع الراهنة. فجزء كبير مما يتعلمه الطالب ليس له علاقة بمحتويات الكتب والدروس وإنما هو سعي إلى تلقين الطالب الطاعة وجعل التلميذ يستهلك سلبيا كل التجهيزات القيمة والأيدولوجية التي يزخر بها أي مجتمع<sup>6</sup>.

1- فاروق خورشيد: هموم كاتب العصر، دار الشروق، بيروت 1981.

2- عبد المعطي سويد: التناقض الوجداني في الشخصية العربية، دار الحوار، اللاذقية، 1992.

3- عبد المعطي سويد: التناقض الوجداني في الشخصية العربية، المرجع السابق.

4- يشير عبد المعطي سويد إلى مثل هذه العوامل بوصفها عوامل ذاتية وهي برأينا عوامل موضوعية وليست ذاتية البتة.

5- خلدون حسن النقيب: المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسولوجيا الثقافة، المستقبل العربي، عدد 174، آب / أغسطس عدد 8، 1993. ص: 67-86 ص 68.

6- انظر: خلدون حسن النقيب: المشكل التربوي والثورة الصامتة: المرجع السابق.

ما الذي يمنع العقل من أن يكون عقلا مبدعا؟ ثمة عائقان هامان: المحرمات الثقافية ونظام التعليم، فالمحرمات الثقافية تمنع الإنسان من ممارسة الفكر الناقد. وتظل قيمة الطاعة في المجتمع الأبوي هي القيمة العليا.. (وبالتالي) أنظمتنا التعليمية تلقينية تطالب بالحفظ وإعادة الإنتاج ولا تسمح بالاختلاف<sup>1</sup>. ويمكن أن يشار إلى سيل من المفارقات التربوية التي توجد في أصل الأزمة التربوية ويمكن باختصار الإشارة إلى المفارقات التربوية التالية:

- مفارقة اللغة بين العامية والفصحى.

- المفارقات التربوية التي توجد في قلب الحياة الأسرية إذ نجد غالبا التناقض في الأساليب التربوية بين أسلوب الأب والأم في التربية، فغالبا ما يعتمد الأب أسلوب الشدة في التربية، بينما تعتمد الأم أسلوب الحماية، ويضاف إلى ذلك التذبذب في معاملة الأبناء وعدم وجود نظام ثابت للمعاملة. وذلك ينعكس على البنية الذهنية القيمة للفرد ويؤدي إلى اضطراب الشخصية واغترابها في آن واحد.

- التناقضات التي توجد داخل المدرسة بين المناهج؛ ومثال ذلك التناقضات التي توجد بين مقرّر التربية الدينية والفيزياء أو التربية الوطنية والتربية القومية. فالمناهج في المدرسة العربية غالبا ما تنطوي على تناقضات ومفارقات مذهلة وخاصة بين أساليب وطرائق التدريس المعتمدة التي تبدأ من أقصى الشدة إلى أعلى درجات التسبب والإهمال.

- التناقضات التربوية بين المدرسة والأسرة في أساليب التنشئة الاجتماعية وفي محتوى التعليم ومضامينه الأساسية إذ غالبا ما تعتمد الأسرة مبادئ تربوية تناقض وتعارض هذه التي يجدها الأطفال في داخل المدرسة.

- التناقض بين قيم المدرسة وبين قيم الحياة الاجتماعية من جهة، ثم التناقض بين الأسرة والحياة الاجتماعية من جهة ثانية. وهذه التناقضات تشكّل في مجملها موقد التناقض الذي يتجلى في صورة أزمة قيم مستشرية في الثقافة والمجتمع.

تلك هي أهم التناقضات التربوية التي تكمن في أصل أزمة الهوية والقيم والشخصية العربية. فالشخصية العربية تتحوّل تحت تأثير هذه التناقضات الحادة إلى شخصية ازدواجية اغترابية، متباينة الوجوه، متناقضة في داخلها يعترها الضعف والتشويش والتنافر.

ويضاف إلى ذلك كله أنّ الثقافة العربية تعاني في مضامينها من أزمة قيم تتمثل في انشطارات ثقافية متنوعة، وتعود هذه الأزمة إلى صراعات قيمية بين قيم الماضي والحاضر، بين قيم الثقافة التقليدية وقيم الثقافات المعاصرة. وتعود هذه الأزمة في أكثر صورها وضوحاً إلى عدم قدرة الثقافة العربية على احتواء القيم الجديدة التي تطرحها الثورات العلمية التكنولوجية المتقدمة في كافة المستويات. وهذا بدوره ينعكس سلبا على بنية الشخصية العربية ويؤدي إلى اغترابها.

1- مصطفى صفوان: صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد العدد الواحد والسبعون إيار/ مايو 1994، ص 42-46 ص 44.

### 13- خاتمة ورؤية إجمالية:

تجمع بين مظاهر الاغتراب ومظاهر القمع التربوي علاقة سببية دائرية معقدة، إذ يشكل كل منهما سبب ونتيجة لحضور الآخر. لقد تبين لنا في المستوى التربوي في الوطن العربي كيف يوضع الإنسان في دائرة الاغتراب والجمود من خلال أساليب التنشئة الاجتماعية القسرية التي تنطلق من القمع وتصنعه في الآن الواحد. وتبين لنا أنّ جدل الاغتراب والقمع والشخصية جدل يرتسم في قلب الثقافة الإنسانية المعاصرة وهو يظهر على أشده في عمق الثقافة العربية ولا سيما في مجال التربية والفعل التربوي. حاولنا في هذه الدراسة أن نسلط الضوء على واقع التنشئة الاجتماعية العربية بما تنطوي عليه من إشكاليات القمع التربوي وبما تؤدي إليه من مظاهر اغترابية في الشخصية العربية المعاصرة. ومن أجل هذه الغاية ترتب علينا أن نصف الخصائص الاغترابية للشخصية العربية التي تبدت في نسق من الدراسات والأبحاث العربية الميدانية والتأملية. ومن ثم ترتب علينا أيضا أن نصف واقع التنشئة الاجتماعية العربية وأن نحدد بعض نواحي القمع الذي يشكل حضوره في عمق التربية العربية بصورة عامة. ومن ثم تطلب منا الأمر أن نصف أدوات التربية القمعية المستخدمة ومبادئها واتجاهاتها السائدة في الوطن العربي. وفي النهاية قدّمنا وصفا لواقع القمع الجسدي الذي يمارس في سوريا عبر دراسة ميدانية أجريتها في عام 1995 والتي بينت بأدلة قطعية على أن القمع سائد في التربية العربية وأن هذا الأسلوب التربوي يوجد إلى حد كبير في أصل الشخصية العربية الاغترابية التي تعاني من أزمة وجودية شاملة. ويضاف إلى ذلك كله أن الجهد يركز في هذه المقالة على تحديد المفاهيم المستخدمة تحديدا علميا واضحا فدخلنا البوابات الصعبة للمفاهيم المستخدمة، وهي البوابات التي غالبا ما يتجنب الباحثون العرب الولوج في متاهاتها وذلك لما تطرحه هذه المداخل من إكراهات إبستمولوجية صعبة<sup>1</sup>. وليس أمامنا في نهاية هذا البحث إلا القول بأن جدل الاغتراب والقمع والهوية يشكل واحدا من الظواهر الاجتماعية الإنسانية المعقدة وهي ظاهرة تترامى أطرافها في نواحي الحياة الاجتماعية واتجاهاتها المختلفة. وجهدنا المتواضع في هذه المقالة يسعى إلى رسم بعض ظلال هذه القضية في المستوى التربوي في المجتمع العربي المعاصر.

وإذا كان من بقية تقال يمكن لنا نتساءل هل يجب على المرين العرب، والمخلصين من أبناء الوطن العربي الكبير، العمل المستمر على تطوير مجتمعاتهم، لتكريس ظاهرة الديمقراطية في العمل التربوي وفي المجالات المختلفة إذا الهدف هو حماية الإنسان العربي من غوائل السقوط في دائرة الاغتراب الشامل؟ والله من وراء القصد.

1- بعض الكتاب العرب يتجنب أن يخوض في تحديد المفاهيم الأساسية التي تركز إليها أعمالهم العلمية. وغالبا ما تقع في أيدينا كتب ودراسات وأبحاث عن قضايا بالغة الأهمية والخصوصية ويدهشنا أن الكتاب لم يتطرقوا أبدا إلى تحديد أو تعريف المفاهيم العلمية الواردة في كتبهم. ويمكن لنا في هذا السياق أن نشير إلى كتاب محمد زيدان حمدان: أزمة التربية في البلدان العربية: واقع ومشكلات وآفاق، دار التوجيه الحديثة، عمان، الأردن، 1991. يقع كتب حمدان في 307 صفحات ومع أن الكتاب يدور من أوله إلى آخره حول الأزمة التربوية إلا أننا لم نعتد أبدا على تعريف واحد للأزمة أو إلى تحديد لمكونات المفهوم، مع أن الباحث يذكر عدد كبير جدا من الأزمات التي يصنفها في معادلات وفصول. ومثل هذه الأعمال والحق يقال تعبر عن مأساة المفهوم الذي يشكل مدخلا أساسيا في بنية التفكير ونمو التفكير.



## قائمة المراجع:

### العربية:

#### الكتب:

- 1- أفانزيني (غي): الجمود والتجديد في التربية المدرسية، ترجمة عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، بيروت 1981.
- 2- إيرني (بيار): أتولوجيا التربية، ترجمة عدنان الأمين، معهد الإنماء العربي، بيروت 1992.
- 3- بركات (حليم): المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.
- 4- برنو (فيليب)، آلان بيرو، آدمون بلان، ميشيل كورناتون، فرانسوا لوجاندر، بيير فيو: المجتمع والعنف، ترجمة الياس زحلاوي، وزارة الثقافة دمشق، 1976.
- 5- بوستيك (مارسيل) العلاقة التربوية، ترجمة محمد بشير النحاس المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1981.
- 6- حجازي (مصطفى): التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 1989.
- 7- خورشيد (فاروق): هموم كاتب العصر، دار الشروق، بيروت 1981.
- 8- دوركهايم (إميل): التربية والمجتمع، ترجمة علي أسعد وطفة، دار معد، دمشق 1996.
- 9- داکو (بيير): الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، تعريب وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق 1985.
- 10- الدمرداش (إحسان محمد) الديمقراطية وأنماط التنشئة الاجتماعية في المجتمع، بحث أعد لمؤتمر رابطة الدراسة الحديثة الذي عقد في نيسان (أبريل) في القاهرة عام 1984 بعنوان الديمقراطية والتعليم في مصر.
- 11- زيدان (محمد مصطفى): نبيل السمالوطي، علم النفس التربوي، دار الشروق جده، 1985.
- 12- سويد (عبد المعطي): التناقض الوجداني في الشخصية العربية، دار الحوار، اللاذقية، 1992.
- 13- شرابي (هشام): مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة، 1991.
- 14- صالح عبد الله (عبد الرحيم): الأسرة وتعاونها مع المدرسة في تربية الأطفال، كلية الآداب جامعة الكويت 1979. باط 1993
- 15- العظمة (وحيدة): أمثال شعبية في صحة الأسرة والتربية السكانية وسلامة البيئة، وزارة الثقافة، مديرية محو الأمية دمشق، 1995.
- 16- عفيفي (محمد الهادي): التربية والتغير الثقافي، مكتبة الانجلو، المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1964.

- 17- غورو (فاريناتا): مقدمة في علم الاجتماع التربوي، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق 1984.
- 18- فريق من الباحثين: علم النفس وميادينه، ترجمة وجيه أسعد، الدار المتحدة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993
- 19- فيلو (جان كلود): اللاشعور بحث في أعماق النفس الإنسانية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، 1996.
- 20- كلينبرغ (أوتو): علم النفس الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، دار مكتبة الحياة، الطبعة الثانية، بيروت 1967.
- 21- قنبر (محمود): التربية وترقية المجتمع، دار سعد الصباح، الكويت 1992.
- 22- موشيلي (روجر): العقد النفسية، تعريب وجيه أسعد، دار البشائر 1991.
- 23- ميكشلي (أليك): الهوية، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق 1993.
- 24- موكيالي (روجيه): العقد النفسية، تعريب موريس شربل، عويدات 1988.
- 25- مليكان (ليفون) وجهينة سلطان العيسى: مؤشرات في الشخصية المنوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة 1987.
- 26- ليب النجيجي (محمد)، الاسس الاجتماعية للتربية، المكتبة الانجلو مصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1965.
- 27- ناصر (إبراهيم)، علم الاجتماع التربوي، الجامعة الاردنية كلية التربية، عمان 1984.
- 28- وطفة (علي): علم الاجتماع التربوي، جامعة دمشق، مطبعة الاتحاد، دمشق 1993
- 29- ليافي (عبد الكريم)، تمهيد في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق 1964.

### الدوريات:

- 1- دياب (عز الدين): الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، حزيران / يونيو، عدد 4، 1981.
- 2- حسن النقيب (خلدون): المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسيولوجيا الثقافة، المستقبل العربي، عدد 174، آب / أغسطس عدد 8، 1993.
- 3- الطحان (خالد): دراسة بعض العوامل التي تسهم في التحصيل الدراسي ودور الأسرة فيها، المعلم العربي، السنة 31، عدد 7 تموز، 1978.
- 4- عبد الرحمن (عبد الهادي): الذهنية العربية: منظور لغوي، دراسات عربية، عدد 4/3 كانون الثاني/ 1988
- 5- صفوان (مصطفى): صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد العدد الواحد والسبعون إيار/ مايو 1994.
- 6- فلتكة روبرت (ROBERT F.Litke): العنف والقدرة، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية: ظاهرة العنف، العدد 132، اليونيسكو، مركز مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، 1989.

7- محمد (عماد إسماعيل): الأطفال مرآة المجتمع، النمو النفسي الاجتماعي للطفل في سنواته التكوينية، عالم المعرفة، مارس (آذار) 1986.

#### المعاجم:

- 1- زكي بدوي (أحمد): معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.
- 2- دسوقي (كمال): ذخيرة تعريفات مصطلحات أعلام علوم النفس، المجلد الأول، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة 1988.

#### الأجنبية:

#### الكتب:

- 1- Durand (Gilbert) : *les grands textes de la sociologie moderne*, Bordas, Paris, 1969.
- 2- Donovan (Frank R). : *Education stricte et educationlibérale*, Robert Laffont, Paris, 1968.
- 3- Modras (Henri) : *Elements de la sociologie*, Armend colin, paris,1975.
- 4- Roger (Guy), *Action sociale : Introduction à la sociologie Générale* 1968.

#### الدوريات:

- 1- Filloux (Jean-Claude) : *La personnalité*, P.U.F., Onzième corrigée, Paris, Que sais-je, NO 756. Paris. 1986,
- 2- Grawitz (MADELEINE) : *Lexique des sciences sociales*, Dalloz, Paris, 1983

#### المعاجم:

- 1- Jean Dubois : *Dictionnaire du français contemporain*, Larousse, paris, 1989.

**التعلم الإلكتروني ودوره في تعميق مفهوم التربية الأخلاقية  
لدى المتعلمين في ليبيا**

**E-learning and its role in deepening the concept of moral  
education I have educated people in Libya**

**أ. أريج إبراهيم الحاسي**

**كلية التربية - قسم الدراسات التربوية والنفسية  
جامعة بنغازي - ليبيا**

**[areegalhase350@gmail.com](mailto:areegalhase350@gmail.com)**



## التعلم الإلكتروني ودوره في تعميق مفهوم التربية الأخلاقية لدى المتعلمين في ليبيا

أ. أريج إبراهيم الحاسي

### الملخص:

تستهدف الدراسة الحالية قراءة الواقع الراهن للمناهج المقدمة للطلبة في مختلف مراحل التعليم، والتي عانت غالباً من العجز والقصور – في قدرتها على تحقيق أهدافها من الناحية الوجدانية – في الوقت الذي نلاحظ توجّهات حديثة نحو توظيف كافة وسائل التكنولوجيا والتقنية المتمثلة في شبكة الانترنت وملحقاتها من مواقع الكترونية ومواقع للتواصل الاجتماعي وغيرها لتشويه الهوية العربية الأصيلة واستبدالها بهوية غريبة، وذلك بما تضيفه من مؤثرات صوتية وبصرية على الرسائل التي تبثها طوال الوقت وما تمتلكها تلك المؤثرات من خصائص كالسرعة والوضوح والإثارة؛ في الوقت الذي تعجز مناهجنا التعليمية على لفت انتباه المتعلمين لما تقدّمه من مواضيع إنسانية واجتماعية أخلاقية مختلفة. وعليه رأّت الباحثة أهمية تقديم دراسة تسعى لتوظيف نتائج التكنولوجيا – نظم التعلم الإلكتروني- لتقديم المناهج الدراسية الرسمية والخفية المساندة والمكملة لها والتي من شأنها أن تسهم في نشر مفاهيم المسؤولية الاجتماعية، والملكية العامة والمواطنة، والمشاركة في اتخاذ القرار، والتعاون، ومفهوم الحق والواجب، والمساواة في مدارسنا اليوم.

الكلمات المفتاحية: التعلم الإلكتروني- المناهج التعليمية – المناهج الإلكترونية- التربية الأخلاقية – الثقافة الوطنية

## **Abstract:**

The current study aims to read the current reality of the curricula offered to students in the various stages of education, which often suffered from deficits and shortcomings - in their ability to achieve their goals from an emotional point of view; At the time, we note a recent trend towards employing all means of technology and technology represented in the Internet and its accessories from websites and social networking sites and others to distort the authentic Arab identity and replace it with a Western identity; This is due to the sound and visual effects it gives to the messages that it transmits all the time, and the characteristics of these effects such as speed, clarity and excitement. At a time when our educational curricula are unable to draw the attention of learners to the various human, social and ethical issues it presents; Accordingly, the researcher saw the importance of presenting a study that seeks to employ technology products - e-learning systems - to provide the official and hidden curricula that support and complement them; Which would contribute to spreading the concepts of social responsibility, public ownership and citizenship, participation in decision-making, cooperation, the concept of right and duty, and equality, in our schools today.

**Keywords** - educational curricula - electronic curricula - moral education - national culture

## 1- المقدمة:

من خلال ملاحظتنا للتراث العربي الزاخر بثقافة فكرية هائلة، يتم إعداد سلوكيات ومواقف وصياغتها بأساليب تربوية كمدّة علمية صالحة للتقديم في مناهجنا الدراسية، والتي غالبا ما يفترض أن يكون لها أبعاد راسخة في عملية التنشئة الاجتماعية وفي السلوك الاجتماعي للطلبة داخل المؤسسات التعليمية، وأن يكون على المرّيين القائمين على رعاية أبنائنا وتعليمهم، إيصال هذا السلوك الاجتماعي القيمي بمجموعة من الأساليب التربوية المحببة إلى نفوس الطلبة وأذهانهم، ويتم ذلك من خلال الموقف التعليمي نفسه، أو من خلال الأنشطة الإثرائية، أو من خلال استخدام أسلوب القدوة الحسنة - للسلوك التربويّ الجيد - الخاصّ بالمعلّم داخل المدرسة. والملاحظ أنّ مناهجنا التربوية قد ساهمت خلال السنوات الماضية في تعزيز السلوك الاجتماعي وتنميته، وتوظيفه تربويًا وعلميًا وذلك من خلال طرح بعض الموضوعات المتعلقة بتنمية القيم الأخلاقية والسلوكية عند تدريس مواضيع تتضمنها المقررات والمناهج التعليمية تحتوي على مساحة لمناقشة الخبرات والتجارب التربوية التي يمرّ بها الفرد في حياته ويشارك في تحقيقها المجتمع المكوّن من مجموع الآباء والأمهات والمعلّمين والعلماء والشعراء وغيرهم، ويتبلور هذا التعلّم في قيم السلوك الجيدة التي يتمّ نقلها للمتعلم، وتلك خلاصة الرسائل التربوية التي تبثها المدرسة والتي تعدّ الأكثر تأثيراً من باقي المؤسسات الاجتماعية الأخرى في إعداد الفرد للمستقبل. وحتى تستطيع المدرسة القيام بوظائفها التربوية الوطنية المناطة بها اليوم، لابدّ لها من الارتكاز على مجموعة من الأسس والمقومات والمهارات التي تُبنى عليها المناهج المقدمّة للطالب في كلّ مرحلة من مراحل التعليم المختلفة (العزبي، 2018: 258)، مع التوجّه بشكل فعّال ومباشر نحو إنشاء نظام متكامل للتعلّم يقدّم في صيغة إلكترونية، يتمّ فيها دمج مئات المواضيع في شكل مسابقات، وتنظيم العديد من الأنشطة الأكاديمية المتنوعة وتنظيم تقديمها للطلاب إلكترونياً، مع فعالية تسليم الواجبات، والمناقشات المنزلية بشكل فعّال وسريع ودائم دون التقيد بشرط المكان والزمان، فضلاً عن عقد مئات الامتحانات المحوسبة بشكل متقن، وعرض ملخصات المواد، وكذلك المواد المساندة من مواقع إلكترونية ومحاضرات مصوّرة، وصور ورسوم توضيحية، إلى غير ذلك من أشكال التعليم. وبذلك يمكن اعتبار التعليم الإلكتروني تعليماً مسانداً لأنّ أسلوب التعليم وجهاً لوجه هو الأساس.

وعند الحديث عن مزايا نظم التعلّم الإلكترونيّة، يجب أن نشير إلى التراجع الكبير للدور التربوي الذي تلعبه المدرسة اليوم، مع تزايد الصعوبات التي تواجه قدرتها على تقديم مستوى تعليمياً مناسباً؛ إذ حادت فيه الرسائل التربوية عن أهدافها التي تسعى إليها - من تربية جيل صالح نافع من الطلبة الذين يمتلكون المعرفة العلمية إضافة لامتلاكهم السمات الشخصية الجيدة التي تعكس الهوية الوطنية والاعتزاز بالدين وبالشخصية العربية الإسلامية الوسطية المتصالحة السامية. ممّا يجعلنا نعيد التفكير من جديد في مدى قدرة المدرسة كمؤسسة اجتماعية تربوية على صياغة مناهج تعليمية قادرة على تحقيق هدف التعليم والتعلّم مع العمل أيضاً على تنمية الهوية الوطنية لدى التلاميذ، وخلق الانسجام والتفاعل بين أبناء المجتمع على اختلاف أفكارهم ومفاهيمهم واتجاهاتهم وسلوكياتهم وثقافتهم بحيث تجمعهم الهوية الوطنية ولا تفرّقهم أيّ توجهات سياسية أو عقائدية مهما كانت الضغوطات الموجهة نحوهم.

وعليه كان من الضروري أن تتضمن المناهج الدراسية الرسمية وغير الرسمية، المساندة لها والمكملة لها لمفاهيم أساسية محددة مثل مفهوم المسؤولية الاجتماعية، والملكية العامة والمواطنة، والمشاركة في اتخاذ القرار والتعاون ومفهوم الحق والواجب والمساواة والإخاء والحوار والعدل والنقد البناء وحرية الرأي والتعبير واحترام الرأي الآخر (سرور، 2017). وكان من المهم أيضاً أن يتم تخصيص الوقت والجهد لتقديم دراسة تلفت الانتباه لأهمية التوجه نحو التعلم الإلكتروني والاستعانة به في تحديث مناهجنا المقدمة في مدارسنا اليوم والعمل على تحديث الطرق التي تقدم بها. بالإضافة إلى التأكيد على دورنا نحن التربويين في متابعة الأبناء والاهتمام بتربيتهم وتعديل سلوكياتهم لمواجهة التحديات والظواهر السلبية والتغلب عليها أو التقليل منها.

## 2- مشكلة الدراسة:

رغم التقدم الذي أحرزته الكثير من الدول في مجال التعلم الإلكتروني، فإن الانتقادات استمرت حول أهميته وفعاليته في تطوير نظم التعليم، وهو أمر طبيعي، سواء من قبل بعض المدرسين، أو من أولياء أمور الطلبة. وفي الآن ذاته استمرت جهود ترسيخ فكرة التعلم الإلكتروني وإدماجه كجزء لا يتجزأ من العملية التعليمية. على أننا نلاحظ وجود عناصر أخرى بدأت تشن حرباً شرسة على الفرد والمجتمع وتستغل في ذلك كل سبل التقنية الحديثة مثل المواقع الإلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي وغيرها موظفة إياها في تشويه الهوية العربية الأصيلة والعمل على استبدالها بهوية غريبة تضم العديد من الأفكار والقيم وأنماط السلوك المرفوضة تماماً داخل ثقافتنا العربية الإسلامية.

وغني عن القول إن فكرة التعلم الإلكتروني انطلقت أساساً من فكرة ضرورة مواكبة التطور التكنولوجي الذي فرض نفسه على حياة الناس بشكل عام وعلى ضرورة تطوير العملية التعليمية بشكل خاص. وكانت رؤية الدراسة الحالية وفلسفتها قائمة أساساً على ضرورة تطوير المناهج التعليمية حتى تكون قادرة على تزويد الطالب بكل الإمكانيات التي من شأنها أن ترفع مستوى التعليم وأن توفر المعلومات العلمية للطالب من جهة، وتسهيل التعامل مع مصادر المعلومات ومع المدرس من جهة أخرى. والمتفحص للواقع الحالي للمناهج التي تقدم لطلبة في المراحل التعليمية المختلفة قد يلاحظ -العجز والقصور - في قدرتها على تحقيق أهدافها من الناحية الوجدانية. فما تقوم به مواقع التواصل من بث رسائل متشابكة ومعقدة قد يؤدي في كثير من الأحيان إلى تحريف مسار السلوك من السوي إلى سلوك آخر منحرف بهدف تحطيم القيم والحياة والتاريخ. إنها تستهدف قلب الإنسان عبر تشويه عقله بتزويده بعدد كبير من المعلومات والبيانات والأرقام التي قد لا يحتاج إليها مطلقاً. ولكنه ينقاد نحوها بشكل كبير ويتوجه عام، وهو ما نلاحظه لدى أغلب فئات الشباب ذكورا وإناثا. في الوقت الذي تعجز فيه مناهجنا عن تلبية احتياجاتهم وتعجز مؤسساتنا على اختلافها على أن تكون منفذاً آمناً لتطلعات هؤلاء الشباب، بل تجعلهم فريسة سهلة للحركات الإرهابية والمتطرفة أيضاً.



وتلك لعمرى من أكثر المشكلات التي تواجه مجتمعاتنا العربية اليوم. وقد أشارت نتائج الدراسة المسحية (شليبي، 2014)، حول أهمية تزويد مناهجنا بمقررات دراسية تعمل على تنمية الهوية الوطنية وتعزيز الانتماء بالقومية في كافة المراحل وخاصة مرحلة – الجامعة – حيث أوصت الدراسة بأنه من الهام أن يتم إدراج مادة تسمى (الثقافة الأمنية) ضمن المقررات الدراسية في مناهج المدارس والجامعات، بحيث تشمل على القيم الثقافية الأمنية ومن أهمها (ثقافة الحوار- ثقافة التسامح مع الآخر- ثقافة الوسطية والاعتدال في الدين - ثقافة حقوق الإنسان- ثقافة الانتماء الوطني- ثقافة الأنظمة والقوانين- ثقافة الحب والسلام والإخاء)، وأن تشمل طرق تقديم تلك المادة على برامج وأنشطة متعددة تناسب كل مرحلة من مراحل التعليم في المدارس والجامعات أيضا (شليبي، 2014). وبالاتفاق مع جهود الملتقيات والمؤتمرات العلمية والتربوية المحلية بليبيا في السنوات الأخيرة، التي نادى بضرورة اهتمام المسؤولين بإعادة النظر في الطرق التي تقدم من خلالها المناهج وتطويرها بالشكل الذي يجعلها قادرة على مواكبة معايير الجودة العالمية. إلا أنه لم تؤخذ تلك التوصيات بعين الاعتبار "حيث مازال نظام التعليم في الجامعات الليبية، ضعيف المخرجات كمي في المدخلات" (التارقي، 2015: 66). ومع التزايد في أعداد الطلبة الراغبين في استكمال دراستهم عاما بعد عام، بدت الحاجة الماسة إلى إعادة التخطيط الجاد لتحقيق التقدم العلمي والتقني. إذ لا مناص للمناهج الدراسية الليبية من مواكبة الزيادة المضطردة في المعرفة العلمية، ومن تدعيم الثقافة الإلكترونية، من خلال العمل على ربط المناهج بالتقنية الحديثة. واستنادا لكل ما سبق ارتأينا أنه من المهم أن يتم إعادة النظر في شكل المناهج وفي نوعية الرسائل التي تقوم ببنائها. فضلا عن إعادة النظر في الوسائل التي نستخدمها في إيصالنا الرسائل التربوية الوطنية لهؤلاء الطلبة الذين صار إدمانهم على الأجهزة الإلكترونية خطرا كبيرا نواجهه في كل بيت ومدرسة ومؤسسة. وعليه كانت هذه الدراسة في محاولة للإجابة على السؤالين الرئيسيين التاليين:

- ما دور التعلّم الإلكتروني في غرس الهوية الوطنية عند المتعلمين في ليبيا؟
- كيف يمكن تقديم المناهج بطريقة الكترونية بحيث تجعلها قادرة على تنمية حبّ الوطن عند المتعلمين في ليبيا؟

### 3- أهمية الدراسة:

هناك الكثير من الأمور التي تقع على عاتق العملية التعليمية التربوية من تطوير للأسلوب الذي من شأنه أن يقدم للطلاب وصولاً إلى اتباع الطرق الحديثة التي أثبتت فاعليتها في الوصول إلى الطالب على نحو جيد. وعليه تمّ النظر في الدراسة الحالية إلى المناهج باعتبارها حجر الأساس الذي تقوم عليه العملية بأكملها. وهي تهتمّ بما يلي:

- النظر إلى المناهج والحكم على قدرتها في تأسيس فكر سليم تستطيع عقول الطلبة -في المراحل العمرية اللاحقة- البناء عليه بما يُحقّق طموحات الأفراد ويخدم المجتمع.

- تحديث الدور التربوي والتعليمي - خاصة - عندما يتعلق الأمر بتزويد الطلبة بكل ما يحتاجون إليه من معلومات تجعلهم قادرين على مواجهة الخطر المحدق بهم خاصة فيما يتعلق بقضايا التطرف والاستقطاب.
- الابتعاد عن الطرق التقليدية التي تقدّم بها المناهج التعليميّة، وهي تعظّم الحفظ على حساب الفهم، فتجعل من الطالب مُجرّد وعاء لحفظ المعلومات التي يسترجعها في ورقة الامتحان، كما تسهّل انقياده إلى الأفكار مهما كان نوعها ومأتاها دون إعماله لعقله، ومن ثمّ يُصبح صيداً سهلاً للأفكار السلبية الهدّامة.

#### 4- أهداف الدراسة:

- هنالك توجّه عام من جانب المؤسسات على اختلافها من مدراس ومعاهد أو جامعات إلى مساعدة الطلبة في اختيار طريقهم في الحياة، والقيام بأدوارهم المفيدة والصالحة لخدمة مجتمعهم ووطنهم، وعليه استهدفت الدراسة التحقّق من الآتي:
- إعادة النظر في العمليّة التعليميّة بأكملها حيث يُعدّ التعلّم الإلكتروني جزء لا يتجزأ من المنظومة التعليميّة الحديثة.
  - تستهدف الدراسة الحاليّة لفت الانتباه إلى المناهج شكلاً ونوعاً وطرق تقديمها للأنشطة المدرسيّة، وقدرتها على تنمية المواهب، ومعالجة حالات الفصل الصعبة للمناهج والقضايا المعاصرة التي تمرّ بها المجتمعات اليوم.
  - أن يتمّ ربط المناهج بوسائل التقنية الحديثة. وعليه كان من المهمّ طرح فكرة التوجّه نحو التعلّم الإلكتروني والإفادة منه في تنمية الهوية الوطنيّة لدى طلبة المراحل عامة.

#### 5- مصطلحات الدراسة:

المناهج التعليميّة: يُعرّفها الوكيل بأنّها مجموع الخبرات التربويّة التي تهيّئها للتلاميذ داخلها أو خارجها بقصد مساعدتهم على النموّ الشامل في جميع الجوانب (العقليّة، الثقافيّة، النفسيّة، الاجتماعيّة، الجسميّة، النفسيّة، والفنيّة) نمواً يؤدّي إلى تعديل سلوكيّاتهم ويعمل على تحقيق الأهداف المنشودة (الوكيل، 2013: 25).

التعلّم الإلكتروني: يُعرّفه حسن حمود بأنه إحدى طرق التعلّم الحديثة التي يتمّ من خلالها استخدام وسائل التكنولوجيا على اختلاف أنواعها من الوسائط المتعدّدة والحواسيب وشبكات الاتّصال والانترنت لإيصال المعلومات إلى المتعلّمين دون أن يشكّل حاجز الزمان والمكان والإمكانات الماديّة عائقاً أمام تفاعلهم معها (حسن، حمود، 2004: 488).

ويُعرّف أيضاً: بأنه أسلوب حديث من أساليب التعليم، توظّف فيه آليات الاتّصال الحديثة من حاسوب، وشبكاته ووسائطه المتعدّدة من صوت وصورة ورسومات ونماذج وأشكال ومكتبات إلكترونية، وكذلك بوابات الإنترنت سواء أكان عن بعد أو داخل الفصل الدراسي.

ويمكن تلخيص ذلك كلّ في أنّه استخدام التقنية بجميع أنواعها في إيصال المعلومة للمتعلم بأقصر وقت، وبأقلّ جهد محققاً فائدة أكبر.

**المنهج الإلكتروني:** يمكن تعريفه بأنه محتوى تعليمي يقدّم في شكل صفحات من خلال بيئة تفاعلية تعتمد على تقنيات الشبكة العنكبوتية ومجموعة من الوسائط المتعددة.

ويُعرّف إجرائياً: بأنه الأسلوب الذي تقدّم به المناهج التعليمية في شكل مساقات إلكترونية تضمّ كافة الخبرات التربوية، والعلمية التي توقّرها للمتعلم عن طريق الإمكانيات الكبيرة التي تقدّمها تقنية المعلومات والاتّصالات، وهو يمثّل شكلاً جديداً من أشكال الاتّصال بين معرفة الخبير والمتعلم، وذلك بهدف تنمية الروح الوطنية والعمل على رفع كفاءة التعليم ودرجته وتنمية الشعور بالاستقلالية والاعتزاز والقومية.

المناهج التنموية: هي المناهج التي يستند نهج التعلّم فيها إلى تحقيق التقدّم التنمويّ للطلاب انطلاقاً من المجال الإدراكي إلى المجال السلوكي وإلى المجال الوجداني، وأسلوب تعلّمها يتمحور حول الطالب ومدى قدرته على فهم تلك الرسائل واستقبالها والعمل بمحتواها.

## 6- منهج الدراسة:

اعتمدنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي المستند على الوصف والتحليل مع مقارنتها مع نتائج بعض الدراسات السابقة، وكذلك الاطلاع على الندوات والمؤتمرات والتقارير ذات الصلة بموضوع هذه الدراسة.

## 7- الخلفية النظرية:

يرتبط موضوع الدراسة الحالية بالنظرية البنائية الوظيفية التي تنطلق من تفسير النظم الاجتماعية من خلال الوظائف التي تؤدّيها للبناء الاجتماعي. وتقوم المقاربة الوظيفية في الميدان التربوي التعليمي على قاعدة أنّ التربية والتعليم يخدمان البنية السليمة للمجتمع، من خلال تقويم الكثير من السلوكيات المنحرفة أو تفاديها. كما أنّ للتعليم العديد من الوظائف المهمة في المجتمع، فهو يربّي الأفراد ويعدّهم للاندماج في المجتمع عن طريق المعرفة أولاً، ثم تلقينهم المبادئ الدينية والأعراف والعادات والتقاليد المحلية والقيم الأخلاقية ثانياً (عثمان، 2013: 14)، حيث يقضي الفرد على مدار 12 سنة دراسية تقريبا، أي ثلث يومه في المدرسة. وبذلك تكون المدرسة أكثر مكان يتواجد به الفرد بعد منزله، وبها تقترن العملية التربوية لما لها من دور مهم في التربية وتأسيس الجيل الناشئ. فإذا كانت المناهج التربوية التي تقدّمها المدرسة منبعاً للعلم والأخلاق الحميدة والفكر السليم، فإنّ المجتمع ينشأ بشكل صحيّ معافى قادر على التطور والتقدّم، أمّا إذا كانت تلك المناهج ضعيفة وعاجزة عن تقديم رؤية تطويرية حديثة لكلّ ما يحدث في العالم اليوم فإنّها ستكون مسؤولة عن إنتاج جيل فاشل لا أخلاقياً، سمته الأساسية التخلف والجهل.

هذا ويتفق الكثير من الباحثين التربويين، على ضرورة دعم تحديث المناهج وتطويرها وحث الكثير من التربويين على بذل المزيد من الجهود لحماية الجيل الناشئ من الأفكار الهدامة والمتطرفة التي يتعرضون لها من خلال وسائل التقنية التي تزايد خطرها يوماً بعد يوم والعمل على ضبط المناهج وتعديلها وتوجيهها نحو تقديم فكر وسطيّ بناءً يقبل الآخر، ويساهم في تحقيق أمن المجتمع وسلامته. والملاحظ أن هناك سلوكيات سلبية يكتسبها الطلبة داخل المدرسة قد تكون ناتجة عن المناهج التي لا يخطط لها بشكل صحيح وسليم، أو من خلال الصراع بين ما يتضمّنه المنهج الرسمي وما يتعلّمه الطالب في الحياة اليومية وعليه كان من المهمّ العمل على تقديم نموذج بديل حديث قد يلبي متطلبات التعليم والتقنية معاً، وعليه تمّ طرح المحاور التالي للنقاش:

### 8- نظرة عامة نحو المناهج التقليدية ومقارنتها بالمناهج الإلكترونية:

تعتبر المناهج التعليمية من أهمّ مصادر الثقافة. والمواضيع التي تعالجها من أهمّ المكونات الأخلاقية في تشكيل عقلية الفرد الطالب، ولن يستطيع أن يزاحمها في دورها أيّ مصدر آخر من مصادر الثقافة والتعليم على كثرتها (من وسائل الإعلام إلى وسائل التواصل إلى الأسرة والبيئة والمجتمع). فهذه المصادر كلّها على أهميتها لن تستطيع منافسة المناهج العلمية والتعليمية في غرس القيم الأخلاقية في نفوس المتعلّمين. ويُعرف المنهج التعليمي بأنّه منظومة تحوي مجموعة عناصر مترابطة تبادلياً، ومتكاملة وظيفياً، وتسير وفق خطة عامة شاملة يتمّ من خلالها تزويد المتعلّمين بمجموعة فرص تعليمية قائمة على التخطيط والتنفيذ والتقييم بهدف تحقيق النموّ الشامل المتكامل للمتعلم. فمستقبل تلك الرسائل المتضمّنة للقيم الأخلاقية والتي من شأنها أن تجعله قادراً على بناء المناعة الذاتية الدافعة للعوامل المسبّبة لخروج السلوك البشري عن جادة الصواب، من خلال تعزيز ثقافة السلام والتسامح في المناهج المدرسية.

### 8-1- العناصر المكونة للعملية التربوية:

العناصر المكونة للعملية التربوية أربعة وهي: الطالب ومناهج التعليم والمعلّم والبيئة المدرسية. ولن تؤتي العملية ثمارها في ترسيخ معنى التسامح ونبد العنف إلاّ بالنهوض بهذه العناصر الأربعة. ولا شكّ أنّ أهمّها هو مناهج التعليم، ذلك لأنّ المعلّم هو المبلّغ لهذه المناهج والطالب هو المتلقّي لها، والبيئة المدرسية هي الأرض الخصبة التي تنمو فيها هذه المناهج. فالمدار على مناهج التعليم والهدف هو تطوير هذه المناهج وحسن صياغتها وتأليفها لتؤتي ثمارها في تكوين جيل متسامح وسطي. وإذا لم تشبع هذه المناهج مهمة الطالب الفكرية والثقافية، ولم تكن قادرة على تحقيق طموحه وإشباع ميوله، وإذا كانت عاجزة عن حمايته من بواعث الانحراف فإنّ الطالب - لا شكّ - سيذهب إلى هنا وهناك يبحث عمّا يرفد عقله بالمعرفة وفكره بالثقافة ويوجّه سلوكه.

## 8-2- المناهج وعاء المعلومات:

يستقي الطالب معلوماته من هذا الوعاء التعليمي. لذلك لا بدّ من مساندة المناهج لمطلّبات العصر، ومواكبتها لتطوّراته المتسارعة ونموّه. ويقصد بذلك أن تكون الأهداف التربويّة منبثقة من حاجات المجتمع المتغيّرة، حيث إنّ مواصفات الطالب في الوقت الحاضر هي نتاج للعملية التعليميّة ومخرج لها، يجب أن يوافق احتياجات المجتمع المتغيّرة، وهذا يعني أنّ تحديد المهّدات الفكرية والاجتماعية في الوقت الحاضر يجب أن يأتي ضمن أولويّات المنهج الدراسي، بحيث يخرج الطالب من العملية ولديه القدرة على التمحيص والنقد والمفاضلة بين القضايا بشكل يخدم الصالح العام لأُمته ووطنه (الفاعوري، 2010: 16). وتبعاً لذلك فإنّ التعليم الناجح في تلك المرحلة هو الذي يعكس ملامح الثقافة في البلد الذي نشأ فيه ويعزّز التفرد الثقافي من خلال محتواه. كما أنّه يساعد المتعلّمين على تمثّل القيم والمعتقدات والمهارات الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتهم ويعمل على تنمية القيم السائدة فيها ورفع مستوى وعي المتعلّمين بثقافتها، كما أنّه يثري قيم المواطنة والمشاركة الفعّالة في مجتمعاتهم.

واجه المفهوم التقليدي للمناهج التعليميّة العديد من الانتقادات من حيث كونها مقتصرة على الجوانب العقلية (محتوى علمي وحفظ وتذكّر)، وتهمل ميول المتعلّم وحاجاته واهتماماته، وتقتصر عملية التقييم على التحصيل فقط، إذ أنّ وظيفة المعلّم الأساسية نقل المعلومات وتدريب التلاميذ وفق مناهج لا ترتبط بمشكلات البيئة المحيطة. الأمر الذي عزل المدرسة عن المجتمع. فظهرت المحاولات لتطوير مفهوم المنهج وتحديثه.

هذا وقد اشترك المنهج التقليدي مع المنهج الإلكتروني في بعض الجوانب التي لا يتمّ الفصل بينهما أهمّها التالي:

- **الجانب الدشري:** وجود المعلّم والمتعلّم ووجود وسيلة الاتّصال الفعّالة بينهم.
- **الجانب النظري:** نظريّات التعليم والتعلّم الحديثة التي تهتمّ بمبدأ الفروق الفردية بالإضافة لمبدأ التعلّم حتّى الإتقان، مع مراعاة أسس بناء المنهج.
- **الأهداف والمحتوى والاستراتيجيات والأنشطة والخبرات وأساليب التقييم:** فالمنهج موجّه لجميع الطّلاب.
- **الأجهزة والمعدّات التعليميّة:** وهي أدوات مكّلة لدور المعلّم كأجهزة الحاسوب والسيبورة الإلكترونية... الخ (مطاوع، 2015).

وتأسيساً على ذلك فإنّه يتوجّب على واضعي المناهج الدراسية ألا يغفلوا عن هذه المعايير للتعلّم الناجح وأن يضعوا نصب أعينهم أهداف المجتمع السياسيّة والاجتماعية والثقافية. فلا يجب التركيز على نوع واحد من الأهداف وإغفال الأنواع الأخرى. وترى (التارقي) بما أنّ التعليم الإلكتروني عبارة عن نظام تديره وتشرف عليه جهات متعدّدة بما فيها الجهة التقنيّة لذلك عند الإعداد للتعليم الإلكتروني لا بدّ من:

- وضع خطة واضحة للمشروع من حيث التعريف به، أهدافه وسائل تحقيقه، خطوات تطبيقه مع الاهتمام بالنواتج التي حققتها كلّ المؤتمرات في الداخل والخارج.

- نشر ثقافة التعليم الإلكتروني لدى المتعلمين والمعلمين بالمؤسسة لأهمية هذا النوع من التعليم في الارتقاء بمستوى الطلبة ومستوى التعليم عامة.
- تجهيز البنية التحتية تمهيدا لتطبيق الخطة مع توفير الأجهزة والبرمجيات اللازمة لتنفيذ المراحل السابقة (التارقي، 2016: 71، 72).

هذا وقد رأينا أنّ استخدام التعلّم الإلكتروني في تحديث المناهج يتطلّب التالي:

- تقديم نموذج مقترح لتحديث المناهج الأساسية من شكل تقليديّ إلى شكل إلكتروني.
- الموافقة على تحديث المقررات الإلكترونية من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.
- العمل على الحصول على موافقة المؤسسات الدولية في اليونيسيف كطريقة محدثة للتدريس، وباعتباره إحدى أهم الأدوات التي تطلبها الثقافة العالمية اليوم.
- الالتزام بتدريس الثقافة الوطنية الوسطية التّسامحية التي تسعى لغرس الانتماء والوطنية لدى طلبة المراحل المختلفة.
- إعادة التّظر في الموضوعات التربوية التي تتضمنها المناهج الإنسانية بحيث تتضمن رسائل وطنية وتقدّم بطرق مختلفة قادرة على جذب انتباه المتعلمين.

## 9- التعلم الإلكتروني ودوره في تطوير العملية التعليمية:

يُعدّ التعلّم الإلكتروني أحد أبرز نتاجات الثورة التكنولوجية المعاصرة اليوم، حيث لقي اهتماماً كبيراً من جانب المختصين بالعملية التربوية، وذلك لما يميّز به من سمات خاصة جعلت منه نظاماً تربوياً يعتمد عليه في حلّ المشكلات التي تواجه نظم التعليم التقليدية. ولعلّ ذلك ما يبرّر حاجة الجامعات للتوجّه نحو تطبيق نظام تعلّم إلكتروني يسير جنباً إلى جنب مع نظام التعلّم التقليدي، في ضوء معايير علمية حديثة فرضتها الحاجة ومعايير الجودة في المخرجات (داود، 2018). ولكي يتمّ التغلّب على المشكلات التي تواجه المناهج اليوم، كان من المهمّ أن تتمّ البداية بتطوير المؤسسات التعليمية وتحديثها. فالعمل على تحديث منظومة التعليم لا بدّ أن يتمّ عن طريق ربطها بالوسائل التقنية التي نشهد قدرتها على السيطرة على أذهان الطلبة بشكل كبير جدّاً، فهم يرتبطون باستخدام التقنية بشكل مستمر خلال اليوم.

التعليم الإلكتروني E-Learning هو الأداة العصرية الحالية، والضرورية لتحديث المناهج عامّة ولنشر ثقافة المواطنة الصالحة وغرس الانتماء والهوية الوطنية. ونرى أنّ الانتقال نحو تعلّم الإلكتروني سيكون مبرّراً للأسباب التالية:

1- لأنّها ستواكب التغير التكنولوجي نحو ثورة الاتصالات والمعلومات التي وظفتها الأنظمة في الشعوب المتقدمة، والتي لا يمكن بدونها إدامة التواصل والتفاعل معها في مضامين التعليم وإنتاج المعرفة، وبناء قوة بشرية نوعية.

2- لأنّها أداة يتمّ عبرها نشر رسالتنا العربية الحضارية لمختلف شعوب الأرض.

3- لأنها أداة يتمّ عبرها التصديّ للغزوات الفكرية والثقافية الهدامة التي تستهدف تفتيت المجتمعات بهدف إضعافها والسيطرة عليها وهي تقف عاجزة عن الدفاع عن قيمها ومصالحها.

4- لأنها حاجة ضرورية ملحة بسبب تزايد أعداد الطلاب الذين يجيدون التواصل عبر الأجهزة الالكترونية. وعليه وجب تحصينهم بثقافة العلم والعمل والهوية الوطنية الجامعة، وبترباط المصالح الفردية والجماعية مع الصالح العام كلما تمّ تضيق المساحات التي تتمكّن من خلالها ثقافة الإرهاب النفاذ إلى الهرم الاجتماعي.

إنّ التوجه نحو التعلّم الالكتروني والإفادة من جميع مزاياه قد يصبح هدفاً تربوياً عاماً. فإخضاع التعليم الحكومي – الإلزامي – للتعليم الالكتروني وفق معايير يتمّ وضعها من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي وتحت الرقابة والتفتيش وذلك للتقييم والتقويم. وهذا الشكل فقط يمكننا تحقيق ما نصبو إليه من تحديث للمناهج التعليمية، ليس تحديثاً متعلقاً بحذف أو إضافة بعض المواد فحسب ولكنه أيضاً تحديث يتوجّه نحو تطوير الوسائل التي تقدّم بها تلك المناهج. وعليه كان من الهام أن نتطرق للمزايا الأساسية التي تضيفها المناهج الالكترونية – الرقمية – على المناهج التقليدية:

#### 9-1- مميزات المنهج الالكتروني – الرقمي:

- طريقة العرض مشوّقة.
- يمكن أن يتمّ التعلّم في أيّ مكان أو زمان.
- يمكن تعلّمه ذاتياً.
- تتميز طرق التدريس في المنهج الرقمي بالتنوّع وجذب المتعلّمين وتحفيزهم على التعلّم.
- التغذية الراجعة الراجعة للمتعلّمين.
- المتعلّم يشارك ويتفاعل مع المحتوى العلمي بصورة إيجابية.
- يكون دور المعلّم فيه مرشداً وموجّهاً على عكس الدور السابق كملقّن.
- كما يقوّي المنهج الرقمي التفكير الإبداعي بملازمة مستويات التفكير العليا للمتعلّمين من خلال مهارة حلّ المشكلات التي توقّرها الأدوات الرقمية والوسائط المتعدّدة المستخدمة في الإبداع والتخيّل واكتساب الخبرات (الزين، 2016).

ويرى مطاوع (2015) أنّه من أبرز إيجابيات المنهج الالكتروني هي:

1. يتعلّم المتعلم بنفسه (ذاتي التعلّم) وفق سرعته وإمكاناته وقدراته حتّى يصل إلى الإتقان.
2. تعزيز الموقف التعليمي بالمزيد من الحيوية بحيث يبقى المتعلّم مركزاً ومنتبهاً.
3. تحسّن التقنية جودة المنهج الإلكتروني بدرجة كبيرة.
4. إكساب المتعلّمين المزيد من المهارات للتعامل مع التقنية الحديثة مثل استخدام الحاسوب والتعامل مع البرامج والكتب الالكترونية.
5. المرونة والاختصار في زمن التعلّم.
6. انخفاض الكلفة.

## 9-2- محتوى المناهج الرقمية ومعايير تصميمها:

يتكوّن المنهج الرقمي من:

- وحدات منفصلة للمحتوى مع أنشطة التعلم.
- مواد متتابعة لتدعيم المحتوى.
- أنشطة متداخلة تصمّم لإنتاج المعلومات وتطوير الفهم لما تمّ عمله.
- وظائف لتسهيل المزيد من مصادر المعلومات، تحتوي على ترابطات واتّصالات بالخبراء، وهيئة التدريس والطلاب.
- معلّمون ومتعلّمون قادرين على التفاعل مع مصادر المعرفة المتنوّعة.
- إدارة تعلّم المعلوماتيّة، وأدوات لاكتشاف المصادر الأخرى.
- أدوات التقويم.
- يشير كلّ من علي وحجازي (2005) إلى أنّه من المعايير الواجب مراعاتها عند تصميم المحتوى الإلكتروني للمناهج الرقمية ما يلي:
- أن يكون المنهج مرناً، بحيث يختار كلّ متعلّم الوسيط الذي يناسبه من التقنيات المتاحة.
- وأن يكون محتوى المنهج ديناميكياً بما يناسب النموّ المتسارع في شتى مجالات المعرفة.

## 10- مقترح مادة الكترونية تعمل على تنمية الهوية الوطنية " التربية الأخلاقية":

التربية الأخلاقية: هي مادة مقترحة يتمّ تضمينها في برنامج المناهج الإلكتروني الذي من الممكن تطبيقه في السنوات القادمة على مستوى مؤسسات الدولة الحكومية العامة والخاصة، وهي مادة تضمّ عددا من المحاور الرئيسية تشمل على الأخلاقيات والتطوير الذاتي والمجتمعي والثقافة والتراث والتربية المدنية والحقوق والمسؤوليات، بحيث ستعزّز من القيم الإيجابية للطلبة، وستركّز الجهود على جعل شبكة الانترنت جزءا من العملية التعليمية التي يتمّ من خلالها تصميم مواقع تعليمية تربوية تقدّم المناهج بشكل متزامن وغير متزامن يرتبط بدخول الطالب وخروجه من هذه المواقع المتعلقة بالمدرسة أو المؤسسة التي يلتحق بها. وهي تضمّ عددا من البرامج والأنشطة التعليمية التي تقدّم بشكل حديث يقرّبها من شكل مواقع التواصل الاجتماعي ونظامها. وعليه ستكون الرسائل التربوية أكثر فعالية في التأثير كما يتمّ تفعيل تلك المواقع في التوعية والإرشاد فيصبح لها دور رقابي هامّ في كشف الجرائم والأفكار المتطرّفة وضبطها عبر هذه الشبكة وتفعيل القوانين التي تجرّم الجرائم الإلكترونية ووضع عقوبات رادعة لمرتكبها. ولنجاح هذا المقترح نحتاج وضع خطط إستراتيجية موسّعة حول التدابير والوسائل الواقية من الأفكار والسلوكيات المنحرفة والتي من شأنها أن تخفّض من معدّلات الجرائم بعيداً عن المكافحة الأمنية التقليدية، حيث ستضمن هذه المواقع اجتياز الطالب المقرّر الإلكتروني عكس تقديمها في شكل نظري تقليدي معروف قد لا يوضّح لنا مدى اطلاع الطالب فعلياً على مضمون الكتاب المدرسي.



## 10-1- دور المدرسة في تقديم منهج "التربية الأخلاقية":

أكدت عدّة دراسات تربويّة أنّ للمدرسة دوراً مهماً في تنمية الوعي بالمخاطر التي تهدّد الثقافة العربيّة، بوصفها المسؤولة عن النموّ الثقافي واللغوي فضلاً في تأكيدها على المعرفة الذاتية الثقافية وتنمية الانتماء والولاء والحفاظ على القيم والعادات لدى الطلاب. ومن الدراسات الأخرى ما أكدت على ضرورة تضمين المناهج التراث الثقافي والإنجازات الثقافيّة بصورة مقبولة ومفهومة، فالمناهج الدراسيّة هي الإدارة أكثر تأثيراً على البني الثقافية للأجيال القادمة من أبنائنا لأنّ وظيفتها تحوّلت من مجرد أداة لتلقين المعرفة إلى وسيلة لصناعة البشر.

وعلى قدر أهميّة المناهج الدراسيّة تعظم الأخطار التي تواجهها، ومن أهمّ هذه الأخطار العولمة الثقافية حيث تسعى الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى قبولية الثقافات العربيّة والإسلاميّة وصبغها بملامح الثقافة الغربيّة لضمان تبعيّة لها، ولا يخفى على أحد أنّ الهويّة الثقافيّة العربيّة تواجه هجمات غربيّة متتالية للتشكيك فيها ومحاولة طمس معالمها ودفع المسلمين والعرب إلى التنكّر لها والسعي نحو إحلال الهويّة الثقافيّة الغربيّة محلّ العربيّة، وتهدف أيضاً إلى وضع تحديات تربويّة تهدم كيان المجتمع العربي حتى يدور في فلك التبعية.

## 10-2- أهمية تقديم مادة التربية الأخلاقية بشكل الكتروني قد يسهم في تحقيق جملة من المطالب منها:

- تعزيز قدرة الطالب على فهم تراثه والالتزام بقيمه وتقاليد المجتمعية.
- مواكبة الطالب لاستخدامات التكنولوجيا الحديثة من خلال تقديم عدد كبير ومتنوع من الأنشطة الثقافية.
- تحفّز الطالب على المشاركة في الفعاليّات ذات الصلة بتراث الدولة وثقافتها ودمج أنشطة الهويّة الوطنيّة ضمن العمليّة حيث يتمّ الإعلان عنها بشكل دائم من خلال الموقع الإلكتروني.
- تقدّم كمّاً هائلاً من المعلومات والمصادر ذات الصلة التي تتعلّق بغرس قيم الهويّة والانتماء والأخلاق الحميدة في نفوس الناشئة وتشجيعها على الاطّلاع على ثقافة الدولة وتاريخها وتراثها.
- على استخدام المناهج الإلكترونيّة بطريقه فعّاله، وذلك من خلال تعزيز قدرتهم على الفهم والاستيعاب.

وللنجاح في تقديم مادة " التربية الأخلاقية إلكترونيًا يجب التقيّد بالتالي:

- استخدام واجهة مثيرة للاهتمام تتضمّن معيار الأصالة والهويّة الوطنيّة للمساق الإلكتروني.
- طرح طرق سهلة وممتعة لممارسة الدخول والاطّلاع على المحتوى الإلكتروني. بحيث يتمّ تصميم الصفحة الرئيسيّة للمقرّر وتشبه في تصميمها غلاف الكتاب، فتشير إلى عنوان المقرّر مع عرض وصف موجز للمقرّر، بالإضافة إلى قائمة المحتويات للتصفح من خلالها.
- ممارسة كفيّة الإبحار إلى الأسئلة.

- إجادة بعض استراتيجيات التدريس.
  - تطبيق التعليم التعاوني.
  - توظيف مميزات المناهج الإلكترونية داخل الفصل حيث يتم عرض المحتوى التعليمي للمقرر في هيئة صفحات تعليمية في شكل وحدات ودروس مدعمة بالوسائط المتعددة مع وضع الأهداف التعليمية والأسئلة والتمارين والاختبارات والمصطلحات.
  - تصميم ورش عمل خاصة بالمواد التي يدرسونها.
- الأمر المراد مراعاتها عند إنشاء المقرر الإلكتروني:
- النقطة الأولى: الاستفادة من خبرات السابقين.
- النقطة الثالثة: تجنّب ظاهرة: هذا غير مناسب لنا لأنه غير مطور هنا.
- النقطة الرابعة: التحديد الدقيق لمحتوى المقرر: الدخل والخرج.
- النقطة الخامسة: وضع جدول زمني وتوقيتات واقعية *Realistic Deadlines*.
- النقطة السادسة: التقدير السليم للتكاليف.
- النقطة السابعة: الواقعية في الجدولة وتحديد اتساع المجال.
- النقطة الثامنة: مرونة خطة مشروع تطوير المقرر.
- النقطة التاسعة: إمكانية إعادة الاستخدام وإعادة صياغة الهدف.
- النقطة العاشرة: التصميم وفق معايير دولية.
- النقطة الحادية عشر: يجب أن تشمل المقررات على أعمال منتهية ذات معنى.
- النقطة الثانية عشر: ضرورة إتاحة العديد من السبل للتعلم.
- النقطة الثالثة عشر: الرسومات والأشكال الموجودة في الدروس يجب أن توضّح النص.

## 11- الخلاصة:

يساعد المحتوى الإلكتروني على سرعة التعرف على المناهج الدراسية بصورة بسيطة وميسرة، وتيسير الاستفادة من المواد الإثرائية التفاعلية. فتقسيم المنهج إلى: محتوى فيه عرض للكتاب الإلكتروني بنفس شكله المطبوع وأسئلة مثل التي موجودة في الكتاب يمكن حلّها والتدريب عليها، من شأنه أن ييسر على المتدرب متابعة الدروس بالإضافة إلى أنه يتضمن مجموعة من الروابط إلى المواد الإثرائية ومن الأدوات التي تساعد على الاستذكار مثل: إضافة النصوص وإدراج الأشكال والألوان ومرّع التركيز والمحاكاة. ولنجاح أيّ مشروع لتطوير المناهج التعليمية لا بد أن يتبنّى الجانب الشمولي للعملية التربوية بحيث يكون محور التربية الوطنية مرتكزاً أساسياً فيه. فالعملية التعليمية مطالبة بعدم الاكتفاء بالجانب العقلي والتحصيلي في تربية الطلبة فحسب بل أيضاً التكفل بتنميتهم بشكل متكامل في النواحي الجسمانية والعقلية والوجدانية والاجتماعية

وذلك لتحقيق طموحاتهم والشعور بالانتماء إلى الوطن والحفاظ على الهوية، والعادات والتقاليد العربية الأصيلة.

## 12- التوصيات:

توصي الدراسة الحالية في الختام بـ:

- إعادة النظر في معظم الأدبيات التربوية التي تتضمنها مناهجنا المدرسية.
- توضيح أن المفاهيم العامة للقيم التربوية لا بد أن يتم العمل على تنميتها بحيث تعكس روح الوطنية والاعتزاز بالقوموية، والعمل على تفعيل الهوية العربية والليبية على المستوي الإقليمي والعالمي.
- دمج التكنولوجيا واستخدامها من قبل أبنائنا الطلبة لا بد أن يكون داخل المؤسسات المدرسية بحيث يتم العمل على إعدادها وتنظيمها في إطار التعلّم الإلكتروني والذي يسمح لنا بتحديث طرق تقديم المناهج بشكل سريع ومبسّط.
- إعادة النظر في المنهج التربوي الخفي في معظم الموضوعات المرتبطة بالمواد الدراسية المرتبطة بالأنشطة والفعاليات الوطنية المحلية والإقليمية بحيث يقدم بشكل فعال أكثر صلاحية للتطبيق والاستخدام.

## 13- المقترحات:

- نقترح في الختام أن يتم التوسّع في إجراء دراسات أخرى على تحديث المناهج وعلاقتها بتنمية الروح الوطنية لدى الطلبة في المراحل الدراسية المختلفة. وأن تكثّف الندوات والمؤتمرات وحلقات النقاش حول ارتباط العملية التربوية بتنمية الروح الوطنية ودور المنظومة بجميع مكوناتها من معلّمين ومتعلّمين وأولياء أمور في تحقيق ذلك الهدف الهام.

## المراجع:

- 1- التارقي، ميرفت خميس (2016). التعلم الإلكتروني بوصفه أحد طرق التدريس الحديثة المستخدمة في تطوير طرق التدريس بليبيا، مجلة كلية التربية، جامعة بنغازي، ليبيا ع 2.
- 2- حسن، عباس رافع حمود، كريم (2004). المعالم الأساسية لفكرة الانتقال من التعلم التقليدي إلى التعلم الإلكتروني، مجلة كلية الآداب، العراق ع 91.
- 3- الفاعوري، حنان عواد (2010). دور المؤسسات التربوية في نشر الاعتدال الفكري، صحيفة الرأي 17-6.
- 4- سرور، إيمان (2017). المناهج الدراسية عماد تنمية المجتمع وتشكيل الهوية، مجلة التربية والتعليم، See more at: <http://www.alkhaleej.ae/supplements/page/7164e1f7-680b-4181-b7ab-29ca93086cf0#sthash.8HDQtRoM.dpuf>
- 5- عثمان، إبراهيم. وآخرون (2013). علم الاجتماع التربوي، القاهرة: الشركة المتحدة للتسويق.
- 6- علي، نبيل وحجازي، نادية. (2005). الفجوة الرقمية، رؤية عربية لمجتمع المعرفة، الكويت، سبتمبر، ع318.
- 7- العزيبي، ليلى مفتاح (2018). إضاءات حول الثقافة الصحية والصحة المدرسية، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- 8- الكميثي، لطيفة علي (2016). التعليم الإلكتروني ركيزة مجتمع المعرفة، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع24، جامعة طرابلس، ليبيا، 140، 141.
- 9- مطاوع، ضياء الدين محمد. (2015). مناهج المدرسة الابتدائية بين الحداثة والجودة، مكتبة المتنبي: الدمام.
- 10- هايل، علي (2009). دور المناهج في تعزيز روح الانتماء وغرس مفاهيم وقيم الوحدة والاعتزاز بالهوية الوطنية وحب الوطن في نفوس النشء والشباب، مجلة طبنجة الأدبية، المغرب.
- 11- الوكيل، حلمي والمفتي، محمد. (2013). أسس بناء المناهج وتنظيماتها. ط6، دار المسيرة.

# التحولات الفلسفية في ظل جائحة كورونا

## Philosophical shifts in light of the Corona pandemic

أ. د. محمود محمد علي

كلية الآداب – جامعة أسيوط

مصر

[dr.mahmoudali55eg@gmail.com](mailto:dr.mahmoudali55eg@gmail.com)



## التحولات الفلسفية في ظل جائحة كورونا

أ. د. محمود محمد علي

### الملخص:

تسعى الدراسة الحالية للكشف عن سؤال رئيس وهو هل هدم "كورونا" فكرة الفلسفة والنظريات الاجتماعية؟ وهل بات خوفنا مادة للاستثمار بيد النظام الرأسمالي؟... وهل سنكون أمام عالم قيمي جديد، تسود فيه قيم أخرى من وحي ما تعانیه البشرية قيمياً اليوم؟.. وإذا تحولت القيم، أو تعطلت، هل سنشهد تحوّلاً على مستوى الأيديولوجيات السائدة، وعلى اختلاف مكوناتها؟..، بيد أن النتائج أسفرت في نهاية الأمر عن أن العلاج بالفلسفة ربما يكون أشد نجاعة في مثل هذه الظروف التي يواجه فيها الفرد المنعزل المعزول أعراضاً مثل هذه المخاوف المقلقة ربما لأنها تتعلق بمجهول لم يستطع الإنسان بكل تقدمه وجبروته العلي أن يتعرف إلى هويته الحقيقية بعداً! إن فلسفة كل هذه المخاوف والتخلص منها يكمن في أن ينظر الإنسان إلى هذه الجائحة وأمثالها مما يخفيه القدر على المستوى الفردي والجمعي نظرة أكثر شمولاً ورحابة وأن يحاول تغيير نمط تفكيره التشاؤمي هذا تجاه أيّ من الظواهر المقلقة والأحداث المؤلمة.

الكلمات المفتاحية: التحولات الفلسفية – جائحة كورونا – العولمة - الابدستمولوجيا- القيم الاجتماعية- نهاية التاريخ- التشاؤم.

### Abstract:

The current study seeks to reveal a major question, which is, did "Corona" destroy the idea of philosophy and social theories? And has our fear become a material for investment in the hands of the capitalist system?.. Will we be facing a new world of values, in which other values prevail, inspired by what humanity suffers in values today?.. And if values are transformed, or disrupted, will we witness a transformation at the level of the prevailing ideologies, and in different ways its components?.. However, the results eventually revealed that the treatment of philosophy may be more effective in such circumstances in which the isolated individual faces symptoms of such worrying fears, perhaps because they relate to an unknown that man, with all his progress and scientific might, has not been able to recognize his true identity. distance! The philosophy of all these fears and getting rid of them lies in the person looking at this pandemic and it's like, which is hidden by fate on the individual and collective level, a more comprehensive and spacious view, and trying to change this pessimistic thinking pattern towards any of the disturbing phenomena and painful events

**Key words:** Philosophical transformations - Corona pandemic - globalization - epistemology - social values - the end of history - pessimism.

## 1- التقديم:

في أواخر ديسمبر 2019 ابتليت الإنسانية بوباء فيروس يسمى "كوفيد-19"، وهو نوع من الإنفلونزا العادية لكنه غير من تركيبية الجين، فأصبح أكثر ضراوة من الإنفلونزا العادية بمئات المرات، كما أن مناعة الإنسان لا تستطيع التعرف إليه، ومن ثم أصبح هذا الفيروس واسع الانتشار، ويصيب الإنسان بسرعة كبيرة، ويبدأ في الدخول إلى جسم الإنسان، عن طريق الهواء، أو لمس الأسطح الملوثة، "ويغزو خلايا الغشاء المخاطي للفم والأنف والعينين، ثم الحلق، ثم الشعب الهوائية ويقضى فترة حضانة تصل إلى عشرة أيام في المتوسط".

في هذه الفترة يتكاثر داخل الخلايا وسيطر عليها، ثم يخرج وينتشر في كل الجهاز التنفسي، إلى أن يصل إلى الحويصلات الهوائية، وهنا تبدأ أعراض المرض في الظهور، وهي آلام شديدة في العضلات، والعظام، وارتفاع كبير في درجة الحرارة، وسعال شديد، وضيق في التنفس، وصداع، وإسهال، وقد تختلف الأعراض من حالات شديدة إلى حالات معتدلة؛ علاوة على أن نشاط المرض قد يستغرق خمسة عشر يوماً، وبعدها يشعر المريض بالتحسن.

والمضاعفات التي يحدثها هذا الفيروس، تتمثل في أنه عندما يصل إلى الحويصلات الهوائية، يدمر خلاياها المسئولة عن تبادل الغازات مع الدم وحركة الرئتين، وبذلك يشعر المريض بصعوبة شديدة في التنفس، ونقص شديد في الأكسجين بالدم؛ هذا يجعل الخلايا المصابة تفرز سموماً تسمى "سيتوكين"، تصل إلى الدورة الدموية، "وتحدث هبوطاً مفاجئاً في القلب، وفشلاً كلوياً، والتهابات معوية، وهبوطاً في وظائف الرئتين، بالإضافة إلى جلطات صغيرة بالدم، قد تصل إلى المخ، وتحدث التهابات، وقصور وظائف المخ.

وهذا الوباء القاتل – الفتاك سبب للجميع قلقاً وتوتراً وفزعاً وهلعاً، مما استوجب على الجميع العزلة الإجبارية في المنازل؛ هذا الوباء الذي لا يفرق بين صغير وكبير، غني وفقير، شاب وشيخ، طفل أو عجوز. ومن هنا تعيش البشرية في صراع كبير مع هذا الفيروس الذي لا نعلم الكثير عنه، ونجهل طبيعته. كل هذا أدى إلى عزلة البشرية ومكث الجميع في بيوتهم، تلك العزلة التي تشبه تماما عزلة الفيلسوف عندما ينعزل في برج عاجي أو الفلاسفة في تأملاتها العقلية، فالفيلسوف ينعزل من أجل أن ينسج أفكاره، ويستخرج مكنونات عقله من استنتاجات ومفاهيم فلسفية<sup>1</sup>.

وفي ظل أزمة فيروس كورونا الحالية وما تطرحه علينا من تساؤلات حول قدرة البشر على تجاوز الأزمة وما تستثيره فينا من قلق حول مصير الإنسانية، يحق لنا أن نطرح السؤال الآتي: هل نحن على أبواب مرحلة تاريخية جديدة، وهل يمكن للفلسفة أن تساعدنا على استشراق ملامح هذه المرحلة؟ وماذا لو أنقلب سؤال الفلسفة، من مسألة الوجود لنفسه والوجود من حوله، إلى سؤال توجهه الطبيعة إلى الإنسان ولا يملك أن

1- مساء المصري: كورونا... القاتل المقبل للعرب، صحيفة رأي اليوم، 26 يناير 2020.

يأتيها بإجابة ناجزة؟<sup>1</sup> ... هل سيؤدي انتشار الوباء إلى تغير في القيم أو إبطالها وتعطيلها، تلك القيم التي يؤمن بها البشر ويمارسونها في حياتهم اليومية؟ وهل هدم "كورونا" فكرة الفلسفة والنظريات الاجتماعية؟ وهل بات خوفنا مادة للاستثمار بيد النظام الرأسمالي؟ وهل سنكون أمام عالم قيمي جديد، تسود فيه قيم أخرى من وحي ما تعانيه البشرية قيميا اليوم؟.. وإذا تحوّلت القيم، أو تعطلت، هل سنشهد تحوّلاً على مستوى الأيديولوجيات السائدة، وعلى اختلاف مكوناتها؟ وما مصير النظام العالمي الجديد (نظام العولمة) الذي اجتمعت فيه مكونات الثقافة والقيم والاقتصاد والسياسة في فهم معين؟ وهل ستتجه البشرية إلى البحث عن نظام آخر يقدم فهماً أكثر دقة للكون والإنسان والحكم؟ وهل ثمة ما تقدّمه الفلسفة والتفلسف لإنسان العصر الحالي الذي تحاصره المشكلات والجوائح من كل جانب ويعاني الكثير من صور الضجر والكآبة رغم كل ما يستمتع به من تقنيات تملأ عليه وقته رغم كل صور التقدّم التي مكنته إلى حد ما من أن يعيش عصر الرفاه والإشباع المادي؟! ما علاقة الفلسفة بالصحة؟ ماذا يمكن للفلسفة أن تقدم للإنسان بل للبشرية جمعاء في زمن الكورونا؟ هل من دور أو وظيفة يمكن للفلسفة أن تقوم به في التخفيف من أضرار هذا الوباء القاتل؟

وقد يكون السؤال الأخطر أن يستفسر المرء عن قيمة الحياة ونوعيتها، إذا ما أطلها العزل والطب الوقائي إطالةً زمنيةً فارغةً. هل يفيدنا أن نستزيد استزادةً خاويةً من الزمن الكرونولوجي التعيس، أم يجدر بنا أن نكتفي بالقسط الوجيز من الزمن الهيج المفرح الذي يحدده الفيلسوف الفرنسي "برجسون" (1859-1941) بالديمومة المختبرة، المعيشة، المنسجمة مع اقتناعات الضمير الذاتي؟ أفلا ينبغي لنا أن نضيف الحياة المتوهجة إلى الأيام، عوضاً عن أن نضيف الأيام الباهتة إلى الحياة المنقبضة؟ وأي القيمتين أسمى: طول الحياة أم نوعية الحياة؟<sup>2</sup>

كل ذلك سنحاول الإجابة عنه ضمن هذه القراءة التحليلية للتحوّلات الفلسفية في ظل جائحة كورونا، ولكن قبل ذلك يمكننا القول إنّه من المعروف عن الفلسفة بأنها عادة ما تعبّر عن هموم وتطلعات عصرها. ولهذا ينقسم تاريخ الفلسفة الطويل إلى حقب تاريخية. فلم يكن تاريخها نهراً ينساب في هدوء، ولكنّه حافل بضروب من القطيعة بين كل حقبة وأخرى. إذ في الدرس الأكاديمي ينقسم تاريخ الفلسفة إلى خمس فترات: الفلسفة الشرقية والفلسفة اليونانية، وفلسفة العصور الوسطى، والفلسفة الحديثة وأخيراً الفلسفة المعاصرة. تمثّل الفلسفة الشرقية فلسفة ممارسة، لا مجرد تفكير نظريّ، فبدايةً تلك الفلسفة كانت تدور حول مركز الإنسان ومجاهته لمخاوفه ومعاناته عن طريق الحكمة والتأمل في سلوك الفرد، ليملك زمام الرغبة والتعلّق والقلق والغضب والخوف من المجهول.

1- ريهام عبد الله: الفيروس القاتل... علماء يكتشفون أسباباً جديدة لانتشار عدوى "كورونا"، اليوم السابع، السبت، 08 فبراير 2020 م. 03:48.

2- عماد عبد الرازق: الفلسفة والمرض في زمن الكورونا، مقال منشور بجريدة أصوات الإلكترونية، وقد نشر بتاريخ نوفمبر 30، 2020.



## 2- كورونا وتاريخ الفلسفة:

تمثل الفلسفة اليونانية، كما قال أنور مغيث، مرحلة يقظة العقل وتحرره من الأساطير التي يُطلق عليها أحلام يقظة الشعوب. هي مرحلة التعرف إلى ماهية الموجودات. والماهية هي الإجابة عن السؤال ما هو؟ هكذا كانت طبيعة موضوعات الفلسفة اليونانية: ما الوجود؟ ما الطبيعة؟ ما الإنسان، ما الفضيلة؟ ما الدولة؟ من هو المواطن؟ كما كانت الإجابات تنطلق من العقل وتستند إلى المنطق. وظهرت في هذه المرحلة الأولى سمات للفلسفة تميزها عن العلم من جانب والأدب من جانب آخر. فهي آراء متعارضة تختلف من فيلسوف إلى آخر، ورغم ذلك لا تستبعد هذه الآراء بعضها بعضاً لأن تعددها يسهم في الإحاطة بجميع جوانب موضوع البحث<sup>1</sup>.

وفي قلب الإقليم الحاضر للفلسفة اليونانية، وهو شرق البحر المتوسط، ظهرت الأديان التوحيدية لتعلن على الناس معتقدات جديدة: يوجد إله واحد خالق للكون، هذا الكون الذي يستمر بفضل العناية الإلهية بالموجودات، وكل فرد من بني البشر سوف يبعث بعد الموت ليحاسب على أعماله في الدنيا. آمن أغلب الناس في شمال البحر المتوسط بالمسيحية وفي جنوبه بالإسلام. وبدأت الفلسفة تعالج موضوعات جديدة لم تكن مطروحة في الفلسفة اليونانية، فهي تتعرض لتساؤلات عن طبيعة العلم الإلهي؟ وهل الإنسان مسير أم مخير؟، وهي قضية تختلف عن فكرة القدر الموجودة في الفكر اليوناني، والعدل الإلهي وعلاقته بالحساب في اليوم الآخر. وهكذا تعرض الإنتاج الفكري للفلاسفة وعلماء اللاهوت وعلماء الكلام في المسيحية والإسلام إلى هذه القضايا على مدى قرون طويلة<sup>2</sup>.

وقد انتبه الإنسان إلى أنه انشغل بأخوته عن دنياه، وأن عقولاً جبارة عكفت على مناقشة قضايا تأملية يصعب حسمها والوصول فيها إلى يقين. ومن هنا بدأت الفلسفة الحديثة بلفت الأنظار إلى ضرورة المعرفة العلمية بالعالم وظواهره، والاستفادة من هذه المعرفة في زيادة قدرة الإنسان ورفاهيته. كان على العقل إذن أن يصل إلى معرفة الحقائق التي تفسر لنا ظواهر العالم. وكان عنوان كتاب ديكارت: مقال عن المنهج، بمثابة إعلان عن الهم الجديد الذي سوف تنشغل به الفلسفة، وهو تحديد طبيعة المنهج الذي يمكننا من الوصول إلى الحقيقة. ديكارت الذي كان عالماً في الرياضيات إلى جانب كونه فيلسوفاً استمد الحقيقة من التفكير العقلي فهي مطلقة وموضوعية وثابتة، ولهذا فهو يعدّ رائد المنهج العقلي. أما الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي كان طبيباً فيستمد منها من المدركات الحسية والتجربة، ولذا فهي نسبية وذاتية ومتغيرة، وهو يعد من أعلام المنهج التجريبي<sup>3</sup>.

1- أنور مغيث: الفلسفة وأزمة الإنسان، مقال منشور بجريدة الأهرام المصرية، الثلاثاء 28 من جمادى الأولى 1442 هـ 12 يناير 2021 السنة 145 العدد 48980.

2- محمود حيدر: الجائحة تسترجع الميتافيزيقيا، مجلة الاستغراب، العدد العشرون السنة الخامسة. 1441 هـ صيف 2020م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، لبنان، 2020، ص 19.

3- مشير باسيل عون: مقاربة فلسفية لوباء كورونا وآثاره في السيورة البشرية، مقال منشور بالاندبندنت العربية، وقد نشر بتاريخ السبت 10 أبريل 2021 16:22.

ثم جاء عصر التنوير في القرن 18 م ليحمل لنا موقفًا صريحًا من قيمة المعرفة للذات، لكن ما آلت إليه مكانة الذات في التنظيم الاجتماعي هو استعمالٌ للمعرفة عبر الذوات، ومدى اتصال السلطة والمعرفة؛ أخرج لنا تياراتٍ نقدية لعصر الحداثة والتنوير كمفكري مدرسة فرانكفورت "التيار النقدي"، الذي برز في ظل أزمات اقتصادية كعصر الكساد العالمي والحروب العالمية؛ ليعبر عن وجهة نقدية ضد البنية الرأسمالية والمجتمعات الاستهلاكية والقيم التنويرية، وكيف أدت العقلانية إلى ما أسموه العقل الأداة، وأحدثت تلك الدراسات في النظريات الاجتماعية والفلسفية أهميةً بالغة في تبيان موقع الذات، ومدى إغراقها في التشيؤ والاعتراب<sup>1</sup>.

وفي القرن التاسع عشر أدرك الفيلسوف الألماني كانط القصور في المنهجين العقلي والتجريبي (الذي جسده ديكارتر ولوك) وقام ببلورة منهج يؤلف بينهما وسماه المنهج النقدي. والمقصود بالنقد هنا هو إبعاد العقل عن التخبط الذي ألم به في مناقشته للقضايا الميتافيزيقية وتحديد المجال الذي يمكنه من إنتاج معرفة علمية؛ ولذلك اكتشف داروين نظرية التطور وسلط فرويد الضوء على اللاوعي، إلى جانب الثورة الصناعية التي دفعت بجماهير العمال إلى حالة من البؤس والشقاء، بالإضافة إلى الحرب العالمية الأولى التي كانت تجلياً لاستخدام العلم في إتقان وسائل القتل والتدمير، كل هذا جعل الفلسفة تترك مشكلة المنهج وتهتم بأزمة الإنسان. في العصور السابقة كان هناك اعتقاد بأن الإنسان يتجه إلى مزيد من الرقي والتحضر والكمال، ولكن القرن العشرين حمل معه الاعتقاد بأن الإنسان يتجه إلى الهمجية والخراب. وهكذا انشغلت مذاهب الفلسفة الحديثة؛ مثل الماركسية، والوجودية، والبراجماتية، بكيفية تجاوز الإنسان أزمته<sup>2</sup>.

ولا شك في أزمة كورونا الحالية بالإضافة إلى أزمات سابقة؛ مثل أزمة البيئة وأزمة الطاقة والتفاوت بين الشمال والجنوب كلها تدفع الإنسان دفعاً إلى مساءلة طريقته في التفكير ورؤيته للعالم. فهناك مبادئ رسخت واكتسبت سمة اليقين، ويجدر أن تخضع إلى المراجعة ذات التخصص العلمي الدقيق في مقابل النظرة الشاملة، من ذلك الاهتمام بالريح في مقابل الحياة الهادئة المطمئنة، والنزعة الفردية في مقابل التضامن الاجتماعي، وحالة الفوضى والأزمة العارمة التي تشبه دائماً الفترة التي ينبثق من داخلها نموذج إرشادي جديد، والمقصود به المبدأ الذي ينتظم وفقاً له الفكر والعمل والكيان الاجتماعي<sup>3</sup>.

فإن كانت الفلسفة على مستوى "المفاهيم" هي تاريخٌ من المفاهيم الكبرى التي تفاعلت وأثرت في التغيرات المهمة لتصورات ومفاهيم وقوانين وأخلاق البشرية، إذ أن الفيلسوف طبيب الحضارة، فإنها على مستوى "نمط الحياة"، هي تحسين القدرة على التفكير والعيش، فالفلسفة هنا تفرد الفعل الذي يجعل المرء على درجة من النقد العقلاني وله قيمة معرفية من تجاربه وحياته<sup>4</sup>.

1- أنور مفيث: مرجع سابق.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- عصام أسامة: فنُّ العيش: الفلسفة في زمن الكورونا، مقال نشر بجريدة المحطة بتاريخ 1 يونيو 2020.

نستلهم من كورونا وفترات المخاطر والاستثناء الحاجة إلى إعادة التساؤل عن فاعلية طرق التفكير وأنماط العيش في مقابلة القلق والخطر، فما نراه جديراً أيضاً بالتناول والأهمية فيما يساعدنا في حياتنا الواعية؛ هو الرفع من قيمة التفلسف؛ ولذلك نجد من فضائل الجائحة العالمية أن توقظ فينا الوعي الإنساني، فتجعله متأهباً للمراجعة الذاتية النقدية الشاملة<sup>1</sup>.

ومن أبرز تلك المراجعات أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين كتبوا حول أزمة كورونا واستمرار الجائحة، وقد بشّروا بأن عصر ما بعد كورونا لن يكون البتة مشابهاً لما قبل كورونا، فالنماذج الإرشادية القديمة التي حكمت العالم ستتغير لا محالة بسبب الأزمة التي عمقت هشاشة الإنسان المعاصر، وأعادته إلى حجمه الطبيعي بما هو كائن ضعيف يدعي القدرة الخارقة للسيطرة على الطبيعة؛ كما فجرت كورونا تساؤلات عميقة حول: الطب، والسياسة، والبيوتكنولوجيا، والسلطة الحيوية، والإنسان الكوروني، وفلسفة الجائحة، واقتصاد الفيروسات، وحرب الكمامات، وسقوط "العولمة التي اعتبروها نهاية للتاريخ، وانتصاراً للنموذج الرأسمالي الغربي وقيمه ومفاهيمه وثقافته. لقد جعلت عولمة للكوارث، التي أصبحت تُهدد استمرار الحياة على الأرض، وكل تلك المتغيرات والحقائق، من الفلسفة ضرورة حياة في عالم ما بعد كورونا، وذلك من أجل أن تُعطي معنىً جديداً أكثر إنسانية للحياة. ولكي تُصلح بالفكر الفساد الناشئ عن تردي أحوال السياسة والمجتمع والاقتصاد، عبر ممارسة دورها التاريخي في النقد وكشف الزيف. وممارسة دورها التاريخي في صياغة المفاهيم والتصورات والقناعات الحاكمة والضابطة لسلوك البشر والدول"<sup>2</sup>.

### 3- كورونا بعين الفلسفة:

في هذا السياق تأتي الفلسفة في زمن كورونا لتعلن للجميع بأنها تمثل مرشفاً خصباً، وأن الفلاسفة ليسوا بعيدين عن النظر في مستجدات الواقع والنهل من هذا المرشف، ومعالجة مختلف الأزمات التي مرت بها الإنسانية منذ العصور الأولى، وصولاً إلى اللحظة الراهنة وما تعانیه من أزمات، لعلّ من أبرزها وراهنها أزمة كورونا، فالفلسفة هي تفاعل بين مختلف ما تنتجه الثقافة، بل هي جزء فيها، فهي منذ نشأتها الأولى كانت تبحث في مختلف المشكلات المطروحة أمامها، كمشكلة الوجود، أو المعرفة، أو القيم، وها هي تعاود الطرح المتجدد لمشكلة القيم وفق مقتضيات العصر، وها هي تعاود الطرح المتجدد لمشكلة القيم وفق مقتضيات العصر وحاجة الناس إليها، وهذا ما كان لسنوات طوال حتى قبل ظهور هذه لجائحة، فقد كان الفلاسفة سباقين إلى البحث في مختلف المخاطر واستشراف وقوعها، وهذا ما كان يعبر عنه الكثير من الفلاسفة.. ألم يثر الفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل" في كتابه "أثر العلم على المجتمع" (الذي صدر عام 1953م، وهو كتاب راهني رغم مرور حوالي 70 سنة من صدوره)، فكرة الحرب الجرثومية من خلال حديثه عن خطر زيادة سكان المعمورة، باعتبارها وسيلة للتقليل من خطر زيادة البشر<sup>3</sup>.

1- المرجع نفسه.

2- مشير باسيل عون: مرجع سابق.

3- أحمد عمر: الفلسفة في زمن كورونا، مقال منشور بصراوي يوم الأحد مارس 2020-09:00.

ألم يصح مارتن هيدجر بفكرة المصير؟ ألم يطرح كل من " نيتشه" و"سارتر" فكرة العدمية، وهذا ما تعالجه الفلسفة؟ إنَّها في عملية بحث وتقصّ عن أسباب جائحة كورونا وتداعياتها، وهو بحث ليس مثل غيره من البحوث، هو بحث عن المسكوت عنه، وفي اللامنتوق وإبرازهما إلى العلن، لأن كورونا في نظر الفلسفة ليس مرضاً، أو وباء يحتاج إلى دواء، أو لقاح فقط، بل هو أبعد من ذلك، إنه ظاهرة ذات أبعاد مختلفة، نفسية، جسدية، صحية، أخلاقية، اجتماعية، نفسية، ذاتية، سلوكية، دينية، تراثية، أنطولوجية، إبيستيمولوجية، أكسيولوجية...، إن كورونا بنظر الفلسفة بحث نقدي في الكثير من الأوهام التي أنتجها الإنسان كوهم الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحوار الحضارات والديانات وغيرها كثير<sup>1</sup>.

إنَّ كورونا بعيون الفلسفة هي كشف للحقيقة الواقعية، وفضح للخطابات المزيفة السياسية منها، أو الإنسانية، أو الدينية، وهي أيضا فضح لخطاب اليقين الذي سيطر على العقل البشري، ودفع الإنسان إلى تجسيد معارفه بنوع من التواضع المعرفي وعدم الثقة المطلقة في العقل، لأنه قد ظهر لنا أنه عاجز وقاصر أمام هذا الإدلاء ومن ثم فإنَّ التقدّم الذي يدّعيه الكثير من الناس ما هو إلا تقدّم جزئي بإمكانه أن ينهار في أي لحظة، وها هو أصبح أمام هذا الوباء الذي بإمكانه أن يهلك الكثير من البشر، وأن يدمّر الكثير من الاقتصادات، وأن يبعدنا عن الكثير من العادات والمعتقدات.

ولهذا جاءت الفلسفة باعتبارها التحدي بواسطة الفكر لتتناول الجائحة من خلال إثارتها لمجموعة من الأسئلة، ومعاودتها السؤال في كيفية التعامل مع الوباء، مقدمة مجموعة من التساؤلات المهمة والضرورية، وباحثة عن مخارج لهذا الوباء من جهة أخرى، مستخدمة في هذا كله ملكة الفهم، والشك، والنقد، والتحليل. وأمام هذا الوضع الراهن أثبتت لنا الفلسفة، وأثبتت الفلاسفة أن ما عجز عنه العلم تعالجه الفلسفة وتواجهه أيضا، بل وتحمل ثقله، وتحذر من مخاطره، بطريقتها الخاصة والمعهودة، لأن مهمتها كانت، ولا تزال، مهمة نقدية تجاه الحاضر والراهن، فهي تسعى دوما إلى فهم الواقع من أجل فهم الحاضر، وبهذا كانت في كل لحظة تقرأ وتبحث في التحولات العالمية التي نعيشها، وها نحن نلاحظ أن الفلاسفة كثيراً ما حذروا من خطر النهايات: نهاية العلم، نهاية الإنسان، نهاية العقل، وهذا الوباء أصبح أحد أبرز الإعلانات التي قد تعد تجلياً حقيقياً لهذه النهايات، لأنَّ الفلسفة تطرح دائما سؤال المأل أو المصير بلغة مارتن هيدجر<sup>2</sup>.

1- أحمد مارييف: الفلسفة والجائحة: بحثا عن مستقبل أفضل، مجلة الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية العلوم الاجتماعية، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، المجلد التاسع، العدد الثاني، 2020، ص ص 2.  
2- المرجع نفسه، ص 2.

## 4- كورونا والتصوّف:

ننتقل في معالجة علاقة كورونا بالتصوّف من سؤال طرحه في هذا المقام الأستاذ "حسين لوكيلى" وهو: هل عزلة البشرية في زمن الحجر الصحي تشبه عزلة المتصوف وخلوته؟ وهل للمكان الذي يختلي فيه الصوفي نوافذ؟ وإن حصل وكانت له نوافذ هل هي نوافذ أرضية أم سماوية؟

وقد أجاب الأستاذ "حسين لوكيلى" قائلاً: بأنه من العسير على النفس الانزواء عن عالمها المشيع ضجيجا وصخباً، وعسير عليها الالتزام بضوابط العزلة في زمن تسيطر عليه الآلة والتقنية، والعلاقات الاجتماعية المتجذرة حد التواشج المصطبغ بجنون الثثرة والفوضى. والأصعب من هذا كله أن تستفيق البشرية كل صباح على أرقام، ونسب لها علاقة بعدد المصابين والمتوفين جراء هذا العدو الفتاك بعد أن أرخت الجائحة بظلالها القاتمة السوداء على كل أقطار العالم. فتحتمّ على الإنسان الرضوخ لضوابط الحجر الصحي كرها لا طوعاً، حفاظاً على حياته، وحياة أفراد مجتمعه. لقد فرّ الإنسان من الساحات التي كانت تحتضن خيولاً تجري بلا هوادة في معركة الحياة اليومية، فما عاد يسمع وقع سنابكها، ولا حتى رفيف لهاثها المفزع. وحده صوت الخواء، يعوي في دروب المدن وأزقتها، محدثاً أزيزاً ذابلاً. كما هو أمر مدينة ووهان الصينية، وغيرها من مدن العالم التي كانت تنبض بحياة الغادين والرائحين، فتحوّلت إلى مدن أشباح، فلا تكاد ترى أحداً يتجول في شوارع المدن المقفرة أو تسمع له صوتاً. وفي أحسن الأحوال إن حدثت وسمعت، فإنك تسمع تصفيق المحتجرين وهم يطلون من شرفات المنازل رضّى بما تصنعه الأطقم الطبية المتصدية لهذا العدو المخاتل، ثم يعود الصمت ليخيم عليها من جديد<sup>1</sup>.

ونودّ هنا أن نشير إلى أنّ نوافذ الأرض التي لجأ إليها المحتجرون وقت الإقامة الجبرية في المنزل ليست كنوافذ الصوفي الذي يعتلي من خلالها صهوة المطلق. فهذا ابن عربي الصوفي والفيلسوف يؤسّس لعزلة خاصة تمّحي معها حالة الوحشة والقنوط؛ لأنّ لها نوافذ مفتوحة على السماء وعلى اللامحدود. وقد سمّاها بعزلة العلماء بالله، لكونها تختلف عن عزلة عامة الناس لاصطباغها بالأنس، والنوال، والفتح. ففي الباب الثمانين من فتوحاته المكية عمد إلى التمييز بين العزلتين. يقول: "فمن اعتزل فلتكن هذه العزلة بغيته، فهي عزلة العلماء بالله، لا هجران الخلائق ولا غلق الأبواب وملازمة البيوت. وهي العزلة التي عند الناس: أن يلزم الإنسان بيته، ولا يعاشر، ولا يخالط، ويطلب السلامة ما استطاع بعزلته، ليسلم من الناس ويسلم الناس منه. فهذا طلب عامة أهل الطريق بالعزلة"<sup>2</sup>.

ويستطرد الأستاذ حسين لوكيلى فيقول: "وقد أدرك المتصوفة الجدوى من العزلة، خصوصاً فيما يخصّ الارتقاء بالسلوك، وتجديد للروح، وسمو بالأخلاق، فجعلوها كونية عالمية لا ترتبط بدين أو عقيدة. ذلك أنه إذا أمعنا النظر في تضاعيف ما دونه الشيخ الأكبر ابن عربي، وجدناه يقدم تصوراً للخلوة يبدو على قدر

1- حسين لوكيلى: عزلة الروح وسلوك الأخلاق في زمن الحجر الصحي، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت، مج 4، ع 2، 2020، ص 41-42.

2- المرجع نفسه، ص 47.

كبير من الفرادة. فهو يسمها بالشمولية والإطلاق تارة، وتارة أخرى يقيدتها. وهو في هذا وذاك، يعتبرها طريقة في الحياة، ومنهجاً في التعايش، دون أن يجعل هذه الممارسة العرفانية حكراً على مذهب من المذاهب، أو ملة من الملل. ولنا في السفر السادس من فتوحاته جواب على هذا الأمر. يقول: "ولقد أفردنا لهذه الطريقة خلوةً مطلقة غير مقيدة في جزء، يعمل عليها المؤمن فيزيد إيماناً، ويعمل بها وعليها غير المؤمن من كافر ومُعْطَل ومُشْرِك ومناقق. فإذا وقي العمل عليها وبها، كما شرطناه وقررناه، فإنه يحصل له العلم بما هو عليه في نفسه. ويكون ذلك سبب إيمانه بوجود الله، إن كان مُعْطَلًا، وبتوحيد الله، إن كان مشركاً، وبحصول إيمانه إن كان كافراً وبإخلاصه إن كان مناققاً أو مرتاباً".<sup>1</sup>

وهنا يلمح الأستاذ حسين لوكيلي في كلام ابن عربي هذا إشارة خفية، مفادها أن طقس الخلوة يسهم في بناء عالم فاضل حر، مبني على الاختيار الطوعي لا الإلزام الإكراهي. وهذا المبدأ قد أعادت كورونا إحياءه من جديد، فالمكوث في البيت يجب أن يكون منبثقاً عن وعي ذاتي، لا عن أمر إلزامي يكره الذات على البقاء في بيتها. ففي حالة الاختيار الطوعي تصير الذات شاعرة بنفسها، شاعرة بعالمها الباطن، نتيجة نشاطها الخاص الممثل في العزلة. حيث "لا يعتزل إلا من عرف نفسه، ومن عرف نفسه عرف ربه".<sup>2</sup>

والذي يهمننا من هذا كله كما يقول الأستاذ حسين لوكيلي، أن الخلوة المطلقة غير مخصوصة بدين أو عقيدة، وإنما هي فضاء مفتوح على الآفاق، أبوابه مشرعة في وجه جميع البشر، يدخلها المسلم وغير المسلم. فهي خلوة روحية عالمية تتساوى فيها الألوان الأيديولوجية والطوائف والمذاهب. أو لنقل - بمنطق المخالفة - بدل المماثلة والتساوي: إنها خلوة تعلق على كل التحديدات والتصنيفات الأيديولوجية الجاهزة، لتفصح عن هوية إنسانية عالمية تحتضن تجربة الإنسان وهو ينصت إلى البعيد القصي لينعتق من آلة الزمنية والعبثية، أو ليعلو على الكثيف والرتيب والمسكوك، وهذا هو السر الذي دعانا إلى وسماها بعزلة الروح. لأنّ الجسد يبقى في ركن البيت، لكن روحه تحلق في عوالم الطهر والكمال.<sup>3</sup>

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنّ العزلة أو الخلوة في نظر الأستاذ حسين لوكيلي هي المدخل الفعلي لتجربة الصوفي الروحية؛ لأنها تعتبر سلوكاً ميتافيزيقياً متعلقاً بالكائن البشري العرفاني، موسومة بالكونية، غايتها إيصال الإنسان إلى لحظة صفاء مشرقة يكتشف فيها نفسه، ويتحرر في الآن نفسه من أغلال العالم المتناهي، إذ بدخوله إلى حضرة الحق تُفتح أمام ذاته آفاق رحبة لا تعرف الانتهاء والمحدودية. ويصير سلوكه في الحياة مهذباً وخاضعاً للمراقبة الذاتية، "فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات حينئذ تجني ثمرة غرسك".<sup>4</sup>

والحقيقة أنه إذا كانت جائحة كورونا كما يقول الأستاذ حسين لوكيلي قد فرضت قسراً تغيير السلوك اليومي للإنسان، فإنّ الخلوة علمت الصوفي أن يكون منضبطاً للقيم الأخلاقية طواعية دونما إكراه أو

1- المرجع نفسه، ص 48

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلزام. فالعزلة الواعية بهذا المفهوم هي درء لكل قبيح ومشين، وطريق لمعرفة الذات الإنسانية وهويتها الأدمية الحقيقية، المغمورة تحت ركام الغفلة والجهل<sup>1</sup>.

## 5- كورونا وأطوارها الفلسفية:

عندما تداولت وسائل العالم العربية ومنصات التواصل الاجتماعي الأخبار المتعلقة بكورونا منذ ظهورها في مدينة ووهان الصينية، حيث بدأ التعاطي على الطريقة الاعتيادية، باعتبار هذه الأخبار التي تهم الشأن الصحي أمر معهودا، لكن ما فتى المرض أن تحوّل إلى وباء Epidemie؛ بمعنى الانتشار السريع لمرض معد في مركز معين أو جهة معينة وهي الصين، ثم إلى جائحة Pandemic التي تعني المستوى الأقصى لانتشار المرض المعدى في العالم بأسره؛ ليتحول العالم بطريقة دراماتيكية إلى فضاء موبوء لا يمكن التنبؤ بمكان الفيروس فيه، ولا منحنى انتشاره وانتقاله بين الناس. وقد أحدثت جائحة كورونا منعطفًا تاريخيًا في حياة البشر على مختلف الأصعدة الخاصة والعامة، وبمختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية، بطريقة يصعب التحكم في تيرتها أو فهم ظواهرها أو التنبؤ بمستقبلها؛ فرغم أن العالم يعيش على وقع ثورة معلوماتية حولت العالم إلى قرية صغيرة مرتبطة بقواعد بيانات ضخمة، إلا أن ذلك التدقق المعلوماتي لم يساهم في فهم الجائحة بقدر ما أحدث إرباكا شمل مختلف المجتمعات والدول من خلال صدور أخبار كاذبة أدت إلى إشاعة الذعر والخوف بين الناس، حيث تباينت الآراء المتداولة حول جائحة كورونا بين اعتبارها غضبا إلهيا، أو مؤامرة حاكتها القوى الخفية التي تحكم العالم.

وهنا وجدنا الأستاذ عثمان سليوم في ورقة له بعنوان "فيروس كورونا: غضب الإله وذعر الإنسان وهيبة الدول"، حاول من خلالها أن يقسم التحليلات الرائجة في السياق العربي عن جائحة كورونا على طريقة فرانسيس بيكون، الذي قسّم العقل التحليلي إلى ثلاثة أطوار: الطور اللاهوتي والطور الفلسفي، والطور العلمي؛ وذلك على النحو التالي:

### 5-1- الطور اللاهوتي:

يقول الأستاذ سليوم: في السياق العربي دائما ما كان العقل الفقهي هو العقل الأول، الذي يتصدّر المشهد في فهم الظواهر الطارئة على المسلمين، واتخاذ موقف منها قبولا أو رفضا، وتكثر الشواهد التاريخية على ذلك الانفعال الفقهي مع مستجدات كل عصر، ويكفي أن نستحضر كيفية استقبال العقل الفقهي للدراجة الهوائية التي تم تحريم الركوب عليها باعتبارها "حصان إبليس"، مما يوضّح طبيعة انفعال العقل الفقهي مع الظواهر الطارئة الذي يتسم في الغالب بالرفض والعدائية. واستمراراً لتصدي العقل الفقهي في استقبال السياق العربي- الإسلامي للمستجدات، فما إن شاع خبر جائحة كورونا في البلدان المسلمة، حتى ظهر سيل من التحليلات التي تنسب انتشار الجائحة إلى غضب إلهي حلّ على الأرض، حيث يرد العقل اللاهوتي أسباب ذلك إلى الانتشار إلى شيوع الزنا، مصداقا للحديث: "التقى ابنُ عبّاسٍ وكعبٌ، فقال كعبٌ:

1- المرجع نفسه، ص 49.

يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، إِذَا رَأَيْتَ السُّيُوفَ قَدْ عَرِيَتْ، وَالِدِمَاءَ قَدْ أَهْرَقَتْ، فَأَعْلَمَنَّ أَنَّ حُكْمَ اللَّهِ قَدْ ضَيَّعَ، وَأَنْتَقَمَ اللَّهُ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ، وَإِذَا رَأَيْتَ الْوَبَاءَ قَدْ فَشَا فَأَعْلَمَنَّ أَنَّ الزَّنَا قَدْ فَشَا، وَإِذَا رَأَيْتَ الْمَطَرَ قَدْ حُبِسَ فَأَعْلَمَنَّ أَنَّ الزَّكَاةَ قَدْ حُبِسَتْ، وَمَنْعَ النَّاسِ مَا عِنْدَهُمْ، وَمَنْعَ اللَّهِ مَا عِنْدَهُ<sup>1</sup>.

ويؤكد أن هذا فيما يخص السبب الذي ارتأه العقل اللاهوتي لجائحة كورونا. أما في ما يخص التدابير الوقائية التي انخرطت فيها مختلف الدول، بناء على توصيات منظمة الصحة العالمية المتعلقة بضرورة اتخاذ تدابير الحجر الصحي، فقد سارع العقل اللاهوتي إلى الكشف عن السبق الإسلامي فيما يخص ذلك الحجر من خلال الحديث النبوي: "الطَّاعُونَ آيَةُ الرَّجْزِ، ابْتَلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ نَاسًا مِنْ عِبَادِهِ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ، فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَفِرُّوا مِنْهُ"<sup>2</sup>.

هذا التفاعل الرائع في الأوساط العربية الإسلامية الذي يشيع تداوله في منصات التواصل الاجتماعي، يحيل إلى أن الإنسان العربي يبحث عن إجابات دينية لكل مستجد يطراً عليه قبل أي إجابات أخرى قد تكون أكثر إلحاحاً في الظرف الطارئ، كالحاجة للإجابة الطبية والعلمية فيما يخص جائحة كورونا<sup>3</sup>.

## 5-2- الطور الفلسفي:

وهذا الطور في نظر الأستاذ سليوم يعول على نظرية المؤامرة، وقد لقيت هذه النظرية رواجاً كبيراً في التعاطي العربي خاصة والعالمي عامة مع جائحة كورونا، إذ طالما تم الاعتماد على هذه النظرية لإيجاد تحليلات وتفسيرات للأحداث السياسية والاجتماعية، واعتبارها مؤامرة من تدير الدول العظمى ضد الشعوب المستضعفة. النظرية نفسها تم إعمالها من أجل تحليل وتفسير هذه الجائحة التي انتشرت في العالم بسرعة مخيفة، وأثرت في مختلف ربوع المعمورة بشكل غير مسبوق، ليسيل كثير من الحبر عن مؤامرة عالمية، لم يتم الاتفاق بعد على أطرافها، حيث يتحد القوى العالمية الخفية التي تحكم الأرض ضد الإنسانية جمعاء، من أجل إبادة كثير من البشر، وخصوصاً الذين يعانون من أمراض مزمنة، وهو ما يجعلهم يثقلون كاهل الدولة بالنفقات الصحية. كما أنهم أقل مساهمة في إنتاجية الاقتصاد العالمي<sup>4</sup>.

وهناك رأي آخر يتحدث عن مؤامرة أمريكية ضد الصين التي أصبحت تهدد الولايات المتحدة اقتصادياً، وقد زاد من رواج هذه الفرضية، كما يذكر الأستاذ سليوم تصريح "تشاو لي جيان"، المتحدث باسم وزارة الخارجية الصينية، تمسكه براويته الأولى، معلناً عن وجود إثباتات تؤكد أن هذا الفيروس تم اختراعه وتطويره من قبل علماء أمريكيين عام 2015. وما يمكن أن نقوله بهذا الصدد، هو أن نظرية المؤامرة تظل نظرية مائعة لا يمكن إثباتها إلا بقدر ما يمكن نفيها، ومن ثم تفتقد هذه النظرية لأساس علمي متين يمكن

1- عثمان سليوم: فيروس كورونا: غضب الإله وذعر الإنسان وهيبة الدولة، باحثون: المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية،

عياد أبلال، العدد 12، 2020، ص 313.

2- المرجع نفسه، ص 314.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص 315.



أن تقوم عليه، كما أن الجانب "الدرامي" فيها يبقى واضحاً، خصوصاً مسألة وجود يد خفية تعبت بالعالم، وهو أمر يجعلها أقرب إلى أن تكون فيلم خيال شيق، أكثر منها نظرية علمية معتبرة<sup>1</sup>.

### 3-5- التطور العلمي:

يعول هذا التطور في نظر الأستاذ سليوم على نظرية "تأثير الفراشة"، وهي نظرية تنتمي أساساً إلى "الفيزياء الكمية"، التي يتم التعبير الأدبي عنها لتقريب المعنى أنها زفة جناح فراشة فوق أحد سهول سيبيريا قد تؤدي إلى أعاصير مدمرة في أمريكا، فتغيرات أولية طفيفة تقلب النتائج رأساً على عقب.. وقد تمت استعارة هذه النظرية من الفيزياء المعاصرة من قبل مجموعة من العلوم الإنسانية، تأتي على رأسها، الدراسات المتعلقة بالعلاقات الدولية التي تحاول أن تجد مقتربا نظرياً يساهم في قراءة وتحليل الأحداث الدولية المترابطة من قبيل: "نشوب حرب في الشرق الأوسط، أو مظاهرات أو احتجاجات، تؤدي بشكل مباشر في ارتفاع أسعار النفط أو انهيار البورصة في أي مكان من العالم". ويمكن أن نجد لهذا المقترب النظري مصداقية معتبرة عند تطبيقه على جائحة كورونا على النحو الآتي: "أدي ترويج بائع صيني في سوق شعبي بمدينة" ووهان" للخفافيش والزواحف والقوارض، وتناول صيني آخر لوجبة من تلك الكائنات، إلى انتشار وباء تحول إلى جائحة انتشرت في مختلف أرجاء الأرض، وأحدثت تغييراً على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية"<sup>2</sup>.

### 6- كورونا والنموذج الأخلاقي الجديد:

في دراسة للأستاذ عبد الصمد زهور بعنوان "واقعة كورونا أو في ضرورة نموذج أخلاقي جديد"، أكد أنّ العمل بقواعد النموذج الأخلاقي الكلاسيكي قد أحدث أزمة متعددة التجليات على رأسها الأزمة البيئية، بحيث تبخرت مقولات السيطرة على الطبيعة وأصبح المطلوب هو السيطرة على السيطرة ذاتها، لكيلا تسيطر الطبيعة على الإنسان وتؤدبه بآلياتها الخاصة، ومنها واقعة كورونا التي لا يجب أن تقرأ منعزلة عن هذا السياق العام، خصوصاً في ظل احتمال أن يكون الفيروس نفسه صنعاً بشرياً. لقد آمن الإنسان بقدرته على إخضاع الطبيعة إيماناً مطلقاً، وفرح بإنجازاته العظيمة، غير أنه تجاوز الحد المسموح به طبيعياً، محدثاً أشكالاً شتى من الخراب في ظل رؤيته لنفسه بوصفه غاية ولبقية عناصر العالم بوصفها وسائل يفعل بها ما يريد<sup>3</sup>.

وهذا التوجه في نظر الأستاذ زهور قد عزز منظومة أخلاقية أنانية تمحورت حول الإنسان فقط وترسخت فلسفياً منذ أرسطو إلى حدود كانط، ومن بين أشكال الخراب المقصودة: مشكلة التلوث العالمي، وارتفاع درجة حرارة الأرض بسبب تزايد انبعاث الغازات السامة، وتفشي الأمراض المزمنة في الدول

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 315.

3- عبد الصمد زهور: واقعة كورونا أو في ضرورة نموذج أخلاقي جديد، باحثون: المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، عباد أبلال، العدد 12، 2020، ص 305.

الصناعية، وفي الدول الفقيرة، وثقب الأوزون...، وغيرها من أشكال الخراب التي تقلب الطاولة على الإنسان ليصير مُسيطرًا عليه بعد أن مُسيطرًا<sup>1</sup>.

وعلى هذا النحو يقول الأستاذ زهور: "ظهرت في الآونة الأخيرة مجموعة من الأصوات دعت الإنسان إلى التخلي عن طموح السيطرة وتعويضه بفكرة الانسجام مع الطبيعة، بحكم أن الإنسان جزء من الطبيعة. ومحاولة سيطرته عليها، إنما هي على الحقيقة سيطرة عليه هو نفسه بشكل أو بآخر، فظهرت في هذا السياق توجهات بحثية رفعت شعار "حقوق الحيوان" قبل أن تتحوّل إلى نزعة إيكولوجية جذرية تطالب بتجاوز النموذج الأخلاقي الكلاسيكي الذي يقوم على مبدأ التراتبية بجعل الإنسان أفضل من الحيوان، والحيوان أفضل من النبات، وهذا الأخير أفضل من باقي العناصر الطبيعية، فقد صار هذا التوجه قبيحاً من منظور فلسفي- أخلاقي بيئي<sup>2</sup>.

ويستطرد الأستاذ زهور فيقول: "إن تأخر ظهور هذه الأصوات الفلسفية- الأخلاقية جاء نتيجة تأخر اتخاذ المشكلات التي أفضى إليها نزوع الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة طابعاً كوكبياً، بحيث انتقلت من كونها مشكلات محلية أو إقليمية، إلى كونها مشكلات عالمية تهدد وجود الجنس البشري على ظهر الكوكب، مثلما هددت أنشطته العديد من الكائنات الحية، وتسببت في انقراضها، أو وقوفها على شفا حفرة من الانقراض، فضلاً عن قطع الأشجار المبالغ فيه وتصحر العالم بالمعنى الأخلاقي على حد تعبير الفيلسوفة الألمانية- الأمريكية- "حنا أرندت" Arendt Hannah قبل أن يتحقق هذا التصحر فعلياً بالمعنى البيئي الطبيعي<sup>3</sup>.

وهنا يؤكد الأستاذ زهور فيقول: "لا بد إذن من تأسيس أنموذج أخلاقي جديد، وهو ما عبرت عنه (كما يقول) جاكلين روس Rose Jacqueline بسؤال استنكاري قائل "فكيف لا تستلزم هذه الأخطار القاتلة أخلاقاً نظرية جديدة إجرائية ومبيرة في السياق المعاصر؟؛ أخلاقاً تفضح العدو الموجود داخلنا لا خارجنا، وترسخ وعياً بيئياً، وبيولوجياً، وطبيعياً، لا يُبعد الإنسان من الطبيعة بقدر ما يقربه منها، ليستعيد مناعته الطبيعية ضداً على كل أشكال التأديب التي يمكن أن يؤدي إليها بعده عنها واستعداؤه لها، وعلى رأسها فيروس كورونا، بما هو آلية من آليات الطبيعة في الدفاع عن نفسها ضداً على جشع الإنسان، وهو الأمر الذي نلمسه اليوم من خلال أشكال تعافي الطبيعة خلال فترة الحجر الصحي، بحيث تحررت كثير من الحيوانات من سلطة الإنسان بأن تكاثرت وصارت تتجول في الأماكن التي كان الإنسان قد جعلها خالصة لنفسه، في الوقت الذي بقي هو يراقب هو ذلك من نوافذ المنازل، فيما يشبه تبادلاً للأدوار، حيث خروج الحيوانات من الأقفاس ودخول الإنسان إليها، هذا دون الخوض في اتهام الإنسان للخفافيش بنشر

1- المرجع نفسه، ص 306.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفيروس فيما يشبه تشبثاً مبالغاً فيه بالأنموذج الأخلاقي الكلاسيكي الأناني الذي يوجه أصابع الاتهام لغير الإنسان حتى لو كان الإنسان هو المتهم الحقيقي<sup>1</sup>.

إننا إذن بحاجة ماسة كما يقول الأستاذ زهور: "لتطوير وعي بيئي وبيولوجي يقرب الإنسان من مختلف الكائنات التي تتقاسم معه خاصية الوجود على كوكب الأرض، ولا بد من ترجمة هذا الوعي إلى قواعد ملزمة أخلاقياً، بل وسياسياً عبر نقل الطموح السياسي من التعاقد الاجتماعي إلى التعاقد الطبيعي، وهو ما دعا إليه فعلاً الفيلسوف الفرنسي "ميشيل سير Michel Serres، ودعت إليه الفلسفة الأخلاقية البيئية بما هي جزء من مبحث الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة، من خلال تبنيها لترسانة مفاهيمية تجديدية منها على سبيل المثال: الحكومات الخضراء، الاقتصاد الأخضر، العدالة البيئية، الطاقات المتجددة، المساواة البيئية، الإنصاف البيئي، التعاقد الطبيعي... وغيرها من المفاهيم التي تروم إنصاف باقي الكائنات عبر تقريب الإنسان من أصله الطبيعي، وإعادته إلى أحضان الطبيعة، خصوصاً بعد أن بدأت هذه الأخيرة تؤدب الإنسان بأن تضعه في عمق الأزمة بوصفه، كما هو الشأن من خلال عجزه الظاهر أمام تفشي فيروس كورونا في جميع مناطق العالم، شأنه شأن مختلف العناصر المشكلة للأزمة البيئية التي يعيشها بشكل أكثر حدة منذ مطلع الألفية الجديدة<sup>2</sup>.

ويستطرد الأستاذ زهور، فيقول: "لقد ساهم فيروس كورونا في استعادة الطبيعة لعافيتها، فبالإضافة إلى التكاثر اللافت للانتباه لأسماك البحار وتحرر الكثير من الحيوانات وتوالدها على نحو غير مسبوق في الحقبة المعاصرة، هنالك أيضاً حديث عن انسداد ثقب الأوزون جراء تراجع النشاط الصناعي الإنسان الملوث للبيئة، وكأن الطبيعة تمنح من خلال فيروس كورونا الحياة من جديد للإنسان، خصوصاً الأجيال المقبلة باعتبارها أجيالاً لم تسهم في خلق الأزمة، لكنها مطالبة بتحمل مسؤولية جشع إنسان العصر الحالي، لذلك فالأخلاق البيئية والأنموذج الأخلاقي الجديد هو أنموذج مستقبلي؛ بمعنى أن نتائجه الإيجابية ستظهر مستقبلاً وهو ما يتطلب التحرر أولاً وقبل كل شيء من أنانية إنسان العصر الحالي، ليس في علاقته بغيره من الكائنات فقط، بل في علاقته بأبنائه وأبناء أبنائه، وهو الأمر الذي نبه إليه الفيلسوف الألماني "هانس يوناس" Jonas Hans في كتابه "من أجل أخلاق مستقبلية"<sup>3</sup>.

ويخلص الأستاذ زهور إلى القول: إن الدعوة إلى العمل بقواعد منظومة أخلاقية جديدة تبعد الإنسان عن نزعة السيطرة على الطبيعة، ليست دعوة إلى إيقاف وتعطيل النشاط الإنساني، بل هي دعوة إلى تطوير وعي بيئي قادر على تكييف النشاط الإنساني مع متطلبات الحفاظ على الطبيعة بمختلف العناصر المشكلة لها، سواء منها الحية أو غير الحية أو تلك التي تعد شروطاً ضرورية للحياة، وهذا هو ما سماه الفيلسوف

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 307.

والسيكولوجي "فليكس غاتاري Guattari Félix بالحكمة البيئية التي ينبغي أن تترجم إلى أخلاق سياسية بيئية<sup>1</sup>.

## 7- كورونا ومنطق الذكاء الاصطناعي:

الأيادي البشرية وحدها لا تكفي للخروج من مأزق كورونا العالمي، ومنذ ظهور الفايروس والذكاء الاصطناعي يقف في الصف الأمامي من عمليات المواجهة، لا بل إن دوره قد سبق البشر في الخطوة الأولى وهي مرحلة الاكتشاف؛ فقد تابعنا خلال الشهور الماضية انتشار فيروس كورونا (COVID-19) الذي صنف مؤخراً كجائحة عالمية تستدعي أخذ الاحتياطات اللازمة؛ حيث أتى مع هذا المرض الكثير من الضوضاء والمعلومات المغلوطة التي زادت من زعر الناس بدلاً من إفادتهم، لكن الأسئلة المهمة التي نودّ أن نطرحها هنا هي كالتالي: أين هو دور التقنية في مكافحة هذا المرض؛ وبالذات الذكاء الاصطناعي الذي نسمع عنه ليل نهار؟.. وهل الذكاء الاصطناعي يعد أكثر الأسلحة فاعلية لمحاربة فيروس كورونا؟.. وهل تطبيقات الذكاء الاصطناعي تساعد في التنبؤ بتفشي الفيروس، والسيطرة عليه؟.. وما طبيعة الدور الذي يمكن أن يلعبه الذكاء الاصطناعي في مواجهة وباء «كورونا» المستجد، بالتشخيص والوقاية، والبحوث، والعلاج؟ وهل بإمكان الذكاء الاصطناعي أن يتيح العديد من الفرص، التي تعزز التصدي لوباء «كورونا»، والأوبئة بوجه عام؟ وهل الروبوتات باتت قادرة على تقييم احتمالية إصابة الأشخاص بالأمراض والأوبئة، وتقدير حجم الخطر؟ وهل يمكن أن تساعد المعلومات الناتجة عن الفحص باستخدام الذكاء الاصطناعي، في تحديد الأمراض بسرعة أكبر في المطارات ومحطات السكك الحديدية ومباني الإدارة العامة والمصانع؟ وما كيفية استخدام الروبوتات لضمان التباعد الاجتماعي؟ وكيف تم استخدام الذكاء الاصطناعي لإيصال التحديثات الرقمية إلى السكان لتجنب المواقع التي انتشرت فيها العدوى؟ وما دور الذكاء الاصطناعي في تطوير تقنيات استخراج المعطيات لمساعدة المجتمع العلمي وتوفير أجوبة على الأسئلة المهمة عن كوفيد-19؟ وكيف دخلت تقنيات الذكاء الاصطناعي على خط المواجهة ضد تفشي كورونا المستجد "كوفيد 19" مبكراً؟

من خلال تلك التساؤلات يمكننا القول إنّه مع انتشار فيروس كورونا المستجد، شكّل الذكاء الاصطناعي أحد خطوط الدفاع في مكافحة تفشي هذا الفيروس التاجي في أول اختبار كبير للتكنولوجيا المستقبلية التي يمكن أن تمنع الأوبئة؛ حيث أظهرت أزمة كورونا أهمية انتشار الذكاء الاصطناعي بشكل واسع في شتى المجالات وشتى دول العالم، إلى جانب أدوار واستخدامات البيانات الضخمة وتقنيات الثورة الصناعية الرابعة كإنترنت الأشياء والبلوكشين، وكيفية تعزيزها للقدرة على ابتكار الحلول للتغلب على المشكلات والصعوبات التي تواجه الحكومات والمنظمات والمؤسسات أثناء الأزمات؛ ففي ديسمبر الماضي 2019 تمكنت شركة بلودات bluedot الكندية من استخدام هذه التكنولوجيا من رصد فيروس شبيه بالإنفلونزا في إقليم هوبي الصيني وعلمت كذلك مسبقاً بتفشيته إلى جنوبي شرق آسيا بناءً على حركة الطيران وبيانات تذاكر السفر التي بيعت في مدينة ووهان.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كذلك طورت شركة Alibaba الصينية أيضًا نظام ذكاء اصطناعي يمكنه الكشف عن الفيروس في التصوير المقطعي المحوسب للصدر، ووفقًا للباحثين الذين طوروا النظام فإنه يتمتع بدقة 96% في التشخيص، وقد دُرِب على بيانات من 5000 حالة مصابة بالفيروس، ويمكنه إجراء الاختبار في 20 ثانية بدلاً من 15 دقيقة يستغرقها خبير بشري لتشخيص المريض، كما يمكنه تحديد الفرق بين فيروس كورونا المستجد (COVID-19) والالتهاب الرئوي العادي بسرعة، وبحسب ما ورد تعتمد نحو 100 مستشفى في الصين على هذا النظام الآن.

إنّ حلول الذكاء الاصطناعي قد أسهمت في رفع كفاءة الإجراءات الوقائية من الفيروس في العديد من الدول ومنها دولة الإمارات، التي استخدمت على نطاق واسع نظام الكاميرات الحرارية لقياس حرارة الأجسام، واستعانت بالروبوتات وطائرات "الدرونز" في عمليات التعقيم، إلى جانب تطبيق تقنيات الطباعة ثلاثية لإنتاج الأقنعة الواقية، وغيرها من الإجراءات التي تم تنفيذها بالاعتماد على مخرجات الذكاء الاصطناعي، ولم تتوقف المساهمات على التكنولوجيا الرقمية فحسب، بل شهدنا تطوير واستعمال العديد من أنظمة إنترنت الأشياء (Internet of things) والنظم الفيزيائية السيبرانية (Cyber physical systems) عامة. حيث استُعملت السيارات الذكية في الصين لنقل المرضى، ولتوصيل الطلبات تفادياً للاحتكاك. كما لعبت أنظمة الكاميرات الحرارية التي تتعرف إلى الوجوه في الصين وكوريا دوراً كبيراً في الكشف عن المسافرين في محطات النقل العمومية الذين يعانون من أعراض مشبوهة<sup>1</sup>.

كما أظهرت أزمة كورونا أهمية انتشار الذكاء الاصطناعي بشكل واسع في شتى المجالات وشتى دول العالم، إلى جانب أدوار واستخدامات البيانات الضخمة وتقنيات الثورة الصناعية الرابعة كإنترنت الأشياء والبلوكشين، وكيفية تعزيزها للقدرة على ابتكار الحلول للتغلب على المشكلات والصعوبات التي تواجه الحكومات والمنظمات والمؤسسات أثناء الأزمات<sup>2</sup>.

أخذت الحكومات والشركات العملاقة بعد الأزمة تتجه إلى زيادة التركيز على استخدام الذكاء الاصطناعي والبيانات الضخمة في التنبؤ المسبق بحدوث الأوبئة، ومناطق انتشارها وفك شفرة الفيروسات الناقلة لها، والتنبؤ بأنواع اللقاحات المناسبة لمعالجتها، وتسخير الذكاء الاصطناعي بشكل أكبر في خدمة البحوث والأغراض الطبية وتصميم أنظمة خبيرة لتشخيص الأمراض وتطوير عقاقير طبية جديدة.

ففي المرحلة الحالية وبلوغ معظم الدول ذروة انتشار كورونا أصبحت البيانات الرسمية متاحة بشكل أكبر، وهذا بالطبع وسّع دور الذكاء الاصطناعي في توفير المعرفة من خلال جمع البيانات بسرعة ودقة تسبق قدرة البشر.. بأدوات هذه التكنولوجيا تُجمع بيانات العلماء والأطباء الضخمة حول العالم وتدخل إلى قواعد الأوراق البحثية والعملية لمنظمات مختلفة، أهمها منظمة الصحة العالمية ومجمع كود مانتين الذي أنشأته الحكومة الأمريكية مع عمالقة التكنولوجيا (مايكرو سوفت وجوجل).. خلاصات هذه الأبحاث إلى

1-Samer Obeidat: How is the world fighting the Corona epidemic using artificial intelligence?, The Citizen Book, 2020, p.11-13.

2-Ibid, P.44.

جانِب بيانات الأثار الرقمية التي ترصد وتحدد الأشخاص والمجتمعات الأكثر عرضة للإصابة، تكشف سلوك وطرق انتشار كورونا، حتى أنها تساعد بالتنبؤ في المستقبل القريب والبعيد لسيناريوهات نهاية الفايروس والعمل على أساسها.. أما في حلبة الصراع المباشرة أي المجال الطبي برز دور الذكاء الاصطناعي أيضاً ليجنب العالم المزيد من الخسائر البشرية، فقد رأينا الصين تصنع روبوتات بأغراض مختلفة وأجهزة كشف الحرارة بأنواعها في الولايات المتحدة وأدوات فحص دقيقة سريعة ومبتكرة للمرض في أوروبا وأجهزة متقدمة لصناعة الأدوية والعقاقير حول العالم والأهم أنّ الذكاء الاصطناعي إلى جانب البشري يشكّلان دوق الخلاص من الأزمة، حيث إنّ تكنولوجيا جمع المعلومات وغيرها المستخدمة في الأدوات الطبية والعلمية أساسية في تطوير وتصنيع اللقاح المنتظر.

كما طورت الصين نظاماً إلكترونياً في محطات القطارات والحافلات والموانئ الرئيسية يسمح للشاشات الذكية والكاميرات الحرارية بقياس درجة حرارة المرضى الموجودين في المحطات، وتطلق إنذاراً عند رصد ارتفاع في درجة حرارة أي شخص أو تظهر عليه أعراض الفيروس، ولجأت الصين إلى استخدام سيارات دون سائق لتوصيل الطلبات والأغذية والمواد الطبية إلى المستشفيات، فضلاً عن أن مدينة شينيانغ الصينية استخدمت الروبوتات في توصيل الأغذية لنزلاء الفنادق

وبحسب دراسة لمركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة بالإمارات، تعتمد الصين على تطبيقات الهواتف الذكية للقيام بأمرين رئيسيين؛ أولاً التحكم في صلاحية دخول المرضى للأماكن العامة، وذلك من خلال إنشاء بطاقة تعريف إلكترونية لكل مواطن عبارة عن QR code تحدد ما إذا كان هذا الشخص سليماً ولا يعاني من أعراض الفيروس، أو أن هناك احتمالية لإصابته أو أنه مصاب<sup>1</sup>.

هذا بخلاف البيانات الكبيرة Big Data المتاحة الآن في كل مكان حولنا، مما يولده المستخدمون عبر الشبكات الاجتماعية، وشبكات الاتصالات، ومحركات البحث، والعديد من المعاملات الإلكترونية. وكمثال على ذلك، يمكن عبر تتبّع حالات البحث المتزايدة يوماً بعد آخر عن أعراض مرضٍ ما على محرك بحث مثل محرك جوجل، ربما يصلح كمؤشر لقرب ظهور وباء معين في منطقةٍ ما<sup>2</sup>.

وبالرغم من المحنة التي يمرّ بها العالم حالياً بسبب الوباء، فقد أقدمت بعض دول العالم مثل الصين والإمارات العربية المتحدة إلى انتهاز الفرصة لتوظيف العديد من تطبيقات البيانات الضخمة والذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي على أرض الواقع لتتبع انتشار الوباء والتشخيص المبكر للمصابين وتسريع عملية اكتشاف العلاج وتعقيم الأماكن العامة وإدارة الأزمة بفعالية مما يبرر العائد على الاستثمار الذي قامت به هذه الدول في البحث والتطوير في مجال علم البيانات والذكاء الاصطناعي خلال السنوات القليلة الماضية<sup>3</sup>.

1-Ibid, P.44.

2 -Ibid.

3- صبري صقر: خبراء: الذكاء الاصطناعي يسرّع اكتشاف الأدوية ويتوقع الأوبئة المحتملة مستقبلاً مقال منشور بالبيان بتاريخ May

فمع تزايد سرعة تراكم البيانات بوتيرة تفوق قدرة العقل البشري على معالجتها، أصبحت الحكومات مدركة إدراكاً تاماً بالضرورة الحتمية لاستخدام الذكاء الاصطناعي بتطبيقاته المختلفة. بالإضافة إلى ضرورة التنسيق والعمل المشترك خصوصاً مع القطاع الخاص والأكاديمي من أجل توسيع القدرة الحالية للذكاء الاصطناعي وضمان قدرته على التعامل مع وباء فيروس كورونا المستجد<sup>1</sup>.

لا شك في أنّ استخدام الذكاء الاصطناعي بكثرة نجح في التغلب على بعض الأمراض المزمنة، وفي الوقت الراهن بات يُعوّل البعض على دور منتظر للذكاء الاصطناعي في السباق المحموم الذي يسعى من خلاله العلماء إلى الوصول إلى علاج يساعد على القضاء على فيروس كورونا المستجد، ويفيد في التخفيف من حالة الذعر التي يعيشها الناس في كل دول العالم<sup>2</sup>.

وقامت العديد من الشركات ومختبرات البحث والتطوير والمؤسسات الحكومية حول العالم باستخدام هذه التكنولوجيا للتعامل مع الوباء الحالي من خلال تكنولوجيات ذكية متعددة مثل معالجة اللغات الطبيعية والتحليلات التنبؤية وأنظمة الدردشة الآلية وأنظمة التعرف على الوجوه والتعرف إلى الأشخاص المصابين بالحمى وتتبعهم وأنظمة التشخيص الذكية والتعرف إلى الأنماط وتحديدتها من البيانات الضخمة. ومما لا شك فيه أنّ الذكاء الاصطناعي يساعد الآن في مكافحة وباء كوفيد-19 ويساهم في كبح أسوأ آثاره.

لقد يساهم الذكاء الاصطناعي فعلياً في إيجاد حلول نظراً إلى قدرته على تحديد الأنماط في البيانات ووضع التوقعات، وهي الأدوات التي يمكنها تحديد الآفاق العلاجية لاختبارها على البشر في غضون أشهر، ومن ثم احتواء المرض الذي صنفته أخيراً منظمة الصحة العالمية باعتباره "جائحة" بعدما خرج عن نطاق السيطرة تماماً<sup>3</sup>.

إنّ تقنيات الذكاء الاصطناعي المعتمدة من الدول والمنظمات الصحية قد ساعدت على تحجيم انتشار الفيروس في وقت قياسي من خلال الروبوتات التي كشفت عن أول حالة مصابة في ووهان بالصين، تم تتبع بيانات تذاكر الطيران والتنبؤ بمسار السكان المصابين وانتقال الفيروس من ووهان لبانكوك وسيول وتايبيه وطوكيو في الأيام التالية لظهور الأول فمثلاً نجد شركة بايدو قد طورت كاميرات وأجهزة استشعار للتنبؤ بدرجات حرارة الأشخاص في المناطق العامة، وكذلك تقنيات الذكاء الاصطناعي طورت أيضاً نظام يمكنه الكشف عن الفيروس في 20 ثانية، وتحديد الفرق بين الالتهاب الرئوي وفيروس كورونا، كما تم الاعتماد على الروبوتات في عمليات التعقيم والتعامل مع المرض، وكانت تمثل إحدى الطرق الرئيسية لمنع انتشار كورونا من خلال تقليل الاتصال بين المرض والأصحاء<sup>4</sup>.

1- المرجع نفسه.

2- لماذا يعتبر الذكاء الاصطناعي الأكثر فاعلية ضد كورونا؟ (مقال علي موقع قناة العربية بتاريخ 24 Mar, 2020).

3- المرجع نفسه.

4- خالد البرماوي: كيف تساعد علوم البيانات على مواجهة فيروس كورونا المستجد؟ (مقال ضمن جريدة للعلم بتاريخ 29 أبريل 2020).

لحسن الحظ، يمكن للذكاء الاصطناعي أن يساعد في تسريع العملية. حيث أعلن مختبر DeepMind لأبحاث الذكاء الاصطناعي – الذي استحوذت عليه جوجل في عام 2014 – أنه استخدم التعلم العميق للعثور على معلومات جديدة حول بنية البروتينات المرتبطة بفيروس COVID-19.

ويمكننا هنا أن نبرز أهم تقنيات الذكاء الاصطناعي التي اعتمدت عليها الدول والمنظمات الصحية في محاربة انتشار فيروس كورونا، وكيف يمكن أن تساعد هذه التقنيات في إيجاد لقاح فعال للفيروس؟

أولاً: استخدام الذكاء الاصطناعي لتشخيص المصابين بفيروس كورونا: يُستخدم نظام الذكاء الاصطناعي الذي طورته شركة بايدو الصينية كاميرات تعتمد على الرؤية الحاسوبية، وأجهزة استشعار بالأشعة تحت الحمراء للتنبؤ بدرجات حرارة الأشخاص في المناطق العامة، ويمكن للنظام فحص ما يصل إلى 200 شخص في الدقيقة الواحدة، واكتشاف درجة حرارتهم في نطاق 0.5 درجة مئوية، حيث يشير النظام إلى أي شخص لديه درجة حرارة أعلى من 37.3 درجة، كما أنه مستخدم الآن في محطة سكة حديد Qinghe ببيكين<sup>1</sup>.

ثانياً: الاعتماد على الروبوتات في عمليات التعقيم والتعامل مع المرضى: تتمثل إحدى الطرق الرئيسية لمنع انتشار فيروس كورونا في تقليل الاتصال بين المرضى المصابين والأشخاص الذين لم يصابوا بالفيروس. ولهذه الغاية بذلت العديد من الشركات والمنظمات جهوداً لأتمتة بعض الإجراءات التي كانت تتطلب من العاملين الصحيين والطواقم الطبي التفاعل مع المرضى، تستخدم الشركات الصينية الطائرات دون طيار، والروبوتات لتسليم الأشياء دون تلامس ولرش المطهرات في المناطق العامة مما يساعد في تقليل خطر العدوى، تقوم الروبوتات الأخرى بفحص الأشخاص للكشف عن ارتفاع درجات الحرارة، وأعراض COVID-19 الأخرى. كما تقدم الروبوتات الغذاء والدواء للمرضى داخل المستشفيات وتقوم بتعقيم غرفهم لتفادي الحاجة إلى وجود فريق التمريض، في حين تقوم روبوتات أخرى بطهي الأرز دون إشراف بشري، مما يقلل من عدد الموظفين اللازمين لتشغيل المنشأة، يستخدم الأطباء في مدينة سياتل الأمريكية الآن روبوتاً للتواصل مع المرضى وعلاجهم عن بُعد لتقليل تعرض الطاقم الطبي للأشخاص المصابين<sup>2</sup>.

ثالثاً: بدأ يتشبه كثيرون بالأمل بشأن إمكانية الاستعانة بتقنيات الذكاء الاصطناعي في مواجهة فيروس كورونا، خاصة مع كثرة الاستعانة به خلال الأونة الأخيرة في العديد من التطبيقات في مجال الرعاية الصحية، ولهذا فالأمل معقود عليه الآن لإنقاذ البشرية، وهناك بالفعل مئات الشركات الناشئة التي بدأت تستعين بأدوات الذكاء الاصطناعي خلال الأعوام الماضية بهدف تسريع عملية اكتشاف الأدوية والعقاقير. مع هذا، فلم يصل سوى دواء واحد تم تطويره باستخدام الذكاء الاصطناعي إلى مرحلة تجربته سريريًا على البشر، وهو ما حدث أخيراً فقط، لمعالجة من يعانون من الوسواس القهري، وفي حين يبدو أنه يتشابه على صعيد هيكل الحمض النووي مع مرض سارس، فإن مرض كوفيد-19 قد يشكل تحديًا صعبًا بالنسبة إلى

1- المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه.



الذكاء الاصطناعي لكونه مرضاً جديداً ولا تتوافر عنه معلومات كثيرة. في المقابل لا يمكن أن يوفر الذكاء الاصطناعي علاجاً فعالاً إلا إذا توافر لديه كثير من المعلومات الشاملة عن هذا المرض<sup>1</sup>.

رابعاً: طوّر باحثون تقنية حديثة باستخدام الذكاء الاصطناعي تستطيع التعرف على فيروس كورونا في ثوان قليلة، في تطور من شأنه تسهيل عمل الأطباء لاسيما في أماكن انتشار الفيروس، باحثون درّبوا الذكاء الاصطناعي على بيانات أكثر من خمسة آلاف حالة إصابة مؤكدة بفيروس كورونا؛ حيث أعلنت شركة "علي بابا" الصينية للتجارة الإلكترونية، أنها نجحت في تدريب الذكاء الاصطناعي للتعرف على فيروس كورونا، في وقت يتسابق فيه العلماء والباحثون من أجل إيجاد حلول للتعامل مع الفيروس الذي ينتشر بسرعة كبيرة، وقام الباحثون بتدريب الذكاء الاصطناعي على بيانات أكثر من خمسة آلاف حالة إصابة مؤكدة بفيروس كورونا، ووفقاً لـ"علي بابا"، فإن البرنامج قادر أيضاً على معرفة ما إذا كان الشخص مصاباً بالحمى أو يرتدي الكمامة الطبية الواقية أم لا، ومن المنتظر استخدام تقنية الذكاء الاصطناعي أولاً في مجموعة من المتاجر التي تديرها شركة "علي بابا"، وسط خطط باستخدامها لاحقاً في محطات قطارات ومستشفيات، شركة Ping An Smart Healthcare المنافسة لـعلي بابا، طورت هي الأخرى تقنية مشابهة تقوم أيضاً بتحليل مقاطع الأشعة خلال 15 ثانية، بمعدل دقة يتجاوز الـ90 بالمئة. ووفقاً للشركة فإن نحو 1500 من المنشآت الصحية بدأت بالفعل في الاعتماد على هذه التقنية<sup>2</sup>.

خامساً: تمّ استخدام مختلف الأجهزة الذكية في الأعمال الزراعية وسط تفشي فيروس كورونا في أنحاء الصين، وذكرت وكالة شينخوا الصينية أن شركات صينية قد تبنت مختلف التكنولوجيات العالية بما فيها الذكاء الاصطناعي والمسيرات الجوية بدون طيار، من أجل الوقاية من فيروس كورونا والسيطرة عليه في المناطق الريفية الشاسعة في البلاد، وفي مزرعة تغطي أكثر من 53300 هكتار، مع عدد سكان أكثر من 40 ألف نسمة في مدينة جياموسي بمقاطعة هيلونغجيانغ شمال شرقي الصين، تم تطبيق نظام مكالمات ذكاء اصطناعي للاستفسار عن الحالة الصحية للمزارعين، بدلاً من المكالمات الهاتفية اليدوية والزيارات الفعلية، ويمكن لروبوت الذكاء الاصطناعي الذي يستخدم تقنية الصوت الذكي، تحليل معلومات الكلام ووضع الوثائق والنماذج تلقائياً التي تسجل مستويات التحقيق والبيانات، وقد بدأ استخدام هذا النظام، الذي قدمه عملاق التجارة الإلكترونية "جي دي دوت كوم" بشكل مجاني في شباط / فبراير الماضي<sup>3</sup>.

سادساً: على ضفاف بحيرة أونتااريو، كانت شركة ناشئة كندية من بين أولى الأطراف التي نهبت إلى خطر انتشار فيروس كورونا المستجد الذي انطلق من يوهان في الصين معتمدة في ذلك على الذكاء الاصطناعي؛ وطورت شركة "بلودوت" ومقرها في تورنتو برمجية حسابية قادرة على الاطلاع على مئات آلاف المقالات الصحافية يوميا وبيانات الملاحاة الجوية لرصد انتشار الأمراض المعدية ومتابعة أخطارها، وفي حالة فيروس

1- المرجع نفسه.

2- رضوي السيس: "الإمارات توظف الذكاء الاصطناعي لمواجهة كورونا"، مقال منشور علي موقع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، بتاريخ 6مايو 2020

3- المرجع نفسه.

كورونا المستجد الذي انطلق في الصين، أرسلت "بلودوت" إلى زبائنها تنبيهات اعتباراً من 31 ديسمبر 2019، أي بعد أيام قليلة على أولى البيانات الرسمية لهيئات الصحة الرسمية الكبرى. وقد توقعت بشكل صحيح الدول التي قد ينتشر فيها الفيروس، وقال كمران خان مؤسس "بلودوت" ورئيس مجلس إدارتها "نحاول أن نوسع أفق استخدام البيانات والتكنولوجيا وتحليلها من أجل التقدم بسرعة أكبر. إدارة الوقت أمر أساسي في مواجهة انتشار وباء"<sup>1</sup>.

سابعاً: في ألمانيا باتت الروبوتات قادرة على تقييم احتمالية إصابة الأشخاص بالأمراض والأوبئة، وتقدير حجم الخطر، وأنّ المعلومات الناتجة عن الفحص باستخدام الذكاء الاصطناعي، يمكن أن تساعد في تحديد الأمراض بسرعة أكبر في المطارات ومحطات السكك الحديدية ومباني الإدارة العامة والمصانع. علاوة على أن استخدام الذكاء الاصطناعي قصرّ المدة من ثلاثة أشهر إلى ثلاثة أسابيع. وتحتاج الموافقة على الأدوات الجديدة إلى نحو 18 شهراً، لكن مركز مكافحة الأمراض الكوري سَرَعَ العملية وأعلن الموافقة عليها خلال أسبوع واحد بعد تجربتها<sup>2</sup>.

ثامناً: وفي الولايات المتحدة تم استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي للفحص والبحث في آلاف المقالات عن فيروس كورونا، لجعل وصول الباحثين إليها أسهل. ودعا مكتب البيت الأبيض لسياسيات العلوم والتقنية لتشكيل قاعدة معطيات كوفيد-19 مفتوحة للعامة. وتُشكل قاعدة المعطيات مجموعة تقارير قابلة للقراءة من قبل الآلة، وتتضمن 44 ألف تقرير ليستخدمها مجتمع البحث العلمي العالمي؛ حيث طوّر معهد آين للذكاء الاصطناعي بالتعاون مع مايكروسوفت وعدة مجموعات بحثية قاعدة المعطيات. وطلب البيت الأبيض من خبراء الذكاء الاصطناعي تطوير تقنيات استخراج المعطيات لمساعدة المجتمع العلمي وتوفير أجوبة للأسئلة المهمة عن كوفيد-19. والتقى مدراء من مايكروسوفت وأمازون وليسبوك وابل مع ممثلي الحكومة البريطانية في الحادي عشر من آذار لمناقشة دورهم في هذه الأزمة، كتطوير تقنيات ذكاء اصطناعي لتتبع ونمذجة المعطيات... وتستخدم شركات القطاع الخاص الذكاء الاصطناعي لمعالجة المعطيات المتوفرة للعامة لمعرفة إمكانية معالجة المرض بدواء موجود حالياً قبل تطوير اللقاح، وفق ما نشرته صحيفة التليغراف. وتحاول شركتا فير بيوتيكولوجي وأتوموايز الأمريكيتان تسخير الخوارزميات لإيجاد جزيئات قد تكون سبباً لتطوّر العقار قبل نهاية السنة. والهدف تصميم عقار مضاد للفيروسات واسع الطيف لاستخدامه في مواجهة فيروسات كورونا مستقبلية.. ويمكن استخدام الذكاء الاصطناعي لتحذيرنا من الأوبئة المستقبلية. وتستخدم شركة الذكاء الاصطناعي العالمية بلودوت، الخوارزميات وتعلم الآلة ومعالجة اللغة الطبيعية لتحليل المعلومات من مصادر عدة لتتبع أكثر من مئة مرض معدٍ. وأرسلت الشركة تحذيراً لعملائها في نهاية ديسمبر لتجنب ووهان، قبل إعلان كل من مركز مكافحة الأمراض والوقاية الأمريكي ومنظمة الصحة العالمية عن الوباء<sup>3</sup>.

1- المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

ناسعا: في تحدٍ آخر، يتعلق بتوظيف علوم البيانات والذكاء الاصطناعي لمواجهة فيروس "كورونا"، كان معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا قد أطلقه في إطار الجهود العالمية للبحث عن حلول لهذه الأزمة، وبخاصة ما يتعلق بكيفية الحماية المثلى للفئات الأكثر عرضة للإصابة بالفيروس، وكيفية دعم المستشفيات والمؤسسات الصحية بفرق العمل والمعدات والموارد. من جانبه، يشدد "متولي" على أن "هناك جهودًا كثيرة يمكن للبيانات أن تسهم فيها، مثل لوحة المعلومات التفاعلية التي طورها مركز علوم وهندسة النظم (CSSE) في جامعة جونز هوبكنز، وأيضًا تتبّع النماذج الوبائية، مثل ما رصده تقرير جامعة إمبريال كوليدج البحثية"... ومن التطبيقات المفيدة الأخرى، والتي تجمع بين إنترنت الأشياء وعلوم البيانات، استخدام أجهزة المستشعرات الحيوية القابلة للارتداء، لقياس درجات الحرارة، والنبض، وغيرها من المتغيرات الصحية لدى المصابين، أو حتى الأصحاء الذين لديهم ساعات تقيس النبض والحرارة وبعض وظائف الجسد... وهناك بحوث تعمل على جمع وتحليل البيانات الجينومية لتطور فيروسات كورونا السابقة، بما يساعد على توقُّع الطفرة القادمة للفيروس، مثل المعلومات اللحظية التي توفرها منصة Nextstrain التابعة لمركز فريد هوتش Fred Hutch. ويهدف هذا المشروع مفتوح المصدر إلى إتاحة هذه البيانات وأدوات التحليل القوية للجمهور العام، لاستخدامها بغرض رفع مستويات فهم الوباء وتحسين الاستجابة لتفشي المرض... وهناك نموذج آخر في توظيف البيانات لتسهيل عملية محاكاة التجارب الطبية لاختيار الأدوية الأكثر فاعليةً في مكافحة الفيروس، مثل ما فعله حاسوب سومت Summit الأسرع في العالم الذي أنتجته شركة آي بي إم IBM، إذ قام بتحليل 8000 مركب، للعثور على الأدوية الأكثر فاعلية، وكانت النتيجة اقتراح 77 نوع دواء، تم ترتيبها بناء على أفضليتها<sup>1</sup>.

في النهاية، يمكن القول إنَّ التكنولوجيا قد أسهمت بشكل كبير في الحد من انتشار الوباء، بل نجحت حتى في تحييده في دول معينة، لكن المشكل علمي بالأساس، وفي انتظار ما سيجود به العلم بإمكاناته الحالية، يجب علينا دق ناقوس الخطر، وحثَّ الدوائر العلمية والحكومات على الالتفات للأمر، وإعادة النظر في استراتيجيات البحث العلمي وتمويلاته، بعد استخلاص الدروس من أزمة كورونا، وهذا حتى لا نشهد المزيد من التقهقر العلمي مستقبلاً.

في نهاية المطاف، لم تنته الحرب على فيروس كورونا الجديد حتى نطور لقاحًا يمكنه تحصين الجميع ضد الفيروس. لكن تطوير عقاقير وأدوية جديدة عملية طويلة ومكلفة للغاية، حيث يمكن أن تكلف مليارات الدولارات، وتستغرق ما يصل إلى 12 عامًا. وهذا الإطار الزمني لا يتناسب مع استمرار انتشار الفيروس بوتيرة متسارعة.

1- المرجع نفسه.

## 8- كورونا والعولمة:

يقول البرفسور الأمريكي، جوزيف ناي، الذي يعد أهمّ منظري "الليبرالية الجديدة" في العلاقات الدولية، في كتابه "مفارقة القوة الأمريكية" 2003: إنّ أقدم أشكال العولمة هو "الاعتماد البيئي المتبادل"، ويضرب مثلاً على ذلك انتشار وباء الجدري في مصر القديمة، عام 135 قبل الميلاد، ثم وصول المرض إلى الصين عام 49 للميلاد، وإلى أوروبا عام 700 للميلاد، ثم إلى الأمريكيتين عام 1520، ليصل في النهاية إلى أستراليا عام 1789 للميلاد<sup>1</sup>.

وكلام جوزيف ناي يؤكد ههنا كثير من المؤرخين والأنثروبولوجيين، حيث أثبتوا أنه على مدار التاريخ ظل البشر حول العالم يتعرضون للأوبئة، فعانوا وباء الكوليرا وغيره من الأوبئة الفتاكة. ووفق الموقع الرسمي لـ "منظمة الصحة العالمية" على شبكة الإنترنت، فإن عصر أبقرات (460-377 ق.م) وعصر جالينوس (129-216 م) شهدا تفشيًا واسعًا لوباء قد يكون هو الكوليرا، كما أن مرضًا يشبه الكوليرا أيضًا كان معروفًا في سهول نهر الغانج (في شمال الهند) منذ القدم.

وقد شهد التاريخ حالات كثيرة لأوبئة الكوليرا والطاعون والحصبة والإنفلونزا والسارس وإنفلونزا الطيور وإنفلونزا الخنازير وغيرها، والتي تسببت بجانب الحروب في هلاك مئات الملايين على مر التاريخ.. ففي عام 165 ميلادية شهد العالم ما يسمى "الطاعون الأنطوني" أو "طاعون الأباطرة الأنطونيين" الذي ظهر في الإمبراطورية الرومانية، وتظهر السجلات التاريخية أن هذا الوباء تسبب في وفاة ما لا يقل عن ألفي شخص يوميًا. وفي بدايات القرن التاسع عشر، انتشر وباء الكوليرا حول العالم، وكانت بدايته من منطقة جنوب شرق آسيا، حيث أصاب 100 ألف شخص في الصين واندونيسيا، ثم انتقل تبعًا إلى مناطق أخرى من العالم؛ حيث انتشر المرض في وقت لاحق وتوغل على طول طرق التجارة في آسيا وأفريقيا وأوروبا، كما تم توثيق أوصاف لا لبس فيها لهذا المرض في الصين، خلال القرن الرابع، وفي الهند ومنطقة البحر الأبيض المتوسط خلال القرن السابع الميلادي، فضلًا عن جنوب غرب آسيا خلال القرن العاشر...

وتشير التقديرات إلى أنّ الجدري دخل أوروبا بين القرنين الخامس والسابع مع انتشار الأوبئة خلال العصور الوسطى، وأدخل المستعمرون الأوروبيون الجدري إلى الأمريكيتين (وأيضًا أفريقيا وأستراليا) بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، مع معدلات إصابة بلغت 90%، ويعتقد أنّ الجدري كان السبب وراء سقوط إمبراطوريات الأزتيك والإنكا في أمريكا الجنوبية وذلك كما قال سعود الشرفات في مقاله سالف الذكر<sup>2</sup>.

وبرغم التقدّم الكبير الذي أحرزه العالم في الرعاية الصحية في العصر الحديث، ما زال وباء الكوليرا يُصيب ما يتراوح بين 1.3 مليون شخص و4 ملايين شخص سنويًا، ويقتل ما يتراوح بين 21 ألف شخصٍ

1- سعود الشرفات: فيروس كورونا: عولمة الأمراض والهلع.. مقال.

2- أنظر كتابنا: جائحة كورونا بين نظرية المؤامرة وعفوية الطبيعة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2021، ص58.

و143 ألف شخصٍ حول العالم كل عام، محدثاً خسائرَ كبيرةً في الأرواح، ومحملاً الاقتصاد العالمي أعباءً ثقيلةً.

المقصود من هذا الاستشهاد من نوع "التأريخ بالعدد" هو الإشارة إلى قضية رئيسة وحاسمة في سيرورة العولمة؛ ألا وهي قضية تطور آليات العولمة التكنولوجية وتحديدًا المواصلات والاتصالات وعملية الرباط والتشبيك الواسع والعميق لكافة البنى الاجتماعية في العالم القديم والمعاصر، ثم خطورة الأمراض والجراثيم والفيروسات، وانتشارها المتسارع وقدرتها الهائلة على نشر الهلع عالمياً وتأثيرها السلبي على شلّ الحياة الاجتماعية للبشر والاقتصاد العالمي بكلمات أخرى، فإن ما يستفيد منه الاقتصاد العالمي من انفتاح في ظل العولمة، من خلال جعل انتقال البشر والأيدي العاملة أكثر سهولة ويسراً، فهو يُعد في الوقت ذاته قناة لنقل الفيروسات بين الدول، وتحولها إلى أوبئة عالمية في أيام معدودة، وهذا ما يمكن وصفه بـ"عولمة الأوبئة"<sup>1</sup>.

في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر 2019، أعلنت الصين أول إصابة بفيروس مجهول في مدينة ووهان، بمقاطعة هوبي الوسطى.. لم يكتثر الكثيرون له ولم يعيرونه أيّ اهتمام.. في العاشر من ديسمبر 2019 تعرض 7 أشخاص للعدوى بالفيروس في أحد مدارس ووهان.. لم يخطر ببال أي أحد أبداً أن يحدث هذا كله.. وبعد أسبوعين وبالأخص في 31 ديسمبر 2019 من إصابة الـ 7 أشخاص، انتقل المرض بالعدوى إلى 104 حالة مرضية.. حصرها المركز الصيني للسيطرة للأمراض والوقاية منها، لكنه لم يصنفها مصابة بفيروس كورونا.

وفي 11 يناير 2020 وصلت بالعدوى إلى 284 حالة مرضية، وقد صُنفت على أنها مصابة بنوع غير معروف للالتهاب الرئوي، ومن بين المصابين 7 عاملين في مجال الرعاية الطبية، وذلك في دلالة أن هذا الفيروس ينتقل بالعدوى بين البشر.. لم توجه الصين أي تحذيرات للمواطنين ووصل الأمر ببعضهم إلى تنظيم مأدبة طعام حضرها عشرات الآلاف من الأشخاص، بينما كان الفيروس يتفشى بين الناس.. لم يتخذ سكان ووهان الاحتياطات اللازمة ضد الفيروس.. فلم يكونوا على علم بوباء منتشر بين أرجاء المدينة.

ارتفعت أعداد من يشعرون بأعراض مرضية في ووهان بوتيرة سريعة، إلا أن تلقي العلاج كان يزداد صعوبة.. منعت حكومة ووهان المواطنين من مغادرة تجمعاتهم السكنية.. في 30 من ديسمبر 2019م فجر الطبيب الصيني "لي وينليانغ" -طبيب عيون في ووهان الحقيقة عبر تطبيق المراسلة الصيني "واي شاة" - بأن الفيروس المنتشر مميت، وطلب من سكان ووهان توخي الحذر.. اعتبرت السلطات الصينية أن الطبيب مروج للشائعات، وأنه قد يواجه تهماً بالإرهاب.. إلا أنّ العدوى قد أصابت الطبيب ليفارق الحياة.. وقد دوّت وفاة الطبيب في وسائل التواصل الاجتماعي، وأثارت ردود فعل غاضبة بين أوساط الصينيين.. كانت حياته الثمن الذي أثبت أنه لم يكن مروج شائعات، فحظي بتعاطف واسع بين الناس، لأنهم قد أدركوا أنهم قد يواجهون المصير ذاته، وهذا ما يفسّر ردة الفعل السريعة من عامة الشعب الصيني إزاء موته.

إنّ تحكّم وسيطرة الحكومة الصينية على وسائل الاجتماعي لمحاولة منع تلك المعلومات من الوصول إلى شق واسع من الشعب؛ أدى في حقيقة الأمر إلى تأخير التدخل الحكومي الفاعل طبقاً لتصريحات بعض خبراء الرعاية الصحية الذين قالوا إنّ أسبوعين على الأقل قد تمّ إهدارهما.. وبالفعل كانت العدوى سريعة الانتشار..

ومع توالي إعلان الإصابات وحالات الوفاة، أعلنت الصين الحجر الصحي في 13 مدينة بمقاطعة هوبي، بإجمالي سكان يبلغ 41 مليون نسمة، كما وضعت السلطات قيوداً مُشدّدة على السفر الداخلي، في محاولة للحد من انتشار الفيروس. وبحلول يوم 2 فبراير 2020 حددت السلطات الصينية أرقام الإصابات بفيروس كورونا الجديد حتى الأربعاء الثاني من مايو الجاري ليصبح عدد الإصابات المؤكدة حول العالم ٤,٣٧ مليون ألف حالة منها ٢٩٨ ألف حالة وفاة.. وبجانب ذلك فقد ظهرت حالات إصابة بالفيروس في 26 دولة أخرى إلى جانب الصين، كاليابان وكوريا الجنوبية وهونج كونج وسنغافورة، ودول أوروبية، ووصل الفيروس إلى الولايات المتحدة وكندا ودول أمريكا الجنوبية.

وبعد بضعة أسابيع من تفشي فيروس كورونا المخيف حول العالم، يكاد الناظر للمشهد العالمي أن يشعر أننا لم نعد نعيش في "قرية صغيرة" أفرزتها العولمة؛ إذ ثبت أنّ العولمة لا تزال غير مكتملة الأسس، لحين انضواء كل الدول والمجتمعات تحت لواء القيم المشتركة للإنسان الحافظة لكرامته وحقوقه الإنسانية بالعيش بصحة جيدة خالية من السموم ومخاطر الأوبئة.. وبالتالي تبقى العولمة وسهولة التنقل والانفتاح بين الدول التي تتباين أنظمتها السياسية والصحية وتعاملها مع "الإنسان" ومواطنيها نقمة دولية تحتاج إعادة النظر بها، درساً مهماً في العلاقات الدولية<sup>1</sup>.

إنّ انتشار جائحة ال كورونا أثبت أن النموذج النيوليبرالي المعولم المنفلت من كل ضوابط لا يشكل ظلماً للملايين من البش فحسب، بل يمثل خطراً على وجودهم نفسه، ففي لحظة الحقيقة اختفى التصدر الزائف الذي تمحورت حوله اهتمامات الناس وتشكلت كبرى الاقتصادات لعوالم صناعة الترفيه الطاغية من لاعبي كرة القدم وفنانين وسياسيين وغيرهم. في لحظة الحقيقة تحولت إيطاليا، صاحبة الاقتصاد الثامن عالمياً من تقرير "من يحيا ومن يُترك لمصيره" إلى "اتركوهم يموتون.. ليس لدينا إمكانات!" وتحول السويد، البلد الذي يفترض أنه يملك تاريخاً طويلاً من الاشتراكية الديمقراطية ودولة الرفاه إلى "ابق في البيت وتناول براسيتمول.. ليس لدينا إمكانات لاستيعاب المزيد"<sup>2</sup>.

إنّ فيروس "كورونا" كشف لنا أنه لم يعد قضية محاصرة فيروس ما زال مستعصياً على التشخيص والعلاج، وإنما ما واكبه من انهيار في البورصات العالمية بما فيها البورصة الأمريكية، ومن بعدها أسعار النفط، ونشب خلاف بين روسيا والسعودية بعد انسجام، أصبح الأمر كما لو كانت هناك "سلسلة" من الأحداث الخطرة التي يعقبها أحداث أكثر خطورة، أصبحت الولايات المتحدة المزدهرة على حافة انكماش

1- بديع يونس: كورونا والعولمة و"المؤامرة" .. مقال علي موقع العربية نت، بتاريخ Apr 26, 2020.

2- د. محمود محمد علي: جائحة كورونا بين نظرية المؤامرة وعفوية الطبيعة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2021، ص 177.

اقتصادي، وبدا العالم على شفا " الكساد " .. الفيروس وتعرض قلب العالم الصناعي في الصين إلى اختبار كبير فقد تراجعت معدلات النمو الصينية، وأصبحت صناعات العالم التي تعتمد على الصناعة الصينية في حالة شلل.. وانهارت الصناعة العالمية، وقل الطلب على النفط، وعلى التجارة العالمية... فيروس "كورونا" أصبح نوعاً من "نوبة الصحيان" الضرورية التي ذكّرت العالم بأنه مهما نجحت الدول في بناء الأسوار فإنه لم يعد ممكناً للدول وحدها التعامل مع سلسلة الأحداث الخطرة الممثلة في "الاحتباس الحراري"، والتي أدت إلى كوارث زراعية في العديد من الدول نتج عنها وفق تقارير دولية إلى وفاة 815 مليون مواطن نتيجة ضعف أو قلة الغذاء.

وفي الختام، لا بد من التأكيد على أن انتشار مثل هذه الفيروسات وتحولها إلى أوبئة على هذا النحو، هو شيء ليس بالغريب أو الاستثنائي في عصر العولمة، فمنظمة الصحة العالمية تستقبل سنوياً أكثر من 5 آلاف بلاغ مبكر عن أوبئة متفشية حول العالم. كما أن الاقتصاد العالمي يتحمل تكلفة سنوية تتراوح بين 500 مليار دولار و570 مليار دولار بسبب الأوبئة، وفق تقديرات صندوق النقد الدولي والمنتمى الاقتصادي العالمي، وهي القيمة التي تُمثّل نحو 0.7% من الناتج المحلي الإجمالي العالمي، كما أنها تعادل التكلفة التي يتحملها العالم بسبب أزمة التغير المناخي كل عام. ومن ثمّ فإن وباء كورونا الجديد ليس إلا وباءً جديداً يُضاف إلى سجل الأوبئة العالمية لدى منظمة الصحة العالمية، ويُرجّح أن تنحسر مخاطره على الاقتصاد العالمي قريباً، وذلك كما قال علي صلاح في مقاله: عولمة الأوبئة: انعكاسات فيروس "كورونا" على الاقتصاد العالمي..

كما عرف التاريخ أحداثاً مفصلية غيرت مجراه، معارك طاحنة، ملاحم بطولية، أفكار إبداعية، اختراعات مذهلة وأناس عظام... لكننا اليوم نتحدث عن ميكروبات طُبعت في ذاكرة التاريخ، وصنعت لنفسها مكاناً في صفحات كتب التاريخ والطب على حدٍ سواء.. حولت النصر إلى هزيمة، والغنى والرفاهية إلى فقر وعنت... ومن إنتاج وازدهار إلى عجز واندثار.

عجباً لتقلبات الزمن فمن يصدق أن أوروبا والمجتمع الغربي الذي شهد في القرن 18 عصر الحداثة، والذي استطاع أن يطرح مركزية الإنسان على كوكب الأرض، واحترام الإنسان لأخيه الإنسان، بل إن البعض أدخل في هذا الأمر مناحي دينية غير مقبولة، لتبرز تعظيم الإنسان في عصر الحداثة.. ثم نفاجاً بعد عصر الحداثة بوجود صواريخ عابرة للقارات، وأخرى بعيدة المدى، ومتوسطة، بل فوجئنا أكثر وأكثر باكتشاف الأمريكان والسوفييت لقنابل نووية، ثم توصلهم إلى اكتشاف سلاح كيماوي، ثم سلاح بيولوجي، ثم فوجئنا بوصولهم إلى كوكب المريخ وكوكب الزهرة، بل وصلوا إلى مجموعة شمسية أخرى، ومخلوقات فضائية، ثم تضع أمريكا أكثر من 20 مليار لوكالة ناسا.

رغم كل هذا الإنجازات العلمية والتكنولوجية ظهرت كورونا فكشفت وفضحت كل ذلك؛ خاصة عندما وجدنا السياسيين يقولون "ودّعوا أحبابكم، وأنه لا توجد أسرة، ولا نظم صحية، ولا أجهزة تنفس اصطناعي، ولا كامات"... والسؤال هنا: كيف أن الدول قد أنفقت كل تلك الأموال الطائلة في الصواريخ، والأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية، والوصول إلى المريخ، وتعجز دولة عظمى في حجم الولايات

المتحدة الأمريكية عن توفير كمادات لمواطنيها، وكما قال أحد الكتاب عندما نشاهد الأفلام الأمريكية نتوقع أنه لو يقع غزو فضائي للمريخ، فإن الولايات المتحدة سترد على الفور. أما الآن فجزء كبير من الهيبة الأمريكية قد تراجع.. لماذا؟! لأن أيقونات أمريكا اهتزت.. فجامعة هارفارد الأيقونة الأمريكية أصيب رئيسها بفيروس كورونا.. ونيويورك أيقونة مدن العالم هي الأكثر وباءً الآن.. وحاملة الطائرات فخر البحرية الأمريكية الآن مصابة.. وهكذا فإن الأيقونات الأمريكية سقطت تحت عرش كورونا.. الكل يهتز، حتى حلف الناتو لأول مرة من 70 عاما يجتمع عبر الفيديو كونفرانس والفيديو.

لقد أثبتت هذا الفيروس المجهرى أن التاريخ الحديث والمعاصر هش وقابل للكسر، وكثيرا ما انحنت الإنسانية نتيجة تأثير عوامل ومؤثرات عديدة ومتداخلة من ضمنها الأمراض والأوبئة والعدوى؛ ففي التاريخ الإنساني كم من بلاء ووباء أفرز تغييراً في موازين القوى السياسية، وأسقط إمبراطوريات عتيقة، وأقام ممالك جديدة. إن الجراثيم المميتة والميكروبات المعدية شيء مخيف، ولهذا لم تفلح محاولة عالم الجراثيم الفرنسي المعروف "لويس باستور" في تلطيف الشعور السلبي نحوها، عندما قال (ليست الجراثيم هي من نحتاج أن نقلق منها ولكن ضميرنا الداخلي). التاريخ الإنساني مثخن بكوارث الأوبئة المميتة التي تسببت في زوال إمبراطوريات وممالك كانت يوماً ما مسيطرة ومزدهرة<sup>1</sup>.

وبرغم ذلك فإنه من الإنصاف أيضا القول: كم من أمراض معدية شنيعة (محنة) أثمرت (منحة) عظيمة وخيرا كثيرا كتطوير مهنة الطب مثلاً، أو تغيير أساليب التجارة، أو المساهمة في خلق أعمال أدبية وفنية والمعمارية بديعة.

لقد فرض كورونا على النظم السياسية المختلفة امتحاناً مفاجئاً خرجت منه الديمقراطية منحنية الرأس، راسبة.. لم تستطع الولايات المتحدة بقدراتها العلمية، ونظمها الصحية، وأبحاثها الطبية، أن تواجه الوباء دون أن تفرض إجراءات توصف بالديكتاتورية لو طبقت من قبل لخرج الأمريكيون جميعاً إلى الشوارع غاضبين رافضين غير مصدقين.. لجأ الرئيس الأمريكي ترامب إلى قانون الإنتاج الدفاعي الذي يمنحه سلطات استثنائية تسمح لحكومته بتغيير السلع التي تنتجها المصانع، وتأميم الشركات ووضع إمكاناتها تحت سيطرة الحكومة الفيدرالية. ونسيت أوروبا مهبط الديمقراطية وقيم الحرية والمساواة والحقوق الإنسانية، وحرمت كبار السن من العلاج في المستشفيات، وتركهم يموتون في أماكنهم.. وتذكرت بعض الدول الرأسمالية (مثل إسبانيا) جينات أجدادها القراصنة واستولت على شحنات طبية لم تكن لها وبعد أن هدد رئيس الفلبين بإلقاء تجار المخدرات من الجو، قرر إطلاق النار على كل من يخالف الحظر.. والمؤكد أن مزاج الشعوب تعكر وتغير، مما يعنى تغير اتجاهات التصويت في الانتخابات المقبلة. وفي الوقت نفسه نجحت الصين التي لا تزال تؤمن بديكتاتورية البروليتاريا (الطبقة العاملة) في تحجيم الأزمة وتحملت آثارها

1- عادل حمودة: بعنوان "الكورونوفوبيا"... مقال منشور بجريدة الفجر المصرية، بتاريخ السبت 18-04-2020 08:25 م.



الاقتصادية... لم تطرد الصين عاملاً واحداً، بينما خسر خمسة ملايين عامل في الغرب وظائفهم حتى الآن، وثبت أن نظام إعانة البطالة لا يفي باحتياجاتهم<sup>1</sup>.

كورونا الفيروس الذي لن ينساه الأحياء، وسوف يسجل في صفحات التاريخ كحرب عالمية ثالثة، ليس بها دول المحور والحلفاء، كل العالم تحالف لصد حرب كائن ميت لا يريد إلا الوصول إلى خنق (الشهيق والزفير) وليس لديه أفضلية في قطف الأنفس، يعامل ضحاياه بالتساوي، لا تعنيه الرتب، ينخر أي رثة تصادفه.. ومن مميزات هذه الحرب، تعرية دول عظيمة (قبل مجيئه)، حتى إذا أدام المكوث في جغرافية الدولة العظمى، برهن أن الستار الذي تقف خلفه، ستار من كرتون... كان- وما زال- مروره العاصف، على جميع دول العالم، محل حيرة وارتباك، فطارت الأبواب واحتار الجميع، ولأنها حرب عالمية، لا تزال كل دولة تحاربه من خندقها.. ولأنها حرب حقيقية: إما أن تنتصر، وإما التحفز، لدفن مواطنيك في قبور جماعية، أو منفردة، فالخسارة هي ذاتها في ظل تعرية النظام الصحي لتلك الدول.. وقد أجاد فايروس كورونا تنبيه الشعوب لما هي عليه دولهم، فالأخطار الجسيمة تفرز القوى الحضارية المتقدمة دون سواها، وتكشف مقدار استعداد الدولة في إدارة الأزمة الطارئة من خلال جميع أجهزتها، وتناسق الخطوات بين تلك الأجهزة، بحيث يكمل كل منهم الآخر.. ولأننا ما زلنا في هذه الحرب العالمية، أبصارنا معلقة بقنوات فضائية تنقل -في كل لحظة- أخبار هذه الحرب، وما يحدثه الفيروس من خسائر في الأرواح، وفي المنظومة الصحية، وفي الاقتصاد، ويكشف أيضاً وعي المواطنين بالالتزام بما تسنه الدولة من قوانين وأنظمة لمواجهة عدو شرس.. كما أن كورونا كشف أنواعاً مختلفة من الوعي الذي تحول الفرد فيها إلى جندي، لا تريد منه الدولة سوى المكوث داخل البيت، لكي تفوت على الفايروس تسجيل نقاط انتصار على الدول، وذلك حسب قول عبده خال في مقالة له بعنوان: حرب عالمية ثالثة.. من يفوز؟

كما كشفت كورونا أن للعملة سلبياتها فنرى أن مناطق من العالم تعيش مستوى مرتفعاً من الرخاء والرعاية الصحية، في حين أن مناطق أخرى من العالم تعاني الفقر والتميش، وتصبح مناطقهم تربة خصبة لتكاثر الفيروسات، ونشأة الأوبئة، ويتنقل البشر وسفرهم إلى باقي دول العالم تنتقل معهم الأوبئة، وتصل إلى البلدان الغنية التي تتمتع برعاية صحية متقدمة، وهكذا يستغل الفيروس، ويستفيد هو الآخر من حرية الحركة، والسفر بين الدول، كإحدى ميزات العمولة... "كورونا" الذي لا تتجاوز نسبة الوفاة بين مصابه 2 %، يشبه كل الأعباء العصر من الهجمات السيبرانية، إلى حرب "السوشيال ميديا" وخطاب الكراهية المفتعل، إلى اقتصاد الشبكات والتجارة الإلكترونية.

من المفارقات التي كشفها فيروس كورونا المستجد، أن تلاميذ المدارس وطلاب الجامعات بعد التوقف الإجباري، أصبحوا مستعدين وقادرين ومتعاونين مع التكنولوجيا، ومثلما خفت مؤسسات كثيرة الحضور لموظفيها ونجحت في تنفيذ العمل من المنزل، نجحت خطوات التعليم عن بعد، وظهرت حلول كثيرة للدروس والمحاضرات "أون لاين"، وأصبحت تطبيقات "فيس بوك"، ويوتيوب قادرة على نقل العملية التعليمية،

1- إسلام جادالله: عملة الأوبئة: اختبار الكفاءة في زمن الـ"كورونا"، مقال منشور ضمن الأهرام المصرية، بتاريخ، Apr 8, 2020

وليس فقط للدردشة، والنميمة، والكوميك الذي يسخر من تطوير التعليم. وبدا أن ما كان الكثيرون يقاوموه ويهاجموه ممكناً وقابلاً للتطبيق. وفي ظل تهديد كورونا تقبل المجتمع ما كان يقاومه مختاراً<sup>1</sup>.

ثمة نقطة مهمة جدير بالإشارة نود أنه نقولها هنا وهي أنه بعد بضعة أسابيع من تفشي فيروس كورونا المخيف حول العالم، يكاد الناظر للمشهد العالمي أن يشعر أننا لم نعد نعيش في "قرية صغيرة" أفرزتها العولمة؛ إذ ثبت أن العولمة لا تزال غير مكتملة الأسس، لحين انضواء كل الدول والمجتمعات تحت لواء القيم المشتركة للإنسان الحافظة لكرامته وحقوقه الإنسانية بالعيش بصحة جيدة خالية من السموم ومخاطر الأوبئة... وبالتالي تبقى العولمة وسهولة التنقل والانفتاح بين الدول التي تتباين أنظمتها السياسية والصحية وتعاملها مع "الإنسان" ومواطنيها نقمة دولية تحتاج إعادة النظر بها، وليكن كما قال بديع يونس) في مقاله بعنوان كورونا والعولمة و"المؤامرة" " كورونا درساً مهماً في العلاقات الدولية".

إنّ ما رأيناه في واقع الأمر من ضحايا كورونا ترك انطباعاً سياسياً أولاً حول مدى هشاشة النظام الدولي العالمي، من حيث علاقة دول العالم بعضها ببعض، إذ تبدو الشكوك أول الأمر وآخره هي المتحكمة في المشهد وليس الثقة بين الأمم والشعوب.. وهنا ظهرت مجموعة من المقالات التي تنعى العولمة، مثل "تفش عالمي يغذي رد الفعل العكسي ضد العولمة"، و"انتشار الفيروس قد يعجل بالانهيار الكبير للعولمة"، و"هل ينهي فيروس كورونا العولمة كما نعرفها؟

ذكرت وكالة أنباء "بلومبرج" الأمريكية في تحليل لها، أن الإجابة باختصار هي: لا.. لن يقضي فيروس كورونا على العولمة- على الأقل لن يحدث ذلك إذا ما تحدثنا عن العولمة على أنها أمر أكبر من مجرد سلاسل توريد عبر القارات وسفن حاويات ضخمة.. بيد أن تقويض إشعارات الوفاة المبكرة، الناجمة عن الفيروس، هو التحدي الذي تشكله إدارة العولمة في ظل تحول موازين القوى العالمية.. إن العولمة في حاجة لإدارتها؛ خاصة بعد تراجع نفوذ الولايات المتحدة، غير العسكري، والذي ظهر واضحاً في مواجهة تفشي وباء كورونا والذي رفضه الرئيس ترامب في طور الاندلاع عندما نظر إليه على أنه كذبة حزبية، علاوة على أنه كان قد رفض تماماً في وقت سابق الأهمية الملحة لقضية التغير المناخي، كما اعتبر المنظمات متعددة الأطراف التي جرى تأسيسها من أجل التأقلم مع العولمة، سواء كانت الأمم المتحدة أو منظمة التجارة العالمية، انتهاكات لسيادة أمريكا، وليست سبيلاً لتعزيز النفوذ الأمريكي، وزيادة تقاسم الأعباء، وبالتالي أسقط ترامب كل الشعارات الأمريكية التي جسدها كسينجر في كتاباته؛ ففي المنظور الأمريكي للعالم يومها لم تكن السياسة الخارجية مهمة بقدر ما كان غرس مبادئ مشتركة.. ألم يقل هنري كيسينجر في كتابه "النظام العالمي" إنّ الولايات المتحدة "ستصبح غير مستغنى عنها لدفاعها عن نظام القيم الذي أسسته أوروبا"، ويقصد كيسينجر أنّ "سلام ويستفاليا" أرسى أولى الشروط من النظام العالمي المعاصر بحسب خبراء في العلاقات الدولية. وبحسب كيسينجر، فإنّ "الرؤية الأمريكية تسعى لبلوغ السلام عبر نشر مبادئ الديمقراطية".

1- إميل أمين: كورونا.. علامة فارقة في طريق العولمة. " مقال منشور علي موقع سكاى نيوز، بتاريخ، Mar 11, 2020

إنها إذاً حالة انعدام الثقة بين دول العالم لا سيما الأقطاب الكبرى، وقد تجلت في الشهرين الماضيين، وبدا أيضاً أن هناك تبعات تتعلق بحال ومآل الدولة العصرية بشكلها الوبستفالي.. ماذا نعني بذلك؟ لقد أكدت أزمة كورونا فشل ما ذهب إليه عالم الاجتماع السياسي مارشال ماكلوهان من أن العالم بات قرية صغيرة، فإذ بنا نجد أنفسنا في مواجهة "حارة كونية"، سواء عبر الانتقال من قارة إلى قارة، ومن موضع إلى آخر حول الكرة الأرضية جسمانياً، أو على صعيد التواصل المعلوماتي والمعرفي عبر نقرات خفيفة على الفأرة، أو بلمسات على الهواتف الذكية.. كما أكدت فشل ما ذهب إليه أيضاً "كوفي عنان" عن العولمة بأنها تعني انسياب الأفكار والمهارات والأموال، بحيث تصبح عابرة للحدود مخترقة للقارات؛ أي أنها تعني سقوط الحواجز بين الشعوب وتشير إلى درجة من الانفتاح بين الأمم.

إن كورونا أظهرت بأي مقدار هو العالم قرية كونية بالفعل، ولكن هذه «الكونية» ليست بمنجاة من المخاطر الآتية إليهما من أحد مراكزها أو أطرافها، ما كانت ستعرفها لو ظلت مجرد قرية.. ليس هذا فقط بل أعادت كورونا العالم إلى سيرته الأولى.. دول مغلقة حدودها في وجه بعضها بعضاً.. دول أقرب إلى الجزر الصغيرة المترامية بعيداً.. إن كورونا أكدت أن البشرية قد عرفت طوال قرون خلت أنواعاً مختلفة من الأوبئة الفتاكة كالطاعون والجذري والكوليرا والسل، ولم يكن العلم قد تقدّم إلى هذه الدرجة التي هي عليه الآن، كما لم تكن الأمصال الحديثة قد وجدت طريقها إلى البشرية، وفي ذلك الإطار كانت الأوبئة محلية أو في أسوأ الأحوال إقليمية، فما كان يضرب أوروبا، حكماً لم يكن يؤثر في آسيا أو إفريقيا، ناهيك عن أمريكا الجنوبية أو الشمالية، فقد كان العالم وقتها جزراً منعزلة بعيدة عن بعضها بعضاً<sup>1</sup>.

صحيح أن عدد من ماتوا ويموتون كل يوم منذ أن أُعلن عن اكتشاف «كورونا» لا يعدّ شيئاً مهولاً قياساً لما كان يحدث قبله من حالات وفاة في مختلف البلدان؛ خاصة منها كثيرة السكان، أو التي تعاني الفقر وتدني الخدمات الطبية، فضلاً عن ضحايا الحروب المدمرة، أهلية كانت أو بين الدول، وضحايا المجاعات والقحط والكوارث الطبيعية كالفيضانات والحرائق وغيرها.. لا نرعى البتة إلى التقليل من خطر "كورونا" الذي يجتاح البلدان، بلداً وراء آخر، ويستنفر العالم كله لمواجهة، وتعمل المختبرات ليل-نهار للوصول إلى لقاح يمنعه وعلاجات تشفي منه، ولكننا لا يمكن أن نغفل عن أن الماكينة الإعلامية العالمية، غير الملامة على كل حال، تساهم بحصة كبيرة في بث الهلع غير المسبوق جراء الفيروس.

إنّ فيروس كورونا، وصل إلى كل مكان وقطع التواصل في العالم. وهو، عملياً، قد فعل أمرين متعاكسين: من جهة طبّق العولمة بالكامل، وإن كانت عولمة الخوف. ومن جهة أخرى، جعل العزل أمراً واقعاً بين القارات، ثم بين البلدان، ثم داخل كل بلد دون أن تنتج تجربة العزل ما أنتجته تجربة إديسون، إذ يروي إدموند موريس في كتابه "إديسون"، أن المخترع العظيم قال "لم أسمع صوت عصفور منذ كنت في الحادية عشرة، لكن الصمم أبعدني عن ضجيج العالم للتركيز على ما أريد اختراعه.

1- د. محمود محمد علي: مرجع سابق، ص 222.

إنّ وباء كورونا أجبر العالم على التخلي مؤقتاً عن "فن الحياة"، لا مسارح، لا مباريات رياضية، لا ندوات ثقافية، لا مطاعم، لا مقاهي، لا صلوات، ولا حتى تبادل السلام بالأيدي أو التقبيل. فالعالم اليوم يواجه عدواً لا يعرفه، ولا يراه، ولا يعرف من أين يأتيه. وكل التطورات في العلم والتكنولوجيا والأجهزة الكاشفة عجزت عن التغلب على جرثومة من حشرة صغيرة. فالطبيعة ليست فقط أقوى منا حين تضربنا بالزلازل وسواها بل أيضاً أذكى منا.

وهذا ما يختصره العالم الفيزيائي فريمان دايسون في جامعة برنستون بالقول، إنّ "الطبيعة لديها دائماً مخيلة أكثر مما لدينا، وجمال العلم هو أن كل الأشياء المهمة لا يمكن التنبؤ بها". وقبل قرون في العالم العربي، قال النَّفري: إنّ "العلم المستقر هو الجهل المستقر"<sup>1</sup>.

لذلك لم نكن نعلم أنه سوف يأتي يوم يجرى فيه تطبيق العولمة على النحو الذي نراه الآن بعد ظهور فيروس كورونا، الذي قلب العالم رأساً على عقب وحبس الأسر في منازلهم، وأوقف الطيران الدولي والداخلي وأدّى إلى تجميد السياحة وإلغاء الحجوزات، وإغلاق المدارس والجامعات والنوادي والفنادق، بل الكنائس والمساجد، لقد أصبحنا أمام مشهد غير مسبوق في تاريخنا الذي عشناه، ولا أظن أن لما نراه اليوم سابقة أو مثيلاً.. نعم إنها حرب عالمية ثالثة ولكن دون جيوش أو طائرات أو بوارج، ولكن بفيروس صغير تدخل في الخطط الشخصية لكل البشر بغير استثناء، ولم يفرق بين دول غنية وأخرى فقيرة، ولا بين الشمال والجنوب أو الشرق والغرب، فالفيروس الذي بدأ ظهوره من الصين دار حول العالم بأسره وضرب إيطاليا على نحو مؤلم كما نالت إيران وكوريا الجنوبية ودول أخرى نصيباً من ذلك الوباء اللعين.. فيروس كورونا أثبت سرعة انتشاره مستفيداً من نظام العولمة الذي حوّل الكرة الأرضية إلى "قرية كونية"؛ بحيث سهّل انتقال الأشخاص، وهي الحرية التي سهّلت بدورها انتشار الوباء دون حاجة إلى الحصول على إذن أو تأشيرة، بدليل أن الوباء بدأ في منطقة محددة من الصين، ثم انتقل خلال أيام إلى باقي أنحاء العالم عابراً للقارات.. المفارقة هنا هي أن العولمة بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية كانت تخدم أنظمة رأسمالية دولية، ويتم توظيفها لخدمة مآرب ومشاريع تصب بشكل خاص في مصلحتها على حساب الفقراء من دول وشعوب، ولكن مع فيروس كورونا انتفت أي فروقات طبقية وساد ما يمكن تسميته "اشتراكية المرض" بحيث أصبح الفقير والغني ليسا بمنأى عن هذا الوباء، ولم تكن الأنظمة ومن يمثلها في هرمية السلطة بعيدة عن مخاطره. وبذلك أصبح الوباء عابراً للطبقات الاجتماعية بكل متدرجاتها وتصنيفاتها وذلك كما قال محمد الجبور في مقاله كورونا واشتراكية المرض.

إنّ فيروس «كورونا» كشف لنا أنه لم يعد قضية محاصرة فيروس ما زال مستعصياً على التشخيص والعلاج، وإنما ما واكبه من انهيار في البورصات العالمية بما فيها البورصة الأمريكية، ومن بعدها أسعار النفط، ونشب خلاف بين روسيا والسعودية بعد انسجام، أصبح الأمر كما لو كانت هناك «سلسلة» من الأحداث الخطرة التي تعقبها أحداث أكثر خطورة، أصبحت الولايات المتحدة المزدهرة على حافة انكماش

1- د. عبد المنعم سعيد: فيروس كورونا والعولمة وأشياء أخرى"، مقال بجريدة الأهرام، بتاريخ 18 مارس 2020

اقتصادي، وبدا العالم على شفا " الكساد " .. الفيروس عرض قلب العالم الصناعي في الصين إلى اختبار كبير فقد تراجع معدلات النمو الصينية، وأصبحت صناعات العالم التي تعتمد على الصناعة الصينية في حالة شلل.. انهيار الصناعة العالمية قلل الطلب على النفط، وعلى التجارة العالمية.. فيروس «كورونا» أصبح نوعاً من «نوبة الصحيان» الضرورية للعالم، أنه مهما نجحت الدول في بناء الأسوار فإنه لم يعد ممكناً للدول وحدها التعامل مع سلسلة الأحداث الخطرة الممثلة في «الاحتباس الحراري»، والتي أدت إلى كوارث زراعية في العديد من الدول نتج عنها وفق تقارير دولية وفاة 815 مليون مواطن نتيجة ضعف أو قلة الغذاء<sup>1</sup>.

اليوم، ووسط الرعب المتزايد عن مصير العالم في ظل انتشار كورونا المستجد، لا يخلو الحديث عن التغيرات التي سيشهدها العالم في مرحلة ما بعد كورونا، لأنه ما من شك، أن "الجندي كورونا"، مثله مثل أي أزمة وبائية أو حرب عالمية تقليدية ستهز العالم بأسره، من شأنه أن يغير مفاهيم ونماذج العمل (في البنى التحتية والفوقية)، التي ما كانت لتتغير من مرحلة لأخرى، لولا ضرورة الأزمة واستحقاقاتها العملية بإنتاج مفاهيمها الخاصة في طبيعة علاقات التبادل والأولويات، لذلك ومن باب الاعتقاد، أنّ دول العالم وخصوصاً الغنية منها، واتحاداتها العالمية الاحتكارية العابرة للقارات، ما كانت لتخرج من عنق الزجاجة ونظام عملها القديم – الاحتكاري والاستغلالي- لتبحث جدياً في كيفية اعتماد أنظمة وأنماط عمل جديدة في كافة ميادين الحياة بأولوياتها المستحقة، لولا الأمر الواقع الذي أحدثه فيروس كورونا و"مفاعيله" على الصعيد المجتمعي الدولي، والذي عجزت عن تبنيه واستبصار نتائجه، كبرى الاجتماعات الدولية للدول الصناعية والغنية، في ما يتعلق بحقائق: (الانبعاث الحراري وتلوث البيئة، الاستغلال الجائر لموارد الطبيعة، التعاون الدولي للحفاظ على البحار والمحيطات وثرواتها، احترام الإنسان لقيمه الإنسانية في الحرية والعدالة الاجتماعية، استباحة سيادة الدول الفقيرة وجعلها سوقاً استهلاكية لمنتوجاتهم. الخ) في نظام عالمي تبادلي استغلالي يقوم على "عولمة الغني والفقير، القوي والضعيف.. لذلك، فإنّ فيروس كورونا يضع النظام العالمي السائد أمام صهوة الصدمة، ويفرض عليه مناقشة كل إجراءاته وأنظمة عمله وأولويات اهتماماته، وإنه- أي كورونا - صاحب القرار في التغيير الحتمي لمجموع النظم الاقتصادية العالمية، ومنظومتها السياسية والاجتماعية والثقافية (66).

لكن الدرس الذي نتعلمه من فيروس كورونا الجديد ليس أن العولمة قد فشلت، بل الدرس هو أن العولمة هشّة، على الرغم من فوائدها أو حتى بسببها، وعلى مدى عقود، أدت جهود الشركات الفردية الدؤوبة للقضاء على الإسراف إلى توليد ثروة غير مسبوقه. لكن هذه الجهود قللت أيضاً من حجم الموارد غير المستخدمة - ما يشير إليه الاقتصاديون بـ "الركود" - في الاقتصاد العالمي ككل. في الأوقات العادية، غالباً ما ترى الشركات الركود كمقياس للقدر الإنتاجية الراكدة أو حتى المهذرة. لكن الركود القليل جداً يجعل النظام الأوسع هشاً في أوقات الأزمات، ويستبعد نظام منع حدوث الفشل.. ونتيجة لكل ذلك، دقت أزمة "كورونا" مسماراً في نعش العولمة، وبمجرد أن تهدأ حالة الذعر والقلق، فإنّ من يعتقدون أن سياسات

1-د. باسم: حسابات " كورونا"... بين العولمة والأصالة".... مقال بجريدة النهار، بتاريخ Mar 23, 2020

الانفتاح والعمولة أمام انتقال البشر والسلع أمر جيد، سيحتاجون إلى الدفاع عن آرائهم بطريقة مقنعة...  
وننتظر ما تسفر عنه الأيام المقبلة!!

## 9- نتائج البحث:

1- إن جائحة كورونا في الوقت الذي أقامت الحد على العمولة الليبرالية، وزلزلت أركانها، أطلقت عمولة من نوع جديد؛ هي عمولة التباعد بعد تواصل، والتشظي بعد وحدة، والخوف من الفقر والرفاه المرهوم. تلك هي الهواجس التي أخذت تعصف بدوائر الفكر والتخطيط على نطاق العالم كله. لقد انتهت العمولة بصيغتها النيوليبرالية من قبل أن تحكم عليها جائحة كورونا بالسقوط المبرم. لكن اليوم تبدو البشرية أمام أفق مفتوح على تغير هائل تجد نفسها مجبورة عليه. وهذا أمر عادي في قوانين فلسفة التاريخ؛ حيث نجد أن الطبيعة الصامتة تتدخل أحياناً وعلى حين بغتة في المصير البشري، وتفرض على أهل الأرض نمط حياة ما كان ليخطر على بال إنسان. ولذلك وجدنا من مفارقات كورونا أن الناس في زمن العمولة والضجيج الآلي، والصخب التسويقي، كانوا في غمة تلاصقهم الاجتماعي يعانون آلام الفردانيات المنعزلة، المنطوية، المنكفئة، فيما الناس اليوم في صميم عزلتهم الحجرية يعززون قيم التواصل البُعدي، ويثمنون فضائل البوح العفوي المتلف، ويستثمرون طاقات التعاطف الرحيم. وقد يأتي ذلك كله من العزم على أنسنة العمل وضبطه على إيقاع الطبيعة البليغة بصمتها، والزمان النابض بسكونه، والكائنات المهمة بخفرها. علاوة على أن جائحة كورونا ستقوي دور الدولة القطرية، وتعزز القومية، وستبني الحكومات، بجميع أنواعها، إجراءات طارئة لإدارة الأزمة، وستكره الكثيرين على التخلي عن هذه السلطات الجديدة عند انتهاء الجائحة، والتي يتوقع أن تسرع من تحول السلطة والنفوذ من الغرب إلى الشرق؛ فعلى سبيل المثال استجابت كوريا الجنوبية وسنغافورا بشكل أفضل للجائحة، فيما ردت الصين بشكل جيد بعد تجاوز أخطائها المبكرة. لكن الاستجابة في أوروبا والولايات المتحدة، كانت بطيئة وعشوائية بالمقارنة مع دول الشرق الأقصى، ما زاد من تشويهه هالة " العلامة التجارية " الغربية.

2- لقد كشفت لنا جائحة كورونا أنها ليست منعزلة عن سياق التحولات الكونية الخطيرة، فكل عناصر الكون يقترن بعضها ببعض اقتران العلة بالمعلول، والحياة الكونية تمثل شبكة من الارتباطات العميقة تنشط من أقاصي الأرض إلى أقاصيها، فتؤثر تأثيراً بالغاً في توجيه الحياة الإنسانية، وضبط تموجاتها، واستثمار تفاعلاتها، ومن المحزن أن أطوار الفكر الإنساني الراقى، وهو ما يُدعى بالإنسية المنجلية في جميع هذه البلدان ؛ ولا سيما في القارة الأوروبية، خنقتها الانحرافات الاقتصادية، والسياسية التي أصابت الوعي الإنساني فرداً وجماعة. ومن المفيد في زمن الخلوة الكورونية أن نستذكر أقوال الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1859-1938) في وصيته الفلسفية التي نُشرت بعد وفاته عنواناً بليغاً أورد الجزء الأول منه: أزمة (Krisis) العلوم الأوروبية؛ وفي اعتقاده أنها أزمة ناشئة من التناقض بين علوم الطبيعة وعلوم الحياة الإنسانية. فالعلم الحديث لا يستطيع أن يشفي الوعي الأوروبي؛ إذ هو سبب من أسباب الأزمة الأوروبية، يجر في تطبيقاته التقنية على أوروبا أبشع أصناف البربرية.

3- لقد ساهمت جائحة كورونا إلى إعادة الخطاب الديني إلى الواجهة، عدا عن أسئلة كثيرة تتعلق بالتجديد فيه إذ يعيش الخطاب الديني الآن في العالم بمختلف أشكاله، العودة السريعة إلى الحياة، خصوصاً أن المتعصبين والمتدينين ينظرون إلى جائحة كورونا على أنها تمثل عقاباً على الخطايا، وإن تفاوت ذلك بين مختلف التوجهات الدينية، إلا أن الرغبة البشرية في ثنائية الخير والشر، يجري التعبير عنها بمختلف التوصيفات، ولذلك فإنّ من جملة الأمور الذي يمكن إدراجها ضمن البعد الأيديولوجي، مسألة التجديد في الخطاب الديني الذي فرض نفسه على إثر الجائحة؛ إذ اعتقد البعض أن جائحة كورونا بما تحمله، وما أدت إليه من إغلاق المساجد، وإيقاف النشاطات الدينية، ساهمت في إصدار الكثير من الفتاوي التي رآها البعض مستغربة ومستغربة لتعارضها مع العلم والقيم، وما شابه ذلك، عدا عن تضاربها وتعارضها فيما بينها، وهذا يدعو إلى الشروع بعملية تجديد الخطاب الديني، وهذا التجديد يجب أن يضع ضمن أولوياته فقه النوازل والمستجدات.

4- لعل من أوضح التحولات التي فرضتها جائحة كورونا هو التحول على مستوى القيم السائدة، وإذا كانت القراءات الحديثة للجائحة تتراوح في تحليلها بين التأكيد على الاضمحلال الأخلاقي والقيمي، وبين التأكيد على بروز قيم جديدة هي من مقتضيات المرحلة، إلا أن الإنسان قد يتأقلم مع الواقع القيمي الجديد على مستوى تعويم القيم التي تأخذ الإنسان إلى فهم جديد لضرورة تمتين العلاقات القيمية بين البشر، كونها المثال الأبرز لانتشار القيم. في مجمل الأحوال، ينحو بعضهم نحو القول بضرورة وحتمية التغيير في نمط الحياة الذي يحمل معه قيماً جديدة، قد لا تتنافى مع القيم الأخلاقية الإنسانية، بل تدعمها وتساندها، معتمدة في ذلك على ضرورة التضامن البشري للمواجهة؛ علاوة على التغيير في نمط الحياة، إذ تبين للكثيرين أن التباعد الاجتماعي بين الناس قد جعلهم أكثر قرباً على المستوى النفسي حول العالم، كما بات من الواضح أن التوجه نحو المعنويات والروحانيات هو الاتجاه المهيمن على السلوك البشري بعد الجائحة، وهذا يعني أن العجز البشري قد دفع نحو البحث عن إجابات، هي ليست من إنتاج الحضارة المادية الجديدة، بل من إنتاج الأديان السماوية.

5- أعاد انتشار جائحة كورونا طرح أسئلة فلسفية مهمة عن مقدار معرفة العلوم الدقيقة بالظواهر الطبيعية، ومعرفة العلوم الاجتماعية، والإنسانية بالفرد والمجتمع والسياسة، بل قدمت براهين على محدودية النماذج العلمية في استيعاب المتغيرات المطلوبة لاستشراف الظواهر قبل حصولها وفهمها عند الحدوث. ويتم ادعاء قدرات تفسيرية فائقة وأبدية للنماذج والنظريات، ولا سيما في الحقول غير التجريبية، عن غرور العقل، ونقص في التواضع المعرفي، والإنسان مدعو إلى صرف جهد إضافي في تفسير التاريخ والوقائع الاجتماعية والتأقلم معها، عوضاً عن زعم امتلاك موهبة إخضاع كل شيء لسلطته. كما تبين لنا أن الدور الرئيسي للفلسفة السياسية هو إذا المساهمة في بناء مساحات مشتركة في المجتمع، بشأن الأسئلة العالقة كالمذكورة في مقدمة هذه الورقة، وهذا بالتكامل مع أدوارها الأخرى، المتمثلة في وضع أهداف سياسية "عقلانية" للمجتمع، تجسد التسوية بين تصوراتنا المطلقة عن الخير والجمال والقيم من ناحية، والأسس العقلانية التي تقوم عليها مؤسساتنا السياسية من ناحية ثانية،

وهو ما يأتي في إطار استكشاف طوباوي لحدود الإمكان السياسي. فمما كشف عنه الوباء أن علوم الإنسان والمجتمع، لم تتطور بما فيه الكفاية لجعل النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية قادرة على إقامة التسوية المرجوة ما بين العقلانية المؤسسية ومنظوراتها المسبقة والمتفق لما خير وصحيح وعادل.

6- أعادت جائحة كورونا إلى الواجهة سؤالاً فلسفياً مهماً، يتمحور حول حقيقة الإنسان وماهيته الأنطولوجية وعلاقته بالطبيعة، بعدما اكتشف ضعف سيادته المزعومة وتهافت الأطروحة الفلسفية الديكارتية القاضية بمركزية الإنسان وسيطرته المطلقة على العالم بفضل عقله الأداة وتطوره التقني؛ بعد أن تبين له أن جائحة كورونا لم تكن فقط فيروساً قاتلاً، بل امتحان طبيعي - كوني ليستعيد الإنسان علاقته الصحيحة والسلمية مع الوجود ومكوناته، وليدرك كذلك أنه كائن طارئ زائل يتحتم عليه أن يلتقط الرسالة جيداً، وأن يعرف موقعه في العالم ومعنى وجوده ووظيفته الاستخلافية وغايته الوجودية، وهي محاور رئيسة تمثل حقيقة أسسه في زحمة الأيديولوجيات المائتة والفلسفات المادية التي اكتشف عورها كما يري موران في كتابه " إلى أين يسير العالم"، إذ اعتبر أن الإنسان المعاصر ما يزال يئن تحت وطأة العنف والدمار، ولم يقض بعد على الوحشية الاستهلاكية. وتهافت مقولات العولمة وشعاراتها، بسبب الرأسمالية المتغولة كما يعبر موران دائماً، والتي خلقت مشاكل جمة يعانها الكوكب الآن، وأهمها تدمير البيئة وتعميق الهوة بين الطبقات الاجتماعية، فضلاً عن تأزيم العديد من الأنظمة السياسية الديمقراطية كما تعطلت القيمة الإنسانية النبيلة، التي لا مناص منها لترسو سفينة البشرية على بحر السلام، وتثق في مستقبلها.

7- إنَّ جائحة كورونا لحظة تاريخية مهمة ليصحح الإنسان علاقته بذاته؛ كي يؤمن بحقيقة وجوده ويعترف بضعفه وعجزه ويقفل باب "سيادته" المزعومة ويرجع لنفسه منتقداً "جشعها الاستهلاكي" "وأنانيتها المستعلية" ومختلف "العادات الجارفة" الحاطة من قيمته. لذا فهو بحاجة ماسة إلى فلسفة جديدة تؤطر تعامله مع العالم المادي والرمزي المحيط به، ولا سيما الذي تعكسه أفعاله وأقواله وأفكاره ومختلف أشكال تفاعله. ثم أخيراً هي فرصة كذلك لتشديد عمران أخوي على أرضية أخلاقية كوكبية تتجاوز جغرافيا المعتقد وفجاج الفكر ومشوشات الأدلوجة. ففي ظل تصاعد المخاطر المهددة للوجود البشري والطبيعي، أصبح من الضروري الانقلاب على رسم خارطة أخلاقية كوكبية تنقد السفينة من الغرق، في إطار من العدل والمساواة، وحينها يمكن للجميع أن يسلم من الحروب والصراعات المعكرة لصفو الأمن، والمهددة لأي تماسك منتظر. لا مناص إذاً من التعاون والتألف والتأزر، فالجائحة بينت الحاجة إلى القيم الإنسانية الراقية، ونبذ كل مظاهر "الأناية الاستهلاكية"، والجشع، والتهافت والصراعات السياسية والاقتصادية... إن العالم بعد جائحة كورونا، بلا شك سيكون مختلفاً عما قبلها، ونأمل أن يكون التغيير للأفضل، وتفكر "المنظومة الرأسمالية" في ذاتها بالمعنى المزدوج للنقد، وتؤسس في ضوءها علاقات دولية تنتصر للمصالح الإنسانية المشتركة، بعيداً من المصالح السياسية المتقلبة والرهانات الأيديولوجية المتموجة. ولا يمكن أن يتحقق هذا الرهان إلا



بإحداث قطيعة مع ماضي "الحدائث" البئيس، ومفارقاتها السوسولوجية وتناقضاتها الثقافية الملتبسة.

8- أعادت جائحة كورونا الاعتبار إلى الفلسفة، بعدما تجددت المواجهة القديمة بين الإنسان والطبيعة، فقد كان هذا الصراع على مدى حقب زمنية مختلفة جوهر ديناميته. وأعاد الاعتبار إلى الفلسفة بدوره، وفي عز هذه الأزمة، تعريف علاقة الإنسان بالحياة بصورة معقدة، وبث الروح في الدهشة أمام الظواهر والموجودات، بشكل يدفع الإنسان إلى التوقف أمام معنى أو لا معنى ما يظهر على سطح العالم، للغوص في كنهه ومساءلة حقيقته. ولطفت من تشنج العلاقة القائمة بين الناس والفلسفة، فقد اقترنت في أذهان الأغلبية بالتعقيد والغموض، حتى إنهم يقولون عنم يتكلم بغير بيان بأنه يتفلسف، أي يقول كلاما لا يفهمه إلا خاصة الخاصة. فالفلسفة حتى في أنظار المتعلمين مادة عسيرة ومعقدة، أشبه ما تكون بكتلة مجردة، تستعمل خطابا ومفاهيم بعيدة كليا عن الحياة الفعلية واليومية للإنسان. فقد تابع الجميع كيف ساعدت الفلسفة، بأدواتها وطرائقها، العالم على المضي قدما، من خلال تحفيز التفكير النقدي في المشكلات الموجودة. وأزالت سوء فهم العامة للفلسفة والفلاسفة، بإتاحة الفرصة أمام الجميع لمعرفة حقيقة الأسئلة الفلسفية، لقد تحول التساؤل الذي تعاب الفلسفة بإثارته في كل وقت وحين إلى أعز ما يطلب في زمن كورونا، بعدما أيقنت الإنسانية أن الأزمات ما هي إلا أسئلة كبرى، تطرحها الطبيعة علينا، وتنقسم بدورها إلى أسئلة تحتاج إلى إجابات وافية، وأخرى تدفع بشكل أو بآخر نحو التأمل، لإعادة قراءة أوضاع العالم، في ظل الأزمات الملحة التي تجتاح حياتنا دون أسباب مسبقة. ودفعت الإنسانية إلى إعادة الاعتبار لمفاهيم طالما سألنا بشأنها الفلاسفة، دون أي عناية ولا اهتمام، حيث عدّ العامة كلامهم مجرد سفسطة. أدرك من عاش لحظة كورونا ما معنى الحرية والحق في الحياة.. وما مدى قوة الطبيعة وضعف الكائن البشري، فكما اعتقد الإنسان أنه تقدم وتطور، وتبدى له أنه أصبح قاب قوسين أو أدنى من الإمساك بالطبيعة والتحكم فيها، وتسخيرها لخدمته، تباغته مذكرة إياه بحجمه وقدرته، ومدى هشاشته وضعفه.

9- لقد كشفت لنا جائحة صدق قول أستاذنا الدكتور مصطفى النشار في مقالاته الأخيرة في جريدة الوفد المصرية الذي كثيرا ما أكد أنّ العلاج بالفلسفة ربما يكون أشد نجاعة في مثل هذه الظروف التي يواجه فيها الفرد المنعزل المعزول أعراضا مثل هذه المخاوف المقلقة ربما لأنها تتعلق بمجهول لم يستطع الإنسان بكل تقدمه وجبروته العلمي أن يتعرف على هويته الحقيقية بعد! إن فلسفة كل هذه المخاوف والتخلص منها يكمن في أن ينظر الإنسان إلى هذه الجائحة وأمثالها مما يخفيه القدر على المستوى الفردي والجمعي نظرة أكثر شمولاً ورحابة وأن يحاول تغيير نمط تفكيره التشاؤمي هذا تجاه أي من الظواهر المقلقة والأحداث المؤلمة. لقد عاش البشر في الأزمان السابقة الكثير من الأزمات والجوائح وواجهوها بالصبر عليها وتغلبوا عليها في النهاية بسلاحي التأمل والعلم. وكما كان فلاسفة الرواق في العصر الروماني رائدين ومؤسسين لأهمية التأمل العقلي والنظرة الشمولية والعلاج بالفلسفة.. أنظر إلى "أبكتيتوس" أحد أعلامهم (توفي 135م) وهو يقول: إن العالم الذي ندركه يبدو أو يظهر لنا وفق

أفكارنا ووفقا لما نتعرف عليه بوجه عام. إن هذه الجملة البسيطة تحمل جوهر ما ندعوه اليوم العلاج بالفلسفة، فإذا ما أراد الإنسان أن يغير حياته ويحولها من حال إلى حال فما عليه إلا أن يغير أفكاره ونظرتة إلى هذه الحياة، ما عليه إلا أن يوسع من عقله وفكره فلا يقف عند النظر في الجوانب السلبية في أي ظاهرة أو أي مشكلة يواجهها، إذ إن أي ظاهرة من هذه الظواهر لها جوانبها الإيجابية بقدر بل ربما أكثر من جوانبها السلبية، وفي هذا الاعتقاد البديهي تكمن إمكانية إعادة صياغة التفكير في حل أي مشكلة يواجهها الإنسان حيث سيعيد صياغتها والنظر إليها من منظور أكثر شمولاً ليكتشف جوانب إيجابية ينفذ منها إلى شعور أكثر تفاؤلاً وأكثر إيجابية إذ أنه لا مشكلة بلا حل. وعن إعادة صياغة تفكيرنا إزاء أي مشكلة يمكننا أن نفكر فيها على النحو التالي الذي رسمه لنا (ادموند ج. بورد) وأمثاله من المعالجين بالفلسفة: علينا التسليم بأن المشكلة بكل تداعياتها ستأخذ وقتها وتمضي، كل ما هنالك أن علينا أن نأخذ وقتنا لحلها والتغلب عليها إذ إنه وكما قلنا سابقاً لا مشكلة بلا حل. ولنعترف أنه من الجيد أن نخفف من وطأة الموقف علينا بأن نجد فيه بعض الطرافة والفائدة. وننظر فيما يمكن أن نتعلمه من هذه المشكلة ونحن نعمل على مواجهتها وحلها ونوسع دائرة تعاطفنا وشعورنا بالشفقة تجاه من يعانون من نفس المشكلة وعلينا دائماً أن نعلم بأن المشكلة – أي مشكلة ليست بهذا القدر من السوء الذي تصوغه أفكارنا إزاءها، وعلينا أن ندرك أن ما يزعجنا أو يخيفنا أو يقلقنا ليس هو أسوأ شيء في الحياة على أية حال، وعلينا أن نثق في حتمية حل المشكلة وزوالها أيا كانت ومهما كانت تداعياتها. وعلينا أن نثق عموماً بأن المشاكل أيا كانت تحل نفسها بنفسها في النهاية على نحو أو آخر ومهما كانت الأضرار التي تترتب عليها. وعلينا التسليم من البداية إلى النهاية بأن كل شيء بإرادة الله الخالق وأنه القادر دوماً على مساعدتنا وشمولنا برعايته وفضله. وهذا الأمر الأخير أيا كانت الديانة التي يؤمن بها المؤمن ستجعله أكثر قدرة على التكيف مع أي مشكلة مهما كانت خطورتها وتداعياتها، كما ستجعله أكثر ثقة في أن الله كما ابتلاه بالمشكلة سيساعده على حلها.

10- ليس من المبالغة في شيء القول اليوم إنّ جائحة كورونا المستجد أخذت المشتغلين بالفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية على حين غرة، وأرغمتهم على التفكير أو إعادة التفكير في العديد من الظواهر، من قبيل المرض والصحة، والسياسات الصحية والعمومية، والاقتصاد النيوليبرالي، والعلاقات بين الدولة والمجتمع، ومؤسسات الرعاية، ومستقبل المؤسسات التعليمية، والعمل، والأيدولوجيا التقنية، وأشكال التضامن، والبيئة وتغيراتها، والتقنية ومخاطرها، والأخبار الكاذبة ونظريات المؤامرة؛ أي في المصير الإنساني عموماً. واختلفت أشكال التفكير والنظر في الجائحة، فمنها ما تحلّى بالحذر، مدرّكاً أن علينا تجنب إغراءات "التفلسف السريع"، لأن التفكير يحتاج إلى كثير من الوقت، سواء أكان فلسفياً أم علمياً، من أجل معالجة كل المعلومات التي نتوصل إليها، وخصوصاً في أوقات الكوارث، ومنها ما انساق في تفكيره إلى نظريات المؤامرة وشعوبيات اليمين المتطرف ووجد لها فرصة لمهاجمة الديمقراطية، وصولاً إلى تلك "البكائيات" المرتبطة بأمراض الحضارة المادية، التي في نحيبها ونشيجها تؤكد مرة بعد أخرى ما ذهب إليه مارتن هايدغر من أننا لم نبدأ بعد في التفكير. علاوة على أنّ غموض

الحاضر والشك في المستقبل، وما ستكون عليه الحياة بعد هذه الجائحة، هي العلامات الأساسية لهذه اللحظة الفارقة في تاريخ البشرية، وهي ما يتردد في جميع التعليقات والتحليلات والتنبؤات التي تتدفق كل لحظة في جهات الأرض الأربع. فلا أحد لديه جواب مقنع يشفي الغليل على ما سيكون عليه شكل الحياة بعد أسابيع، أو أشهر، أو سنوات، في غياب معرفة يقينية بصفات فيروس كورونا، أو طرق انتشاره، أو السبب الحقيقي لسرعة انتقاله، أو طرق الوقاية منه، أو علاجه، أو إمكانية اكتساب المناعة ضده إذا أصيب المرء به، أو انتقل إليه من غيره ولم تظهر عليه أعراضه. لا أجوبة لدى السياسيين أو المتخصصين في علوم الاقتصاد أو المفكرين وعلماء المستقبلات. والأهم من كل هذا أنه لا أجوبة يقينية لدى العلماء والأطباء، الذين يسبقون الزمن للعثور على علاج ناجح أو لقاح يقي من هذا المرض الذي يهدد حياة البشر جميعاً.



## مقالات

6. مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية  
أ. فؤاد هراجة ..... 173
7. الهوية المستعارة: العلاج بالمعنى وضرورة التفكير خارج صناديق الأنساق  
أ. د. حسن الخطيبي ..... 200
8. عبد الفتاح إبراهيم ودوره التأسيسي في علم الاجتماع العراقي  
أ. د. نادية هناوي ..... 221
9. قتل المسلم بالذمّي: من صراع التّأويلات إلى صراع الحضارات  
د. رؤوف دمّقي ..... 238
10. تقرير الحريات الفردية والمساواة في تونس: قراءة سوسولوجية نقدية في مضامينه الفكرية وتوجهاته الإيديولوجية  
د. مصباح الشيباني ..... 262
11. الديناميات الهجروية الراهنة: الملامح والسياقات  
د. خالد شهباز ..... 281
12. الممارسة الصحفيّة من منظور السّلطة الرمزية  
د. حسام الدين عبد القادر صالح ..... 318
13. التفاصيل في الرواية الواقعية: "بين القصيرين" لنجيب محفوظ أنموذجا  
د. أحمد الناوي بدري ..... 327

14. جماليّات المطالع عند أبي نواس: من الإزراء بالطلّل إلى الاحتفاء بالخمرة  
د. سماح حمدي، د. منصور الحارثي ..... 375
15. خصائص الخطاب السردّي في القصّة القصيرة: "من حكايات هذه الربوع" أنموذجا  
د. آمال حامد ..... 393
16. مقارنة سيميائية لديوان "ليس يعني كثيرا" للشاعر محمد إبراهيم يعقوب  
د. سعيد بن عبد الله القرني ..... 417
17. الذات المؤلّفة في "رجع الصدى" بين الاسترجاع والابتداع  
د. فتحي فارس ..... 464
18. تراتبية المستويات النحويّة في النّظرية النّحويّة العربيّة ومركزيّة الإعراب فيها  
د. عصام عرعاري ..... 477

# مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية

## Basic Concepts in Moral Philosophy

أ. فؤاد هراجة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن طفيل  
المغرب

[h.kouds@gmail.com](mailto:h.kouds@gmail.com)



## مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية

أ. فؤاد هراجة

### الملخص:

تناولت هذه الورقة البحثية أربعة مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية وهي: مفهوم الأخلاق وعلم الأخلاق، ومفهوم القيم الأخلاقية، ومفهوم الواجب الأخلاقي، ثم مفهوم الفضيلة. نقر بأن اختيارنا هذه المفاهيم بعينها كان مقصودا، باعتبار أنها تلخص تاريخ الفلسفة الأخلاقية، وتختزل في ثناياها أشهر المذاهب الأخلاقية. فمفهوم الأخلاق ومفهوم علم الأخلاق يتضمنان حقتين كبيرتين طبعتا الفلسفة الأخلاقية. أما مفهومات الفضيلة، والقيم، والواجب، فهي تعبر عن كل المدارس النفعية والديو-أنطولوجية والكوسمولوجية التي أثنت الفلسفة الأخلاقية على مر العصور. على ذلك، نزعم أنه للإمساك بالخيط الناظم للفلسفة الأخلاقية، ينبغي تبني هذه المقاربة المفاهيمية، التي ستسهل العبور أفقيا وعموديا على إرث فلسفي عريض التصق تاريخه بالإنسان.

كلمات مفاتيح: الفلسفة الأخلاقية، مفهوم الأخلاق، مفهوم علم الأخلاق، مفهوم القيم الأخلاقية، مفهوم الواجب الأخلاقي، مفهوم الفضيلة.

### Abstract:

This article examined four basic concepts of moral philosophy: the concept of Moral and Ethic, the concept of moral Values, the concept of Moral Duty, and the concept of Virtue. We recognize that our choice was conceived because these concepts summarize the history of moral philosophy and reduce their major doctrines. The concept of Moral and the concept of Ethics comprise two great epochs of moral philosophy. The concepts of virtue, values and duty, reflect respectively both of the utilitarian, deontological and cosmological schools. Therefore, we believe that to capture the thread governing moral philosophy, we claim that this conceptual approach must be adopted.

**Key words:** moral philosophy, concept of Moral, concept of Ethics, concept of moral values, Moral duty, concept of virtue.

## 1- المقدمة:

إذا كان المفهوم هو أساس لغة التواصل الفكري والعلمي، وإذا كان هو الوسيلة المستعملة للتعبير عن الأفكار والحالات والاتجاهات بطريقة مجردة، فلا جرم أنه يكتسي أهمية قصوى في عملية البحث والبناء النظري. يعرف قاموس مريام ويبستر المفهوم على النحو التالي: "هو لفظ عام يعبر عن مجموعة متجانسة من الأشياء، وهو عبارة عن تجريد للواقع على نحو يسمح لنا بأن نعبر عن هذا الواقع من خلاله<sup>1</sup>. فالمفهوم إذن، وصف تجريدي لواقع ملحوظ دون إشارة إلى حالة بعينها. من المسلم به أن حقل الفلسفة هو مجال لنحت المفاهيم وتأثيلها. لذلك، لا يمكن تصور أي فعل للتفلسف خارج هذه الوظيفة. يقر إيمانويل كانط هذه الحقيقة بقوله: "كل معرفة إنما تفترض المفهوم، مهما كان ناقصه أو غموضه (...). ينبغي أن نعرف أولاً وبكامل الدقة المفهوم الذي نريد توضيحه من خلال الملاحظات، قبل أن نسال عنه التجربة، ذلك أنه لا يمكن للتجربة أن تمنحنا ما نحن في حاجة إليه، إلا إذا كنا نعرف مسبقاً ما ينبغي أن نبحث عنه"<sup>2</sup>.

من هذا المنطلق والأساس العلمي الرصين، سنعمل على بسط خمسة مفاهيم نراها أساسية في أي بحث يتصل بمجال الفلسفة الأخلاقية. هذه المفاهيم هي: مفهوم الأخلاق وعلم الأخلاق / مفهوم القيم الأخلاقية / مفهوم الواجب الأخلاقي / مفهوم الفضيلة. ونقر بأن اختيارنا لهذه المفاهيم لم يكن اعتباطياً، بل كان مقصوداً في ذاته، باعتبار أن هذه المفاهيم لا تشكل مجرد مصطلحات، بقدر ما أنها تختزل في ثناياها تاريخ فلسفة الأخلاق من جهة، وأكبر المذاهب الفلسفية من جهة أخرى. هذا ما سيجعل مهمتنا لا تقتصر فقط على بسط المفهوم بسطاً تقليدياً فحسب، وإنما تتعداه إلى تقصيه أفقياً وعمودياً من خلال تاريخ فلسفة الأخلاق ومذاهبها الكبرى.

## 2- الأخلاق وعلم الأخلاق (Moral and Ethics):

بعيدا عن التفريعات الإيتيمولوجية التي تقوم على تأصيل المصطلحات، كما هو الشأن في الفلسفات القارية، تقتصر الفلسفات الأنجلوسكسونية على تعقب المعاني بدل تحديد الماهيات. لهذا السبب، نلاحظ أن الكتابات الفلسفية الأمريكية تخلو تماماً من طرح إشكالية التمييز بين الأخلاق وعلم الأخلاق. فالسياق الأنجلوسكسوني، سياق لا يعرف الخلط أو الغموض بين "الأخلاقيات" و "علم الأخلاق" (Moral and Ethics)؛ فعلم الأخلاق عندهم، يعالج النظرية الأخلاقية من حيث مبادئها وقواعدها الأخلاقية، وكذا أصل الفعل الأخلاقي ودوافعه. في حين تهتم الأخلاقيات بنوازل القضايا الأخلاقية المتجددة، والتي تحتاج إلى تقييم أخلاقي، أي إلى تطبيق المبادئ والقواعد الأخلاقية بغية استخلاص حكم أخلاقي يخص نازلة ما، كالإجهاض مثلاً. لكن سيكون من المفيد جداً أن نعرض ولو لبرهة عن الفلسفة الأخلاقية الأنجلوسكسونية، لنقف على المعاني التي نالها مفهوم الأخلاق "Morale" ومفهوم علم الأخلاق "Ethique" في الفلسفة القارية، وفي ذلك

1- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/concept>

2- Kant Emmanuel: La philosophie de l'histoire, Aubier - Montaigne, 1947, p.129.



إبراز لوظيفة كل منهما ولمجاله، وكذا التطور الذي حصل في تاريخ أفكار هذين الحقلين. ولتكن البداية من موسوعة أندري لالاند الفلسفية حيث يعرض لكلمة أخلاق MORALE أربع تحديدات متباينة فيقول<sup>1</sup>:  
 "أ. أخلاقية واحدة: مجموع القواعد السلوكية المقبولة في عصر أو من قبَل جماعة بشرية. "أخلاقية صارمة – أخلاقية ذميمة – أخلاقية متراخية". لكل شعب أخلاقته، التي تتحدد بالشروط والظروف التي يعيش فيها، والتي لا يمكن أن ننسخ عنها أخلاقية أخرى مهما بلغ ارتفاعها، من دون تفكيك"<sup>2</sup>.  
 "ب. الأخلاق، الأخلاقية: مجموعة القواعد السلوكية المعتبرة صالحة بلا شرط. من المبالغة تفسير الشر... ولا ينبغي للميتافيزيقا أن تفسر ما تدينه الأخلاق"<sup>3</sup>.

"ج. نظرية عقلية للخير والشر، علم الأخلاق<sup>4</sup> Ethique. بهذا المعنى تتضمن الكلمة دوماً أن النظرية المقصودة ترمي إلى عواقب معيارية. وقد لا تقال على علم موضوعي ووصفي للأداب أو حتى للأحكام الأخلاقية (بالمعنى أ). إنني أكون لنفسي حياة أخلاقية من التموّن الذي لا يقوم على أكثر من ثلاث أو أربع أحكام مأثورة الخ."

نحتفظ في هذا التعريف بمصطلحات مفاتيح سيكون لها دور كبير في انتقال الأخلاق من اللاهوت إلى العقلانية، ونذكر هنا "نظرية عقلية" – "عواقب معيارية" – "علم موضوعي وصفي" – "أكون لنفسي".  
 "د. مسلك مطابق للأخلاق، مثلاً عندما يُحكى عن "تقدم الحياة الأخلاقية" ويكون المقصود بذلك ليس تقدم الأفكار الأخلاقية، بل تحقيق حياة أكثر إنسانية، تحقيق عدالة أكبر في العلاقات الاجتماعية، الخ<sup>5</sup>.  
 في هذا التعريف بعد جماعي للأخلاق ونفحة غائية، تجعل من الأخلاق الفردية، وسيلة لتحقيق حياة أكثر إنسانية تسودها العدالة والسلم الدائم. وهذا الاتجاه يفسر تأثير الحرب العالمية في نفسية ليفي برايل، الذي يرى أن التقدم الحقيقي للأخلاق، لا يمر عبر تطوير النظريات، بقدر ما يجب أن يتم عملياً في تجويد الحياة الإنسانية.

نستشف إذن من خلال هذه التعريفات الأربع، أن مفهوم الأخلاق يلبس معاني متباينة حسب الخلفية التي ينبني عليها المعنى؛ فهي قد تكون سيكولوجية أو اجتماعية، فردية أو جماعية، دافعية (داخلية)، أو غائية (خارجية). وهذه التفاصيل الدقيقة يستحسن أن تراعى في شموليتها عند البث في القضايا الأخلاقية، وهذا ما سيؤكدّه توماس وول في نظريته الأخلاقية.

1- لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط. 2، 2001، المجلد 1، ص 839.

2- Durkheim Emil, Division du travail social; II, ch.1, P262.

3- Lachelier J.: Psychologie et métaphysique dans le fondement de l'induction 3<sup>ème</sup> éd., p.171.

4- Descartes; discours de la méthode III, 1.

5- Bruhl-Levy, la morale et la science des mœurs, chapitre IV, §2.

أما علم الأخلاق (Ethique) فيعرفه لالاند بأنه: "علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر"، "في المقابل طبق Ampère كلمة «Ethique» على الأخلاقيات الوصفية (علم الآداب)، المتعارضة مع الأخلاقيات القسرية (علم ما يجب أن يراد) التي أطلق عليها اسم "Thélesiologie"<sup>1</sup>.

ولكي يضع لالاند حدا بين الأخلاق وعلم الأخلاق ساق ثلاثة مواقف لكل من شلينغ وهيغل وهيمون، حيث يقول: "كان الفلاسفة النظريون الألمان الذين اقتدوا بكانط، يميلون إلى الفصل بين علم الأخلاق والأخلاق وإلى وضع الأولى فوق الثانية، وفي هذا الإطار يقول شلينغ: "عموما تطرح الأخلاق أمرا لا يخاطب سوى الفرد ولا يستوجب سوى الشخصية المطلقة للفرد؛ وعلم الأخلاق يطرح أمرا يفترض مجتمعا مؤلفا من كائنات أخلاقية ويكفل الشخصية لكل الأفراد من خلال ما يفرض على كل منهم" *Œuvres*, I, 252. كما يرى هيغل أن الأخلاق تدل، بالأولى على مجال النية الذاتية، وأن الأخلاقية (علم الأخلاق يدل على ملكوت الحياة الأخلاقية، أما هيمون فيقترح أن يقال "أخلاق" عن كل عقيدة تدعي تأسيس لاهوتية مثالية وواجبا على أساس مبادئ نظرية؛ وأن يقال علم الأخلاق على كل عقيدة طبيعانية بلا مبادئ ولا واجب صوفي"<sup>2</sup>.

نستنتج أن تعريف كل من شلينغ وهيغل حاول الفصل بين الأخلاق وعلم الأخلاق، من خلال الفصل بين الحياة الفردية والحياة الأخلاقية للمجتمع. في حين يتجاوز هيمون هذا المعيار، مؤكدا أن كل بناء نظري مؤسس على مبادئ وقواعد مسبقة، هو شكل من أشكال اللاهوت، ويصنف في خانة "الأخلاق". أما علم الأخلاق، فإنه يتأسس على عقيدة طبيعانية تؤمن بالمحايدة والواقعية والمباشرة. وهذا تمييز جوهري، يرى فيه أنصار الأخلاق الطبيعية، تحررا تاما من الذهنية اللاهوتية التي تتأسس على منطلق "الأمر والنهي". فسواء كان مصدر الأمر أو النهي إلهيا أو عقليا فهما سيان؛ لأنهما، في نظر الطبيعانيين، يقيدان السلوك، ويحددان من تطوير الأحكام القيمية تجاه القضايا الأخلاقية المستجدة. وهكذا يتضح ومن خلال التعريفات المذكورة أن الأخلاق، قد تأخذ طابعا عمليا، باعتبارها مجموع القواعد التي ترشد الإنسان لبلوغ غايات ما. وهنا تحوز الأخلاق صفة الشمولية والكلية؛ لا سيما أن هذه القواعد لا تحتمل التعدد، بل هي صادقة على جميع الناس في كل زمان ومكان (النزعة الكانطية). كما تأخذ الأخلاق طابعا نظريا، بوصفها تنظيما مذهبيا يقوم على مبادئ وقواعد وقوانين جزئية. وكل مذهب يتعارض مع المذاهب الأخرى من حيث مبادئه وليس من حيث أوامره العملية. وتأسيسا على ما سبق نفترض هذه الفرضيات:

- أن الأخلاق نظرية وعملية معا في الوقت نفسه؛ أي أنها تؤسس النظرية، وترسم المنهج العملي لتنفيذها.
- أن الإنسان حر، وأن أفعاله الحرة هي التي تنضوي تحت منظومة الأحكام الأخلاقية.
- أن القواعد العامة للسلوك الإنساني ممكنة وتتجاوز الزمان والمكان، بغض النظر عن أصلها (سيكولوجي، اجتماعي، عقلي، تجريبي، طبيعي...).

1- لالاند أندري، مرجع سابق، ص 370/371.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- أن الأخلاق ليست علما وصفيا، بل هي علم معياري، يهتم بوضع المعايير التي يجب مراعاتها عند تقييم الأفعال الإنسانية.

من الطبيعي جدا ونحن "نفترض" هذه الفرضيات، ونسلم بالتعريفات السالفة الذكر، أن يسوقنا الاستنتاج الأولي إلى مثل هذه الخلاصات. لكن منطق التحليل والحس النقدي، يقوداننا إلى اليقظة إزاء مصادرتين:

**الأولى:** تقر بأن الطبيعة الإنسانية في بعدها الفردي والجماعي واحدة لا تتغير وإن تغير الزمان والمكان. وهذا المعطى مرفوض أنتروبولوجيا. كما أن الأفعال والمشاعر الوجدانية الإنسانية ينظر إليها على أنها مستقرة وثابتة، والحال أن الأخلاق بهذا المعنى تنسى أن الإنسانية مرت بأطوار وأحوال مختلفة وما زالت تمر بها، وأنها تختلف باختلاف الشعوب والحضارات، بل إنها تشهد ضروبا من التباين داخل المجتمع الواحد، فالطبيعة الإنسانية في الحضارة الغربية، ليست هي تلك المرجوة في الحضارات الشرقية، كما أن الطبيعة الإنسانية إبان المد المسيحي في الغرب مختلفة تماما عن الطبيعة الإنسانية في زمن العلمانية والممارسة الديمقراطية. وقد أثبت علم الأنثروبولوجيا بكل مذاهبه الاجتماعية والدينية والسياسية... أنه من الخطأ الحديث عن طبيعة إنسانية واحدة. أما المصادرة الثانية فتقر أن الضمير الأخلاقي في الإنسان، ذو وحدة عضوية منسجمة، لا تعارض ولا تناقض فيه. ووحدة الضمير هذه تؤسس حتما وحدة الأخلاق النظرية. فالضمير الأخلاقي عند كل إنسان منسجم مع كل القواعد والإلتزامات الأخلاقية، وهو ما يستوجب بالمنطق الاتفاق في الأوامر المطلقة، وعدم الاختلاف حول المنفعة أو السعادة أو اللذة...! إن اعتقادنا مع كانط مثلا في الإرادة الخيرة والأوامر المطلقة وانسجام الواجب معها، وتسليمنا مع بعض المذاهب بأن المنفعة والسعادة واللذة، في تطابق تام مع مصالح النفس وغاياتها السامية، ومع إغفال ما يعيشه الضمير من تناقضات ومنازعات، هو الذي يبعث على القبول بمصادرة وحدة الضمير والتسليم بها؛ في حين أن واقع الحال يؤكد التنازع بين الواجبات، والتناقض بين المطامح. ونشير أيضا باستمرار إلى وجود نوع من التصادم بين الإلتزامات، وصراع بين الواجبات الفردية والواجبات الجماعية، والواجبات الأسرية والمهنية. كما نعيش صراعات بين الواجبات العقلية والدينية والسياسية... غير أن الأخلاق النظرية التقليدية لا تأبه لكل هذه الاختلافات والصراعات...، وهي بذلك تصر على بناء صرح أخلاقي صارم.

لهذه الاعتراضات كلها، يدعو ليفي برايل إلى طرح الأخلاق النظرية، ويقترح استبدالها بعلم الأعراف أو العادات (Science des moeurs). فبدلا من وضع الأخلاق عبر التصورات العقلية المجردة، يرى ليفي برايل أهمية دراسة الواقع الاجتماعي، وتحليل ماضي المجتمعات الإنسانية، وإدراك القوانين والروابط التي تحكم الظواهر الاجتماعية؛ وإدراك سيتضح لنا أن القواعد الأخلاقية والإلتزامات والحقوق، ما هي إلا مجموعة من الوقائع، وأن مضمون الضمير الأخلاقي هو بدوره توليفة من العادات والأعراف، أي من الوقائع الاجتماعية. وفي هذا السياق يقول ليفي برايل: "فإذا عرفنا ماضي شعب ما، دينه وعلومه وفنونه وعلاقاته بالشعوب المجاورة وأحواله الاقتصادية العامة، فإن أخلاقه تتحدد بهذا المجموع من الوقائع

التي هي دالة عليه. وينظر الحالة الاجتماعية المحددة تمام التحديد نظام – متفاوت في درجة الانسجام – من القواعد الأخلاقية المحددة تمام التحديد، وهو نظام واحد فحسب<sup>1</sup>. إن الأخلاق حسب ليفي برايل، جملة من الوقائع الاجتماعية، وهو يدعو إلى دراستها بما هي كذلك، وبالمنهج المستعمل في دراسة الظواهر الطبيعية. وعلى هذا الأساس فإن مهمة "la science des mœurs" أي علم الأعراف والعادات، لا تتحدد في وضع القواعد الأخلاقية وتحديد ما ينبغي أن يكون، وإنما مهمتها تحصيل المعرفة بالوقائع الأخلاقية. إن الأخلاق بهذا المعنى، معطيات (Données) تماما كما في الفيزياء. ولهذا يمكن أن ننتع الأخلاق بـ "الفيزياء الأخلاقية". ولكي نفهم هذا الموضوع من الفيزياء نحتاج إلى علوم أخرى، تاريخية ودينية واقتصادية...، تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات مع الفيزياء.

والخلاصة أن ليفي برايل يدعو إلى نبذ كل أخلاق نظرية أو كل فلسفة خلقية، ثم استبدالها بعلم الأعراف والعادات، باعتباره علم وضعي يستند إلى معطيات الوقائع الأخلاقية لدى مختلف الشعوب على مدار تاريخ الإنسانية. فمهمة هذا العلم في وصف كل العادات والأعراف والتقاليد والرسوم الأخلاقية، عند مختلف الشعوب وفي مختلف العصور، ثم اكتشاف قانون تطورها. إن علم الأخلاق في نظر برايل سيكون مضطرا إلى التخلص من الاعتبارات الذاتية، حتى يصير علما موضوعيا شأنه شأن سائر العلوم الموضوعية، التي اضطرت إلى التنكر لكل الاعتبارات الذاتية والتملص منها، فأصبحت أبحاثا علمية وصفية. والنتيجة المتوقعة حسب برايل، هي أننا إن سلكنا هذا المنهج الموضوعي، أننا سنكون إزاء حقيقة مستقلة في كلتا الحالتين:

- الحالة الطبيعية الواقعية أو الفيزيائية.

- الحالة الطبيعية الأخلاقية.

هكذا يماثل ليفي برايل بين العلوم الفيزيائية (التي غيرت تماما تصورنا حول العالم ونقلت حياتنا إلى تقدم مطرد)، بعلم الأعراف والعادات، الذي سينجح يوما في إنشاء "تقنية أخلاقية (Technique morale)". فكما أن العلوم حولت المعرفة إلى صناعة وتقنية، ونقلتها من التجريد إلى العيان، فإن الصناعة الأخلاقية بمقدورها أن تغير الواقع الأخلاقي وفق معطيات ووسائل عقلية. هذه الفكرة لم تبق حكرا على ليفي برايل، بل أكدها جورج غورفيتش (George Gurvitch 1894-1965) في قوله: "ستكون وظيفتها (أي الصناعة الأخلاقية) أن تغير الواقع الأخلاقي المعطى، وذلك بوسائل عقلية، عن طريق نبذ عناصره التي عفا عليها الزمن، لصالح المنافع الإنسانية، تماما كما تفعل الميكانيكا والطب، من أجل هذه المنافع نفسها، في الظواهر الفسيولوجية والبيولوجية"<sup>2</sup>. إذن بهذا المعنى، فعلم الأخلاق وظيفته تغيير الواقع نحو ما هو أنفع وأصلح، وليس إعادة إنتاج المبادئ الأخلاقية ولا تثبيت قواعدها، فالصناعة الأخلاقية هي

1- Bruhl- Lévy: La morale et la science des mœurs, Nabupress 2013, P.144

2- Gurvitch George: Morale théorique et sciences des mœurs, Felix Alcan, Paris p.36.

إبداع وتغيير للواقع، وليس صناعة مذاهب. وهذا ما يحمل فريدريك روه (Frédéric Rauch 1981-1909) على استهجان المذاهب الأخلاقية النظرية حيث يقول: "كل صانعي المذاهب، يبحثون عن الاعتقاد خارج الاعتقاد أي خارج الفعل". فأساس اليقين الأخلاقي حسب فريدريك رو يكمن في "التجربة الأخلاقية النوعية" (L'expérience Morale spécifique). ويعرفها بأنها "تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشا في الفعل"<sup>1</sup>، كما ويميزها عن التجربة العلمية فيقول: "في العلم يتعلق الأمر بوقائع موضوعية قابلة للقياس؛ أما هنا في التجربة الأخلاقية، فالواقعة هي فقط ما هو مباشر، وهذا التوسع في المعنى مشروع تماما"<sup>2</sup>.

إذن فالطابع المميز لكل تجربة أخلاقية ما هو إلا الفعل نفسه؛ فالمبادئ الأخلاقية لا يمكن استخلاصها إلا من السلوك نفسه ومن خلال ممارسة الفعل (التجربة الأخلاقية). وهذا لا يتحقق حسب روه إلا في الاقتداء بنموذج ما وبالاتصال الحي والمباشر بالفاعل أي المصحوب. فالإنسان في نظره لا يتأمل ثم يصنع، بل إن الإنسان يخلق نموذجاً وهو يفعل، ويجدد في خلقه دائماً بواسطة فعله. ثم يؤكد روه، بعد ربط التجربة الأخلاقية بالفعل، على أن عناصر هذه التجربة، في تغير مستمر وفي حركية دائمة؛ وهي عناصر تتميز بالفردية ولا تقبل أي تعميم وتتمرد على المجرد والنمطي والدائم. كما أن التجربة الأخلاقية في حال صيرورة وتغير، وديناميية مستمرة. ولأنها مباشرة، فإنها متزامنة بزمان يقبل التعديل والتقويم باستمرار وتأكيداً لهذا التحليل يقول روه: "من أجل أن يفعل الإنسان أخلاقه، فإنه ينبغي له أن يضع نفسه في المدة (Durée) ومن وجهة نظر الحاضر"<sup>3</sup>.

إن التجربة الأخلاقية في نظر "روه" تسبق كل نظرية وكل تفكير أخلاقي، وهو ما يظهر في قوله: "إن الرجل الأمين، مثل المهندس قبل أن يفكر في طبيعة نشاطه، يفكر ويفعل ويعمل (...). وكما أن العلم التجريبي لا يتعلم إلا في المعمل، فإن تحليل العقيدة الأخلاقية، وكيفية سلوك الرجل الأمين سيكشف لنا قطعاً عن القواعد العملية للفعل الأخلاقي"<sup>4</sup>.

وعلى هذا الأساس يحمل روه على كل الدعاوى القائلة بكلية وثبات المبادئ الأخلاقية فيقول: "إن الفكرة الخاطئة القائلة بثبات المبادئ الأخلاقية وكونها ترجع في أصلها إلى تصور زائف لليقين من الناحية النفسية. إن اليقين الأخلاقي في حالة الشعور الفعال يُفرضي إلى يقينيات راسخة مستقلة في شدتها وسعتها"<sup>5</sup>. لكن ثمة شيء مثير في كلام روه؛ ذلك أنه يقر بأسبقية التجربة الأخلاقية على التفكير الأخلاقي، لكنه في الوقت ذاته، يستعمل عبارة "يفكر، ويفعل، ويعمل". ولعله بهذا الكلام يقصد التفكير في الفعل بصفته فعلاً، لا في طبيعته أو في العقيدة التي تدفع إلى القيام به. فكل واحد منا يفكر في الفعل قبل إتيانه، والأمر لا يعني

1- Rauh Frédéric: L'expérience morale, édition: le bord de l'eau, Paris, 2011, P.57.

2- Ibid., P33.

3- Rauh Frédéric: Etudes de morale, Hachette (BNF). Paris, P.374. (édition originale 1911)

4- Rauh Frédéric: L'expérience morale, le bord de l'eau, Paris, 2011.p.7.

5- Ibid., P. 6.

استحضار المبادئ والقواعد والنظر فيها. وفي المقابل حين نريد وضع القواعد وبناء المبادئ، فإننا حتماً حسب روه نستحضر التجربة الأخلاقية، ونستدعي كل ضروب سلوكنا لكي ننقل بها عبر التفكير والنظر والاستقراء من تجربة لواقعة ما، إلى مثل عليا حقيقية وقيم روحية وحقائق موضوعية قبلية. وهذا ما يجعلنا نعتقد أنها سابقة على التجربة (a priori) وللخروج من مأزق روه حول أسبقية الفعل على النظر، أو العكس، نستدعي ماكس شيلر (1874-1928)، الذي يتحدث عن التجربة الأخلاقية، لا من حيث الأسبقية، وإنما يعرضها على أنها تتجلى في تجربتين: إحداهما "رمزية" وهي التي تمثل التجربة العادية اليومية، والأخرى تجربة وجدانية مباشرة. ويرى شيلر أن التجربة الأخلاقية تتألف من أربع درجات تتفاوت في العمق والمباشرة.

- الدرجة الأولى: هي درجة أفعال العاطفة المحضبة، التي يدرك فيها الإنسان القيم منفصلة عن بعضها بعضاً.

- الدرجة الثانية: هي درجة ينتقل فيها الإنسان إلى ترتيب القيم، وبذلك تبني أفعال التفضيل أو أفعال النفور.

- الدرجة الثالثة: وهي درجة أفعال التعاطف التي تستوعب الحياة الانفعالية للذوات الأخرى وتدرکها؛ وهو ما يعني توسيع دائرة الانفعالات لتتقاطع مع دوائر انفعالات الآخرين.

- الدرجة الرابعة: وهي درجة أحاسيس الحب، وهي تمكن من إدراك شخصية الأفراد والجماعات، وتنقل صاحبها إلى أسعى القيم المتجسدة في الموضوعات المحبوبة. وبإيجاز، فإن التجربة الأخلاقية في نظر شيلر تتكون من أربع درجات هي: العواطف المحضبة، وأفعال التفضيل، والتعاطف (Sympathic) ثم الحب. وفي كل درجة من هذه الدرجات تفاوت وتدرج. فالعواطف المحضبة تتنوع حسب تفاوت القيمة الواحدة؛ فالمناسب من الأخلاق مثلاً يختلف من عصر إلى آخر، ومن شعب إلى آخر. وأفعال التفضيل وإن سيطرت عليها لوحة قيم واحدة فهي تتفاوت في ترتيبها؛ فهناك من يفضل القيم الجمالية، وآخر يفضل القيم القانونية أو الدينية أو العقلية وهكذا دواليك. وكذلك تتنوع أفعال التعاطف وأفعال الحب وتتفاوت حسب شدتها واتساع دائرة الذوات وعالم القيم المنتسبة إليه.

ويدافع جورج غورفيتش عن المذهب نفسه حيث يقول: "إن الحياة الأخلاقية تتجلى في ألوان من السلوك. لكن هذه الألوان من السلوك لا بد أن تكون إرادية وليست آلية، وأن تتضمن معاني باطنية، وهذه الأخيرة تتجلى بادئ الأمر لضميرنا على أنها "أغراض" ترغب فيها الإرادة؛ أي خير ينبغي تحقيقه في المستقبل. لكن الأغراض والأهداف لا تكون أخلاقية إلا إذا كانت تستلهم غايات أخلاقية. والغايات بدورها هي حدود للميول والمطامح، والإرادة المقررة بالغايات تعارض كل رد إلى العقل. والغايات نفسها لا تكون أخلاقية إلا إذا لم تناقض الأوامر المطلقة، وإلا إذا تضمنت في داخلها قيماً أخلاقية، تكون هذه الغايات بمثابة صور عقلية لها. وهكذا فإننا بواسطة التجربة الأخلاقية المباشرة ندرك القيم المندرجة في الأغراض والأوامر والغايات"<sup>1</sup>.

1- Gurvitch George: Morale théorique et science des mœurs, Felix Alcan, Paris, p.136.

إذن، وحسب غورفيتش فإن التجربة الأخلاقية المباشرة، هي ذهاب وإياب وسعي بين الأغراض والأوامر والغايات من جهة، وبين الضمير والإرادة والميول والطموح من جهة أخرى. لكن السؤال أين محل العقل في هذه التجربة الأخلاقية التي يرسمها غورفيتش؟

تتم التجربة الأخلاقية المباشرة في نظره بالذهاب إلى ما بعد الغايات والأغراض والأوامر؟ فهي تبتدئ من الأفعال الإرادية المنبثقة من الاختيار، لتصل إلى الحرية وإلى القيم. لكن القيم يمكن أن تتحول حسب غورفيتش إلى عقبات في طريق "الفعل المحض". لذلك يحتاج الإنسان إلى إرادة خلاقية مباشرة أكثر من حاجته إلى التصميم والقرار. ثم إنه في حاجة إلى حرية خلاقية أكثر من حاجته إلى القيم ومباشرة القيم.

وتأكيدا لما سبق يقول غورفيتش: "هكذا نجد أن التجربة الأخلاقية ليست إلا تمردا مستمرا للعقل: تمردا على الحاضر باسم المستقبل، وتمردا على ما تحقق باسم ما لم يتحقق بعد، وتمردا على الأغراض باسم الغايات، وتمردا على قوانين العلية باسم الأوامر، وتمردا على الغايات والأوامر باسم القيم، وتمردا على القيم باسم الحرية الخلاقية. وكل مراحل الرد إلى المباشر في التجربة الأخلاقية هي إذن وجوه لتعميق التمرد. والتجربة الأخلاقية ثورية من الطراز الأول؛ إنها ثورة روحية في تعمق متزايد. وتزداد أخلاقية بقدر ما تزداد ثورية"<sup>1</sup>.

ما يلفت انتباهنا في هذا النص تفرده عن سابقه، من حيث جدة المصطلحات وقوة الرؤية وتماسكها؛ فقد أدرجت عبارات: "التمرد"، و"الحرية"، و"الخلاقية"، و"الثورة"، أما "العقل" فهو الأداة التي تجنح دائما إلى الحرية، وهي التي تقود التمرد والثورة نحو تجربة أخلاقية أفضل. وفي هذا تأكيد لفكرة التغيير والصيرورة والدينامية والتزامن والفردية، باعتبارها ما يميز التجربة الأخلاقية المباشرة. فالتجربة الأخلاقية أكثر تغيرا من معظم التجارب الأخرى، لأنه في التجربة الأخلاقية تنوع الأفعال؛ أي أفعال التقرير والتصميم والإرادة باستمرار. وتنوع المعطيات أيضا: الواجبات المثالية، القيم، الحرية، الخلاقية، وكلها في جوهرها شديدة التغيير والحركة والدينامية، ويتحقق وجودها في مدة زمنية كيفية (Durée qualitative). ويخلص غورفيتش إلى تحديد ستة أوجه لتنوعات التجربة الأخلاقية المباشرة وهي:

أولا: الواجبات المثالية والقيم والحرية الخلاقية، وهي تجسد التغيير وقابلية التغيير، لن يكون بمقدور الأفراد والجماعات إدراكها إلى من خلال مواكبة هذا التغيير باستمرار، والسعي دائما إلى تحقيقه وإنجازه.

ثانيا: أن أفعال التجربة الأخلاقية تنوع، بتفضيل واجب على آخر، وقيمة على أخرى، أو بالانفصال عن الواجبات والقيم والحرية الخلاقية والسقوط في الهوى. وهذا ما يؤدي إلى قلب مستمر في "لوحة القيم" (Tableau de valeurs)؛ فبينما يكون تفضيل القيم الفردية في عصر ما أو شعب ما، يتم تجاوز الفرد، بتفضيل القيم الجماعية. وهناك أشكال أخرى من أفعال التفضيل؛ كتفضيل التأمل على العمل أو العكس، أو تفضيل البطولي على المعتاد.

1- Ibid., p. 140.

ثالثا: وهو الوجه الأكثر عمقا، والذي يلامس مقدار الفعالية الذي تحدثه كل طبقة من طبقات تجاربنا الأخلاقية؛ ففي عصور ما، وفي حضارات ما وفي أنماط من الجماعات والتجمعات والأفراد، إما أن تسود فعالية تجربة الواجب (Déontologie)، وإما أن تسود فعالية تجربة القيم (الأخلاق المعيارية)، أو أن تسود الأخلاق الخلاقة (وهي أخلاق تتجاوز الواجب والإلزام وقيم الخير والشر وكل منظومة الفضائل التقليدية، بحيث تتبنى معياري الصواب والخطأ في تحديد ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي).

رابعا: بما أن التجربة الأخلاقية الحية والمباشرة، قد تكون فردية، وقد تكون جماعية؛ ففي بعض الحضارات أو العصور أو الظروف تسود التجربة الجماعية على التجربة الفردية أو العكس وبدرجات متفاوتة في هذه السيادة. ومن هنا يحصل التعارض ليس فقط في الأخلاق النظرية، بل وفي الأخلاق الواقعية أيضا بين "الأخلاق الفردية" و"الأخلاق الجماعية".

خامسا: الوجه الخامس للتنوع، يكمن في أن التجربة الأخلاقية ليست فقط تجربة روحية (الواجبات، القيم، والحرية الخلاقة)، بل هي أيضا تجربة المحسوس: أي الميول الطبيعية الفردية والجماعية، ثم اعتبار المواقف الراهنة والمستجدات الآنية. وهي عوامل تؤدي حتما إلى تغيرات في التجربة الأخلاقية. وفق درجة الميول الطبيعية والمواقف الشخصية والقدرة على الاتساق مع المعطيات الروحية للتجربة الأخلاقية الاختلاف عنها، ذلك أن درجات الاتساق والافتراق ليست واحدة في مختلف اللحظات التاريخية ولا في مختلف الحضارات ولا حتى داخل الجماعة الواحدة، بل ولا حتى عند الفرد الواحد نفسه. ومثال ذلك "قيم الحداثة" في الوطن العربي، تتباين درجات الاتساق معها والنفور منها، من بلد إلى آخر، ومن فرد إلى آخر. ومن هنا ينشأ التعارض – في النظر والواقع – بين ما يسمى بـ "الأخلاق المتشددة" و "أخلاق المذاهب الطبيعية".

سادسا: أما الوجه السادس والأخير لتنوع التجربة الأخلاقية المباشرة فهو ذلك الذي ينجم عن الوجدانيات الانفعالية من تعاطف وحب، وينشأ عن القيم الجمالية والحيوية فتبعاً لنوع القيم الانفعالية وتبعاً لتنوعات أفعال الوجدان الانفعالي، تتسع التجربة الأخلاقية أو تضيق، وتغتني أو تفتقر. ثم ينهي غورفيتش تحليله بالقول، إنّ الأخلاق النظرية ينبغي أن تعمل باتساق مستمر مع علم العادات والأعراف Science des mœurs. والأخلاق النظرية لن تكون ممكنة إلا إذا استوفت ثلاثة شروط أساسية وهي:

أ- تكون الأخلاق النظرية ممكنة بصفتها علما وفرع فلسفيا، إن هي تبرمت من الأمر والنهي (Ne prescrit rien) وامتنعت عن إصدار الأحكام التقويمية. ثم اقتصر على وضع أحكام نظرية خالصة تعبر عن المعطيات الحية في التجربة الأخلاقية المباشرة اللامتناهية التنوع. وكأننا بغورفيتش يتصور الأخلاق كعلم الرياضيات أو الهندسة أو العلوم الفيزيائية، التي يمكن أن تضع لها قواعد ومبادئ ومسلمات ومصادرات يمكن عن طريقها حل كل القضايا المتعلقة بها على تنوعها النظري والتطبيقي. لكن إلى أي حد



يمكن القبول بهذا التمثيل، خاصة أنّ الأخلاق مجال لا يقبل القياس ولا الحساب، كما لا يقبل الملاحظة والتجريب؟!!!

ب- أن الأخلاق النظرية ليست ممكنة إلا إذا أمكن اكتشاف تجربة أخلاقية مقننة، لها يقينيات وثوابت خاصة، لا تقبل الرد على غيرها.

ج- أن الأخلاق النظرية ليست ممكنة إلا إذا تقاطعت مع علم العادات والأعراف (Mœurs) ولم تقع في نزاع أو تعارض معه، بل إلا إن أكمل أحدهما الآخر.

### 3- مفهوم القيم الأخلاقية:

غالبا ما تستعمل كلمة "قيمة في مجال الاقتصاد؛ بحيث إذا تضاف القيمة إلى السلعة، فيحوز حينها الشيء إما على قيمة الاستعمال، أو قيمة التبادل، ثم تأخذ هذه القيمة شكلا ماديا مجسدا. لكن القيمة لا تكون دائما مادية، بل تتخذ أشكالا معنوية مختلفة؛ كالقيمة الجمالية لعمل فني، أو القيمة العقلية لنظرية ما، أو القيمة الأخلاقية لسلوك ما أو موقف ما، أو اختبار ما. فما الذي نقصده بالقيم الأخلاقية؟

يعرف تيودور ريبو<sup>1</sup> القيمة فيقول: "إن قيمة الشيء هي قدرته على إثارة الرغبة، وإن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة"<sup>2</sup>. ويؤكد هذا التعريف عالم الاقتصاد الفرنسي شارل جيد<sup>3</sup>. حين يقول: "يجب أن نتصور القيمة على أنها إضاءة الأشياء تحت الشعاع الملقى من رغبتنا"<sup>4</sup>

وقد نسبت القيم إلى الأخلاق بشكل مفرط، عند المدافعين عن أخلاق الموضوع (Ethique matérielle)، إبان الثلث الأول من القرن العشرين، خاصة مع ماكس شيلر (Max sheller)، وروني لوسين (René Le senne)، ولويس لافيل (Louis lavelle). ويذهب هؤلاء إلى أن القيمة تشكل موضوعا للميول والرغبات والتقدير، وهي مستقلة تماما عن الموجودات، كما أنها تتأسس في أحكامها على الانفعالات؛ أي أن التقدير مرده إلى الانفعال ولا دخل للعقل فيه. فالقيمة في نظرهم هي مثل أعلى وسورة "Elan" من الإنسان نحو غايات يصنعها هو بحرية، وأن القيم تجد أسسها النهائية في الحرية اللامتناهية للإنسان، والتي تتجلى في الفعل الذي يصنع به الإنسان غاياته وتتأكد به. وفي هذا السياق يعرف دومينيك بارودي (Dominique Parodi) القيمة كما يلي: "القيمة هي ناتج حكم تقديري؛ إنها القابل للرغبة القابل لأن يكون موضوع رغبة (Le désirable) مقابل المرغوب فيه (Le désiré). فهي إذن أكثر من ذلك البريق الذي يصحب العقل ويوجهه أثناء الوقت الذي يتم فيه؛ إنها فكرة بالمعنى الحقيقي، وهي فكرة عملية من غير شك، أي أنّها تشير إلى فعل مقبل، ولكنه فعل متميز في تحقيقه: وسبب للفعل الذي

1-Ribot Théodule (1839-1916)

2-Ribot Théodule: la logique des sentiments, L'Harmattan, Paris 2000, p.41.

3- Gide Charles (1847-1932)

4- Gide Charles: Principe d'économie politique, Edition électronique, Québec, 20005, chap III, p257.

سينجر، يفسره أو يبرره، ويسبقه ويبقى من بعده؛ إنها قانون لنوع خاص من الفعل. ولهذا فإنه في مستوى التأمل والروية، وفي وضع برنامج أو خطة للسلوك تتدخل حقا فكرة القيمة<sup>1</sup>.

يتبين إذن من هذا التعريف، أن القيمة تولد في رحم التقدير أي الحكم التقديري. ولئن كانت في أصلها انفعالية، فإن بريقها يؤثر في العقل ويوجهه، ويحولها من داخله إلى فكرة عملية. وهكذا تصبح القيمة دافعا إلى الفعل وسببا مباشرا من أسبابه. فالقيمة بوصفها حكما تقديري تصبح رغبة، والرغبة تتحول إلى فكرة، وهي بدورها تنجز سلوكا. لكن الأمر ليس بكل هذه البساطة، خاصة إن استحضرننا أن أحكامنا التقييمية، ذات طابع شخصي وذاتي، وأنها تتوقف على أفعال التفضيل، أي أن القيم ليست سواء، بل هي متفاوتة من حيث الدرجة والخصائص، وفي هذا الصدد، يميز لويس لافيل بين ثلاثة أصناف من القيم، هي:

"أ- قيم الإنسان في العالم: وهي القيم الاقتصادية (Valeurs économiques)، ثم القيم العاطفية (Valeur affectives).

ب- قيم الإنسان تجاه العالم: هنا يميز بين نوعين من القيم: قيم عقلية (Valeurs intellectuelles) متعلقة بالمعرفة، وقيم جمالية (Valeurs esthétiques).

ج- قيم الإنسان فوق العالم وتشمل: القيم الأخلاقية التي تتضمن الفعل في الواقع الموضوعي، وتحويل العالم المادي، ثم القيم الروحية أو الدينية؛ وعنهما يقول لافيل "إنها لا غاية لها سوى التقدم الخالص للشعور في علاقته بالله"<sup>2</sup>.

أما لويس فيرى أن هناك خصائص أساسية للقيم، وهي:

— أنها ذات علاقة بالمطلق (L'absolu)

- أنها ذات وحدة من جهة، ولا نهائية من جهة ثانية. ويتجلى ذلك في تجربتنا من خلال كثرة القيم ذات الطابع الإنساني.

- إن الإنسان يشارك في صياغة المطلق والقيمة المطلقة.

- كل قيمة هي علاقة بين ينبوع عال، هو المطلق في ذاته، الذي لا يدرك في كمال فيضه، وبين محايدة (Immanence) هي القيمة الجزئية التي يستشعرها الفرد في موقف تاريخي معين.

- يجب ألا نفهم من وحدة القيم أنها سلسلة تدرجية ذات اتجاه واحد من القيم المحددة المتميزة بعضها من بعض والتي يخضع بعضها لبعض، بل ينبغي أن نفهم هذه الوحدة على أنها لون من وحدة الإشعاع: فالقيمة المطلقة هي في مركز القيم، وعنهما تصدر القيم الأخرى، كالأشعة الصادرة عن بؤرة مولدة للنور والحرارة"<sup>3</sup>.

1- Parodi Dominique: La conduite humaine et les valeurs, Felix Alcan, Paris, 1993. P.10-11.

2- Lavelle Louis: Traité de valeurs, P.U.F, 1955, tome II, p.294.

3- Le senne René: Traité de morale générale, 5ème édition, P.U.F, col : logos, Paris 1967, pp 692-700.

والذي يهتم الأخلاقي من كل هذه القيم هو القيمة الأخلاقية، والتي ينبغي له أن يعرف مكانتها ودرجتها بين القيم. لذلك يدعو لوسين إلى حسن توظيفها حيث يقول: "ليست القيمة الأخلاقية هي القيمة المطلقة، وإنما هي قيمة محددة، متميزة من سائر أنواع القيم، ولا يحق لها أن تحل محل غيرها من القيم. وليس من حقها أن تفرض عدم الاحترام نحو الحق، وهو القيمة العقلية، ولا الازدراء نحو الجمال، الذي هو القيمة الفنية ولا الاستخفاف بالمحبة، التي هي القيمة الدينية. إن كل قيمة من هذه القيم تعبير عن القيمة المطلقة (...). والقيمة الأخلاقية هي قيمة الأنا بوصفه إرادة. ويمكن تعريفها بأنها ما يجب فعله (Le devoir-faire) إنها قيمة التحديد المثالي وهي قيمة الفعل"<sup>1</sup>.

يؤكد لوسين أن القيمة الأخلاقية، تشكل حلقة في منظومة القيم، التي كلها تنهال من القيمة المطلقة، كما لكل قيمة وظيفتها ومجالها. والخطأ الذي قد يقع فيه المرء، هو تعيير الفن أو الحق أو المحبة...، بمعايير أخلاقية. فهذا لا يجوز في نظره، لأن تقييم كل مجال يتم وفق معايير ومقاييسه أي وفق قيمه. فحسب لوسين ليس من مهمة الأخلاقي أن يحدد للفنان ما يجب فعله؛ فما يجب فعله فنيا هو من وظيفة القيم الفنية. لكن السؤال الذي يعترضنا، ونحن نسلم بمنظومة من القيم، بعضها فوق بعض، هو كيف ندرك سمو قيمة على أخرى، أو كيف نتمكن من تفضيل هذه على تلك؛ فهل مثلاً قيمة المعرفة أفضل من قيمة الحب؟

يرى ماكس شيلر، أننا أمام مملكة من القيم، تنتظم في ترتيب تصاعدي (Hiérarchie) بفضلته تكون قيمة ما أسمى من قيمة أو أحط منها، وهذا التمييز راجع إلى الخصائص التالية:

**- الخاصية الأولى:** تفضيل القيمة الدائمة على القيمة العابرة. وهذا المعيار وقعت فريسة له كل الأخلاق القائمة على وحدة الوجود، والتي تصورت الدوام أنه مدة زمنية. وفي ظل هذا الوهم، نشأت حكمة داعت بين الأمم من قبيل: "لا تتعلق بما هو فان". و سبينوزا نفسه وقع في وهم هذا التصور، حين قال في مطلع كتابه رسالة في إصلاح العقل، في الفقرة الأولى: "بعدما علمتني التجربة أن أكثر صروف الدهر تواترا في حياة الإنسان إنما هي في معظمها تافهة باطلة، وبعدما اتضح لي أن الأشياء التي كانت في نظري موضوعا للخشية أو سببا من أسباب الخوف لا تنطوي في ذاتها لا على الخير ولا على الشر (...). عقدت العزم أخيرا على البحث فيما إذا كان يوجد شيء يكون خيرا حقيقيا قابلا للتوصيل، تزهد النفس فيما عداه، ولا تتأثر بسواه، بحيث يجعلها اكتشاف هذا الخير وامتلاكه مبتهجة "أبدا" أعظم ابتهاج (...). إنه من العبث أن يتنازل المرء عن الثابت في سبيل ما لم يثبت بعد (...). لقد بدا لي أنني كنت أريد التفريط في خير ثابت"<sup>2</sup>. غير الثابت في نظر سبينوزا هو "المجد" و"الثراء" و"اللذة" والثابت عنده هو السعادة والفرح. فالسؤال عند سبينوزا ليس "ماذا يجب أن أفعل؟" ولكن "ماذا يجب أن أفعل كي أفوز بالسعادة؟" فلم الأخلاق حسب سبينوزا، مطلوب منه أن يقود بالتدرج صوب الخير الأعظم. فأخلاق السعادة وفلسفة الفرح تُعلم الإنسان

1- Ibid., 698

2- سبينوزا باروخ: رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، ط1، تونس 1990، ص27.

كيف يضمن لنفسه أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقل عدد من انفعالات الحزن. هكذا يتبين لنا أن سبينوزا يتفق مع شيلر في وجود قيمة أسى من أخرى وفي أن هناك قيم دائمة وقيما عابرة. لكن ما دلالة الدوام والعبور، هل هو الزمن الفيزيائي أو هو شيء آخر؟

- الخاصية الثانية: يرى شيلر أن القيم المادية تكون أسى كلما كانت أقل قبولاً للقسمة، أي حين لا يتقاسمها عدد كبير من الناس. في حين أن القيم الروحية والجمالية وقيم الحق تكون أسى عندما تكون قابلة للقسمة ويتشارك فيها أقصى عدد من الناس.

- الخاصية الثالثة: القيمة الأسى هي القيمة التي تحقق أقصى درجات الإشباع ولا يعني الإشباع للذة، وإنما الشعور بالامتلاء.

ثم بعد التصنيف الأول القائم على الثبات والتغير والقرب والبعد من القيمة المطلقة، يطلق ماكس شيلر تصنيفاً آخر للقيم يرتبط بالموضوع محل القيمة وفيه يصنف القيم على النحو التالي:

- قيم الشخصية وقيم الأشياء.
- قيم الذات وقيم الآخر (الآخر قد يكون ذوات كما قد يكون أشياء)
- قيم الفعل، وقيم الوظيفة، وقيم رد الفعل (الفعل كالمعرفة والحب، الوظيفة كالسمع والبصر والإدراك، وردود الفعل مثل التعاطف والانتقام....)
- قيم حال النفس وقيم السلوك، وقيم النجاح.
- قيم القصد وقيم الحال. (Valeurs devisée intentionnelles)
- قيم الأساس وقيم الشكل وقيم العلاقة.
- القيم الفردية والقيم الجماعية.
- القيم بذاتها والقيم بالتبعية.

وقد يتساءل القارئ، لماذا كل هذا الحشو والإطناب في الحديث عن القيمة، ألا يكفي أن نعرفها ونقف عند بعض خصائصها، فلماذا كل هذه التفريعات والتفصيلات؟ إن البسط لكل هذه التعريفات مقصود في ذاته، ذلك أن كل السجلات التي تطرح في القضايا الأخلاقية، خاصة منها المعاصرة، قد لا تكون واعية بهذه المستويات والدرجات والخصائص القيمية، وعند حصول نقاش في الفضاء العمومي، يستحيل معه التوافق (Consensus) أو التسوية المؤقتة (Compromis)، لأن كيفية تقييم القضية لا يكون على درجة واحدة أو مستوى واحد أو من خلال خاصية موحدة. فهناك من يُقيم من خلال الملاءمة، وآخر يقيم من خلال الأحوال القائمة على الفعل والوظيفة وردود الفعل. وطرف ثالث يقيم من خلال مبدأ القيم الروحية بتشعباتها المعرفية والفنية والقانونية والدينية. فلا يمكن مثلاً، أن نقنع شخصاً متشعباً بقيم القداسة، أن فعله غير ملائم لوضع ما (تقديس علماء ذرة هنود للبقر). وبهذا تكون اليقظة المنهجية والمعرفية بسلم القيم

ضرورية في اختيار درجة ومستوى القيمة التي يمكن أن تسمح بالاختلاف، ومن ثم المناقشة. وهذا ما تدعو إليه أخلاق التواصل عند يورغن هبرماس<sup>1</sup>.

لكن، بعيدا عن البراديجم السابق الذي يسلم بنظام القيم، ولا يختلف أصحابه إلا من حيث التصنيف والترتيب والأولويات والمدخلات والمخرجات، ينتصب الفيلسوف فريدريك نيتشه\*، لي طرح سؤالاً جوهرياً: من الذي يضع القيم؟ هل هو الإنسان؟ أم هي سلطة خارج الإنسان؟ ثم كيف تتحدد القيم الأخلاقية: الخير والشر؟ ثم هل ثمة قيم أخلاقية واحدة؟ يدعونا فريدريك نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" إلى التمعن في كلمة "خير"، لأن النظر فيها سيقودنا إلى أن ما نعتبره خيراً هو كل ما يصدر عن الأخيار. والأخيار هم الأقوياء والأعلون والنبلاء، أصحاب النفوس "السامية". فكل ما ينزل من عليائهم فهو خير، وكل ما يصدر عن الدهماء والعامّة هو شر. إذن فالأقوياء يصنعون قيم الخير. والبؤساء والفقراء يصنعون قيم الشر. هكذا نرى أن السادة والعبيد على حد سواء خالقون للقيم. لكن ما يصنعه السادة من قيم مخالف لما يخلقه العبيد، والأفعال التي تحوز على قيمة إيجابية عند السادة، يعزو إليها العبيد قيمة سلبية. فتاريخ الأخلاق حسب نيتشه، هو صراع بين قيم السادة وقيم العبيد، ولا يزال هذا الصراع قائماً حتى اليوم، على الرغم من أن قيم العبيد قد انتصرت وأصبحت هي السائدة. فمنع الأخلاق إذن، ليس هو الأوامر والنواهي الدينية، ولا حتى العقل الإنساني الأمر المطلق بالواجب. كما أنه ليس التجربة الأخلاقية ولا الوقائع الأخلاقية، إنه في نظر نيتشه، الطبيعة الإنسانية المنطوية في جوهرها على غريزة حب السيطرة وإرادة القوة. إذ ليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها، إنما هناك تفسير للأفعال الإنسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب السيطرة وإرادة القوة. والشيء الذي يقع عليه التقييم في ذاته ليس أخلاقياً، وليس مضاداً للأخلاقي، وإنما هو على الحياد.

يرى نيتشه أن كل القيم التي يصنعها العبيد، صادرة عن الكذب، في حين أن قيم السادة نابعة من الفعل. الأولى "أصنام" والثانية حقيقة؛ الأولى تحاول عبثاً إنكار واقع (العجز، الفقر، العبودية...)، أما الثانية فهي تحقق واقعا (الثراء، الصحة، اللذة، المجد...). وبينما يخلق العبيد قيمهم برد فعل ضد الصعوبة والعقبة، يخلق السادة قيمهم بواسطة توكيد ذواتهم، وعدم الفصل بين السعادة والفعل. وأول أفعال السادة في ابتكارهم للقيم، هو أن يتحرروا في سبيل خلق قيم جديدة. وهذا بالضبط ما يقوله نيتشه على لسان زرادشت، حين يرمز إلى الأسد الذي يمتلك القدرة على خلق قيم جديدة لكنه لم يفعل ذلك بعد. وهذا الفعل أي التغيير، فعل شرس يحتاج إلى ذات شرسة قوية شأنها شأن الأسد. أما العبيد الذين فقدوا العالم، فإنهم يصنعون لأنفسهم عالماً وهمياً. وبينما يصنع العبيد المثل العليا للفرار من الواقع، يقول السادة للحياة الواقعية: أقبلي! من هذا الوهم - حسب نيتشه - تصدر عند العبيد جملة من القيم الزائفة، فقد اخترعوا فكرة الروح لأزدراء الجسد، وفكرة المقدس للحطّ من المدنس الدنيوي، وأحلوا محل صحة الجسد، صحة الروح، ومحل حياة الرفاه، الزهد والتجرد.

1- Habermas Jürgen: Théorie de l'agire communicationnel, Fayard, 1987.

هكذا، يعصف نيتشه بكل الأسس القبلية للقيم، سواء كانت دينية أم عقلية. فالمبادئ والقواعد الأخلاقية والقيم المبنية عليها، هي تيه فكري وضلال معرفي، إن لم تُرجع نَسَبَ الأخلاق إلى طبيعة الإنسان. وعلى رأس هذه الطبيعة الغرائز عامة، وغريزة الإرادة والقوة خاصة. فالقيم الأخلاقية، ما هي إلا حصاد لصراع بين فئة قبلت العجز واستسلمت له، وفئة تحررت وصنعت لنفسها واقعا جديدا وقيما جديدة. وعلى هذا النحو تستمر صيرورة القيم.

وفي ختام هذا المحور، نذكر أن القيمة الأخلاقية، هي حكم تقديري، قد يكون منبعه الرغبة أو أفعال التفضيل. وبناء على تفاوت الرغبات وتباين أفعال التفضيل، تتفاوت درجات القيم. ولكي ننجح في الاختيار، لا بد أن نتعرف خصائص القيم وأنواعها. وإذا كان الفعل الأخلاقي منصب على "ما يجب فعله"، فإننا دائما ما نجد أنفسنا أمام اختيارات متعددة، ونكون مضطرين إلى التفضيل بين هذه الأفعال حسب قيمتها. وهذا بدوره يدفعنا حتما إلى ترتيب القيم من حيث سموها، إما على أساس دوامها، أو درجة الإشباع فيها أو انتمائها (روحية - مادية). ولئن كانت ثمة فائدة لهذا كله، فإنها تتمثل في استثمار كل هذا البناء المعرفي، للبت في القضايا الأخلاقية المعاصرة. والمؤكد أن المدخل الأساسي لإصلاح منظومة القيم الأخلاقية، لم يتم إلا عبر تحرير الإنسان من كل أشكال البؤس والعجز والمرض والفقر والعبودية، ولن يتم بغير ذلك، لأن من شأن تمكين الجميع من حرية الإرادة، أن يجعلنا ننظر إلى القيم على درجة واحدة ومستوى واحد وبإيقاع واحد، ومن أجل غايات واحدة. صحيح أن الاختلاف القائم في منظومة القيم المختلفة، مرده بالأساس إلى تباين الإرادات، فبينما تناقش الدول المتقدمة والصناعية الاستنساخ بإرادة القوي، القادر على تغيير المعطيات، نحو واقع جديد، يتحدث أفراد الدول الضعيفة الفاقدة للقدرة على هذا الفعل، عن أزمة القيم التي أوصلتنا إلى القبول بفعل كالاستنساخ. وفي الوقت الذي تتطلع فيه الدول الأولى أي القوية إلى قيم جديدة تصبو إلى مستقبل أفضل. تخيم قيم الشر والرفض على أولئك العاجزين تبريرا لحالهم وواقعهم. ولا سبيل لتحرير الإرادات، إلا بتمكين الجميع من حقهم في المعرفة ومواكبة القضايا المستجدة، وإلا فإن كيفيات التقييم ستظل مختلفة تماما كما نبه إلى ذلك نيتشه!

#### 4- مفهوم الواجب (Le devoir):

يعتبر كانط " الواجب أساس الأخلاق كلها، فالواجب هو الذي يولد الشعور بالالتزام تجاه القيم، وهو الذي يجسد السلوك المحقق للغايات، وهو الدافع إلى تنفيذ مقتضيات الأخلاق. ولكي نحدد بدقة معنى الواجب، لا بد من تمييزه من بعض المفاهيم الأخرى التي قد تحدث بعض الغموض (Nuances) وهي تذكر في سياقه؛ من قبيل الضرورة، والالتزام، والحرية، والميول الطبيعية.

#### 4-1- الواجب والضرورة:

الضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن. وقابله الممكن Contingent وهو ما يصح أن يكون وألا يكون. والضرورة إما تأخذ طابعا فيزيائيا مثل ضرورة غليان المادة في الدرجة 100C° أو ضرورة تمدد المعادن بالحرارة. كما قد تأخذ وجها منطقيا كضرورة عدم التناقض.

أما الواجب فهو مفهوم أخلاقي لا علاقة له بالضرورة الميتافيزيقية أو الفيزيائية، إنه الحرية التي تلزم نفسها بقيم وأفعال معلومة. ومن هنا قيل إن الواجب التزام تقوم به ذات حرة. ولهذا السبب قد يستعمل الواجب رديفاً للالتزام **Engagement**. فالالتزام هو الوجه الباطني والشعوري للواجب، في حين أن الواجب هو التجسيد العيني لهذا الشعور.

#### 2-4- الواجب والحرية:

الواجب وإن كان ملزماً من الناحية الأخلاقية، فإنه يؤكد على بقاء الإنسان حراً. فالالتزام وإن كان يقلص من مجال الاختيار، فإنه ينبع من إرادة حرة، هي التي شرعت لنفسها هذا الالتزام، كما أنها هي التي قررت بنفسها أداء الواجب. فالالتزام ليس مفروضاً من الخارج عن طريق القوانين، بل هو نابع من العقل المحض. وفي هذا يقول إيمانويل كانط: "إن فكرة الواجب لا يمكن أن تفترض أي قسر غير ذلك الذي يمارسه الإنسان على نفسه بنفسه في التحديد الباطن للإرادة"<sup>1</sup>.

بل إن كانط ينزع نزوعاً إلى أن الواجب أو ما يسميه الأمر المطلق لا يكون ممكناً إلا بالحرية. لذلك تجده يخاطب الواجب مسائلاً إياه: "أيها الواجب! أين نجد جذر جذعك النبيل؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا ما يرفع الإنسان فوق نفسه، بوصفه جزءاً من العالم المحسوس. وما يربط بينه وبين نظام الأشياء لا يمكن أن يفهمه غير العقل، وفي نفس الوقت يهيمن على كل العالم المحسوس ومعه على الوجود، المحدد تجريبياً، الخاص بالإنسان في الزمان، وعلى مجموع الغايات...، إنه ليس شيئاً آخر غير شخصيته، أعني حرته؛ والاستغلال تجاه آلية الطبيعة كلها... فلا عجب أن على الإنسان وهو ينتسب إلى هذين العالمين، أن يعتبر وجوده الخاص من حيث نسبته إلى تحديده الثاني والأعلى، أن يعتبره بالتوقير، وأن يبذل أكبر احترام للقوانين التي يخضع لها في هذه الحالة"<sup>2</sup>. يؤكد كانط من خلال هذا النص أن الإرادة تندرج تحت العلية. وهذه الأخيرة صنفان علية طبيعية أي العلية بالضرورة، والعلية بالحرية؛ وهي علية خاصة بالكائنات العاقلة. فإرادة الإنسان تفعل دون أن تتحكم في فعلها علل خارجية أجنبية. أما الكائنات غير العاقلة فهي تفعل تحت تأثير علل الضرورة الطبيعية. لهذا فإرادة الإنسان تلتزم بالواجب بإرادة حرة، وعلية فعلها هي الحرية.

لكن جون ماري غويو (1854-1888) يعارض موقف كانط القائل: "يجب علي إذن أستطيع" بقوله "أستطيع إذن يجب علي"<sup>3</sup>.

إن غويو يطلب من الإنسان أن ينطلق مع فيض الحياة، دون أن يتقيد بقيود الواجب والإلزام، لأنها تقلص الحياة وتُنضب عينها الدافقة. والواجب عنده هو الشعور بنوع من القوة الباطنة بطبيعتنا العالية على سائر القوى. إن الواجب حسب غويو "هو زيادة فيض الحياة التي تريد أن تمارس طاقتها وأن تبذل

1- Kant Emmanuel: Principes métaphysiques de la morale, tr, fr. partissot, Nabu presse, Paris, 2012, p146.

2- Ibid. p. 147.

3- Gurjau Jean Marie: Esquisses d'une morale sans obligation ni sanction, biblio bazaar, 2009, p248.

نفسها؛ ولقد بولغ في تفسيره، حتى الآن بأنه شعور بالضرورة أو القسر؛ ولكنه قبل كل شيء شعور بالقوة"<sup>1</sup>.

أما نيتشه فإنه يرى أن عبارة "يجب عليك" تسد الطريق أمام الإبداع والابتكار. وعلى الإنسان أن يستبدلها بعبارة "أريد....."، فالإنسان في نظره بحاجة إلى أن يتحرر، حتى يكون بمقدوره أن يخلق قيمة جديدة"<sup>2</sup>. إن ما يخشاه نيتشه هو أن يصبح الواجب عقبة كأداء تحول دون حرية خلق قيم جديدة.

#### 4-3- الواجب والميول الطبيعية:

إن تمييز كانط بين الواجب والميول الطبيعية، هو تعبير عن نزعته العقلية التي تنشد ميتافيزيقا أخلاق مؤسسية في العقل المحض، وصالحة لكل كائن عاقل، بغض النظر عن الميول الحسية. إن هذا التشدد لا يقوم على اتهام الميول بأنها شريرة؛ بل يقوم على رفض صلاحيتها لأن تكون قواعد للإرادة ومبادئ للأخلاق. إنه لا يدين المشاعر الطيبة ولا يستهجن لذة العمل الصالح. لكنه يرفض أن تقوم هذه المشاعر بتزويد الإرادة بقواعدها المقررة. إن كانط يريد من القانون الأخلاقي أن يكون عقليا محضا، أي خاليا من كل شوائب الدوافع والميول، لأن هذه تفسد صفاء القانون العقلي وسموه وقوته، كما يفسد أي عنصر تجريبي، مهما ضؤل، قوة البرهان الرياضي وقيّمته إذا دخل فيه. إن كانط يمضي أبعد من ذلك، إذ لا يقتصر على توكيد استقلال القانون الأخلاقي عن العواطف والدوافع والميول، بل استقلاله عن كل توجيه خاص يكون من شأن العقل الإنساني، بحيث يصلح القانون الأخلاقي لكل الكائنات العاقلة بوجه عام. فالمشكلة التي تهم كانط هي مشكلة أساس الأخلاق. ورأيه هو أن الأخلاق لا يمكن أن تُؤسس على الحساسية الانفعالية. وعنده أن كل ميولاتنا حسية. وفكرة السعادة ليست فكرة عقلية محضة. إنها مثل أعلى من إبداع الخيال، وليست من صنع العقل. إنها تصنع كلا مطلقا لإرضاء الميول؛ إننا نود جميعا حسب كانط أن نكون سعداء، لأننا ببساطة لا نستطيع أن نحدد ماذا نريد. إن الميل إلى السعادة مغرور بالضرورة في طبيعة كل كائن عاقل متناه. ومادام الواجب مخالف للضرورة، فإنه بالتعدي سيكون مخالفا للسعادة أي مخالفا للميول الطبيعية. وبناء على ذلك، فإن كانط يستبعد صفة "الأخلاقية" عن كل فعل يصدر عن الميل. ويؤكد أن الفعل إذا كان دافعه هو الميل فهو ليس فعلا أخلاقيا. يقول كانط: "إن الواجب هو نوع من القسر الذي يمارسه الإنسان ضد ميوله الطبيعية في سبيل تحقيق غاية أخلاقية"<sup>3</sup>. أما لوسين (Le senne) فيضع الواجب مقابل الوجود حيث يقول: "الواجب هو ما ليس بعد، أما الوجود — بما هو وجود — فهو الذي يقضي على الواجب بتحقيقه"<sup>4</sup>. فهنا تقابل بين ما يجب أن يكون، وبين ما هو كائن. وحين يتحقق ما يجب

1- Ibid., 106.

2- Nietzsche F.: Ainsi parlait Zarathoustra, éd. Bellingue, Aubier-Montaigner, pp.87-89.

3- Kant Emmanuel: Principes métaphysiques de la morale, tr. fr. Tissat, Nabus presse, 2012.p. 87.

4- Le senne René, Le devoir, 2ème édition, P.U.F, Paris, 1950, p. 262.



أن يكون، فقد صار كائنا ووجودا، ولم يعد بعد واجبا. وفي نفس المعنى يقول جون نايير: "لابد أن يقهر الواجب وجودنا الواقعي، كي لا نستطيع أن نؤكد بأن تفضيلاتنا ليست ردود فعل طبيعية معلومة<sup>1</sup>.

#### 4-4- أنواع الواجبات وأوجه التنازع بينها:

أ. أقسام الواجبات من حيث الشكل:

\* واجبات إيجابية، هي الأوامر التي تفرض الالتزام بفعل شيء ما.

\* واجبات سلبية، ويقصد بها النواهي أو أفعال النهي والترك.

ب. أقسام الواجب من حيث العلاقة مع الذات:

\* واجبات تجاه الإله.

\* واجبات تجاه الآخر (كائنات عاقلة وغير عاقلة).

\* واجبات تجاه الذات أو النفس.

وبين هذه الواجبات الثلاث والقيم المرتبطة بها يقع تنازع وتعارض دائم ومستمر؛ حيث تحضر أفعال التفضيل لتقرير الأولويات والحسم في الاختيار.

ج. واجبات قانونية:

وهي واجبات وضعية، ويترتب على عدم القيام بها عقوبات مادية وأحيانا يفرض القيام بها بالقوة والسلطة القاهرة. وهذا ما يميزها عن الواجب الأخلاقي الذي لا يتضمن أي قهر أو تنفيذ بالقوة، كما لا يترتب على عدم القيام به أو الوفاء به أي عقاب مادي.

د. أقسام الواجب من حيث الالتزام:

\* واجبات العدالة، وهي تقوم على قاعدتين "لا تسيء إلى أحد" و"أعط لكل إنسان ما هو له". ولهذا كانت العدالة هنا قانونية تلتزم بحرفية القانون.

\* واجبات الإنصاف، هي واجبات تقوم على الإحسان والروح الإنسانية وتتجاوز حرفية القانون إلى تجسيد روحه، وتصحيح مساره النصي البعيد عن الغايات المرجوة. فواجب الإنصاف يستدعي توسيع النظرة ومراعاة الظروف كذلك. يقول فيكتور هوغو "لا شيء يستحق أن يكون فوق العدالة غير الإنصاف". وقد تتعارض العدالة مع الإنصاف في كثير من الأحيان كأن يخلف فقير وعده في رد الدين لظروف القاهرة، فبينما العدالة تقضي بتطبيق القوانين عليه، يدعو الإنصاف إلى تخفيض ديونه وتأجيلها أو إسقاطها.

1- Nabert Jean: Elements pour une éthique, press universitaire de France, p. 47.

## 4-5- مصدر الواجب ومنابعه:

برهن كانط على أن مصدر الواجب هو "العقل العملي"، الذي يتميز بالأسبقية على التجربة والتربية (A priori). لكن أنصار التحليل النفسي وعلى رأسهم سيغموند فرويد، يرون في الواجب انعكاساً للأنا الأعلى "Le surmoi" الذي يتكون جراء ما تُخلفه تربية الآباء والمربين عند الطفل. فهؤلاء هم الذين غرسوا في نفس هذا الطفل الشعور بالواجب، وعززوا هذا الشعور بأنواع العقاب المادي (الضرب)، والمعنوي (الازدراء). ثم بعد مرحلة الطفولة التي خيم عليها الخوف من العقاب، يستمر الأنا الأعلى في تضخمه تحت ضغط المجتمع والأعراف والعادات والتقاليد، لهذا فإن أنصار التحليل النفسي، لا يرون في المذاهب الأخلاقية القائمة على الواجب، سوى استمرار للأنا الأعلى الطفولي، بغض النظر عن ذلك الغطاء العقلي الذي يحاول عبثاً أصحاب هذه المذاهب أن يضيفوه على مذاهبهم. وبناء على ذلك يفسر أصحاب التحليل النفسي أخلاق الواجب بأنها استمرار لفعل الأنا الأعلى ذي النزعة القاهرة (Sadique)، والتي تنتج متمتين وموسوسين (Les scrupuleux et les obsédés) ببالغون في التشدد الخلقى إلى درجة الهوس والعصابية.

أما الأخلاقيون من ذوي النزعة اللاهوتية، فإنهم يربطون بين الواجب والمحبة وهذا ما نص عليه القديس بولس في رسالته إلى أهل روما حين قال: "إن المحبة هي أداء الشريعة" (الفصل 13 العبارة 10). فالمؤمن يرى في أوامر الشريعة تحقيقاً لناموس المحبة. وهذا ما يعززه أندري مارك بقوله: "إن ما يجب علينا هو ما نريده، وما نحبه. لكن هذه الإرادة وهذه المحبة تتخذان شكل الالتزام (...). إن الواجب يشير في الحياة الأخلاقية إلى حال النقص، وهو حال المبتدئين أو المتقدمين، وكلما ساد حب الخير في الشخص أمحى الشعور بالقسر، مخلصاً المكان رويداً رويداً للشعور بالاستقلال الذاتي والتلقائية الروحية المتزايدتين. وفي حال الكمال الذي نصير إليه (...) سيختفي كل شعور بالقسر، وستسود المحبة سيادة مطلقة. إن الواجب ما هو إلا حيلة تستخدمها المحبة، ابتغاء الوصول إلى هذا الوضع"<sup>1</sup>.

ثم يدعم هانز ماير ما ذهب إليه أندري مارك، حيث يقول: "ينبغي ألا نغفل عن هذه الحقيقة وهي أنه ليس أداء الواجب بمعنى مراعاة القانون، بل العمل الباطن لطبيعتنا الإنسانية هو واجبنا. إن كانط يفرغ الحياة الإنسانية ويعربها من قداستها. إن المحبة أعلى من مبدأ الواجب. وكبار معلمي الإنسانية الدينيين الأخلاقيين مثل يسوع وبوذا وكونفوشيوس ولاوتسيه لم يسلكوا مسالكهم أداء للواجب. وتصور القديس فرنسيسكو الأسيزي وفانسان دي بول يعملان وفقاً للأمر المطلق سيكون نوعاً من التجديف. لقد أعوزت كانط النظرة إلى ملاء الحياة الفعالة وإلى عمق الإنسان، ولهذا أعوزه ما تعنيه المسيحية بالفداء"<sup>2</sup>.

وفي ختام هذا المحور، نستخلص الغموض الذي يحيط بمفهوم الواجب، سواء في تداخل معناه مع معاني الضرورة والحرية والميول، وصعوبة تمييزه منها. أو سواء تعلق الأمر بأقسامه التي تتفرع من حيث الشكل والموضوع. ناهيك عن الإشكال العميق الذي يثار حول مصدر الواجب، والذي يلقي بتبعاته حتماً

1- Marc André, Dialectique de l'agire, Paris, 1954, p. 447.

2- هانز ماير، الفلسفة التنظيمية، بادربورن، 1960، ج3، ص 213. مأخوذ عن عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص 141.

على التواصل الأخلاقي، إذ يصعب الإجماع بين الأخلاقيين حول الواجب فعلاً أخلاقياً من عدمه، ناهيك أن السياق لا يسمح لنا ببسط وجوه الاختلاف العميقة بين فلسفة الأخلاق في الفكر الغربي، وفلسفة الأخلاق في التراث الإسلامي، خاصة حين يُقسّم الأصوليون الفعل إلى: واجب، ومندوب، وحرام، ومكروه، ومباح. وحين يعتمدون مبدأ الرخصة والعزيمة، وغيرها من القواعد الكلية، التي تحتاج منا بحثاً مستقلاً.

## 5- مفهوم الفضيلة:

الفضيلة في السياق اليوناني، تعني الأمثل والأجود والأحسن، وهي توحي المثال والكمال أيًا كان موقع الفرد، وأيًا كانت ظروفه. أما في اللاتينية، فهي مأخوذة من كلمة "Virus" أي رجل، وهي بذلك تعني الرجولة والقوة والشجاعة. ومع توسع استعمالها في اللغات الأوروبية الحديثة، أصبحت تدل على القوة والفضل والتفوق في الأخلاق؛ ومنه قول الإنجليز "In Virtue of Law" أي بقوة القانون. والأمر مطابق في اللغة العربية حين تقول "بفضل كذا" أي بقوة كذا. وقد وردت عدة تعريفات للفضيلة تصب مجملها في كونها "الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية، أو أنها الاستعداد الراسخ لإرادة الخير والتعود على فعل الخير". ويعرف فولكيه الفضيلة بأنها: "العادة التي بها تتمثل الإرادة للخير: فهي تشارك العلة في هاتين الخاصيتين الأساسيتين: أنها مكتسبة بالممارسة وبذلك تتميز عن الطبيعة؛ كما أنها تتضمن الاستمرار وتتجلى في كل الحياة"<sup>1</sup>. والكثير من الفلاسفة، بل ومعظمهم، يتفق مع فولكيه، في كون الفضيلة مكتسبة وليست فطرية، إلا إذا كنا نخترلها في الأطر العقلية التي توجد بالقوة في العقل العملي. والفضيلة مكتسبة على ضوء العقل، فالأصل فيها هو فهم النظام الأخلاقي وشروطه المطلقة. وهي متعلقة أساساً بالإرادة، لأن منشأها هو الأفعال الإرادية. ومن فرط تعويد إرادتنا على الأفعال الفاضلة، تكتسب الفضيلة قوة لتصبح عادة وأصلاً في فعل الشخص الفاضل. فإذا رجعنا إلى أرسطو، وجدناه يحدد جنس الفضيلة في "الحالة الاعتيادية"، كما يحدد نوعها في الوسط والاعتدال. فينجم عن الحالة الاعتيادية الثبات والعصمة في الأفعال، بعدما خضعت للعقل والروية، وهو ما يعني ضبط النفس الشهوانية. إن استقامة النية، أي دافع الفعل، أمر حاسم في أخلاق الفضيلة. لأن استقامة النية أو الدافع هو الذي يجعلنا نقوم بالفضيلة لذاتها. فقد يصمد الشخص في القتال من أجل النياشين والتشريفات، أو لِحَمِيَّة في المزاج، لكن هذا لا يمنحه فضيلة الشجاعة. ولن ينال أي امرئ هذه الفضيلة، إلا حينما يصمد من أجل الصمود ذاته، وقس على ذلك كل الفضائل. وهذا التحليل يعود بنا إلى مفهوم الواجب عند كانط. فإن عوضنا الفضيلة بالواجب ما تغير المراد المتمثل في فعل الشيء لذاته.

1- P. Foulquié, Morale, Paris, 1955, p.326.

## 5-1- الفضائل لا الإلزامات:

يعيب توماس وول على علم الأخلاق تركيزه على صياغة المبادئ والقواعد والدعوة إلى إلزامها، ويهمل طرح بدائل لصناعة الشخصية الصالحة وتطويرها. وهذا في رأي وول ما يمنح الامتياز والقوة لعلم أخلاق الفضيلة، خاصّة أنها تركز على ما هو خير أخلاقيا، وليس ما هو صائب. قد يكون القيام بما هو صائب جزءا مما يجعل المرء شخصا صالحا، فالمرء لا يعتبر صالحا أخلاقيا طالما أنه يقوم بسلوكيات لا أخلاقية. غير أن صلاح المرء لا يتوقف فحسب على قيامه بما هو صائب. فالشخص الصالح أو الفاضل أخلاقيا في نظر وول، هو الذي يحوز على شخصية أخلاقية صالحة. والشخصية الأخلاقية الصالحة تتكون من عادات أخلاقية فاضلة، أو فضائل. يمكن اعتبار الفضائل نزوعا أو ميولا شطر السلوك بطرق محددة ومقبولة أخلاقيا. الصدق مثلا فضيلة أخلاقية، إن الصدق هو النزوع إلى قول الحق. وفي المقابل فإن الخداع رذيلة، تجسد عادة الكذب. ثمة أنواع أخرى من الفضائل، تصاحب الفضائل الأخلاقية؛ فالصبر مثلا يعد فضيلة فيما يقال لنا، لكنه ليس فضيلة أخلاقية. لنا أيضا أن نتحدث عن الفضائل الذهنية، مثال عادات المذاكرة الجيدة، والرغبة في العثور على الحقيقة. يمكن اعتبار الفضائل عادات أو مهارات تشتت تحقيق غاية بعينها، تتمثل في تربية شخص صالح. ونقتصر -ونحن نحلل كتاب توماس وول- على دراسة الفضائل الأخلاقية دون غيرها من الفضائل الأخرى.

ينبه توماس وول منذ الوهلة الأولى، إلى ضرورة التمييز بين الفضائل والقواعد الأخلاقية، حيث يقول: "يبدو لأول وهلة، أن الحديث عن الفضائل مجرد طريقة أخرى في الحديث عن القواعد. مثال ذلك أن فضيلة الصدق تبدو مجرد العيش وفق قاعدة "لا تكذب"<sup>1</sup>. ثم يتساءل وول، ما الفرق الكبير إذن بين علم أخلاق الفضيلة وعلم الأخلاق المؤسس على المبادئ؟ يقر وول، أن هناك فروقا كثيرة تطبع هاتين المقاربتين في علم الأخلاق. ويرى أنه من المفيد لفهم علم أخلاق الفضيلة أن نتبع مواطن الاختلاف التي تميزه عن علم الأخلاق والمبادئ والإلزامات. فعلى الرغم من أنهما يبدوان على السطح متشابهين تماما، فإنهما يشكلان طريقتين مختلفين اختلافا بيّنا في التفكير الأخلاقي. وهو ما يدعونا إلى تركيز نظرنا في ثلاثة وجوه أساسية يختلف فيها المذهبان:

**الوجه الأول:** يمتلك علم أخلاق الفضيلة الكثير ليقوله عن دوافع السلوك. فعلم الأخلاق يُعنى بما يجعل الناس صالحين، وهذا مكمن "خيرية" أفعالنا (Goodness)؛ إنها تكمن في أسباب أو دوافع السلوك. وهذا لا يعني أن الذين يؤكدون على نظريات الإلزام ليس لديهم ما يقولونه عن الدوافع، لكن مثل هذه النقاشات تتبوأ منزلة مركزية في علم أخلاق الفضيلة. في هذا العلم، عادة ما تعتبر عناية المرء برفاهيته ورفاهية الآخرين أفضل دوافع السلوك. يختلف هذا كثيرا عن مفهوم كانط في الدافعية. عنده الدافع المناسب الوحيد للفعل الأخلاقي هو الواجب. حين أسلك وفق الواجب أسلك وفق إملاءات العقل، بصرف النظر عن طبيعة مشاعري وورغباتي. إن تحديد الفرق بين هذين التوجهين في "الدافعية" المناسبة للفعل الأخلاقي غاية في

1- Thomas F. Wall: Thinking critically about moral problems; Wadsworth, USA, 2003, p. 45.

الأهمية. لقد رأينا إلى أي حد تسلك الأم برودة المشاعر حين تطعم وتكسو وتؤوي أطفالها لمجرد أن الواجب يفرض عليها القيام بذلك. إنها لن تكون جديرة بالثناء، إلا حين تقوم بذلك استجابة لدافع عنايتها برفاهية أطفالها؛ أي بدافع الحب. بترسيخه فكرة أن خيري لنفسي وللآخرين يمكن أن يكون دافعا يحظى بأسبقية على الواجب، يسمح علم أخلاق الفضيلة باسترداد المشاعر والرغبات ثانياً إلى الحياة الأخلاقية، رغم أنها تظل دوماً تحت سيطرة العقل. وخلافاً لكانط، يتيح لنا علم أخلاق الفضيلة أن نعتبر اختياراتنا الأخلاقية على أنها اختيارات أشخاص، وليس فقط اختيارات نابعة من العقل المجرد<sup>1</sup>.

**الوجه الثاني،** يكمن الفرق بين مقاربتَي "الإلزام" و "الفضيلة" في الأهداف؛ ذلك أن هدف نظريات الإلزام يتعين في تعليمنا كيفية تحديد الفرق بين الصواب والخطأ. وهي تحقق هذا الهدف عبر تحديد قواعد ومبادئ يلزمنا اتباعها، حتى إن لم نكن نرغب في ذلك. في المقابل يتعين هدف علم أخلاق الفضيلة في بيان كيف يكون المرء سعيداً، وكيف يحيا حياة خيرة، حياة "ازدهار بشري" (Human Flourishing) على حد تعبير أرسطو. قد يتضمن جزء من الحياة الخيرة العيش وفق إلزامات المرء الأخلاقية، غير أن علم أخلاق الفضيلة يحتاز على مفهوم أوسع بكثير للحياة الأخلاقية من ذلك الذي يقره علم أخلاق الإلزام، إنه يتركز خصوصاً في تحقيق ما هو خير لنا وللآخرين، ولا يقتصر على تحديد الإلزامات المفروضة علينا إزاءهم. في علم أخلاق الفضيلة، الامتثال إلى إلزاماتنا ليس مهماً بقدر إسهامه في مخطط عيش حياة أكثر خصوبة وكفاية.

**الوجه الثالث،** يتعين الفرق بين علمي أخلاق الفضيلة والإلزام في "مقاربة القيم". فإذا كان الهدف من علم أخلاق الفضيلة بيان كيفية عيش حياة خيرة وسعيدة، فإنه سيكون محتم عليه أن يشتمل على مفهوم لمثل هذه الحياة، أي المثل الأخلاقي. وبهذا، فلن نستطيع تحديد الفضائل الفردية التي نرغب في تطويرها إلا في ضوء مثل هذا المثل. فالمثال الأخلاقي في هذه الحالة مفهوم عام للحياة الخيرة، بمعنى آخر مثال عام لنوع الأشخاص الذين نعتقد أنه يجب أن نكون على منوالهم إذا أردنا أن نكون سعداء حقاً. وبينما نتحدث نظريات الإلزام عن شيء يبدو مشابهاً تماماً للمثال الأخلاقي حين نتحدث عن القيم الأخلاقية، فإن هذين المفهومين يوظفان توظيفاً مختلفاً تماماً ضمن نظريتهما الأخلاقية. ومثال ذلك، يوظف مثال المتعة عند أنصار النظرية العاقبية، من طرف ستيوارت ميل، في التمييز بين الصواب والخطأ. إذا حقق الفعل ذلك المثال، فإنه يكون صائباً؛ وخلافاً لذلك يكون خاطئاً. إلزاماتنا والقواعد والمبادئ التي توجهها مجرد وسائل لتحقيق حياة مثالية، هي حياة السعادة، التي تزيد إلى الحد الأقصى من الملذات وتقلل إلى الحد الأدنى من الآلام.

غير أن الفضائل في علم أخلاق الفضيلة، ليست مجرد وسائل لتحقيق حياة سعيدة. فمجموع الفضائل هو المثل الأخلاقي؛ ذلك أن عيش حياة خيرة أو سعيدة، هو العيش بطريقة فاضلة. فسمات الشخصية الفاضلة، والسلوك النابع منها، والميول والمشاعر المناسبة التي تصاحبها تعتبر خيرة في ذاتها، لأنها تشكل هي

1- Ibid., p. 46.

نفسها الحياة الخيرة. ليست الحياة الخيرة شيئاً مختلفاً عن الفضائل، تماماً كما أن لعب لعبة كرة البيسبول (Baseball) بطريقة متقنة ليس سوى ضرب الكرة بطريقة جيدة، والانتشار بطريقة جيدة، والسرعة في الجري وما شابه ذلك. فهذا المجموع هو الذي يحملنا على إصدار حكم الإتيقان من عدمه. وكذلك شأن السعادة أو المثال الأخلاقي، فما هو إلا مجموع الفضائل وليس شيئاً آخر مختلفاً عن المجموع الأخلاقي.

نستخلص إذن أنه يجب ألا نعتبر الفضائل إلزامات أصبحت عادات، بل يجب وصفها على أنها طرق تسهم في الحياة الخيرة. وكأن الحياة الخيرة بمثابة نهر كبير، تصب فيه مجار وسواق من كل جانب. وهذه المصببات كلها هي التي تشكل مجرى النهر وقوة جريانه. إن أفضل وسيلة لفهم علم أخلاق الفضيلة هي أن نفترض أنه لا يستخدم مفهوم الإلزام. إذا كان علم الأخلاق معنياً بكيفية أن يصبح المرء سعيداً، وهذا شيء نريده لأنفسنا ولغيرنا، فلا معنى إذن للقول بأننا "ملزمون" لنقوم بما هو أخلاقي. فعوضاً عن تحديد إلزاماتنا، يتعين هدف علم الأخلاق في إنتاج الخير والناس والسعداء؛ أناس يعيشون حياة الازدهار البشري. الفضائل هي شعاب تؤدي إلى الخير وتسهم في مثل هذه الحياة الخيرة. إذا كان لحكم "صائب" معنى من المعاني في علم أخلاق الفضيلة، فهذا المعنى يجعل لفظ "صائب" مطابقاً للسلوك الذي يسهم في الحياة الخيرة، في حين تعني "خطأ" السلوك غير الخير بالنسبة إلينا<sup>1</sup>.

لكن، هل يكفي أن نقول بأن علم أخلاق الفضيلة يُعنى بالحياة الخيرة، أم أن هذا العلم مطلوب منه أن يحدد ما الذي تعنيه حقيقة هذه الحياة؟ وهو سؤال يحتاج إلى بحث مستقل لإيفائه حقه في الإجابة.

## 6- الخاتمة:

تقر المقاربة المفاهيمية التي تبيننا بالاستنتاجات التالية:

- أن الأخلاق مجموع القواعد السلوكية المقبولة في عصر ما ومن قبل جماعة بشرية ما.
- أن الأخلاق نظرية عقلية في الخير والشر تستهدف النظر في الفاعل وليس الفعل (ديكارت).
- أن علم الأخلاق نظرية في الخطأ والصواب تستهدف النظر في الفعل وليس الفاعل.
- أن النظرية الأخلاقية قد تكون معيارية كما قد تكون وصفية.
- أن الأخلاق ذات طابع فردي أما علم الأخلاق يفترض مجتمعاً مكوناً من كائنات أخلاقية (شيلينغ).
- أن مصطلح Éthique يطلق على الأخلاقيات الوصفية والأخلاقيات التطبيقية.
- أن مصطلح Morale يطلق على الأخلاق القسرية المتعلقة بالإلزام والواجب (كانط).
- أن علم الأخلاق يدل على ملكوت الحياة الأخلاقية (هيغل).

- أن كل ما يتأسس على المبادئ والقواعد هو أخلاق، وهو لا يختلف عن اللاهوت في عمقه، فكلاهما يتأسس على منطق الأمر والنهي، سواء كان المصدر عقليا أم دينيا. أما علم الأخلاق فهو وضعي طبيعي وحسي مباشر.
- أن الأخلاق تتسم بالإطلاق والشمولية عندما تعتمد القواعد، والمبادئ القبلية.
- أن الأخلاق تتميز بالتغير والتطور والتقدم الدينامية، عندما تعتمد على التجربة الأخلاقية المباشرة؛ أي عندما تتحول إلى وقائع عوض قواعد ومبادئ.
- أن الواجب نوع من القسر الذي يمارسه الإنسان ضد ميوله الطبيعي في سبيل تحقيق غاية أخلاقية.
- أن القيم الأخلاقية حكم تقديري قد يكون منبعه الرغبة أو أفعال التفضيل، وهي تختلف باختلاف المجالات والمجتمعات
- الفضائل ليست إلزامات، إنها مثل عليا ترسم لنا الطريق نحو الخير والسعادة.



## المراجع:

### العربية:

- 1- سبينوزا باروخ: رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، ط1، تونس 1990.
- 2- لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط.2، 2001،

### الأجنبية:

- 1- Durkheim Emil, Division du travail social; II, ch.1ruhl-Levy, la morale et la science des mœurs. Felix Alcan, Paris, 1903.
- 2- Foulquier Paul: La morale, les éditions de l'école, Paris, 1959.
- 3- Gide Charles: Principe d'économie politique, Edition électronique, Québec2005
- 4- Gurjau Jean Marie: Esquisses d'une morale sans obligation ni sanction, biblio bazaar, 2009
- 5- Gurvitch George: Morale théorique et sciences des mœurs, Felix Alcan, Paris 1937.
- 6- Habermas Jürgen: Théorie de l'agir communicationnel, Fayard, 1987
- 7- Kant Emmanuel: Principes métaphysiques de la morale, tr. fr. Tissat, Nabuspresse, 2012
- 8- Lavelle Louis: Traité de valeurs, P.U.F, 1955
- 9- Le senne René: Traité de morale générale, 5ème édition, P.U.F, col: logos, Paris 1967.
- 10-Lachelier J: Psychologie et métaphysique dans le fondement de l'induction,2019.
- 11-Marc André: Dialectique de l'agir (Problèmes et doctrines), Paris, 1954.
- 12-Nabert Jean: Element pour une éthique, Montaigne Flers, 1962.
- 13-Nietzsche Frederic: Ainsi parlait Zarathoustra, éd. Belingue, Aubier-Montaigner 1968.
- 14-Parodi Dominique: La conduite humaine et les valeurs, Felix Alcan, Paris, 1993.
- 15-Rauh Frédéric: L'expérience morale, édition: le bord de l'eau, Paris, 2011.
- 16-Rauh Frédéric : Etudes de morale, Hachette (BNF), Paris 1911.
- 17-Ribot Théodule : la logique des sentiments, L 'Harmattan, Paris 2000.
- 18-Thomas F. wall : Thinking critical lyabout moral problems; wadsworth, USA, 2003.



**الهوية المستعارة،  
العلاج بالمعنى وضرورة التفكير خارج صناديق الأنساق**

**the identity borrowed: treatment with meaning and the  
necessity of thinking outside the boxes of patterns**

**أ. د. حسن الخطيبي**

**باحث في التأويلات  
المملكة المغربية**

**[elkhatibi033@gmail.com](mailto:elkhatibi033@gmail.com)**



## الهوية المستعارة، العلاج بالمعنى وضرورة التفكير خارج صناديق الأنساق

أ. د. حسن الخطيبي

### الملخص:

تمحورت هذه الدراسة حول "العلاج بالمعنى" لا من زاوية الطبيب النفسي والعلاج الإكلينيكي، بل من الزاوية المعرفية التي تعتبر الإنسان صانع معانيه. وأن ضياع المعنى خطر يهدد الذات. وأن من لا يصنع معانيه الخاصة مهدد بالشعور بالاغتراب وضعف المناعة الفكرية، وفق قاعدة: "إن المعاني تُبنى ولا تُعطى". ويعيش في النهاية بهوية مستعارة.

وخلصت إلى أن الذات العربية المعاصرة تفكر بمرجعيات مستعارة، وداخل صناديق أنساق مغلقة. ولم تُنتج هذه الذات بعد معانيها الخاصة التي تستجيب لاشتراطات العصر وظروفه. واكتفت بالعيش على استعمال معاني الأولين وتوسيعها، كرها، بالتفسير والتأويل حتى تلائم منطلقاتها العقديّة والمذهبيّة من جهة، وبتدوير منتجات الأخر/ الغرب من المعاني والدلالات والرموز من جهة أخرى. مكرّسة في الوعي، في الحالين معا، "ثقافة الأجوبة".  
كلمات مفاتيح: الهوية المستعارة - الأنساق الثقافيّة - خارج الصندوق - العلاج بالمعنى.

### Abstract:

This study talked about "Logo therapy-treatment with meaning" not from the point of view of the psychiatrist and clinical treatment but talked about it from the cognitive point of view that considers man to be the maker of meanings, that the loss of meaning is a threat to the self, and that those who do not make their meanings are threatened by a sense of alienation and weak intellectual immunity, according to the rule of "meanings are adopted and not given", and ultimately live with a borrowed identity.

And I concluded that the contemporary Arab self thinks with borrowed references, and within closed boxes of formats, and this self has not yet produced its own meanings that respond to the requirements and conditions of the era, and contented itself with living on the use of the meanings of the ancients and expanding them unwillingly, with interpretation and interpretation to suit their doctrinal and doctrinal premises, and by recycling the products of the other. The West of meanings, connotations and symbols on the other hand. Dedicated to awareness, in both cases, "a culture of answers".

**Key words:** borrowed identity - Cultural patterns.- Out of the box -Logo therapy /treatment with meaning.

## 1- توطئة:

من التعبيرات التي درج الناس على قولها تأقفا وتحسرا على ما آلت إليه أمور الحياة وهيمنة فوضى القيم: "لم يعد هناك معنى". ونقول بالدرجة المغربية: "ما بقى معنى" أو "ما كاين معنى". كما تشيع بين الناس اليوم عبارات: "أبحث عن معنى لحياتي"، "حياتي أصبحت بلا معنى"..... ومن خلال هذه التعبيرات تظهر حاجة الكائن البشري الملحة للمعنى من أجل أن يوجد. فالمعنى شرط من شروط وجوده في المقام الأول. كما أنها تعابير تضمّر جمل من الدلالات مثل: الشقاء الوجودي، الاحباط الوجودي، موت المعنى، الفراغ من المعنى/أزمة المعنى، وغياب الرضا عن الذات، وسطوة حالة اللاغرضي، وافتقاد الهدف، وعدم الثقة في المستقبل وفقدان شهية العيش.

إنّ الفراغ من المعنى بلبل حياة الأفراد وجعلها فوضى عارمة. فالعديد من الدراسات النفسية تشير إلى أنّ الإنسان لا يشعر بالسعادة في حياته ما لم يجد لحياته معنى. ويشعر بأنّ لأفعاله دلالة وجدوى. وأنّ فشل المرء في استخدام حرّيته في تحقيق إمكاناته الإنسانية، وفشله في النهوض بمسؤوليات هذه الحرّية يؤدي، في النهاية، إلى فقدانه الشعور بالوجود، وانبعاث حالة من اللامعنى، متوجا ذلك الأمر بالانسحاب من مواجهة الحياة والاستقالة منها. والحال أنّ "الخاصية المميزة للإنسان أنّه يستطيع أن يحيا بواسطة تطلّعه إلى المستقبل"<sup>1</sup>.

إنّ الرضا عن النفس وتحقيق الأمن النفسيّ وما يتفرّع عنه من مفاهيم مثل: الطمأنينة الانفعالية والاستقرار النفسيّ والتكيف الذاتيّ والتوازن الانفعاليّ، أصبح من أولويات الأفراد في عالمنا المعاصر، بل هو أعزّ ما يُطلب اليوم. فهو حبل النجاة في ظلّ ما يعرفه العالم من ثورات صناعية، وزحف تكنولوجيايّ مدهش، وهيمنة للإيديولوجية التقنية المقيمة التي أضحت سلطة فوق كلّ السلطات، وسطوة غير مسبوقه لحضارة الاستهلاك المتوحّش، في عالم غارق في التفاهة واللامعنى. في عصر المابعديات: ما بعد العقل، ما بعد القيم، ما بعد التاريخ وما بعد الإنسان، والحديث عن الإنسان المعزّز رقميًا كما تصفه تيارات ما بعد الإنسانية Post humanism أو الإنسانية العابرة Transhumanism<sup>2</sup>، وما نتج عن كلّ هذا من اغتراب الإنسان الذي أضحي يعاني خصاصا نفسيًا كبيرًا نظرًا لتصحّر مساحات كبيرة من إنسانيته.

إنّ خلف الوجه البشوش لحضارة العصر يستتر وجه قبيح. فالمجتمع الحديث يعاني مشكلة اغتراب الإنسان، اغترابه عن نفسه وعن مجتمعه إلى الحدّ الذي استحالت فيه هذه الحضارة إلى ما يمكن نعته بـ "مقبرة الإنسان". فلقد اغتالت التقنية كلّ ما هو إنسانيّ في الإنسان، بما في ذلك معانيه التي يحيا بها. فقد جرّده منها. فبقي عاريا مفضوحا بلا حرمة وبلا سيادة على مملكة معانيه. وهذا ما يعطي المشروعية للسؤال

1- فيكتور إيميل فرانكل: الإنسان يبحث عن المعنى: مقدّمة في العلاج بالمعنى - التّسامي بالنفس، ترجمة طلعت منصور، دار القلم، الكويت، ط1، 1982، ص103.

2- حركة دولية تدعم استخدام العلوم والتكنولوجيا الجديدة لتعزيز القدرة الإنسانية العقلية والفيزيائية وقدرة التحمّل، وحتى إلغاء ما يعتبر غير مرغوب فيه في معظم الأحيان مثل الغباء، المعاناة، المرض، الشيخوخة وأخيرا التخلّص من الموت.

عن مستقبل الإنسان "الإنساني"، أي الإنسان الواعي الفاعل الناقد المؤول، في ظلّ سيرورة هذا "التدمير الدّاتي" المتتالي.

إنّ الإنسان مخلوق يبحث عن معنى. وهو صانع معانٍ وخالق دلالات. فالمعنى هو الحياة، ذلك أنّ "الفهم ليس شيئاً يقوم به الإنسان، بل هو شيء يكونه".<sup>1</sup> فويل لمن لا يرى في حياته معنى. وويل لمن لا يرى معنى حياته إلا من خلال أعين الآخرين. إنّ الأهمّ ليس ما نتوقّعه من الحياة وإنّما ما تتوقّعه الحياة منّا. فالحياة هي ما نصنعه نحن من معانٍ. وما نهبها من دلالات. فعلى قدر ما نمّنها من معانٍ ودلالات تكون. فحياتنا هي معانينا ودلالاتنا. وعلى هذا، فالإنسان كائن معرفي في المقام الأوّل إذ يوجد في وجود معرفي. أو هو الكائن الذي يوجد بالمعنى وللمعنى. فالإنسان معنى بدرجة أولى. فهو يحيا في عالم من المعاني التي تصنعها معجزة اللّغة. فالعالم مجرّد تأويلات لصراع الإرادات. وما غير ذلك، سوى نوافل ومستحبات لجبر ما سبق وحمائته وتزكيتته وتذكير الغافل عنه.

وعلى هذا، فإنّ "سؤال المعنى يرادف سؤال الإنسان نفسه من حيث أنّ المعنى هو في النهاية تأويل الإنسان لذاته ولمعرفته تأويلاً نمائياً يكتسب نظاماً ومنطلقاً داخلياً فيتحقّق عالماً. وهذا ما تسمّيه الحضارة أو التاريخ رحلة الإنسان إلى المعنى، إلى تحرّره من ذاته المجهولة دوماً ليجدها في المعرفة. وعليه، فالإنسان سيصبح من خلال المعنى مبدأ المعرفة".<sup>2</sup>

وبعد كلّ هذا، هل يستقيم القول بوجود عالم خام خارج سيطرة المعاني وسلطة اللّغة وسطوة التسمية؟ وهل يستقيم لنا الحديث عن وجود عالم من دون لغة. وبالتالي، من وجود معانٍ، والحال أنّنا لا نوجد إلا من خلال اللّغة/ المعاني؟

وإذا قلنا أنّ الإنسان مشروع مستمر ومفتوح على التغيّر الدائم، فإنّ ذلك يعني أنّه هو الذي شرع في أن يكون، لا ما أراد أن يكون. شرع في أن يوجد من خلال إنتاج الاكتفاء الدّاتي من المعاني والدلالات والرموز. فلا يتحقّق الوجود إلا حين الاستقلال في توليد المعاني. فأن تُنتج المعاني و"تُطلق الأسماء معناه أن تكون سيداً" كما يقول نيتشه.<sup>3</sup> فاستراتيجية التسمية والتعيين هي استراتيجية تسيّد وهيمنة وتسلّط.

وبذلك، فإنّنا نعتقد أنّ أهمّ مشكل في الوجود الإنساني هو: "مشكل المعنى" أو بالأحرى مشكل "إرادة المعنى". فأن "يوجد الإنسان" معادل "للقدرة على أن يوجد". والقدرة هنا، تشمل مسؤوليّة الفرد على إنتاج معانيه الخاصّة، ومن مداخل "أن يوجد" التفكير النقدي في جملة من الأنساق الثقافيّة المتوارثة والمهيمنة، البارزة والمضمرة، الموجّهة للوعي والضابطة لفعل توليد المعاني.

1- عادل مصطفى: فهم الفهم: مدخل إلى الهيرومينوطيقا، نظريّة التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط 1، 2003، ص 214.

2- هلال الجهاد: جماليّات الشعر العربيّ: دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعريّ العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 2007، ص 53.

3- عبد السلام بنعبد العالي: ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، ط 1، 1999، ص 2.

إنّنا، للأسف، نحيا من خلال أنساق ثقافية متغوّلة. تحكّمت في مجالنا الحيويّ المتمثّل في فعل توليد المعاني والقيم والأفكار. فنحن لا ننتج إلّا ما تسمح به تلك الأنساق المضمرّة. وهي في الحقيقة، أنساق محكومة بشرطها التاريخيّ الذي ولدت فيه. فأن نستمر في التفكير عبرها، هو ضرب في حقيقة التحوّل التاريخيّ والتقدّم الإنسانيّ<sup>1</sup>.

فهل يمكن تخيّل إنسان يعيش مجردًا من المعنى، عارٍ من لباس الدلالة؟ ولماذا يُجهد الإنسان نفسه لإيجاد معنى لحياته؟ وهل من الضروريّ فعل ذلك؟ وهل المعنى معطى أصليّ، ذو وجود موضوعيّ أم أنّ فعل الوعي هو الذي يضيف على الأشياء معناها؟ هل يمكن أن ينوب أحد عن أحد في بناء معاني الأشياء؟ هل المعنى معطى أم مبني؟ هل المعنى خاصّ أم عامّ؟ بمعنى: هل المعنى شيء متوارث أم أنّ كلّ فرد يصنع معناه الخاصّ، ومسؤول عنه؟ هل المعاني اختلاف أم مماثلة؟ هل يمكن أن نعيش بمعان/مرجعيات مستعارة؟ وهل يمكن أن يصبح لحياة الفرد معنى من خلال نصائح الآخر ومواعظه وإرشاداته وتوجيهاته؟ وأخيرا، هل بإمكان الإنسان أن يمنح الأشياء معنى والجمال أنّه هو ذاته لا يدرك معنى ذاته (الإنسان أشكل على الإنسان)؟ هل يمكن أن يمنح المعنى من لا يعرف معناه أصلا؟ هل هذا يعني أنّ ما نمنحه للحياة من معان لا تتجاوز كونها معان مؤقتة في الزّمان والمكان. ويستحيل تعريفها تعريفا مطلقا. وبالتالي، تبقى هذه الحياة برمّتها لغزا من الألغاز وسرّا من الأسرار؟

## 2- أصالة فعل البحث عن المعنى:

لقد خلّق الإنسان ليبحث عن المعنى. ومن دون شكّ، أنّ إنسان اليوم أعياه البحث المضني عن هذا المعنى. فوقف مستريحا في باحة اللامعنى. فاللامعنى هو البديل الوجوديّ، والعزاء الوحيد والمعادل الموضوعيّ لهذا الإنسان المبلبل.

فرغم التقدّم العلميّ والتكنولوجيّ الكبيرين اللذين حقّقا رفاهيّة البشريّة في شقّها الماديّ بالخصوص، فإنّ هذا التقدّم فشل في شقّ آخر، لا يقلّ أهميّة عن الأوّل إن لم نقل هو الأهمّ، إذ جعل البشريّة تعاني اليوم أزمة عميقة. هي أزمة "غياب المعنى". فالكائن الإنسانيّ ليس شيئا واحدا، بل هو أشياء أخرى كثيرة ومتعدّدة، منها المعلوم وكثير منها مجهول. لذلك نقول أنّ الإنسان اليوم في حاجة ماسّة، أكثر من أيّ وقت مضى، إلى ما يُسمّى "بالعلاج بالمعنى"، وممارسة "رياضة التأويل" قصد إزالة الكثير من الزوائد الفكرية التي تحتلّ عقله قسرا. وتسكن وعيه قهرا. وتسبّبت له في أزمات مزمنة. وجعلت حياته بلا معنى. و"الإنسان الذي يعتبر حياته بلا معنى ليس مجرد إنسان غير سعيد، ولكنّه يكاد لا يصلح للحياة" كما ذهب إلى ذلك أينشتاين<sup>2</sup>. إنّ الإنسان في تطّلع دائم إلى تحقيق معنى يجعل حياته تستحق أن تُعاش.

1- للتفصيل أكثر في مفهوم النّسق الثقافي انظر:

- عبد الله الغدامي: التقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط 3، 2005.

2- فيكتور إميل فرانكل: إرادة المعنى: أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، ترجمة إيمان فوزي، دار زهراء الشّرق، القاهرة، د.ت، ص 63.

لقد ظهرت حالات مرضية كثيرة ومتعددة بسبب تفسّي هذا "الوباء" بين الناس. وقد تمثّل في وباء فقدان المعنى، وفي أمراض ثقافية ونفسية وفكرية. فمثّل "العلاج بالمعنى" Logotherapy<sup>1</sup> نوعاً من أنواع العلاج النفسي والثقافي والفكري. وهو علاج ارتبط بالنمساوي فيكتور ايميل فرانكل<sup>2</sup> الذي يُعدّ رمزاً لأهمّ حركة في علم النفس المعاصر. أو ما يُعرفُ بالعلاج الوجودي الفلسفي الذي مثل أحد أهمّ فروع البحث الابدستيمولوجي الفلسفي في التحليل النفسي الوجودي.

إنّ الإنسان لا يستطيع العيش إلا إذا عرف أنّ لحياته معنى. فهو لا يتعامل مع الأشياء باعتبار ما هي عليه، بل من خلال ما تعنيه بالنسبة إليه، بمعنى أنّ الأشياء لا "شيء" من دون تدخل الذات العانية. فهي شيء له معنى بوجود ذات عانية. ذات تملأ الأشياء بالمعنى. وهي شيء عديم المعنى في غياب الذات العانية. إنّ الأشياء لا تحمل معانيها على ظهرها. فالأشياء نفهمها من خلال ما نهبها من معنى، ومن خلال ما فهمناه منها وليس بما هي عليه فعلاً. فالأشياء أحادية في وجودها، متعددة في معانيها ودلالاتها، فارغة إلا من حضورها المادي، لكتّها في الآن نفسه متعددة كما هي في إدراك البشر. ولهذا، يصبح الشيء الواحد كثيراً ومتعدداً. ويصير العالم أكثر ممّا هو في الأصل. بهذا، تتعدّد المعاني بتعدّد النظر. فيصبح الاختلاف سيّد الأشياء. ويضيع المعنى بلا عودة بسبب هذه الكوميديا الموجهة: الكلّ واحد، والواحد جمعٌ لا نهائي.

من هنا، تتعدّد معاني الموجودات بتعدّد رؤية الإنسان إليها. ف"الشمس جديدة كلّ يوم" كما قال هيراقليطس، لأنّها تكتسب كلّ يوم معنى جديداً باعتبارها موضوعاً مُدرَكًا من طرف الناس. والقصدُ هنا أنّ الأشياء موجودة في العالم، لكتّها فارغة من المعنى، لأنّها مندرجة في نظام الطبيعة، لكتّها تأخذ معناها ممّا يراها عليه الإنسان. وينسى هذا الأخير أنّه مختلق المعاني. وأنّه بشكل ما مختلق الموجودات أيضاً. إنّ الأشياء لا تصبح ذات معنى إلا بفهم الإنسان لها. وعلى هذا الأساس، فالتأويل يقرّ بوجود مادة سابقة على الفعل التأويلي، ذاته، وكتّها مادة لا يمكن لها أن تصبح دالّة إلا ضمن سيرورة تأويليّة. وبعبارة أخرى، فإنّ الموضوع "مستهدف" بوعي هو ذاته لا يمكن أن يوجد إلا من خلال تجسّده في موضوع<sup>3</sup>.

إنّ فعل البحث عن المعنى ليس بالفعل الطارئ على الإنسان، ولا بالفعل الكمالي، وإنّما هو فعل متأصلّ عنده، داخل في كينونته، خاصّة وأنّ مسألة الشفافية في المعنى هي حالات استثنائية. ومن لم يمارس هذا الفعل لم ينفصل بعد "عن الكائنات اللحظية التي لا يلعب الزمن في حياتها أيّ دور. فهي بلا ذاكرة، لا ماضٍ عندها ولا حاضر. لذلك، لا نستعيد من خلال النّشاط التأويلي المعنى فقط، بل نبعث الحياة من رمادها

1- فيكتور ايميل فرانكل: - الإنسان يبحث عن المعنى، مرجع سابق.

- إرادة المعنى، مرجع سابق.

2- عالم وبروفيسور نمساوي (1905-1997). يُعتبر زعيم المدرسة النمساوية الثالثة بعد فرويد وأدلر في العلاج النفسي. كان معلّمه الجديد عن أسلافه هو: "العلاج بالمعنى". دخل تجارب شخصية، فضلاً عن صدمته بوالده ووالدته وأخوه وزوجته اللذين قتلوا جميعاً في معسكرات وأفران الغاز النازية. عانى خلالها من التهميش في المعتقلات لمدة ثلاث سنوات. وكان ذلك الشرارة المحفزة له للاهتمام الفلسفي في مستوى العلاج النفسي الوجودي.

3- سعيد بنكراد: استراتيجيات التأويل، جامعة محمد الخامس، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 2011،

ونستعيدها. كما تمّ تثبيتها في نواة دلالية خفية لا يمكن إدراك سرّها إلا من خلال نشاط تأويلي لا تغريه واجهات النصوص<sup>1</sup>.

ولا شكّ في أنّ الإنسان "دليل وخالق للدلائل"<sup>2</sup>. ولا يعيش إلا بالتدليل. وقد تمكّن من حيازة هذه الصفات منذ "أن تحرّر من انبهاره أمام الأشياء واضعاً لها تسميات، أيّ منذ أن انصرف إلى إنشاء الدلالة واكتشافها مضيفاً إيّاها على الأشياء الطبيعيّة والأشياء الثقافيّة وعلى ما وراء الأشياء"<sup>3</sup>، أي أنّ حرية الإنسان كانت مقرونة بالتمكين الإلهي له المتعلّق بالقدرة على التسمية "وعلم آدم الأسماء كلّها". إنّ خلق الدلائل وتسمية الأشياء هي عمليّات تأويليّة بالدّرجة الأولى. فالتسمية تأويل في المبتدأ والخبر.

لكن هل يمكن للإنسان أن يمنح الأشياء معنى والحال أنّه هو ذاته لا يدرك معنى ذاته؟ هل يمكن أن يمنح المعنى من لا يعرف معناه؟

إنّ الإنسان لا يقدر أن يمنح معنى لحياة لا تملك معنى بشكل مسبق، لأنّه بكلّ بساطة هو نفسه لا يدرك معناه أصلاً. وبالتالي، فسلطته في وهب المعنى هي سلطة تقديرية فقط. سلطة تظلّ حاملة في أحكامها النسبيّة والاحتمال والاختلاف. في هذا المقام، يجوز لنا أن نطرح أشدّ الأسئلة هولاً: أيّ معنى لحياة بشريّة بلا معنى طالما أنّ الإنسان هو الذي يفضي إلى تشكّل كلّ ما له علاقة بالمعنى؟

إنّ فكرة أولويّة الوجود تعني أنّ الوجود ليس شيئاً ينتمي إلينا، بل نحن من ننتمي إليه. فنحن لا نصنع عالمنا، بل نسكنه فحسب. ولا نفعل شيئاً بالوجود لأنّنا بالفعل دائماً موجودون في كلّ ما نفعل.

ومادام الأمر كذلك، فالمعنى ليس على صواب كما نزع. فهو شيء ناقص وغير منته. ذلك أنّ حقيقة الأشياء لن يقدر الإنسان الإمساك بها كما هي. وسيعيش بما يفرضه عليها من معان ودلالات إلى أجل غير مسّوّى. وسيظلّ الإنسان يعيش غريبته غير ضابط حتى موقع تواجده وهو يعيش فوق هذه الذرّة الصغيرة الزرقاء الباهتة التي تقدّر بحبة غبار سابحة في محيط الأكوان الشاسع<sup>4</sup>. فما كوكب الأرض سوى أحد العوالم الكائنة بين عدد ضخم لا يُعدّ ولا يُحصى من العوالم الأخرى.

إنّنا نعيش على كوكب صغير محدود التّخوم، وبمحدوديته تكون معرفتنا محدودة. فنحن نعرف في حدود ما يوفّره لنا من قدرات للفهم والمعرفة. إنّ مملكة المعاني ما هي إلا مملكة الاستعارات والأخطاء. ومن هنا، يأتي الإيمان بالاختلاف باعتباره الوسيلة الوحيدة لإقامة صلح، ولو مؤقتاً، بين كلّ هاته الرؤى التي تدبّ ديبب التّمّل في أذهان البشر.

إنّ الإنسان لا يستطيع أن يكون خالقاً للمعنى إلا إذا تحرّر من سلطة تفكّر بالنيابة عنه، وانتقاله من التفكير بالوكالة إلى التفكير بالأصالة. إنّ وجود مرجعيّات مستعارة "صناديق" تحكم التفكير وتحصّره في

1- المرجع نفسه، ص 8.

2- ماريو داسكال: الاتّجاهات السيميولوجيّة المعاصرة، ترجمة حميد لحميداني، إفريقيا الشّرق، ط 1، 1987، ص 3.

3- المرجع نفسه، ص 3.

4- كارل ساجان: كوكب الأرض: نقطة زرقاء باهتة- رؤية لمستقبل الإنسان في الفضاء، ترجمة شهرت العالم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 254، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.

زوايا ضيقة محدّدة الإحداثيات ودرجات الانفراج والضيق، هو من معوقات إنتاج المعنى. وفي المقابل، من دواعي الشعور بغياب المعنى ذلك الكمّ الغزير من الأفكار المتوارثة والمتراكمة التي نأكلها أكلاماً و"نحبها حباً جماً، ونعيش بها، في نهاية الأمر، "حياتنا".

فالأفكار لا يكون لها معنى إلا إذا أنتجتها الذات المفكّرة من خلال تجربتها الخاصّة. فالتجربة شرط من شروط إضفاء معنى على الأفكار. والتجربة شرط من شروط الفهم. وبهذا المعنى، فإنّ جملة من الأفكار الواردة علينا منذ عصر التدوين كما سمّاها محمد عابد الجابري تبقى غير ذات معنى إن لم ندمجها في بنيتنا المعرفيّة الراهنة. ونخضعها لمنطقنا في الفهم والتأويل. فلكلّ عصر معناه. ومن باب العنف والاضطهاد، أن تجعل معنى ما صالحاً لكلّ زمان ومكان، وقادراً على الإجابة عن كلّ الأسئلة المتولّدة من قضايا العصور ومستجدّاتها. لن يكون ذلك، في نظرنا، إلا بالقهر الإقصاء.

ونظراً إلى أهميّة قطاع "إنتاج المعاني وتوليد الدلالات"، فإنّ العديد من الدول مجال السيادة، تحتكره لنفسها، مستبعدة النقاش العموميّ حوله. ويتولّى أمر تدبيره جهات معلومة. تعتمد إلى إنتاج المعاني بما يتلاءم مع نظامها الايديولوجي والديني والثقافي. وتستغلّ وسائل الإعلام قصد قصف العقول وصناعة الرأي والذوق العامّين، حتى لا يشبّ عمرو عن الطوق ويستطيع تحقيق الاستقلال الذاتي في إنتاج المعاني، والخروج من طوق التسليم بالحقيقة الواحدة الثابتة والأزليّة.

ولا شكّ أنّ الذات العربيّة، مدار بحثنا هذا، تعاني الكثير من الويلات نتيجة هذا الداء، بل لقد وصل بها داء "غياب المعنى" إلى مراحلها المتقدّمة. فهي تعاني خصاصاً كبيراً على مستوى توليد المعاني الخاصّة بها، إذ قامت بتصنيف الكثير من المعاني بواسطة عنعنات مختلفة لسلسلة من الشخصيات التي اكتست صبغة الزعامة والبطولة. وشكّلت الأنا الأعلى واللاوعي التاريخيّ الجمعيّ والذاكرة والتمثّلات الجماعيتين لذات الإنسان العربي<sup>1</sup>. وادّعى كلّ واحد من تلك الشخصيات/الأبطال امتلاكه الحقيقة التي لا تقبل استئناف الفهم، وتمثيله الدّين القويم والفرقة الناجية، وتجسيده الخلاص الفرديّ والجماعيّ.

وبذلك، فإنّ الذات العربيّة المعاصرة تفكّر بمرجعيات مستعارة. ولم تُنتج هذه الذات بعدُ معانيها الخاصّة التي تستجيب لاشتراطات العصر وظروفه. واكتفت بتدوير معاني الأوّلين السّابقين وتوسيعها بالشرح والتفسير والتمطيط المبالغ فيه مكرّسة في الوعي "ثقافة الأجوبة". تلك الأجوبة التي اعتلاها الصداً. وفقدت قيمتها لكثرة الاستعمال والباسها، كرها لا طوعاً، إشكالات وقضايا أكبر منها بكثير. ونقصد بهذا، أنّ الذات العربيّة لم تستطع مجاوزة ما أنتج في عصر التدوين من معان رغم المسافة الزمانيّة والثقافيّة والجغرافيّة التي تفصلها عن ذلك العصر البعيد. و"جعلت خطاياها الإصلاحية ملحفاً بالتراث يُقرأ بصفته مدخلاً إليه، بدل أن يُقرأ في ذاته ولذاته، أي بصفته تشكّلاً خطابياً متميّزاً وجّهته ظروف اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة مختلفة عن تلك التي وجّهت الخطاب القديم الذي أصبح يُدعى اليوم بالتراث"<sup>2</sup>. أليس

1- للتوسّع انظر: علي زيعور: التحليل النفسي للذات العربيّة: قطاع البطولة والبرجسيّة في الذات العربيّة- المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.

2- محمّد الحدّاد: حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002، ص5.



استهلاك معانٍ قديمة، تجاوزت تاريخ الصلاحية، يؤدي إلى هشاشة وعي الذات المستهلكة وإصابتها بـ "داء فقدان المعنى المزمّن". وبالتالي، الخروج من مضمار سباق الحضارات وتقدّم الأمم؟

كما أنّ الذات العربية تتدهور حالة "صحتها النفسية والمعرفية" عندما تزعم حدثتها وما بعد حدثتها. فتستهلك، مرة أخرى، معاني الغرب وأفكاره دون وعي منها بظروف تخلّق تلك المعاني والأفكار والبيئة، بكلّ ما تحمله كلمة بيئة، من المعاني التي أفرزتها.

وفي الحالتين، المرضين، يغيب ما سمّاه عبد الكبير الخطيبي بالنقد المزدوج. نقد مزدوج، ينصبّ علينا كما ينصبّ على الغرب. ويأخذ بيننا وبينه. فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا، والكلية التي تجثم علينا. وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الايديولوجيا التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة.<sup>1</sup> كما أنّ نقطة الضعف الأساسية والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، عدم الإدراك أو الوعي بأنّ سلاح النّقد "يجب أن يسبقه ويرافقه" نقد السلاح. لقد أغفلوا نقد العقل. فراحوا يتصوّرون النهضة. ويخطّطون لها، بل ويناضلون من أجلها إمّا بعقود "أعدت من الماضي" حسب تعبير غرامشي، وإمّا بمفاهيم أنتجها "حاضر" غير حاضرهم<sup>2</sup>.

وبالمناسبة، فالثقافة العربية الإسلامية تحفل بالعديد من التأليف المكرّسة من حيث لا تدري، وبشكل واضح، لمثل هذه اليقينيّات المعرّقة لحركة التفكير والتجديد والإبداع، وذلك في شكل عناوين وثقوية دالة على الحقيقة المطلقة التي ليست بعدها حقيقة، ومثال ذلك نذكر العناوين الآتية: "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج" و"نهاية الأرب في فنون الأدب" و"بداية المجتهد ونهاية المقتصد" و"نهاية المطلب في دراية المذهب" و"نهاية الرتبة في طلب الحسبة" و"نهاية الاعتباط بمن رمى الرواة بالاختلاط" و"نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول" و"نهاية الوصول في دراية الأصول" و"نهاية الإقدام في علم الكلام"... وغيرها من كتب النهايات التي جعلت براديجم "النهاية" منهجية لإيقاف تجديد التفكير واستئناف النّظر فيما تطرّقت إليه، وفصلت فيه بالحكم النّافذ.

فالنهاية في هذه الكتب من معانها الحلّ النهائي لمشكل تداوله العلماء واختلفوا فيه. أو قد يتداولونه ويختلفون فيه، أي أنّها قد تكون نقطة نهاية لمشكل لا يزال قيد التوقّع أحياناً، وحلّاً استباقياً لعدم الوقوع في الاختلاف المفترض. إنّ هذه الحلول الاستباقية تُعفي العقل العربي من التفكير. وتدفعه، كرها لا طوعاً، إلى الاستقالة من مقاربة فعل الاجتهاد. فيمارس بذلك التقليد القسري والتصنيف المحكّم لكلّ مختلف، المرّدين والحفظة والمسدّدين لفاتورة الاشتراكات في وقتها، والمحترمين لقاعدة: لا اجتهاد في خلاف له، في بطون كتب السلف، جوابه/حلّه.

لا بدّ إذن، من الانفلات من سطوة الأنساق المغلقة وقيادة حراك ثقافيّ شعاره الخروج عن هذه والانعتاق من الصناديق المغلقة التي كرّست التعليب المعياريّ والتنميط الثقافيّ، وتحويل النهايات المغلقة والأنساق

1- عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، منشورات عكاظ، 2000، ص11-12.

2- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص9.

الثابتة إلى بدايات مفتوحة رحبة الأفاق، ومولدة لإنتاج المختلف والمتعدّد، والتّسامي عن هذه الأنساق ونقدها. وينبغي أن يُشكّل "معنى النهاية إمكانا جديدا يفسح المجال أمام كائن فاعل، لا يتعامل مع نفسه بوصفه آية الحقّ ورسول الحقيقة، أو محامي الحرية والعدالة، أو صفوة الأُمَّة والبشريّة".<sup>1</sup> فالتهابيات بدايات ستؤول لا محالة إلى نهايات. فكلّ بداية تحمل في باطنها نهايتها.

إنّ النّسق، بما هو حزمة معايير وضوابط منهجيّة ونظم فكريّة ومعرفيّة، إن شئنا الدقّة، يستبطن دواما ثقافة القهر والإقصاء الرمزيين. فهو لا يجيب إلّا عن الأسئلة التي يطرحها هو وتفرضها معاييرها، إذ أنّه غير قادر على كشف حقيقة جديدة. فهو لا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضمره سلفا في داخله. إنّ الأنساق تشوّش على الإنسان إدراك "حقيقة" الأشياء في ذاتها. ولاعتبارها وسيطا بين المرء والأشياء المدركة يجعل حدود الرؤية مرهونة بما تقدّمه من مساحات وأفاق، تمارس الحجب والعمى أكثر ممّا البيان والتبيين. وتضللّ وتعتمّ أكثر ممّا توضّح وتُفصح. وتُضعف قدرة الإنسان على التعبير عمّا يراه هو من دون واسطة ولا عنعنة. فيغدو الإنسان كمن لا يرى ولا يسمع ولا يفكر. وبالتالي، يفقد قدرته على الوجود والحضور وتسميّة الرّاهن. إنّ الأنساق لا تعمل سوى على إنتاج الإنسان ذي البعد الواحد الذي "يفكر" بعقل أداتي يخدم النسق لا غير.

إنّ عمليّة الفهم وإنتاج المعنى عمليّة أنطولوجيّة. فأنا أفهم يعني أنا موجود. فعمليّة الفهم "ليست مجرد عمليّة يقوم بها المرء بين غيرها من العمليّات. إنّها عمليّة أساسيّة. عمليّة فيها ومن خلالها يُوجد المرء بوصفه موجودا إنسانيا. فالفهم ليس شيئا يقوم به الإنسان بل هو شيء يكونه"،<sup>2</sup> ليصبح الفهم شكلا من أشكال الوجود في العالم. أو عنصرا مكوّنا من عناصر الوجود في العالم. ولذلك، فالفهم متحرّر على الدوام من قيود الأنساق وصرامتها وموضوعيتها، لأنّ هناك دائما حقيقة ممكنة. وليس هناك حقيقة بـ "أل" التعريف أبدا. فالحقيقة "حقيقة بالنسبة إليّ" أنا، أمّا أنت فلك حقيقتك. إنّ الحقيقة أصبحت "حقيقة هيرمينوطيقية تنفلت من تجريبيّة المنهج وصرامة الأنساق".<sup>3</sup> إنّ المسألة ليس مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التّراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي مسألة استبعاد أيّ شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التّراث بمقتضى موضوعه.<sup>4</sup>

إنّ المنهج، بما يضعه من أنساق، لدى كادامر "ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة، إضافة إلى أنّ الحقيقة ليست مطلقة يقينيّة مكفولة الضّمان من خلال أدوات المنهج، كما لو كانت الحقيقة كنزا

1- علي حرب: حديث التّهابيات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي، الدار البيضاء - بيروت، ط 2، 2004، ص 193.

2- عادل مصطفى: فهم الفهم. مرجع سابق، ص 214.

3- عمارة ناصر: اللّغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والتأويل العربيّ الإسلاميّ، مرجع سابق، ص 90.

4- انظر: - هانز جورج كادامر: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة التأويليّة الفلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافيّة، طرابلس، ط 1، 2007، ص 373.

يكون العثور عليه مضمونا من خلال خطة مرسومة على نحو ما وقع في ظنّ ديكارت صاحب "المقال عن المنهج" حينما كان يصوغ قواعده لهداية العقل والبحث عن الحقيقة والعلوم".<sup>1</sup>

### 3- أسس العلاج بالمعنى عند فيكتور فرانكل: العيش بالمعنى:

يُعدّ العلاج بالمعنى مدخلا علاجياً يستند على مبادئ الفلسفة الوجودية والاتجاه الإنساني في علم النفس. وهو علاج يركّز على الوجود الإنساني ومعنى ذلك الوجود. ويهدف إلى تعديل المدخل الفلسفي لدى الأفراد وخفض معتقداتهم المحبطة، ومساعدة الشخص المضطرب على اكتشاف المعنى المفقود في حياته. فالإنسان إذا وجد معنى في أيّ جانب من جوانب حياته سواء أكان جنسا أو قوة أو ذرية أو خدمة عامّة أو معاونة إنسانية، فإنّ هذا يكون هدفا يسعى إليه ويعيش من أجله.<sup>2</sup>

ويؤكّد فرانكل على أنّ أسباب نشأة المرض النفسيّ هو خواء المعنى في حياة الفرد والذي يؤدي إلى الفراغ الوجودي. وأنّ الفرد حينما يجد معنى لحياته فإنّه يصبح صحيحا نفسياً. ويدرك أهميّة وجوده وقيّمته. ويشعر بجودة الحياة. ويعرف أنّ حياته تستحق أن تُعاش. وأنّه يمكن أن يجد معنى لحياته عندما يواجه تجربة أليمة. أو عندما يواجه ضغوطا اجتماعية. أو من خلال المعاناة. فالمعاناة قد تزيد المعنى لديه. كما أنّ فرانكل "وجد في بعض الأحيان معنى في الموت، إذ يموت المرء سعيدا من أجل معنى ديني أو روحاني أو وطني"<sup>3</sup>. فالوجود في العالم ملتبس بالقدرة على الوجود، فإن "يوجد الإنسان" يصبح معادلا "للقدرة على أن يُوجد". فقول "أنا موجود" لا معنى له إلا بقدر ما يتضمّن من قدرة على استمرار القابليّة على التعديل الذاتي. وبعبارة أخرى: "أنا موجود" تتضمّن بالضرورة ما أتمتع به من ديناميّة الصيرورة والتحوّل، وكلّ انخفاض في مستوى الصيرورة يعني انحدارا صوب الموت واللاشيء واللامعنى.

وبذلك نقول أنّ العلاج بالمعنى يندرج في إطار النظرية الوجودية التي قامت على أساس انتقادها لكلّ من التحليل النفسيّ الفرويديّ وعلم النفس الأدلريّ، خاصّة مفهوم الدافعية عند كلّ منهما. ويعتبر فرانكل أنّ مبدأ اللذة الفرويديّ ودافع المكانة الادلريّ غير كافيين لتفسير سلوك الإنسان. ويقترح فرانكل في هذا الصدد "إرادة المعنى".

إنّ للمعنى دورا مؤثرا في الحياة الإنسانية. فنقص الشعور بالمعنى وعدم تحقيقه من أهمّ الأسباب الرئيسية وراء نشأة الاضطرابات السلوكية. ويهدف العلاج بالمعنى إلى مساعدة الفرد على اكتشاف وإيجاد المعنى في مواقف حياته المختلفة، ومساعدة الشخص على الوعي بتحمّل المسؤولية، والوعي بالذات والقدرات، ومساعدة الفرد على اكتشاف المعاني الأصيلة بداخله والتي قد لا يكون على وعي بها. فيكتشف المعاني الأصيلة بأعماقه. ويدرك أنّ مصيره يتحدّد من خلال اختياراته الحرّة لا المفروضة.

1- سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2002، ص90.

2- فيكتور إميل فرانكل: الإنسان يبحث عن المعنى، مرجع سابق، ص 12.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولقد حدّد فرانكل المبادئ الأساسية للعلاج بالمعنى بثلاثة عناصر أساسية:

أ-حرية الإرادة: وهو مفهوم يتعارض مع مفاهيم الحتمية والسلبية والقدريّة. وتعني "في النهاية حرية الإرادة الإنسانية. وإرادة الإنسان هي إرادة كائن محدود. وحرية الإنسان ليست حرية من الظروف، وإنما بالأحرى حرية اتّخاذ موقف معيّن تُجاه أيّ ظروف قد تواجه الإنسان"<sup>1</sup>.

إنّ الحديث عن حرية الإرادة هو حديث عن حرية الفرد في اختيار أفعاله ومعانيه، وتحمل مسؤوليته الكاملة عن ذلك الاختيار "فالإنسان ليس ببساطة أمراً موجوداً، ولكنّه يقرّر دائماً وجوده الذي سيكون عليه...وقياساً إلى ذلك، فإنّ لكلّ كائن إنسانيّ حرّيته في أن يتغيّر في كلّ لحظة. فالكائن الإنسانيّ هو كائن يتجاوز ذاته أو يسمو بذاته.<sup>2</sup> فبالرغم من كوننا في اضطرار للخضوع إلى بعض الظروف والأحوال الخارجة عن إرادتنا، إلّا أنّنا نكون أحراراً في اختيار ردود أفعالنا تُجاه كلّ ذلك.

والحديث عن حرية الإرادة في بناء المعاني والأفعال يرتبط أشدّ الارتباط بمفهوم الوعي بالذات. ففرانكل يحاول أن يجعل المريض واعياً كلّ الوعي بالتزامه بمسؤولياته. ويترك له حرية اتّخاذ القرار بشأن إدراكه لنفسه بوصفه شخصاً مسؤولاً عن اختياره لأهدافه في الحياة. وهو بذلك يشترك مع مفهوم آخر لا يقلّ أهميّة يتمثّل في مفهوم الوعي بتحمّل مسؤولية الاختيارات. فالتأكيد على الالتزام بالمسؤوليّة جزء لا يتجزأ من العلاج بالمعنى.

ب-التطلّع إلى المستقبل: من "فقد الثقة في مستقبله، والمستقبل بصفة عامّة، حكم على نفسه بالفناء. وأصبح عرضة للانهايار العقليّ والجسمي".<sup>3</sup> إنّ التطلّع إلى المستقبل رهين بما سمّاه فرانكل بالديناميات المعنويّة، ومعناها أن يكون هناك دائماً شكل من أشكال التوتر بين إنجازات الفرد وطموحاته، أي بين ما هو عليه الآن وما ينبغي أن يكون عليه مستقبلاً. فكلما ضعّف منسوب هذه الديناميات، كلّما أصبحت حياة الفرد بلا معنى وبلا مستقبل. وكلّما ارتفع منسوبها، كلّما اهتمّ بمستقبله وكانت لحياته معنى. إنّ الفرد في تطلّع دائم إلى تجاوز وضعيّة الكائن إلى حال الممكن عبر التّسامي وتصعيد درجة التوتر بين الحالين: الكائن والممكن.

ج-إرادة المعنى: إنّ إرادة المعنى تمثّل عند فرانكل دافعاً رئيسياً في حياة الإنسان، بل إنّها أقوى الدوافع الرئيسيّة. فبغيره لا يكون هناك مبرّر للاستمرار في الحياة. وهو دافع فطريّ ومتفرد لدى كلّ إنسان، ومختلف في طبيعته وتوجّهه من فرد لآخر، بل ولدى نفس الفرد من موقف لآخر. ويمكن تحقيق هذا الدافع من خلال ما نحققه في حياتنا من مهام نكتشف من خلالها ذاتنا وقدراتنا على التحديّ لمعوقات إنجاز هذه المهام.

1- فيكتور إميل فرانكل: إرادة المعنى، مرجع سابق، ص 22.

2- فيكتور إميل فرانكل: الإنسان يبحث عن المعنى، مرجع سابق، ص 172.

3- المرجع نفسه، ص 105.

ومعنى هذا أنّ الإنسان يحتاج إلى شيء ما "ليعيش من أجله، إذ لا يستقيم العيش السليم من دون وجود شيء" نعيش من أجله، وحتى تكون لحياته معنى. إنّ سعي الإنسان إلى البحث عن معنى هو قوّة أوليّة في حياته وليس تبريراً ثانويّاً لحوافزه الغريزيّة. وهذا المعنى فريد ونوعيّ من حيث أنّه لا بدّ أن يتحقّق بواسطة الفرد وحده. ويمكن لهذا أن يحدث، وعندئذ فقط يكتسب هذا المعنى مغزى يُشبع إرادة المعنى عنده"<sup>1</sup>.  
وبذلك، حاول العلاج بالمعنى أن يعيد للإنسان إنسانيته التي سلبتها اتّجاهات العلاج التقليديّة عندما اقتصر على الجوانب البيولوجيّة الحيوانيّة مرّة، والجوانب الاجتماعيّة النفسيّة مرّة أخرى، التي ساهمت في تغييب أهمّ عناصر في الإنسان التي تفوق اعتبارها مجرد إشباع الحاجات أو فرض النفوذ: حرّيته ومسؤوليته على أفعاله وتطلّعه الدائم إلى تحقيق معنى لحياته حتى تستحق أن تُعاش.  
لقد انتقل العلاج بالمعنى من "إرادة القوّة" إلى "إرادة المعنى". فقوّة المعنى أكبر من قوّة القوّة. فالحياة لا تستحق أن تُعاش إلّا إذا كان لها معنى، وليس إذا كان صاحبها ذا قوّة ونفوذ. فكم من ذي قوّة ونفوذ أقدم على الانتحار، أو فكّر فيه على الأقلّ.

وإذا كانت نظريّة التحليل النفسيّ رهنت تحليلاتها بالغرناز الفطريّة وخاصّة الغريزة الجنسيّة. وركّزت النظريّة السلوكيّة على الأحداث الشرطيّة التي تقيّد السلوك الإنسانيّ، فإنّ النظريّة الوجوديّة تعطي أهميّة قصوى للإنسان في الإرادة والاختيار. فالإنسان مسؤول عن اختيار معانيه ودلالاته.  
ويخاطب العلاج بالمعنى البعد الروحيّ في الدّات الإنسانيّة. ويهدف إلى مساعدة الفرد على اكتشاف المعاني المفقودة في حياته، والتي كانت سببا في الاضطراب الذي يعانيه مع ذاته ومع الآخر، وذلك من خلال تبصيره بالجوانب الايجابيّة والطاقات والإمكانات التي يمتلكها بدلا من التركيز على مواطن العجز والقصور. ويركّز حول بحث الإنسان عن المعنى في حياته. ففي العلاج بالمعنى يتمّ التركيز على الالتقاء بين الأنا والأنثى، وفي هذا الالتقاء يتمّ تحرّر كلا الطرفين من "صمهما" الانطولوجي في اتّجاه تحريرهما من عماهما الانطولوجي.  
إنّ تنمية "إرادة المعنى" لدى الإنسان يجعله يخلق لحياته معنى، وعلى أساس ذلك المعنى يعيش. فالإنسان إذا وجد معنى في أيّ جانب من جوانب حياته، فإنّ هذا يكون هدفا يسعى إليه ويعيش من أجله. وقد وجد فرانكل معنى المعاناة، بل أنّه يعوّل عليها كثيرا في اشتقاق معنى يعيش من أجله. كذلك وجد معنى الموت، إذ يموت الإنسان سعيدا من أجل معنى دينيّ أو روحانيّ أو وطني<sup>2</sup>.

#### 4- الدّات العربيّة والحاجة إلى العلاج بالمعنى: المعاني تُبنى ولا تُعطى:

كما أسلفنا، لأنّ تمحورت هذه الدراسة حول "العلاج بالمعنى"، فإنّها لا تهتمّ به من زاوية الطبيب النفسيّ والعلاج الإكلينيكيّ، بل تقاربه من الزاوية المعرفيّة التي تعتبر الإنسان صانع معانيه ومنشئها. وأنّ ضياع المعنى خطر يهدّد الدّات. وأنّ من لا يصنع معانيه الخاصّة مهدّد بعدم الشعور بالانتماء، ومهدّد بالشعور بالاغتراب

1- فيكتور إميل فرانكلن: الإنسان يبحث عن المعنى، مرجع سابق، ص 131.

2- المرجع نفسه، ص 12.

والاحتلال وضعف المناعة الفكرية، وفق قاعدة: "إنّ المعاني تُبنى ولا تُعطى" وقاعدة: "إن لم تبين معناك فسيبنيه لك الآخرون". فالعقول لا تقبل الفراغ.

وعليه، فعجزنا عن تشكيل تصوّراتنا ورؤانا للعالم بشكل مستقلّ سيحفّز الآخر على تشكيلها لنا. لذلك، علينا حماية ذواتنا وتصوراتنا والدفاع عن حكمها الدّاتي في بناء معانيها وتشبيد دلالاتها لتكون أحرارا. فصناعة المعاني وتوليد الدلالات أمن قومي ينبغي حمايته من كلّ اختراق خارجي يهدّده بزرع معان واستنابات دلالات ليست لنا. ويسومنا سوء العذاب الدلالي والمعنوي.

إنّ الحاجة ماسة اليوم إلى توزيع عادل لفضل بناء الدلالات والمعاني. فالذّات العربية المعاصرة تعاني اليوم من إقصاء وتهميش بسبب التوزيع غير المتكافئ للسلطة الفاعلة في صنع المعاني. أولاً، من خلال إقصاء الآخر/ الغرب لها من المشاركة في فعل إنتاج المعاني والدلالات وأنماط التفكير. وثانياً، من خلال تكريس سلطة الماضي على الحاضر وسيادة منطق التفكير في المستقبل من خلال الماضي، وهيمنة قاعدة: قياس الشاهد على الغائب، ومقولة "الخاصة والعامة".

فالمعاني السائدة هي معاني الطبقة السائدة من جهة، ومعاني طبقة "عصر التدوين" من جهة ثانية. فاستقرار معنى معيّن لا يعني البتّة الاتّفاق العامّ حوله، وإنّما هو استقرار مبني على أصوات مجموعة ورؤوس مقطوفة. فالذي لا يصنع معانيه، والذي يفكر بمعاني غيره، والذي يقيس الشاهد على الغائب في تأويلاته، والذي يفكر بالأشباه والنظائر، والذي يفكر بالأصل والمماثلة. هؤلاء جميعهم هم بمرض تكلس الفكر مصابون. وهم إلى التّداوي بالمعنى محتاجون. ولعلّ من المفاهيم المقترحة للعلاج نجد: حرية الإرادة - إرادة المعنى - معنى الحياة - التطلّع إلى المستقبل.<sup>1</sup>

وهي مفاهيم تُجمع على دور الذّات في صناعة معانيها الخاصة. وتحملها مسؤوليتها كاملة في اختياراتها. كما تتفق حول ضرورة تمتّع الفرد بالحرية في صناعة المعنى من دون أنساق سابقة وقبليّات موجهة. فالفرد غير مرغم على أن يفعل ما يفعله الآخرون. أو يفعل ما يرغب فيه الآخرون منه أن يفعله، لأنّه في كلا الحالين تغيب ذاته. ويغيب معناه الخاصّ. وتغيب إرادته.

فبصناعة الإنسان معناه الخاصّ يشعر بقيمته وإنسانيته. ويُقبل على الحياة بمعناها الواسع. يتفاعل ويتجاوب معها. ويحقّق التميّز والتفرد والاختلاف، إذ الإنسان ليس آلة مجترة لما ينتجه الآخرون. إنّ إرادة المعنى تمثّل دافعا أساسيا في حياة الإنسان، بل تستحيل الحياة بدون وجود هذه الإرادة. ويصبح لا وجود لمبرّر لعيش هذه الحياة.

وهذه الإرادة لن تترسّخ في وعي الإنسان إذا لم يرتق بالوعي بذاته بوصفه شخصا مسؤولا عن اختياراته وأهدافه. فالإنسان لا يكون إنسانا إلّا حين يتجاوز ذاته. ويرتقي بها إلى ما وراءها. إنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش فردا حرّاً إلّا إذا استدرك أنّ لحياته معنى. وأن يهب للأشياء معنى، وذلك على اعتبار أنّنا لا نتعامل مع الأشياء المختلفة باعتبار ما هي عليه، وإنّما نتعامل معها من خلال ما تعنيه بالنسبة إلينا.

1- فيكتور إمبل فرانكل: إرادة المعنى: أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، مرجع سابق، ص5.

## بناء على هذا المعنى يحقّ لنا طرح الأسئلة الآتية:

هل الإنسان العربي المعاصر خالق لمعانيه أم أنّه يعيش عالية على صندوق "التّقد" الدولي، وصندوق التراث/الكنز الذي لا تنتهي عجائبه؟ هل تجاوز العقل العربي ما جُمع في عصر التدوين أم أنّه لا زال يفكّر بمنظومات فكرية مستوردة من ذلك العصر؟ ألم يحقّ لنا القول بمرض العقل العربي بتكلّس المعنى. وبالتالي، فهو في مسيس الحاجة إلى حصص عديدة من التّداوي بالمعنى، وترويض طويل الأمد على ممارسة رياضة التأويل والجري وراء الدلالات؟

هل استطاع العقل العربي الإسلامي الشّفاء التامّ ممّا أسماه غريغوري باتيسون، الأبّ الروحيّ لمدرسة الطوب ب "الإكراه المزدوج double bind" باعتباره حالة فصام تعيشها الشخصية يترتب عنها فقدان الاستقلالية الذاتية. وتبيّ مواقف متناقضة وفاقدة للانسجام، وبالتالي الشيزوفرينيا الفكريّة<sup>1</sup>؟ وهل يتمتّع الإنسان العربيّ بحقوقه في الفهم كاملة أم توجد قنوات خاصّة تنوب عنه في ذلك، وتحتكر سلطة صناعة المعاني وتجارة التأويلات. فيكتفي هو باستهلاك ما تنتجه تلك القنوات الخاصّة؟ وما حدود تدخّل الذات العربيّة في بناء المعنى وتأويل التّصوص، خاصّة النّصّ الدينيّ هنا؟ ألا يمكن القول بكون الذات العربيّة لا "تبني" معناها إلّا من خلال الإحالة على السلف/الأخر، إذ لا مشروعية لمعنى إلّا بوجود أصل وشبيه ونظير ومثيل ونموذج في التّراث؟ وهل التفكير بالأصل والمماثلة والأشباه والنظائر والنماذج قادر على جعل الذات تحقّق ذاتها، إن لم نقل تتجاوز ذاتها؟

إنّ المعاني والأفكار التي وصلتنا من الآخر، ونقصد هنا بالآخر التّراث بالذات، هي ليست معانينا بالضرورة، وإنّما هي معاني أصحابها. وبهذا المعنى، فإنّ تلك المعاني لا تُسعف الذات العربيّة المعاصرة في التّموقع بشكل إيجابي في الجغرافيا المعاصرة، وفي خريطة العولمة والثورة التكنولوجية والإعصار الرقميّ. فالذات التي تستهلك المعاني ولا تنتجها هي ذات معرضة للتسمّم الفكريّ بشكل كبير. فكثيرة هي المعاني التي تجاوزت تاريخ الصلاحية ولا زلنا نستهلكها من خلال التفكير بها وفيها بأنساقها الثابتة التي اعتلاها الصدا.

لقد تحكّمت في بنية العقل العربيّ نظم معرفية ثابتة. شكّلت النموذج الفكريّ والإدراكيّ والإطار النظريّ له. وكانت بمثابة قوانين إنتاج المعرفة. وشكّلت صناديق مغلقة لهذا العقل أطّرت تفكيره وهيكلته، فيما يشبه نظرية "غوبلز" في السيطرة على العقول وفق نظرية التّأطير.<sup>2</sup> هذه النظريّة التي تُهندس وعي الفرد. وتجعله لا يرى إلّا ما أرى أنا، معتمدة استراتيجيّة تجعل عقله ينحصر في اختيارات محدّدة بشكل يجعله غير منفتح على خيارات أخرى أو ما يمكن تسميته بـ "الخيار الثّالث". وهو ما يضع حجاباً يمنع وعيه من الانفتاح على كلّ الخيارات الممكنة. ويحول دون تجاوز المقترح والكائن إلى غير المقترح والممكن. وكأنيّ به هنا

1- حسن الخطيبي: مآزق الاكراه المزدوج: حراك ضدّ الصندوق، مجلّة المنهاج، مركز الغدير للدراسات والنّشر، بيروت، العدد 78-88، 2018، ص 62.

2- نسبة إلى وزير الدعاية الألمانيّ في عهد هتلر الذي قال: عندما تزور صديقاً لك في بيته ويسألك: أنشرب شاي أو قهوة؟ فإنّه يستحيل أن يخطر ببالك أن تطلب عصيراً مثلاً.

يفكر بمنطق "الثالث المرفوع" ومبدأ "عدم التناقض" اللذين أصبحا اليوم عائقا أمام التفكير "الصحيح" لتنافيها مع ما وصلت إليه البحوث الفيزيائية المعاصرة، خاصة فيزياء الكم.

إن تلك الأنساق والبارديغمات الموروثة التي وصلتنا بالتواتر منذ عصر التدوين، العصر الذي شكّل نقطة البداية لتكوين النظم المعرفية للثقافة العربية، هي التي نفكر من خلالها، وبها ننظر إلى العالم، ونحلل الأشياء والظواهر. وهذه النظم والأنساق الثابتة، البارزة والمستترة، هي ما ننعته بالصناديق المغلقة. إنها مناويل وإطارات تفكير تجاوزت تاريخ صلاحيتها بتجاوز الشرط التاريخي لظهورها. فأضحت تقيّد أحلام الناس. وتقتل فيهم الرغبة في ممارسة كلّ جديد مختلف. وتعيق فرصة الانفتاح على كلّ الاحتمالات الممكنة. وتحجب عنهم رؤية المستقبل بجرّها لهم جرّاً إلى الوراء البعيد.

وهي كأني بضاعة إذا تجاوزت تاريخ استهلاكها فإنّها تصبح سامّة، وضررها ثابت، وخطرها لازم. لذلك ينبغي على المؤسسات، بكافة أنواعها، تجاوز الفكر الأحادي البسيط، والنهوض بمهمة تجديد الوعي، واكساب الأفراد كفايات التفكير من خارج الصناديق المغلقة والبراديجمات الموروثة، وتلقيحهم بآليات الفكر المنظومي المركّب، والفكر النسقي والتواصلي القادر على دفعهم إلى اجترار معانيهم الداتية للانخراط بكفاءة عالية في قضايا العصر.

فالعديد من المعاني التي مازالت تحكم رؤيتنا للعالم نعيد تدويرها بشكل فجّ، بل تحوّلت إلى ثوابت لا تقبل الاختلاف حولها و "اكتسبت بالقدم جلالاً وقداًسة"<sup>1</sup>. فأساس التطور ليس إزاحة حكم وإقامة غيره، أو تعديل قانون ورفع شعار جديد، وأنّما يكون "بإدخال تغيير أساسي على وعي المجتمع، وإبدال مفاهيمه حول العلاقات الأساسية بين الإنسان والإنسان، وبينه وبين عالمه المادي"<sup>2</sup>.

إنّ الكثير ممّا تنجّه الثقافة العربية المعاصرة مرهون بتراكمات نسقية تراثية منحدره من الميتولوجيا والدين والعادات، ورهين مركّبات نسقية ونظم فكرية مرجعية مستوردة من التراث. وتمتدّ جذورها إلى عصر التدوين كما أسلفنا، وأحياناً إلى العصر الجاهلي. وقد ظلّت هذه التراكمات النسقية تشحن الوعي الفردي والجماعي. وتتحكّم في إنتاج خطابه وأفكاره ومعانيه ودلالاته ورموزه.

وبناء على ذلك، فالذات العربية المعاصرة تفكر بمرجعيات مستعارة تجعلها ذاتاً "مطابقة" لا ذاتاً "مختلفة". تماثل الآخر وتطابقه، سواء أكان هذا الآخر موروثاً تراثياً مشروطاً بتاريخ إنتاجه، أو كان فكراً غربياً معاصراً له هو الآخر ملابسات ظهوره الخاصة. وفي الحالين معاً، تكون الذات العربية في وضعية حرجة وغير "طبيعية". وضعية استعارية ليس إلّا، وغير قادرة على بناء نموذجها الخاص، على الرغم من تهيّينا من توصيف "الخاص"، إذ لا "خاص" اليوم قبل الأمس، في ظلّ عولمة جارفة.

لقد نهينا المفكر محمد عابد الجابري إلى هذا من خلال اعتباره "تدوين التراث أوسع، في حقيقة الأمر، من الرغبة في الانتقال من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة، بقدر ما كان الهدف الكبير منه هو صياغة

1- مرسيا الياد: المقدّس والمُدّس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والتوزيع، ط1، 1988، ص5.

2- المرجع نفسه، ص5.



قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي صياغة قوانين تشغيل تلك الذاكرة، وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة<sup>1</sup>، والانتقال من الثقافة غير المهيكلية إلى الثقافة المهيكلية. بمعنى آخر، الانتقال من حرية الإنتاج الثقافي والفكري إلى مؤسسة الثقافة وتأميم الفكر وفق أجهزة ضبط ورقابة رسميتين، ووفق "ترسانة قانونية" وأنساق ثقافية، وأدوات تحليلية، واستراتيجيات قرائية، وآليات تأويلية لجعل الإنسان العربي يفكر بواسطة ثقافة ما ليست ثقافته بالضرورة. ويُنتج بعقل ما ليس عقله بالضرورة، لذلك نقول: إن مرحلة التدوين من أكثر المراحل التاريخية العربية الإسلامية إيديولوجية إلى اليوم، حيث تخلقت فيها الكثير من المنظومات الفكرية التي امتدت في الزمن الثقافي العربي الإسلامي إلى اليوم.

لذلك ظلت الذات العربية لا تنتج المعاني إذا كانت في وضعية المتلقي المستهلك. فهي بهذا المعنى، تكون قد قدمت استقالتها في اتخاذ القرارات وتقديم الخيارات وصناعة الاقتراحات والبدائل. فتظل هذه الذات تشعر بالغرابة عندما تعيش بمعاني غيرها. وتزداد حدة الغربة حينما تفصلها مسافات جغرافية وفكرية وزمنية عن تلك المعاني. والنتيجة الحتمية لكل وضعيات الإحساس بالاغتراب والإقصاء والوحدة هي الانتحار. فهل تعيش الذات العربية مسلسل انتحارها حلقة حلقة دون أن تعي ذلك؟

ومن جهة أخرى، فالذات غير المنتجة للمعنى تشعر بعدم مسؤوليتها عما يقع، بدعوى أن كل ما يقع هو نتيجة معاني مستوردة من التراث لا دخل لها فيها. ولم يعد لتلك المعاني الموروثة معنى. وبذلك، تتعمق إشكالية استقالة العقل العربي المعاصر وعدم انخراطه في إنتاج الأفكار القادرة على التعايش بشكل ندي مع الأفكار الوافدة من الثقافة الغربية. وهنا، نتحدث عن العقل العربي المستقيل.

إن إشراك الذات في إنتاج المعاني يجعلها تشعر بتحمل مسؤولياتها. كما يضمن لنا انخراطها، بشكل أو بآخر، في مشروع الحياة، وإحساسها بقيمة حياتها وأهميتها. فهذه الذات لا تشعر بقيمة معنى ما إلا بالمشاركة في إنتاجه وصناعته. وحين ذلك، تدرك بأن للحياة معنى. ويزداد وعيها بالوجود الإنساني وتنمية الشعور بالمسؤولية والحرية وترقية "إرادة المعنى" لهذه الحياة.

فالمعاني غير مفصولة عن الذات. ولا يمكن لنا الحديث عن انتقال المعاني من ذات إلى أخرى، أو انتقال التجارب من ذات إلى أخرى. فهذا باب في الأسطورة والخرافة. كما أنه لا يمكن لنا الحديث عن معنى يوجد قبل الذات. فالمعاني لا تكون لها جدوى إلا حين تكون لها دلالة عند الذات. ونقصد بالدلالة أن تكون لها وظيفة وقدرة على حل المشكلات.

وبذلك نقول، لا ينبغي أن نضع وسائط بين الذات والمعنى. فتلك الوسائط هي حجاب بين الذات ومعناها "الحقيقي". هي وسائط تنهض بمهمة المصفاة التي تخدم، ولا شك، رؤية معينة للعالم وتوجهها محددا. فكلما تعددت الوسائط بين الذات والمعنى، كلما فقدت الذات الكثير من شخصيتها المعنوية. وفقدت الاستقلال الذاتي في التفكير والنظر إلى الأشياء.

1- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، ص 18.

ونقصد بالواسطة تلك النظم المعرفية المستقرّة في بنية العقل العربيّ التي كرّست لثقافة ثابتة لا تتحرّك إلى الأمام إلاّ بالانشداد إلى الوراء. أو كما سمّاها نصر حامد أبو زيد: "ثقافة ليس في الإمكان أفضل ممّا كان، وليست ثقافة بقاء الحال من المحال".<sup>1</sup> ثقافة الثبات بدعوى الاستقرار. وثقافة الإيمان بأنّ التغيير يحمل معه الشرور والمخاطر والمضار أكثر ممّا يحمل من المنافع والفوائد<sup>2</sup>. وننعتها نحن بثقافة الذاكرة<sup>3</sup> و"ثقافة التفكير بالأصل".<sup>3</sup>

إنّ حضور تلك الأنساق المهيمنة/ الأصنام على الذهنيّة العربيّة حول فعل إنتاج المعنى لا تتجاوز كونها مجرد تمرين مدرسيّ موضوعه الرئيسيّ: أنسج على منوال الأسلاف. وعندما تريد الذات المؤولة / العانيّة/ الباحثة عن المعنى الإجابة، تحضر تلك الأنساق المهيمنة (العقل المكوّن) ضاغطة على وعي تلك الذات التي تستجيب كرها وبطريقة لا شعوريّة لشروط تلك الأنساق. وبهذا، نفصل "الذات عن تاريخها. فتصبح غريبة مستلبة أمام حقيقتها"<sup>4</sup>، في حين أنّ "المؤول لا يستطيع أبدا أن يخرج من وجهة نظره الذاتية والتي تشكّل أفق تأويليته".<sup>5</sup> وهذا ما يجعلنا نمارس، دون وعي منّا، عمليّات تدوير المعرفة وإعادة إنتاج نفس الخطابات. ويتمّ ذلك، في غالب الأحيان، في اطار إخراج مشوّه لأنّ الأصل لا يمكن أن يُعاد كما هو. ولأنّ التقليد لا يخلو من مفارقة بسببها لا يكون الإنسان إنسانا "فالملقّد يريد أن يُحاكي، أن يكون مثلا، لكنّه لا يعمل في النهاية إلاّ على تعيين انفصاله. إنّه لا يعيد ولا يكرّر إلاّ ما ليس هو. والمثل ليس هويّة على الإطلاق"<sup>6</sup>.

## 5- خاتمة:

لقد حان وقت اعتناق التفكير من الأنساق المغلقة والصناديق السوداء المتوارثة. وقد لا نختلف في القول بكثرة الصناديق في العالم العربيّ الإسلاميّ. صناديق الماضي وصناديق الحاضر. صناديق الفكر الدينيّ. صناديق العادات والتقاليد والقناعات. صناديق التّراث. صناديق ثقافيّة. صناديق عصر التكنولوجيا. وجميعها شديدة الإقفال ومتينة إحكام الطوق. وعلى باب كلّ صندوق حراس غلاظ وسدنة شداد يسوّقون لما يريدون من معان ودلالات بطرق شتى. ويمارسون قسرا دور الوساطة في الشّرح والتفسير والفهم والتأويل وبناء الدلالات. ويجعلون أمر الانعتاق من أسرها جريمة وردّة وخروجا عن القانون. وليس من منصرف من هذا النفق غير تحرير الوعي من دهاليز الصناديق المغلقة التي تجاوزت المنظومات الفكرية الموجودة التي تتضمّن تاريخ مدّة صلاحيتها. فأصبح خطر التسمّم بالاشتغال بها أمرا ثابتا. نعيش معاناته اليوم عبر ربوع العالم العربيّ والإسلاميّ.

1- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 243.

2- المرجع نفسه، ص 243.

3- حسن الخطيبي: قراءة التّراث من التفسير بالتّظائر إلى الوعي الهيرمينوطيقي، مجلّة المنهاج، مركز الغدير للدراسات والنّشر، بيروت، العدد 76، 2016.

4- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمّة العربيّة للترجمة بيروت، ط 1، 2005، ص 46.

5- المرجع نفسه، ص 48.

6- عبد الفتاح كليطو: الكتابة والتّناسخ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 1، 1985، ص 220.

فالحاجة ماسة اليوم إلى التفكير من خارج المناويل والاطارات والأنساق، والبحث عن المعنى من خارج إطار هذه الصناديق لأنّ النّسق يُلغي الذات. وينتصر على الإنسان ويستعبده<sup>1</sup>. فالحملة اليوم، في فكر ما بعد الحداثة، هي ضدّ الأنساق وضدّ الإطار لأنّ الاثنين معا يعملان على حرمان الذات من استقلالها الذاتي في إنتاج معانيها وصناعة قيمها. ومن لا معنى له لا قيم له. وبهذا المعنى، نصل إلى أنّ الذات، بصفة عامّة، لا تشعر بجودة الحياة إلا من خلال إنتاجها معانيها وصناعتها. في حين أنّ تدوير معاني التّراث واجترارها قد يخلق لها مشاكل جمّة أهمّها: الاغتراب وعدم التلاؤم.



1- للتوضيح أكثر حول مفهوم النّسق انظر:

- نيكلاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهري حجازي، منشورات الجمل، ط1، 2010.

**المراجع:****العربية:**

- 1- بنكراد (سعيد): استراتيجيات التأويل، جامعة محمد الخامس، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 2011.
- 2- توفيق (سعيد): في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2002.
- 3- الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر: دراسات تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية.
- 4- الحداد (محمد): حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2002.
- 5- حرب (علي): حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء- بيروت، 2004.
- 6- الخطيبي (حسن): مآزق الاكراه المزدوج: حراك ضد الصندوق، مجلة المنهاج، العدد 78-88، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 2018. -قراءة التراث من التفسير بالنظائر إلى الوعي الهيرمينوطيقي، مجلة المنهاج، العدد 76، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 2016.
- 7- الخطيبي (عبد الكبير): النقد المزدوج، منشورات عكاظ، 2000.
- 8- أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
- 9- زيعور (علي): التحليل النفسي للذات العربية: قطاع البطولة والنجسية في الذات العربية- المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1982.
- 10- مصطفى (عادل): فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2003.
- 11- ناصر (عمارة): اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف.

**المعربة:**

- 1- الياد (مرسيا): المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والتوزيع، ط1.
- 2- داسكال (مارسيو): الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة حميد لحميداني، إفريقيا الشرق، ط1، 1987.
- 3- ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
- 4- ساجان (كارل): كوكب الأرض: نقطة زرقاء باهتة- رؤية لمستقبل الإنسان في الفضاء، ترجمة شهرت العالم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 254، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.

- 5- فرانكل (فيكتور ايميل): إرادة المعنى: أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، ترجمة إيمان فوزي، دار زهراء الشرق، القاهرة، د.ت. - الإنسان يبحث عن المعنى: مقدّمة في العلاج بالمعنى- التسامي بالنفس، ترجمة طلعت منصور، دار القلم، ط1، الكويت، 1982.
- 6- كادامر (هانز جورج): الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية التأويلية الفلسفية، ترجمة حسن ناظم وعليّ حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2007.
- 7- كليطو (عبد الفتاح): الكتابة والتناسخ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1985.
- 8- لومان (نيكلاس): مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، ط1، 2010.
- 9- هوبزباوم (ايريك): عصر النهايات القصوى، ترجمة هشام الدجاني، دراسات فكرية، دمشق، 1998.

**عبد الفتّاح إبراهيم**  
**ودوره التأسيسي في علم الاجتماع العراقي**

**Abdel Fattah Ibrahim**  
**and his role in establishing Iraqi sociology**

**أ. د. نادية هناوي**

**كلية التربية**  
**الجامعة المستنصرية**

[nada2007hk@yahoo.com](mailto:nada2007hk@yahoo.com)



## عبد الفتّاح إبراهيم ودوره التأسيسيّ في علم الاجتماع العراقيّ

أ.د. نادية هناوي

### الملخص

لعبد الفتّاح إبراهيم دور فكريّ ومكانة معرفية مهمة، بوصفه أوّل من تخصصّ في علم الاجتماع في العراق مطلع ثلاثينيات القرن العشرين. وهو الذي عُرف بأنشطته الفكرية والترجمية والسياسية التي كان لها صداها وأثرها في المجتمع العراقيّ آنذاك. وألّف كتاباً مهماً هو الأوّل من نوعه في دراسة التاريخ الاستعماريّ الحديث وفق مفاهيم علم الاجتماع الكليّ هو (على طريق الهند). وفيه قدّم منظورات اجتماعية وسياسية ذات أهمية كبيرة. وهذا الكتاب هو مدار هذه الدراسة التي نحاول عبرها الوقوف على الدور التأسيسيّ الذي مارسه عبد الفتّاح إبراهيم، وبه سبق الدكتور عليّ الوردّي في دراسة التاريخ السياسيّ وتحليل الأحداث التاريخيّة اجتماعياً.

الكلمات المفتاحية: إبراهيم، الاجتماعيّ، التاريخ، الهند، الوردّي.

### Abstract

Abdul Fattah Ibrahim had an intellectual role and an important position as the first sociologist in Iraq in the early 1930s, who was known for his intellectual, translation and political activities that had an impact on Iraqi society at the time. He is the one who wrote an important book, the first of its kind, in the study of modern colonial history according to the concepts of holistic sociology, and the book is (On the Road to India), in which he presented social and political perspectives of great importance. This book that we will study in order to identify the founding role that Abdel Fattah Ibrahim played in the study of political history and the analysis of historical events socially, to be the Previous on Ali Al-Wardi.

**Keywords:** Al -wardi, history, Ibrahim, India, social

**1- تمهيد:**

لا يشبه البحث الاجتماعي أيّ بحث إنساني، من ناحية سعة أمدائه التي تبدأ من الفرد وتنتهي بالدولة، وتنطلق من التنوير الذاتي إزاء النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتغير في السلطة وأنواع الحكم، ولا تنتهي عند إدراك الفوارق بين الثقافات وتقييم آثار السياسات، بل تمتدّ إلى غيرها. وينطوي علم الاجتماع على أقسام وميادين عدّة، وواحد من تلك الأقسام يندرج في إطار دراسة الحياة اليومية وأوضاع التفاعل الاجتماعي، منسجماً إلى فرعين مترابطين كلّ الترابط، يكمل أحدهما الآخر، الأول: علم الاجتماع المصغر أو المايكروسوسيولوجي. وفي هذا النوع من الدراسة الاجتماعية يجري التحليل على مستوى الأفراد أو الجماعات الصغيرة، ملقياً الضوء على الخطوط العريضة للأنماط المؤسسة للتفاعل الاجتماعي مهما بلغت ضخامة السياق الذي تجري فيه. والفرع الآخر هو علم الاجتماع الكلي أو الماكروسوسيولوجي، ويُعنى بدراسة الأنساق الاجتماعية والسياسية الكبرى من ناحية النظم الاقتصادية وتحليل عمليات التغيير البعيدة الأمد<sup>1</sup>.

ومن المسائل التي يحفز على دراستها علم الاجتماع الكلي مسألة التنظيم الاجتماعي وتاريخ العلاقات الدولية وعلاقة الاقتصاد بالمجتمع والانقسامات الطبقية والأزمات السياسية ونمو التوترات الداخلية ومواجهة التهديدات العسكرية وفشل سلطة الدولة في الإصلاح السياسي. وكذلك يمكن للبحث الاجتماعي تقديم المساعدة في عملية تقييم المبادرات السياسية للأنظمة الاقتصادية كالأسمالية وما فيها من صراع الطبقات التي بسببها حرص "كارل ماركس" على ربط المشكلات الاقتصادية بالمؤسسات الاجتماعية، مساهماً إسهاماً مهماً وفعالاً في تطور علم الاجتماع.

وللمفكرين والفلاسفة مساهمات أخرى في وضع أساسات علم الاجتماع الكلي مما يتعلق بالمجتمع المدني، وما فيه من علاقات عائلية واقتصادية وعلاقات واقعة خارج البنية الشرعية السياسية للدولة التي ينبغي أن تكون غير منفصلة عن الأفراد. وتظل للسياسة - شأنها شأن الكثير من أبعاد الحياة - أهمية متزايدة في العلوم الاجتماعية الحديثة، بكل ما يتصل بها من قضايا الحكم وسيادة الدولة واستخدام القوة والسلطة التي تمثل عنصراً أساسياً في جميع العلاقات الإنسانية، بما فيها العلاقات بين المستخدمين والمستخدمين<sup>2</sup>.

وما اهتمام هذا العلم بدراسة تاريخ الثورات الاجتماعية الكبرى سوى دلالة على أن السياسة هي وسيلة السلطة الحاكمة في تحقيق غاياتها ضمن نطاق معين، كما يعني أنّ تلك الثورات ليست مجرد حركات للإطاحة بتلك السلطة؛ بل هي نتيجة للتناقضات في ميدان السياسة. وتعدّ تلك التناقضات أهم العوامل المساهمة في إحداث التغيير السياسي والتنظيم الاجتماعي داخل بيئة مادية تساعد على رفض أنساق سياسية تسلطية.

1- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005)، ص160.

2- المرجع نفسه، ص467.



ويواجه الباحثون في علم الاجتماع الكليّ صعوبات كثيرة تعترض طريقهم، في مقدمتها النهج الكلي في دراسة علوم مجاورة كالسياسة والاقتصاد وعلم النفس، وأثر تلك العلوم في برامج التنمية والإصلاحات المجتمعية من ناحية تحقيق الأهداف، وتقييم الإنجاز، وإحصاء الإخفاقات، فضلاً عن حاجة البحث الاجتماعي إلى العمل خارج مواضع السلطة في النظر إلى الوضع العام للمجتمع بسلبياته وإيجابية، سعياً إلى إشاعة الوعي، وتنمية الإحساس الجماهيري بالحاجة إلى التغيير أو التثوير.

وتعدّ المرحلة التاريخية التي سبقت الحرب العالمية الثانية والتي أعقبتها، من المراحل المهمة والمعقدة أيضاً في دراسة علم الاجتماع الكليّ. ولأن المفكر عبد الفتاح إبراهيم المدرّس (1904-2003) عاصر تلك المرحلة، قام بتوظيف تخصصه خارج الإطار المعتاد، فلم يمارس التدريس بعد عودته من الدراسة في أمريكا مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، بل سلك طريق البحث الاجتماعي والسياسي، منطلقاً من شعوره بأهمية خلق الوعي الثوري في المجتمعات الشرقية، وتحفيز دور الشعوب في مقاومة الاستعمار والرأسمالية.

وينشره كتبه: (مقدمة في علم الاجتماع) و(دراسات في علم الاجتماع) و(الاجتماع والماركسية) و(على طريق الهند) يكون عبد الفتاح إبراهيم قد أرسى الأساس لنشأة علم الاجتماع في العراق. وقد أفاده تخصصه في علم الاجتماع وكذلك تأثره بالعالم الأمريكي هابس في تعزيز عمله السياسي، فأسس جماعة الأهالي مع محمد حديد وحسين جميل ومحمد جعفر أبو التمن، ونشر العديد من المقالات التي عبّر فيها عن فكره الاشتراكي، وميوله التقدمية إلى جانب ترجمات نُشرت في مجلة (العصر الحديث) و(جريدة الأهالي).

وبسبب أفكاره التحررية التي حوتها مقالاته وكتبه، عارض الحكومات الفاشية التي تلت انقلاب 1963 والذي كان إيذاناً بتواري كلّ فكر تقدمي، فابتعد عبد الفتاح إبراهيم عن الواجهة الفكرية، ومُنعت كتبه وغاب عطاؤه الفكري الاجتماعي والسياسي كانعكاس لوضع عام من التضييق والملاحقة والتكميم طال العراقيين، وبخاصة فئة المثقفين والمناضلين والمفكرين الثوريين. ولم يعد مسموحاً دراسة فكره ولا إعادة طباعة كتبه أو نشر أيّ أثر من آثاره، إلى أن سقط نظام الحكم الدكتاتوري في العام 2003، فقام الأستاذ شهاب أحمد الحميد بجمع ما تناثر في الصحف والمجلات من مقالات عبد الفتاح إبراهيم ودراساته، وأصدرها في كتاب خاص كما أعاد طبع بعض كتبه، منها (حقيقة الفاشية وقصة النفط والجدور الفكرية للحركة الشعبية والمهاتما غاندي والحرب والتطور الاجتماعي 1941 ومعنى الثورة وأضواء على ثورة 14 تموز).

بيد أنّ هذا المجهود الفردي في الجمع وإعادة الطبع لم يكن ليرفع التعظيم عن عبد الفتاح إبراهيم الذي ما زال دوره إلى اليوم غير معروف، ولم يحظ بما يناسب مكانته في المشهد الثقافي والفكري، وخاصة في علم الاجتماع؛ ميدان تخصصه العلمي والأكاديمي.

## 2- عبد الفتاح إبراهيم ومحصلاته الاجتماعية:

إذا كان كتاباه: (مقدمة في علم الاجتماع) و(دراسات في علم الاجتماع) كتابين تعريفيين بمفاهيم الاجتماع ونظرياته الغربية، فإن كتابه الذي سبقهما (على طريق الهند) هو الأول من نوعه عربياً في دراسة تاريخ الاستعمار وتأثيره في الشرقين الأوسط والأدنى وتاريخ العراق ضمناً، وفيه تناول المؤلف أنواع الحكم السياسي، كالملكية والديمقراطية والتسلطية، مبيناً كيفيات إحداث التغيير الاجتماعي بصفحات جاوزت الثلاث مئة صفحة ومعتمداً على مصادر أجنبية، بنى عليها تحليلاته ومحصلاته التي حوت في جزء مهم منها تنبؤات بتغيرات ستثبت الأحداث اللاحقة صحتها، لاسيما ما يتعلق بتمادي الرأسمالية وتقهر الاستعمار. وهو ما سيكون له أثره في التغيير الاجتماعي، وسيدفع بالشعوب المستعمرة نحو الثورة، مشعلاً فتيل المقاومة وحركة التحرر الوطني.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن عبد الفتاح إبراهيم حاول في هذا الكتاب استكمال ناحية لم يتطرق إليها لونكريك صاحب كتاب (أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث) الذي لمح بشكل عابر إليها، وهي أهمية العراق الاقتصادية بسبب موقعه على طريق الهند والأطماع الاستعمارية الناجمة عن هذا الموقع، يقول لونكريك: "(وإذا نظرنا إلى العراق من حيث السياسة العالمية نجد أنه كان ذا نصيب من الالتفات الذي كان يوليه سياسيو أوربة وتركيا بوجه عام، فقد كان واقعا على الطريق المقترح إلى الهند، كما كان فيه وكيل دبلوماسي بريطاني مهم. ومن العوامل الخارجية التي تدفع بالعراق إلى حظيرة العالم الحديث اللجان الدولية التي ألفت لحسم قضايا الحدود العراقية الإيرانية)".<sup>1</sup>

ولأن تاريخ الدول الحديثة يرتبط بالقوة الاستعمارية الرأسمالية منذ القرن الثامن عشر ومن بعده، خصص عبد الفتاح إبراهيم جزءاً مهماً من كتابه (على طريق الهند) لتتبع المد الاستعماري في الشرق الأوسط والأدنى، وتحليل طبيعة النظام الرأسمالي الذي نما وتميز بخصائص عديدة لم يعرفها أي نظام اقتصادي سابق على الإطلاق. وأثر في تصاعد الحركات الاجتماعية وقوتها في العالم الثالث لاسيما بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية التي تصاعدت خلالها وتيرة التنافس بين الدول الاستعمارية نفسها. وتزايدت مطامعها في التوسع العسكري والهيمنة الاقتصادية. وكانت الشعوب ضحيتها، ومسرح النزاع لمطامح الدول الاستعمارية. مما أدى إلى تنامي الوعي الثوري لدى تلك الشعوب.

وما فعله عبد الفتاح إبراهيم هو أنه درس التاريخ المعاصر بوصفه شكلاً محدداً ومساراً مستمراً، يُفسر أدوار الرأسمالية<sup>2</sup> فيه، من خلال منطلقات ماركسية مهمة في مجال العلوم الاجتماعية، منها أن الرأسمالية تمثل نظاماً دينامياً لا حدود لنموه واتساعه في جميع أنحاء العالم.<sup>3</sup>

1- ستيفن هيمسلي لونكريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، نقله إلى العربية جعفر خياط، (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية 1941)، ص 299. وقد ألف لونكريك هذا الكتاب عام 1925 وكان يعمل آنذاك في مناصب حكومية متعددة داخل العراق، فخبير الأمور وسبر أغوارها واطلع على ما خفي منها كما يقول المترجم مؤرخا للحقب المظلمة من 1500 إلى 1900.

2- الاستعمار هو الدور الأخير من أدوار الرأسمالية كما يرى عبد الفتاح إبراهيم.

3- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 709.

ويبدو أنّ عبد الفتاح إبراهيم من المتأثرين بـ "ماكس فيبر" ودراسته للتاريخ الروماني وطبيعة العلاقة المعقدة بين البنى الاقتصادية وجوانب النظم الاجتماعية الأخرى، مهتماً بالمشروع الرأسمالي والخصائص النوعية للرأسمالية الأوروبية الغربية<sup>1</sup>.

من هنا ابتداءً عبد الفتاح إبراهيم كتابه بالباب الأول المعنون بـ: (على طريق الهند) ليكون الخليج هو أول نقطة جغرافية ينطلق منها في تتبع الرأسمالية. وبالعودة إلى تاريخ الطبري ومسائل جغرافية تتعلق بالمساحات وعدد السكان وحدود المدن وتواريخ إنشائها، تمكّن عبد الفتاح إبراهيم من وضع يده على ما سماه (فذلكة) ناجمة من أنّ للإنكليز في كل زاوية من زوايا هذا الخليج مركز نفوذ، حتى كانت اليد المستعمرة تقبض على رقاب معظم الشيوخ والأمراء فيه، وتجعلهم طوع إرادتها<sup>2</sup>. وقد تعمق المؤلف في دراسة هذه الفذلكة رابطاً التاريخ السياسي بعلم الاجتماع الكلي، متوصّلاً في تحليل كثير من الأحداث التاريخية إلى محصّلات اجتماعية وسياسية، نذكر منها:

### 3- الانحلال في العلاقات طريق إلى التفرق السياسي:

سهّل أمر انشقاق العائلة الحاكمة في عُمان على الإنكليز التدخل في شؤون الإمارة والسيطرة عليها، فكانوا يؤيدون من يأمنون منه الخضوع لمشيئتهم من أفراد العائلة، ويساعدونه في توليه الحكم ويقيمون في وجه الآخرين العراقيين أو لا يعترفون بهم. وقد توسلوا بالمعاهدات لتحقيق مآربهم<sup>3</sup>. وبسبب سياسة التفريق أصبح العراق بعد هذه التطورات في ممالك الشرق الأوسط ذا أهمية خاصة في نظر الإنكليز بالنظر إلى توسطه بين هذه الممالك ومرور وسائل المواصلات البرية والجوية إلى الهند. وعدّ عبد الفتاح إبراهيم التعصّب العنصري أمضى أسلحة الاستعمار، لأنه يشغل الناس عن الواقع بالأوهام ويزيد الشرق ضعفاً، مشيراً إلى أن الاستعمار الإنكليزي في العراق راهن على القضية الكردية كسلاح ركن إليه لإثارة روح العداة والتفرقة. وصار الأشوريون والأرمن والأكراد ضحية التعصّب الأهوج<sup>4</sup>. وما زال الاستعمار يتبع سياسة (فرّق تسد) مثيراً النعرات الطائفية من وقت لآخر لإلهاء الشّعوب بالتنازع فيما بينها، بدلا من أن تعمل على مقاومته والتخلص منه بوصفه هو سبب كل الشرور.

وانتهى الباحث إلى حقيقة، استشرّف من خلالها مستقبل الاستعمار البريطاني في العراق، وأنه سيجعل من العراق ميداناً لمعارك دامية في الحرب المقبلة يعني الحرب العالمية الثانية، وأضاف ناصحاً (حري بأهل

1- أنطوني جينز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، ترجمة أديب يوسف شيش، (سورية: الهيئة العامة السورية للكتاب، د. ت)، ص 286.

2- عبد الفتاح إبراهيم، على طريق الهند، (بغداد: مطبعة الأهالي، ط 2، 1935)، ص 5.

3- المصدر نفسه، ص 9.

4- المصدر نفسه، ص 332-399.

العراق أن يفكروا في المستقبل القريب وأن ينتهبوا... وأن يستفيدوا... وأن يتذكروا دائماً وأبداً أن خلاصهم من الاستعمار منوط بتعاون شعوب الشرق كافة"<sup>1</sup>.

#### 4- الإقطاعية سلاح من أسلحة الرجعية:

كانت الرأسمالية الانكليزية حريصة كل الحرص على الاحتفاظ ببعض بقايا العصر الإقطاعي كسلاح تقاوم به الطبقة الوسطى الناشئة. ولهذا كلما تقدم نظام الإنتاج الرأسمالي، ازداد العمال فقراً<sup>2</sup>. وهو ما يتضح في الهند التي فيها السادة الأمراء مجرد عبيد للإدارة البريطانية، لأنهم يعرفون حق المعرفة أنهم مدينون لها بمركزهم، وبما يتنعمون به، وما يبتزونه من الشعب الهندي من الأموال<sup>3</sup>.

وكانت الأموال الطائلة المبتزة من الشعب الهندي غذاءً للرأسمالية الصناعية التي نشأت في انكلترا في القرن الثامن عشر. ولأنه لم يكن على الرأسماليين رقيب، فقد ارتكبوا مظالم تفوق حد التصور، فكانوا يتبعون طريقة العقود في الاستخدام، ويرهبون الفلاح والعامل الهندي، ويسترجعون قسماً كبيراً من الأجور الزهيدة كغرامات، وكانوا يفرضونها لأقل زلة.

#### 3. الاقتصاد هو القوة المحركة للتغير الاجتماعي

اتبعت المجتمعات الحديثة طرقاً مختلفة من أجل تدعيم النظام الرأسمالي فيها، ومنها تنمية (أسواق جديدة) تجعل الشركات الرأسمالية تتنافس فيما بينها لبيع منتجاتها وللحصول على المواد الخام الرخيصة واستخدام الأيدي العاملة القليلة الكلفة. وكان الرأسماليون يتنافسون فيما بينهم من أجل بيع منتجاتهم للمستهلكين. ولأن العراق فيما مضى كان ملتقى الطرق التجارية بين الشرق والغرب وكانت البصرة من أهم مرفئ العالم، عمل الانجليز على تحويله إلى سوق يحافظون بها على بقائهم فكانت حملتهم العسكرية على العراق ضماناً لسلامة طريق الهند.

وكان الرأسماليون الألمان الأكثر اهتماماً بالاقتصاد بوصفه طريقاً مهمة في استعمار العراق والبلاد العثمانية. ووقف عبد الفتاح إبراهيم مطولاً عند أساليبهم الاقتصادية في التنافس مع الفرنسيين والروس والانكليز<sup>4</sup>.

ومن المدهش تأكيد عبد الفتاح إبراهيم أنّ سكة حديد بغداد - التي أمر الزعيم الوطني شعلان أبو جون بتخريبها وحرمان المحتل الانكليزي منها - كانت من أشد مشاكل الاستعمار وأقوى العوامل التي ساقطت الدول إلى خوض غمار الحرب العالمية الأولى كما كانت من أهم الدوافع التي جعلت بريطانيا تستعمر العراق لضمان سلامة أقصر طرق المواصلات إلى الهند<sup>5</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 340.

2- أنطوني جيدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، مرجع سابق، ص ص 34-47.

3- عبد الفتاح إبراهيم، على طريق الهند، مصدر سابق، ص ص 20-33.

4- المصدر نفسه، ص ص 83-97.

5- المصدر نفسه، ص ص 98-106.

ولم تكن بريطانيا وحدها ترى في ألمانيا أعظم خطر -على حد وصف عبد الفتاح إبراهيم- بل فرنسا أيضا التي كانت تفخر أن اسماً إفرنجياً يطلق على كل غربي أو له علاقة بالغرب. ولذلك عزَّ عليها أن ترى النفوذ الجرمانى يتعزَّز في الدولة العثمانية، فتحلَّ الروح والآداب والثقافة الجرمانية في المكان الذي كان لمدينتهم وأدائهم صلات ونفوذ وآمال كانت قد تكونت للجمهورية الفرنسية في بلاد الشرق الأدنى في عهد نابليون الأول<sup>1</sup>. هكذا تقربَّ الانجليز من الفرنسيين، مفيدين أيضا من مجيء الاتحاديين، أي رجال جمعية الاتحاد والترقي إلى الحكم بعد خلع السلطان عبد الحميد. وكانوا مشبَّعين بالثورة الفرنسية، وشديدي النفرة من القيصر وليم الثاني<sup>2</sup> كما يذكر عبد الفتاح إبراهيم.

### 5- الدعاية طريقة ناجعة في التمهيد للاستعمار:

وجد عبد الفتاح إبراهيم أنَّ الرأسماليين الاستعماريين مهدوا السبيل لحملاتهم الاستعمارية من خلال بث الدعاية الواسعة للبلاد التي أرادوا استعمارها، (ولهذا رأيناهم يسبقون حملتهم على بلدان الشرق الأدنى لاسيما العراق بدعاية واسعة النطاق لها، فيعيدون إلى الأذهان ذكر ماضيها المجيد، وما قام فيها من إمبراطوريات، ويبثون في الناس أخبار ألف ليلة وليلة وهارون الرشيد وما ورد عن هذه البلاد في الكتب المقدسة وفي تاريخ هيرودكس)<sup>3</sup>.

### 6- رفع التقارير عن المشاريع الاستعمارية قبل القيام بها:

لم يألُ الاستعمار جهداً في إرسال بعثات تتقصى شؤون العراق، ومن ذلك بعثة جسني التي عدها عبد الفتاح إبراهيم من أولى البعثات التي أوفدها الانكليز إلى العراق والتي سعت إلى دراسة شؤون العراق التجارية والاقتصادية، بالإضافة إلى الأمور السياسية الأخرى التي جاءت من أجلها. فتكهنت بمستقبل باهر للتجارة بعد أن يصبح الفرات صالحاً لسير السفن، ويكون هو طريق التجارة بين البحر الأبيض والخليج. ومما لاحظته هذه البعثة أنَّ التجارة الروسية كانت تهدد التجارة الانكليزية في أسواق إيران والعراق وكردستان، لأن أسعار بضائعها كانت أقل بكثير من أسعار البضائع الانكليزية<sup>4</sup>.

ووقف عبد الفتاح إبراهيم ملياً عند مشروع سكة حديد الفرات، مستعرضاً التقرير الذي رفعه السير جون إليوت عام 1903 عن طقس العراق وزراعة الحبوب والقطن والأتربة ونسبة الأملاح والفسفور والبوتاس التي يحتاجها النبات<sup>5</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 119.

2- المصدر نفسه، ص 131.

3- المصدر نفسه، ص 154-155.

4- المصدر نفسه، ص 58-59.

5- المصدر نفسه، ص 159.

## 7- الصلة القديمة والثيقة بين رجال الدين والاستعمار:

اتبعت الدول الامبريالية شتى السبل في التنافس الاستعماري على الشرق. ولم يكن البعد العسكري المتنامي والتدخل الاقتصادي وحدهما المعتمدين في الهيمنة، بل كان للدين دور مهم أيضا. وهذا ما وضّحه عبد الفتاح إبراهيم، وهو أنّ مقدم أفواج المبشرين ورجال الدين المسيحيين إلى بلدان الشرق الأدنى كان القصد منه استعمارياً. فكانوا أداة دافعة في ميدان استعباد الشعوب. ولقد استخدمهم الرأسماليون لتحقيق مقاصدهم الاستغلالية في إفريقيا وفي أقاصي الشرق وأطراف البحار. ومن ذلك مثلاً رعاية زوجة القيصر عدداً من مراكز التبشير في القدس، وإمداد مساعداتها لرجال الدين والمدارس والمستشفيات<sup>1</sup>، ومنها أيضاً نشر اللغة والأدب الألماني، فلقد (تولى الدكتور هوكو كروثه في لايبزك إدارة جمعية نشرت الكثير من الكتب والكراريس والخرائط في هذا الموضوع وتولى إدارة معهد الشرق الأدنى أيضاً حيث كانت تلقى المحاضرات عن شؤون الدولة العثمانية)<sup>2</sup>.

وتحدّث عبد الفتاح إبراهيم باستفاضة عن زيارة القيصر زعيم الاستعمار الجرمانى إلى بيت المقدس التي جعلت السلطان عبد الحميد يقوي صلته بروسيا، مؤكداً أنّ أغراضها كانت اقتصادية، وأنّ هذه الرحلة كانت فاتحة للحملة الرأسمالية الآتية على الدولة العثمانية.

## 8- في أن الاستعمار في حالة دفاع دائماً:

كان لليقظة في تركيا وإيران وأفغانستان ومصر أثرها في المجتمع الدولي، فأخذت تظهر حركات تحريرية تهدد الاستعمار، وتجعله في حالة دفاع، فالشعب التركي الذي (هجره رجال الحكم مثل أنور وطلعت وجمال بعد أن أوصلوه إلى هذا الدرك السحيق في أشدّ حالات اليأس والانحلال. وكانت البقية الباقية من شبان الأتراك ورجالهم في حيرة من أمرهم وقد استسلم أغلبهم إلى القنوط إلا نفر قليل فضل الموت على الحياة في ظل العبودية)<sup>3</sup>.

وكذلك الحال في الهند التي شهدت حركة تمرد قادها أبناء الطبقة الوسطى الذين تضامنوا مع الأحرار من الانكليز لمقاومة الإقطاع وشركة الهند الشرقية. وفي مصر ظهرت حركة وطنية تجلت في حركة عرابي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وكذلك في ما بين الأعوام 1918 و، 1924 لكنها تخاذلت. ويرجع السبب برأي عبد الفتاح إبراهيم إلى جمود الوفد وتمسكه بأساليب فات أوانها، ولم يعد يُرتجى من ورائها أيّ نفع.

وما جعل الاستعمار في حالة دفاع أيضاً هو الشيوعية التي كانت تستهدف القضاء على الرأسمالية، فكان الاستعمار قلقاً من هذا التعاون بين حكومة السوفييت والشعوب الشرقية القائم على اعتقاد الشيوعيين أنّ تحقيق النظام الشيوعي ودوامه يستلزم شمول هذا النظام أنحاء المعمورة كافة. ولاحظ عبد الفتاح أنّ

1- المصدر نفسه، ص 93-96.

2- المصدر نفسه، ص 96.

3- المصدر نفسه، ص 238.

ما اعتقدته الشيوعية من أنها ستحقق أغراضها في المستعمرات أسهل من تحقيقها في الممالك الصناعية التي بلغت فيها الرأسمالية أوج قوتها، إنما يخالف ما جاء به ماركس وهو (أن النظام الرأسمالي سيتقوض في الممالك التي تكامل فيها النظام الصناعي قبل البلدان الزراعية المتأخرة)<sup>1</sup>. وكان مجيء الحرب العالمية الثانية سبباً مهماً في جعل الاستعمار في حالة دفاع وهو يرى الرأسمالية تستنزف خيرات مستعمراته، فتزيدها فقراً، وانعكست النتيجة في ما تولد لدى أبناء تلك المستعمرات من روح النعمة والتبرم من الأوضاع التي وجد الشيوعيون فيها أرضاً صالحة لزراعة المبادئ الثورية في صفوفها.

### 9- شيوخ القبائل سبب التغلغل الاستعماري:

اعتقد شيوخ القبائل في العراق أنّ للمقيم الانكليزي نفوذاً يستطيع به مساعدتهم بالكتابة إلى الأستانة ف (تقربوا إليه وخطبوا وده ظناً منهم أنّ موقف بريطانيا في القرن العشرين سيختلف عن موقفها في القرن التاسع عشر، أي أنها ستمثل في القرن العشرين دوراً سياسياً خطيراً يستلزم توطيد صلات رجال القبائل معها)<sup>2</sup>. وتساءل عبد الفتاح: "ولا نعرف أكان هذا الشعور منبعثاً من أهل العراق أنفسهم أم أنه كان من وحي الوكلاء البريطانيين في هذه البلاد؟

أما شيوخ الخليج فكانوا موضع اهتمام الانكليز الذين اعتقدوا أنّهم لن يستطيعوا أن يضبطوا الطريق إلى الهند إلا بتوطيد نفوذهم في الكويت والمحمرة وسواحل الخليج العربية. فراحوا يبحثون عن حلفاء يؤيدون نفوذ الانكليز في نجد وأطراف الصحراء العربية. والغاية جعل البلاد العربية الممتدة بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر من الغرب والخليج من الشرق تحت سيطرة الاستعمار البريطاني.

### 10- الاحتكارات وسياسة الهيمنة:

أكد عبد الفتاح إبراهيم أنّ الأهمية التاريخية للاحتكارات في المجتمع الحديث تدلّ دلالة قوية على أنّ الصراعات السياسية والقومية لم تعد لها أهمية أمام المصالح الاقتصادية. ولعلّ أبسط تعليل للاحتكار الاستعماري هي الأناية التي حفزت على التقدم الاقتصادي، وهي نتيجة من نتائج عقلنة المشروع الرأسمالي الحديث<sup>3</sup>.

ولأنّ القطن والحبوب والنفط من الاحتكارات التي تدفع الدول إلى الهيمنة الاستعمارية، لذا ركز عبد الفتاح إبراهيم على النفط وتبع تاريخ اكتشافه. وبدأ بوقوع المستر صموئيل كير على منبع نفط في أثناء حفره آباراً لاستخراج الملح في أمريكا<sup>4</sup>، وانتهى تتبعه التاريخي عند المرحلة التي أصبح فيها النفط من أعظم محرضات الاستعمار ومن أقوى عوامل النزاع الرأسمالي في السلم والحرب. وحين اكتشف النفط في العراق،

1- المصدر نفسه، ص 285.

2- المصدر نفسه، ص 53-54.

3- أنطوني جيدنز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 453.

4- عبد الفتاح إبراهيم، على طريق الهند، مصدر سابق، ص 168.

لم يكن هذا البلد غير المفسد والأضرار الاقتصادية، مضيفاً أنه (بالرغم من أنّ المأساة لم تنته بعد فقد كان لها أثر عظيم في تقرير مصير الشعوب والبلدان، ومن جعلها هذا البلد يقصد العراق الذي أصبحت خيرات الطبيعة نقمة عليه، يزداد المستعمر بها قوة ويزداد بها الشعب شقاء)<sup>1</sup>.

## 11- أسبقية عبد الفتاح إبراهيم ولاحقية علي الوردي:

إذا كانت جهود عبد الفتاح إبراهيم قد انصبّت على علم الاجتماع الكلي، فإنّ جهود الدكتور علي الوردي -الذي تلا عبد الفتاح إبراهيم بالظهور في مشهد الدراسات المجتمعية بعدة عقود- قد انصبّت على دراسة علم الاجتماع المصغر. فتوسع إبراهيم في دراسة العلاقات الدولية متحريراً آثارها على الطبقات الاجتماعية، واقتصر الوردي على دراسة ظواهر تخصّ المجتمع العراقي وحده، وتمسّ تقاليد وسلوكياته، من قبيل الازدواج في الطباع الأخلاقية، والتردي الاجتماعي بالتناشز والشذوذ، إلى جانب مسائل دينية ولغوية وحضارية وإيديولوجية وتربوية وأدبية. فأصاب في بعضها ولم يصب في بعضها الآخر. الأمر الذي أوقعه في خلاف مع المتخصّصين في علوم أخرى، فتخاصم مع أدباء ومفكرين ورجال دين وليبراليين. وكانت له مناظرات وجدالات مع عبد الرزاق محي الدين وعلي الشوك وعبد الجليل الطاهر ومرضى العسكري وغيرهم.

## 12- خطوط التمايز واختلاف الاهتمامات:

ويمكن تقسيم مراحل المشروع البحثي للدكتور الوردي إلى مرحلتين: الأولى سار فيها على نهج واحد، فكانت نتيجته كتبه حول الشخصية والمجتمع والأحلام والعقيدة واللاشعور والمنطق، وقد شكلت ما يقارب العقد من الزمن، والمرحلة الثانية سار فيها على نهج مغاير كانت نتيجته كتاباً واحداً موزعاً في مجلدات، وبعمر بحثي شكّل ما يقارب العقد من الزمن أيضاً.

ولا خلاف في أنّ المشوار البحثي الذي قطعه الدكتور الوردي كان كبيراً ومهماً، بيد أنّ شروعه في ذلك المشوار، لاسيما في السنوات التي تلت انقلاب 1963، كان قد طرأ عليه بعض التغيير سواء في التوجهات أو المنهجيات، متأثراً بجهود باحثين عراقيين اثنين سبقاه في تدشين جوانب اجتماعية خاصة وبلورة بعض الاتجاهات في علم الاجتماع.

وأول هذين الباحثين هو مجايل للدكتور الوردي، لكن ظروف الهجرة والبعد عن الوطن جعلت اسمه غائبا عن الساحة العراقية، وهو الدكتور محسن مهدي الذي ألف أطروحة باللغة الإنجليزية، هي الأولى من نوعها في دراسة فلسفة ابن خلدون نال بها الدكتوراه وطبعها كتاباً عام 1957. فتأثر بها علي الوردي وألف كتابه (منطق ابن خلدون)، وقد أشار في المقدمة إشارة عابرة وخاطفة إلى اسم محسن مهدي من دون أن

1- المصدر نفسه، ص 228.



يوضح أثره عليه، والمتمثل في التحول من علم النفس الاجتماعي إلى دراسة فلسفة التاريخ وتحديد الفلسفة الإسلامية.

والباحث الآخر كان بمثابة أستاذ للوردي، لكن الملاحقة السياسية قيدت فاعليته، وحظرت فكره حتى غيبت حضوره، هو عبد الفتاح إبراهيم الذي ألف مفتح ثلاثينيات القرن العشرين كتابه (على طريق الهند) - والذي تقدم وصف تفاصيله- قد أثر في الدكتور علي الوردي تأثيراً توضّح في انصرافه عن علم النفس الاجتماعي وعلم اجتماع المعرفة، متّجهاً صوب دراسة التاريخ السياسي وتحليل أحداثه اجتماعياً، وذلك في كتابه (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) الذي ألفه خلال سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي التي مرّ المجتمع العراقي عبرها بظروف تاريخية انتهت بخلوّ الساحة من أية معارضة بعد أن تمّت تصفية أي نشاط يؤدي إليها.

ولقد واصل الدكتور علي الوردي مشروعه البحثي أستاذاً جامعياً لا منتمياً، فلا يكاد علم الاجتماع أن يذكر إلا مقروناً باسمه بوصفه الرائد في تدشين هذا التخصص، وأول باحث عراقي، وربما عربي، يحصل على شهادة عليا فيه. فصعد نجم الدكتور الوردي في علم الاجتماع العراقي والعربي، واستمر الحال حتى بعد مماته. وصار المهتمون بعلم الاجتماع يجزمون، بلا أدنى ارتياب أو تشكيك، أنّ علي الوردي هو واضع لبنات الدراسة الاجتماعية بلا منازع. وتنوسيت الإنجازات والعطاءات الاجتماعية التي سبقت الدكتور الوردي في مقابل ترسخ طروحاته التي تحولت من دراسات ذات فرضيات وتحصيلات تقبل الخطأ والصواب إلى قواعد ثابتة، وتصميم فكري يستأثر بالتقديس والتبجيل لا التصديق والاحترام فقط، ومن ثم لا يحق لأحد - مهما كان ضليعاً في علم الاجتماع - تفنيدها أو الاعتراض عليها.

وإذا كانت المدة الزمنية بين عودة عبد الفتاح من أمريكا متخصصاً بعلم الاجتماع، ومغادرة الوردي إلى أمريكا لدراسة هذا العلم تقارب العقدين من الزمن، فإنه من المؤكّد أن يكون لإبراهيم بعض الأثر إن لم نقل كله في دفع بعض الجامعيين العراقيين الطامحين لإكمال دراساتهم العليا في أمريكا إلى توجيه أنظارهم نحو علم الاجتماع محفزاً فيهم الرغبة على التخصص فيه.

ولعل علي الوردي واحد من أولئك الطامحين، لاسيما إذا علمنا أنّ عبد الفتاح إبراهيم لم يكن مجرد أستاذ جامعي وباحث اجتماعي، بل كان أيضاً شخصية سياسية مرموقة ومفكراً صاحب كتب اجتماعية وسياسية لها صداها وأثرها في القراء خلال أعوام الثلاثينيات إلى نهاية الخمسينيات كما كان لحزبه صدى بين العراقيين بسبب أهدافه الوطنية، ولقد ترك دوره الصحافي أثراً مهماً أيضاً في المجتمع العراقي من خلال ما كتبه من مقالات ودراسات.

وليس التوجه بالدراسة الاجتماعية نحو التاريخ الحديث بالأمر الجديد، فقد كان للدكتور عبد الفتاح إبراهيم الريادة في هذا التوجه، بيد أنّ انعطافة الوردي لم تكن على غرار ما فعله إبراهيم، أعني دراسة تاريخ الاستعمار والمستعمرات في الشرقين الأوسط والأدنى وفق علم الاجتماع الكلي، وإنّما دراسة الأحداث التاريخية منذ بداية العهد العثماني فقط وفق علم الاجتماع المصغر.

وبناء على المنهجية الاجتماعية في دراسة التاريخ السياسي، يكون كتاب عبد الفتاح إبراهيم (على طريق الهند) مندرجاً في خانة علم الاجتماع الكلي، وكتاب (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) منتمياً إلى علم الاجتماع المصغر. وقد وصفه الوردى بأنه أشبه بكتاب تاريخ بيد أنه يختلف عن كتب التاريخ المعتادة بكونه يهتم في الدرجة الأولى بما تنطوي عليه الأحداث من دلالة فكرية واجتماعية وسايكولوجية<sup>1</sup>. ومن دلائل انضواء كتاب (لمحات اجتماعية من تاريخ الحديث) في خانة علم الاجتماع المصغر ما يأتي:

أولاً: أنّ المؤلف أولى عناية بالفرد في علاقته بأسرته وتاريخ مجتمعه، وقد شبّه هذه العلاقة الاجتماعية والتاريخية (بشخصية الإنسان البالغ إذ هي في حاضرها تتأثر بما حدث لها في ماضيها، وهذا التأثير قد يكون لا شعورياً. أكاد اعتقد أنّ المجتمع لا يختلف عن الفرد في هذا، فكثيراً ما تخلق الأحداث في المجتمع عقدة كالعقدة النفسية، حيث نرى الناس يندفعون ببعض العادات والأفكار الموروثة اندفاعاً لا شعورياً. وقد يؤدي ذلك بهم إلى المهالك بينما هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا. وسوف نرى في هذا الكتاب نماذج واقعية من هذا الطراز)<sup>2</sup>. وهذا التشبيه هو تبعة من تبعات منهجه النفس-اجتماعي.

ثانياً: أنّه ابتداءً من العهد العثماني معتبرا دراسته (أشد الدراسات علاقة بواقع مجتمعنا الراهن، فنحن لا نزال نعيش في تراثه الاجتماعي، ولا يزال الكثيرون منا يفكرون على نمط ما كانوا يفكرون عليه في ذلك العهد. وقد أدركت في صباي أناسا يحنون إليه ويترنمون بأمجاده ويتمنون أن يعود إليهم)<sup>3</sup>. وإذا عدنا إلى ذاك التراث الاجتماعي، فإننا لن نجد ذكرا لبلد اسمه العراق، وإنّما هي ولايات ثلاث بغداد والموصل والبصرة و(ليس هناك من الأسماء ما هو أكثر التثاماً وانطباقاً على هذه الولايات في نظر جمهور أصبح متعوداً لذلك الآن مثل اسم مملكة العراق)<sup>4</sup>. وليس غريباً أن يطلع الدكتور علي الوردى وهو المعروف بحصافته البحثية على كتاب (على طريق الهند) فيطوّر من ثمّ منهجه البحثي.

### 13- الانعطاف منهجياً... التضامن اجتماعياً:

كان اهتمام الدكتور علي الوردى بالغوص نفسياً واجتماعياً في الذات والمجتمع قد حقق له الابتعاد عن السلطة الحاكمة وجنبه الاحتكاك بالسياسة والاقتصاد. ومعلوم أنّ السلطات على اختلافها وتباين قوتها لا يضيرها أن يعري الباحث الاجتماعي عيوب المجتمع، ويكشف سلبيات أفرادها، لكن الذي يضيرها هو الكشف عن قدرات الأفراد والمجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكامنة والكبيرة، وهذا كان ديدن عبد الفتاح إبراهيم.

لا شك أنّ الطابع النوعي لكتاب (على طريق الهند) يجعله مهماً ومعروفاً عند باحث مثل الدكتور علي الوردى، ليس لأنّ الكتاب من تأليف شخصية عراقية مرموقة وحسب، وإنّما هي شخصية علمية سبقته

1- الدكتور علي الوردى، لمحات اجتماعية من تاريخ الحديث، الجزء الأول (إيران: أمير قم، ط1413، 1هـ)، ص4.

2- المرجع نفسه، ص3.

3- المرجع نفسه، ص43.

4- ستيفن هيمسلي لونكريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، مرجع سابق، المقدمة، هـ.

وتخصصت بعلم الاجتماع. ومن يتفحص حيثيات منجز الدكتور الوردى البحثي، لن يجد فيه أية وقفة عند المفكر عبد الفتاح إبراهيم أو أي ذكر لأعماله، لا في المتون ولا في الهوامش، بل ولا في أي جزء من أجزاء كتابه (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث). وهو الذي اعترف وإن بشكل عابر ومبتسر إلى أقصى حد - بأثر محسن مهدي في تأليف كتابه (منطق ابن خلدون). وليس هذا بالغريب للأسباب الآتية:

أولاً: أنّ الدكتور الوردى ما كان ليتصادم مع السلطة الرجعية، فيثير حفيظتها بطرح أفكار عبد الفتاح إبراهيم التقدمية، أو حتى الإحالة على كتبه خشية أن يتعطل مشروعه في تأليف هذا الكتاب أولاً، والسقف الزمني الطويل الذي يحتاجه تنفيذ المشروع ثانياً، ووفق خطط وضعها الوردى في نفسه، وقرر القيام بها لوحده.

ثانياً: أنه لم يكن مستعداً لأن يناقش طروحات عبد الفتاح إبراهيم التي تتعارض في جانب كبير أو قليل منها مع توجهاته البحثية، لاسيما تلك الطروحات التي تراهن على يقظة الوعي وإمكانيات الفرد في الثورة واستنهاض الجماهير على التغيير والتنظيم الاجتماعيين.

ثالثاً: أنّ البحث الاجتماعي بالنسبة إلى الدكتور الوردى يعني فهم الذات في علاقتها بالمجتمع، والمجتمع في علاقته بالفرد مما يدخل في باب علم الاجتماع المصغر، ما جعله يبدو كالمحلل النفسي الذي يتلقّع برداء الباحث الاجتماعي، بعكس عبد الفتاح إبراهيم الذي كان مفكراً سياسياً يتلقّع برداء الباحث الاجتماعي داخلاً في باب علم الاجتماع الكلي، وهذا اختلاف في النهج والمنهج.

ولا شك في أننا لو حاولنا التماس الأعذار للدكتور الوردى عما تقدم، معلمين الأمر بالتأثر اللاشعوري وغير المباشر بكتاب (على طريق الهند) أو بالنسيان لاسيما أنّ المسافة الزمنية بين الكتابين ليست قليلة وتكاد أن تقارب الثلاثة عقود؛ فإنه من غير الممكن أن نتجاهل السبق الذي حازه عبد الفتاح إبراهيم وهو يطرق أبواب علم الاجتماع لأول مرة عراقياً، وربما عربياً مطبقاً الكلي من فرضياته على قضية الاستعمار الأوربي والرأسمالية الغربية في المجتمعات الشرقية.

ولكن إذا كانت مؤلفات الدكتور الوردى وما أثارته من ردود أفعال قد صنعت له صيتاً وشهرة بين صفوف القراء، فلماذا إذن انعطفت بتوجهاته الاجتماعية انعطافة كبيرة منتصف ستينيات القرن العشرين مغيراً بوصلة مشروعه من الدراسة السايكو-اجتماعية أو علم النفس الاجتماعي إلى الدراسة التي يتداخل فيها التاريخ السياسي بالبحث الاجتماعي؟

لعلّ الإجابة المنطقية لهذا التساؤل تتمثل في أنّ تلك المؤلفات لم تحقق للدكتور الوردى بصمة خاصة على الصعيد البحثي في علم الاجتماع. ولو كانت قضايا ازدواج والتناثر وما شاكلها قد حققت له مراده من دراسة المجتمع لما شعر بحاجته إلى هذا الانعطاف الذي اتجه بالبحث الاجتماعي لديه نحو محطة نهائية توقف عندها ولم يحد عنها إلى آخر حياته.

وقد عبر الدكتور الوردى عن هذه الانعطافة البحثية المهمة في مقدمة الجزء الأول من كتابه (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) قائلاً: (عند دراستي للمجتمع العراقي أدركت أنّي لا أستطيع أن أفهم

المجتمع في وضعه الراهن ما لم أفهم الأحداث التي مرت به في عهوده الماضية فكل حدث من تلك الأحداث لا بد أن يكون له شيء من التأثير قليلاً أو في سلوك الناس حالياً وفي تفكيرهم)<sup>1</sup>.

ليكون هذا الكتاب هو كتاب العمر الذي كرس له الوردى كل جهده، فلم يؤلف أي كتاب آخر غيره من بعده، قائلاً: (إنّ هذا الكتاب قد يجوز أن أعدّه كتاب العمر بالنسبة لي، فقد بذلت فيه من الجهد والوقت أكثر مما بذلت في أي كتاب آخر سابق له. والمأمول أن أتابع البحث في تاريخ العراق الحديث حتى أصل به إلى الوقت الحاضر الذي نعيش فيه. وهذا ما استمدّ العون عليه منه تعالى)<sup>2</sup>.

ولا غرو أنّ كل ما هو نوعي يفتح الطريق كمياً لمن بعده لكي يواصل ويستمر، بغض النظر عن طبيعة التمثلات والفرضيات والتحويلات والتوجهات. فأما النوعي فهو كتاب (على طريق الهند) وأما الكمي الذي سائر النوعي فكتاب (لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث) بأجزائه المتعددة، وبعضها توزعت بين أقسام وملاحق.

وإذا كان عبد الفتاح إبراهيم قد درس تاريخ الاستعمار، فإنّ د. الوردى كان راغباً في أن يتوسع بدراسة التاريخ السياسي للعراق، لكنه شعر باستحالة هذا التوسع. فاقصر على تاريخ العراق في الحقبة الممتدة بين آخر العهد العثماني وبداية تشكل الدولة العراقية، وعن ذلك يقول الوردى: "كنت أود أن أدرس ما قبل ذلك لأنّ عهود التاريخ في الواقع مترابطة ومتشابكة لكنني وجدت أنّ ذلك يشبه أن يكون مستحيلاً من الناحية العملية إذ هو يضطرنا إلى استقراء الأحداث الماضية خطوة وراء خطوة حتى نصل بها إلى أبينا آدم"<sup>3</sup>، وهذا ما أدركه قبله عبد الفتاح، وكرس جهوده له من دون أن يصل (إلى أبينا آدم).

وبدلاً من أن يحيلنا الوردى على كتاب (على طريق الهند) كأهم مرجع حملته على هذا الانعطاف بمنهجه النفس- اجتماعي إلى منهج تاريخي اجتماعي، فإنّه أحالنا على كتابه (دراسة في طبيعة المجتمع العراقي) المنشور العام 1965 بوصفه المرجع الذي يقف وراء هذا الانعطاف، مع أنّه على شاكلة كتبه السابقة يجمع علم النفس بالاجتماع أكثر مما يجمع التاريخ السياسي بالاجتماع.

وبمقارنة كتاب (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) بكتاب (على طريق الهند) يكون المنهج البحثي في دراسة التاريخ السياسي اجتماعياً مختلفاً بينهما، على النحو الآتي:

- انحياز الدكتور الوردى إلى واحد من المنهجين الاجتماعى أو التاريخى، حال دون أن يتمكن من التوفيق بينهما، بل إنّ كفة المنهج التاريخى صارت تميل على حساب المنهج الاجتماعى في الأجزاء الأخيرة من الكتاب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى منعه الانحياز من الاستفادة من البعد السياسى للتاريخ من قبيل التركيز على العلاقات الدولية والتنظيم الاجتماعى وقوة السلطة وغيرها. ومن الأمثلة على ذلك تعليل الوردى لأسباب سيطرة العثمانيين على العراق بالمجتمع الذي هو كائن فردي مفصول عن

1- الدكتور علي الوردى، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص.3.

2- المرجع نفسه، ص.5.

3- المرجع نفسه، ص.3.

الدولة، وبالشكل الآتي (القدر شاء للعراق أن يكون جزءاً من الدولة العثمانية وبهذا صار المجتمع العراقي منشقاً على نفسه لا يدري أين يتجه فحكومته كانت مرتبطة بتركيا تأخذ أوامرهما منها، بينما كانت أكثرية شعبه مرتبطة بإيران)<sup>1</sup>.

- وقوعه تحت تأثير دراسته للدكتوراه جعله يكرر كثيراً من الأفكار ويستعيرها<sup>2</sup>، ومنها فكرة (استفحال الصراع الطائفي) ومبدأ (الشفاعة)، وما يتصل به من مسائل التشيع والولاية التي كان قد ذكرها في الأطروحة، وأكد فيها أننا لن نفهم (سر الكثير من مظاهر التدين في المجتمع العراقي وغيره من المجتمعات المشابهة له ما لم نفهم مبدأ الشفاعة ومبلغ تغلغله في أعماق القلوب)<sup>3</sup>، فضلاً عن مسائل البداوة والحضارة والمدن والعشائر وظاهرة (الشقاوات) والأوبئة، وكلها مسائل تناولها الوردية في أطروحته وبمنهجية اجتماعية تتفق مع نظرية ابن خلدون.
- انشاده إلى العادات في فهم علاقة السياسة بالتاريخ حال دون الانتباه إلى كثير من المظاهر والصور التي فيها يتجلى فهم أكبر لعلاقة السياسة بالتاريخ. ومن أمثلة ذلك هذا الفهم المبسط لمسألة موالاته العراقيين لسياسة الأتراك ضد الإنكليز بمدفع طوب أبو خزامة، (كان فريق منهم ينظر إلى الدولة التي تنتهي إلى مذهبه كأنها حامية الدين ومنقذة الرعية)<sup>4</sup>.
- انتقاء الأحداث التاريخية على وفق ما يتوفر فيها من بعد اجتماعي، سبب التباساً في دراسة التاريخ اجتماعياً، الأمر الذي أشعر الدكتور الوردية بصعوبة التحري في الكثير من المراجع لكي يعثر على حادثة لها دلالتها الاجتماعية الفكرية، وشكا كذلك من الغموض الذي يكتنف تاريخ العراق في العهد العثماني وتشابكه مع تواريخ البلاد المجاورة، وهو ما كان د. عبد الفتاح قد تجاوزه بالدراسة الاجتماعية الكلية لتاريخ العلاقات الدولية للاستعمار والرأسمالية العالمية<sup>5</sup>.
- تركيزه على الوعي الجماعي، وأنه أكثر شيوعاً من الوعي الطبقي ومظهر من مظاهر سيطرة المد البدوي على العراق في العهد العثماني. وهذا دليل على تغلب المنهجية النفس- اجتماعية<sup>6</sup>.
- إطنابه في سرد الأحداث التاريخية ومحاولة عدم النظر بجزئية إليها على أساس أن التاريخ موضوع حساس، وهو كالهرم له عدة أوجه، ولا يمكن إهمال وجه معين منه. وهو ما جعل الكتاب متضخماً كميّاً، وفيه بذل الوردية جهداً ووقتاً أكثر ممّا بذل في أي كتاب آخر سابق له متأملاً (أن أتابع البحث في تاريخ العراق الحديث حتى أصل به إلى الوقت الحاضر الذي نعيش فيه وهذا ما استمد العون عليه من

1- المرجع نفسه، ص 12.

2- الدكتور علي الوردية، تحليل سوسولوجي لنظرية ابن خلدون في علم اجتماع المعرفة، ترجمة د. لاهاي عبد الحسين، (بغداد: دار المدى، ط 1، 2018) الفصول 16 و17 و18.

3- الدكتور علي الوردية، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 16.

4- المرجع نفسه، ص 13.

5- عبد الفتاح إبراهيم، على طريق الهند، مصدر سابق، ص 4.

6- وهو ما يتوضح على طول مقدمة الجزء الأول، ص 9-32. وكذلك في فصوله التي تناولت موضوعات (نشأة الدولة العثمانية وفتح العراق وتكوين الجيش الانكشاري والعقائد البكتاشية والسلطات والشاه وانتقال الخلافة العثمانية والسلطان سليمان القانوني وغيرها). ينظر: الدكتور علي الوردية، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 29.

الله<sup>1</sup>. هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه جعله ينشد أكثر إلى فكرة أنّ المنازعات الطائفية والسياسية والقبلية هي ما يزرع به تاريخنا<sup>2</sup> مؤولا الأمر نفسيا بالطبيعة البشرية، وأنها تختلف شدة وضعفا في الأفراد والجماعات حسب اختلاف الظروف، ثم فجأة يربط هذه الطبيعة بالتنويم الاجتماعي معيدا ما ذكره في كتب سابقة له. إما لأنّ الذاكرة تخونه، وإما لأنّه لا يقدر فطنة قارئه في أن يلحظ محاولات تكرر بعض الفقرات التي يقتطعها من كتبه السابقة ويضمها إلى كتابه الجديد.

• إيلاؤه الحماس الجمعي اهتماماً كبيراً، واقعاً تحت تأثير علم النفس وليس التاريخ، واجداً أن (الحماس هو الذي يحرك الشعوب... ومن الممكن القول إن الشعب البارد الذي لا يتحمس لقضاياها العامة قد يكون طعمة لكل فاتح طامع أو مستغل ظالم)<sup>3</sup>، ولا يقول (مستعمر)، مع العلم أنّه لا يستعمل هذه الكلمة بالمرّة لا في هذا الكتاب، على تعدد أجزائه، ولا حتى في كتبه السابقة. والسؤال الأهم هنا هو: هل كان الوردى مؤمناً حقاً بوجود شعب بارد لا تهمه قضايا بلده أم أنّها فذلّة تعبيرية أراد بها تبرئة المستعمرين من أطماعهم التوسعية عبر إلقاء اللوم على كاهل الشعب (البارد)!!؟

ونجيب بالقول إنّ هذه الرؤية النابعة من فهم مصغر لعلم الاجتماع قد تفيد في تفسير سلوك الأفراد والجماعات، لكنها لا تنفع في فهم حركة الشعوب في تحولاته المجتمعية الكبرى كالثورات التي يُساء فهمها على وفق علم الاجتماع المصغر، فتُفسر على أنّها حركات غوغائية وتصرفات انفعالية فوضوية، بينما هي على وفق علم الاجتماع الكلي قوة مادية للتغيير وطريق نحو التنظيم الاجتماعي، تشبّه المجتمع الناجح بالقيادة وتشبه الأفراد بالجنود، وهو ما ينفع في حالة الصراعات المحدودة، لكنه لا ينفع في حالة الصراع مع الاستعمار والرأسمالية.

#### 14- الخاتمة:

يتبين لنا من مباحث هذه الدراسة أنّ عبد الفتاح إبراهيم ربط في كتابه الموسوم (على طريق الهند) دراسة التاريخ السياسي المعاصر بالدراسة الاجتماعية، متوصّلاً في تحليل كثير من الأحداث التاريخية إلى محصّلات اجتماعية وسياسية كانت تُعد في ثلاثينيات القرن العشرين فتحاً جديداً، مما يجعله مؤسس علم الاجتماع في العراق، وبالمقارنة بينه وبين كتاب الدكتور علي الوردى والموسوم (لمحات اجتماعية من تاريخ الحديث)، نجد أنّ للسابق فضلاً على اللاحق، لا بأن يتبع اللاحق سبيل السابق حسب، وإنّما في أن يجد اللاحق في هذا السبيل سبيلاً آخر أيضاً.

وإذا كان د. عبد الفتاح إبراهيم قد اكتشف الطريق نحو دراسة اجتماعية كلية للتاريخ الاستعماري وأثاره المباشرة وغير المباشرة في المجتمعات المستعمرة، فإن د. علي الوردى اختار طريق الدراسة الاجتماعية المصغرة للتاريخ وتحديد تاريخ العراق، متوغلاً في حقبة زمنية محددة منه.

1- المرجع نفسه، ص5.

2- المرجع نفسه، ص6.

3- المرجع نفسه، ص8.

**قتل المسلم بالدمي:  
بين صراع التأويلات وصراع الحضارات**

**Killing Muslim against no-Muslim (dhemmy):  
conflict of interpretations, conflict of civilizations**

**د. رؤوف دمق**

**كلية الآداب- جامعة صفاقس  
تونس**

**[raouf.damak@yahoo.fr](mailto:raouf.damak@yahoo.fr)**



## قتل المسلم بالذمّي: بين صراع التأويلات وصراع الحضارات

د. رؤوف دمّق

### الملخص:

يتناول هذا البحث قضية اختلاف الفقهاء في الإسلام من خلال مسألة فقهية انتخبناها من دائرة الجنايات، هي قتل المسلم بالذمّي. سمحت لنا هذه المسألة بالحفر في الأسباب العميقة للاختلاف الفقهي بين مدرستي الحجاز والعراق، وبالوقوف عند تصوّر الفقهاء للعلاقة بين المسلمين وغيرهم. وبوّبنا عملنا في ضوء هذه الأسباب، فقمنا أولاً بتمحيص المدونة النصية التي استند إليها الشافعية والحنفية في سجلهم الفقهي والأصولي، ونظرنا ثانياً في وجهات العملية التأويلية لكلّ مذهب ورهاناتها، وانتهينا إلى تجلية العمق الحضاري للاختلاف مستفيدين من تاريخ الأديان المقارن. فجاء العمل في ثلاثة محاور:  
الكلمات المفتاحية: صراع النصوص- صراع التأويلات- صراع الحضارات

### Abstract:

This article consists to study the differences between Muslim jurists, based on a specific criminal question: when a Muslim kills an unbeliever or precisely a "dhemmy" will he undergoes the punishment appropriate to his crime.

The Chafiite and Hanafite fuqaha held two widely different opinions; which requires asking three questions:

- The first concerns the conflict between the supporting texts of each doctrine.
- The second concerns the conflict between interpretations.
- The third seeks to explain the implicit sources of the differences between "fatawa" in Islam.

**Key words:** Diversity in fiqh - conflict of interpretations - relations between Muslim and "other" (no-Muslim).



## 1- مقدّمة:

يجد دارس الفقه الإسلاميّ في قضية "قتل المسلم بالذمّي" مدخلا تمثيليًا جيّدًا إلى أصول التّشريع الإسلاميّ وتاريخه. إذ ترشده إلى ضوابط العقل الفقهيّ في صيغتيه الشّافعيّة والحنفيّة، ولم نذكر هذين المذهبين لاستثناؤهما بالسّجال في المسألة فقط بل لأنّهما مثلاً ذروة الاختلاف الفقهيّ في التّراث<sup>2</sup>، بين مدرستي الحجاز والعراق، أو "أهل الحديث" و"أهل الرّأي". يرتبط ذلك رأساً بمسألة "الانتماء المذهبيّ" ودوره في توجيه تاريخ التّشريع الإسلاميّ، وبـ"السّلطة" الفكرية داخل كلّ مذهب: ما هي أسسها ومحدّداتها؟

لعلّ السّؤال الذي يعيد الباحث المعاصر طرحه دوماً هو: لماذا يختلف الفقهاء؟ ويمرّ الجواب وجوباً عبر تمحيص "مرجعيات الفتوى" المعلنة وموجّهاتها الضّمنيّة، وغاياتها التّنظيميّة التي قد تتجاوز المستوى العقديّ الإيمانيّ إلى المستويين المجتمعيّ الدّاخليّ والحضاريّ الخارجيّ، وقد تعمل -في المقابل- على تلوين العلاقات بين الأمم بتفاضل دينيّ يعكس مدى التّفوّق الميدانيّ ويترجمه إلى قوانين. فيتخلّى اختلاف الفقهاء بذلك عن طابعه الفرديّ العفويّ ليعبر عن توجّهات "النّظام" الفكريّ أو المجتمعيّ أو السّياسيّ الرّسميّ، وقد سلك في هذه المسألة "الجنايئة" رحلة بدأت بـ"صراع النّصوص" ثمّ قامت بعركها وتأويلها لتنتهي ضمّنيًا إلى خضمّ "صراع الحضارات".

فما هي أبعاد اختلاف الآثار في هذه النّازلة؟ وما حقيقته؟

وما هي رهانات الفعل التّأويليّ وموجّهاته؟

وكيف ارتأى المسلمون تنظيم علاقاتهم مع غيرهم من خلال هذا التّمودج العمليّ؟

## 2- صراع النّصوص:

تقع مسألة "قتل المسلم بالذمّي" بين دائرتين تشريعيّتين متداخلتين: دائرة الجنايات المقتضية للقصاص ودائرة علاقة المسلم بغير المسلم. وضبط الفقهاء أربع جنايات حسب "المحلّ": أولها ما يقع على الأبدان والنّفوس والأعضاء من قتل وجرح، وثانيها ما يقع على الفروج من زنا وسفاح، وثالثها ما يقع على الأموال من بغي وحرابة وسرقة وغصب، ورابعها ما يقع على الأعراض من قذف<sup>3</sup>. ثمّ قيّدوا إقامة الحدّ في إتلاف النّفس بضوابط، ذلك أنّ "لوجوب القصاص شرائط، وبعضها يرجع إلى القاتل، وبعضها يرجع إلى المقتول، وبعضها يرجع إلى نفس القتل، وبعضها يرجع إلى وليّ القتل"<sup>4</sup>. ولم يخل أيّ شرط من هذه الأربعة من اختلافات عميقة سندرس تجلياتها وأبعادها وحدودها من خلال ما يرجع إلى المقتول. "وأما الشّروط الذي يجب به القصاص في المقتول فهو أن يكون مكافئاً لدم القاتل، والذي به تختلف النّفوس هو الإسلام والكفر

1- صورة المسألة أن يقتل مسلم ذميًا دون وجه حقّ: هل يقام على الجاني حدّ القتل أم يُعطلّ القصاص لأفضليّة المسلم على غيره.

2- لا نشكّ أيضاً في الدّور الذي لعبه المذهب المالكيّ في هذا الخلاف، وهو ما وضّحناه في كتابنا "أثر الأصول التّكميليّة في فقه السّنة". طبعة أولى، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرّباط-المغرب، بيروت-لبنان، 2019. ص 15-18.

3- أبو الوليد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. طبعة سادسة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1982. ج 2. ص 330.

4- علاء الدّين الكاساني، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع. طبعة ثانية، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2003. ج 10. ص 236.

والحرية والعبودية والدكورية والأنوثية والواحد والكثير"<sup>1</sup>. فإذا قتل مسلم كافرا أو حرَّ عبداً أو رجل امرأة أو جماعة واحداً اختلف الفقهاء هل يقاتل على القتال وهو "أعلى" من المقتول، وأجمعوا على وجوب القصاص متى كان القتال "أدنى". ولئن قارب جمهور الفقهاء شروط القصاص بمنظار تحكمه تراتبية دينية واجتماعية وجنسية وعددية فإن المذهب الحنفي استعاض عنه بثلاث صفات، وهي: ألا يكون المقتول جزء القتال، فلا يقاد الوالد بولده، وألا يكون ملك القتال، فلا يقتل الحرَّ بعبده، "وأن يكون معصوم الدم مطلقاً"<sup>2</sup>. وبذلك يحتكم القصاص عملياً إلى مفهومي "التكافؤ" و"العصمة" اللذين سنحلل أبعادهما في المذهبين الشافعي والحنفي.

يحولنا مفهوم العصمة إلى حدودها الدينية في الفقه الإسلامي عند تقنين العلاقة بين المسلم وغير المسلم. وقد جعل هذا الفقه غير المسلمين أصنافاً وربط كل صنف بأحكام. فهم إمّا حربيون ليس بينهم وبين المسلمين عهد، وإمّا معاهدون، وهؤلاء أقسام أربعة:

- أ- الذمميون: لهم عهد مؤبد مع المسلمين، يعيشون بين ظهرانهم ويدفعون إليهم الجزية.
- ب- المستأمنون: هم الذين أعطوا أماناً للإقامة المؤقتة في دار الإسلام.
- ج- أهل الهدنة: هم الذين وقّعوا مع المسلمين عقد هدنة على إيقاف الحرب.
- د- أهل الصلح: هم الذين يصطلح معهم المسلمون ليبقوا في أرضهم مع دفع الخراج، سواء أكانت الأرض لهم أم للمسلمين<sup>3</sup>.

إن هذه التقسيمات فقهية لا قرآنية، لأن القرآن يكتفي بتحريض المسلمين على قتال الحربيين والجنوح إلى السلم مع المسلمين وعدم إكراه أحد على الدين فلا يُقاتل مادام يدفع الجزية<sup>4</sup>. بل "لا ذكر لنظام الذمة في القرآن، ولا ذكر له في الصحيفة التي أصدرها الرسول عليه الصلاة والسلام عندما دخل المدينة"<sup>5</sup>، فهل كان هذا الإحداث الاصطلاحي الفقهي طريقاً إلى التضييق على غير المسلمين الذين يعيشون في "دار الإسلام" أي داخل الدولة الإسلامية أم باباً مشروعاً للتعايش بين الأديان؟

لا يستقيم أن نفرد السؤال بجواب واحد، لأن الفقهاء اختلفوا في حكم المسلم إذا قتل ذمياً دون وجه حق، فأفتى الشافعي والثوري وأحمد بن حنبل وداود وجمهور الفقهاء أنه لا يقاد المسلم بالذمي لأنه كافر<sup>6</sup>،

1- ابن رشد، بداية المجتهد. مصدر سابق. ج 2. ص 333.

2- الكاساني، بدائع الصنائع. مصدر سابق. ج 10. ص 246.

3- راجع تفصيل هذه الأقسام ضمن: ابن النقاش محمد بن علي، كتاب المذمة في استعمال أهل الذمة. طبعة دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1995. ص 7-8.

4- راجع الشريف الفرجاني، السياسي والديني في المجال الإسلامي. ترجمة محمد الصغير جنجار. منشورات مقدمات، الدار البيضاء، 2008. ص 193.

5- محمد الطالبي، عيال الله. طبعة دار سراس للنشر، تونس، 2002. ص 176.

6- يتعارض موقف جمهور الفقهاء مع الثقافة العربية التي تبالغ أعرافها في تقديس العهود وتذم الإخلال بها، وهو سبب تسمية المعاهدين بالذميين، فقد ورد في كتاب التعريفات: "الذمة لغة: العهد، لأن نقضه يوجب الذم". محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات. طبعة أولى، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 2007. ص 101.

بينما قضى أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى بضرورة إقامة الحدّ عليه والاقتصاص منه بالقتل<sup>1</sup>. بلغ الاختلاف الفقهيّ في التّراث إذن حدّ الدّماء، فدم المسلم القاتل مهذور في العراق معصوم في الحجاز، وعلى النّقيض، دم الذميّ القتل حلال هنا حرام هناك، ولا شكّ في أنّ عبد الله بن المقفّع قد وعى منذ بداية القرن الهجريّ الثّاني بفداحة هذه الاختلافات وتهديدها لوحدة الدّولة الإسلاميّة فكتب رسالة الصّحابة منبهاً الخليفة العبّاسيّ المنصور إلى ضرورة توحيد التّشريع لتوحيد الدّولة، فقال: "ومّا ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والتّواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدّماء والفروج والأموال، فيستحلّ الدّم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة ويكون مثل ذلك الاختلاف في ناحية أخرى، غير أنّه على كثرة ألوانه نافذ المسلمين في دمائهم وحرّمهم يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم مع أنّه ليس ممّا ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز"<sup>2</sup>.

لعلّ أكثر ما يثير انتباه الدّارس لمسألتنا تردّد طبقات الفقهاء المتأخّرين والمؤرّخين للتّشريع الإسلاميّ في تعليل هذا الاختلاف العميق بين قولين: اعتباره اختلافاً في النّصوص والآثار، أو اختلافاً في تقدير محدّد العصمة، عصمة الدّم. فما الذي يجعل الإنسان معصوم الدّم في الفقه الإسلاميّ؟ "أساس العصمة عند الحنفيّة: هو الوجود في دار الإسلام، فيعدّ المسلم والذميّ والمستأمن معصوم الدّم بسبب وجوده في دار الإسلام. أمّا الحربيّ أو المسلم في دار الحرب فليس معصوماً ولا عقاب على قاتله، لكونه في دار الحرب"<sup>3</sup>. بناء على ذلك فإنّ كلّ من يعيش في إطار الدّولة الإسلاميّة محقون الدّم بقطع النّظر عن دينه، ولا شكّ في أنّ هذه الفتوى ترشح بمفهوم "المواطنة" بملامح ابستيميّة قديمة لم تتخلّص من محوري "دار الكفر" و"دار الإسلام"، بل إنّ التّراث الفقهيّ الحنفيّ ألغى العامل الدينيّ تماماً في مجال القصاص بين المسلمين وغيرهم، فمن أسس الإفتاء بقتل المسلم بالذميّ عندهم أنّ انعدام المساواة في الدّين بينهما لا يستتبع نفي كلّ مساواة حسب الكاساني الذي ينقل رأي المذهب بوضوح: "قلنا: المساواة في الدّين ليس بشرط"<sup>4</sup>. يحمل هذا القول الجمعيّ بوادر الفهم العلمانيّ للقانون ونظام الدّولة في مجال الجنایات.

"أمّا عند الجمهور غير الحنفيّة: فأساس العصمة هو الإسلام أو الأمان. فيعدّ المسلم والذميّ والمستأمن والمهادن معصوماً، إمّا بسبب الإسلام بالنّسبة للمسلم ولو كان في دار الحرب، أو بسبب الأمان بالنّسبة لغير المسلم المعاهد، فلا تباح دماؤهم ولا أموالهم، ويعاقب قاتلهم على القتل العمد، إلّا أنّه لا يُقتل المسلم بالكافر عندهم"<sup>5</sup>. لا تتوفّر مقالة الجمهور على انسجام داخليّ، فالاستثناء الأخير افتيات على حرمة دماء المعاهدين وأموالهم، وبذلك جمعت هذه المقالة بين ما لا يجتمع: الأمان من جهة، والتّعدّي دون عقاب في

1- راجع تفصيل المواقف ضمن: ابن رشد، بداية المجتهد. مصدر سابق. ج. 2. ص 333-334.

2- عبد الله بن المقفّع، رسالة الصّحابة. ضمن آثار ابن المقفّع. طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1989. ص 316-

317.

3- وهبة الزّحيلي، الفقه الإسلاميّ وأدلّته. طبعة ثانية، دار الفكر، دمشق- سوريا، 1985. ج. 6. ص 225.

4- الكاساني، بدائع الصّنائع. مصدر سابق. ج. 10. ص 260.

5- وهبة الزّحيلي، الفقه الإسلاميّ وأدلّته. مرجع سابق. ج. 6. ص 226.

قيمة الجنائية من جهة أخرى. تكتسب العصمة عند الحنفية إذن عمقا مدنيا يسوي بين الأديان بينما أساسها عند الشافعية والجمهور عقدي يفاضل بين الأديان.

سيحاول الشافعي ثم أتباعه دعم مقاربتهم للقصاص بين المسلم والكافر بثلاث آليات: الحكم بتعزير القاتل، ودعوى شبهة العدم في عصمة دم المقتول، وتجميع عدد كبير من المرويات عن النبي والصحابة. لقد كان الحكم بالتعزير الموكول إلى القاضي وسيلة لمنع القول بترك القاتل دون عقاب، والتعزير في الأصل إبداع فقهي يكرس التفاضل بين الطبقات أمام القانون، فلا يقام الحد على الأشراف كما يقام على العوام<sup>1</sup>، وهو فاقد للشرعية القرآنية أو النبوية، وإنما كان حيلة لمراعاة الحظوة الاجتماعية من جهة وتخفيف العقاب بدل إبطاله من جهة ثانية.

ولكن بأي وجه شرعي تتم حماية المسلم المعتدي على نفس بشرية دون وجه حق لا سيما أن المعتدي عليه ذمي يعيش بأمان الذميمة في إطار الدولة الإسلامية؟ ظل هذا السؤال محرجا للفقهاء الرسمي ومحوجا للبحث عن مسوغات "اللاعادلة" الجنائية بين الأديان. فوجد في "شبهة العدم" حلا عمليا يحد من عصمة دم غير المسلمين بمختلف وضعياتهم القانونية مع المسلمين. وقرّر أنّ القتل العمد الموجب للقصاص هو الحادث اعتداء على آدمي حي معصوم الدم على التأبيد، ف"لا قصاص بالاعتداء على غير الإنسان أو على الميت الذي فارق الحياة أو على معصوم الدم عصمة مؤقتة غير دائمة كالمترد أو الحربي أو المستأمن في دار الإسلام، لأنّ المستأمن لم تثبت له عصمة مطلقة دائمة، وإنما عصمته مؤقتة أثناء إقامته في دار الإسلام لحاجة عارضة، ثم يعود إلى وطنه الأصلي"<sup>2</sup>. تقضي هذه المعادلة الفقهية على مفهوم الأمان أو الاستئمان قضاء تامًا، وتؤبد حالة الحرب الفردية مع غير المسلمين، وهي حرب فوضوية غير رسمية، وتجعل كل من هو غير مسلم مهدور الدم يجوز قتله، مما يغذي أطروحات السلفية الجهادية التي لا تفرق بين "غير المسلمين" وتستبيح دماءهم مطلقا. وبعملية قياس تمت تعدية حكم المستأمن إلى الذمي الذي يعيش بين المسلمين في سلام مبني على معاهدة رسمية تمضي عليها الدولة، لأنّ "في عصمة دمه شبهة الإباحة بالعود إلى دار الحرب، فلا يُقتص من قاتله عمدا، وإنما يعزّر، لافتتاحه على مصلحة الحاكم"<sup>3</sup>. فليس التعزير عقابا على التعدي على النفس البشرية وإنما على التجرؤ على وظيفة القضاء.

لا تبدو هذه الشبهة قوية بحيث تمنع القصاص، ولكنها معبرة عن اشتراط التكافؤ الديني والاجتماعي في المجال الجنائي، فقد "قال الشافعي -رحمه الله- كون المقتول مثل القاتل في شرف الإسلام والحرية شرط وجوب القصاص، ونقصان الكفر والرق يمنع من الوجوب، فلا يُقتل المسلم بالذمي، ولا الحرّ بالعبد"<sup>4</sup>. كانت هذه الشبهة حدًا فاصلا بين الشافعية وجمهور الفقهاء من جهة والأحناف من جهة ثانية، فلئن بنى

1- سمحت طبيعة التعزير بهذا التفاضل لأنه عقوبة اجتهادية لم يحددها الشرع. راجع كريستيان لانغ، العدالة والعقاب في المتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط. ترجمة رياض الميلادي، طبعة أولى، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، 2016. ص353-354.

2- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته. ج6. ص225.

3- المرجع نفسه. ج6. ص225.

4- الكاساني، بدائع الصنائع. مصدر سابق. ج10. ص257. راجع أيضا: محي الدين التوي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين. طبعة أولى، دار المنهاج، بيروت-لبنان، 2005. ص471-472.

عليها الأوائل حكما شرعياً ملزماً فقد رأى العراقيون أنها مرجوحة بعمومات القصاص في القرآن ومصالحة حفظ الحياة والتوازن المجتمعي، إذ يرد الكاساني على مذهب الشافعي: "وأما قوله "في عصمته شبهة العدم" ممنوع، بل دمه حرام لا يحتمل الإباحة بحال مع قيام الذمة بمنزلة دم المسلم مع قيام الإسلام"<sup>1</sup>. إذن، ينظر أصحاب أبي حنيفة إلى القتل باعتباره جناية على النفس الإنسانية بقطع النظر عن دين المقتول ومرتبته الاجتماعية، ويبنون ذلك على مبدأ ثابت في التشريع الإسلامي، مقصد حفظ الحياة المشتق من آيات كثيرة منها البقرة: 179 "ولكم في القصاص حياة"، وتحقيق معنى الحياة في قتل المسلم بالذمي أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم، لأن العداوة الدينية تحمله على القتل، خصوصاً عند الغضب، ويجب عليه قتله لغرمائه، فكانت الحاجة إلى الزجر أمس، فكان في شرع القصاص فيه تحقيق معنى الحياة أبلغ"<sup>2</sup>. تتضمن مقالة الكاساني الأخيرة مبادئ منهجية وتشريعية حنافية متعددة، إذ يقام التشريع وجوباً على عمومات القرآن لا روايات الأحاد الخاصة، والعام القطعي مقدّم على الخاص الظني، لأنه أقرب إلى اليقين، وقد وجد التشريع أساساً لحفظ المصلحة، يدور معها أينما كانت، وعلى الفقيه أن يراعي مآل الحكم ومقصد الشارع معاً، وعليه بالتالي أن يمنع إهدار دم الذمي لأن ذلك سيستتبع فوضى اجتماعية وعداوة دينية، بينما تكمن وظيفة الفقيه في حفظ النظام المجتمعي ومراعاة الضرورات الخمس الكبرى وهي حفظ النفس والدين والمال والعرض والعقل<sup>3</sup>. وتحقق المصلحة بالزجر المعادل الأصولي لـ "سدّ الذريعة" أي غلق الباب أمام كل تعدد على "حدود الله" و"حقوق البشر". وإن كل مقارنة للفقهاء الجنائي يجب أن تقام على معادلة تجمع بين هذه الحقوق وتلك الحدود.

تتوقّر المقالة الحنافية إذن على قدر كبير من الانسجام مع مبادئ الدين الإسلامي، ومن "العدالة الإنسانية" التي تظهر في القول بقتل الحرّ بالعبد، فقد قضى الشافعي بمنع قتل الحرّ بالعبد لأن الحرّ آدمي من كل وجه، والعبد آدمي من وجه، مال من وجه، وعصمة الحرّ تكون له، وعصمة المال تكون للمالك<sup>4</sup>، وهو ما رفضه الأحناف بناء على آدمية القتل و"عمومات القصاص من غير فصل بين الحرّ والعبد، ولأن ما شرع له القصاص وهو الحياة لا يحصل إلا بإيجاب القصاص على الحرّ بقتل العبد... وقوله: "العبد آدمي من وجه مال من وجه قلنا: لا، بل آدمي من كل وجه. وأما قوله: "الحرّ أفضل من العبد" فنعم، لكنّ التفاوت في الشرف والفضيلة لا يمنع وجوب القصاص"<sup>5</sup>.

1- الكاساني، بدائع الصنائع. مصدر سابق. ج 10. ص 260.

2- المصدر نفسه. ص 258.

3- يتفق فقهاء مختلف المذاهب في أنّ الشريعة وضعت للمحافظة على هذه الضرورات. راجع مثلاً: أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول. طبعة دار الفكر، دمشق-سوريا. د.ت. صص 293-294. لكنّ المقالة الشافعية تهدر ضرورة حفظ النفس هنا.

4- راجع: ابن رشد، بداية المجتهد. مصدر سابق. ج 2. ص 333، ومنهاج الطالبين. مصدر سابق. ص 472.

5- الكاساني، بدائع الصنائع. مصدر سابق. ج 10. ص 260-261. يجب التنبيه مع ذلك إلى أنّ المذهب الحنفي يمنع القصاص على الحرّ إذا قتل عبد نفسه، راجع بداية المجتهد. مصدر سابق. ج 2. ص 333. ولكنه حاسم مع من قتل عبد غيره. راجع: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند: الفتاوى الهندية. طبعة ثالثة، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1980. ج 6. ص 3.

إنَّ المبدأ الثَّابت في الفقه الحنفيَّ أنَّ التَّباین الدِّینی والتَّفاضل الاجتماعيَّ لا اعتبار لهما أمام العدالة الجنائيَّة سبيلا إلى النَّظام المجتمعيِّ، وتربط هذه الفتوى بين مصلحة الجماعة وحياة الأفراد، لذا قال العراقيُّون بقتل الجماعة بالواحد، وهي الصُّورة الغالبة على القتل على سبيل التَّعاون والاجتماع، "فلو لم يجعل فيه القصاص لانسدَّ باب القصاص: إذ كلَّ من رام قتل غيره استعان بغير يضمِّه إلى نفسه، ليُبطِل القصاص عن نفسه، وفيه تفويت ما شرع له القصاص، وهو الحياة"<sup>1</sup>.

وفي المقابل، تعتمد المنهجية الشَّافعية على جرِّ الخلاف الفقهيِّ إلى حلبة النَّصوص، ومن المثير جدًّا أنَّه يندر أن تخلو مسألة فقهية مهما كانت جزئية أو جوهرية من تعارض الأحاديث النبوية خاصة، ولم تشدَّ مسألتنا عن هذه القاعدة، إذ اعتمد أهل الحديث مرويات عديدة جدًّا بعضها مرفوع إلى النَّبيِّ وبعضها موقوف عند جيل الصَّحابة<sup>2</sup>، أهمُّها حديثان يمكن أن نصلح على الأوَّل بـ "حديث الوصية" والثَّاني بـ "حديث يوم الفتح":

أ- حديث الوصية: "روي عن عليٍّ أنَّه سأله قيس بن عباد والأشتر هل عهد إليه رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم عهدا لم يعهده إلى النَّاس، قال: لا، إلا ما في كتابي هذا، وأخرج كتابا من قراب سيفه فإذا فيه: المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ألا لا يُقتل مؤمنٌ بكافر ولا ذو عهد في عهده، من أحدث حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والنَّاس أجمعين"<sup>3</sup>. لم يخل هذا المضمون النَّبويُّ من اضطراب في الرواية لأنَّه نقل بألفاظ أخرى مختلفة كثيرا عن هذه الصَّيغة، لعلَّ مركز التقائها حكم لا يُقتل مسلمٌ بكافر<sup>4</sup>. هناك إذن حرص على تحصيل هذا الحكم بتكثيف روايته، ولكنَّ "اختلاف" الروايات قد يدلُّ على "اختلافها". لقد رام أهل السنَّة بهذا الحديث تحقيق غايتين مختلفتين: الأولى دحض المقالة الشيعية بوجود وصية نبوية تنصَّ على استخلاف عليٍّ على الحكم بعد وفاة النَّبيِّ، والثَّانية تحصيل منع قتل المسلم بالذميِّ عبر النَّقل بعد أن فشلوا في الإقناع بوجاهة المنع وبانسجامه مع فلسفة الإسلام في التَّعامل مع "الآخر الدِّيني". لكنَّ هذا الحديث أوقعهم مع ذلك في القول بـ "اختصاص عليٍّ بشيء من الأسرار دون غيره"<sup>5</sup>، ثمَّ إنَّه يتحدَّث عن "الكافر" عامَّة لا "الذميِّ" خاصَّة وبينهما فرق جوهرية يتمثَّل في عهد الأمان، فعلى فرض صحَّة الحديث فإنَّ تعلقه بالمسألة غير دقيق.

1- الكاساني، بدائع الصَّنائع. مصدر سابق. ج 10. ص 261-262.

2- راجع تفصيلها ضمن: أبو بكر البيهقي، الخلافيات. طبعة أولى، الرُّوضة للنشر والتَّوزيع، القاهرة- مصر، 2015. المجلد 6. صص 502-512، ومحمَّد علي الشُّوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار. طبعة أولى، دار ابن الجوزي، المملكة العربيَّة السُّعودية، 2005. ج 13. صص 16-32.

3- أخرجه أحمد في مسنده. ج 1. ص 119، والنَّسائي في سننه، الحديث عدد 4734، وأبو داود في سننه، الحديث عدد 4530.

4- راجع مثلا صحيح البخاري، الحديث عدد 111، وسنن الترمذي، الحديث عدد 1412. وفي هذه الرواية يجب عليٌّ عن سؤال: وما في الصَّحيفة؟ بقوله: العقل وفكالك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر.

5- الشُّوكاني، نيل الأوطار. مصدر سابق. ج 13. ص 20.

ويتضاعف الإشكال في متن الحديث من خلال عبارتين، أولاهما "المؤمنون تتكافأ دماؤهم"، وهو ما يقتضي قتل الحرّ بالعبد متى كانا "مؤمنين"، وتتدعم التّسوية بحديث "من قتل عبده قتلناه"<sup>1</sup>، لكنّ أهل الحديث انقلبوا على مضمونه وأفرغوه من محتواه، إذ يقول الشّوكاني: "أكثر أهل العلم على أنّه لا يُقتل السيّد بعبد، وتأوّلوا الخبر على أنّه أراد من كان عبده"<sup>2</sup>. وفي إضافة النّاسخ "كان" نسخ للحديث وتعطيل لمضمونه بشكل دالّ على أنّ سلطة المحدثين كانت دوماً تربو على سلطة الحديث نفسه. أمّا العبارة الثّانية فهي "يسعى بذمتهم أدناهم" وتنصّ على أنّه إذا أعطى أحد أفراد الأُمَّة أماناً للعدوّ جاز ذلك على جميع المسلمين وليس لهم أن ينقضوا عليه عهده، فإذا كان عهد الفرد ملزماً للجميع فكيف يخرق عهد رسميّ تعطيه الدّولة للمستأمنين أو "الذمّيين"؟ متن الحديث إذن مشكل لأنّه لا يتوقّر على انسجام داخليّ ويناقض أحكاماً فقهية وأخلاقاً إسلامية ومبادئ عامة كثيرة. هناك أسئلة أخرى كثيرة تتعلّق بشكل الحديث/الوصية: فلماذا خصّ النّبّي عليّاً بهذه الوصايا؟ ولماذا نصّ على هذه الوصايا بذاتها رغم أنّها لا تمثّل جوانب مركزيّة في الإسلام؟ ولماذا أخفى عليّ الوصية في كتاب جعله في قراب سيفه وانتظر سؤالاً من الصّحابة ليكشفها؟ إنّ الطّابع المسرحيّ المتخيّل جليّ في قصّة الحديث.

ب- حديث يوم الفتح: نقرأ في "نيل الأوطار": "روى الشّافعي من حديث عطاء وطاوس ومجاهد والحسن مرسلًا أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال يوم الفتح: لا يُقتل مؤمن بكافر"<sup>3</sup>. لم يحظ هذا الحديث بثقة رواة أهل السنّة ولا نجده في المجامع الرّئيسية، بل هناك اتفاق على ضعف سنده من جهة إرساله، ولكن تمّ اللّجوء إليه لتأخّره الزمّني ممّا سيسمح للشّافعية باعتباره ناسخاً لمرويات الأحناف.

لقد وجد جمهور الفقهاء أنفسهم في مأزق، فكيف تُهدر دماء بمرويات لا تحظى بإجماع المسلمين؟ بل إنّ النّقد الذي طال أحاديث الباب وآثاره صدر من داخل الدائرة السنّية نفسها، حين كثّفت المرويات عن النّبّي والصّحابة لمنع الاقتصاص من المسلم المعتدي على الذمّي، لكنّها اصطدمت بما قاله الحافظ في "الفتح" بعد أن ذكر حديث عليّ الآخر وحديث عمرو بن شعيب وحديث عائشة وابن عبّاس: إنّ طرقها كلّها ضعيفة إلاّ الطّريق الأولى والثّانية، فإنّ سند كلّ منهما حسن"<sup>4</sup>. قد يُقال إنّ عمليّة الفرز التي مارسها المحدثون جعلتهم يطرحون ما ضعف ويقبلون ما حسن، ممّا يقوّي عمليّة التّحري في نقد السند، لكنّ هذا القول

1- رواه أحمد في مسنده. ج1. ص10 و19، وأبو داود، الحديث عدد 4515، والتّرمني، الحديث عدد 1414، والنّسائي، الحديث عدد 4738، وابن ماجه، الحديث عدد 2663.

2- الشّوكاني، نيل الأوطار. مصدر سابق. ج13. ص32.

3- المصدر نفسه. ج13. ص18. والحديث رواه أحمد في مسنده، ج2. ص348، والبيهقي في السنن الكبرى. ج8. ص29. واللافت أنّ محقّق "نيل الأوطار" يعتبر سند البيهقي مرسلًا ضعيفًا. وممّا يُضعف الحديث أنّه روي بلفظ مختلف تماماً عن الصّيغة التي أثبتّها الشّوكاني رغم أنّه قيل —افتراضاً— يوم الفتح أمام عدد كبير من الشّهود ممّا يمنع اضطراب اللفظ. راجع البيهقي، كتاب الخلافيات. مصدر سابق. المجلّد6. ص507.

4- الشّوكاني، نيل الأوطار. مصدر سابق. ج13. ص18-19.

يتهاوى عندما نقرأ مقالة الشوكاني في شأن حديث منسوب إلى النبيّ مضمونه: "الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه"<sup>1</sup>، فقد قال: "وهو وإن كان فيه مقال لكنّه قد علّقه البخاري في صحيحه"<sup>2</sup>.

تمكّن أهل الحديث إذن من المسك بزمام سلطة النّقل، فاحتكروا حقّ الجرح والتّعديل والقبول والرّفص، وطعنوا في ما رواه العراقيّون مؤيّدًا لمذهبهم، فقد "اعتمدوا في ذلك آثارا منها حديث يرويه ربيعة بن أبي عبد الرّحمان عن عبد الرّحمان البيلماني قال: قتل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم رجلا من أهل القبلة برجل من أهل الذمّة، وقال: أنا أحقّ من وفي بعهدة"<sup>3</sup>. فشنّ المحدثون حملة شعواء على الحديث معتمدين على إرساله، وركّزوا الجرح على ابن البيلماني روايه، يقول البيهقي: "وهذا حديث ليس بمسند، فلا يُجعل مثله إماما يُسفك به دماء المسلمين"<sup>4</sup>، ويضيف الشوكاني معلّلا رفض الحديث: "وأجيب عنه بأنّه مرسل، ولا تثبت بمثله حجّة، وبأنّ ابن البيلماني المذكور ضعيف لا تقوم به حجّة إذا وصل الحديث فكيف إذا أرسله"<sup>5</sup>. وإجمالا، رفض المحدثون جميع مرويات العراقيّين في الباب، سواء أكانت أخبارا عن النبيّ أو آثارا عن صحابته، فأسقطوا الاحتجاج بها دون أن يقدّموا دليل تهافتها، وهو ما لخصه البيهقي بقوله: "هذه أحاديث منقطعات أو ضعاف، أو تجمع الانقطاع والضعف جميعا"<sup>6</sup>.

بيد أنّ الحديث السّابق لم يحتلّ في المسار الحجاجي الحنفيّ إلا منزلة هامشيّة متأخّرة<sup>7</sup>، إذ تمّ الاعتماد أساسا على عمومات القصاص في القرآن<sup>8</sup>، ولا فصل فيها بين قتل وقتيل، وإنّما ترنو نحو "الحقّ" و"العدالة" و"المساواة" و"الحياة". وتعتبر هذه العمومات قطعيّة في الفكر الأصوليّ الحنفيّ<sup>9</sup> تُقدّم على الحديث الخاصّ لظنيّته. وقد اشتقّ فقهاء المذهب الحنفيّ من مجموع هذه الآيات مقصد حفظ الحياة في الإسلام، وقرؤوا في ضوئها المرويّات عن النبيّ المتواترة في العراق أو الحجاز، وربطوا هذا المقصد بمصلحة الأمة وضرورة حفظ النّظام المجتمعيّ. وارتكزوا على أنّ عصمة دم الذميّ لا شبهة فيها لأنّ المبيح للقتل ليس الكفر مطلقا بل الكفر الباعث على الحراب، فإذا اجتمع عهد الذميّة والإقامة في "دار الإسلام" صارت حرمة

1- أخرجه البخاري. ج3. الباب 79. ص218.

2- الشوكاني، نيل الأوطار. مصدر سابق. ج13. ص28.

3- ابن رشد، بداية المجتهد. مصدر سابق. ج2. ص334. والحديث أخرجه الدارقطني في سننه، ج4. ص156، والبيهقي في السنن الكبرى. ج8. ص31.

4- البيهقي، الخلاقيّات. مصدر سابق. المجلد6. ص514.

5- الشوكاني، نيل الأوطار. مصدر سابق. ج13. ص24.

6- البيهقي، الخلاقيّات. مصدر سابق. المجلد6. ص520.

7- عدّد الكاساني سبع حجج انطلق منها الأحناف في فتواهم، ولم يذكر هذا الحديث إلا في المرتبة الثالثة. راجع بدائع الصّنائع. مصدر سابق. ج10. صص258-262. راجع أيضا: عبد الغني الغنيمي، اللّباب في شرح الكتاب. طبعة المكتبة العلميّة، بيروت- لبنان، [د.ت.] ج3. ص144، نقرأ في هذه الصّفحة تعليل الحكم بأنّ "المساواة في العصمة ثابتة بالدّار، والمبيح كفر المحارب دون المسالم".

8- البقرة2: 178، المائدة5: 45، الإسراء17: 33.

9- يعتبر الأحناف العامّ قطعيّا بينما يعتبره الجمهور ظنيّا مرجوحا بالخاصّ عند التّعارض. يقول البزدوي: "العامّ عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعًا ويقينا بمنزلة الخاصّ فيما يتناوله" راجع علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، طبعة دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة- مصر، [د.ت.]. ج1. ص291.



دم الذمّي مساوية لحرمة دم المسلم دون أي اعتبار للجانب العقدي. "وأما من طريق القياس فيهم اعتمدوا على إجماع المسلمين في أنّ يد المسلم تُقطع إذا سرق من مال الذمّي، وقالوا: فإذا كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم فحرمة دمه كحرمة دمه"<sup>1</sup>.

ينطوي القياس الأخير على قوّة استدلالية كبيرة ويقتضي الاحتراز من ترديد رفض الأحناف "القياس في الحدود". ويدلنا مجموع ما سبق إلى أنّ "صراع النصوص" كان صراعا وهميًا أريد منه أن يحجب "صراع التأويلات".

### 3- صراع التأويلات:

مارس التياران الشافعي والحنفي ضروباً من التأويل انبنت أحيانا على حفر في طبقات المعنى وعدول عن المعاني الأول، وتمسكت أحيانا أخرى بشرعية التفسير الحرفي القائم على الفهم اللغوي المطابق لشروط الوضع والتركيّب. وقد تداخلت في هذه العمليّات عناصر مقام التلقّظ والجوار النصّي وأطروحات المذهب. ويمكن التمثيل على صراع التأويلات الحنفيّة والشافعيّة من خلال عبارة نبويّة وأخرى قرآنيّة.

#### 3-1- "ذو عهد في عهده": من العدالة الجنائيّة إلى الجناية على العدالة:

أثارت العبارة النبويّة السابقة "لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده" خطأ فاصلا بين الأطروحتين الشافعيّة الحنفيّة، إذ قرئت قراءتين مختلفتين تماما، وأبانت عن أهميّة التحليل اللغويّ البنيويّ في التراث التشريعيّ الإسلاميّ. فهل يعني ذلك أنّ الفريقين سلّموا بصحّة الحديث أي سلامة نسبته إلى النبيّ؟ لا تمثل هذه "الصحّة" مسألة جوهرية في التشريع، لأنّ المحدثين فرضوا الاعتماد على "الصحيح" و"الحسن" وحتى "الضعيف"، ولأنّ التأويل الفقهيّ وإن كان ينطلق من اللّغة فقد كان قادرا على تطويعها، فـ "اللّغة تتنافس في مكانتها ومكانها من المنهج مع أداة ثانية هي المعرفة التقلّية... وبحسب أن تكون الغلبة للّغة أو للمنقول"<sup>2</sup> يكون المنهج<sup>3</sup>. الاعتبار الثالث الذي يجعل سلامة الحديث ثانويّة يتعلّق بالباحث المعاصر، فسواء أكان مصدر الحديث النبيّ نفسه أو الفقهاء اللاحقين فإنّه معبر عن الفلسفة التشريعيّة في الإسلام باتجاهاتها، وهو مصدر "شرعيّ" للأحكام تهدر به دماء وتصلان به أخرى. احتلت اللّغة إذن مكانة بارزة في المناهج الفقهيّة والمقاربات الأصوليّة<sup>4</sup>، وحافظت على هذه المكانة ضمن فلسفة اللّغة الحديثة، فرغم تنامي الاهتمام بالعوامل الخارجيّة يلجّ بول ريكور مثلا على أهميّة التحليل اللغويّ البنيويّ ضامنا لعلميّة المنهج، ذلك أنّ

1- أبو الوليد بن رشد، بداية المجتهد. مصدر سابق. ج 2. ص 334.

2- لا نرى أنّ "منافس" اللّغة هو الثقل وحده، وإنّما هناك مبادئ مذهبيّة وأصوليّة كثيرة قد تتفاعل معها بأشكال مختلفة.

3- الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير. طبعة أولى، دار محمد علي للنشر والتوزيع، صفاقس، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة- تونس، 1998. ص 11.

4- يشير سامي الديب إلى هذه الأهميّة بقوله: "خصّص الفقهاء المسلمون حوالي ربع كتاباتهم التأصيليّة للمباحث اللغويّة". راجع:

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, introduction to islamiclaw: foundation, sources, and principles. Ed. Eyrolles, Paris, 2006. ص 219.

"البحث من وجهة نظر بنيوية هو بالأساس بحث عن العلمية"<sup>1</sup>. لكنّ ما يهدّد هذه "العلمية" أنّ التّحليل اللّغويّ "استبطانيّ" يحفر في طبقات المعنى فتتصارع التّأويلات، يقول: "إنّ التّأويل... نشاط ذهنيّ يكمن في فكّ شفرة المعنى الخفيّ داخل المعنى الظّاهر ونشر مستويات الدّلالة الكامنة في الدّلالة الحرفيّة"<sup>2</sup>. ولئن كان المنهج النّقليّ في السّياق الإسلاميّ حريصاً على التّشبّث بالمعنى الظّاهر فقد تخلّى عنه نحو المعنى الباطن وهو يؤوّل العبارة النّبويّة السّابقة.

وقد شمل اختلاف التّأويل المستويين التركيبيّ والمعجميّ، إذ رأى الأحناف أنّ "ذو عهد في عهده" معطوف على مؤمن بدلالة الرفع، فيكون معنى الحديث: لا يُقتل مؤمن بكافر، ولا يُقتل ذو عهد في عهده بكافر، وأؤلوا الكافر على أنّه الحربيّ خاصّةً بدليل الحديث، فـ "المراد بالكافر المذكور في المعطوف: هو الحربيّ فقط، بدليل جعله مقابلاً للمعاهد، لأنّ المعاهد يقتل بمن كان معاهداً مثله من الذميين إجماعاً، فيلزم أن يقيّد الكافر في المعطوف عليه بالحربيّ، كما قيّد في المعطوف، لأنّ الصّفة بعد متعدّد ترجع إلى الجميع اتّفاقاً، فيكون التّقدير: لا يُقتل مؤمن بكافر حربيّ، ولا ذو عهد في عهده بكافر حربيّ، وهو يدلّ بمفهومه على أنّ المسلم يقتل بالكافر الذميّ"<sup>3</sup>. أمّا الشّافعيّة فلا يسلمون أنّ هذه الواو للعطف، بل هي للاستئناف، فيحصل معنى مستقلّ يقتضي أنّ ذا العهد لا يُقتل، لكنّ هذا المقتضى يبطل حكم الشّطر السّابق من الحديث متى كان الكافر معاهداً، فيمنع قتل الذميّ، لذلك قال الأحناف إنّ هذا الحديث على الشّافعيّة وليس لهم، لأنّ المعاهد أدنى مرتبة من الذميّ ودونهما الحربيّ، ولأنّ الأدنى يقتل بالأعلى إجماعاً، ولأنّ العطف يقتضي التّسوية<sup>4</sup>.

ينقل الرّبيع تؤول الشّافعيّ لعبارة "ولا ذو عهد في عهده"، وهو تأويل يبدأ بالظنّ وينتهي بالجمع بين متناقضين، قال الشّافعيّ: "يشبه أن يكون لما أعلمهم أنّه لا قوّد بينهم وبين الكفّار، أعلمهم أنّ دماء أهل العهد محرّمة عليهم، فقال: لا يقتل مؤمن بكافر، ولا يقتل ذو عهد في عهده"<sup>5</sup>. فإذا كان دم ذي العهد محرّماً وكان الذميّ يعيش مع المسلمين بعهد دائم فكيف لا يُقاد المؤمن متى قتل ذميّاً؟

يقضي التّأويل الشّافعيّ على انسجام الحديث النّبويّ ويتعسف مبقياً "الكافر" في دلالاته الشّموليّة رغم أنّ بنية الحديث ترجّح أنّه الحربيّ خاصّةً، ويستبطن قصد المشرّع الضّمينيّ، "وهو متظاهر بخدمة صاحب النصّ وبيان مقاصده واعتبار شريعته، ولكنّه في الحقيقة خادم لنفسه معبّر عن ذاته ومشاغلاً وتصوّراتها للدنيا والآخرة في قراءة تطوّع إرادة الكاتب إلى ما تصبو إليه إرادة القارئ"<sup>6</sup>.

1 - Paul Ricoeur, le conflit des interprétations: essais d'herméneutique. Ed du seuil, paris, 1969. ص 84.

2 المرجع نفسه. ص 16.

3- الشّوكاني، نيل الأوطار. مصدر سابق. ج 13. ص 22.

4- راجع شهاب الدّين القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم. طبعة أولى، دار الكتب، مصر، 1999. ج 2. ص 394. ويجمع

القرافي في الصّفحات الموالية أدلّة الفريقين النّحويّة.

5- البيهقي، الخلافيات. مصدر سابق. المجلّد 6. ص 504.

6- الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التّفسير. مرجع سابق. ص 132.

لكنّ ما سبق لا يعني أنّ "الإسلام كما نزل" تتضمن أحكامه مساواة بين جميع الطوائف أو بين الأجناس، فقد نبّه عبد الله أحمد النّعيم إلى أنّ مبادئ الشريعة الإسلامية الموروثة لا تتوافق مع القانون الدوليّ العلمانيّ في معايير حقوق الإنسان، لاسيما في ما يتعلق بوضع الطوائف غير المسلمة في الأقطار الإسلاميّة ووضع النساء وحقوق الاعتقاد والتعبير والاجتماع واستخدام العنف في سبيل نشر الإسلام. ومما يضاعف الإشكال حسب هذا المفكر السّودانيّ أنّ التّنافر بين القانون الدوليّ العامّ والتّشريع الموروث حادّ جدّاً بحيث يمتنع التّوفيق، ويصبح "الاجتهاد في إطار الشريعة غير كاف لأنّ معظم مبادئ وقواعد الشريعة محلّ الخلاف والمتعلّقة بالقانون الدّستوريّ والعدالة الجنائيّة والقانون الدوليّ وحقوق الإنسان تقوم على نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة"<sup>1</sup>. كيف يمكن الخروج من المأزق إذن؟ لا يرى النّعيم وجهة في تبنيّ القانون العلمانيّ دون أساس إسلامي<sup>2</sup>، ويضطرب موقفه في هذا المستوى لأنّه يدعو إلى إصلاح حقيقيّ للقانون العامّ في الإسلام بعد أن قرّر استحالة التّوفيق في المستوى الجنائيّ على الأقل<sup>3</sup>.

في الحقيقة هناك معطيان رئيسيان لا بدّ من استحضارهما عند مناقشة فرص التّجديد في التّشريع الجنائيّ، أولهما أنّ أغلب القوانين المنظمة للعلاقات بين الجماعات والأقليات والطوائف داخل الدولة خاضعة لموازن القوى واحتياجات المرحلة، بما فيها استقطاب أنصار للدين الجديد وضمان منزلة تميّزهم عن غيرهم في الدنيا والآخرة، فتلك الأحكام من قبيل "الاجتماع المنصوص"<sup>4</sup>. المعطى الثاني يبدو أكثر أهميّة، ويتعلّق بمنهج الفقهاء والمفسرين في التعاطي مع النصّ الدينيّ. فقد ضخمت الآلة التّأويليّة مظاهر الحيف تجاه الآخر الدينيّ ولم تطوّر المبادئ القرآنيّة والنّبويّة التي تحلم بمجتمع يقوم على التّعاشي واحترام العقائد. يقول محمّد الشرفي في ذلك: "لئن بقي المسيحيّون ينتظرون التّنام مجمع الفاتيكان الثاني ليتخلّوا عن المقالة التي مفادها أنّ "لا نجا لمن هو خارج الكنيسة" فإنّ المسلمين كان يمكنهم أن يسبقوهم في ذلك بأربعة عشر قرناً لو اتّمروا بما أمرهم الله، واعتبروا أنّ الوحدانيّين لا خوف عليهم"<sup>5</sup>، معتمده في ذلك المائة 5: 69 "إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصّابئون والنّصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون". لكنّ المفسرين المسلمين حرّفوا دلالة الآية واعتبروا أنّ المقصود من سبق الإسلام فقط.

ويتكرّر المنهج "الرسمي" نفسه في التّعامل مع الإرث النّبويّ، ففي مثالنا "لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده" نزوع نحو المساواة القانونيّة بين المسلم والكافر المعاهد، أي الارتقاء بكلّ "الكفار" غير الحربيين إلى مرتبة قانونيّة تخوّل لهم التّعامل الجنائيّ العادل تماماً مع المسلمين. وبذلك لا يكون مقصد النّبويّ من "الكافر" المذكور في الشّطر الأوّل من الحديث إلّا الحربيّ كما قرّر علماء المذهب الخنفيّ، ولعلّه لهذا السّبب

1- عبد الله أحمد النّعيم، نحو تطوير التّشريع الإسلاميّ. طبعة أولى، سينا للنشر، القاهرة- مصر، 1994. ص 82.

2- يقول بوضوح: "رغم اعترافي بأنّ الكثير من مظاهر الشريعة لا يمكن الأخذ به اليوم، فإنّي لا أحسب العلمانيّة حلاً". المرجع السابق. ص 81.

3- راجع كتابه المذكور، ص 34-76-99. راجع في المقابل ص 135 حيث يقرّر استحالة التّوفيق بين الشريعة والدستوريّة.

4- يقول عبد الجواد ياسين: "التّشريع القرآنيّ اجتماع منصوص" راجع كتابه الدين والتدين. طبعة أولى، دار التّنوير، بيروت- لبنان، 2012. ص 124.

5- محمّد الشرفي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي. طبعة ثانية، دار بتر للنشر والتّوزيع، سوريا- دمشق، 2008. ص 57.

بالذات غيب صفة الكافر عن المعاهد بشكل كامل، وعبر عنه بذى العهد. لكن القراءة الشافعية الغالبة - بدليل تبني الجمهور لها- جعلت حكم ذى العهد معطوفا على الكافر لا المسلم، فبدل منع قتل المعاهد بالحري منعت قتل المسلم بالذمي. وستجد هذه "المساواة المفقودة" تعبيرها في النص القرآني أيضا.

### 3-2- نفي المساواة في القرآن بين العموم والخصوص:

لئن مثلت العبارة النبوية "لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده" محور صراع التأويلات الفقهية، فإنّ الجدل الأصولي انطلق أساسا من الحشر 59:20 "لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ، أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْقَائِرُونَ". ذلك أنّ الشافعية استدلوا بهذه الآية "على المنع من قتل المسلم بالذمي، لأنّه لو قتل به، كما يُقتل الذميّ بالمسلم، وكما يُقتل المسلم بالمسلم، كنّا قد سوّينا بين المسلم والذمي"<sup>1</sup>. يدور الاختلاف بين الشافعية والحنفية في فلكي اللغة والأصول المتداخلين، فهل يتمّ التقيّد بمقتضى اللفظ أم بالاستعمال، أي بحقيقة الوضع أم سلطة المساقات؟ وهل يقصد الله المعنى الحرفي الظاهر أم معنى "خفيا" في غير غموض؟ هل بقي اللفظ على عمومته أم خصّ كما يخصّ الكلم غالبا؟ ستقودنا هذه الأسئلة إلى العمق الأصولي للاختلاف وصولا إلى مسألة القياس في الحدود.

يرى الشافعي وأنصاره إذن أنّه يكفي في إطلاق لفظ المساواة التّساوي من بعض الوجوه، فلا تنتفي المساواة إلا بانتفاء كلّ الوجوه، لأنّ نقيض الكلّي السّالب (لا يستوي) جزئيّ موجب (استواء في وجه)، يقول الأمدي المنتصر للمقالة الرّسمية<sup>2</sup>: "نفي المساواة بين الشّيئين، كما في قوله تعالى (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم خلافا لأبي حنيفة، فإنّه قال: إذا وقع التّفاوت ولو من وجه واحد فقد وفي بالعمل بدلالة اللفظ... حجّة أصحابنا أنّه إذا قال القائل: "لا مساواة بين زيد وعمرو" فالتّفي داخل على مسعى المساواة، فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسعى المساواة منتفيا، وهو خلاف مقتضى اللفظ"<sup>3</sup>. قيّد القول بالعموم أصحابه فاضطرّهم إلى تعميم الآية، وإذا كان هذا التعميم منسجما فعلا مع اللغة فإنّه متعارض مع قاعدة أصولية ثابتة مفادها ندرة الحفاظ على مقتضى الوضع وترجيح الاستعمال عليه<sup>4</sup>. حافظ المخالفون على المنطلقات اللغوية والمنطقية وأضافوا إليها قاعدة الاستعمال التي استدعمها المقالة التفسيرية حين تربط الآية بسياقها النصي والتاريخي، فتخصّص مداها الدلالي. إذ رأوا أنّ الاستواء ينقسم إلى الاستواء من كلّ وجه والاستواء من بعض الوجوه، وما من شيئين إلا ولا بدّ من استوائهما في أمر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما، وبالتالي "لا بدّ في اعتبار المساواة من التّساوي من كلّ وجه، وعند ذلك، فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه، لأنّ نقيض

1- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه. طبعة المعهد العلميّ الفرنسيّ للدراسات العربيّة، دمشق، 1964. ج1. ص249.

2- رغم أنّه في الأصل يقول بالوقف لا بالعموم ولا بالخصوص. راجع: سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام. طبعة أولى، دار الصّميعيّ للنشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2003. ج2. ص259.

3- المصدر نفسه. ج2. ص303.

4- راجع مثلا: سيّد مرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة. طبعة مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه، طهران-إيران، 1960. ج1. ص208.

الكليّ الموجب جزئيّ سالب، فثبت أنّ نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كلّ وجه<sup>1</sup>. قام المخالفون لقراءة الجمهور بما يمكن وسمه بـ "عكس" البناء المنطقيّ على تلك القراءة، فبان عدم أطرادها. واللافت أنّ تلك القراءة لم تقنع عددا كبيرا من الأصوليين، فلم يكن الأحناف وحدثهم في معارضتها وإنّما وجدنا الرّازي الشّافعيّ يذهب إلى أنّه لو كان إطلاق لفظ المساواة يتحقّق من بعض الوجوه "لوجب إطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء، لأنّ كلّ شيئين فلا بدّ وأن يستويا في بعض الأمور، من كونهما معلومين ومذكورين وموجودين وفي سلب ما عداهما عنهما"<sup>2</sup>، فيستنتج من قلب منطقيّ "يُعتبر في المساواة المساواة من كلّ الوجوه، وحينئذ: يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه، لأنّ نقيض الكليّ هو الجزئيّ"<sup>3</sup>. واعتمدت القراءة الاعتزاليّة على علمي الكلام والتّفسير لدحض التّأويل الشّافعيّ، يقول البصري: "قد علمنا استواءهم في صفات الذات، فعلمنا أنّه أراد: لا يستويان في بعض الصّفات... وقد ذكرنا في الآية الافتراق في الفوز، فيجب حمل الآية عليه"<sup>4</sup>. إنّه يحيل بذلك على الجانب المغيب من الآية في التّأويل الأصوليّ الشّافعيّ، وهو عبارة "أصحاب الجنّة هم الفائزون".

وقد عدنا إلى كتب التّفسير فوجدنا أنّها تخصّص الآية عندما تربطها بأسباب نزولها وبجوارها من الآيات، بل حتّى عندما تقرؤها كاملة في غير تجزئ، وتضعها في إطارها الأخرى تمييزا من الله، وتبعدها عن السّياق الجنائيّ تمييزا بين البشر.

وتتفق كتب التّفسير على أنّ سورة الحشر ارتبط نزولها بقصة إجماع يهود بني النّضير من المدينة بعد أحد<sup>5</sup>، وتقوم الآيات الأولى من السّورة على تناظر دلاليّ يمدح الفقراء المهاجرين ومن ناصرهم ويتوعّد المنافقين الذين أغووا بني النّضير، وتمثّل الآية 20 تنويجا لهذه المقابلة، يقول الرّازي: "اعلم أنّه تعالى لما أرشد المؤمنين إلى ما هو مصلحتهم يوم القيامة بقوله (ولتنظر نفس ما قدّمت لعدو) وهدد الكافرين بقوله (الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) بيّن الفرق بين الفريقين فقال (لا يستوي أصحاب النّار وأصحاب الجنّة، أصحاب الجنّة هم الفائزون)"<sup>6</sup>. فإذا ربطنا الآية بجوارها النصّيّ وسياقها التّاريخيّ بان مقدار العسف التّأويليّ الذي مارسه عليها أصحاب الشّافعيّ ليطوّعوها مانعة لقتل المسلم بالذمّي، بل لو قرأنا الآية كاملة وجدنا شطرها الثّاني موجّها شطرها الأوّل إلى تعلّقه بالمأل الأخرى المبين في الآية السّابقة عليها في التّرتيب. ولعلّ هذه الحمولة الفقهيّة المضافة إلى الآية 20 كانت لملء الفراغ المرجعيّ المقنّن لعدم المساواة بين المسلمين وغيرهم في القصاص. "وقد استدلّ أصحاب الشّافعيّ رضي الله عنه بهذه الآية على أنّ المسلم لا يقتل بالكافر وأنّ الكفار لا يملكون أموال المسلمين بالقهر"<sup>7</sup>. بيد أنّ هذا الاستدلال انبني على "ترحيل"

1- الأمدي، الإحكام. مصدر سابق. ج 2. ص 304.

2- فخر الدّين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه. طبعة مصر، مؤسّسة الرّسالة [د.ت.]. ج 2. ص 378.

3- المصدر نفسه. ص 378.

4- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه. مصدر سابق. ج 1. ص 250.

5- راجع: الرّمخشري، الكشّاف. طبعة ثالثة، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 2009. ج 28. ص 1092.

6- فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب. طبعة دار الفكر، بيروت- لبنان. [د.ت.]. ج 29. ص 292-293.

7- الرّمخشري، الكشّاف. مصدر سابق. ج 28. ص 1096.

"اللامساواة" من العقيدة إلى الاجتماع مجالا، ومن السماء إلى الأرض مكانا، ومن الآخرة إلى الدنيا زمانا، ومن الاختصاص الرباني إلى الحكم الإنساني جهة ومحلا.

أما السرخسي - الحنفي - فقد أسس نقده اللادع للمقالة الشافعية على فكرة "المحل"، ففي تقديره أنّ الآية 20 من سورة الحشر وما شابهها<sup>1</sup> لا تحتل القراءة الشمولية، "فإن نفي المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلمنا بالمساواة بينهما في حكم الوجود والإنسانية والبشرية والصورة"<sup>2</sup>. وقد أخطأ الشافعي في تقديره، لأنّه "سوى فيما أثبتته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله فيما هو المحتمل"<sup>3</sup>. تبدو فكرتا "الاحتمال" و "المحل" على درجة كبيرة من الأهمية، لأنهما تقيّدان عموم اللفظ وتحصران على القيمة الإجرائية للقاعدة الفقهية، لذلك كان الفكر الأصولي يردّد "ما من عام إلا خصص"<sup>4</sup> دليلا على ندرة بقاء العمومات في شمولها، وبقاء اللفظ أسير المواضعة.

وإذا كان الشافعي يسوّي بين محتمل الحال ومحتمل اللفظ فإنّ السرخسي يستنجد بقاعدة مفادها أنّنا لا نُكَلِّف حرج الإحاطة بإرادة المتكلم وقصده، "ونحن نقول: فيما ذهب إليه تحقّق الحرج الذي هو مدفوع وهو الوقوف على مراد المتكلم ليعمل به فيما يحتمل العموم، واعتبار الإرادة المغيرة للعموم عن حقيقتها"<sup>5</sup>. وهكذا أبانت المناظرة الأصولية بين الشافعية والحنفية عن تكافؤ التعليلين المنطقي واللغوي اللذين تسلح بهما كلّ مذهب، وترحيل الخلاف الفقهي العملي إلى صور مغرقة في الصورية والشكلانية، وهو استدلال معكوس، لأنّ الفكر الأصولي وإن كان تعبيديا فإنّ وظيفته مدّ الفقيه بنظريات يعالج بها الوضعيات التشريعية المعقدة، وقد انبثقت هذه المناظرة من تفسير الآية 20 من سورة الحشر، ثم خرجت عن التفسير إلى التأويل والتأصيل، بحثا في شمول اللامساواة وحدودها، وامتدادا لثنائية الخاص والعام ضمن مسالك الدلالة.

وخرجت المقالتان الشافعية والحنفية هنا عن كثير من القواعد المقررة في مظانّ أخرى من كتب المذهبيين، منها ترجيح الاستعمال على الوضع في ضبط دلالة الألفاظ، وهي قاعدة قررها غير عالم من تلاميذ الشافعي<sup>6</sup>، ومنها منع القياس في الحدود عند العراقيين، إذ يردّد السرخسي "الحّد بالقياس لا يثبت"<sup>7</sup>، وهو ما يتعارض مع قياسهم قتل المسلم بالذمي على القصاص في الأطراف كما وضّح ابن رشد. مع ذلك أشاد كريستيان لانغ بمبدأ منع القياس في الحدود في التراث الحنفي واعتبره منسجما مع القانون الحديث منهجيا،

1- السجدة 32: 18- الزمر 39: 9.

2- أبو بكر محمد السرخسي، أصول الفقه. مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة- مصر، 1954. ج.1. ص143.

3- المصدر نفسه. ص143.

4- راجع: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن. طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2005. مج3. ص44.

5- السرخسي، أصول الفقه. مصدر سابق. ج.1. ص143.

6- راجع مثلا جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1986. ج.1. ص367.

7- السرخسي، المبسوط. ج.9. ص78.

يقول: "إنّ حظر القياس يمثل مبدأ من المبادئ الجوهرية في القانون الجنائي الغربي الحديث"<sup>1</sup>، فلا عقوبة شرعية إلا بقانون. ومنذ القديم "طوّر [أبو حنيفة] حظر القياس في المسائل الجنائية لحماية حرية الأفراد من السلطة القمعية لأجهزة الدولة"<sup>2</sup>. يقترب التيار الحنفي إذن من "الحداثة" القانونية منهجياً من خلال رفض القياس في الحدود، ومضمونياً من خلال إقرار المساواة في العقاب بقطع النظر عن الدين والمنزلة الاجتماعية. ولكن، لم لم يقع تطوير هذين المبدأين "الحداثيين" في التراث الفقهي الإسلامي وكانت السيادة للمقالة الشافعية؟ يمرّ الجواب عبر النظر في الأبعاد الحضارية لمسألة قتل المسلم بالذمّي.

#### 4- صراع الحضارات/الأديان:

حشد البيهقي عددا ضخما من الأخبار عن النبي والآثار عن الصحابة للاستدلال على شرعية منع قتل المسلم بالذمّي في التاريخ التأسيسي للإسلام. ونقل خبرا مكررا مفاده أنّ عمر بن الخطاب همّ بقتل مسلم كان قد قتل ذمياً فراجع بعض الصحابة. ومما له دلالة تعليل الصحابي تلك المراجعة بعدم تساوي المسلم وغير المسلم، فالثاني كالعبد للأول، "قال أبو عبيدة بن الجراح: ليس ذلك لك. فصلّى ثمّ دعا أبا عبيدة فقال: لمّ زعمت لا أقتله به؟ فقال أبو عبيدة: رأيت لو قتل عبدا له أكنّت قاتله به؟ فصمت عمر رضي الله عنه، ثمّ قضى عليه بألف دينار مغلظا عليه"<sup>3</sup>. يوفّر لنا الخبر فرصة للوقوف على شكل استدلال الصحابي أصولياً على الفتوى، إذ لم يستحضر عمر ولا أبو عبيدة واحدا من تلك الأحاديث الكثيرة التي تمتلئ بها المدونات الفقهية والتي تنسب إلى النبي الحكم ونقيضه كما رأينا، بل إنّ عمرا همّ بقتل المعتدي ممّا يشكك في صحة كلّ تلك المرويّات ويرجح أنّها ظهرت بعدد ملء فراغ تشريعي أو توجيهه بما يخدم متخيلاً شعبياً أو توجيهها رسمياً للدولة. وممّا يضاعف الشكّ في صحة الخبر نفسه أنّه صيغ بنفس المراحل السابقة مع تغيير الفواعل، ليلعب عثمان بن عفان دور عمر<sup>4</sup>: همّ بقتل المعتدي فراجع صحابي أو أكثر فتراجع. وتحيلنا هذه البنية القصصية المتخيّلة إلى أنّ الفاعل في التشريع ليس الناصّ بقدر ما هو حاجة "الفاعلين المركزيين" في الحضارة الإسلامية إلى قانون يضمن للمتفوق تفوقه ويحافظ عليه ويكرسه، ويتدعم هذا التعليل بما ذهب إليه قولدزهر حين ربط منسوب التسامح بقوة الدولة، فأشار إلى تحوّل المسلمين منذ عمر بن عبد العزيز عن التسامح الدينيّ إزاء اليهود والنصارى<sup>5</sup>، "والمحاربون المنتشرون في أصقاع بعيدة (أي الحاكمون الجدد) كانوا في حاجة إلى قوانين تنظّم اجتماعهم الداخلي وعلاقاتهم مع السكّان الأصليين للمناطق

1- كريستيان لانغ، العدالة والعقاب في المتخيّل الإسلاميّ خلال العصر الوسيط. مرجع سابق. ص 293-294.

2- المرجع نفسه. ص 294-295.

3- البيهقي، الخلافيات. مصدر سابق. المجلد 6. ص 520.

4- المصدر نفسه. المجلد 6. ص 523.

5- تحقق التسامح في حرية إقامة شعائرهم وتحليل المعاملات المدنية والاقتصادية معهم.

المفتوحة. ولم يكن المرجع الفقهيّ تعاليم السّابقين بقدر ما كان الذكاء والحاجة<sup>1</sup>: يقصد عدولهم عن النهج القرآنيّ والسّلفيّ نحو ما أسماه "السيف من أجل الجنس العربيّ".

وإذا عدنا إلى تاريخ الأقليّات في الإسلام وجدنا إجماع الدّارسين على تراوجه فعلا بين التّعاشيش واحترام المعتقد من جهة، والتهميش والازدراء من جهة ثانية<sup>2</sup>، "فلئن تمتعت هذه الأقليّات بضمانات تتّصل بأمنها وممتلكاتها وبحريّتها في ممارسة طقوسها وعباداتها، فقد كانت في نفس الوقت عرضة لممارسات تمييزيّة شبه عدوانيّة على الأصعدة الاجتماعيّة والسّياسيّة والقانونيّة"<sup>3</sup>. ولكن هل كانت تلك "الضّمّانات" تصل حدّ المساواة؟ ثمّ كيف نعلّل الممارسات العدوانيّة وفي أيّ إطار تنزل؟

يربط محمّد الطّالبي احتقار غير المسلم بالإسلام التّاريخيّ معتبرا أنّ "ما يُسمّى بأحكام أهل الذمّة كانت، في كثير من أشكالها الاحتقاريّة والاستفزازيّة، انحرافا عن مقاصد الشّارع"<sup>4</sup>. وقد دفعه هذا الحكم إلى "ننقية" الإسلام من كلّ مفاضلة بين الأديان، وإلى إسقاط مفاهيم التّعديديّة والمساواة والنّظم الفدراليّة على "مقاصد الشّارع"، استشقّها من صحيفة المدينة "التي يمكن أن نعتبرها دستور أوّل دولة أقيمت في الإسلام على التّمط التّعديديّ... هدف الصّحيفة... هو إنشاء مجتمع واحد، تعدّدي الأديان والهويّات، على أساس التّضامن والعدل والمساواة، وهذا نظام شبيه تماما بالنّظم "الفدراليّة" اليوم"<sup>5</sup>. ودفعه هذا التّصوّر إلى تأويل الجزية باعتبارها "تعني التّعويض ولا تحتوي على أيّ استنقاص"<sup>6</sup>، وإلى اختزال منهجيّة القرآن في التّعامل مع غير المسلم في الحوار، يقول: "إنّ الحوار بالنّسبة للإسلام هو عودة إلى سنّة من سننه الشّرعيّة"<sup>7</sup>. ويضيف في مقال "الإسلام والحوار الدّينيّ": "القرآن... يعتبر نفسه امتدادا للكتابات المقدّسة السّابقة"<sup>8</sup>. غير أنّ اعتبار القرآن حوارا من أوّله إلى آخره لا يصمد بعلميّة استقراء بسيطة لهذا النصّ، ويضيف المحاور في هذا المقال أنّه يصعب الاعتراف للقرآن بحوار حقيقيّ، لأنّ كلّ حوار يفترض وجود طرفين قادرين على التّخاطب فيما بينهما، بينما القرآن لا يفعل أكثر من الإقرار بالفروقات الموجودة بين البشر، وخاصّة في المستوى العقائديّ، فخطاب القرآن قائم على الأمر، وما أسّسه من علاقات سلميّة مع الآخرين

1- ايجناس قولدزيهر، العقيدة والشّريعة. ترجمة محمّد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحقّ. المركز القوميّ للترجمة، القاهرة- مصر، 2013. ص 48.

2- راجع Antoine Fattal, le statut légal des non-musulmans en pays de l'islam. Ed de Beyrouth, 1958. ص 24-75. راجع أيضا مقال dhimma ضمن دائرة المعارف الإسلاميّة بالفرنسيّة. ج 2.

3- محمّد الشّرفي، الإسلام والحريّة. مرجع سابق. ص 59.

4- محمّد الطّالبي، عيال الله. مرجع سابق. ص 177.

5- المرجع نفسه. ص 176-177.

6- محمّد الطّالبي، الإسلام والحوار الدّينيّ. ضمن مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السّنة 11، العددان 33 و34، 2006. ص 37. راجع أيضا عيال الله ص 175، حيث يقوم بـ "شرعنة" الذمّة ابستيميّا وتاريخيّا ويعتبره نظاما مقبولا وطبيعيّا.

7- محمّد الطّالبي، عيال الله. مرجع سابق. ص 152.

8- محمّد الطّالبي، الإسلام والحوار الدّينيّ. مرجع سابق. ص 30.



ليس حواراً بل ولاء الضّعيف للأقوى، فلا حوار في غياب التكافؤ، لذا يتساءل هذا المحاور في صيغة النفي: "هل استطاع هذا "الحوار" أن يجد تعبيره في التاريخ؟"<sup>1</sup>.

بعد كلّ هذا التمجيد لمنهجية الحوار في القرآن راح الطالبي يدعو إلى التعلّق بالحدائث بما هي "بوتقة صهر"<sup>2</sup> ويربط بين حقيقة أنّ الله لم يخاطب بشراً دون بشر وحتمية الانخراط في "الأخلاقية الشاملة" التي أفرزتها منظومة غريبة عنّا. وهو يقصد ببوتقة الصهر والأخلاقية الشاملة أنّ الحدائث العالمية انبنت على حقوق الإنسان في صيغة كونية، فراح يتحدث في لهجة غنائية عن أنّ التنزيل تواصل لا يقبل الفصل، وأنّ الديانات الثلاث، أي اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>3</sup> يكمل اللاحق منها السابق ولا يلغيه، "فالله إله كلّ الناس، لا يحقّ لأحد أن يحتكره ويستأثر به"<sup>4</sup>، وهنا يقع المفكّر في خلط بين الحدائث والأديان، لأنّ الحدائث نظام فكري لا ديني، وهو لا ينكر وجود نعمة استعمارية أوروبية احتقارية دون أن يحدّد -عملياً- كيفية التعامل معها لمنع "بوتقة الصهر" من أن تتحوّل إلى "بوتقة قهر" الشعوب الضعيفة، وهو أجلى ما يكون في النظام العالمي الحديث.

يجب الإقرار بأنّ سيادة الفتوى الشافعية القاضية بتحاشي تطبيق الحدّ على المسلم المعتدي على غير المسلم تعبّر عن الرضا الرسمي والشعبي بفقّه يضمن للمسلم/الفرد حصانة دينية وللجماعة فخراً حضارياً أو ثقافياً، فهي تعبّر إذن عن نوع من "الترجسية الحضارية" أو شكل من أشكال "تضخّم الأنا الحضاري"، وليس هذا التضخّم حكراً على الحضارة الإسلامية ولا على أحكام شريعتها، إذ نقرأ في "التلمود" ما يتجاوز الترجسية إلى العصبية للعنصر اليهودي، ونكتفي بالإصحاحات التالية:

- "إذا ضرب وثني يهودياً، توجّب قتل الوثني". (سنيدين: 58)

- "لا يتوجّب على اليهودي أن يدفع لوثني أجور عمل" (سنيدين، 58)

- عندما يقتل اليهودي وثنيًا لا تتوجّب عليه عقوبة الموت (سنيدين، 57)

ولا يمكن إنكار إمكان تسرّب مثل هذه الأحكام العدوانية تجاه الآخر من الثقافة اليهودية إلى ثقافة الإسلام، فثقافة المجتمعات الدينية هي جماع مختلف تأويلات النصّ المقدّس وما أضيف إليه من أخبار. ويشير بندكت أندرسن في هذا المستوى إلى أنّ "الجماعات الكلاسيكية الكبرى جميعها كانت تتصوّر أنّها في مركز الكون، عبر وسيط لغة مقدّسة مرتبطة بنظام قوّة فوق أرضي"<sup>5</sup>. ويؤكد في دراسته للجماعات الدينية الكبرى -وهي أمة الإسلام والعالم المسيحيّ والعالم البوذي- على "الطابع شبه المرصّي الذي تتسم به

1- المرجع نفسه. ص 34.

2- محمّد الطالبي، عيال الله. مرجع سابق. ص 155.

3- هذا المشروع لا يستوعب إذن من هو خارج عن هذه الديانات أو غير متدين، ممّا يجعله إقصائياً دون أن يدري.

4- محمّد الطالبي، عيال الله. مرجع سابق. ص 154.

5- بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة ثائر ديب. طبعة أولى، شركة قدمش للنشر

والتوزيع، بيروت- لبنان، 2009. ص 57.

القومية، وعلى جذورها الضاربة في تربة الخوف من الآخر وكراهيته<sup>1</sup>. إذن يظل كل حوار بين الأديان عقيماً وعبثياً دون استحضار هذا "المتخيل الراديكالي"، والاستفادة من تاريخ الأديان المقارن. على أن إذابة جليد الكراهية يتوقف على شروط من أهمها إقصاء كل القوانين المنطوية على احتقار ذي أسس دينية أو عرقية أو جنسية، ولن يكون ذلك كافياً لكنه سيمثل لبنة أولى أساسية. وفي المجال الإسلامي، يمكن اعتبار الإفتاء بعدم قتل المسلم بالذمي انعكاساً لتصوّر المسلم نفسه في مركز الكون ومتخيل "شبه مرضي" تتسم به القومية القائمة على العدا.

وبناء على ما تقدّم لا يمكن أن يكون النصّ الديني وراء اختلاف الفقهاء في المسألة<sup>2</sup>، بل في كل مسألة، لأنّه من السخف أن نعتقد أنّ الله والرّسول يقولان القول ونقيضه في كلّ جزئية تشريعية. وإنما وراء هذا الظاهر النقلي المصطنع أنظمة اجتماعية تتصارع<sup>3</sup>، ورؤى تبحث عن النجاعة التشريعية وتختلف تقديراتها للأصلح. فمكّ الاختلاف الحقيقي بين المقاربتين الشافعية والحنفية في مسألتنا تباين تصوّرهما لوجه المصلحة الحضارية للأمة، فرأى الشافعي ضرورة تحصين الذات الإسلامية أو الهوية القائمة على الدين والعروبة<sup>4</sup>، في حين آمن أبو حنيفة بفائدة استقطاب الآخر في مجتمع عراقي متداخل الأعراق.

## 5- الخاتمة:

كشفت مسألة "قتل المسلم بالذمي" عمق الاختلاف الفقهي في التراث الإسلامي، وهو اختلاف دالّ على تاريخية التشريع بوضوح، بمعنى خضوعه لجملة من المتغيّرات العمرانية والديمقراطية والجغرافية والسياسية وغيرها. ويُعزى هذا الاختلاف أساساً إلى تباين وجهات نظر الفاعلين المركزيين إلى ما هو "أصلح" للأمة أو للحضارة، ولئن كان هؤلاء الفاعلون في البدء أفراداً يفتون بشكل عفوي، فقد استبدلوا بعد تشكّل المذاهب وانغلاقها بمؤسّسات رسمية تعبّر عن توجهات الجماعة أو الدولة، ولا تقبل قراراتها النقص. فلا معنى إذن لو سمّ كلّ تفصيلات العملية الفقهية بالقداسة، ولا وجهة في تعليل الاختلاف الفقهي تعليلاً لغويّاً جافاً يربط الفتوى ونقيضها بنصّ نبويّ أو أثر عن وجوه الصحابة، إنّ مختلف الحديث والآثار معبّر عن

1- المرجع نفسه. ص 143.

2- يحرس المؤرّخون التقليديون للتشريع الإسلامي على تعليل اختلاف الفقهاء تعليلاً نصياً يحجب الأسباب الاجتماعية والحضارية وتدافع الأدلة. يقول ابن خلدون معللاً الاختلاف الفقهي الحتمي: "إنّ الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها وخصوصاً الأحكام الشرعية اختلاف بينهم معروف". المقدمة. طبعة دار الجيل، بيروت- لبنان، [د.ت.]. ص 494.

3- قام محمّد خالد مسعود بدراسة عميقة لأسباب اختلاف الفقهاء في الإسلام وانتهى إلى أنّ الفقه بناء اجتماعي للشريعة، فقد "استنبط الفقهاء الشريعة بالعود إلى سياقهم الاجتماعي". راجع Ikhtilaf al-fuqaha: La diversité dans le fiqh en tant que

construction sociale. <https://arabic.musawah.org/sites/default/files/Wanted-MKM-FR.pdf>. ص 85.

4- يقول نصر حامد أبو زيد معلقاً على إصرار الشافعي على عروبة القرآن الخالصة: "هكذا تتداخل العروبة بالقرشية وتتوحد كلتاها بالمنحى الفكري المحافظ الذي يرفض العقلانية، وينفر من التفكير المنطقي الاعترالي". راجع: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. طبعة ثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، 1996. ص 64.

متخيّل جمعيّ سائد ينفر من تعليل الأحكام وتعقّل الشريعة، فالرداء النصيّ الذي غلّف به الاختلاف الفقهيّ هو في الواقع غطاء وهميّ يعبر عن حاجة الجماعة إلى الاعتصام بحبل الوحدة.

في البدء، كان الفعل التّأويليّ في المجال التّشريعيّ قويّاً، استبطن المعاني باستحضار مقاصد المتكلّم الرّاجحة وعناصر السّياق المشكّلة للمعنى المقصود، وهو غير المعنى الحرفيّ المباشر غالباً، واستنبط الأحكام وفق ثنائيات الحقيقة والمجاز والخاصّ والعامّ والوضع والاستعمال... لم يسلم هذا الفعل التّأويليّ طبعاً من توجيه أدبيّات المذهب وطبيعة المجتمع و"الترّجسيّة الحضاريّة"، لكنّه صهر كلّ العناصر المقاميّة الخارجيّة داخل خطاب فقهيّ نجح قرّونا في توجيه الحياة القانونيّة في المجال الإسلاميّ، بل امتدّت فاعليّته إلى الوعي الفرديّ للمؤمن والوعي الجمعيّ ذاته. وقد يُنظر إلى هذا الإرث الفقهيّ باعتباره أدّى دوراً في القديم ثمّ تهاوى تحت ضربات الحداثة والعقلانيّة. وقد يكون من الإجحاف تصوّر وجود جدار عازل بين التّراث والحداثة في المسألة الجنائيّة. إذ كان الأحناف سابقين عصرهم حين نفروا من القياس في الحدود رغم أنّهم أهل القياس، وحين ألغوا الاعتبارات الدّينيّة والاجتماعيّة والجنسيّة في إقامة الحدود، كان التّفور والإلغاء نسبيّين كما وضّحنا في عملنا، لكنّه كان يمكن أن يكون أرضيّة جيّدة للتّجديد القانونيّ من الدّاخل، بيد أنّ ما وقع عمليّاً هو أنّ أطروحات العراقيّين همّشت على التّدرّج واكتست المقالة الشّافعيّة طابعاً رسميّاً باعتبارها مقالة "الجمهور".

وتنطوي سيادة حكم منع القصاص بين المسلم وغيره على قدر كبير من التّفاضل الدّينيّ، ويبدو أنّ كلّ المجتمعات الدّينيّة تحصّن ذاتها بأمثال هذه الأحكام، الحداثة نفسها أنتجت نظاماً عالميّاً يبالغ في إخضاع الضّعيف للقويّ. هل يعني ذلك أنّ التّحديث القانونيّ يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع التّحديث الأخلاقيّ؟ أم إنّ "التّدافع" بين الأمم كونيّ أبديّ؟



## المصادر والمراجع:

### المصادر:

- 1- الأمدي سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام. طبعة أولى، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2003.
- 2- ابن رشد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. طبعة سادسة، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1982.
- 3- ابن المقفّع عبد الله، رسالة الصّحابة. ضمن آثار ابن المقفّع. طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1989.
- 4- ابن النقّاش محمّد بن علي، المذمّة في استعمال أهل الذمّة. طبعة دار المسلم للنّشر والتّوزيع، الرّياض- المملكة العربيّة السّعوديّة، 1995.
- 5- البخاري علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، طبعة دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة- مصر، [د.ت.].
- 6- البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه. طبعة المعهد العلميّ الفرنسيّ للدراسات العربيّة، دمشق- سوريا، 1964.
- 7- البيهقي أبو بكر، الخلافات. طبعة أولى، الرّوضة للنّشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، 2015.
- 8- الجرجاني محمّد بن علي، كتاب التّعريفات. طبعة أولى، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 2007.
- 9- الرّازي فخر الدّين، مفاتيح الغيب. طبعة دار الفكر، بيروت- لبنان. [د.ت.].
- 10- الرّازي فخر الدّين، المحصول في علم أصول الفقه. طبعة مصر، مؤسّسة الرّسالة [د.ت.].
- 11- الرّمخشري أبو القاسم، الكشّاف. طبعة ثالثة، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 2009.
- 12- السّرخسي أبو بكر محمّد، أصول الفقه. مطابع دار الكتاب العربيّ، القاهرة- مصر، 1954.
- 13- السيوطي جلال الدّين، الإتيقان في علوم القرآن. طبعة وزارة الشّؤون الإسلاميّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2005.
- 14- السيوطي جلال الدّين، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها. منشورات المكتبة العصريّة، صيدا- بيروت، 1986.
- 15- الشّوكاني محمّد علي، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار. طبعة أولى، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2005.
- 16- الشّيخ نظام وجماعة من علماء الهند: الفتاوى الهنديّة. طبعة ثالثة، بيروت- لبنان، دار إحياء التّراث العربيّ، 1980.
- 17- الغزالي أبو حامد، المستصفي من علم الأصول. طبعة دار الفكر، دمشق- سوريا. [د.ت.].
- 18- الغنيمي عبد الغني، اللّباب في شرح الكتاب. طبعة المكتبة العلميّة، بيروت- لبنان، [د.ت.].
- 19- القرافي شهاب الدّين، العقد المنظوم في الخصوص والعموم. طبعة أولى، دار الكتب، مصر، 1999.

- 20- الكاساني علاء الدّين، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع. طبعة ثانية، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2003.
- 21- مرتضى سيّد، الذّريعة إلى أصول الشّريعة. طبعة مؤسّسة انتشارات وجاب دانشگاه، طهران-إيران، 1960.
- 22- النّووي محي الدّين، منهاج الطّالبيين وعمدة المفتين. طبعة أولى، دار المنهاج، بيروت-لبنان، 2005.

## المراجع:

### العربيّة:

- 1- ابن خلدون عبد الرّحمان، المقدّمة. طبعة دار الجيل، بيروت-لبنان، [د.ت.].
- 2- أبو زيد نصر حامد، الإمام الشّافعي وتأسيس الايديولوجيّة الوسطيّة. طبعة ثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، 1996.
- 3- أندرسن بندكت، الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القوميّة وانتشارها. ترجمة نائر ديب. طبعة أولى، شركة قدمش للنّشر والتّوزيع، بيروت-لبنان، 2009.
- 4- الجطلاوي الهادي، قضايا اللّغة في كتب التّفسير. طبعة أولى، دار محمّد علي للنّشر والتّوزيع، صفاقس، وكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، سوسة- تونس، 1998.
- 5- دمّق رؤوف، أثر الأصول التّكميليّة في فقه السنّة. طبعة أولى، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرّباط-المغرب، بيروت-لبنان، 2019.
- 6- الرّحيلي وهبة، الفقه الإسلاميّ وأدلّته. طبعة ثانية، دار الفكر، دمشق- سوريا، 1985.
- 7- الشّرفي محمّد، الإسلام والحرية: سوء التّفاهم التّاريخي. طبعة ثانية، دار بتر للنّشر والتّوزيع، سوريا-دمشق، 2008.
- 8- الطّالبي محمّد، عيال الله. طبعة دار سراس للنّشر، تونس، 2002.
- 9- الطّالبي محمّد، الإسلام والحوار الدّيني. ضمن مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، السنّة 11، العددان 33 و34، 2006.
- 10- الفرجاني الشّريف، السّياسي والدّيني في المجال الإسلاميّ. ترجمة محمّد الصغير جنجار. منشورات مقدّمات، الدّار البيضاء، 2008.
- 11- لانغ كريستيان، العدالة والعقاب في المتخيّل الإسلاميّ خلال العصر الوسيط. ترجمة رياض الميلادي، طبعة أولى، دار المدار الإسلاميّ، بيروت-لبنان، 2016.
- 12- النّعيم عبد الله أحمد، نحو تطوير التّشريع الإسلاميّ. طبعة أولى، سينا للنّشر، القاهرة- مصر، 1994.
- 13- ياسين عبد الجواد، الدّين والتّدين. طبعة أولى، دار التّنوير، بيروت-لبنان، 2012.

### الأجنبية:

- 1- Aldeeb Abu-Sahlieh Sami, introduction to Islamic law: foundation, sources, and principles. Ed. Eyrolles, Paris, 2006.
- 2- Fattal Antoine, le statut légal des non-musulmans en pays de l'islam. Ed de Beyrouth, 1958.
- 3- Masoud Mohammed Khaled, Ikhtilaf al-fuqaha : La diversité dans le fiqh en tant que construction sociale. <https://arabic.musawah.org/sites/defaultfiles/Wanted-MKM-FR.pdf>.
- 4- Ricoeur Paul, le conflit des interprétations: essais d'herméneutique. Ed du seuil, paris, 1969.

**تقرير الحريات الفردية والمساواة في تونس**  
**قراءة سوسيولوجية نقدية في مضامينه الفكرية وتوجهاته الأيديولوجية**

**Report on Individual Freedoms and Equality in Tunisia**  
**A critical sociological reading in its intellectual implications**  
**and ideological orientations**

**د. مصباح الشيباني**

**مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية**  
**تونس**

[chibani.mosbah@gmail.com](mailto:chibani.mosbah@gmail.com)



## تقرير الحريات الفردية والمساواة في تونس قراءة سوسيولوجية نقدية في مضامينه الفكرية وتوجهاته الأيديولوجية

د. مصباح الشباني

### الملخص:

أثار "تقرير الحريات الفردية والمساواة" في تونس جدلا فكريا وفقهيا نتيجة اعتماده معالجة أحادية في مستوى الرؤية الفلسفية والمرجعية القانونية؛ فقد هيمنت على متونه الفلسفة الليبرالية ومقاربتها "الفردانية" (L'individualisme) والبراديغم "اللائكي" (La laïcité) لمنظومة حقوق الإنسان، والنظر إلى الرجل والمرأة نظرة بيولوجية صرفة. لهذا، يحتاج هذا التقرير، إلى قراءة علمية نقدية تسمح لنا بفهم الخلفية الفكرية التي توجهه، وكشف أبعادها الأيديولوجية المخفية أو المسكوت عنها التي تستهدف تفكيك الأنساق الثقافية والقيمية الضابطة للعلاقات والسلوكيات الفردية والجماعية في المجتمع التونسي. الكلمات المفتاحية: الفلسفة الليبرالية. العلمانية. اللائكية. سوسيولوجيا القانون. الحداثة. الهوية.

### Abstract:

The report on "Individual freedoms and Equality" in Tunisia sparked an intellectual and jurisprudential controversy as a result of its adoption of the unilateral philosophical vision and legal reference. liberal philosophy its "individualist" approach, and the blaming paradigm of the human rights system, and looking at men and women with a purely biological view, have permeated its content.

Therefore, this report needs a critical reading and a scientific vision that allows us to understand the philosophical background that guides it, and to reveal its social and symbolic dimensions hidden or untouched, which aims to dismantle the cultural and value systems that govern the relations and behaviors of individual and collective behaviors Tunisian society.

**Key words:** liberal Philosophy - Secularism - Sociology of Law – Modernity – Identity.



## 1- المقدمة:

بعد الأحداث السياسيّة المهمّة التي شهدتها تونس عام 2011، تجددت الأسئلة وعاد السّجال بين النّخبة التّونسيّة حول مقوّمات هويّتنا الوطنيّة التونسيّة وأسسها اللغويّة والدينيّة. ونُشر حولها العديد من الدّراسات ونُظّم فيها كثير من الملتقيات من قبل المنظّمات المدنيّة والجمعيات الثقافيّة التي تدعو إلى إعادة النّظر في مقوّمات هوية تونس العربيّة والإسلاميّة، حتى أنّ هناك من رفض مبادئ الفصل الأوّل من الدّستور التونسي (2014) الذي يؤكّد على أن "الإسلام هو دين الدّولة"، ودعا بعضهم إلى إعادة بناء مرجعيّاتنا القانونيّة ومنظوماتنا الثقافيّة التونسيّة على أسس المقاربة الثقافيّة والحقوقيّة الليبراليّة ذات المرجعيّة "اللائكيّة" (La laïcité) اقتداء بالتّجربة الفرنسيّة.

وفي هذا السّياق الجدالي، يتنزّل مشروع "قانون الحريّات الفردية والمساواة"، الذي جاءت مداخله المنهجية، ومرجعياته الفلسفيّة والتّشريعيّة، مستقاة كلّها من الجهاز "المفاهيمي" (Conceptual) للمقاربة الفلسفيّة الليبراليّة والمرجعيّة التشريعيّة اللائكيّة؛ فكانت أغلب مضامينه تدعو صراحة إلى تغليب قيم "الفردانية" وتفكيك كل سلطة أخلاقيّة واجتماعيّة ورمزيّة توجه سلوك الإنسان. فردا وجماعة. وتضبط علاقاته في المجتمع تحت عناوين وذرائع حقوقية وإنسانيّة. كما عالج هذا التّقرير قضايا الحريّات والحقوق والمساواة بين المرأة والرجل في إطار ثقافي وديني صرف في محاولة للاقتداء بـ "النّمودج الفرنسي"، وتحميل المسؤولية، في ما تعانيه المرأة في تونس من تخلف وظلم وعدم مساواة إلى الدّين الإسلامي، وتبرئة أو تجاهل بقية المؤسّسات والأفضيّة الأخرى، وكذلك العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي أثّرت، بشكل مباشر، في منظومة حقوق الإنسان في المجتمع التونسي. واعتمد هذا التّقرير مبدأ "الانتقائيّة" في العودة إلى عدد من النّصوص التشريعيّة والدينيّة دون غيرها، وفي الاقتداء بالتّجربة الأوروبيّة عامّة والفرنسيّة خاصّة. لذلك، تميّزت مقاربتة لحقوق الإنسان بأحادية الرّؤية، وهي من السّمات التي تعدّ في نظرنا أهمّ نقاط الضّعف التي ميّزت مشروع هذا القانون وتهدّد المنظومة الحقوقية "النّسوية" السائدة منذ الاستقلال التي يعتقد أصحابه أنّهم من المدافعين عنها.

سوف نكتفي في هذا المقال، ضمن القراءة السّوسيوولوجيّة، بالإجابة عن الإشكاليّتين الرّئيسيتين التّاليتين: ما هي خصائص الفلسفة الليبراليّة في "الفردانية" و "اللائكيّة" التي استند عليها مشروع هذا القانون ضمن معالجته لحقوق الإنسان بشكل عام وقضيّة المساواة بين المرأة والرجل بشكل خاص؟ وما هي طبيعة الأعراض الاجتماعيّة والثقافيّة التي سوف تتشكّل نتيجة فلسفته التفكيكيّة لروابط الجمعيّة وقيم الأنسنة في الأسرة والمجتمع في تونس؟

## 2- في الضوابط المنهجية للدراسة:

تقتضي عملية تشخيص الظواهر القانونية في المجتمع، في ضوء المقاربة السوسولوجية، الالتزام بمجموعة من الضوابط المنهجية العلمية والموضوعية من أهمها:

- أ. ضرورة اعتماد المقاربة الدينامية في دراسة الظاهرة القانونية في المجتمع، بحيث تمكننا هذه المقاربة من أن نُقدّم فهمًا عميقًا وعلميًا للمسارات التاريخية والتطورات والتحوّلات التي شهدتها المجتمع التونسي ضمن تعبيراته القانونية والسياسية والاجتماعية والثقافية، في علاقة بمختلف مكونات هويته العربية والإسلامية. فليس من الوجيه أن ننساق وراء عملية "النّمدجة" و "التنميط" (Standardisation) الثقافي لحياة الشعوب، أو خلق "معايير" أو "مقاييس" موحّدة وثابتة لكل تصرّفاتهم وممارساتهم وفي أسلوب حياتهم العامة والخاصة، والتي لم تؤدّ في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، على مدى أكثر من نصف قرن، إلا إلى تشويه ذاتيتنا الثقافية وتأزيم نفسيتنا الجمعيّة.
- ب. تحرير المنظومة التشريعية من الأسلوب الانتقائي والمقاربات "التجزئية" (Micro) في تناولها لمسألة الحريات والمساواة والحقوق وكأنها ظواهر مفصولة عن أبعادها المجتمعية الأخرى التي تتأثر بها وتؤثر فيها. فالدراسة الموضوعية لأية ظاهرة اجتماعية أو قانونية ينبغي أن تتم وفق المقاربة "الشاملة" (Macro)، أي أن تعالج وفق أبعادها المتعدّدة والمتفاعلة مع بعضها (السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية والاجتماعية والرمزية..)، ولا نخرجها من منهجية معالجتها الموضوعية لكيلا نظلّ نعاود إنتاج المشكلات أكثر ممّا نطرح من حلول.
- ت. ينبغي أن ننظر إلى حقوق الإنسان باعتبارها وحدة متكاملة غير قابلة للتجزئة وهي ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، بحيث يستحيل إعطاء أولوية لبعض الحقوق أو الحريات على حساب الأخرى. فحقوق الإنسان سواء أكانت مدنية وسياسية أم اقتصادية واجتماعية وثقافية هي حقوق متساوية غير قابلة للتجزئة؛ فهي مترابطة ووثيقة الصلة ببعضها بعضاً. ولهذا، لا يمكن لأيّ قانون يتعلق بحماية حقوق المرأة أن تكون له فاعلية واقعية دون وجود تشريع قانوني يتصدّى بالمثل إلى انتهاكات حقوقها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولعلّ صدور العهدين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للإنسان في وقت متزامن عكس إدراك "المجتمع الدولي" لوحدة منظومة حقوق الإنسان وعلاقتها الجدلية.
- ث. على الرّغم من وجاهة طرح قضية الحقوق والحريات والمساواة في المجتمع، في سياقها المطلق، فإنّه لا يمكن أن تكون دائماً معبّرة عن حاجات مجتمعية راهنة، أو تطرح حلولاً حقيقية وفاعلة لحلّ لأزمات السياسة والثقافية البنيوية القائمة فعلاً في المجتمع. لهذا، فمن البداهة المنهجية أن نعالج هذه المسألة وفق مقاربة محلية (وطنية وعربية)، أي ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار في مجال سياق "المثاقفة" مع الآخر جميع المتغيرات الخاصة بمجتمعنا التونسي، خاصة أنّ "المنظومة الأنوارية ارتبطت بنظام الحداثة الأوروبي، الذي أطرته ثورات علمية وسياسية واجتماعية مازالت

غائبة عن صيرورة الأحداث، في التاريخ العربي المعاصر، ولكيلا يكون مشروع هذا القانون "مجرد حلقة جديدة في مساعي التحديث الفوقي" التي انخرطت فيها تونس منذ الاستقلال.

لهذا، وفق مقارنة علم الاجتماع القانوني، ينبغي علينا أن ندرس الأسباب العملية والوجاهة الأخلاقية والراهنية التي تكمن وراء وضع منظوماتنا القانونية لكي نساهم في ترشيد السياسة التشريعية وعقلنتها من ناحية، ولكي نمكّن القضاء من ضبط اتجاهاتها وتحقيق مقاصدها من ناحية ثانية. ونعتقد أنه يجب على المشرّع أن يلتزم بقاعدة ابستيمية ومنهجية أكثر تكاملية، وهي أن تكون القوانين ذات صلة وثيقة بالحقوق المجتمعية الأخرى الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تؤثر فيها وتتأثر بها، لكي تتلاءم مع خصوصية هذه الحقوق ومستوى تطورها.

### 3- حقوق الإنسان في الفلسفة الليبرالية:

إنّ فهم الموقف الفلسفي الليبرالي لحقوق الإنسان، فكرًا وممارسة، يتطلّب التعرف على مكّونين أساسيين لهذا الاتجاه، أحدهما قيمي وأخلاقي، وثانيهما سياسي وسلوكي في المجتمع. فعلى المستوى القيمي والأخلاقي تنطلق النظرية الليبرالية كما هو معلوم من مفهوم "الحق الطبيعي" باعتباره حق فردي وليس جماعي ضمن بنية المجتمع، وهو ما جعل هذه المنظومة تُعَلِّي من شأن مصلحة الفرد على حساب مصلحة المجموعة والمجتمع. أما في الجانب السلوكي، فقد تجسّدت هذه المقاربة منذ قيام الثورات الغربية (السياسية والثقافية والاقتصادية)، وتدعمت عمليا مع بداية وضع الدساتير في القرن الثامن عشر، فأخذت مسألة حقوق الإنسان تتبلور شيئًا فشيئًا، وانتقلت من "فكرة فلسفية" إلى "نموذج سياسي" ثم إلى "برنامج نضالي" ضد الطغيان وسعيا إلى التحرّر والانعتاق من جميع أشكال ظلم الأنظمة السياسية واستبدالها.

### 3-1- حقوق الإنسان بين العلمانية والفردانية

استهدفت فلسفة التنوير و"الحداثة" في أوروبا تحرير الإنسان من النظام الميتافيزيقي "المقدس"، والتحرّر من أيّة سلطة تهيمن على المجتمع باسم الشرعية الدينية ونظرية "الحق الإلهي". وقد تمكنت العقلانية الفلسفية والثورات العلمية من تفكيك أسس الشرعية الدينية "الكنسية" التي استغلت الإنسان والطبيعة على امتداد قرون كثيرة، هذه "العقلانية لا تؤمن إلا بديناميتها الذاتية التي هي عبارة عن صيرورة لا بداية ولا نهاية لها". ولكن الدّعوة إلى التحرّر المطلق باسم "العلمانية" في الغرب، مثلما يذهب العديد من الكتاب العرب والغربيين، لم يقض على الدّين المسيحي وتعاليمه ومنطلقاته الإنسانية في مختلف أبعادها الأخلاقية والإنسانية والاجتماعية وفي ضمائر الناس ووجدانهم وعقولهم، بل مازالت قائمة وموجهة لعدد الممارسات وضابطاً ووسيطاً للروابط الاجتماعية وخاصة في الحياة الأسرية.

بيد أن العلمانية تحولت عند بعضنا في مجتمعاتنا العربية إلى حركة فكرية وأيديولوجية تعمل على استبعاد كل الاعتبارات والمحدّدات الأخلاقية والسلوكية ذات المرجعية الدينية في ضبط سلوكيات الأفراد وفي تنظيم حياتهم داخل المجتمع. إذ تحوّلت هذه العلمانية ذات "البعد الواحد" إلى شكل من أشكال

"الوثنية الحديثة"، وإلى حركة معادية للدين. فالعلمانية رؤية دنيوية منفصلة عن الروحي وليست لها أية علاقة بالنص الديني؛ فهي حركة فكرية ذات منزع إصلاحي في الفكر الديني عارضت توظيفات "الدين المسيحي" في المجال السياسي الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى. ومثلما يذهب بعضهم، لم تكن العلمانية وصفة أو صيغة جاهزة قد تختار جماعة تاريخية معينة تطبيقها أو رفضها، بل هي فلسفة ورؤية للحياة وجملة من المبادئ وظاهرة تاريخية أوروبية مخصوصة. ولم يكن فلاسفة الأنوار في أوروبا يعادون الدين المسيحي أو هدفهم رفض الدين، وإنما ترسيخ الحرية والعقلانية، وإخضاع كل شيء إلى التقد بما في ذلك العقائد الدينية وممارساتها الاجتماعية والثقافية والسياسية.

إنّ منطلق الفلسفة "الفردانية" (L'individualisme) هو تحقيق استقلال الفرد وتحرّره من جميع الارتباطات الاجتماعية والدينية التي تقيّد إرادته الشخصية، ومن جميع الضغوطات التي تحدّ من التعبير عن ذاتيته. لذلك، فإنّ معظم معاني الحرية في الفلسفة الليبرالية تركز على أبعادها الفردية السلبية مثل: الحرية الجنسية والمثلية والتحرّر الاقتصادي والمنافسة الحرة دون خضوع آليات هذه الممارسات إلى أية ضوابط قانونية وأخلاقية. وباسم "الحدائث" و"العلمانية" و"التحرّر" و"حقوق الإنسان"، تحوّلت القوانين إلى أداة تبشير وتنميط سلبي لروحية الإنسان وذاتيته وباتت "مجرد وهم جميل" ينعم بها المجتمع افتراضيا؛ حيث فقد الفرد في ظلّها عالمه الاجتماعي والإنساني الواقعي الذي أصبح بلا معنى وفاقد لكل مرجعياته القيمة اللأحمة لروابطه الاجتماعية والثقافية مع الآخرين.

منذ أن تصاعدت وتيرة "الزعة الفردانية" في عالمنا المعاصر، وانتشرت قيمها وثقافتها، وتطبع معها الأفراد في تدبير حياتهم العامة والخاصة، تحوّلت المجتمعات البشرية إلى ذرّات غير متجانسة ولا مترابطة، وأصبحنا نعيش واقعا اجتماعيا ونفسيا متوترا و"تنازعا متوحّشا لا يحتكم لأية قيمة إنسانية"، وبلغت درجة هذه الحالة لدى دعايتها مثلما يشير بعضهم إلى حد الوهم بحرية الفرد في اختيار هويته واستبدالها، أو صنع هويته وتدميرها كيفما يشاء، أو هكذا يبدو الأمر من مقاصد الفلسفة الليبرالية. فمنطق السوق وقيم الفردانية في هذه الفلسفة تعمل على تحييد العقيدة الدينية والمرجعيات الأخلاقية والحضارية في تأسيس منظومة حقوق الإنسان واستبدالها بمرجعيات العقيدة الليبرالية الجديدة المذلة لكرامة الإنسان.

### 3-2- تعدّد المداخل والمقصد واحد: تهميش دور الدين في التشريع القانوني التونسي:

تعتمد الفلسفة الليبرالية مثلما هو معلوم. كتيار فكري وسياسي. في دراستها لقضية الحريات والحقوق والمساواة في المجتمع على المقاربة الثقافية، أي تعزي أسباب الاضطهاد والظلم والتّمييز في المجتمع إلى العوامل الثقافية فقط (الدين والعادات..). صحيح أنّه لا يمكن لأيّ مجتمع أن يعتمد منظومة قانونية جامدة وثابتة، وينبغي أن تكون هذه القواعد دائمة التغير والانفتاح والتأثر بمتغيرات الزّمان والمكان، ولكن عندما تكون الزّعة التغيريّة في منظومة حقوق الإنسان أحادية الرؤية وارتجالية وغير مدروسة فسوف تكون لها تبعات سلبية، لأنّ "الرؤية الإصلاحية" التي انخرطت فيها تونس، منذ الاستقلال، كانت "اصطناعية تحركها عقلية المواجهة لنسج حدائث واجهة؛ حدائث مغشوشة تعمل على سطح المجتمع".

ومن أبرز الأسئلة التي يثيرها هذا التقرير هو: هل أنّ مشروع هذا القانون يمثل حلاً لمشكل قائم فعلاً وعاجلاً، أم أنّه مجرد محاولة وعملية "ولادة قيصرية" للمجتمع التونسي "الجديد" وإعادة تشكيل هندسته الاجتماعية وفق المقاربة الليبرالية والمنظومة القانونية والأخلاقية للتجربة اللاتينية الفرنسية؟

اعتمد التقرير تمشياً قانونياً يستند فيه على تقسيم رباعي للعناصر أو محددات الهندسة المنهجية للقانون وهي: النصوص المرجعية الوطنية والدولية والإقليمية، ثم عنصر الحجج ذات مرجعيات دينية وقانونية، والقسم الثالث المكوّن له يتمثل في الملاحظات ثم أخيراً نجد قسم المقترحات.

حدّد التقرير في المقدمة ما سمّاها بـ "المقاربة الاجتماعية والدينية" التي اعتمدها في قراءته لمسألة الحقوق والحريات الفردية في تونس. وأوّل جملة استهلّ بها النص "يُولد الإنسان حرّاً". ثم ربط هذه العبارة الحقوقية التي أخذت من المادة الأولى من "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" بشكل مباشر بمسألة دينية وفقهية وهي "حرية المعتقد"، واستشهد بجزء من الآية 29 من "سورة الكهف" "مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"، معللاً ذلك الرّبط بالقول: "إنّ هذه الحقيقة أكّدها الإسلام بوضوح عندما رسّخ حرية المعتقد".

كما أشار إلى أنّ الإسلام قد تضمّن "بعض الإشارات والأحكام الفقهية توفّر مادة تسمح بتأصيل عدد من الحريات الفردية والجماعية. ويستدل في ذلك بوجود "عديد العوامل التي عطّلت تفعيل هذه المبادئ استوجب اليوم" مراجعة ما تسمى بالحريات في الفكر الإسلامي، وإعادة النظر في عدد من المفاهيم والعبارات الراجعة مثل: الكفر" و "الردّة" والخروج عن الإسلام. ويدعم هذا الموقف بالإشارة إلى أن الحرية مقصد أصلي من مقاصد الفكر الإسلامي.. وبأنّه يمكن أن تعتبر حرية المعتقد مدخلاً في غاية الأهمية وذلك في مجتمع عقائدي مثل المجتمع الإسلامي.. وإنّ القاعدة الشرعية كانت ولا تزال تعتبر أنّ الأصل في الأشياء الإباحة".

أما في مسألة "حرية المعتقد" فقد اعتمد التقرير على الفصل 6 من الدستور الذي ينص على أنّ الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشّعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي... ثم يؤكد على أهميّة هذا الحق مثلما ورد في المادة 18 من "العهد الدولي لحقوق الإنسان والمدنية والسياسية".

لقد تم إقحام موضوع "إخضاع صحة الالتزامات إلى اعتبارات دينية" دون أية وجهة منطوقية أو موجب معرفي، حتى يصل في الفقرة الثانية من قسم "المقترحات" إلى الدّعوة صراحة إلى حذف الشّروط الدينية الواردة في "مجلة الالتزامات والعقود"، وكذلك الأمر الصادر في 15 ماي 1941 المتعلق بتحجير بيع الكحول للتونسيين المسلمين، بدعوى أنه يتعارض مع قانون 18 فيفري 1998 المتعلق بتنظيم تعايطي تجارة المشروبات الكحولية المعدّة للحمل. ثم يواصل في نفس السّياق، إلى الدّعوة الصّريحة، في قسم المقترحات، إلى "إلغاء المنشور المتعلّق بغلق المقاهي خلال شهر رمضان".

يمكن أن نقف في حدود هذا المستوى من الدّراسة على مسألتين مهمّتين:

1. المسألة الأولى، تندرج ضمن المغالطات المنهجية التي وردت في هذا التقرير، وهي محاولة المقارنة والتأكيد على وجود توافق بين "الاعلان العالمي لحقوق الإنسان" وبين الحقوق والحريات التي جاء بها الدين الإسلامي، وهي مغالطة مقصودة وردت في بداية التقرير لإخفاء المقصد الحقيقي لهذا المشروع. إن المبادئ الفكرية والفلسفية الحقوقية التي وردت في "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" لها خلفية حضارية أوروبية تحتاج إلى المراجعة والمناقشة المستقلة خاصة في أبعادها الإنسانية. كما إن منظومة حقوق الإنسان في الإسلام ذات خاصية جماعية، وجاءت لنفي العبثية والفوضى التي كانت مهيمنة على العلاقات الاجتماعية بين الناس. فقد دعا الإسلام إلى تأسيس منظومة حقوقية تُعلي من قيمة الذات الإنسانية (فردًا أو مجموعة) في إطار الحفاظ على وحدة الجماعة انطلاقًا من العائلة مرورًا بالمجتمع وصولًا إلى وحدة الإنسانية ككلها.

2. المسألة الثانية، فهي ذات صبغة جوهرية ومعرفية. هناك خلط وعدم تمييز بين الحريات والحقوق من ناحية، وبين الحريات والحقوق الفردية والجماعية من ناحية ثانية، مع الانتقائية في اختيارها وعدم ربطها بسياقاتها التاريخية. وقد أشار بعضهم "إلى الطابع الانتقائي للمرجعيات التي اعتمدها التقرير، وإلى الزعة التعميمية في قراءة الواقع التونسي، وإلى ما أسماها بـ "جدلية الإظهار والاضمار أو الخفاء والتجلي" في متون هذا المشروع، خاصة في تصوير التحولات السوسيو-ثقافية على أنها حقائق ثابتة تستوجب تغييرًا تشريعيًا وقانونيًا جذريًا، على الرغم من كونها كغيرها من الظواهر الاجتماعية والثقافية تتميز بالتغير الدائم وفق القانون الذي يحكم الإنسان في أي مكان.

من المهم أن نرصد الدلالات اللغوية للمصطلحات ولأبعادها التعريفية والمقاصدية، وكذلك أن نعرف خلفياتها الأيديولوجية والسياسية، خاصة وأن منظومة حقوق الإنسان اتخذت، منذ ظهورها بعد الحرب العالمية الثانية، أبعادًا أيديولوجية سواء في مستوى التأويل أو عند التفعيل. لهذا، ينبغي علينا أن نبحث في الخلفيات الاستيمية للمنظومة الحقوقية في مجتمعاتنا الراهنة، وأن ننظر في معطياتها الواقعية وظروفها التاريخية والفكرية التي أسهمت في انتشارها وتطورها في مجتمعات دون غيرها، باعتبار أن القوانين الوضعيّة في أيّة دولة في العالم تختلف بالضرورة عن بقية دول العالم، لأنّ أغلب هذه القوانين تتأثر بالضرورة بثقافة المجتمع وعاداته وموروثاته، بل إنّ الديمقراطية في العالم لم تقم دائمًا على تفعيل الحقوق والحريات الإنسانية المعترف بها لكلّ إنسان مثلما أكّدت عليها المواثيق الدولية في مستواها المجرد، وإنّما كانت "أقرب إلى المبادئ الفكرية والأصول الخلقية". إذًا، فقضية العالمية لبعض المفاهيم، مثل حقوق الإنسان، غير ممكنة إلا إذا كانت محلّ إجماع بين الثقافات، لا تجربة مستوردة من السياق الأوروبي - الأمريكي".

من المؤكّد، أنّ ربط حقوق الإنسان وقضية الحريات والمساواة بين المرأة والرجل في مجتمعنا وحصرها في الفلسفة "العلمانيّة" لا تمثل سوى أحكام معيارية وانطباعية تعكس لنا رؤية أحاديّة "متطرّفة" من ظاهرة لم يقوموا بتعريف حدودها"، وهم يعرفون أنّه لم ولن يقتنع بها الناس تصويراً وواقعاً، وستبقى محتفظة بأسسها الفكرية ومضامينها الدينية وظروفها التاريخية الخاصة بالتراث الغربي المسيحي، لأنّ للعلمانية نظامها الاجتماعي، وللإسلام نظامه أيضا، وهما لا يتفقان في أكثر من مبدأ. ولما كان مصدر مشروعية أي

نظام اجتماعي أو أخلاقي هو قبوله من قبل الرأي العام، وباعتبار أن أغلبية الشعب في تونس مسلمين، فإن قبولهم بنظام "العلمانية" لن يتحقق في أكثر من وجه.

لا نعتقد أن العامل العقائدي الديني يشكّل العائق الحقيقي والوحيد أمام حقوق المرأة في تونس، بل إنّ العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما زالت تمثل أهم معيقات تحرّرها من الظلم والتهميش مثلها مثل الرجل. وقيمة المساواة بين الرجل والمرأة هي من صميم الدين الإسلامي، مثلما ورد في عديد الآيات القرآنية التي تؤكد على وجود مساواة وجودية وجوهرية بين الجنسين. وتدعم الأحاديث النبوية هذه القيمة الخالدة وغير القابلة للتشكيك فيها، مثل قول الرسول (ص) "النساء شقائق الرجال". ومن ثمّ، فإنّ الواجب اليوم، هو السعي نحو تكريس جوهر المساواة والتعبير عنها بشكل يتناغم مع السياق المعاصر مثلما أسس القرآن لذلك في سياق نزوله وظروفه" بحسب ما ورد في التقرير.

لهذا، ينبغي علينا أن ننظر إليه باعتباره منتوجا فلسفيا غربيا لكي "نتجاوز الانتقائية والتبعية الحاصلة في دائرة الفكر العربي، ويمكننا من محاورة إشكالات هذا الفكر، بتوسيعها وتعميق النظر فيها، في ضوء الخصوصيات السياسية والفكرية ذات الطابع المحلي". فالعلمانية في الإصلاح الديني ليست قاعدة فلسفية ثابتة أو مخطط عقلاني إنساني عالمي مطلق، بل هي ظاهرة تاريخية أوروبية ليس لها مثيل خارج واقعا الاجتماعي والثقافي الأوروبي المميّز بخصوصيته الثقافية والدينية والحضارية، بينما تقتضي عملية حقوق الإنسان وتحقيق فاعليتها واقعا أن يتم تبيئتها في تكامل مع نسق القيم المجتمعية الأخرى.

لقد ترك الإسلام للإنسانية حق الاختيار بين الإيمان والكفر. ومن ثمّ، يحق لكل واحد في أن يعتقد في ما يشاء، وحسابه عند ربّه يوم الدين. ولكن، ليس لأحد الحق، تحت أية تسميات أو مبررات، أن يدعو إلى تفكيك هوية المجتمع وهدم عقيدته الدينية، التي تمثل رابطة الجامعة والمناعة من أية انهيارات نفسية وأخلاقية واجتماعية وقيمية. فدعاة العلمانية ذات المرجعية الفلسفية الليبرالية لا يهدّدون الدين الإسلامي فحسب، بل يستهدفون عقيدة الإيمان بالله ذاته، إسلامية كانت أم مسيحية أم يهودية، بينما يمثل الدين مقوّمًا أساسيا من مقوّمات هوية الشعوب وسيظلّ مؤثرا فيها مهما اختلفت الأزمان والأمصار. ولئن قلّ حضور الدين في مجال العموم المجتمعي الأوروبي، وبات محصورا في مجال الخصوصية الفردية - العبادية والاعتقادية. الذي لا نتائج اجتماعية أو سياسية فعلية له إلا في ما اندرج من الطقوس الدينية في الممارسات والتقاليد الاجتماعية مثل: الزواج والأعياد والعبادات والدفن والختان. الخ، فإنّ ثقافة العلمانية كمنظومة اجتماعية وسلوكية مجتمعية لم تكن محاربة للدين ومؤسّساته إلا في فرنسا وفي بعض "الدول الشيوعية" سابقا.

إنّ التّمايز المؤسّسي بين المجال الدنيوي والمجال الديني ليس بجديد عن حضارتنا العربية والإسلامية، إذ ورد في أحد الأحاديث النبوية قول الرسول (ص) "أنتم أعلم بأموور دُنْيَاكُمْ"، أي أنّ المسلمين أحرار في اختيار أنظمتهم السياسية والاجتماعية. ومع انتشار الإسلام، شرقا وغربا في ظل الفتوحات، تزايد منطق التمايز بين المؤسستين الدينية والسياسية في ظل التجربة الإسلامية الأولى، وتزايد الفصل بينها منذ هجرة الرسول إلى المدينة ووضع ما باتت تعرف بـ "الصحيفة". وهذه الأمثلة وغيرها تبين أن الفصل بين المؤسّسة

الدينية عن مؤسسات الدّولة والمؤسسات المدنية الأخرى ليست عملية ناتجة عن الحداثة الغربية، " وإنّما هي عملية موجودة في معظم المجتمعات المركّبة بشكل من الأشكال". لهذا، يشكك أغلب المنظرون والمهتمون بـ "الدراسات النسوية" في نوايا الخطاب الحقوقي للفلسفة الليبرالية التي استعملت القانون ذريعة للسّطو على المجتمع، وكان خطابها كونيا غير متجذّر في سياقاته الثقافية والتاريخية.

#### 4- كرونولوجيا حقوق المرأة وراهنيتها:

إنّ جذور مفهوم حقوق الإنسان عامّة، وحقوق المرأة خاصة، ذات مداخل وعوامل متعدّدة بتعدّد سياقاتها: الفقهية والتاريخية والسياسية. لذلك، تقتضي عملية البحث والتقصّي فيها، في كل الأحوال، العودة إلى الجذور التاريخية لظهور منظومة حقوق الإنسان، والتي يتفق أغلب الباحثين أن "بذرتها الأولى" نجدها في الأديان السماوية التي جاءت جميعها مُكرّمة للإنسان، ومفضّلة إيّاه عن غيره من المخلوقات الأخرى. فنجد في القرآن مثلاً، قوله تعالى: "وَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا".

منذ بداية التّسعينيات من القرن الماضي، تكثّفت الدراسات الأكاديمية والمؤتمرات الدولية الخاصة بالمسألة "النسوية" و "الجندر" (Le genre) واهتمّت أساساً بالقضايا المتعلقة بتقسيم العمل بين الجنسين، والمساواة في الأجر، والعنف الجنسي وغيرها من المشاكل ضمن السياقات السياسيّة والتاريخية المعاصرة التي أثمرت في تطوير منظومة حقوق المرأة. وظهرت عديد الحركات النسوية في أغلب الدّول، وعقدت عديد المؤتمرات الدولية حول موضوع "الجنوسة" (الجندر) التي عملت على تطوير المنظومة الحقوقية للمرأة في علاقة بالممارسات اليومية وبالأنظمة السياسية والاجتماعية وبالمروروثات الثقافية والدينية في العالم. ونتيجة تطور الحراك النسوي في العالم، تعدّدت تعبيراته القانونية: إعلانات ومواثيق ومبادئ بالدساتير، إمّا في التوطّئات أو في الأحكام، وأصبح "للنظرية النسوية تاريخ متعدّد الأوجه من الاستمرارية والتغيير. ولعلّ من أبرز المحطات الدولية الرّسمية التي تعدّ اللبنة الأولى في دمج النّساء في التنمية هو "مؤتمر الأمم المتحدة العالمي للمرأة" عام 1995 الذي عقد في الصين (بكين)، والذي حاول وضع مشروع عالمي مشترك لتغيير وضعية حياة المرأة في الأسرة والمجتمع.

إدّاء، من أهداف المقاربة النسوية العالميّة هو العمل على إزالة التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الرجل والمرأة باعتبارها شرطا مسبقا للنهوض بالأسرة خاصة، ولتحقيق التنمية المجتمعيّة الشاملة عامة. وأصبحت الدّولة، وفق هذه المقاربة، ونظرا إلى مصادقتها والتزامها بالاتفاقيات الدولية، ملزمة بالعمل على تغيير علاقات القوة المكرسة للتمييز واللامساواة بين الجنسين في المجتمع. ويستوجب من الدّولة، لتحقيق هذا الهدف، أن تعمل على توفير بيئة ملائمة من التّشريعات المنصّفة للمرأة التي تجعلها فاعلا في المجتمع شأنها في ذلك شأن الرّجل.

كما وضعت هذه المقاربة التي تعرف بسوسولوجيا "النوع الاجتماعي" (Genre) قضية المرأة في نطاق العلاقات الاجتماعية التي تحكم المرأة والرّجل على المستوى الحياة الخاصة والعامة. وقد جاء هذا المدخل



بمجموعة من المفاهيم مثل: "المشاركة" و"التمكين" و"الاستحقاقية" وغيرها، وذلك على قاعدة المساواة بين المرأة والرجل في السياسات والبرامج والمشاريع التنموية ككل. وبات مفهوم "المساواة" بين المرأة والرجل يعني تمتع الجنسين في مختلف مراحل حياتهما بنفس المكانة داخل المجتمع، وبنفس الحظوظ في التمتع بجميع الحقوق الإنسانية، ويحضون بنفس درجات التقدير الاجتماعي، ويستفيدون من نفس الفرص المتاحة لتحديد الخيارات المتعلقة بحياتهم الخاصة.

أما في تونس، فقد تأسست عدة تشريعات خاصة بحقوق الإنسان منذ أواسط القرن التاسع عشر (عهد الأمان 1857 ودستور 1861)، ثم تواصلت هذه المكتسبات القانونية والحقوقية بعد الاستقلال. فكانت "مجلة الأحوال الشخصية" (1956) أول قانون يصدر في تونس من أجل تنظيم الأسرة وضمان حقوق المرأة، ثم تدعمت هذه الحقوق بعد إجراء عديد التنقيحات على هذه المجلة كان أهمها عام 1993، الذي تم بمقتضاه تأسيس مبدأ "الشراكة الزوجية". وتراكمت هذه المنظومة الحقوقية لصالح المرأة من خلال تنقيح "مجلة الجنسية"، وتنقيح "المجلة الجنائية"، وتعديل "مجلة الشغل" وغيرها من الإجراءات والسياسات التي تميّزت بها المنظومة التشريعية في تونس. كما تمّ رفق هذه المكتسبات التشريعية المتعلقة بحقوق المرأة عبر تأسيس عدد من الهياكل والمؤسسات والمنظمات الوطنية التي تهتمّ بشكل خاص بالمرأة وتعمل على تفعيل مشاركتها في الحياة العامة في تونس.

لقد أدّت كل هذه الإصلاحات التشريعية والمؤسسية إلى دعم مكانة المرأة في الأسرة والمجتمع، وإلى تفعيل دورها في مختلف المجالات (التعليم والصحة والتشغيل..)، بل ساهمت في تغيير ملحوظ في حافزيتها للمشاركة في الحياة السياسية، وفي زيادة نسب حضورها اللافت في مختلف هياكل السلط الثلاث في الدولة.

لكن منذ عام 2011، خضعت مسألة حقوق المرأة إلى تجاذبات سياسية وأيديولوجية حادة بين النخبة الفكرية والسياسية في تونس، ومازالت تثار من حين لآخر هذه الاختلافات بين التيارات السياسية نتيجة الاختلاف بين مرجعياتها السياسية والثقافية. وهذا الجدل القديم المتجدد حول المرأة لم يكن الهدف منه حماية الدفاع عن حقوق المرأة وتحقيق مساواتها مع الرجل مثلما يدعي بعضهم، وإنما هو محاولة في إعادة الحفر في "مسألة الهوية" من أجل خلق مشكلة فقهية والقضاء على مقولتي الاجماع الفقهي والثابت الديني في مجتمعنا التونسي، والبقاء في حالة من الجدل البيزنطي والصراع الدائم ضمن دائرة مغلقة لا تاريخانية. فالخطاب الليبرالي الدّعائي المصاحب لنشر هذا التقرير يكاد يرادف بين مفهوم "العلمانية" ومفهوم "اللائكية" من ناحية، ويساوي بين اللائكية وبين مفاهيم الحرية والعدل والمساواة والسعادة للمرأة من ناحية أخرى، فجعل من كلّ ناقد لها عدواً للتحرّر، وداعياً إلى الاستبداد، بينما هناك من التونسيين، بحسب بعض الدراسات، "من يريد المساواة، ليس لأنّه مفتون بالغرب، ولكن لأنّه مقتنع تام بفضيلة المساواة، وبالفلسفة العلمانية المؤسسة لحقوق الإنسان غير المعادية للنص الديني.

لقد نشأت "الحركة النسوية" في تونس وتأثرت بالنموذج الأوروبي منذ الاحتلال الفرنسي، وبدت آثار هذا التأثير وجرعاته في تقليد "النزعة النسوية" تتزايد، وأصبح حديث بعضهم يدور حول "التحرّر من كل المنظومات الدينية والقيمية الإيمانية والحضارية والفلسفية والاجتماعية. بما في ذلك التحرّر من الأسرة

بشكلها الشرعي والتاريخي . سبيلاً "لتحرير" النساء؟"، بل إنّ الدّعوات الصّريحة من قبل بعض الفاعلين الأفراد أو المنظّمات، الداعية إلى شرّعة "الإباحية الجنسية" والزّواج خارج الأطر القانونية والشرعية الدينية قد وصلت إلى مستوى غير مسبوق في تونس بعد 2011. وفي السياق ذاته، يقترح التقرير أن يتم تنقيح جميع هذه الأحكام "التمييزية" التي أصبحت مخالفة لدستور الجمهورية التونسية، وخاصة للفصلين السّادس (6) والواحد والعشرين (21). ويدعو إلى العودة إلى توصيات "اللجنة الأُممية المعنية بتأويل العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية" في تعليقها العام عدد 22 حول المادة 18(1993)، باعتبار أنّ هذه المادّة "تحمي العقائد" التوحيدية وغير التوحيدية والإلحادية، وكذلك الحق في عدم اعتناق أي دين أو عقيدة.."، وانتهت إلى "إمكانية إفراغ المعتقد من جوهره في حالة وجود ديانة مُهيمنة". فهذا النص يحمل بشكل واضح وصرح بصمات "اللائكية" الفرنسية التي اتّخذت شكلاً حاداً وقاطعاً و "متطرفاً" مع مختلف العقائد الدّينيّة السّماويّة.

نعتقد أنّ أخطر مجالات التمييز الذي تعيشه المرأة اليوم، هو ما تتعرّض له من حالات عنف رمزي وثقافي؛ فهو عنف هادئ وغير مرئي وغير محسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه، حيث تشترك فيه الضحية وجلادها في التصورات نفسها عن العالم والمقولات التصنيفية نفسها، ويعتبران معاً أنّ "الهيمنة الذكوريّة" باتت من المسلمات والثوابت القيميّة التي لا يمكن تغييرها. ولهذا، ينبغي علينا أن ننظر إلى "المسألة النسويّة" وفق مقاربة إنسانية، أي أن نركّز على حقوق المرأة باعتبارها إنسان، وليس على أنّها جنس (جندر) له فروق بيولوجية عن الرّجل، فليس الجنس هو سبب اللامساواة، بل توجد بني اجتماعية وممارسات ثقافية هي المسؤولة عن عدم المساواة. ومن ثمّ، فإنّ الاستنجاذ بالقانون وحده لتحقيق المساواة بين الجنسين لن تكون ذات فاعلية في تغيير وضعية المرأة، بل قد تؤدّي إلى خلق مساواة وهمية غير قابلة للتطبيق في ظلّ إقصاء العوامل السّياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتأثيرات "النظام الأبوي" في هذه المنظومة الحقوقية والموروثات الثقافيّة الحاضرة لها.

لا يمكن توفير الحماية للنساء و"تحريرهنّ" من خلال التّشريعات القانونية وحدها في ظل الأنظمة السّياسية الاستبدادية وغير العادلة، أو التي تفتقد فيها الدّولة لأبسط مقومات السّيادة الوطنيّة؛ ففي ظل هذا النظام لن يكون القانون سوى أداة لتبويض "عدم المساواة" والسّمسة بحقوق المرأة لمصالح ذوي النفوذ الثقافي والسياسي والاقتصادي في المجتمع ضد مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية وليس ضد المرأة وحدها. ومهما تحسّنت مكانة المرأة على المستوى الحقوقي في مستواها التشريعي المجرد، فإنّ ذلك لن يتطابق بالضرورة مع إحداث التغيير المماثل في مقامها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والرمزي في واقعها المجتمعي الذي يتعارض مع هذه الحقوق.

## 5- قانون المساواة بين المعلن والمُسكوت عنه:

من أهم مبررات وضع مشروع هذا القانون المتعلق بمجلتي "الحريات الفردية والمساواة"، بحسب ما جاء في مقدمة التقرير، أنه يندرج ضمن مواصلة مسيرة الإصلاح التي عرفتها تونس منذ عهد البايات، وأنّ هناك "مدة طويلة من السكوت التشريعي على مقاومة التمييز ضد المرأة". ثم يضيف في نفس السياق على أنه بالرغم من الاعتراف بمكانة الحرية الفردية في التشريعات التونسية خاصة التي وردت بـ "مجلة الإجراءات الجزائية"، والتي تدعّمت بالتنقيحات الجديدة التي أحدثت عليها خلال السنوات (1987، 1999، 2016)، فإنّ وضع هذه المجلة التي رأتها اللجنة وجهة هي وجود بعض النقائص.. وأنّ حقوقاً أخرى، على غرار الحق في حماية الحياة الخاصّة، ظلّت منسيّة، لا تغطّيها مظلة تشريعيّة.

واستناداً على المادة 12 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 17 من "العهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية"، تذهب اللّجنة إلى "وجود العديد من المقتضيات التشريعية التي تناقض حماية الحياة الخاصة للفرد. ولعلّ أهمها ما وجد في "المجلة الجزائية" من عقوبات سالبة للحرية دون تحديد واضح لأركان الأفعال المجرّمة. ويستدلّ التقرير بمثالين إثنين: الأول يتعلق بـ "التجاهر بفحش" مثلما ينص عليها الفصل 226 من هذه المجلة، وهي بحسب ما ورد في التقرير، "هي جريمة غير محدّدة الأركان، مما سمح بعدد التجاوزات والخروقات". أما المثال الثاني، فيتعلق بمسألة "الأخلاق الحميدة"، واستناداً على الفصل 226 مكرّر من نفس المجلة، الذي يقرّر عقوبة سالبة للحرية لكل "من يعتدي علنا على الأخلاق الحميدة أو الآداب العامة بالإشارة أو القول أو يعمد علنا إلى مضايقة الغير بوجه يخل بالحياء".

وتعتبر اللّجنة أن بعض القوانين مازالت تشكل اعتداء على "حرمة الحياة الخاصة للأفراد"، بما فيها علاقاتهم الجنسية، وهو ما ينص عليه الفصل 230 من "المجلة الجزائية"، الذي حرّم اللواط والمساخنة، إذ لا دخل للدولة والمجتمع في الحياة الجنسية بين الرّشد. وقد سبق لفقهاء القضاء الدستوري المقارن أن وضّح بأنّ الخيارات والتوجهات الجنسية للأفراد هي من صميم الحياة الخاصة، بما تعنيه من حميمية وسرية (Le secret et l'intimité de la vie privée). ويذكر التقرير أنّ "الأخلاق الحميدة" مفهوم متعدّد المعاني، وأن المجتمعات الديمقراطية تقوم على التعدّدية في كل المجالات، بما فيها التعدّدية الأخلاقية، فإنّها انطلقت من نفس التمشي السابق، وهو تجنب كل الجرائم التي لا يمكن تعريفها وتحديد أركانها بدقة، لأنها مخالفة لمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات".

لذلك، دعا التقرير إلى إلغاء الفصل 230 من "المجلة الجزائية" نظراً إلى مخالفته البديهية للحياة الخاصة، ولما جلبه للجمهورية التونسية من انتقاد من قبل الهيكل الدولية المعنية بحقوق الإنسان، وعلى رأسها "لجنة مناهضة التعذيب التابعة للأمم المتحدة"، التي عبّرت عن انشغالها لكون العلاقات الرضائية بين شخصين من نفس الجنس معاقبا عليها في الدولة الطرف، وذلك في التقرير الدوري الثالث، والتقرير التكميلي عدد 19. 21 لسنة 2016".

لقد عمل هذا التقرير على دعم المقاربة "الجندرية" لحقوق المرأة تحت المظلة الدستورية، وباسم حماية الحياة الخاصة للأفراد من قبل الدولة، وفي إطار مبدأ "الانتقائية" الذي تميّز في اختيار النصوص القانونية،

وضمن المقارنات والتأويلات الخاطئة لأحكام الدستور، حيث يستدلّ بالفصل 24 في غير سياقه ضمن مقارنته بالتشريع القانوني الجزائري (الفصل 226 من "المجلة الجزائرية") الذي ينص على أن يعاقب بالسجن مدة ستة أشهر وبخطية قدرها ثمانية وأربعون دينارا كل من يتجاهر عمدا بفحش"، ليصل إلى المقصد الحقيقي من وراء هذه الترسانة من المؤيدات إلى المطالبة بتنقيح الفصل 231 من "المجلة الجزائرية" المتعلق بـ "النساء اللاتي في غير الصور المنصوص عليها بالتراتب الجاري بها العمل يعرضن أنفسهن بالإشارة أو بالقول أو يتعاطين الخناء ولو "صدفة". وتضمّن قسم المقترحات البديل عن النص القديم، وهو "إعادة النظر في هذا الفصل بتحديد أركان تعاطي الخناء، والتخلي عن عبارة "صدفة"، واستبدال العقوبة السجنية بخطية مالية.

أما فيما يتعلق بمسألة "الموانع الدينية للزواج والميراث"، فقد دعا إلى تنقيح الفصل 5 من "مجلة الأحوال الشخصية"، واستبدال عبارة "الموانع الشرعية" بعبارة "الموانع المنصوص عليها بهذه المجلة". فهذا المقترح يكشف بكل وضوح المقاصد الحقيقية من التعديلات التي اقترحتها اللجنة، والأهداف المسكوت عنها في هذا المشروع. ومثلما سبق في عديد المواقع من هذا التقرير، يستدل بالقانون الفرنسي، الذي تم بمقتضاه تعريف البغاء.

وفي قسم "الملاحظات" من الجدول المصاحب لهذا القانون، يقتدي التقرير، بشكل صريح، بالتجربة الفرنسية كيف أنها "تخلّت عن جريمة التّجاهر بما يناهز الحياء منذ سنة 1994. وقياسا على ما ورد في القانون الفرنسي وكذلك التجربة السويسرية، يدعو التقرير في قسم "المقترحات" إلى تنقيح الفصل 226 من "المجلة الجزائرية"، وتعويضه بالنص التالي: "يعاقب بخطية قدرها 1000 دينار كل من يأتي على مرأى الغير عملا جنسيا أو يعمد إلى كشف المواطن الحميمة من بدنه بقصد "إيذاء الغير". أو "تعتبر أفعالا مُخلّة بالأخلاق والآداب العامّة التعري وكشف العورة عمداً وعلناً". ويدعو صراحة إلى حذف "جريمة اللواط" التي يؤكّد عليها الفصل 230 من المجلة الجزائرية، وتعويض عقوبة السّجن بخطية مالية.

على الرّغم من حرص مهندسو هذا التقرير في خطابهم التسويقي لتمريره على أنه يندرج ضمن سياق "الثورة العربية" ومجرباتها التي تقتضي مراجعة جذرية للتشريعات الوطنية غير المنسجمة مع السياق الجديد، فإنّه كشف لنا مدى تأثير التشريعات الأوروبية وخاصة الفرنسية في صياغة أبوابه العامة واختيار مفرداته من القوانين الفرنسية. ومن ثمة، لا يمكن فصل مضامين هذا المشروع ورسائله عن أيديولوجية حامليه ومهندسيه. وتتجلى مقاصده الحقيقية من خلال خاصيّته "الانتقائية" في اختيار بعض النصوص دون غيرها، كما تتجلى في عدم وجاهة بعض المرجعيات القانونية التي استنجد إليها باعتبارها تتعارض مع قيمنا الثقافية ومنظومتنا الأخلاقية، أي مع خصوصية هويتنا العربية والإسلامية.

يهدف هذا المشروع الذي يبدو في ظاهره قانون في المساواة "في الإرث" بين الذكر والأنثى، ويهدف إلى تحرير المرأة التونسية من "الهيمنة الذكورية" إلى نشر ثقافة فردانية ترفهية و "إباحية" وفق نمط ثقافي دنوي وسلعي تختزل فيه قيمة الإنسان في بعده المتعوي الجنسي والجسدي. إضافة إلى ما يشهده المجتمع بحسب ما ذهب إليه "عبد الوهاب المسيري" من "العلمنة البنيوية الكامنة تقوم بها مؤسسات الدولة (الأممية

والتربوية وغيرها) و"قطاع اللذة" (تغيير نظام حياة الإنسان الخاصة والعامة) والمؤسسات الإعلامية؛ فهي تسعى عبر إعلاناتها التلفزيونية والإشهارية، إلى نزع القداسة عن الإنسان وتحويله إلى إنسان اقتصادي وجسماني ذي بعد واحد". وهذا البعد المادي والسّلعي لحقوق الإنسان وتوظيفاتها الراهنة انتشر ضمن مجموعة من السمات "المعولمة" التي لا علاقة لها بأية منظومة قيمية، دينية كانت أو أخلاقية أو إنسانية. وبدأت تجليات هذه السياسة ظاهرة في أشكال الخرائب والهدر للطاقة البشرية وخاصة لفئة الشّباب (الانتحار والمخدرات والعنف..)، وفي مختلف صنوف العذابات الإنسانية الفردية والجماعية غير المحدودة التي أصبح يعيشها المجتمع التونسي خاصة بعد 2011. ومن المؤكّد أنّ "المتخصّص الموضوعي لمقترحات التقرير لا يسعه إلا أن يعاين تحوّل المقاربة "العلمانيّة" عندنا من الرّؤية المقاصديّة المجدّدة المعلن عنها، إلى رؤية حدائويّة مسطّحة ومفقّرة لا مكان فيها للدين، ولا للتقاليد والموروث الثقافي الذي يتم نبذه بكلّيته".

لقد بدأ "النّقاش حول الميراث نقاش معقّد إلى حد بعيد، وينبغي أن يقرأ على هذا النحو، وله أبعاد دينية وقانونية واجتماعية تتشابك جميعها في تشكيل التقييم التّهائي لتحديد قانون الميراث في تونس، وتحديد افضل طريقة لتنظيم المجتمع التونسي". بينما المقاربة الفكرية التي استند إليها هذا التقرير يمكننا نعتها بـ "اللائكيّة المتطرّفة" التي يهيمن عليها منطق التجريد الدّلالي لمضامين الحريات الفردية: الحرية الجنسية والعقيدة والأخلاق... الخ. ومن خلال الرجوع إلى النّصوص والقيم المجرّدة، سواء كانت ديانية أو علمانيّة، يعزّز الميل إلى الاستبداد"، وسوف تجعل المجتمع يتحرّك بلا اتجاه باعتباره يتكوّن من أفراد متناثرين مثلهم مثل الذرّات يعيشون في عزلة اجتماعية تامة، ويستبطنون في سلوكياتهم اليومية وعلاقاتهم البينيّة ضوابط "الفردانية المقدّسة" الفاقدة للمرجعيّات الثقافية والدينيّة التي توخّدهم وتجمع بينهم. فمشروع هذا القانون إذا تمّ التّصديق عليه وتفعيله سوف يؤدي بالضرورة إلى تهديم نفسية الفرد وفقدان توازنه أولاً، وإلى تفكيك روح الجمّعة والتماسك الاجتماعي في المجتمع ثانياً، لأنّه يستهدف تزويد المرجعيّات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والدينية اللاّحمة للعلاقات الإنسانية والملمّطة لها.

يعمل أصحاب هذا المشروع عبر التسويق للمفاهيم الجذابة مثل: "الحقوق والحريات" و"المساواة" و"العلمانية" و"التنوير" و"الحدائفة" الخ، على نزع نظام الأخلاقيات وروح القداسة عن الدّين الإسلامي ودوره في توجيه الضمير الإنساني وضبط الأخلاق العامة في مجتمعنا التونسي، وتفكيك التكوينات المعنوية والرمزيّة من المخيال الاجتماعي للأفراد وتبخيسها (تحقيرها)، حتى تتخذ قيم الفردنة في مستوياتها الطبيعيّة والمادية المجرّدة عن الرّوح الإنسانية مفهوماً مقدّساً، وتصبح المرجعيّة الوحيدة المنتجة للقيم والمحدّدة لرؤية العالم والضّابطة لأخلاقيات الناس. لهذا، ينبغي علينا "التبصّر في معالجة هذه الإشكاليات المؤدّجة، وتنسيب المفاهيم بربطها بسياقات إنتاجها"، باعتبار ليس هناك أيّة وجهة في القول بأنّ اللائكيّة تشكّل المسار الوحيد أو "النّمودج المنفرد" للتّحديث أو لتحقيق التّطور للمجتمعات. فاللائكيّة، كما يقرّ بذلك عدد من علماء الاجتماع الفرنسيين، هي استثناء فرنسي اقترن بإيديولوجية مكافحة ضدّ الدين ورجاله، وكانت وراء قانون الفصل بين الكنسية والدّولة في فرنسا، وطرد الدّين من المجال العام بدءاً بالمدرسة وانتهاء بالسياسة، مما لا نجد له مثيلاً في أي مجتمع بروتستانتي". أما العلمانيّة فهي "حركة فكرية وفلسفية تدعو

إلى المساواة في الممارسات الاجتماعية وإلى اعتماد العقلانية في وضع القوانين لا يكون للمرجعية الدينية فيه أثر يذكر".

إنّ الانطلاق من معرفة علاقة هذا القانون بالسياقات المجتمعية الملوثة بالتدخل الخارجي تمكننا من فهم أبعاده وأهدافه من خلال روابطه المخفية التي نسج فيها تحت شعار الدفاع عن حقوق المرأة وحرّياتها لكي تكون سيدة نفسها وغيرها من المصطلحات التي تم اقحامها في النص دون أي مبرّر، حتى بدت كلها تشبه الحلي المزيفة الخالية من أية وجهة علمية. لقد منح الإسلام المرأة جميع حقوقها بما فيها السياسية والوصول إلى أعلى المراتب في الدولة، ولكن يجب تهيئة الظروف الاجتماعية والثقافية والاجتماعية والسياسية وتطويرها حتى تتمكن من ممارسة هذه الحقوق من دون أن تصطدم بالمبادئ الإسلامية مثلما هو معمول به في كافة الدول الإسلامية. فلا يوجد تعارض بين أن تتمتع المرأة بحقوقها وتمارس حرّياتها مثل الرّجل مع الالتزام بالقيم والمبادئ التي شرعها القرآن الكريم.

يتنزل هذا المشروع في إطار افتعال معارك فكرية وفقهية وخلق حالة من الصدام بين مقاصد الشريعة الإسلامية السّمحة ومنظومة حقوق الإنسان بين التونسيين من أجل تحقيق أهداف سياسية استعمارية لا علاقة لها بمبادئ العدالة والإنصاف بين الجنسين، وإنّ الوعي بالشروط التاريخية والحضارية التي ظهر فيها هذا المشروع، تؤكد أنه نشر من أجل فتح جبهة جديدة لمعارك مصطنعة تتعلق بهوية المجتمع وعناصر تماسكه وقوته التي ما فتى الأعداء يستخدمون جميع ذخائرهم. الخشنة والناعمة. منذ القرن التاسع عشر على تفكيكها وإضعافها من أجل بلوغ أهدافهم في السيطرة على أمتنا العربية من جديد.

## 6- الخاتمة:

كشفت تجاربنا التاريخية السّابقة أنّه تحت مظلة مفردات "الحقوق والحرّيات" و"المساواة" يغفل المشرعون والسياسيون عن معالجة قضيّة التّمييز البنيوي في المجتمع إلى درجة تصل إلى حالة التّواطؤ مع "براديغم الظلم" الذي لا تعود أسبابه إلى مصدرية دينية، وإنما إلى مصادر خارج هذا الحقل؛ حيث تنتشر العديد من الحالات والظواهر التمييزية وانتهاكات حقوق المرأة والرّجل معا في مجتمعنا، والتي تحدّث يوميا دون أن يتم منعها أو الحدّ منها على الرّغم من وجود التشريعات الضامنة لها. لذلك، فنحن في حاجة أكيدة إلى الدّفاع عن حقوق الإنسان عامة والاهتمام بأخلقتها في سلوكياتنا اليومية قبل الاهتمام بسن القوانين في صيغتها المجرّدة ومعالجاتها الارتجالية التي لا تتوافق مع السياقات الوطنية.

لقد اتّخذ هذا التقرير من موضوع "الحرية الفردية" و"المساواة في الميراث" بين المرأة والرّجل موضوعاته المحورية في محاولة منه لتفكيك أحد أهم أعمدة وقوّة نظامنا الاجتماعي وهويتنا الوطنيّة. ورغم كثافة أبوابه ومداخله القانونية والاجتماعية والفقهية، فإنّ مضامينه اتّسمت بعديد التّأويلات غير الوجهية والخاطئة حول تاريخية تشكل "منظومة حقوق الإنسان" في علاقتها بالمرجعية الدينية في تونس. ولا تنحصر هذه التّزعة التّأويلية المعيارية والمقارنة غير الوجهية مع الإسلام في مستوى بعدها البسيط في الفصل بين الدّين والسياسة، أو في مستوى التحرّر من إفسار المنظور الدّيني في أنظمتنا القانونيّة، بل أيضا في فصل الدّين عن

الحقول الاجتماعية والثقافية الأخرى وتمييع دوره في الضبط القيمي والأخلاقي والرمزي للعلاقات الأسرية والاجتماعية في المجتمع التونسي.

إنّ الحرية الفردية وفق الفلسفة الليبرالية الموجهة لهذا التقرير، كانت دعوة أيديولوجية وسياسة لخلص الفرد من كل مرجعيات الضبط الاجتماعي والأخلاقي والإنساني، لتتحول إلى حرية عابثة وسبباً مباشراً في خلق عديد المظاهر من "الأنوميا" الاجتماعية والأزمات النفسية والانهيارات الأخلاقية، ولا تستهدف في كل الأحوال تحقيق تحرّره من سياسات القهر والاستغلال الاقتصادي، والإذلال المادي والمعنوي والتمهيش الاجتماعي والاستبداد السياسي.. الخ التي لا تميّز بين ضحاياها على أساس "الجندر" (Genre).



## المراجع:

## العربية:

- 1- تقرير لجنة "الحريات الفردية والمساواة" الصادر في 1 جوان 2018، الذي تم إحداث اللجنة التي أعدته بمقتضى الأمر الرئاسي عدد 111 لسنة 2017 المؤرخ في 13 أوت 2017.
- 2- سورة الإسراء، الآية 70.
- 3- أبو الغار، ابراهيم، علم الاجتماع القانوني والضبط الاجتماعي، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1984
- 4- المسيري، عبد الوهاب والعظمة عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر بيروت، لبنان/دمشق، الطبعة الأولى، 2000.
- 5- العقاد محمود عباس، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة.
- 6- العريزي، خديجة، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005. وفاطمة الزهراء أزرويل، المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث: من التحرير إلى التحرر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- 7- الغابري، عبد الباسط، "تقرير لجنة الحريات وسياسة عولمة الوصاية"، مركز نهوض للدراسات والنشر، 2018، نسخة إلكترونية.
- 8- الهرماسي، عبد اللطيف، "الأحزاب السياسية ذات المرجعية غير الدينية والدين"، من الحالة الدينية في تونس 2011. 2015. دراسة تحليلية ميدانية، المجلد الثاني، الرباط/ بيروت، 2018.
- 9- الهرماسي عبد اللطيف، " مسار الفردية في تونس: بين الديناميات المجتمعية ومشروع النخبة الحدائوية"، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 32، المجلد الثامن، ربيع 2020.
- 10- المبروك الشيباني، المنصوري، الدين والحداثة والهوية والقيم: دراسة في الفكر الديني الياباني الفلسفي الشرقي، الدار المتوسطة للنشر، تونس 2017.
- 11- باومان، زيجمونت، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2016.
- 12- بوجنال، محمد، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة: شروط فهم صراعات الألفية الثالثة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010.
- 13- بوعزة الطيب، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2012.
- 14- خلف، التميمي عبد الملك، الحداثة والتحديث في دول الخليج العربي منذ منتصف القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 467، ديسمبر 2018.
- 15- عمارة، محمد، التحرير الإسلامي للمرأة: الرد على شهيات الغلاة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2002.



- 16- عبد اللطيف، كمال، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- 17- خماسم، رضا، "حقوق الإنسان والمجتمع المدني: جذور المفهومين والأنموذج التونسي"، مجلة القضاء والتشريع، وزارة العدل، الجمهورية التونسية، العدد 10، السنة الأربعون، ديسمبر 1998.
- 18- ساري، حنفي، "قراءة في كتاب الحالة الدينية في تونس 2011. 2015: دراسة تحليلية ميدانية"، مجلة إضافات، الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 46، ربيع 2019
- 19- ساري، حنفي وطعمة، عزام، "ما وراء الديانة والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي"، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 32، المجلد الثامن، ربيع 2020.
- 20- ويندي كيه. كولمار وفرانسييس، بارتكوفيسكي، النظرية النسوية: مقتطفات مختارة، ترجمة عماد ابراهيم وعماد عمر، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2010.

#### الفرنسية:

- 1- Bourdieu (Pierre), La domination masculine, Paris, Editions du Seuil, 1998.
- 2- Domenach (Jean-Marie), Approches de la modernité, Paris, Eds Ellips, 1986.
- 3- Gay (Peter), Freud : une vie, Paris, Fayard, 1989.

**الديناميات الهجروية الراهنة:  
الملامح والسياقات**

**Contemporary Migration Dynamics:  
Aspects and Contexts**

د. خالد شهاب

جامعة ابن طفيل  
المغرب

[khalid\\_chahbar@hotmail.com](mailto:khalid_chahbar@hotmail.com)



## الديناميات الهجرية الراهنة: الملامح والسياقات

د. خالد شهباز

### الملخص:

تروم هذه الدراسة الكشف عن بعض المتغيرات الماكروسوسولوجية الوازنة التي أصبحت، منذ حوالي عقدين، تهيكل الفعل الهجروي الراهن وتحدد بقوة خصائصه ومآلاته؛ إذ لا تؤثر فقط سلباً على اندماج المهاجرين بدول الاستقبال، بل تسهم أيضاً في نسف كيمياء التعايش السلمي المشترك بين الشعوب والأمم. يتعلق الأمر بتضخم الخطاب حول سؤال الهوية، وتنامي ظاهرة الإسلاموفوبيا، وتصاعد حدة الأزمات الاقتصادية بمعظم بلدان الاستقبال، وتزايد نفوذ الحركات القومية الشعبوية اليمينية، وانتشار نظرية "الاستبدال العظيم".

كلمات مفاتيح: سوسولوجيا الهجرات-الهوية-الإسلاموفوبيا-الشعبوية-الاستبدال العظيم.

### Abstract:

The article aims to reveal some of the heavy macro-sociological variables that have become, about two decades ago, structuring the current migration act and strongly determine its characteristics and consequences today. It not only negatively affects the integration of immigrants in the receiving countries, but also contributes to destroying the chemistry of peaceful coexistence between peoples and nations. This is related to the inflated discourse around the question of identity, the growing phenomenon of Islamophobia, the escalation of economic crises in most of the receiving countries, the growing influence of right-wing populist nationalist parties, and the spread of the theory of the "Great Replacement".

**Key words:** Sociology of Immigration, Identity, Islamophobia, Populism, the "Great Replacement".

## 1- مقدمة:

لا شك في أن متبوع الإنتاجات السوسيوولوجية في مجال الهجرة، إبان العقود الأخيرة، سيلاحظ انتقالاً متزايداً من التركيز على الإكراهات الماكروسوسيوولوجية البنيوية خلال محاولة الإمساك بعوامل الطرد والجذب، إلى التشديد على السياقات والسيرورات الميكروسوسيوولوجية الخاصة باعتبارها وحدات أساسية للملاحظة والتحليل؛ وسيسجل انزياحاً متنامياً من الاهتمام بالهجرة الوافدة - وخاصة بإشكالية الاندماج داخل بلدان الاستقبال - إلى الاهتمام بالهجرات العابرة للحدود، وتحديدًا بالشبكات الهجرية وبأشكال الجولان (Circulation) الهجروي واقتصاده<sup>1</sup>.

في المقابل، يبدو أن هذه التطورات النظرية والابستمولوجية المهمة التي يعرفها اليوم هذا الحقل الفرعي التخصصي لن تسعفنا، على الرغم من قيمتها الكشفية المهمة، في فهم وتفسير الديناميات الهجرية الراهنة، ورصد سياقاتها العامة، واستجلاء أنماطها المتنوعة، وتشخيص مساراتها ومنافذها المختلفة، ووجهاته النهائية، وتعقب آثارها على بلدان المغادرة والاستقرار؛ إذ لم تستحضر بعض المتغيرات السوسيو-تاريخية الجديدة، المتداخلة فيما بينها بشكل وثيق، التي أصبحت تجثم بكل ثقلها على الفعل الهجروي الدولي الراهن، وتلقي بظلالها على كفاءات تمثله وطبيعة مآلاته. إذ لا تؤثر فقط سلباً على سيرورة اندماج<sup>2</sup> المهاجرين ببلدان الاستقبال، بل تعمق أيضاً واقع التحايز والتباغض بين الأمم والشعوب، وتنسف كيمياء التعايش السلمي المشترك بينها، الذي يعد أحد أهم التحديات المجتمعية الكونية في الفترة الراهنة.

## 2- خصائص المشهد الهجروي العالمي:

لا شك أن هناك العديد من التحولات العميقة التي طالت المشهد الهجروي العالمي في العقدين الأخيرين، يمكن حصر أهمها فيما يلي:

أولاً: كثافة الحركة المجالية الدولية؛ إذ أن كل الإحصائيات تشير إلى التزايد السريع، خلال العقود الأخيرة، في عدد المهاجرين الدوليين، بالرغم من الارتفاع البطيء على مستوى حجم نسبتهم من إجمالي ساكنة العالم.

1 - للمزيد من التفصيل، انظر على سبيل المثال:

- Yann Scioldo-Zürcher & Marie-Antoinette Hily & Emmanuel Ma Mung (Dir), *Etudier les migrations internationales*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2019.

- Alain Tarrus, *La Mondialisation par le bas : Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002.

2- للاطلاع حول أهم الإشكالات التي يطرحها استخدام مفهوم الاندماج في السوسيوولوجيا، انظر:

Khalid Chahbar, « Le processus de construction de concepts en sociologie : le cas du concept d'intégration », *Al Azmina Al Hadita*, Numéro 14, Printemps, 2017, pp.38-50.

جدول رقم (1): نسبة المهاجرين الدوليين من إجمالي سكان العالم<sup>1</sup>

السنة	عدد المهاجرون الدوليون (بالملايين)	النسبة المئوية للمهاجرين من إجمالي سكان العالم
2000	173	2.8%
2005	191	2.95%
2010	220	3.22%
2015	248	3.35%
2017	258	3.4%
2020	281	3.6%

ثانياً: لم تعد بعض الدول، كالمغرب والمكسيك وتركيا، بلداناً مصدرة للهجرة فقط، بل أصبحت أيضاً بلدان عبور واستقبال. فالمغرب، على سبيل المثال، تحول إلى بلد استقرار العديد من المهاجرين المنحدرين من بلدان الساحل الأفريقي وجنوب الصحراء؛ والمكسيك أصبح بلد استقبال العديد من المهاجرين المنحدرين من أمريكا الجنوبية والوسطى، وبشكل خاص من غواتيمالا، والسلفادور، والهندوراس ونيكاراغوا؛ وبدورها أصبحت تركيا مقصد عدد مهم من المهاجرين السوريين، والعراقيين، والأفغانيين، والأذربيجانيين والتركمانستانيين.

ثالثاً: لم تعد التدفقات الهجرية تتم داخل بلدان "الشمال" أو انطلاقاً منها في اتجاه دول "الجنوب" فقط، بل أصبحت تتجه أيضاً من بلدان "الشمال" صوب بلدان "الجنوب". وبالأخص، خلال العقدين الأخيرين، بعدما تعمقت الأزمات الاقتصادية ببلدان "الشمال" -وخاصة أزمة 2008- وارتفعت معدلات البطالة والفقر في صفوف شبابها، وانسدت كل الآفاق أمامه، مما دفعه إلى حزم حقائبه بحثاً عن فرصة عمل، متوجهاً نحو بعض بلدان "الجنوب" مثل أنغولا، والموزمبيق، والبرازيل، والأرجنتين، والاكوادور والفيتنام<sup>2</sup>.

أكثر من ذلك، فالأمر لم ينحصر فقط في هؤلاء الشباب الذين لُقّبوا إعلامياً بـ "الفقراء الجدد"، وید "الجيل المُضخّي به"<sup>3</sup>، بل امتد أيضاً ليشمل بعض المتقاعدين الذين يهاجرون إلى بعض بلدان "الجنوب"-

1- أعِدَّ هذا الجدول بالاعتماد على: البنك الدولي، «عدد المهاجرين الدوليين (% من السكان)»، 2008.

-Portails sur les données migratoires, « Statistiques sur l'émigration et l'immigration », 5 février 2021.

2 -Sylvie Bredeloup, «De l'Europe vers les Suds: nouvelles itinérances ou migrations à rebours?», *Autrepart*, vol. 77, no. 1, 2016, pp. 3-15.

3 -Sylvie Bredeloup, op-cit, pp.3-15.

كالمغرب- سعياً منهم إما للاستفادة من تكلفتها المعيشية المنخفضة في حالة محدودية دخلهم الشهري، أو للتمتع ببعض الامتيازات الضريبية، أو للاستمتاع بطقسها الدافئ.

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أنه لا يمكن اعتبار هؤلاء المواطنين الأوروبيين، سواء كانوا متقاعدين أو مقاولين أو أجراء... الخ، يقطنون في مقطورات سكنية أو في منازل اسمنتية قارة، مجرد "سيّاح" أو مغتربين (Expatriés)، إذا كانت مدة إقامتهم ببلدان الجنوب تساوي أو تتجاوز سنة، بل هم مهاجرون. خاصة إذا استحضرننا أن المهاجر، كما تُعرّفه "شعبة السكان في الأمم المتحدة"، هو ذلك الشخص الذي يقطن ببلد لم يولد فيه لمدة عام واحد كحد أدنى. وللإشارة، فرغم الحد الأدنى من الإجماع الذي يحظى به هذا التعريف، سواء داخل المنظمات الدولية، أو "الجماعة العلمية"، فهو يظل إشكالياً من الزاوية السوسولوجية. مثله في ذلك مثل كل التعاريف الأخرى، كتلك التي تعتبر المهاجر هو ذلك الشخص الذي يقضي أكثر من ثلاثة أشهر في السنة خارج بلده؛ أو تلك التي تعتبره شخصاً ينتقل للعيش ببلد ليس ببلد إقامته لمدة تساوي أو تتجاوز ثلاثة أشهر لأسباب لا تتعلق بالترفيه أو الزيارة عائلية أو الحج أو الأعمال (Affaires)؛ أو تلك التي تعتبره شخصاً يغادر مجالاً يعتبره هشاً (Précaire) للالتحاق بمجال آخر يعتقد أنه أكثر أماناً من المكان الذي غادره.... الخ. فكل هذه التعاريف لا تخلو، رغم أهميتها، من عيوب ومثالب لا يتسع هذا المقال لمناقشتها.

رابعاً: ارتفاع منسوب التدفقات الهجرية من دول "الجنوب" وإليها. فعلى سبيل المثال، وخلافاً للاعتقاد السائد، تؤكد بعض الاحصائيات<sup>1</sup> على أن حجم التدفقات الهجرية التي تتم داخل القارة الافريقية -أي بين الدول الافريقية- تفوق بأربع مرات حجم التدفقات التي تنطلق منها في اتجاه أوروبا، إذ تصل إلى حوالي 80% من الحجم الإجمالي للهجرات التي تنطلق منها. للإشارة، فهذا النوع من الهجرة غالباً ما يتجه من الأرياف وإليها، ويقتصر على المناطق الحدودية المتاخمة<sup>2</sup>، ويتمحور، في نظر الباحثة سيلفي بريدلوب (Sylvie Bredeloup)، حول ستة أقطاب رئيسية تتوزع بين افريقيا الغربية، وافريقيا الوسطى، وشمال افريقيا، وجنوب افريقيا، بالشكل التالي<sup>3</sup>:

القطب الأول: يتمحور حول ساحل العاج الذي يستطيع، في ظل قلة سكانه نسبياً وحاجته الماسة إلى يد عاملة للاشتغال بمزارع القهوة والكاكاو بشكل خاص، استقطاب عدد كبير من المهاجرين المنحدرين من مالي، وبوركينا فاسو، وغينيا والسنغال.

1- انظر على سبيل المثال:

- Sylvie Bredeloup, « 80% de la migration sur le continent est intra-africaine », *La Tribune Afrique*, 17 Avril 2017. Disponible sur : <https://afrique.latribune.fr/politique>.

- Sylvie Bredeloup, « Les routes de la migration africaine mènent rarement à l'Europe », 01 Mars 2021. <https://www.rfi.fr/>.

2- Ibid.

3- Bredeloup Sylvie (2017), op-cit.

القطب الثاني: يتمحور حول نيجيريا التي تستطيع، بفضل الموارد النفطية الضخمة ومناجم الأحجار شبه الكريمة التي تتوفر عليها، جذب عدداً كبيراً من المهاجرين المنحدرين، بشكل خاص، من غانا وبنين.

القطب الثالث: يتمحور حول السنغال الذي يستقطب، لاعتبارات تاريخية معينة، مواطني البلدان المجاورة مثل غينيا والرأس الأخضر.

القطب الرابع: يتمحور حول الغابون الذي يستقطب، في ظل قلة سكانه وتوفره على ثروات نفطية هائلة وأوراش بناء كثيرة، العديد من مهاجري البلدان المجاورة، مثل الكاميرون، والكونغو، وغينيا الاستوائية.

القطب الخامس: يتمحور حول جنوب إفريقيا، لما يتوفر عليه هذا البلد من مناجم للذهب والماس، حيث يستقطب عدداً كبيراً من المهاجرين المنحدرين من الزمبابوي، والموزمبيق، وإفريقيا الوسطى والكونغو.

القطب السادس: يتمحور حول ليبيا التي تستقطب، بفضل ثرواتها النفطية، العديد من مهاجري البلدان المجاورة، مثل مصر، والسودان، وتونس والمغرب.

خامساً: تعدد الطرق والممرات التي يسلكها المهاجرون غير النظاميين لولوج أوروبا بعد ظهور مسارات ومعايير جديدة- وتحديداً منذ دخول اتفاقية شنغن حيز التنفيذ في بداية التسعينات من القرن الماضي- وتزايد استخدام بعضها بكثافة مقارنة بالمنافذ والمعايير الأخرى. تلك حالة ممر شرق المتوسط الذي أصبح في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد تواتر النزاعات المسلحة بمنطقة الشرق الأوسط، من أهم المسارات الهجرية المفضلة لدى المهاجرين غير النظاميين للتسلل إلى أوروبا؛ أي ذلك الطريق الذي يمر عبر تركيا والبلقان (وتحديداً من البوسنة والهرسك، وكرواتيا وألبانيا). للإشارة، فإضافة إلى هذا المنفذ، يستخدم المهاجرون غير النظاميين مسارات أخرى لولوج أوروبا، مثل:

● طريق وسط البحر الأبيض المتوسط الذي يربط الشواطئ التونسية والليبية بجزيرة لامبيدوزا الإيطالية؛

● طريق غرب البحر الأبيض المتوسط التي يتم من خلالها العبور إلى أوروبا عبر مضيق جبل طارق أو سبتة ومليلية؛

● طريق غرب إفريقيا حيث ينطلق المهاجرون من المغرب (وبشكل خاص من مناطق الصحراوية) وموريتانيا والسنغال وغامبيا، في اتجاه جزر الكناري.

سادساً: لم تعد صورة المهاجر الشاب، الفقير، العامل ذو المؤهلات المهنية الضعيفة والمستوى التعليمي المنخفض، الذي ينتقل من بلدان "الجنوب" إلى بلدان "الشمال"، تنطبق على الواقع الحالي المركب للهجرة؛ بعد أن تعددت وتنوعت، منذ بداية الألفية الثالثة، بروفيلات المهاجرين الدوليين بشكل غير مسبوق. وهو ما انتهت إليه الباحثة كاترين ويتول دي ويندين (Catherine Wihtol de Wenden) التي حاولت نمذجة هذه

- البروفيلات الجديدة والمتنوعة للمهاجرين الدوليين، بناء على خصائصهم السوسيو-ديموغرافية، والمناطق التي ينحدرون منها، وشكل حركيتهم المجالية، والعوامل التي تقف وراءها، بالشكل التالي<sup>1</sup>:
- شباب ذكور، حاصلون على شهادات عليا، ينحدرون من طبقات متوسطة حضرية، يحملون مشروعاً هجروياً محكوماً بعدة اعتبارات، من بينها جاذبية الميترولوجيات الكبرى، والحرص الشديد على العيش في ظل أنظمة تحترم حقوق الانسان الأساسية، والفرار من أنظمة سياسية استبدادية.
  - نساء متعلمات مهاجرن خارج إطار التجمع العائلي، ويطمحن إلى تحقيق الاستقلالية الاقتصادية والشخصية، والتمتع بالحرية السياسية؛ لذلك يسارعن للفرار من مجتمعاتهن التي يعتقدن أنها غير قادرة على تلبية هذه المطامح والرغبات.
  - أطفال قصر غير مصحوبين بذويهم، إما منخرطون في شبكات الاتجار بالبشر أو يقطنون بمراكز الايواء أو يعيشون وسط أسر تطوعت لاحتضانهم، يصعب التعرف بدقة على المتغيرات المستقلة الوازنة الثاوية وراء هجرتهم أو تحديد طبيعة انتظاراتهم.
  - نخب ذات كفاءة عالية، يمكن إدراج هجرتها ضمن ما يعرف بـ "هجرة الأدمغة"، لأن بلدانها الأصلية تفتقر أحياناً إلى القدرة على أن توفر لها مناصب شغل تستجيب لطموحاتها وتناسب مهاراتها، وبالأخص على مستوى الراتب الشهري. تتطلع هذه النخب أيضاً إلى تحقيق ذاتها، وهي مهمة تبدو لها سهلة التحقق بأوروبا مقارنة ببلدانها الأصلية.
  - شباب ذكور، ذوو مهارات مهنية ضعيفة، يكابدون رحلة الهجرة هرباً من مستقبل مجهول وبحثاً عن فرصة عمل تضمن لهم حياة كريمة وغد أفضل، بعدما استنفدوا كل آمالهم في تحسين شروط حياتهم ببلدانهم الأصلية.
  - جماعات أخرى، منظمة أحياناً بشكل جماعاتي (Communautaire)، اتخذت التنقل والحركية كنمط عيش بين "الهنا" و"الهناك"؛ مثل حالة التجار السنغاليين المنتمون للطريقة المرديية، الذين يعيشون ويتنقلون بين مجالات جغرافية مختلفة، تمتد من غرب افريقيا إلى فرنسا، ومن إيطاليا إلى الولايات المتحدة الأمريكية.
  - هجرة قسرية لطالبي اللجوء واللاجئين كنتيجة موضوعية للاضطرابات السياسية والنزاعات المسلحة التي عرفتتها مجموعة من المناطق الجغرافية بمختلف بقاع الكون. فإمكانية التوفر على شبكات عائلية وطبيعة "خيالهم الهجروي" هما اللذان يتحكمان في انتقاء البلد الذي يعتزمون الاستقرار به، وتحديد بعض العوامل الأساسية مثل مدى تمكّنهم من لغة بلد المقصد، وحجم العلاقات التي يتوفرون عليها داخله، ومدى احترام هذا البلد لحقوق الإنسان... الخ<sup>2</sup>.

1- Wihtol de Wenden Catherine (2002), «Motivations et attentes de migrants», *Revue Projet*, vol. 272, no. 4, pp.50-54.

2- Ibid, pp.50-52.



لعل من نافلة القول أن من بين الدروس الأساسية التي يمكن استخلاصها من هذه البروفيات المتنوعة التي رسمتها كاثرين ويتول دي ويندين لصورة المهاجر الدولي حالياً، هو أن الارتباط بين الفقر والهجرة هو ارتباط غير ميكانيكي. لذلك، فتعدد وتنوع هذه البروفيات يحثنا بالضرورة على الاعتقاد بأن الطريق الملكي لفهم ظاهرة مركبة كالهجرة وتفسيرها، يقتضي بالضرورة عدم الاستسلام السريع لإغواء القراءة أو التفسير السوسيو-اقتصادي البؤسوي، أي تجنب الوقوع في أسر الجبرية الاقتصادية الضيقة التي تعتبر أن ضغط الضرورة الاقتصادية هو المتغير التفسيري الثقيل والعامل المُحدّد بصورة تظافرية للفعل الهجروي. ذلك أن هناك أشكال هجروية متعددة ومختلفة لا يتحكم في صناعتها الشرط الاقتصادي، أي الفقر؛ بل متغيرات أخرى، مثل الرغبة في تنفس هواء الديمقراطية وتنسجم عقب الحرية وحقوق الانسان، والاستفادة من المكتسبات والامتيازات التي تمنحها الدولة الراعية، والبحث عن تحقيق الذات... الخ.

ولا مشاحة في أن التركيز والتشديد على متغير التهميش الاقتصادي-الاجتماعي واعتباره المحرك الرئيس، والمدخل الوحيد لقراءة ظاهرة الهجرة دون الالتفات للعوامل الأخرى، يعتبر منزلقاً نظرياً ومنهجياً يقود بالضرورة إلى تصور اختزالي لها. ومن ثمة، فلا يمكن تجنب مثالب هذه النزعة الاختزالية إلا بتنوع زوايا النظر، وتعدد مستويات التحليل، بعدم الاعتماد كلياً على نظرية واحدة لتفسير الفعل الهجروي.

سابعاً: بالقدر الذي تتعمق فيه حركية ورخاوة وانفتاح المجتمعات والدول على بعضها البعض، حيث تنتقل البضائع والرساميل والأفكار والصور بينها بحرية مطلقة بفعل انخراطها في سيورة العولمة؛ بالقدر نفسه الذي تعمقت فيه الرقابة على الحدود، لمنع تنقل المهاجرين الدوليين عن طريق مجموعة من الإجراءات التقييدية، كبناء الجدران، ووضع الأسيجة والأسلاك المشوكة، وفرض رسوم تأشيرات الدخول، والتوقيع على بعض الاتفاقيات الثنائية والإقليمية والدولية المتعلقة بإعادة قبول المهاجرين، وبالإعادة القسرية... الخ، من جهة. ومن جهة أخرى، بالقدر الذي تعمق فيه مسلسل التضيق على حرية تنقل المهاجرين والمرشحين للهجرة؛ بالقدر نفسه سيتعمق ضغط "المخيل الهجروي"، بشكل غير مسبوق، مؤججاً بذلك الرغبة في الالتفاف والتحايل على هذه الإجراءات التقييدية، أملاً في تحقيق مستقبل أفضل<sup>1</sup>. وللإشارة، فالمخيل الهجروي الذي نشير من خلاله إلى «مجموع التمثلات التي تعطي معنى للفعل الهجروي»<sup>2</sup>، غالباً ما يتعمق منسوبه بفضل وسائل الإعلام التي تغذيه بقوة، من خلال الصورة الفردوسية التي تنسجها عن بلدان الشمال<sup>3</sup>، فتنبئ، بذلك، شغف مواطني بلدان الجنوب بالهجرة، وتؤجج، بالاستتباع، تعلقهم الوجداني والعاطفي بدول الاستقبال.

1- Wihtol de Wenden Catherine, op-cit, p.49.

2 -Thomas Lacroix, «L'imaginaire migratoire: Jeunes Marocains de France», dans Françoise Lorcerie (dir), Pratiques des frontières: Jeunes migrants et descendants de migrants dans l'espace franco-maghrébin, Paris, CNRS Éditions, 2010, pp.121-122.

3 -Wihtol de Wenden Catherine, op-cit, p.49.

### 3- مظاهرات تغطي سماء الفعل الهجروي:

إذا كنا قد حاولنا، فيما سبق، استجلاء أبرز التحولات العميقة التي اعتملت في صلب المشهد الهجروي العالمي خلال العقود الأخرين، فأسهمت، بالتبعية، في تنوع "بروفيلات" المهاجر الدولي حالياً؛ فيبدو مفيداً، فيما يلي، تشخيص أهم المتغيرات الماكروسوسولوجية الجديدة التي أصبحت تؤطر هذه التحولات وتوجه مآلاتها الواقعية الممكنة بشكل غير مسبق.

#### 3-1- تضخم الخطاب حول سؤال الهوية أو «عودة المكبوت»:

لا شك أن المتابع اليقظ لمجريات ووقائع التاريخ الكوني الحالية في علاقتها بالمشهد الهجروي العالمي وبسياقاته العامة، سيخلص إلى جملة من الاستنتاجات المتداخلة والمتشابكة فيما بينها، لعل أهمها: أولاً: بالقدر الذي استطاع تيار العولمة الجارف، بمختلف أشكاله الاقتصادية والتكنولوجية والتواصلية والمالية، توحيد وتنميط المجتمعات البشرية على مستوى أنماط العيش والتفكير والسلوك بعد "انضغاط" (Compression) الزمان والمكان – بلغة دافيد هارفي (David Harvey) -:؛ بالقدر نفسه الذي أدى إلى تفكيكها، وانشطارها وبلقنتها. فمنذ نهاية ثمانينات القرن الماضي، ونحن نعاين مظاهر هذه المفارقة/الازدواجية الغريبة والمثيرة للانتباه التي تميز ظاهرة العولمة.

فمتغيرات جديدة مثل تقلص دور الدولة الوطنية في المراقبة والتوجيه، وقيام الشركات متعددة الجنسيات العملاقة، وتأسيس "المنظمة العالمية للتجارة"، ورفع القيود والحواجز الحمائية التي كانت مفروضة على حركة السلع والخدمات والرساميل، وتعمق مظاهر التكامل والاندماج الاقتصادي، وتواتر سيرورات الاحتكاك الثقافي بين الدول والمجتمعات بفعل الثورة الرقمية، وتطور تكنولوجيا الاتصال والتدفقات الهجروية الضخمة، والسياحة الجماهيرية... الخ، لم تلغ، بشكل مفارقي وتناقضي، الحدود السيادية، بمعناها المادي والرمزي، بين المجتمعات والدول. خاصة بعد أن عجز هذا المد العولمي عن القضاء على الهويات الترابية والجماعية بمختلف أشكالها الإثنية، واللسانية، والدينية، والقومية، والجهوية، والإقليمية، والعشائرية، والقبلية، والمناطقية... الخ بعد أن أصبحت مرجعاً أساسياً في تعريف الذات وتصنيف الآخر. والدليل على ذلك، هو تشرذم العديد من المجتمعات الوطنية بعد أن عجزت عن التدبير السلمي لتنوعها وتعددتها باستيعاب وإدماج كل مكوناتها، ومن ثمة الحفاظ على وحدتها. وبالأخص، بعد أن تصاعد، بشكل غير مسبق، مد الحركات الهوياتية والأقليات الترابية والإثنية التي تطالب إما بالاعتراف بخصوصياتها الثقافية-الواقعية أو المفترضة- أو بالتعامل معها بنوع من "التمييز الإيجابي" في الحصول على الموارد المادية والرمزية أو تسعى للتمتع بالحكم الذاتي أو تحقيق الانفصال؛ وذلك على غرار تلك الحركات التي تطالب باستقلال إقليم الكيبك عن كندا، والباسك وكاتالونيا وغاليسيا عن إسبانيا، وجزيرة كورسيكا عن فرنسا، واسكتلندا عن المملكة المتحدة، والإقليم الفلامندي عن بلجيكا، وكردستان عن العراق، والقبائل عن الجزائر... الخ. وعلاوة على تفكك أوصال العديد من المجتمعات الوطنية، نلاحظ أيضاً

تزايد عدد الجدران العازلة، والحواجز الكهربائية، والأسلاك الشائكة، وتنازل المتاريس والأسيجة المزودة بمختلف أنظمة الرصد الإلكترونية وأجهزة الرؤية الليلية بين العديد من الدول.

فإضافة إلى الجدارين الأكثر شهرة في العالم، لما أثاره تشييدهما من ردود فعل سياسية وإعلامية دولية صاخبة، أي اللذان يفصلان بين "إسرائيل" والضفة الغربية، وبين الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك؛ تناسلت في صمت، إبان العقود الثلاثة الأخيرة، عدة جدران وأسيجة، بين الدول<sup>1</sup>. في هذا السياق، يمكن استحضار تلك الجدران (الحديدية أو الفولاذية أو الصخرية أو الكهربائية) والأسلاك الشائكة التي تفصل المغرب عن الاتحاد الأوروبي؛ وجنوب أفريقيا عن الزيمبابوي؛ والسعودية عن اليمن؛ والهند عن جيرانها الثلاث (الباكستان وبنغلاديش وبيرومانيا)؛ وأوزبكستان عن قرغيزستان وأفغانستان؛ وتركمنستان عن أوزبكستان؛ وبوتسوانا عن الزيمبابوي؛ وتايلاند عن ماليزيا؛ وإيران عن باكستان؛ والصين عن كوريا الشمالية<sup>2</sup>؛ ومصر عن فلسطين. إضافة إلى هذه الجدران المشيدة، هناك جدران أخرى إما قيد التشييد أو يتم التفكير بجديتها في بنائها، مثل تلك التي ستفصل البرازيل عن البارغواي؛ والإمارات العربية عن سلطنة عمان؛ والكويت عن العراق؛ والولايات المتحدة عن كندا<sup>3</sup>؛ وانجلترا عن فرنسا (عند مدخل ميناء كاليه Calais)... الخ.

كخلاصة عامة، يمكن القول أن تناسل الجدران العازلة بين الدول وانشطار وتفتت العديد منها، في ظل الزحف العملي الكاسح، يؤكد أن الانكفاء الهوياتي هو ربيب العولمة وباكوراتها. يتعلق الأمر بنزعتين متلازمتين تسيران جنباً إلى جنب بشكل تزامني وتساووي وتناقضي في الآن نفسه. لذلك، فبطاقة الائتمان، يقول ريجيس دوبري، لا تلغي البطاقة الوطنية، بل تخلق، بشكل غريب وعكسي، الحاجة الماسة إليها، ما دام الوطن، «مثله مثل الفرد، يمكنه أن يموت بطريقتين: داخل مَخْنَق أو في قلب التيارات الهوائية<sup>4</sup>. خاصة، إذا استحضرننا، يضيف ريجيس دوبري، استحالة وجود كائن حي بدون غشاء حيوي «أو حشرة بدون كيراتين، أو شجرة بدون لحاء، أو بذرة بدون غلاف داخلي، أو بويضة بدون غشاء، أو ساق بدون بَشْرَة<sup>5</sup>. فالتحديث، يردف دوبري، ينفخ، بشكل مفارقي وتناقضي، في روح كل بائد وكل عتيق، ويجعل الحي أكثر تمسكاً بتلابيب الميت وأكثر مداعبة لأشباح الماضي، خاصة أن الجديد/الحديث يكون هشاً، بينما العتيق/البائد يكون صلباً. وهو ما يفسر كيف أن التقدم التقني والاقتصادي غالباً ما يؤدي إلى البُلْقَنَة السياسية والثقافية، وإلى الانكفاء الهوياتي كتعبير موضوعي عن الإحساس بعُصَاب سيادي وسواسي وبأزمة عقدة حصارية<sup>6</sup>.

1- Wendy Brown, «Vingt ans plus tard, les murs-frontières prolifèrent», *Libération*, 9 Novembre, 2009.

2- Ibid.

3- Ibid.

4- Régis Debray, *Eloges des frontières*, Paris, Gallimard, Coll «Folio», 2010, p.181.

5- Ibid, p.37.

6- Debray Régis, «Un mythe occidental», *Le Courrier de l'Unesco*, n°46, Décembre 1993, p.10.

ثانياً: ضعف النجاعة التفسيرية لمسلمات ودعائم باراديغم الدنيوية<sup>1</sup> (Sécularisation)، الذي يفترض أن الدين، مثله مثل السحر، والشعوذة، والجماعة (Communauté) وعقيدة المُنقذ المنتظر، لا يمكنه أن يصمد أمام هبة التصنيع، وزمهير التحضر، وجرافة التقنية؛ ولا يمكنه أن يتعايش مع صقيع العلم، ونور شمس المدرسة العصرية، وعصا الطب السحرية؛ مما يجعله آيلاً بالضرورة للزوال النهائي، وللخسوف الكامل، أو مندوراً، على الأقل، للتراجع، والانتكاس، والارتخاء<sup>2</sup>. وذلك بحجة أن «التقدم التقني-العلمي يخلق بالضرورة فهماً متمركزاً حول الإنسان لعالم "منزوع السحر"، لأنه يصبح خاضعاً للتفسير السببي. في حين، أن الوعي المتنور بالعلم، لا يمكنه أن يتصالح مع النظرة الكهنوتية والميتافيزيقية للعالم»<sup>3</sup>. والحال، وكما يقول ريجيس دوبري، أن مجريات الوقائع التاريخية أثبتت بالملاموس أنه «كلما ازداد ضخ منسوب مشروب الكوكاكولا في بلد ما، كلما تضخم عدد رجالات الدين داخله»<sup>4</sup>؛ لأننا «نحتاج للسُّطو كما نحتاج للانكفاء، لجاذبية الواسع مثلما للمنطقة الآمنة، وللشجرة مثلما للزورق، وللمقدس مثلما للمدنس»<sup>5</sup>.

فإدراك هذه الحقيقة السوسيو-تاريخية الساطعة سيسعفنا، دون شك، ليس فقط في الاقتناع بضعف القيمة الكشفية لباراديكم الدنيوية، بل سيساعدنا أيضاً على استجلاء أسباب هذا الجنوح الكوني العارم نحو الاعتصام بشوكة الانتماءات القبلية والعشائرية والعرقية والطائفية والدينية- في ظل الثورة التكنولوجية الهائلة والعمولة الكاسحة- وفهم حيثيات هذا الميل المتزايد نحو التشكيك في سرديات التنوير الكبرى، وضمور الإحداثيات المدنية كالدولة-الامة والطبقة والحزب، وتراجع منسوب التشبع بمبادئ المواطنة الكونية باعتبارها بوتقة صهر كبرى للأجناس والأعراق والأديان، وتناسل مظاهر الجنوح نحو الانغلاق والتعصب الأعمى والشوفينية الضيقة، وتصعد إمكانات التعايش السلمي بين مختلف الجماعات الاجتماعية.

ثالثاً: ضعف القيمة الكشفية للنظرة التاريخية الغائية والمهدوية التي تعتبر «أن التغيير الاجتماعي، أو التطور التاريخي يخضع لقوانين مطلقة تتعاقب لتعطي التاريخ وجهة معينة أو معنى محدداً»<sup>6</sup>؛ فتمثلت بذلك التاريخ كمجري مائي ينساب في مجراه، هادئاً أو مسرعاً، وفق حتمية تاريخية محددة (أو بفضل يد خفية)، ليصل إلى مصبه الطبيعي، أي إلى محطته الأخيرة، وغايته النهائية المحددة باعتبارها اللحظة المثلى

1- خالد شهباز، "مفارقات المشهد الديني المغربي: الملامح والمآلات"، إضافات، العددان 47-48، صيف-خريف، 2019، ص. 149-148.

2- خالد شهباز، عالم ما بعد كوفيد-19: الحمل الكاذب، الرباط، رباط نت، 2020، ص. 60-61.

3- Jürgen Habermas, « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat*, n°152, (2008/5), p.4.

4- Régis Debray, « L'islam politique : fin ou début d'un monde », Partie 3, Conférence organisée par l'Institut du Monde Arabe à Paris le 09 Avril 2015. <https://www.youtube.com>.

5- Régis Debray, *Les diagonales du médiologue: transmission, influence, mobilité*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2001, p.9.

6- Raymond Boudon., François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, Coll., Quadrige, 2000, pp.287-288.

لتحقيق الخلاص البشري العظيم. تلك حالة بعض المدارس التي تبنت هاته النظرة مثل الوضعية (قانون المراحل الثلاثة)، والماركسية (اللوحة الخماسية) والتطورية<sup>1</sup>... الخ.

فلقد بينت مجريات التاريخ الكوني، باستمرار، تهافت هذه الرؤية التي تنظر للتاريخ، كصيرورة مُبْوَصَلَة وحتمية ومتواصلة وخطية، وتراكمية وتصاعدية، وكزمنية غير قابلة للتوقف والنكوص والانعطاف والتذبذب؛ إذ لا مكان فيها للصدفة، وللنكوص، وللرجوع الى الخلف، وللانعطاف ولللايقين، ولللا متوقع، ولما يسميه رايون بودون بـ"المفاعيل المنبثقة" (Effets émergents)، غير مبحوث عنها، و"غير مرغوب فيها" (Effets pervers)<sup>2</sup>... الخ.

ولعل من المفيد الإشارة إلى أن تزايد التخندق وراء التحصينات الماضية بعد يقظة الرواسب العتيقة والغابرة والآسنة، في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية الحالية التي شملت آثارها كل بقاع المعمور، أشر باللموس على أن هذه الرؤية التاريخانية الغائية الخلاصية لم تلتفت لذلك التمييز الدقيق الذي شدد ريجيس دوبري على أهمية الانتباه إليه. يتعلق الأمر بضرورة عدم الخلط بين طبيعة علاقة الإنسان بالأشياء من جهة، وطبيعة علاقة الانسان بالإنسان من جهة أخرى؛ أي بين ما يسميه بـ"الزمن التراكمي" (Temps Cumulatif) - الخطي، وغير القابل للعودة إلى الوراء، والمتجدد بشكل دائم- الذي يطبع التطور العلمي والتقني، من جهة؛ وبين ما يسميه بـ"الزمن التكراري" (Répétitif) الذي يميز المجال السياسي والرمزي من جهة أخرى<sup>3</sup>. فلقد لاحظنا في العديد من المرات، يقول ريجيس دوبري، أن «الجماعات الإنسانية تستعير لغة أقل سلاسة ومرونة، أو تعتنق ديانة أقل نضجاً واكتمالاً، أو تنتقل من الديمقراطية إلى الديكتاتورية؛ ولكننا لم نراها يوماً تُبَادِلُ المحرث بالمعزقة، أو العجلة بالزانة، أو الطائرة بالمنطاد. فبالقدر الذي لا يوجد شيء اسمه تقهقر الكائن الحي، مادامت التركيبات الجينية تسير من الأقل إلى الأكثر تعقيداً؛ لا يمكن، بالقدر نفسه، الحديث عن وجود إرتداد أو نكوص تقني على المستوى المتوسط والبعيد. فالأشياء تسير نحو اكتمالها، ودينامية الآلة (Outil)، مثلها مثل المعرفة، تتجه دائماً نحو التحسن. إنه توجه كوني يخترق التاريخ والجغرافيا ويتسامى على الحتميات الإثنية»<sup>4</sup>. لذلك، يردف ريجيس دوبري، فإذا كانت العلاقة بالأشياء محكومة بمنطق التقدم الذي يمكن التنبؤ به، «فالعلاقة الإنسان بالإنسان تخضع لقوانين أخرى. ذلك أن الفرق بين "المتوحشين" و "المتحضرين"، الذي يمكن تشخيص مظاهره داخل التاريخ التقني، ليس له أي معنى في تاريخ الفن، والديانات، واللغات، وأشكال السلطة. يمكننا القول أن تَحَكُّمنا في الطاقة

1- من أهم روادها كوستاف كلیم (Gustave Klemm) الذي قسم تاريخ البشرية الى ثلاث مراحل تطورية كبرى هي التوحش والخضوع والحرية؛ ولويس هنري مورغان الذي أكد أن المجتمعات الانسانية تنتقل بالضرورة من التوحش الى الحضارة مروراً بالبربرية؛ وإدوارد تايلور الذي سلم بانتقالها من الديانات الأرواحية (Animisme) إلى الديانات التوحيدية مروراً بالفتيشية (Fétichisme) وتعدد الالهة؛ وهربرت سبنسر الذي كان يصادر بانتقالها من الانسجام والبساطة إلى التخصص والتميز والتمازج والتعقد الاجتماعي؛ وجيمس جورج فريزر الذي رأى أنها تنتقل من السحر إلى العلم مروراً بالدين... الخ.

2- Raymond Boudon, Effets pervers et ordre social, Paris, PUF, 1977.

3- Régis Debray, «Un mythe occidental», *Le Courrier de l'Unesco*, n°46, Décembre, 1993, p.9.

4- Ibid, pp.9-10.

قد تطور بألف مرة منذ بداية العصر الحديث، ولكننا لا يمكننا القول أن الشخصية المعنوية لمارتن لوتر كينغ تفوق بألف مرة شخصية عيسى المسيح. فالحاسوب يشكل تقدماً مهماً بالنسبة للمعداد [...] ولكن لا يمكننا القول بأن هوسرل هو فيلسوف أكثر "عمقاً" من أفلاطون<sup>1</sup>. باختصار، يرى ريجيس دوبري أن المعرفة تتراكم وتتقدم في مجال الأدوات التقنية والعلمية التي تسعى إلى التحكم في الأشياء، حيث الما قبل (Un Avant) والما بعد (Un Après) موضوعيان، يمكن التحقق منهما؛ أما على مستوى أشكال سيطرة الإنسان على الإنسان، أي المجال السياسي والرمزي، فيظل الما قبل والما بعد ذاتيان، وقابلان للتراجع للخلف<sup>2</sup>.

لا شك أن من مزايا وفضائل هذا التمييز الدقيق الذي ينبه إليه ريجيس دوبري هو المساعدة على فهم المنطق الثاوي وراء هذه العودة لتمجيد الماضي وحيثيات يقظة طبقاته المترسبة، بعد أن تعمق ميل الناس لرؤية الوجود الاجتماعي من خلال مرآة الرؤية الخلفية وليس عبر الزجاج الأمامي. فهو لا يدعونا فقط إلى ضرورة الوعي بتعدد الصيرورة التاريخية وانفتاحها على كل الاحتمالات باعتبارها غير محكومة بمأل حتمي مسبق أو بغاية قصوى أو بخاتمة ظافرة، بل يشدد أيضاً على ضرورة استحضار إمكانية الانعطاف والتذبذب والنكوص عند محاولة استشراف مآلات تطور المجال السياسي الرمزي واستشفاف آفاقه وسيناريواته المستقبلية؛ وبنبه، بالاستنباع، إلى كون الترابط بين التقدم العملي-التقني من جهة، والتقدم السياسي والثقافي والفني والأخلاقي والاجتماعي من جهة أخرى، ليس حتمياً أو آلياً.

رابعاً: خفوت جاذبية التصور التقدمي والتنويري والتفأولي لطبيعة حركة التاريخ الإنساني ومآلاته الذي شكل إحدى أهم العقائد الأساسية لمشروع الحداثة؛ أي ذلك التصور الخطي والتصاعدي المنتظم عن فكرة التقدم في التاريخ باعتباره نظرة للكون، ومحاولة لرسم معالم الكيفية التي تتحقق بها الصيرورة التاريخية للمجتمعات الإنسانية. فالتقدم، من هذا المنظور، «يتجه بالوعي ضرورة إلى المستقبل بوصفه مجالاً لتحقيق الأحسن والأزرق والأفضل»<sup>3</sup>، على اعتبار أن «التطور الذي عرفته أوروبا في ميدان العلم والصناعة والاقتصاد خلال القرن الثامن عشر قد غير من حياة الناس أفراداً وجماعات وجعل تفكيرهم يتجه إلى المستقبل وينظر إلى التاريخ بوصفه عبارة عن مراحل من التطور والتقدم، كل مرحلة لاحقة أعلى من السابقة عليها. فالآتي أعلى وأفضل من الماضي»<sup>4</sup>.

فإذا كان واقع مشروع الحداثة يظل، منذ انطلاقه في القرن السادس عشر، مشروعاً غير مكتمل-كما يقول هابرماس- على الرغم من إنجازاته التقنية والعلمية الهائلة، ليظل بذلك قابلاً للتصحيح والتعديل والتوجيه باستمرار؛ فالعودة الكثيفة للبياكل والوشائج الاجتماعية العتيقة والمؤسسات الإدماجية التقليدية للتفيؤ تحت ظلالها الوارفة، باعتبارها فضاءاً للتساند والتعاوض والكرامة والكبرياء، أشرت

1- Régis Debray, « Un mythe occidental », op-cit, p.10.

2- Ibid.

3- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص. 118.

4- المرجع السابق.

بالملموس على تعثر هذا المشروع الذي كان محملاً بالأمال، ومشحوناً بالوعود، ومعقباً بالانتظارات. إذ لم يكن متوقعاً أن يستعيد التاريخ ذاكرته، وتطفو على السطح الروافد الغابرة والصدوع الباطنية، ويتزايد التشبث بالولاءات الماضية العتيقة مثل القبيلة والعشيرة والطائفة الدينية والجماعة اللسانية والعرقية - كوعي جماعي أو كمؤسسات اجتماعية وسياسية- باعتباره درعاً واقياً ضد اهتزاز الثوابت واضطراب نقاط الاستدلال، وشكلاً من أشكال الممانعة ضد الإحساس بالتهميش الاقتصادي أو الإقصاء الاجتماعي أو الاغتراب الثقافي، أو الاضطهاد الديني أو الهيمنة السياسية. ولعل من المفيد التذكير بأن هذا المشروع، الذي تحطم على تضاريس تضخم الاحتماء بالهويات المغلقة، بشرّ، باسم حتمية التقدم البشري، بـ "انفكاك السحر عن العالم" بعد تراجع النظرة السحرية والميثولوجية للعالم، وبإخراج الانسان من دياجي الظلام وتخليصه من جثوم وأشباح الماضي التليد وقيود الاحكام المسبقة، ووعد بتحريره من شرنقة التعصب الطائفي والعرقى والديني.

لذلك، فمن نافلة القول أن الارتداد الكثيف إلى الوراثة والجنوح نحو والانكماش والتعصب الأعمى والشوفينية الضيقة يسائل مشروعية الإيمان المطلق بالغد المشرق والخلاق والمحرر وبالزمن الإيجابي والمسرف في الامتلاء، ويضع على المحك مصداقية الاعتقاد الواثق والحاسم بالاكتمال (Perfectibilité) اللانهائي للكائن البشري<sup>1</sup> - عن طريق المعرفة والعقل والحرية- الذي بشر به هذا المشروع منذ القرن الثامن عشر، عبر العديد من رجالات الفكر والأدب والفلسفة مثل برنارد لو بوفيه دي فونتيل (Bernard Le Bouyer de Fontenelle)، وفولتير، وأن روبر جاك تيرجو (Anne Robert Jacques Turgot)، وغوتهولد إفرايم ليسينغ (Gotthold Ephraim Lessing)، ونيكولا دي كوندرسيه، وفيكاتور هيكو<sup>2</sup>... إلخ.

على سبيل المثال، فكوندرسيه الذي كان يتوخى من النوع البشري أن يعمل على تحقيق ثلاث أهداف، هي «القضاء على التفاوت بين الأمم، وتعميق فكرة المساواة بين أفراد الشعب الواحد، وأخيراً التحسن (Perfectionnement) الملموس للإنسان»<sup>3</sup>، أكد أن الطبيعة «لم تضع أي حد نهائي لتحسين الملكات البشرية، وأن قابلية الانسان للاكتمال (Perfectionnabilité) هي بحق غير محددة، وأن تقدم هذه القابلية، بعد أن أصبحت متحررة من كل قوة ترنو إلى فرملتها، لا تخضع إلا لمتغير مدة استمرار الحياة فوق هذه الكرة الأرضية التي قدفت بنا الطبيعة فوقها. بدون شك، فمظاهر التقدم هاته يمكنها أن تسير بإيقاع سريع إلى حد ما، ولكن لا يمكنها أن تعود إلى الوراثة»<sup>4</sup>.

1- Pierre-André Taguieff, «L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique. Suivi de : Éléments d'une bibliographie », *Les Cahiers du CEVIPOF*, Centre de recherche de Sciences Po, Septembre, 2002, p.17.

2- Ibid.

3- Marie Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793-1794, p.194. Une édition électronique qui a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales". <http://classiques.uqac.ca>.

4- Ibid, p.40.

وفي نفس الأفق، يقول فيكتور هيغو في روايته "البؤساء"، بلسان الطالب الثوري أنجلوراس (Enjolras): «أيها المواطنون هل تتصورون المستقبل؟ شوارع المدن مغمورة بالأضواء، وأغصان خضراء على عتبات المنازل، والأمم متآخية، والناس عادلون، والشيوخ يباركون الأطفال، والماضي محبباً للحاضر، والمفكرون يتمتعون بحرية مطلقة، والمؤمنون ينعمون بالمساواة الكاملة (...). والعمل للجميع، والقانون في خدمة الجميع، والسلام فوق الجميع، ولا دماء مسفوحة، ولا حروب، والأمهات سعيدات! إن ترويض المادة هو الخطوة الأولى، وتحقيق المثل الأعلى (l'idéal) هو الخطوة الثانية<sup>1</sup>». ويضيف قائلاً: «أيها المواطنون، إن القرن التاسع عشر عظيم، ولكن القرن العشرين سوف يكون سعيداً. وعندئذ سينتفي كل ما يشبه التاريخ القديم، وسيتوقف إحساسنا بالخوف، كما هو الحال اليوم، من الاستيلاء، والغزو، والاعتصاب، والصراع المسلح بين الأمم (...). يمكننا المجازفة بالقول: ستختفي المآسي. سنكون سعداء»<sup>2</sup>.

لذلك، فهذا الجنوح نحو التشرنق على الذات والتكبير بأصفاذ الماضي وأغلال أمجاده واقعية كانت أم متخيلة، لا بد له أن يسائل مصداقية هذا التصور التنويري التفاؤلي لفكرة التقدم المؤكد والحتمي في التاريخ الذي هيمن بشكل شبه مطلق على التصورات الأخرى لمنطق السيرورة التاريخية ولطبيعة مآلاتها، حتى أصبح مثل "دين مدني"<sup>3</sup> يعتنقه أغلب الناس؛ والدليل في ذلك أن معظم الأيديولوجيات التحديثية (مثل الليبرالية والاشتراكية والشيوعية والوطنية والقومية...) شيدت معمارها النظري على هذا التصور، واستظلت بمعظم مسلماته الأساسية.

وللإشارة، فإلى جانب هذا التصور التطوري التنويري التفاؤلي للتاريخ، هناك ثلاث تصورات أخرى حاولت بدورها أن ترسم معالم ومنطق وغايات سيرورة التاريخ البشري بعيداً عن الايمان بفكرة "الغد الأفضل"، كثف بيير أندريه تاغيف أهمها في ثلاثة، هي<sup>4</sup>:

-التصورات الارتدادية (Décadentielles) التي آمنت بفكرة التقهقر فصادرت بحتمية الارتداد إلى الوراء. من بين أهم روادها نجد لويس دي بونالد (Louis de Bonald) وجوزيف آرثر دي غوبينو (Joseph Arthur de Gobineau).

-التصورات التشاؤمية (بما فيها العدمية/النهيلية) التي آمنت بفكرة التكرار، فصادرت بحتمية التكرار العبيثي أو ببداهة العدم الثابتة (Évidence récurrente du néant). من بين أهم روادها نجد آرثر شوبنهاور وجاكومو ليوباردي (Giacomo Leopardi).

1-Victor Hugo, *Les misérables*, Bibebook, 1862, p.1537. Une édition électronique réalisée par « Association de Promotion de l'Écriture et de la Lecture ». <http://www.bibebook.com>.

2- Victor Hugo, *Les misérables*, op-cit, p.1539.

3- Pierre-André Taguieff, «L'idée de progrès, op-cit, p.15.

4 Ibid, p.13.



-التصورات التراجيدية التي آمنت بفكرة التعارض الذي لا يمكن تجاوزه، وصادرت بحتمية "حرب الآلهة". من بين رواها نجد فريدريك نيتشه وماكس فيبر<sup>1</sup>.

بالطبع، ليس في مشمولات حديثنا البحث في الأسباب التي أدت إلى التشكيك في مصداقية وراهنية التصور التطوري لفكرة التقدم في التاريخ، ومن خلاله خفوت بريق ما كان يسميه فرانسوا ليوتار بـ "السرديات الكبرى للحدث"، بل نتأدى من السياق السابق إلى التشديد على خلاصة مركزية هي أن تضخم الخطاب حول سؤال الهوية مع ما رافقه من تزايد في منسوب الاعتصام بالمرجعيات الماضية الغائرة، وجنوح نحو الانغلاق على الذات بكل بقاع العالم، لا بد له أن ينعكس سلباً على اندماج المهاجرين بدول الاستقبال. فلتكثيف مسار هذه التحولات التي استطاع من خلالها الخطاب الهوياتي الجوهري، بأبعاده العرقية واللسنية والدينية، أن يزيح من طريقه الخطاب الطبقي ذو النفس الكوني والأممي، وإبراز آثارها السلبية على المهاجرين، وتداعياتها التدميرية على كيميائ "العيش المشترك"، يكفي، على سبيل المثال، استحضر كيف انتقل الفاعل السياسي-الإعلامي الفرنسي من الحديث عن "العمال المهاجرين" خلال سنوات الستينات والسبعينات، إلى الحديث عن "المغاريين" والعرب (Arabes/Beurs) والسود (Blacks) مع بداية الثمانينات، وبعدها- أي مع بداية التسعينات-عن المسلمين.

عموماً، فقد انتقلنا، خلال العقود الأخيرة، من استخدام ثنائيات تركز على الوضع الطبقي للفرد وموقعه في مسلسل الإنتاج، فتستحضر، بأثر من ذلك، مسلسل توزيع الثروة والسلطة- مثل مالكو وسائل الإنتاج/بائعو قوة العمل، بروليتاريا/برجوازية، مستغلون/مستغلون، حاكمون/محكومون...الخ؛ إلى ثنائيات أخرى، مانوية بديلة، تميل في تمثيلها لمفاصل ومستويات البناء الهوياتي للآخر إلى التشديد على بعده الإثني، مثل ثنائية عرب/أمازيغ، وعرب/أكراد، وعرب/فرس، وعرب/أقباط، وموارنة/دروز، وأتراك/أرمن، وفلامانيين/فرانكفونيين، وكاتالونيين/باسكيين...الخ، أو تركز على بعده الديني، فتستدعي في خطابها وممارساتها ثنائية مسلم/مسيحي، ومسلم/يهودي، ومسلم/بوزي، وسني/شيعي، وكاثوليكي/بروتستاني، وأورثوذكسي/بروتستاني...الخ. ولا مراء أن اللجوء إلى هذه الثنائيات كشبكة لقراءة العلاقة بين الأفراد والجماعات الاجتماعية تعكس تصاعد وتيرة الاحتراب الهوياتي، وتشي بتفجر الأحقاد والضغائن الاثنية والدينية، وبزحف النرجسيات الدوغمائية، وبتفشي النزعات الاستئصالية الماضية الفتاكة، وباستئساد الهويات التوتاليتارية القاتلة، بلغة أمين معلوف.

صفوة القول، أن هذا الواقع الجديد الذي تشي كل مؤشرات بتضخم الخطاب حول سؤال الهوية و"عودة المكبوت" خلال العقود الأخيرة، أصبح يساهم بقوة، إلى جانب متغيرات أخرى، في عرقلة إدماج المهاجرين ببلدان الاستقبال، وفي تناسل سياسات السد والصد التي تستهدفهم.

1- Ibid., p.13.

### 3-2- تنامي ظاهرة الإسلاموفوبيا:

يبدو أن أهم ما ميز مطلع الألفية الثالثة، تأجج مشاعر الاشمئزاز والاحتقار والازدراء والاستياء والنفور والعداء والانتقاص من الإسلام كعقيدة ونصوص وطقوس ورموز، ومن المسلمين كجماعة دينية، بمعظم دول استقبال المهاجرين. فالخطاب الإسلاموفوبي الذي ظل كامناً ومحتشماً، ولو بعد الثورة الإيرانية سنة 1979 وبروز الاسلام كواقع ديني جماعي بأوروبا مع بداية الثمانينات، وفتوى هدر دم الروائي سلمان رشدي سنة 1988؛ سيتحرر لينفلت من عقاله، ويتضخم بشكل غير مسبوق بعد هجمات الحادي عشر من شتنبر 2001.

فالتمثلات السلبية المضمرة والمكتنزة بكل معاني التوجس وسوء الثقة إزاء الجاليات المسلمة لم تعد، بعد هذه الأحداث التراجيدية، تسكن الجوانح وتتلطف في الأعماق في شكل أحكام نمطية مسبقة صامتة؛ بل ستطفو على السطح، كغول خارج للتو من قمقمه، لتتحول إلى ممارسة يومية تعبر عن نفسها بشكل صريح. وذلك من خلال التمييز المكشوف الذي أصبح يستهدف المسلمين داخل مختلف الحقول الاجتماعية، كالمؤسسة الإعلامية، والسياسية، والقضائية، والصحية، والتربوية، والأمنية، والسجنية، والاقصاء العلني الذي يتعرضون إليه من طرف المؤسسات المكلفة بتدبير السكن الاجتماعي، والوكالات العقارية، ووكالات التشغيل، وأرباب المقاولات... الخ. وهو ما تؤكد كل التقارير التي تنجزها بعض الهيئات الدولية مثل "وكالة الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية"<sup>1</sup> أو الوطنية مثل "المرصد الوطني لمكافحة الإسلاموفوبيا" بفرنسا أو جمعية "حقوق المسلم البلجيكية"<sup>2</sup>. إذ كلها تسجل تزايد منسوب تنامي هذه الظاهرة العنصرية سواء اتخذت شكل ايديولوجيا أو أحكام مسبقة أو ممارسات<sup>3</sup>، وتشدد على تناسل وتواتر حالات الاعتداء على المحجبات، وتدنيس المقابر الإسلامية، ووضع الزجاجات الحارقة في ردهات وأبهاء المساجد أو وضع رسومات عنصرية على جدرانها الخارجية، وإرسال رسائل تهديدية أو طرود مفخخة إلى ممثلي الجمعيات الإسلامية... الخ. وهو ما يؤشر باللموس على الانتصار الإيديولوجي لـ "مقاولي الإسلاموفوبيا" بعد أن تضخم حجمهم ونفوذهم فاستطاعوا، بالتبعية، بناء وصناعة ما يسمى بـ "المعضلة الإسلامية"<sup>4</sup> (أو الخطر الإسلامي) والترويج لها بالفضاء الإعلامي والسياسي داخل معظم دول استقبال المهاجرين.

1- Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne, «Deuxième enquête de l'Union européenne sur les minorités et la discrimination Les musulmans – Sélection de résultat», 2018. <https://fra.europa.eu>.

2- Muslims' Rights Belgium, «Rapport annuel sur l'islamophobie en Belgique – Rapport 2013», Bruxelles, Février 2014. <https://ec.europa.eu>.

3 -Abdellali Hajjat, Marwan Mohammed., **Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »**, Paris, La Découverte/Poche, 2016, p.16.

4- على سبيل المثال، للاطلاع بتفصيل على كيف استطاعت النخب الإدارية والسياسية والإعلامية والعلمية بناء وصناعة "المعضلة الإسلامية" بفرنسا، يُنظر: Abdellali Hajjat, Marwan Mohammed, op-cit, pp.101-160.

فعلى الرغم من اختلاف مظاهرها ومسوغاتها باختلاف السياقات التاريخية والخصوصيات الاجتماعية الوطنية التي تندرج في إطارها، فإن اللافت هو أن الإسلاموفوبيا سواء كانت فردية أو مؤسسية، عالمة<sup>1</sup> أو شعبية، أمنية (Sécuritaire) أو إيديولوجية<sup>2</sup>، هي ظاهرة تشترك فيها معظم بلدان استقبال المهاجرين، رغم أن الإسلام أصبح، في الغالب، الديانة الثانية في "سوقها الديني". إذ يظل القاسم المشترك بين هذه "الإسلاموفوبيات" المتعددة هو الطعن في مشروعية وجود المسلمين بهذه المجتمعات، والنظر إليهم كطابور خامس، وككائنات تختزن كل مكونات الضدية والغريبة المطلقة، باعتبارهم غير قادرين، بحكم طبيعة عقيدتهم الدينية، على استيعاب حقائق العصر الحديث وإنجازاته أو التكيف مع تطوراتها.

ويبدو أن هذه القناعة تظل محكومة بالرؤية الاستشراقية المسكونة بهاجس « التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق، وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) الغرب»<sup>3</sup>، و«متشعبة بمسلمات ما سماه صادق جلال العظم بـ"ميتافيزيقا الاستشراق" التي تؤمن بأسطورة الطبائع الثابتة والتممايزة جوهرياً» فتفسر الفوارق بين المجتمعات والشعوب والثقافات بردها إلى طبائع ثابتة وليس إلى صيرورات تاريخية متبدلة<sup>4</sup>، وتسلم، بالتبعية، « بوجود فارق أساسي وجذري بين الجوهر المزعوم لكل من الطبيعة الشرقية من ناحية؛ والطبيعة الغربية من ناحية ثانية لصالح التفوق الكامل للطبيعة الغربية المزعومة»<sup>5</sup>. بلغة أخرى، فميتافيزيقا الاستشراق ترى ضمناً (أو صراحة) أن الخصائص التي تميز المجتمعات الغربية ولغاتها وثقافتها... الخ هي على ما هي عليه لأنها، في التحليل الأخير، تنساب من طبيعة "غربية" معينة متفوقة في جوهرها على باقي الطبائع وبخاصة على الطبيعة "الشرقية"<sup>6</sup>.

لذلك، فالانطلاق من هذه القناعة<sup>7</sup>، الاختزالية والعنصرية في آن واحد، غالباً ما يؤدي إلى اتهام المسلمين بالنزوع الطائفي بما يحمله من انعزال وانطوائية وتقوقع على الذات، وبعدم اعترافهم بالاطرار الدستوري

1- للاطلاع على بعض الكتابات التي انتقدت بشدة هذا النوع من الإسلاموفوبيا، انظر على سبيل المثال:

Büttgen Philippe, De Libera Alain, Rashed Marwan, Rosier-Catach Irène, *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

2- يبدو أن الإسلاموفوبيا الأمنية هي نتاج طبيعي لآثار ومضاعفات الهجمات الإرهابية التي تقوم بها الحركات الجهادية؛ أما الإسلاموفوبيا الإيديولوجية فهي محكومة بخلفيات تاريخية وحضارية خاصة، أي هي نتاج تجربة مريرة عاشتها جماعة اجتماعية معينة في فترة تاريخية محددة مع الإسلام والمسلمين، فظلت منحوتة في ذاكرتها الجمعية إلى حدود اليوم، توجه تمثلاتها وسلوكاتها اليومية. انظر بهذا الصدد:

Geisser Vincent, « L'islamophobie en France au regard du débat européen », dans *Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan (Dir), Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Editions, 2005, p.66.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة: محمد عناني. القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص. 45.

4- صادق جلال العظم، ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، الطبعة الثانية، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2004، ص. 15.

5- المرجع السابق، ص. 15.

6- المرجع السابق، ص. 15.

7- من بين أبرز الكتابات المشبعة حتى الثمالة بمسلمات "ميتافيزيقا الاستشراق"، والتي خلفت سجلاً صاخباً في الفضاء الإعلامي والفكري الفرنسي، يمكن الإشارة إلى كتاب "ارسطو في جبل سان ميشيل: الجذور اليونانية لأوروبا المسيحية" الذي أصدره المؤرخ

والقانوني الذي يحكم المجتمعات التي يعيشون فيها، وبرفضهم لمبدأ الفصل بين الدين والسياسة، وعدم ولائهم للأوطان التي تستضيفهم وتأويهم، وبضعف منسوب تسامحهم مع "الأخر" المختلف دينياً واجتماعياً وثقافياً وفكرياً وسياسياً-ومن ثمة فبذور الديمقراطية أو العقلانية أو الحرية لا يمكن أن تنبث في "أرضهم القاحلة"- ويتجرى عليهم للحق في تغيير المعتقد الديني، وبرفضهم المطلق للمساواة بين الرجل والمرأة ونزوعهم نحو اخضاعها واستعبادها ومصادرة حقوقها، وارتفاع معدل خصوبة نساءهم، وبممارستهم للزواج المتعدد والمُدبَّر (Arrangé) والمبكر والقسري... الخ.

من اللافت أن هذه الأحكام السلبية حول المسلمين أصبحت، خاصة بُعيد الحادي عشر من شتنبر 2011، وفي ظل سطوة الخطابات القومية الشعبوية العنصرية، تتخذ صبغة الحقائق الثابتة، والقضايا التقريرية الصادقة المسلم بها بالعديد من مجتمعات الاستقبال. لهذا، ستصبح هذه الأحكام النمطية التي تسلم بغيرية المسلمين المطلقة، فتشيطهم بذلك، وتبرر العداء إ تجاههم، باعتبارهم غير قابلين للاندماج والانصهار في النسيج الاجتماعي لمجتمعات الاستقبال ومحيطها الثقافي، فيعرضون بذلك هويتها لمخاطر التصدع والتشطي، قطعة جاهزة في البلاغة الخطابية لكل "مقاولي الإسلاموفوبيا" يستثمرونها في معاركهم الانتخابية.

من المؤكد أنه لا يمكن قراءة هذه الأحكام السلبية حول الاسلام وفهمها دون استحضار الأوعية التاريخية والدينية والحضارية التي تغذيها باستمرار. فالتاريخ، يقول بول فاليري، «يهيج الأحلام، ويثمل الشعوب، ويخلق لديها ذكريات خاطئة، ويعمق من حدة ردود أفعالها، ويغذي جروحها القديمة، ويعكس صفوراحتها، ويقودها إلى جنون العظمة أو جنون الاضطهاد، ويجعل الأمم تشعر بالمرارة والعجرفة، فتصبح بذلك مزعجة وتافهة<sup>1</sup>». فالإسلام، يؤكد إدوارد سعيد، لم يصبح «رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجين الشيطانية الكريمة بلا سبب، فلقد كان يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كان "الخطر العثماني" يكمن حتى نهاية القرن السابع عشر بجوار أوروبا ويمثل خطراً دائماً على الحضارة المسيحية بأسرها. وعلى مر الزمن، تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر ومأثوراته التقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثالبه في صلب حياتها<sup>2</sup>».

لذلك، فإذا كانت ذاكرة المسلمين، يقول سيمون جارجي<sup>3</sup>، تحتفظ باسم صلاح الدين الأيوبي "سيف الله" الذي استطاع بفروسيته وشجاعته استعادة الأراضي المقدسة التي استولت عليها الجيوش المسيحية

الفرنسي سيلفان غوغنهايم سنة 2008، حيث حاول من خلاله تخيس الدور المهم الذي قام به العلماء المسلمين، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد، في نقل الإرث الثقافي اليوناني لغرب أوروبا في العصر الوسيط. انظر:

Sylvain Gougenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel : Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 2008.

1 - Paul Valéry, *Regard sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1966, p.40.

2 - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص. 124.

3- Jargy Simon (1969), « Les fondements théologiques et historiques du dialogue islamo-chrétien », *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, Volume 6, 1969, pp.362-363.

في أواخر القرن الحادي عشر؛ فالذاكرة المسيحية لا زالت تحيط بهالة من القداسة كل من شارل مارتيل "أداة الله ضد الكفار"، الذي أوقف المد الإسلامي بأوروبا الغربية في معركة "بلاط الشهداء" (أو بواتيه Poitiers) سنة 732، وكذا يوحنا الثالث سوبيسكي Jean III Sobieski (1629-1696) ملك بولونيا، الذي منع جيوش الإمبراطورية العثمانية- بعد أن استطاعت إخضاع أوروبا الشرقية والوسطى لسيطرتها- من احتلال فيينا سنة 1683<sup>1</sup>.

ولإبراز ثقل هذا المتغير التاريخي في تغذية المد الإسلاموفوبي ورفد شرايينه، يكفي أن نستحضر كيف كان يشهر في وجه تركيا، عندما كانت ترغب في الانضمام للاتحاد الأوروبي، سيف الماضي العسكري للإمبراطورية العثمانية التي كانت تحتل أجزاء واسعة من آسيا الوسطى والقوقاز والبلقان وشرق أوروبا ووسطها<sup>2</sup>؛ إذ أن «تركيا التي كانت عدوا لأوروبا لا تستطيع أن تصبح صديقاً وحليفاً إما بسبب ذلك الماضي بالذات، أو لأن أوروبا مسيحية والأتراك مسلمون في غالبيتهم»<sup>3</sup>. لذلك، يبدو أن بعض المؤرخين لا يجانبون الصواب عندما ينهون إلى وجود نوع من الاستمرارية، التي تتسرل بملابس مختلفة وبأعداء جديدة، بين الإسلاموفوبيا الحديثة والزعمة المسيحية المضادة للمحمدية<sup>4</sup>، ويؤكدون على أن هذه الصور السلبية عن الإسلام والمسلمين، التي تجثم بكل ثقلها على الحاضر، ليست وليدة اللحظة، بل تبلورت عبر فترة زمنية طويلة.

فالمؤرخ البريطاني نورمان دانييل، مثلاً، يشدد على أن «أولى ردود الفعل المسيحية تجاه الإسلام تشبه إلى حد كبير ردود الفعل الحديثة إزاءه. فالتقليد (la tradition) لم يختف قط، وظل دائماً حياً [...] فالغرب الأوروبي لازال يحتفظ بنظرته الخاصة للإسلام التي تشكلت منذ القدم، وتحديداً بين سنة 1100 و1300م، والتي لم تتغير إلا ببطء شديد منذ ذلك التاريخ»<sup>5</sup>. هكذا، يضيف نورمان دانييل، فالمواقف الحديثة من الإسلام تستمد حيويتها بشكل كبير من رومانسيات (Romantiques) العصر الوسيط، وعصر الأنوار. وفي نفس الأفق، يؤكد مؤرخ العصر الوسيط ريتشارد سوزن (Richard Southern) أن الاقتناع بافتقار الإسلام إلى الأخلاقية، ورفضه للنقاش الفكري، وتبلد المسلمين العقلي، باعتبارهم لا يقبلون على استخدام عقولهم حتى لا يفقدوا إيمانهم، ترسخت في الأذهان كأفكار ثابتة منذ العصور الوسطى الأوروبية<sup>6</sup>. وغني عن الذكر، أن متن هذه الصورة السلبية التي استطاعت أن تهيج الغرائز العدوانية تجاه المسلمين، وترسخ مشاعر الكراهية ضدهم، تشكل تاريخياً عبر الرواية، والقصة، والنصوص التاريخية، والخطاب الديني الذي ينتجه

1- Ibid, pp.362.363.

2- سوزن ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد، بيروت، دار الهدار الإسلامي، 2006، ص.7.

3- المرجع السابق، ص.7.

4- Geisser Vincent, « L'islamophobie en France au regard du débat européen », dans *Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan* (Dir), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Editions, 2005, pp.40-51.

5- Norman Daniel, *Islam et Occident*, Traduit de l'anglais par Alain Spiess, Paris, Le Cerf, Collection Patrimoines-Islam, 1993, p.13.

6- ريتشارد سوزن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، مرجع سابق، ص.14.

رجال الكنيسة الرهبان والكهان، وكُتب الرحلات، والتقارير الحكومية التي حررها السفراء، والشعر والغناء... الخ.

ولاستجلاء ملامح الصورة الأوروبية الوسيطة للإسلام التي لازالت تغدي المخيلة الغربية عن الإسلام<sup>1</sup>- باعتباره آخر الغرب- يكفي استحضار إحدى قمم وصروح الأدب العالمي الشامخة التي يمكن اعتبارها شهادة حية عن حضارة أوروبا العصور الوسطى وعن تمثالتها للحضارات الأخرى. يتعلق الأمر بالملحمة الشعرية «الكوميديا الإلهية» التي كتبت ما بين 1307 و1321 من طرف الشاعر الايطالي اليفيري دانتي (1265م-1321م)، والتي يصف من خلالها رحلته الخيالية في الجحيم، والمطهر، والفردوس رفقة المرشدين فرجيليو وبياتريس. هذه الملحمة الشعرية رسمت صورة مقبولة عن الإسلام، وبشكل خاص عن نبيه محمد الذي تم وضعه، إلى جانب علي ابن أبي طالب، في الخندق التاسع ضمن دائرة الجحيم الثامنة، سبق لإدوارد سعيد أن توقف في كتابه «الاستشراق» عن مرامها البعيدة، حيث اعتبرها مثلاً حياً يعبر عن رغبة الغرب في ممارسة سيطرته السياسية والثقافية على الشرق وبالتالي على العالم الإسلامي<sup>2</sup>. للإشارة إلى أهمية هذه الملحمة يكفي أن نذكر أنها لازالت تدرس في المؤسسات التعليمية الغربية، وقد وصل عدد مبيعاتها في العالم إلى حوالي 12 مليون نسخة<sup>3</sup>. في المقابل، فشعبية هذه الملحمة والافتتان الرسمي والشعبي الشديد بها، لم يمنع منظمة "غريوش 92" الحقوقية، التي تقدم استشارتها للمجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، من الدعوة إلى حذف تدريسها من المقررات الدراسية الإيطالية، لكونها تتضمن أحكاماً تمييزية جارحة ضد اليهود والمسلمين والمثليين<sup>4</sup>.

علاوة على هذا، يمكن أن نذكر أيضاً، على سبيل المثال، ببعض الأناشيد التي تستعيد لحظات الصراع العنيف مع المسلمين، فتصف بعض وقائع الحروب الصليبية، وتحتفي ببطولات الفرسان المسيحيين في القرون الوسطى<sup>5</sup>، مثل أنشودة رولاند (Roland) التي تتغنى بتضحيات رولاند حفيد شارلمان وقائد جيشه في معركة "ممر رونسفال" (Bataille Roncevaux) سنة 778، وأنشودة كيوم (Giullaume) التي تحتفي ببطولة وشجاعة وليام دي جيلون (Guillaume de Gellone) في معركة "أورييو" (Orbieu) ضد المسلمين سنة 793، وأنشودة أنطاكية (Antioche) التي تتغنى ببطولات الصليبيين أثناء حصارهم لأنطاكية أثناء

1- أفاية محمد نور الدين، «الشرق المتخيل: نقد النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط»، الوحدة، السنة الخامسة، العدد 54، آذار (مارس)، 1989، ص. 225-235.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص. 135-138.

3-Marco Frassinelli, «I 20 libri più venduti di sempre», *ILBLOGGER.IT*, 23 Aprile 2015. <https://ilblogger.it>.

4-Caterina Moniaci, «Dante "razzista"», *follia Onu: bandire Divina Comedia*, 13 Marzo 2012.

[www.liberoquotidiano.it](http://www.liberoquotidiano.it).

5-Jean Subrenat, «la conquête de Jérusalem, reflet d'une mystique de pèlerinage», dans Evelyne Berriot-Salvador, *Le mythe de Jérusalem : Du moyen âge à la renaissance*, Publications de l'université de saint Etienne, 1995, p.22.

الحملة الصليبية الأولى ما بين 1097 و1098، وأنشودة القدس التي تشيد ببطولة جودفري دي بويون (Godefroy de Bouillon) أثناء الزحف الصليبي على القدس سنة 1099<sup>1</sup>... الخ.

اللافت للانتباه، أن ملامح هذه الصورة النمطية حول المسلمين لن ينجو أحد من تشريحها واستبطانها بما في ذلك رموز العقلانية الغربية، مثل فولتير (1694-1778) أحد رواد التنوير وأحد أشد المدافعين عن قيم الحرية والتسامح في القرن الثامن عشر، خاصة من خلال كتابه «رسالة حول أخلاق الأمم وروحها»<sup>2</sup> الصادر سنة 1756، أو من خلال مسرحيته «التعصب، أو النبي محمد»<sup>3</sup> التي ألفها سنة 1742. أكثر من هذا، فكلود ليفي ستراوس بدوره، وهو المعروف بتصديه للأطروحات العرقية، وبنبذهِ للنزعات العنصرية، وبدعوته للتحرر من المركزية الثقافية الأوروبية، وبدفاعه المستميث عن وحدة العقل البشري، وعن التعدد والتنوع الثقافي الإنساني، سيعيد إنتاج هذه الصور النمطية حول المسلمين. فقد رسم، بلغة تقريرية مباشرة، صورة قاتمة عن الإسلام كدين، وكحضارة، وكثقافة، بعد التقاءه بمسلمي شبه القارة الهندية في بداية الخمسينات من القرن الماضي؛ بعد أن جعله هذا اللقاء يحس بالامتعاض والتضايق، ويستشعر، بالاستتباع، المخاطر التي تحدق بالفكر الفرنسي على حد تعبيره. من بين ملامح هذه الصورة القاتمة التي بلورها في كتابه «مداريات حزينة»<sup>4</sup>، والتي يستشف منها عداً واضحاً وصريحاً للمسلمين، اتهامهم بالانغلاق، والتعصب، والنزعة الذكورية التمييزية، والاقصاء الديني والعنف. فبعد مقارنته بين حكيم الهندوس بوذا، ونبى الإسلام محمد، سيستنجد أنهما رمزان للضدية في كل شيء، لأن القاسم المشترك الوحيد والأوحد بينهما، في نظره، هو أن كلاهما معاً ليسا من الآلهة<sup>5</sup>. هكذا، وبلغة جازمة، يصف بوذا بكونه عفيفاً، وخنثوياً، ومسالماً، وقدوة؛ أما محمد، في نظره، فهو فحلاً بزوجاته الأربع، وملتحياً، ومحباً للحرب، ومبشراً<sup>6</sup> (Messianique).

في المقابل، فالخلفية التاريخية والحضارية لهذه العلاقة العدائية بالمسلمين، لا يمكنها طمس أهدافها الجيو-السياسية ورهاناتها الاقتصادية الحيوية، على الرغم من تدثرها، أحياناً، بالوشاح الديني-الحضاري. إذ يكفي أن نستحضر هنا كيف حاول الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن إقناع نظيره الفرنسي جاك شيراك بدعمه في حربه ضد العراق، التي لم تكن تهدف سوى إلى نهب موارده وثرواته الاقتصادية، بكونه تلقى وحيّاً من السماء يدعوه إلى خوض حرب إيمانية مقدسة ضد أعداء الغرب المسيحي الذين يريدون تدميره. فقد

1- Jean Subrenat, Ibid, p.22.

2- Voltaire, *Essai sur les Mœurs et l'esprit des nations*, Tome I, 1829, pp.245-247. Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet. <http://classiques.uqac.ca>.

3- Voltaire (1817), *Œuvres complètes*, Paris, l'imprimerie de Crapelet, 1817, pp.381-457.

<https://books.googleusercontent.com>.

4- Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon, 1955, pp.482-488.

5- Ibid, 488.

6- Ibid, 488.

كشف جاك شيراك في مقابلة مع الصحفي جون كلود موريس<sup>1</sup> ما يلي: «تلقيت من الرئيس بوش مكالمة هاتفية في مطلع عام 2003، فوجئت فيها بالرئيس بوش وهو يطلب مني الموافقة على ضم الجيش الفرنسي للقوات المتحالفة ضد العراق، مبرراً ذلك بتدمير آخر أوكار "أجوج ومأجوج"، مدعياً إنهما مختبئان الآن في الشرق الأوسط، قرب مدينة بابل القديمة، وأصر على الاشتراك معه في حملته الحربية، التي وصفها بالحملة الإيمانية المباركة، وموازرتة في تنفيذ هذا الواجب الإلهي المقدس، الذي أكدت عليه نبوءات التوراة والإنجيل»<sup>2</sup>.

فجلي أن الموقع الاستراتيجي الدقيق للعالم العربي- ذو الأغلبية المسلمة- في الخريطة العالمية بمحاذاة أوربا قلب العالم الحديث الذي يثير حفيظة الأوروبيين ويجعلهم حساسين تجاه تحول العرب إلى قوة تهدد أمنهم واستقرارهم، وكذا مخزونه النفطي الضخم الذي يشكل ثروة اقتصادية استراتيجية في العصر الصناعي الثاني، هي إحدى أسباب معاداة الغرب المتميزة للعرب<sup>3</sup>. فالمعطيات التاريخية، يردف محمد سبيلا، تؤكد أن الحضارة العربية الإسلامية كانت إحدى أكثر القلاع الثقافية صموداً ومقاومة لمشروع الهيمنة الكوني للغرب كقوة كونية أخذت تبسط نفوذها التقني والعلمي والفكري وهيمنتها السياسية على كل أرجاء المعمورة ابتداء من القرن الخامس الميلادي<sup>4</sup>. يكفي التذكير فقط أن العالم العربي، باعتباره قلب العالم الإسلامي، شكل بالنسبة للغرب نقطة مقاومة لم يكن من السهل تلافياها، وقلعة حضارية حصينة، تشكلت حول نواة روحية مركزها الإسلام، عصبية على التطوع أو الاستلحاق أو الإبادة<sup>5</sup>. فإذا كانت البداية الفعلية للاستعمار الغربي، يضيف محمد سبيلا، انطلقت منذ الربع الأول من القرن الخامس عشر (مثلاً) بدأ الاستعمار البرتغالي للبرازيل منذ سنة 1521) فالأرض العربية كانت عسيرة الابتلاع، حيث كانت هي آخر الأراضي التي احتلها الاستعمار الأوربي؛ إذ لم يدهمها الاستعمار رسمياً إلا مع نهاية ربيع القرن 19، كما أن مدة الاستعمار لم تتجاوز في أقصى الحالات قرناً وربع (1830-1960)<sup>6</sup>.

ولعله من المهم أن نشير إلى أن التنبيه إلى دور تضخم الخطاب حول سؤال الهوية في ضخ شحنات هائلة من الحيوية في شرايين الإسلاموفوبيا، والتشديد على دور السرديات التاريخية والمتخيلة في النفخ في روحها وتأجيجها، واستحضار الرهانات الاقتصادية والجيوسياسية الحيوية التي ترفدها وتغذيها، لا يجب أن ينسينا ضرورة الالتفات لتغيرات أخرى تصب مزيداً من الزيت والحطب في نارها فتذكيها وتسهم في الرفع من منسوبها. تلك حالة مضاعفات الأعمال الإرهابية التي تقوم بها، باسم الإسلام، بعض الجماعات الدينية-

1-Maurice Jean-Claude, Si vous le répétez, je démentirai: Chirac, Villepin, Sarkozy, Plon, 2009.

2- خليفة الدهان ناجي، "أجوج ومأجوج واحتلال العراق"، مركز أمية للبحوث والدراسات الاستراتيجية، 26 يناير 2021.  
<http://www.umayya.org>

3- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحدثة، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 13، منشورات رمسيس، فبراير-مارس 2000، ص.90-91.

4- المرجع السابق، ص.85.

5- المرجع السابق، ص.83.

6- المرجع السابق، ص.85.



السياسية المتطرفة، وكذا الوضعية السوسيو-اقتصادية الصعبة التي يعيش فيها المسلمون، خاصة في أوروبا حيث ترتفع نسبة البطالة في صفوفهم بشكل مهول مقارنة بباقي الأقليات الدينية؛ إلى الحد الذي أصبح الإسلام في المخيال الجماعي للأوروبيين لا يرمز فقط للعنف والإرهاب، بل ولل فقر والبؤس والهشاشة أيضاً.

#### 4- تصاعد حدة الأزمات الاقتصادية بمعظم دول الاستقبال:

لا شك أن هناك تضارباً بين الباحثين في علم الاقتصاد حول معايير ومؤشرات قياس درجة حيوية الدينامية الاقتصادية لبلد معين، وتقييم مدى قوته وعلو كعبه التنموي. في المقابل، يبدو أن أغلبهم يشدد على أهمية المؤشرات الأربعة التالية: حجم المديونية العمومية، والعجز أو الفائض في الموازنة العامة، ومعدل نمو الناتج المحلي الاجمالي، ومعدل البطالة<sup>1</sup>.

إذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن الاعتماد على هذه المؤشرات لقياس وتقييم النشاط الاقتصادي لعدد كبير من دول استقبال المهاجرين، مثل الدول الأعضاء بالاتحاد الأوروبي التي تستقبل إلى حدود شهر يناير 2020 حوالي 22.2 مليون مهاجر غير أوروبي<sup>2</sup>، سيجعلنا نستنتج بسهولة أنها تعيش أزمة اقتصادية حادة منذ أكثر من عقد ونصف.

ففيما يخص المديونية العمومية لدول الاتحاد الأوروبي، تشير كل الإحصاءات والتقارير الرسمية إلى تفاقم حجمها بشكل مهول. فقد وصلت خلال الثلاثي الثالث لسنة 2020 إلى 12036166 مليون يورو، أي بنسبة 89.8 في المئة من الناتج المحلي الاجمالي<sup>3</sup>. للإشارة فهذه النسبة -أي نسبة الدين العام إلى الناتج المحلي الإجمالي- تصل في حالة اليونان إلى 199.9 في المئة، وفي حالة إيطاليا إلى 154.2 في المئة، وإلى 130.8 في المئة في حالة البرتغال، و116.5 في المئة في حالة فرنسا، و114.1 في المئة في حالة إسبانيا، و113.2 في المئة في حالة بلجيكا<sup>4</sup>.

وإذا كان المادة 140 معاهدة مااستريخت، الموقعة في 7 فبراير 1992، تلزم كل الدول الأعضاء في منطقة العملة الأوروبية الموحدة (اليورو) بأن لا يتجاوز عجزها العام السنوي 3 في المئة من إجمالي ناتجها الداخلي الخام، فالملاحظ أن جملها لا يستطيع احترام هذه "القاعدة الذهبية". إذ تضطر معظم دول الاتحاد، بما فيها تلك التي تستقطب أكبر عدد من المهاجرين، إلى تجاوز هذا السقف المرجعي بكثير، منتهكة بذلك قواعد ميثاق الاستقرار النقدي والاقتصادي، كما هو مبين في الجدول أدناه.

1-Jean-Paul Bord, «La "crise" dans l'Union européenne vue par les cartes », *Mappemonde*, N° 107, 2012.

<http://mappemonde archive.mgm.fr>.

2- Lequeux Vincent, «Asile et migrations dans l'Union européenne», *Tuteleurope.eu*, 28 Juin 2021.

<https://www.touteurope.eu>.

3- Eurostat, «Troisième trimestre 2020: la dette publique en hausse à 97,3% du PIB dans la zone euro», 2021.

<https://ec.europa.eu/eurostat/documents>.

4 -Ibid.

الجدول (2): نسبة العجز العام السنوي من الناتج الداخلي الخام ببعض دول الاستقبال<sup>1</sup>

الدول	فرنسا	اسبانيا	البرتغال	المملكة المتحدة
السنة				
2008	%3.3	%4.6	%3.7	%5.1
2009	%7.2	%11.3	%9.9	%10
2010	%6.9	%9.5	%11.4	%9.2
2011	%5.2	%9.7	%7.7	%7.5
2012	%5	%10.7	%6.2	%8.1
2013	%4.1	%7	%5.1	%5.5
2014	%3.9	%5.9	%7.4	%5.5
2015	%3.6	%5.2	%4.4	%4.5
2020	%9.2	%11	%5.7	%12.3

علاوة على هذا، يبدو أن ضعف معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي لجل بلدان الاستقبال وتباطؤ اقتصاداتها خلال العقد الأخير يؤشر بدوره على أزمته الاقتصادية الحادة. فالإحصاءات تشير إلى أن أعلى نسبة نمو استطاع تحقيقها الاتحاد الأوروبي، منذ 2009 إلى اليوم، لم تتجاوز 2.8 في المئة<sup>2</sup>. وهو رقم متواضع إذا قارناه بالصين والهند اللتان لم يقل معدل نمو اقتصادهما منذ سنوات عديدة- باستثناء سنة 2020- عن 4.2 في المئة. أكثر من ذلك فهناك العديد من دول الاتحاد التي تستقطب عدداً هائلاً من المهاجرين ظلت نسبة نموها سالبة لعدة سنوات (على غرار إيطاليا)، كما هو مبين في الجدول أدناه.

1- OCDE, «Déficit des administrations publiques, Total, % du PIB, 2000 – 2020», 2021.

2 -Eurostat, «Taux de croissance du PIB réel en volume », 2021. <https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser>.

الجدول (3): نسبة نمو الناتج المحلي الاجمالي لبعض دول الاتحاد الاوروبي (%)<sup>1</sup>

السنة	الدول	2009	2012	2015	2019	2020
إيطاليا		%5.3-	%3.0-	%0.8	%0.3	%8.9-
فرنسا		%2.9-	%0.3	%1.1	%1.8	%7.9-
اسبانيا		%3.8-	%3.0-	%3.8	%2.0	%10.8-
هولندا		%3.7-	%1.0-	%2.0	%2.0	%3.8-
بلجيكا		%2.0-	%0.7	%2.0	%1.8	%6.3-
البرتغال		%3.1	%4.1-	%1.8	%2.5	%7.6-

كما تزكي الإحصاءات الرسمية المتعلقة بمعدلات البطالة بدول الاتحاد الأوروبي بدورها الحديث عن الأزمة الاقتصادية الحادة؛ إذ تؤثر على ارتفاع معدلاتها بشكل واضح خلال العقدين الماضيين. فلقد وصلت، على سبيل المثال، خلال دجنبر 2019، الى 13.7 في المئة بإسبانيا، و9.6 في المئة بإيطاليا، و8.2 في المئة بفرنسا، و7.1 في المئة بالسويد.<sup>2</sup>

الجدول (4): معدلات البطالة بدول الاتحاد الاوروبي (2005-2020)<sup>3</sup>

السنة	معدل البطالة
2005	%9.30
2008	%7.90
2011	%11.40
2014	%10.50
2017	%7.70
2019	%7.40
2020	%7.40

1- Ibid.

2- Eurostat, «Communiqué de presse, euroindicateurs », 1février 2021.

<https://ec.europa.eu/eurostat/documents>.

3- OCDE, « Taux de chômage, Total, % de la population active, janvier 2005 – mai 2021 »

عموماً، وعلى ضوء كل ما سبق، يبدو أن كل المؤشرات السالفة الذكر تؤكد أن دول استقبال المهاجرين تعيش أزمة اقتصادية خانقة منذ ما ينيف على عقد ونصف من الزمن. وبدهي أن المهاجرين هم أول من يكتوي بنار مضاعفاتهما، إذ تسهم بالضرورة في صد الحدود في وجههم، وتدهور بنيات استقبالهم، وتنازل القوانين ذات النفس العنصري التي تستهدفهم، وتصاعد حدة كراهيتهم من طرف المواطنين المحليين، ونذرة فرص ادماجهم السوسيو-مهي التي تؤجج فيهم الرغبة في الاضطراب على أشق الاشغال، والرضى بأدنى شروط العمل- في حالة توفره طبعاً- للتمكن من مصاولة طواحين القوت اليومي.

### 5- تزايد نفوذ الحركات القومية الشعبوية اليمينية:

لا شك أن كل حديث عن ملامح المشهد الهجروي الراهن لا بد أن يستحضر، ليس فقط عودة الهويات المحلية والإثنية بشكل قوي، وتصاعد وتيرة المد الإسلاموفوبي، وتواتر الأزمات الاقتصادية التي عصفت بمعظم بلدان استقبال المهاجرين خلال العقود الاخيرة؛ بل وأيضاً تنامي موجة الشعبويات القومية اليمينية وتزايد قوتها السياسية والثقافية داخل جل هذه البلدان.

فقد أسهم تصاعد المد السياسي والثقافي لهذه الحركات القومية الشعبوية اليمينية في تنازل سياسيات التمييز والعنصرية التي تستهدف المهاجرين-وبالأخص المسلمون منهم- بعدما نجحت في تغذية وتضخيم المخاوف منهم، بعدّهم أشراراً بالفطرة ومجرمون بالسليقة؛ فتحوّلت بذلك إلى أشواك مزروعة في طريقهم نحو الاندماج، يسيرون عليها، أحياناً، بأقدام عارية.

لكن قبل أن نعطي بعض الأرقام التي تبين تصاعد مد هذه الحركات القومية الشعبوية اليمينية، لابد من تحديد ما نعنيه تحديداً بمفهوم "الشعبوية"؟

### 1-5- ما الشعبوية؟

رغم التباين الشديد والتنوع الكبير الذي يطبع الحركات الشعبوية القومية اليمينية، فمن الممكن رصد بعض القواسم السياسية والايديولوجية المشتركة بينها، أي تلك التقاطعات التي تبدو واضحة في أدبيات معظم اطيافها، وناصعة في خطابات جل زعمائها. من بين هذه التقاطعات يمكن أن نذكر ما يلي<sup>1</sup>:

● تعتبر الشعب كتلة واحدة منسجمة، تتمتع بنقاء السريرة وحسن الطوية والعصمة من الخطأ، وتسلم بكونها هي الوحيدة التي تعبر عن فضائله ومزاياه الفطرية، فتتهم كل منافسيها على السلطة بالفساد

1- يان فيرنير مولر، ما الشعبوية؟ ترجمة رشيد بوطيب، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، 2017.

- عبد الحي المودن، «مشروع مولر الطموح لصياغة مفهوم الشعبوية». رباط الكتب، 10 ماي 2018.

- Mesko Yuri, (2018). Compte rendu de [Qu'est-ce que le populisme ? Définir enfin la menace, de Jan-Werner Müller, Paris, Premier Parallèle, 2016, 183 p.] Politique et Sociétés, 37(1), 2018, pp. 170–172.

<https://doi.org/10.7202/1043583ar>.

- Alexandre Dorna, "Avant-propos: Le populisme, une notion peuplée d'histoires particulières en quête d'un paradigme fédérateur", *Amnis* [Online], 5 | 2005, Online since 01 September 2005.

والخيانة والتآمر عليه. وهي حالة ذهنية وموقف إيديو-سياسي يسميه الباحث الألماني يان-فيرنير مولر (Jan-Werner Müller) في كتابه "ما الشعبوية؟" بـ "الاحتكار الأخلاقي للتمثيلية"<sup>1</sup>.

● ترفض كل أشكال التعدد الإثني والديني وتحاربه لأنه يطمس- في نظرها- حقيقة الشعب في جوهره ووحدته وصفائه وانسجامه<sup>2</sup>. وبما أنها تعتبر المهاجرين بمثابة نفايات بشرية لا تعمل إلا على تلويث بيئة مجتمعات الاستقبال النقية، ومن ثمة شوائب لهذا الانسجام وخطراً على استمراره، فهي تطالب باستصدار القوانين والتدابير الإدارية التي تقيد حريتهم في التنقل، وتقنن طقوس العبادات وعادات اللباس والأكل والعلاقات الجنسية لدرء مخاطر التعددية الثقافية على فكرة الشعب المنسجم<sup>3</sup>.

● تؤمن بأن مستقبل شعوبها مهدداً باستمرار تدفق المهاجرين المنحدرين في الغالب من بلدان غير ديمقراطية، وبتزايد نموهم الديمغرافي، مما سيحول هذه الشعوب "الأصلية"، على المدى البعيد، إلى أقلية في بلدانها.

● تعادي النخبة القائمة سواء كانت منتخبة أو غير منتخبة، كما هو الأمر بالنسبة للتقنوقراطيين أو القضاة، وتسعى إلى تنفيذها باستمرار بعدّها جماعة متحكّمة في آليات السياسة والاقتصاد، وفسادة، ومنفصلة عن الشعب في حقيقته، وفاقدة لمشروعية تمثيله<sup>4</sup>. إذ تعتبر هذه النخب إحدى أهم أسباب التفاوتات الاجتماعية الصارخة، وانعدام الأمن، وتفشي البطالة، واتساع وتيرة "الزحف الهجروي الكاسح" من خلال دفاعها المستمر عن استبدال حق الدم (Jus Sangus) بحق التراب (Jus Solis) الذي يخول لكل من ولد وترعرع ببلد الاستقبال التمتع بجنسيتها حتى لو كان أبويه أجنبيان.

● ترى أن الاتحاد الأوروبي يظل، ببنيته البيروقراطية-التقنوقراطية الحالية، مجرد تكتل إيديولوجي وآلية سياسية لشرعنة مصادرة قرارات الشعوب، وانتهاك سيادتها القومية، ومحو تاريخها الأصيل، وتلويث ثقافتها العريقة؛ ولذلك فهي غالباً ما تطالب بتفكيك هذه البنية أو تدعو للانسحاب منها. فهي لا تنتقد فقط بنيته البيروقراطية غير المنتخبة، بل أيضاً نزعتة الليبرالية في السياسة والاقتصاد كما تبدو من خلال سعيه للدفاع عن الحريات الفردية وحرصه على حماية حقوق الأقليات والمهاجرين، أو في ذوده المستميث عن قواعد السوق الحرة حتى لو تعارضت مع الحقوق الاجتماعية. لذلك فهذه غالباً ما تعتبر أن تفكيك الاتحاد الأوروبي أو الانسحاب منه هو الطريق الملكي لصد ما تسميه بـ "الغزو الثقافي" (وبالأخص ما تسميه بـ "أسلمة أوروبا")، والشرط الأساسي لكبح جماح التبادل الحر، والعودة إلى الحمائية الاقتصادية. ومن خلال كل هذا، البدء في استعادة الشعوب الأوروبية لسيادتها ولاستقلالية قرارها السياسي، بحمايتها من

1- يان فيرنير مولر، ما الشعبوية؟ مرجع سابق الذكر.

2- عبد الحي المودن، «مشروع مولر الطموح لصياغة مفهوم الشعبوية». رباط الكتب، 10 ماي 2018.

3- المرجع السابق.

4- المرجع السابق.

تغول الكارتيلات الاقتصادية، واستئساد الأوليغارشيات المالية، وتحصينها من نخب سياسية فاسدة تنحصر وظيفتها- في نظر هذه الحركات الشعبوية- في مهمة المناولة لفائدة مصالح هذه اللوبيات المتغولة.

● التوفر على زعماء كارزماتيين قادرين على تجييش المخزون الانفعالي والغرائزي للناس حيث يمتلكون قدرة كبيرة على دغدغة عواطفهم ومشاعرهم، ويزرعون نحو تسفيه المؤسسات، والتمرد على البروتوكولات الرسمية، وعدم احترام قواعد الكياسة الأخلاقية ومعايير الصوابية السياسية (Politiquement Correct).

#### 2.4. مؤشرات تمدد الحركات الشعبوية القومية اليمينية

لا شك أن إحدى أهم مؤشرات نجاح هذه الحركات الشعبوية القومية اليمينية التي ترسخ تقدمها في المشهد السياسي بخطى حثيثة في السنوات الأخيرة، بعد أن استطاعت أن تقدم نفسها كحارسة وحيدة على مصالح شعوبها، لا يكمن فقط في قدرتها على الوصول إلى مقاليد السلطة في بعض بلدان الاستقبال، أو في اكتساحها الانتخابي للعديد من المؤسسات المنتخبة خلال العديد من الاستحقاقات المحلية والوطنية. بل وأيضاً، وبشكل خاص، في أن تحول موضوع الهجرة- ومن خلالها الإسلام- إلى إحدى القضايا المركزية التي تُؤثت الزمن الانتخابي بقوة في كل بلدان الاستقبال، وأن تجعله تيمة جوهرية في التجاذبات المجتمعية بفضائها العمومي، ومتغير ثقيل يهيكل اصطفاقاتها الانتخابية، ومحوراً أساسياً للتقاطبات السياسية والأيديولوجية الحادة التي يشهدها حقلها السياسي.

لإعطاء فكرة واضحة ومختصرة عن تزايد نفوذ هذه الحركات الشعبوية القومية اليمينية التي تعتبر أن ممارسة التمييز والعنصرية ضد المهاجرين- وخاصة المسلمين منهم- واجباً مقدساً تفرضه الضرورة الاقتصادية، وتمليه الوطنية الصادقة، ويستلزمه الوفاء لتاريخ الأجداد، وتستدعيه مستلزمات "صدام الحضارات"؛ يكفي فقط أن نذكر أن 74 مليون مواطن أمريكياً قد صوتوا في الانتخابات الرئاسية الأمريكية الأخيرة لأحد أهم رموز النزعة الشعبوية الشوفينية الضيقة في العالم، أي دونالد ترامب. ناهيك، طبعاً، عن زعماء آخرين من طينته، لازالوا لحدون الآن يديرون دفة الحكم ببلدانهم، مثل فيكتور أوربان في المجر، وجاير بولسونارو في البرازيل، وناريندرا مودي في الهند، ورودريغو دوتيرتي في الفلبين... الخ.

ويبدو أن النزوع نحو اختيار هذا النوع من القادة السياسيين، خلال الاستحقاقات الانتخابية، تتقاسمه العديد من بلدان استقبال المهاجرين الأخرى، كما يبين الجدول أدناه.

## الجدول (5): مؤشرات تنامي نفوذ الحركات الشعبوية القومية اليمينية

بلد استقبال المهاجرين	أهم الحركات الشعبوية اليمينية	مؤشرات تنامي النفوذ السياسي
فرنسا	حزب التجمع الوطني	- تمكنت زعيمته مارين لوبان من المرور الى الدور الثاني من الانتخابات الرئاسية التي أجريت سنة 2017 بعد أن حصدت، في الدور الأول، 21.3% من أصوات الناخبين؛ - تمكن من الحصول على 32.3% من الأصوات المعبر عنها اثناء انتخابات البرلمان الاوروبي التي أجريت شهر ماي 2019.
إيطاليا	حزب العصابة	- تمكن من الحصول على 6 حقائق وزارية في حكومة جوزيبي كونتي الأولى (Giuseppe Conte) ما بين فاتح يونيو 2018 و 5 شتنبر 2019، كما تحمل زعيمه ماتيو سالفيني (Matteo Salvini) خلال هذه الولاية الحكومية مسؤولية نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية في الآن نفسه؛ - حصل إبان انتخابات البرلمان الأوروبي، التي أجريت شهر ماي 2019، على 34.26% من أصوات الناخبين.
أمريكا	جماعة كوكلوكس كلان (KKK)؛ حركة اليمين البديل (Alt-Right)؛ حركة حليقو الرؤوس (Skinheads) حركة النازيون الجدد (Neo-Nazi)؛ جماعة براود بويز (أي الأولاد الفخورون Proud Boys)؛ جماعة كيو أنون (QAnon) (يسمون أيضاً بـ "أنصار نظرية المؤامرة").	- لا تتميز هذه الحركات فقط بخطابها العدائي ضد المهاجرين، سواء كانوا نظاميين أو غير نظاميين؛ بل تؤمن أيضاً بتفوق العرق الأبيض على باقي الأعراق؛ - كل هذه الحركات تدعم المرشحات الجمهوريون، حيث ساهمت بشكل خاص في وصول دونالد ترامب الى البيت الأبيض؛ - اقتحم أنصار بعض هذه الجماعات الكونغريس الأمريكي للتعبير عن رفضهم لنتائج الانتخابات الرئاسية التي انهزم فيها دونالد ترامب أمام جون بايدن.
هولندا	حزب الحرية (PVV)	- ثالث قوة سياسية في هولندا، إذ حصل، إبان الانتخابات التشريعية التي أجريت ما بين 15 و 17 مارس 2021، على 11.33% من الأصوات المعبر عنها.

<p>- حصل إبان الانتخابات التشريعية الفدرالية، التي أجريت يوم 26 ماي 2019، على 11.95% من أصوات الناخبين.</p>	<p>حزب الفلامز بلانغ (Vlaams Belang)</p>	<p>بلجيكا</p>
<p>- رابع قوة سياسية بألمانيا؛ إذ حصل في انتخابات البرلمان الأوروبي، التي أجريت شهر ماي 2019، على 10.8% من أصوات الناخبين.</p>	<p>البديل من أجل ألمانيا</p>	<p>ألمانيا</p>
<p>- سبق لهذا الحزب، إبان حكومة سيباستيان كورتس (Bundesregierung Kurz) التي تقلدت مسؤولية التدبير الحكومي ما بين 18 دجنبر 2017 و 28 ماي 2018، أن تولى ثلاث وزارات سيادية هي الدفاع والداخلية والخارجية؛ كما حصل خلالها أيضاً زعيم الحزب آنذاك هاينز-كريستيان شتراخه (Heinz-Christian Strache) على منصب نائب مستشار النمسا؛</p> <p>- حصل هذا الحزب في الانتخابات التشريعية الأخيرة، التي أجريت يوم 29 شتنبر سنة 2019، على 16.2% من أصوات الناخبين النمساويين.</p>	<p>حزب الحرية النمساوي (FPÖ)</p>	<p>النمسا</p>
<p>- إبان الانتخابات البرلمانية التي شهدتها سويسرا يوم 20 أكتوبر 2019، تمكن الحزب من الحصول على 25.6% من مقاعد مجلس النواب (المسمى بـ "المجلس الوطني" Conseil national)؛</p> <p>- يعتبر هذا الحزب أحد مهندسي قانون "منع بناء المآذن على المساجد" الذي تم التصويت عليه، في استفتاء شعبي، يوم 29 نونبر 2009.</p>	<p>حزب اتحاد الوسط الديمقراطي UDC (يسمى أيضاً بـ "حزب الشعب السويسري")</p>	<p>سويسرا</p>
<p>- أول حزب سياسي في هنغاريا؛</p> <p>- يتزعمه فيكتور أوربان الذي يتأرض ائتلافاً حكومياً منذ 2010 إلى الآن، أي لثلاث ولايات متتابة؛</p> <p>- تصدر انتخابات البرلمان الأوروبي التي أجريت شهر ماي 2019، بعد أن حصل الحزب على 52.6% من أصوات الناخبين، متقدماً على الحزب الذي يليه، أي "التكتل الديمقراطي" -الذي لم يحصل سوى على 16%- بحوالي 46 نقطة.</p>	<p>حزب فيدس-الاتحاد المدني الهنغاري (Fidesz)</p>	<p>هنغاريا</p>



## 6- انتشار نظرية "الاستبدال العظيم":

لقد عرفت هذه النظرية التي نحتها رونو كامو<sup>1</sup> انتشاراً واسعاً، في العقد الأخير، بمعظم دول الاستقبال؛ والدليل في ذلك أن استقصاء للرأي، أجري ما بين 21 و23 دجنبر 2018، أظهر أن 25% من الفرنسيين مقتنعين حتى الثمالة بكل مسلماتها<sup>2</sup>. وهو ما يوضح بدقة الشروط السياسية والثقافية الصعبة التي أصبحت تؤطر الفعل الهجروي الدولي، ويبرز أن الطريق نحو الاندماج ببلدان الاستقبال أصبح مليئاً بالأشواك، خاصة بالنسبة للجاليات المسلمة.

فالاستبدال العظيم، في نظر رونو كامو، هو أن يكون هناك شعب، وفي لحظة سريعة، أي خلال جيل واحد، يحل مكانه شعب آخر أو شعوب أخرى. بهذا المعنى فهو، في نظر كامو، نوع من الاستبدال الديموغرافي، والتطهير العرقي، والاستئصال الإثني، والاقتلاع الثقافي، والاستعمار المباشر، بل والإبادة الحضارية. ولقد أصبحت هذه السيرورة الاستبدالية، يردف رونو كامو، تستهدف بشكل واضح الشعب الفرنسي، ومن خلاله كل الشعوب الأوروبية، بفعل التدفق الهجروي الكاسح الذي عرفته مجتمعاتها في العقود الأخيرة، والمنحدر من مجالات جغرافية تختزن، إثنياً وثقافياً ودينيّاً وسياسياً، كل معاني الضدية وتختزل كل مؤشرات الغيرية المطلقة. وفي نظره، فالنخب الفكرية والسياسية والإعلامية السياسية، هي التي تشرف على هذا "الاستبدال العظيم"، لغايات اقتصادية وايدولوجية، وتنظمه بطريقة محكمة وبدهاء ثعلبي عن طريق آليتي "صناعة الغباء" (L'industrie de l'hébétude) و"تعلم النسيان" اللذان تلقنهما المدرسة والإعلام، علماً أن الشعب الذي لا يعرف جذوره، يردف رونو كامو، من السهل الرمي به في مزبلة التاريخ.

فالشعب الفرنسي "الأصيل" (de souche) مثلاً، يتم استبداله تدريجياً، في نظر رونو كامو، بشعوب أخرى غير أوروبية تنحدر، بشكل خاص، من دول المغرب الكبير (Maghreb) والساحل والصحراء، التي تتميز بمعدلاتها التكاثرية المرتفعة وبنقافتها الهيمنية. ودليله في ذلك أن نسبة السكان الأصليين (Indigène) حتى وإن كانت لاتزال مرتفعة بين المسنين، فإنها تنخفض تدريجياً، بشكل مهول، كلما نزلنا في سلم الأعمار. إذ أن الرضع هم غالباً إما عرب أو سود، ومسرورون بإسلامهم. لذلك، فسلح الهجرة، ومن خلاله السلح الديموغرافي- بالنظر لخصوبة المسلمين المرتفعة- يعتبر إحدى أهم الأسلحة، في نظر رونو كامو، التي تستعملها النخب الفكرية والإعلامية والسياسية الأوروبية- التي يسميها بـ"الكتلة المُستبدلة" (Bloc (remplaciste)- في تفعيل هذه المؤامرة السرية التي تسعى، باسم الدفاع عن كونية مبادئ حقوق الانسان (مثل الحق في حرية الحركة والتنقل)، وبدعوى التعددية الثقافية المنتجة، والخلاسية (Métissage) المبدعة، إلى استئصال الشعوب الأوروبية، وأسلمة مجتمعاتها، ومن ثمة القضاء على "العرق" الأبيض.

1- Renaud Camus, *Le grand remplacement*. David Reinharc, Coll « Articles sans C », 2011.

2- IFOP, « Enquête sur le complotisme : vague 2 », Janvier 2009, p.14. <https://www.ifop.com>.

زبدة القول، أن هذا الواقع الموضوعي الذي حددنا أنفاً أهم متغيراته السوسيو-تاريخية الجديدة، أصبح يوظف الفعل الهجروي الدولي بقوة، خلال العقود الأخيرة، ويحتضن كل تفاعلاته الميكروسوسولوجية اليومية، فتحول، بالاستتباع، إلى صخرة صلبة تهشم عليها رغبة المهاجرين في الاندماج ببلدان الاستقبال.

## 7- خاتمة:

إذا كانت سوسولوجيا الهجرة تشهد اليوم انتقالاً من مقارنة «تنظر للمهاجرين باعتبارهم جماعة مسيطر عليها داخل المجال الحضري، إلى أخرى تعتبرهم جماعة مسيطرة داخل مجال عابر للأوطان»<sup>1</sup> (Transnational)، فلا شك أن هذا الانزياح النظري والمنهجي لا يمكنه المساعدة في فهم وتفسير الديناميات الهجرية الحالية، بمدى وجزرها، إذا لم يستحضر بشكل دائم بعض المتغيرات الماكرو-بنوية التي أصبحت تهيكل الفعل الهجروي، في العقود الأخيرة، وتحدد بشكل كبير مآلاته الواقعية الممكنة. يتعلق الأمر ببعض المتغيرات السوسيو-تاريخية الجديدة، التي يمكن اعتبارها مداخل ضرورية لفهم ديناميات المشهد الهجروي الحالي وتفسير بعض خصائصها، مثل تضخم الخطاب الهوياتي الجوهري، وتصاعد المد الإسلامي، والأزمات الاقتصادية العنيفة التي عصفت بجل مجتمعات الاستقبال، وتزايد نفوذ الحركات السياسية ذات النزوع القومي الشوفيني والشعبوي اليميني، وانتشار نظرية "الاستبدال العظيم" على رحاب واسع. ناهيك، طبعاً، عن طبيعة التحولات الهيكلية الجديدة التي اعتملت في صلب النظام الرأسمالي بعد جنوحه المتزايد نحو الاعتماد على ما يسمى بـ "اقتصاد المعرفة"، الشيء الذي جعل حاجته الماسة إلى العاملة غير المؤهلة تتضاءل بالتدرج. وهو ما يفسر لجوء معظم دول الاستقبال إلى ما يسمى بـ "الهجرة الانتقائية"، التي تسعى من خلالها إلى استقطاب ذوي المهارات العالية، واستبعاد ذوي المهارات الضعيفة.

فكل المحددات الأنفة الذكر أسهمت بشكل فعال في تجريم الفعل الهجروي خلال العقود الأخيرة، لتتحول بذلك إلى أشواك حقيقية في طريق اندماج المهاجرين بدول الاحتضان، بعدما أجمت مشاعر الكراهية والتوجس تجاههم، وغذت المتخيل الجمعي المعادي لهم بشكل غير مسبق.



1-Sylvie Mazzella, *Sociologie des migrations*, Paris, PUF, 2014, p.7.

## المراجع:

### العربية:

- 1- أفاية محمد نور الدين، «الشرق المتخيل: نقد النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط»، الوحدة، السنة الخامسة، العدد 54، آذار (مارس)، 1989.
- 2- الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- 3- جلال العظم صادق، ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، الطبعة الثانية، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2004.
- 4- سبيلا محمد، النزعات الاصولية والحدائث، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 13، منشورات رمسيس، فبراير-مارس، 2000.
- 5- سعيد إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة: محمد عناني. القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.
- 6- سوذرن ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2006.
- 7- البنك الدولي، «عدد المهاجرين الدوليين (% من السكان)» 2008. <https://data.albankaldawli.org>.
- 8- الدهان ناجي خليفة، "أجوج ومأجوج واحتلال العراق"، مركز أمية للبحوث والدراسات الاستراتيجية، 26 يناير 2021. <http://www.umayya.org>.
- 9- المودن عبد الحي، "مشروع مولر الطموح لصياغة مفهوم الشعبوية"، رباط الكتب، 10 ماي 2018.
- 10- شهباز خالد، "مفارقات المشهد الديني المغربي: الملامح والمآلات"، إضافات، العددان 47-48، صيف-خريف 2019.
- 11- شهباز خالد، عالم ما بعد كوفيد-19: الحمل الكاذب، مطابع الرباط نت، 2020.
- 12- مولر يان فيرنير، ما الشعبوية؟ ترجمة رشيد بوطيب، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، 2017.

### الأجنبية:

- 1- Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne, «Deuxième enquête de l'Union européenne sur les minorités et la discrimination Les musulmans – Sélection de résultats», 2018. <https://fra.europa.eu>.
- 2- Bord Jean-Paul, «La "crise" dans l'Union européenne vue par les cartes», *Mappemonde*, N° 107, 2012. <http://mappemonde.archive.mgm.fr>.
- 3- Boudon Raymond (1977), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF.

- 4- Boudon Raymond., Bourricaud François, **Dictionnaire critique de la sociologie**, Paris, PUF, Coll., Quadrige, 2000.
- 5- Bredeloup Sylvie (2016), «De l'Europe vers les Suds : nouvelles itinérances ou migrations à rebours ?», *Autrepart*, vol. 77, no. 1.
- 6- Bredeloup Sylvie, «80% de la migration sur le continent est intra-africaine», *La Tribune Afrique*, 17 Avril 2017 : <https://afrique.latribune.fr/politique>.
- 7- Bredeloup Sylvie, «Les routes de la migration africaine mènent rarement à l'Europe», 01 Mars 2021. <https://www.rfi.fr/>.
- 8- Brown Wendy, «Vingt ans plus tard, les murs-frontières prolifèrent», *Libération*, 9 Novembre 2009.
- 9- Büttgen Philippe, De Libera Alain, Rashed Marwan, Rosier-Catach Irène, **Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante**, Paris, Fayard, 2009.
- 10-Camus Renaud, **Le grand remplacement**, David Reinharc, Coll « Articles sans C », 2011.
- 11-Chahbar Khalid, «Le processus de construction de concepts en sociologie : le cas du concept d'intégration», *Al Azmina Al Hadita*, Numéro 14, Printemps, 2017.
- 12-Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Marquis de, **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain**, (1793-1794). Une édition électronique qui a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales". <http://classiques.uqac.ca>.
- 13-Debray Régis, **Les diagonales du médiologue : transmission, influence, mobilité**, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2001.
- 14-Debray Régis, **Eloges des frontières**, Paris, Gallimard, Coll « Folio », 2010.
- 15-Debray Régis, «L'islam politique : fin ou début d'un monde», Partie 3, Conférence organisée par l'Institut du Monde Arabe à Paris le 09 Avril 2015. <https://www.youtube.com>.
- 16-Debray Régis, «Un mythe occidental», *Le Courrier de l'Unesco*, n°46, Décembre, 1993.
- 17-Dorna Alexandre, «Avant-propos: Le populisme, une notion peuplée d'histoires particulières en quête d'un paradigme fédérateur», *Amnis* [Online], 5, 2005, Online since 01 September 2005.
- 18-Eurostat, «Troisième trimestre 2020: La dette publique en hausse à 97,3% du PIB dans la zone euro», 2021. <https://ec.europa.eu/eurostat/documents>.

- 19-Eurostat, «Taux de croissance du PIB réel en volume», 2021.  
<https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser>.
- 20-Eurostat, « Communiqué de presse, euroindicateurs», 1 février 2021.  
<https://ec.europa.eu/eurostat/documents>.
- 21-Frassinelli Marco, «I 20 libri più venduti di sempre», *ILBLOGGER.IT*, 23 Aprile 2015.  
<https://ilblogger.it>.
- 22--Gouguenheim Sylvain, Aristote au Mont-Saint-Michel: **Les racines grecques de l'Europe chrétienne**, Paris, Seuil, coll. «L'univers historique», 2008.
- 23-Geisser Vincent, «L'islamophobie en France au regard du débat européen», dans *Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan* (Dir), **Musulmans de France et d'Europe**, Paris, CNRS Editions, 2005.
- 24-Habermas Jürgen, «Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ?», *Le Débat*, n°152, (2008/5).
- 25-Hajjat Abdellali, Mohammed Marwan, Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman», Paris, La Découverte/Poche, 2016.
- 26-Hugo Victor, **Les misérables**, Bibebook, 1862. Une édition électronique réalisée par «Association de Promotion de l'Écriture et de la Lecture». <http://www.bibebook.com>.
- 27-IFOP, «Enquête sur le complotisme : vague 2», Janvier 2009. <https://www.ifop.com>.
- 28-Jargy Simon, « Les fondements théologiques et historiques du dialogue islamo-chrétien », *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, Volume 6, 1969.
- 29-Lequeux Vincent, «Asile et migrations dans l'Union européenne», Tuteurope.eu, 28 Juin 2021. <https://www.touteurope.eu>.
- 30-Lévi-Strauss Claude, **Tristes Tropiques**, Paris, Librairie Plon, 1955.
- 31-Lorcerie Françoise (dir), *Pratiquer les frontières: Jeunes migrants et descendants de migrants dans l'espace franco-maghrébin*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- 32-Mazzella Sylvie, **Sociologie des migrations**, Paris, PUF, 2014.
- 33-Maurice Jean-Claude, *Si vous le répétez, je démentirai: Chirac, Villepin, Sarkozy*, Plon, 2009.
- 34-Mesko Yuri, Compte rendu de [Qu'est-ce que le populisme ? Définir enfin la menace, de Jan-Werner Müller, Paris, Premier Parallèle, 2016] *Politique et Sociétés*, 37(1), 2018.  
<https://doi.org/10.7202/1043583ar>.

- 35-Moniaci Caterina, «Dante "razzista", follia Onu: bandire Divina Comedia», 13 Marzo 2012. [www.liberoquotidiano.it](http://www.liberoquotidiano.it).
- 36-Muslims' Rights Belgium, « Rapport annuel sur l'islamophobie en Belgique – Rapport 2013 », Bruxelles, Février 2014. <https://ec.europa.eu>.
- 37-Norman Daniel, *Islam et Occident*, Traduit de l'anglais par Alain Spiess, Paris, Le Cerf, Collection Patrimoines-Islam, 1993.
- 38-OCDE, «Déficit des administrations publiques, Total, % du PIB, 2000 – 2020», 2021. <https://data.oecd.org/fr>.
- 39-OCDE, «Taux de chômage, Total, % de la population active, janvier 2005 – mai 2021», 2021. <https://data.oecd.org/fr>.
- 40-Portails sur les données migratoires, «Statistiques sur l'émigration et l'immigration», 5 février 2021. <https://migrationdataportal.org>.
- 41-Ramberg Ingrid (Dir), **L'islamophobie et ses conséquences pour les jeunes**, Strasbourg, Conseil de l'Europe, « Hors collection », 2005.
- 42-Scioldo-Zürcher Yann & Hily Marie-Antoinette & Ma Mung Emmanuel (Dir), **Etudier les migrations internationales**, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2019.
- 43-Subrenat Jean, «la conquête de Jérusalem, reflet d'une mystique de pèlerinage», dans Evelyne Berriot-Salvador, **Le mythe de Jérusalem: Du moyen âge à la renaissance**, Publications de l'université de saint Etienne, 1995.
- 44-Taguieff Pierre-André, «L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique. Suivi de : Éléments d'une bibliographie», *Les Cahiers du CEVIPOF*, Centre de recherche de Sciences Po, Septembre 2002.
- 45-Tarrius Alain, *La Mondialisation par le bas: Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002.
- 46-Valery Paul, **Regard sur le monde actuel**, Paris, Gallimard, 1996.
- 47-Voltaire, **Essai sur les Mœurs et l'esprit des nations**, Tome I, 1829. Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet. <http://classiques.uqac.ca>.
- 48-Voltaire, **Œuvres complètes**, Paris, l'imprimerie de Crapelet, 1817. <https://books.googleusercontent.com>.
- 49-Wihtol de Wenden Catherine, «Motivations et attentes de migrants», *Revue Projet*, vol. 272, no. 4, 2002.

# الممارسة الصحفية من منظور السّطة الرمزية

## Journalistic practice from the perspective of symbolic power

د. حسام الدين عبد القادر صالح

جامعة الأناضول

تركيا

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



## الممارسة الصحفية من منظور السلطة الرمزية

د. حسام الدين عبد القادر صالح

### الملخص:

تشتبك الصحافة بشكل مستمر مع السلطة بأشكالها المختلفة المادي منها والرمزي، ويعود ذلك لارتباطها، كمهنة كاشفة للحقائق بالسيطرة على الخطاب والمجال العام سواء بالأدوات المادية أو الرمزية. تفرض الممارسة الصحفية على الصحفيين في الكثير من الأحيان التعامل مع السلطة دائما كآخر يرتبط مع الصحافة بعلاقات ودّ أو قطيعة، دون أن يضعوا أنفسهم في مكان ذلك الآخر المنتج للسلطة أو المحرك لها. إنّ وعي الصحفي بسلطته الرمزية وقدرته على إنتاجها وتحريكها لا يقل أهمية عن السلطة المادية بشتى أدواتها سواء السياسية أو الاقتصادية. يناقش هذا المقال وعي الصحفي بسلطته الرمزية، وقيمة هذا الوعي في الممارسة المهنية والتفاعل الاجتماعي.

كلمات مفاتيح: الصحافة، الممارسة الصحفية، السلطة، السلطة الرمزية، أخلاقيات الصحّ.

### Abstract:

Journalism is constantly clashing with power in its various forms, both physical and symbolic. This overlap is due to the association of journalism as a profession for revealing facts and controlling discourse and the public sphere, whether with material or symbolic tools. Journalistic practice requires journalists in many cases to always deal with power as another that is linked to the press in friendly relations or estrangement, without putting themselves in the place of that other that produces power or moves it. The journalist's awareness of his symbolic power and his ability to produce and animate it is no less important than material power with its various tools, whether political or economic. This article discusses the journalist's awareness of his symbolic power, and the value of this awareness in professional practice and social interaction.

**Key words:** Journalism, journalistic practice, power, symbolic power, journalism ethics.



## 1- تمهيد:

يكتب الصحفي عن "السلطة" وحولها، ويكتب أحيانا كثيرة لها، لكنه يكتب بها أيضا؛ إلا أن السؤال يظل ملحا عن وعي الصحفي بسلطته، وقيمة هذا الوعي في الممارسة المهنية والتفاعل الاجتماعي. نسمع كثيرا عن "سلاح الصحفي" دون أن نسمع أكثر عن إمكانية سقوط "ضحايا" بهذا السلاح، سواء في صفوف مستخدميه أو من المتعرضين له. فالصحفي صاحب سلطة مثله مثل أي صاحب سلطة آخر، إلا أن اشتباك الصحافة المستمر مع السلطة بتجلياتها وأجهزتها المادية ظلّ يصرف الأنظار عن ملاحظة أشكال السلطة الرمزية التي تتمتع الصحافة بنصيب وافر منها.

## 2- الصحفيون كمنخب رمزية:

إن سلطة الصحفي لا تُقاس بالدرجات لنعتبرها "سلطة رابعة" في درجة تأثير أدنى من غيرها. لقد تجاوزت المفاهيم الجديدة للسلطة مفاهيم إلحاق الصحافة بأجهزة الدولة. فالسلطة بالمفهوم الجديد توجد في كل مكان، وتنبع من أسفل، وتستحيل على التملك والحصص كما في مقولات ميشيل فوكو<sup>1</sup>، كما تدخل السلطة في أجواء هذا المفهوم الجديد في كل علاقة، ولديها القدرة على اختراق كل الحقول، وبإمكانها أن تتحوّل إلى سلطة رمزية مثلما تتحوّل إلى سلطة مادية، كما في مقولات بيير بورديو التي تفهم السلطة باعتبارها حقلًا لتبادل علاقات الصراع والهيمنة وتبادل أشكال رأس المال في المجتمع<sup>2</sup>.

إن علاقة الصحفي بالسلطة لا تتحدد بعلاقته مع أجهزة الدولة ومحركاتها ومجالاتها، لأنها تتحدّد بالأساس بعلاقته بقوته الرمزية والتزامه المهنيّ بخدمة الحقيقة. لقد حان الوقت لإتاحة مساحة أكبر بقضايا الوعي بالسلطة الرمزية عند الصحفيين، ودور هذا الوعي الذاتي في تدعيم أخلاقيات الصحافة للوصول إلى ممارسة مهنية محترفة وخادمة للحقيقة والمجتمع. إن الصحفي في النظرية النقدية، وفي نظرية السلطة الرمزية بالذات، ليس وسيطا وناقلا للواقع فحسب، بل هو صاحب سلطة مؤثرة وخطيرة، لأنها سلطة تؤثر في بناء الرموز والمعاني التي تشكّل العالم. وبما أن الوعي بالشيء يبدأ من معرفته، يلزم الصحفي أن يتعرّف على السلطة الرمزية قبل أن يُطالب بالوعي بها.

يدرس عالم اللسانيات الهولندي توين فان دايك تأثير وسائل الإعلام وفقا لدورها في السيطرة العقلية ضمن الإطار الإدراكي الاجتماعي الواسع، ويكرّر دائما أن "التأثير الحاسم في عقول الناس مهيم على رمزي وليس اقتصاديا"<sup>3</sup>، ولهذا فهو يهتم بتحليل الخطاب بجميع أبعاده العلاماتية للوصول إلى طبيعة السلطة الرمزية التي يتمتع بها الإعلام. ويؤكد فان دايك أن السلطة لا تظهر في الخطاب أو عبر الخطاب فحسب، لكنها كقوة اجتماعية، تكون وراء الخطاب أيضا<sup>4</sup>.

1- ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانية، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، 2004، ص ص 77-79.

2- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 2007، الدار البيضاء، ص 48.

3- توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، 2008، ص 33.

4- المرجع السابق، ص 31.

وفقا لفان دايك، فإن السلطة الرمزية يتم التحكم فيها عبر السيطرة على الخطاب، ويطلق فان دايك على من يتحكمون بالخطاب العام وصف "النخبة الرمزية" مثل الصحفيين والكتاب والفنانين والمخرجين والأكاديميين وغيرهم من المجموعات التي تمارس السلطة على أساس رأس المال الرمزي. وبحسب فان دايك تمتلك هذه النخب الرمزية سلطة اتخاذ القرار في نوع الخطاب وتحديد الموضوعات والأسلوب بل وتعمل على السيطرة على الخطاب العام والتحكم في ترتيب أهمية الموضوعات الخاضعة للنقاش العام في المجتمع<sup>1</sup>.

### 3- تحويل الخطاب إلى سلطة:

تقول نظريات السلطة إن هناك دعما تبادليًا تكامليًا للآيتين الرئيسيتين لصياغة السلطة: العنف والخطاب. ويرى عالم الاجتماع الإسباني مانويل كاستلز أن المشروعات التي تقوم عليها السلطة تعتمد في الغالب على القبول النابع من بناء المعاني المشتركة، ويتشكل المعنى في المجتمع من خلال عملية الفعل الاتصالي<sup>2</sup>.

وفي السياق نفسه، يشير عالم اللسانيات الإنجليزي نورمان فيركلف إلى أن تكرار معالجة الأحداث والوقائع يحوّل الخطاب إلى سلطة، ويعتقد فيركلف أن من يمتلك حق إنتاج الأفكار يمتلك سلطة إعلامية، حيث تُملّي عليه هذه السلطة فرض شكل معين من المحتوى في الخطاب. ويرى فيركلف، على سبيل المثال، أن الجرعات الثابتة من الأخبار التي يتلقاها معظم الناس يوميا تعتبر عاملا مهما من عوامل السيطرة الاجتماعية، وهي تشكل نسبة كبيرة من المشاركة اليومية للشخص المتوسط في الخطاب، ولكن ازدياد الاعتماد على السيطرة من خلال الرضا ربما يكون معلما آخر من معالم الخطاب المعاصر الذي يركز على خطاب السيطرة الاجتماعية للإيحاء بمساواة زائفة، وإزالة كل ما يدلّ على السلطة والنفوذ<sup>3</sup>.

لطالما اعتمدت الصحافة، ولا تزال، على المعلومات وطرق الوصول إليها. يرى عالم الاجتماع الإيطالي ألبرتو ميلوتشي أن السلطة الناشئة تعتمد بشكل متزايد، ليس فقط على القوة المادية، ولكن على إنتاج المعلومات وتداولها أيضا<sup>4</sup>. يرى مانويل كاستلز أن وسائل الإعلام تشكل المصدر الرئيسي للاتصال القادر على الوصول للمجتمع، فتأطير عقل الجمهور يتمّ إلى حدّ كبير عبر عمليات تحدث في وسائل الإعلام. وتقوم علاقة السلطة - بنظر كاستلز - إلى حدّ كبير على تشكيل العقل البشريّ من خلال بناء المعنى عبر صنع الصورة والرمز ولهذا، فالإعلام هو الوسيلة الحاسمة في الاتصال، ونتيجة لهذا فإنّ الرسائل والمنظّمات والزعماء غير الموجودين في الإعلام لا وجود لهم في عقول الجمهور<sup>5</sup>.

1- فان دايك، الخطاب والسلطة، مرجع سابق، ص 32.

2- مانويل كاستلز، سلطة الاتصال، ترجمة وتقديم محمد حروفوش، المركز القومي للترجمة، 2014، ص 40.

3- نورمان فيركلف، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، مصر، 2016، ص 60.

4- Alberto Melucci, Challenging Codes: Collective Action in the Information Age, University Press, Cambridge, 1996, p.176.

5- مانويل كاستلز، مرجع سابق، ص 289.

السلطة الرمزية بحسب بورديو لديها قدرة على التعبئة والتأثير والإقناع عن طريق تكوين المعطيات بالعبارات اللفظية. وهذه كلها وظائف يقوم بها الخطاب الإعلامي. بل إن السلطة الرمزية عند بورديو هي سلطة بناء الواقع، بحيث تتحوّل وسائل الإعلام إلى مصدر للمعرفة والممارسة الاجتماعية<sup>1</sup>.

#### 4- الاتصال والموارد الرمزية:

ينظر عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو للمجتمع بوصفه نظاما يتكوّن من حقول عديدة تتنافس فيما بينها على الموارد أو رأس المال، وإذا تعاملنا مع الإعلام كمجال وجب أن نتحدث عن أشكال الرأسمال التي يتم التنافس والصراع حولها للفوز بها. وفي هذا السياق، يبرز بشدّة رأس المال الرمزي، بل وحتى رأس المال الإعلامي، وهو مفهوم بدأ يستخدمه باتريك كامبن حيث يعتقد أنّ الرأسمال الإعلامي هو شكل جديد من رأس المال مثل رأس المال الاقتصادي الذي يمكن تطبيقه في حقل الإعلام أو غيره من الحقول. ويقترح عالم الاتصال الإنجليزي نيك كولدري مفهوم الرأسمال البيئي للإعلام meta-capital وهو الذي تُمارس من خلاله وسائل الاعلام السلطة على أشكال أخرى من السلطة. ويرى كولدري أنّ هذا الرأسمال يتّسق مع رؤية بورديو الأساسية في أن الرأسمال لا يتحقّق فقط إلا عن طريق وكلاء في أشكال محددة في مجالات محددة<sup>2</sup>.

يعمل حقل الإعلام - كما في النظرة البورديوية - بطريقة الصراع على الموارد والرساميل، وفي هذا الإطار - كما يقول مانويل كاستلز - لا تنسى شركات الإعلام أنها تمارس نشاطا اقتصاديا قائما على رأسمال اقتصادي في الأساس، ورغم أنها تستثمر في الأخبار والترفيه إلا أنّ لها أيضا مصالح سياسية أوسع تستثمر في ديناميكيات الدولة التي تُعدّ جزءا محوريا من بيئة نشاطها الاقتصادي<sup>3</sup>.

بالإضافة إلى حيّزة الرأسمال الاقتصادي اللازم للتحكم بالاتصال، هناك تحكّم آخر ينبني على سلطة الخطاب، أو ما يمكن أن نسميه بالسلطة الرمزية بحسب تعبيرات بورديو، فالأشكال الجديدة من الهيمنة - بحسب ألبرتو ميلوتشي - لا تعتمد سلطتها على الموارد الاقتصادية بحدّ ذاتها، ولا على حقيقة أنها تمارس نفوذاً أو تتلاعب بالنظام السياسي المحلي: تتمثل سلطتها الرئيسية في قدرتها على تنظيم عقول الناس. وإذا كانت عملية بناء المعنى داخل العقل البشري - وفق كاستلز - تعتمد أساسا على تدفق المعلومات والصور التي تعالج في شبكات الاتصال، فمن المنطقي أن نستنتج أن السلطة تكمن في شبكات الاتصال ومالكي شركات هذه الشبكات.

يرى ميلوتشي أنّ التحول المعاصر نحو الموارد الرمزية والمعلوماتية يؤثر على تعريفنا للسلطة وعدم المساواة أيضا. ولا يمكن قياس عدم المساواة من حيث توزيع الموارد الاقتصادية والسيطرة عليها فقط، إذ

1- بيير بورديو، الرمز والسلطة، مرجع سابق، ، 2007 ص ص 49-50.

2- نيك كولدري، شبكات التواصل الاجتماعي والممارسة الإعلامية، ترجمة هبة ربيع، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ص 205.

3- مانويل كاستلز، مرجع سابق، ص 291.

ينبغي أن يشير تحليل الاختلالات الهيكلية في المجتمع أكثر إلى التمييز بين المواقف التي تخصص لبعضها سيطرة أكبر ومحددة على الأكواد الرئيسية، على تلك الموارد الرمزية القوية التي تؤطر المعلومات<sup>1</sup>. من جانب آخر يرى بيير بورديو أنّ الفئات السائدة التي تركز سلطتها على رأسمالها الاقتصادي تتطلع إلى فرض مشروعية سيادتها إما عن طريق إنتاجها الرمزيّ أو بمساعدة أولئك الذين يدافعون عن الأيديولوجية المحافظة، فالرموز التي تستند عليها السلطة ليست سوى الشكل الموضوعي للرأسمال الرمزيّ كما يقول بورديو<sup>2</sup>.

## 5- بين العنف والسلطة الرمزية:

رغم أن كل نظريات السلطة والملاحظة التاريخية، برأي مانويل كاستلز، تشير إلى الأهمية الحاسمة لاحتكار العنف أو الترويع، فإنّ ذلك يتطلّب تأطير العقول الفردية والجماعية، فعلى سبيل المثال استطاع الأمريكيون شن حرب العراق بفضل حملة تضليل إعلاميّ في إطار "الحرب على الإرهاب" أدارتها حكومة جورج بوش لغزو عقول الأمريكيين كوسيلة لغزو العراق والاحتفاظ بالسلطة لوقت أطول. إن كاستلز يربط العنف والتهديد به في السياق المعاصر مع عملية بناء المعنى في إنتاج وإعادة إنتاج علاقات السلطة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. يرى كاستلز أن هناك صفة واحدة مشتركة بين جميع عمليات البناء الرمزية، فهي تعتمد بشكل كبير على رسائل وأطر تُبتكر وتتشكل وتنتشر في شبكات الاتصال متعددة الوسائط، ورغم أن كل عقل بشري مفرد يبني معناه الخاص به عن طريق تفسير مواد الاتصال وفق سياقه، فإنّ بيئة الاتصال تتحكّم بشكل كبير في هذه العملية العقلية<sup>3</sup>.

لا يمكننا في أحيان كثيرة الفصل بين العنف وبين السلطة الرمزية، خصوصاً في حالة العنف الرمزيّ الذي يقوم بالأساس على إخفاء صفة العنف عن طريق التواطؤ والتشارك مع الطرف الآخر. إن طبيعة علاقات السلطة في وسائل الإعلام الجماهيرية، كما يقول نورمان فيركلف، تفتقر إلى الوضوح، بل إنها تتضمن علاقات سلطة خفية. ويرى فيركلف كذلك أنّ السلطة الخفية للخطاب الإعلاميّ تعتمد على اتجاهات منهجية في نقل الأخبار والأنشطة الإعلامية. وعن طريق مراكمة الخطابات الإعلامية بطرق معينة في معالجة الأسباب والفاعلين الاجتماعيين وطرق معينة لتحديد موقع القارئ<sup>4</sup>.

يرى نيك كولدرى أن وسائل الإعلام لها تأثيرات اجتماعية على نطاق واسع، ليس فقط بسبب وجود آليات مركزية للبت، ولكن أيضاً لأننا نؤمن بسلطة الخطاب الإعلامي في سياقات محلية لا حصر لها، لأننا نعتقد أن معظم الآخرين يؤمنون بنفس الشيء ولأننا نتصرف على أساس هذه المعتقدات في مناسبات لا حصر لها. وهكذا أصبحت أنماط الاعتقاد والعمل هذه روتينية إلى درجة أننا في الممارسة العملية نجتمعها معاً في تصور

1- Alberto Melucci, 1996, s.167

2- بيير بورديو، مرجع سابق، ص 54.

3- مانويل كاستلز، مرجع، ص 583.

4- نورمان فيركلف، مرجع سابق، ص 82.

عام لآثار "وسائل الإعلام" المستخلصة إلى حد كبير من سياقات التكاثر المحددة. نتيجة لذلك تميل أعمال السلطة الاجتماعية لوسائل الإعلام إلى أن تكون مخفية، لتبدو قوة وسائل الإعلام طبيعية<sup>1</sup>.

يلقي ميلوتشي الضوء على الجانب الرمزي للاستغلال في السياق المعاصر، ويقول إن الاستغلال الحقيقي ليس الحرمان من المعلومات؛ إذ حتى في مدن الأكواخ في مدن العالم الثالث يتعرض الناس اليوم لوسائل الإعلام على نطاق واسع، إلا أنه لا سلطة لهم لتنظيم هذه المعلومات وفقاً لاحتياجاتهم الخاصة. وبالتالي، فإن الهيمنة الحقيقية هي اليوم الاستبعاد من قوة التسمية. إنه الاستقبال غير المنعكس لـ "الأسماء" التي تؤطر الخبرات البشرية، والاستهلاك، والعلاقات الشخصية: الالتزام بالقواعد المتضمنة في هذه الأسماء<sup>2</sup>.

### 6- دور الأخبار في تركيز السلطة الرمزية:

في سياق تأثير سلطة الخطابات الإعلامية، يلعب الخطاب الإخباري دوراً كبيراً في تركيز السلطة الرمزية للإعلام. يرى كاستلز الإعلام الإخباري كأهم صور السياسات الإعلامية، ولأن الأخبار عبر الإعلام تُصاغ بطريقة تجتذب المشاهد المتوسط، فهي مؤثرة في إقامة رابطة بين ميول الناس وتقييمهم للقضايا التي تمثل مادة الحياة السياسية. إن السيطرة على الأخبار لا تعني فقط السيطرة على الخطاب العام لكنها تعني أيضاً السيطرة على (المصدر الرمزي)، وكما يقول فان دايك، فإن السيطرة على الخطاب العام والاتصالات من أهم أسس بناء سلطة المجموعة أو المؤسسة أو مصادرها كالمعرفة والمعلومات التي تُعد مصادر رمزية للسلطة<sup>3</sup>.

وأخذاً في الاعتبار نطاق السلطة الرمزية ومجالها الفعال، يرى فان دايك أن وسائل الإعلام الجماهيري هي الأكثر تأثيراً على نطاق أوسع، ويرى أن نصوص الصحف تؤدي دوراً حيوياً في الاتصالات والعلاقات العامة، وخلافاً للاعتقاد الشعبي العام، فإن قابلية تذکر أخبار الصحف تظل أعلى من تذكر أخبار التلفاز وهذا يؤدي إلى تعزيز نفوذ الصحافة ومن ثم سلطتها. ويرى فان دايك، على سبيل المثال، أن موضوعات الأخبار تعتبر أكثر جزء مهم وتميز فضلاً عن أنها الأكثر قابلية للتذكر في قضايا الأخبار، بل إن عناوين الأخبار، كما يقول فان دايك، قد تكشف أنماط التلاعب بمعتقدات الناس وآرائهم عن طريق التلاعب بالذاكرة المؤقتة القصيرة التي تؤدي إلى فهم الكلمات والجمل والألفاظ والإشارات غير اللفظية كالمعاني أو الأفعال التضمينية، ويتم ذلك عن طريق طباعة جزء من نصوص الأخبار في مكان بارز أو في أعلى الجريدة ويخط بارز ليؤثر في جذب الانتباه، ولهذا فإن عناوين الأخبار دائماً تُستذكر على نحو أفضل وأسرع من بقية أنواع الخطابات الإعلامية.

1- نيك كولدرى، مرجع سابق، ص5.

2- Alberto Melucci, 1996, s.182.

3- فان دايك، 2008، مرجع سابق، ص 32.

يأخذ فان دايك عناوين الأخبار الرئيسية كنموذج للتأثير على إدراكات الجماهير، ويرى أن عنوان الخبر الرئيس يؤثر بقوة في طرائق تعريف الحدث وفقا للنموذج العقليّ المفضّل للمتلقيّ، كما هو الحال عندما ترتكب الأقليات جريمة ما، تجدها في عناوين الأخبار مكتوبة بالخط العريض، وبالطريقة نفسها يمكن أن تكون الحجج مقنعة بسبب الآراء الاجتماعية المتخفية في مقدمة الخبر الضمنية وبذلك يأخذها المتلقون دون التفكير فيما تتضمنه<sup>1</sup>.

## 7- السلطة الصحفية والسؤال الأخلاقي:

إذا كانت السلطة الرمزية تختزن في معانيها ومتطلباتها وأدواتها كل هذا التأثير في الواقع الرمزيّ والماديّ، فإنها تلقى عبئا أخلاقيا ثقيلا على الصحفيين باعتبارهم أحد أبرز المنتجيين الرمزيين الذين يحوزون سلطة رمزية مؤثرة في عقول البشر. إنّ أول ما تفترضه السلطة الرمزية لدى الصحفيين هو الوعي بها وبخطورتها وتأثيرها. إن فقدان السلطة لا يبدأ من فقدان أدواتها، بل من فقدان الوعي بها، لأن أسوأ ما يمكن أن تفعله السلطة، أي سلطة، بصاحبها، هو أن تجعله مملوكا عندها لا مالكا لها. إن الامتلاك الحقيقيّ للسلطة الرمزية عند الصحفيّ هو حسن استخدامها في مهمة الصحافة الأساسية وهي تبيان الحقائق واستقصائها، وصولا لمجتمع المعرفة والحرية والاطمئنان.

بجانِب الوعي بالسلطة الرمزية واستشعار خطورة "السلح الصحفي"، تتطلب الأخلاق المهنية بذل الوسع في تجنب إساءة استخدام السلطة الرمزية عن طريق تمكين الحس الإنساني بحقوق الآخرين الذين يجري ترميزهم وتمثيلهم في الأخبار، وعدم التنازل عن مبادئ الموضوعية والنزاهة والعدالة في تقصي المعلومات وعرضها للرأي العام، وفي تقييم الأشخاص وتقديمهم لمجتمعاتهم والمجتمعات المغايرة.

لقد أفاد مجتمع الشبكات والإعلام الجديد في توسيع دائرة السلطة الرمزية خارج نطاق وسائل الإعلام التقليدية عن طريق توسيع المشاركة الفردية في صنع الرموز الإعلامية. هذا التطور في الوصول (شبه الحُر) إلى بِنِيّات وأدوات التواصل الحديث يمثل فرصة أيضا لوسائل الإعلام التقليدية لتكون أكثر أخلاقية ومهنية في استخدام سلطتها الرمزية، عن طريق التمثيل الكافي والعاقل للمواطنين، والتواصل الواسع والمستمر مع مشاكلهم وشكاواهم وانتقاداتهم للواقع وللسلطات الرمزية.

## 8- خاتمة:

إنّ الوعي الصحفيّ بالسلطة الرمزية والالتزام بأخلاقية ممارستها يمثل "حارس بوابة أولى" للممارسة الصحفية برمتها، وهو ما يجعل الأخطاء المهنية فيما بعد سهلة التدارك. وإن وعي الصحفيّ بسلطته الرمزية وممارسته الأخلاقية لها يجعله أقدر على التعامل مع السلطات المادية التي ظلت تُنازع الصحفيين مواقع التأثير، لأن مثل هذا الصحفيّ لن يكون وقتها كنجار مخلّع الأبواب.

1- المرجع نفسه، ص 93.

## المراجع:

- 1- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007
- 2- توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، مصر، 2008
- 3- مانويل كاستلز، سلطة الاتصال، ترجمة وتقديم محمد حرفوش، المركز القومي للترجمة، مصر، 2014
- 4- ميشيل فوكو، تاريخ الجنسانية، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004
- 5- نورمان فيركلف، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، مصر، 2016
- 6- يك كولدري، شبكات التواصل الاجتماعي والممارسة الإعلامية، ترجمة هبة ربيع، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014.
- 7- Alberto Melucci, Challenging Codes: Collective Action in the Information Age, University Press, Cambridge, 1996

**التفاصيل في الرواية الواقعية  
"بين القصرين" لنجيب محفوظ أنموذجا**

**the details in the realistic novel**

**د. أحمد الناوي بدري**

**جامعة صفاقس  
تونس**

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





## التفاصيل في الرواية الواقعية "بين القصيرين" لنجيب محفوظ أنموذجا

د. أحمد الناي بدري

### الملخص:

انطلقنا في هذا البحث من الإشكالية الأساس: ما هي خصائص التفاصيل في الخطاب الروائي الواقعي؟ وقد نظرنا في التفاصيل من خلال أثر روائي يُصنّف ضمن الاتجاه الواقعي في الكتابة الروائية، هو رواية "بين القصيرين" لنجيب محفوظ. باعتباره أبرز من كتب في هذا الاتجاه وأبرز من يمثله في رواياته في العالم العربي. فنظرنا في طبيعة التفاصيل فيها وفي كميّات تشكيلها في الرواية ووظائفها فيها ووجهات النظر المتحكّمة في بنائها.

وقد توصلنا إلى نتائج من أهمّها:

- أنّ التفاصيل في رواية "بين القصيرين" هي تفاصيل الحياة الماديّة، في مستوى الشخصيات و الأماكن و الأشياء.

- أنّ التفاصيل في هذه الرواية تكون بالأنماط الخطابية الثلاثة سردا ووصفا وأقوالا.

- أنّ التفاصيل في هذه الرواية مفعلة في البرامج السردية في الرواية.

- أنّ التفاصيل في رواية "بين القصيرين" محكومة برؤية كلية شمولية ماديّة ديدنها الوقوف عند الجزئيات والتدقيق في التفاصيل. وهي رؤية تسعى إلى أن تكون موضوعية.

إنّ ما أسلمنا إليه البحث في التفاصيل في رواية "بين القصيرين" بوصفها أنموذجا للرواية الواقعية يؤكّد أنّ هذا العنصر يختلف جوهريّا عن مثيله في الرواية الرومنطيقية. وهذه نتيجة في ما نقدّر مهمّة، تجعلنا نطمئنّ إلى أنّ التفاصيل تقبل أن تكون مدخلا إنشائيّا تصنيفيّا ملائما ومناسبا.

الكلمات المفتاحية: التفاصيل – الواقعية – التشكيل – الوظائف .

**Abstract:**

This essay attempts to study the characteristics of details in a realistic narrative discourse through a novelist that is classified within the realistic writing, which is the novel (**Bain al-Qasrain**) "Between the Two Palaces" by Naguib Mahfouz. It sheds light on the novel's use of details and verisimilitude as a narrative technique in characterisation, description and dialogue.

Moreover, this essay postulates that the novelist's aesthetic choices pave the way for him to create a fictional world that is deeply rooted in notions of authenticity and realism.

We have reached the most important results:

- The details in the novel "Between the Two Palaces" are the details of material life, whether it is related to characters, places or things.
- The details in this novel are in the three rhetorical styles, narration, description, and sayings.
- The details in this novel are activated in the narrative programs in the novel.
- The details in the novel (Bain al-Qasrain) are governed by a comprehensive, materialistic vision.

**Key words:** realism - details – poetics - constructions - functions.

## 1- تمهيد:

تحكي رواية "بين القصرين" تفاصيل حياة أسرة تقليدية تنتهي إلى الطبقة المتوسطة، تعيش في وسط مدني، كل فرد من أفرادها له عالمه الخاص المتميز وعلاقاته المتفرّدة مع ذاته ومع الآخرين ممن يحيطون به.

تمتدّ الفضاءات التي تدور فيها أحداث الرواية بين منزل السيد أحمد عبد الجواد بطل الرواية ودكانه في النحاسين وامتداد شارع بين القصرين. وقد اهتمّ الراوي بتفاصيل هذه الأمكنة وبدقائق حياة الشخصيات التي تسكنها محاولاً أن يلتقط اليوميّ منها من قبيل ما يفعله السيّد أحمد عبد الجواد في المنزل وخارج المنزل والعلاقات التي كان يقيمها مع غيره من الأصدقاء والنساء "العوامل"، ومن قبيل ما كان يفعله ابنه ياسين في مختلف تعرّجات حياته العاطفية والعملية، وما كان يفعله غيره من الشخصيات التي كان لها حضور في هذه الرواية.

فللراوي في هذه الرواية اهتمام بتتبّع الأحداث الصغرى، والإلمام بالتفاصيل الدقيقة التي تتميز بها عائلة من البورجوازية الصغيرة وما يمكن أن تصطبغ به من علاقات تقارب (الحبّ والزواج والصدّاقة) وانفصال (خصام وطلاق) وما يمكن أن تتسبّب فيه من مشاكل تنعكس سلبيّاً أو إيجاباً على حياة الشخصيات ومراحلها وأطوارها. وقد تجسّد هذا من خلال نموذج أسريّ انتقاه الراوي وشكّله بالسرد، وجعل محوره السيد أحمد عبد الجواد الرجل المستبدّ في علاقته بزوجته أمينة وبأبنائه، والقاضي بأمره في رسم مسار حياة الشخصيات التي تحيط به وملامح سلوكهم وعلاقات بعضهم ببعض.

يحاول الراوي في هذه الرواية دائماً أن يوهّم متلقّيه بأنّه أمين في نقل ما ينقله، وبأنّه محكوم بمنطق الواقع خاضع لسلطان ما يمكن أن يكون أو أن يحدث. فنكاد نمسك فيها بخصائص المدينة العربية التقليدية العتيقة بعاداتها وتقاليدها، وأعرافها، وبأحداثها اليومية والتاريخية السياسيّة منها والاجتماعيّة.

وكان للتفاصيل في هذه الرواية أن تكون عاملاً يضمن هذا الإيهام، ويسهم في تنظيم عالم يحاكي الواقع ويتمثله سواء تعلّق الأمر بالشخصيات أو تعلّق بالمكان وما يمكن أن يتأثّر به وما يحتويه، ولهذا عدت هذه الرواية أنموذجاً من الروايات الواقعية في مفهومها التقليديّ أو ما يعبر عنه بالرواية الواقعية التسجيلية أو الوصفية التي يمكن أن تنافس السجّل المدنيّ وأن تكون البيت الزجاجيّ الذي ينعكس عليه الواقع أو يعكسه، ذلك أنّها تسعى إلى أن ترصد الواقع في شموليّته وفي تفاصيله الصغرى ودقائقه.

فكيف هو أمر التفاصيل في رواية "بين القصرين" لنجيب محفوظ بوصفها رواية تنتهي إلى التيار الواقعيّ الذي يعدّه النقاد بداية الاهتمام الفعليّ بالتفاصيل في الفنّ بصفة عامّة وفي الرواية بصفة خاصّة، حيث يكون الراوي فيها ومن خلفه الروائيّ، مهووساً بالتفاصيل مهمّماً بالجزئيات وصغائر الأمور ودقائقها؟<sup>1</sup>

1- يعد فيليب هامون الرواية الواقعية مخزناً للتفاصيل. انظر:

Philippe Hamon: *Introduction à l'analyse du descriptif*, Paris, Hachette, 1981, P: 226.

وكيف هو أمر التفاصيل في رواية تنتمي إلى اتجاه فنيّ أو إلى مدرسة فنيّة لا تكون إلا بالتفاصيل ولا تتشكّل إلاّ بها؟<sup>1</sup>.

يظهر اهتمام الرواية بالتفاصيل من خلال العنوان الذي تخيّره المؤلف لروايته "بين القصيرين". فعلى المستوى اللغويّ المعجميّ تتشكّل الجملة من مركب إضافيّ، المضاف إليه في هذا المركب ورد في صيغة مثنيّ لو رددناه إلى صيغة المفرد لكان لدينا (قصر + قصر) وجمعها قصور. وهي الأجزاء التي يمكن أن تتشكّل بها المدينة في جزء منها وهو من صميم ما يتعلّق بالتفصيل، يتأكّد برأس المركب المضاف الذي ورد في شكل ظرف دالّ على المكانية "بين". وهو ما يزيد التفصيل تدقيقاً وإمعاناً بأن يحصر المكان في حيّز أصغر محدّد. وأمّا على مستوى الاستعمال فإنّ هذا المركب الإضافيّ "بين القصيرين" يحيل على اسم علم لمكان متعيّن على الخارطة الجغرافيّة يتعلّق بشارع من شوارع مدينة القاهرة المصريّة. إذن هو تفصيلا بوصفه جزءاً من كلّ، هو المدينة لا يكون إلاّ بها ولا تكون إلاّ به. وهو مكوّن يؤكّد نزوع الرواية إلى التفصيل وقيامها عليه. وإذا ما أمعنا النظر فيه ألفتنا يختزل أغلب سمات التفاصيل في هذه الرواية وفي الرواية الواقعيّة من جهات عديدة منها:

- طبيعة التفاصيل وهي من هذه الناحية تفاصيل ماديّة تتشكّل ممّا يحيط بالشخصيّات وممّا يشمل الفضاء خاصّة والمحيط.

- كون هذه التفاصيل لها وصلات بالواقع وأنساب فالموصوف المذكور متعيّن في الواقع وموجود فيه.

- كون هذه التفاصيل من طبيعة ما هو ثقافيّ وليست ممّا هو طبيعيّ شأن ما وجدناه في رواية "زينب"، بما أنّ "بين القصيرين" لا يكون إلاّ من صنع الإنسان ولا يكون إلاّ نتيجة فعله الثقافيّ في الكون.

ومن هذا المنطلق رأينا أن نقارب التفاصيل في هذه الرواية وأن ندرسها فيها بوصفها أنموذجا من الكتابة الروائيّة له خصوصيّاته ومميزاته، لا من حيث درجة حضور التفاصيل فيها وكميّته، ولكن من حيث نوعيّة الحضور ومشمولاته وكيفيّاته وغاياته وأغراضه.

وقد أبلغنا تتبّع التفاصيل في رواية "بين القصيرين" إلى جملة من الخصائص نوجزها في ما يلي:

1-تفاصيل الحياة الماديّة.

2-التفاصيل مفعلة في بناء العالم الروائيّ.

3-تفاصيل تكون بالأنماط الخطابية الثلاثة.

4-تفاصيل محكومة برؤية ماديّة موضوعيّة ووجهة نظر جماليّة وضعيّة.

وسنحاول مقارنة التفاصيل في رواية بين القصيرين من هذه المداخل المميّزة لحضورها فيها.

وانظر: أحمد الناوي بدري: *إنشائية التفاصيل في رواية "زينب" لمحمد حسين هيكل*، مقال منشور في مجلة علامات (المغرب)، العدد: 49، 2018. ص ص: 101 – 120.

1- Barthes: *L'effet de réel*, in, Littérature et réalité, , Paris, éd, Seuil1982, P : 89.

## 2- تفاصيل الحياة المادية:

لم تكن رواية "بين القصرين" رواية تهتمّ بالريف، والمزارع، والحقول والأنعام والطيور شأن ما كان مع الرواية الرومنطيقية، حيث تغدو الطبيعة الفضاء القادر على الاستحواذ على اهتمام الراوي والواصف والشخصيات، فيلتقطون منه ما يفصلون فيه بطريقتهم ليؤثثوا به عالم الرواية الحكائي. فرواية "بين القصرين" غابت عنها هذه الفضاءات مجملة أو مفصلة ولم يكن لها فيها ذكر إلا ما يرد عبر التصور وهو فيها نادر عزيز. يقول الراوي:

"وشمل قلبه بسرور عجيب ولكنته - لم يخل كحاله أبدا- من ظلّ أسي يتبعه كما يتبع رياح الخماسين مشرق الشمس"<sup>1</sup>.

تحضر الطبيعة في هذا الشاهد من خلال مكونات تفصيلية أساسية ثلاثة: البرق، ورياح الخماسين، ومشرق الربيع. وحضورها في هذا المقام ليس حضورا لذاته يجعل منها حيزا يحتضن فعل الشخصية. فهي في هذا الشاهد تأتي في إطار توضيحي تفسيري يجنح إليه الراوي ليقرب من المتلقي صورة الشخصية "فهبي" وهو يرقب جارتها من على سطح منزله، وما يتصل بحالته النفسية حين يتسنى له رؤيتها وما يضطرب في دواخله من مشاعر متناقضة فرحا وحزنا. فليست الطبيعة ممّا يقصد إليه الراوي قصدا فيتحدّث عنها بوصفها مكونا إطاريا يجري فيه فعل الشخصية ويؤثر فيه أو يتأثر به مثلما كان الأمر بالنسبة إلى رواية "زينب" مثلا.

وإذا ما كانت التفاصيل من الطبيعة وتكون حاضنة للفعل في رواية "بين القصرين" فإنها ترد فيها على هيئة مخصوصة. فلا تقصد لذاتها، وإنما تكون جزءا مكتملا للفضاء المديني. يقول الراوي:

"كانت الشمس على وشك الاختفاء فلاحق قرصا أبيض مسالما توارت عنه حيويته وبردت حرارته وانطفأ توهجه وقد بدا بستان السطح المسقوف باللبلاب والياسمين في ظلمة وانية"<sup>2</sup>.

تبدو الطبيعة في هذا المشهد من خلال عنصري "الشمس" و"البستان". فهما العنصران المفصل فيهما في هذا المقام واللذان تابعتهما عين الراوي في هياتهما وتحولاتهما المدلول بها على الحيزين المكاني والزمني لفعل الشخصية "فهبي" وهو يرصد جارتها من فوق سطح منزله. غير أنّ عمل الإحالة نزل التفاصيل الطبيعية في هذا المقتبس منازل مخصوصة، إذ طبعها بطابع مديني ظهر خاصّة من خلال سمة الانغلاق التي تميّز بها المكان وأخرج عليها (سور، مسقوف). ومن خلال محدودية الرؤية، وطبيعة العناصر المفصل فيهما (لبلاب، ياسمين)، وهما إلى النباتات التي تتوافر في الفضاءات المدينية أقرب. وهو ما لم يُعهد في الرواية الرومنطيقية. بل إنّ طابع الانغلاق ونبات الياسمين واللبلاب أقرب إلى ما هو ثقافي ومرتبطة بحضور الإنسان وبفعله، أكثر ممّا هو مرتبطة بالطبيعة البكر ضالّة الرومنطيقية ومطلبه ومهربه. فكلّ ما هو طبيعي في الرواية

1- نجيب محفوظ، *بين القصرين*، مصر، مكتبة مصر، (د.ت)، ص: 59. وهذه الطبعة هي التي سنعتمدها في هذا البحث.

2- المصدر نفسه، ص 57.

محكوم بسلطة الثقافي وموجّه به، فهي التي تحدّد منطلقاته وتعلن حضوره بالكيفية التي تطبع بها هذه الثقافة المكان وتجعله مميّزا ممّا سواه. يقول الراوي:

"ثمّ عادت مدفوعة بحب الاستطلاع إلى النافذة فأطلت منها. بدا وشي الشروق ناشبا في غلالة السحر وأضواء الصباح تسيل من ذرى المآذن والقباب"<sup>1</sup>.

تتجسّد الطبيعة في الشاهد أعلاه من خلال عنصرين رئيسيين هما "وشي الشروق" و"أضواء الصباح". ولم يكن حضورها في هذا المقام حضورا طبيعيا بكرا خاليا ممّا هو ثقافي، وإنّما كان مصبوغا بطابع من صنع الإنسان وفعله. وكان ذلك عبر ثنائيتين تتحكّمان في هذا الفعل وعنهما تصدران. أوّلهما كون العنصر الأوّل الذي هو "وشي الشروق" مؤطرا بحدود النافذة التي أطلت منها المرأة وهي حدود ماديّة هندسيّة. والآخر كون العنصر الثاني الذي هو "أضواء الصباح" مؤطرا بالمدى الذي تسمح به المآذن والقباب وهي حدود رمزيّة دينيّة. فيتضافر بذلك ما هو ماديّ وما هو رمزيّ ليطبعا العناصر الطبيعيّة فتفارق أصل جوهرها وتلوّن بما هو ثقافيّ.

هكذا يمكن القول إنّ الطبيعة في رواية "بين القصرين" ترد فيها لماما، ولم يكن الراوي ليولمها عناية واهتماما. ولم تكن من مشاغله ليفصّل فيها شأن ما كان مع الرومنطقيين. وإن كان المتلقّي يعترضه بعض منها في هذه الرواية فهو -على ندرته- مكيف لملاءمة ما هو من صميم المدينة الحيّز المحوريّ الذي تدور فيه الأحداث. ذلك ما ينبئ به عنوان الرواية "بين القصرين" الذي يحيل -كما سبق وأن أشرنا- على موضع متعيّن في عالم المؤلّف الحقيقيّ وما يفصح عنه قول الراوي وتعليقاته في أكثر من موضع من هذه الرواية<sup>2</sup>. وهو ما فرض أن تكون طبيعة التفاصيل فيها مخصصة تولى عناية بالغة بالجوانب الماديّة من شخصيّات وأمكنة وما يؤثّمها من أشياء.

لم يترك الراوي في رواية "بين القصرين" شخصيّة من شخصيّاتها إلاّ وتتبع تفاصيلها الجسديّة مهما كان دورها في الحكاية أساسيا أو هامشيا عارضا. فهو فيها لا يفوّت فرصة إلاّ ويقتنص من جسدها بعضا من التفاصيل ممّا يراه قابلا لأن يفصّل فيه بما يلائم المقام الذي تنزّل فيه والمقصد الذي يريده:

"كانت خديجة في العشرين من عمرها [...] وكانت قوية ممتلئة [...] مع ميل إلى القصر. أمّا وجهها فقد قبس من قسّمات الوالدين على نهج لم يراع فيه الانسجام، ورثت عن أمها عينيها الصغيرتين الجميلتين،

1- المصدر نفسه، ص 350.

2- يقول مثلا: "أمّا أعجب ما في السطح فكان نصفه الجنوبيّ المشرف على النحاسين حيث غرست يداها في الأعوام الخالية حديقة فريدة لا نظير لها في أسطح الحيّ كله التي تغطى عادة بطبقة من قاذورات الدواجن، بدأت أول ما بدأت بعدد قليل من أصل القرنفل والورد، وراحت تستكثر منها عاما بعد عام حتى نضدت صفوفها بحذاء أجنحة السور ونمت نمووا بهيجا، وخطر لخيالها أن تقيم فوق حديقته سقيفة، فاستدعت نجارا فأقامها، ثم غرست شجرتي ياسمين ولبلاب ثم أنشبت سيقانها في السقيفة وحول قوائمها، فاستطالت وانتشرت حتى استحال المكان بستانا معروشا ذا سماء خضراء ينبثق منها الياسمين ويتضوع في أرجائها عرف طيب ساحر" المصدر نفسه، ص 35.

وعن أبيها أنفه العظيم، أو صورة مصغرة منه ولكن ليس إلى القدر الذي يغتفر له، ومهما يكن من شأن هذا الأنف في وجه الأب الذي يناسبه ويكسبه جلالا ملحوظا فقد لعب في وجه الفتاة دورا مختلفا<sup>1</sup>.

المقام في هذا الشاهد هو مقام يلتفت فيه الراوي إلى خديجة ابنة السيد أحمد عبد الجواد ليعرف بها من خلال ما يميّزها من مظاهر جسدية تجعلها مختلفة عن أختها عائشة. وكان وجهها البؤرة التي تركّز فيها نظر الراوي لرصد ما به تتشكّل من تفاصيل صغرى كالعينين ولونهما وحجمهما والأنف. وقد خوّل مبدأ المقارنة الذي اعتمد في التفصيل والتدقيق للراوي أن يستحضر بعضا من العناصر التفصيلية لشخصيات أخرى كان ذكرها قبل هذا الموضوع من الحكاية. وكانت فرصة ليستدرك ما فاتته، فيقدّم ما به تتميز هاتان الشخصيتان من مظاهر "فيزيولوجية" جسدية. وهو ما يوضّح حرصا من الراوي على التدقيق في ما هو ماديّ قادر على أن يعرف بالشخصيات ويميّز بعضها من بعض حتى وإن تشابهت. فأنف خديجة يكاد يكون متطابقا مع أنف والدها أو هو صورة مصغرة من أنف الأب، لكنّ دوره الجمالي<sup>2</sup> كان مختلفا لدى الشخصيتين ومتباينا، فإن أضفى على وجه الأب مهابة وضربا من التناسب والوسامة، فإنّه أضفى على وجه الابنة قبحا وعدم انسجام.

يوجد إذا سعيّ من الراوي واضح إلى بيان ما به تتميز الشخصية "خديجة" من ملامح جسدية والتقاط تفاصيل تتشكّل من خلالها هويتها. وقد جمع الراوي تفاصيل جسدية لثلاث شخصيات هي الأب والأم والابنة. وهي جميعها تجمع بينها قواسم مشتركة كثيرة تكاد توحد بينها في مستوى طبيعة هذه التفاصيل وكيفيات بنائها. وهي قواسم تختزل في كليتها خصائص حضور التفاصيل في رواية "بين القصرين" وتُجلبها بما يختلف عن الرواية الرومنطيقية ويفارقه.

فالتفاصيل المتعلقة بالشخصيات في رواية "بين القصرين" هي تفاصيل المظاهر المادية المحسّنة من الشخصيات الموصوفة. فقد ركّز الراوي في الشاهد أعلاه مثلا على القوّة الجسدية للشخصية خديجة والامتلاء وقصر القامة. لينتقل بعدها إلى التدقيق في قسّمات الوجه وأجزائه الصغرى كالعينين والأنف من حيث الكيف والحجم، ويسمح في ما بعد للتفاصيل أن تمتدّ وتنمو، فيوضّح علل حجم الأنف وأسبابه ويردّهما إلى ما هو وراثيّ من جهة الوالدين الأب والأم.

والراوي في بنائه للتفاصيل له منهجه وطريقته لا يحيد عنهما في أغلب الأحيان. فهو في الغالب يبدأ من المجلّم العامّ أو الكلّ ثمّ يتدرّج بعدها إلى التفصيّل أو إلى الجزء. هذا ما نتبيّن في الشاهد أعلاه من وجوه شتى تتّجه بإحكام من المجلّم إلى المفصّل بصفة تراتبيةّ وعبر حلقات ما يني حجمها يتضاءل مع تقدّم الوصف وصولا إلى التفصيّل الأصغر. فخديجة هي كلّ بالنسبة إلى التفاصيل الواردة في الشاهد جميعها (القامة والجسد والوجه) والجسد كلّ بالنسبة إلى حجمه وامتلائه، والوجه هو الآخر كلّ بالنسبة إلى العينين والأنف.

1- المصدر نفسه، ص 29.

2- سنرى لاحقا في البعد الوظائفّي للتفاصيل أن تفصيّل هذا الأنف ستوظّف في ما يشبه الفاتحة.

والملاحظ أنّ الراوي في تفصيله إذ يحكمه بهذا المنطق، فإنّه غالباً ما يجعل من المشهد التفصيليّ قائماً على بؤرة مركزية تتشكّل من تفصيلا صغرى تنتهي إليها العمليّة التفصيليّة برمتها وتقف عندها. فالعنصر الأهمّ في جسد خديجة في الشاهد المذكور سابقاً والذي يمثّل مركز الاهتمام وعنصر الجذب هو "الأنف" وهو البؤرة التي تنتهي إليها عين المفصّل وتوصلها إلى مبتغاها فتقف عن التفصيل. فأخر ما انتهى إليه المفصّل في شخصيّة خديجة وجسدها ووجهها تحديداً هو الأنف. فهو العنصر الذي نال أكثر من غيره من اهتمام الراوي واستحوذ تقريباً على نصف المقطع الوصفيّ. وهو العنصر الذي سيُبنى عليه مصير الفتاة ويحدّد مستقبلها وخاصّة في مسألة الزواج كما سنرى لاحقاً في ما يخصّ وظائفية التفاصيل<sup>1</sup>، حتى أنّه يمكن القول إنّ هذا العنصر هو الذي منه تتفرّع العناصر الأخرى ومنه ينبثق المجموع وتتفرّع شبكة الوصف والتفصيل.

يتجسّد هذا الحكم بكلّ وضوح في تفصيلا "عجيزة العالمة". يقول ياسين:

"يا لها من عجيزة سلطانية جمعت بين العجرفة واللطف يكاد البائس مثلي يحس بطراوتها وشدها معا بالنظر المجرد.. وهذا المفرق العجيب الذي يشطرها تكاد تنطق الملاءة عنده.. وما خفي كان أعظم.. إني أدرك الآن لماذا يصلي بعض الناس ركعتين قبل أن يبني بعروسه.. أليست هذه قبة. بلى وتحت القبة شيخ، واني لمجذوب من مجاذيب هذا الشيخ"<sup>2</sup>.

بدأ المتكلّم بشخصيّة العالمة، فالعجيزة، لينتهي عند "القبة"، وما تحت القبة "شيخ". فهو وإن لم يصحّ بأسماء الأعضاء الجسديّة ومال إلى التكنية، لم يخرج عمّا هو مادّي جسديّ، يمثّل مثار الشهوة ومدارها. والتراتبية التي يتدرّج فيها المتكلّم في تنظيم تفاصيل الشخصيّة الجسديّة محفوظة، كذلك، في هذا الشاهد<sup>3</sup>: "العالمة" كلّ بالنسبة إلى العجيزة، والعجيزة كلّ إذا ما نظرنا إلى القبة، مثلما هي القبة كلّ في علاقتها بـ "الشيخ":

"العالمة" ← العجيزة ← القبة ← "الشيخ"

ثم إن "الشيخ" هو البؤرة التي تشكّل محور التفاصيل ومركزها الذي يقف عنده الوصف والتفصيل. وهو المبتغى من العالمة بالنسبة إلى المتكلّم ياسين. فهي تفصيلا وإن لم تكن تحت طائلة نظره، وليس مشمولاً بها إدراكه إلاّ بالتصوّر، استحوذت على اهتمامه وتركيزه أكثر من غيرها. فجعلها مثل القفلة للمشاهد التفصيليّ، وغلّفها بهالة من المجاز تتجاوز حقيقة المسمّيات إلى التكنية. وأضفى عليها طابعا من القداسة الجماعيّة تبرّر طقوس صلاة الرجال قبل البناء بأزواجهم، ليلبغ درجة قصوى من الانفعال الذاتيّ بهذا "الشيخ" فيفضّله على غيره من العناصر ويحبوه بمزيد من التركيز والتمييز والتفضيل (أعظم)، ويحدّد علاقتهم به، ويصحّ بموقفه منه ومكانته عنده:

1- انظر من هذا البحث، ص 34.

2- الرواية، ص 71.

3- وانظر منها ص ص 70، 241، 264، 265.



"وإني لمجذوب من مجاذيب هذا الشيخ، يا هو.. يا عدوى"<sup>1</sup>.

والتفاصيل في رواية "بين القصرين" في أغلها، تبنى على النقيض وضده. ففي المثال الأول جمعت الشخصيةً خديجة بين صغر العينين وجمالها. وجمعت، كذلك، بين جمال العينين وقباحة الأنف. فقد ورثت عن أمها عينيها الصغيرتين الجميلتين، وعن الأب عظم الأنف، وكان هذا العنصر "قد لعب في وجه الفتاة دوراً مختلفاً عمّا لعبه في وجه والدها" بحسب قول الراوي<sup>2</sup>.

وقام التقاطب مائلاً في المثال الثاني في صلب العنصر المفصل فيه (العجيزة). ففيها تركّزت سمتان متقابلتان هما "العجرفة" و"اللطف"، و"الطراوة" و"الشدة". وهو من خصائص التفصيل في الرواية، إذ دأب الراوي أن يجعل العنصر المفصل فيه مركزاً لتقيضين أو أكثر، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى السيد أحمد عبد الجواد الذي جمع بين جمال الأنف ومهابته، وقبح الإصبع الأصغر في قدمه:

"ولما كشف قدمه اليمنى بدا أول عيب في هذا الجسم الهائل الجميل في خنصره الذي تأكل من توالي الكشط بالموسى في موضع كاللو (كذا) مزمن"<sup>3</sup>.

فجسد أحمد عبد الجواد وإن كان به من شروط المهابة وعناصر الجمال الكثير، فإنّ فيه، كذلك، من العيوب الكثير الذي يمكن للراوي أن يعددها فعبارة "أول عيب" تقتضي بالضرورة أن يكون جسد الشخصيةً حاملاً لعيوب أخرى ثانية وثالثة لم يشأ الراوي أن يكشفها ويفصل فيها في هذا الحيّز من المقال. ما يمكن أن نقف عنده ممّا سبق أنّه ليس ثمة مطلق في الجمال أو في القبح في العناصر المفصل فيها في الرواية، ولا وجود لشطط فيه. فمهما كانت الشخصيةً جميلة وعظيمة فثمة دائماً جانب من القبح يتوارى داخل هذا الجمال وتندغم به هذه العظمة. وهذا ما يجعل التفاصيل تحفظ دائماً للموصوفات والعناصر المفصل فيها ضرباً من التوازن. فلا يبلغ الراوي في وصفها المثال والمطلق لتغدو متعالية عن الممكن أو عن الواقعيّ، وإنّما يكون دائماً حريصاً على أن تكون ممّا يمكن أن يوجد في الواقع أو يحتمل وجوده فيه. يمكن القول إنّ التراتبية في تنظيم التفاصيل في رواية "بين القصرين" وكيفيات بنائها فيها، تجعل التفصيلة دائماً مرتبطة بالكلّ أو بالمجموع المفصل فيه. فلا يمكن للمتلقّي أن يدرك التفصيلة إلاّ وهي مندرجة في كلّ. ولا يمكن للتفصيلة في الرواية أن توجد مستقلة بذاتها أو أن تنعزل عن أصل المجموع أو الكلّ الذي إليه تنتهي<sup>4</sup> فتغدو هي نفسها كلاً أو مجموعاً. فأنف الشخصيةً خديجة لم يذكر في الشاهد إلاّ

1- المصدر نفسه، ص 71.

2- المصدر نفسه، ص 29.

3- المصدر نفسه، ص 12.

4- يرى فيليب هامون أنّ الشيء المفصل فيه في الخطاب الواقعيّ يكون أساساً على النحو التالي: أ- مجموعة من التظاهرات أجزاءها قابلة للترقيم (Enumérables). ب- تنتمي أجزاءها إلى شبكة تنمو داخلياً (Endogène)، فكلّ عنصر يشكّل جزءاً من ديكور أشمل يحتويه. ج- أو تنتمي أجزاءها إلى شبكة تنمو خارجياً (Exogène)، تخصّ الإلمام بطريقة الاستعمال وطريقة الحفظ والصيانة وترتيب إجراءات صنعه. انظر:

Philippe Hamon : *Un discours contraint*, in, Littérature et réalité, Paris, éd, Seuil, 1971, P : 147.

وهو منتم إلى وجهها. والوجه لم يفصل فيه إلا بالنظر إليه جزءا من جسد هو جسد خديجة. وقس على ذلك أنف السيد أحمد عبد الجواد أو خنصره، و"الشيخ" في ما فصل فيه من جسد العالمة.

وما يمكن قوله، كذلك، إن ما تقدّم يؤكّد قيام التفاصيل أساسا في هذه الرواية على ما هو ماديّ جسديّ، برز خاصّة من خلال التفات الراوي إلى العناصر التي يمكن أن يتشكّل منها جسد كلّ شخصيّة من شخصيّات الحكاية، وأن يعكف على التدقيق في ما يراه من جسدها قابلا لأن يكون مدار اهتمام يحسن أن يقف عنده وأن يفصل فيه.

إنّ هذا التوحّي في بناء التفاصيل وتشكيلها في رواية "بين القصرين" يجعلها مختلفة اختلافا بيّنا عن التفاصيل في غيرها من الروايات ولا سيما تلك التي تنتمي إلى الرواية الرومنطيقية التي كان الراوي فيها غالبا ما يتجاوز التفصيل في جسد الشخصيّة إلى التفصيل في عواطفها ممّا يتّصل بالجانب المعنويّ غير الماديّ منها.

ولا يعني هذا أنّ رواية "بين القصرين" قد انشغل الراوي فيها عن التفصيل في عواطف الشخصيّات ومشاعرها بما هو منها ماديّ جسديّ. فإن كانت الرواية الرومنطيقية (رواية زينب على سبيل المثال) قد قصرت التفاصيل في ما هو عاطفيّ وتحديدا في ما يتعلّق بالحبّ: ما به يكون له علّة وسببا ويكون به تحقّقا روحيا وإنجازا وما يؤول إليه مصيرا ومآلا، فإنّ رواية "بين القصرين" كان اهتمامها بما هو عاطفيّ أعمّ وأشمل.

فإن فصل الراوي في ما هو موصول بالحبّ جمع بين الروحيّ والماديّ. فليست تجربة فهيمي مع ابنة جيرانه مثل تجربة والده السيد أحمد عبد الجواد مع شخصيّات النساء "العوالم". فقد كان فهيمي أقرب في عواطفه إلى ما كان بالنسبة إلى شخصيّة زينب أو إلى شخصيّة إبراهيم في رواية "زينب". يتابعه الراوي في جميع أحواله الجسديّة والنفسية وهو يراقب جارتته من على سطح منزل والده فيذكر احمرار وجهه وخفقان قلبه وسروره وفرحه:

"أمل كان يجيء به دواما في مثل هذه الساعة لعله يفوز منها بنظرة إذا اتفق ودعاها إلى السطح بعض شأنها، ولم يكن تحقيقه يسيرا كما دلّ تورّد وجهه الناطق بفرط سروره وخفقان قلبه المتتابع ببهجة مفاجئة"<sup>1</sup>.

في حين يُخرج التفصيل عاطفة الحبّ لدى والده مخرجا آخر مختلفا. فيضرب الراوي صفحا عن كلّ هذه المشاعر الحساسة، والانفعالات الرومنطيقية وآثارها النفسية والجسديّة (تورّد الوجه، فرط السرور، خفقان القلب، البهجة)، إلى حبّ نفعيّ ماديّ جسديّ. يقول الراوي:

"ولكن السيد أحمد لم يخبر من ألوان الحب -على كثرة مغامراته- إلاّ الحبّ العضويّ وحيّ اللحم والدم"<sup>2</sup>.

1- المرجع نفسه، ص 57.

2- الرواية، ص 93.

فتكون التفاصيل في ما يتعلّق بالعواطف أكثر شمولاً ممّا كان معتمداً في الرواية الرومنطقيّة التي لا نجد فيها إلاّ ضرباً واحداً من العواطف يغلب فيه الراوي الحديث عمّا هو روحيّ ليكون أقرب إلى نهج العذريّين، وقد خصّ بذلك أغلب الشخصيات من قبيل زينب وإبراهيم وحامد في كثير من تجاربه.

ثم إنّ خاصيّة الشمول هذه نظراً من جهات أخرى، ذلك أنّ الاهتمام بالجوانب المعنويّة للشخصيات كان في رواية "بين القصرين" يشمل المشاعر والأحاسيس. وهذه المشاعر والأحاسيس مختلفة باختلاف الأسباب والعلل متنوّعة بتنوّعها. فلم يقصرها الراوي على التفصيل في نوع واحد من المشاعر. ولم يضيّق من دائرتها فيعلّقها بشؤون النفس الناجمة عن أثر العاطفة والحب واليهام والحزن. وإنّما كان يفصّل في ما هو ممكن من أحوال النفس وما هو محتمل منها كالقلق والغضب<sup>1</sup>، والخوف<sup>2</sup>، والحنين<sup>3</sup>، والشكّ والتمني والفرح والسرور<sup>4</sup>، والحياء والخجل<sup>5</sup>، والطمأنينة والحنين والكرهية والنقمة والرغبة في الانتقام والثأر<sup>6</sup>، والحنق والألم<sup>7</sup> والغيرة<sup>8</sup>.

ولم يكن التفصيل في الجوانب المعنويّة في رواية "بين القصرين" ليحدّد مداره على الحياة العاطفيّة للشخصيات، وإنّما وسّع الراوي دائرته ليشمل الجوانب النفسيّة الخاصّة والعامة للشخصيات ممّا يتّصل بعلاقتها بذاتها هي نفسها أو يتّصل بعلاقتها بالآخر، وليشمل كذلك، ما هو من شؤون النفس وما هو من الشؤون العامّة كما يقول الراوي نفسه في هذه الرواية<sup>9</sup>.

وما يدعم ظاهرة الشمول أنّ هذه المشاعر المحمولة على الشخصيات في الرواية متحرّكة متغيّرة متناوبة. فليس ثمة حال واحدة توقف عليها الشخصيّة وتطبع بها لا تفارقها، مثلما كان مع زينب أو إبراهيم أو حسن أو حامد في رواية "زينب" مثلاً. فالشخصيات في رواية "بين القصرين" ليست سجيّة انفعال واحد تدور في فلكه ويظلّ الراوي يفصّل فيه جيئة وذهاباً، وإنّما هي كتلة من الانفعالات تتغيّر بتغيّر المقامات والسياقات التي توجد فيها، والمحيط الذي تتفاعل معه.

وهكذا يتكامل مظهر الشخصيات الماديّ الجسديّ ومظهرها العاطفيّ النفسيّ، فكلاهما مشدود إلى هذا الخاصيّة. وهذا ما يجعلها شخصيات أقرب إلى الواقع أو إلى الممكن وجوده. فتكون التفاصيل بهذا "ضمانة" للوهم المرجعيّ بالنسبة إلى الخطاب الواقعي<sup>10</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 293.

2- المصدر نفسه، ص ص 420، 144.

3- المصدر نفسه، ص 301.

4- المصدر نفسه، ص ص 58، 59.

5- المصدر نفسه، ص ص 188، 141.

6- المصدر نفسه، ص ص 114، 317.

7- المصدر نفسه، ص 141.

8- المصدر نفسه، ص 112.

9- المصدر نفسه، ص 305.

10- Roland Barthes : *L'effet de réel*, Op, Cit, P : 87.

إنّ تفصيل ما هو ماديّ في رواية "بين القصرين" لا يتعلّق بالشخصيّات فيها فحسب، وإنّما يطال -كذلك- المكان وما يؤثّر به، إذ يغدو فيها هذا العنصر بما يشتمل عليه من جزئيات مكانا ثقافياً مدينيّاً. ويدقّق الراوي في هويّته فيسميه باسم أو يخصّه بصفة، أو يحده بحدود، فتكون له ماهيته المخصوصة المميّزة (شارع، منزل، مقهى، غرفة نوم، سطح منزل، مطبخ، حانة، حانوت):

"وقصد بدالة كستاكي عند رأس السكة الجديدة -حانوت كبير ظاهره بدالة وباطنه حانة يفصل بينهما باب صغير"<sup>1</sup>.

ويفصّل الراوي في هويّة المكان الجغرافيّة والهندسيّة، ويهتمّ عندئذ بتحديد المواقع الخاصّة بالأمكنة والتفصيل فيها. ويذكرها بمكوّناتها الدقيقة، وجزئياتها الذريّة الصغرى (Microscopique). يقول في حديثه عن بيت السيد أحمد عبد الجواد:

"وكان للبيت فناء متّسع في أقصاه إلى اليمين بئر سدّت فوهتها بعارض خشبيّ مذبت أقدام الصغار على الأرض وما تبع هذا من إدخال مواسير المياه، وفي أقصى اليسار على كذب من مدخل الحريم حجرتان كبيرتان أقيمت الفرن في أحدهما واستعملت بالتالي مطبخاً وأعدت الأخرى مخزناً"<sup>2</sup>.

ويلتفت الراوي إلى مكوّنات المكان والأثاث الذي وضع فيه واحتواه:

"وكانت الحانة بالحجرة أشبه، تدلى من سقفها فانوس كبير وصفت بجنباها موائد خشبيّة وكراسي خيزران جلس إليها نفر من أهل البلد والعمال والأفندية، وتتوسط المكان تحت الفانوس مباشرة مجموعة من أصص القرنفل"<sup>3</sup>.

ويهتمّ الراوي بالأطعمة فيذكر طعمها ولونها ومكوّناتها ويدقّق في تفاصيلها:

"كان يتوسط الصينية النحاسية اللامعة طبق كبير بيضاويّ امتلأ بالمدّس المقلّي بالسمن والبيض، وفي طرفها تراكمت الأربعة الساخنة، وفي الطرف الآخر صفت أطباق صغيرة بالجبن والليمون والفلفل المخللين والشطة والملح والفلفل الأسود"<sup>4</sup>.

ويلتفت إلى ملابس الشخصيّات ويطلّ عندها المكث ويذكرها بكامل تفاصيلها:

"ولما تدانت المرأة منه بسط ذراعيه فخلعت الجبة [...] وعادت ففكت حزام القفطان [...] تناول السيد جلبابه فارتداه ثم طاقبته البيضاء فلبسها"<sup>5</sup>.

والثقافيّ مدلول عليه بهذه المكوّنات المفصّل فيها في الأمثلة الثلاث السابقة جميعها. فالأمكنة غالب عليها أثر الحضور الإنسانيّ وفعله فيها بما لم يتركها على حالتها الطبيعيّة. ومن آثار هذا الفعل أن تكون للمكان

1- الرواية، ص 72.

2- المصدر نفسه، ص 17.

3- المصدر نفسه، ص 72.

4- المصدر نفسه، ص ص 22-23.

5- المصدر نفسه، ص 12.

اتجاهات تحكمه وتعرّف به وتحدّد موقعه (في أقصاه إلى اليمين، وفي أقصى اليسار على كذب من مدخل الحريم، وتتوسط المكان تحت الفانوس مباشرة، كان يتوسط الصينية النحاسية)، وأن تكون له أجزاءه وأن يقسّم تبعاً لدواعي استعماله ويفرّع وفقاً لحاجات ساكنه (حجرتان كبيرتان، الفرن، مطبخاً، مخزناً) وأن تكون له علّة تستوجب وجوده على هذا الشكل أو ذلك وتنظيمه بهذه الطريقة أو تلك (سدت فوهتها بعارض خشبي مذ دبت أقدام الصغار على الأرض وما تبع هذا من إدخال مواسير المياه).

تندسج سمة الثقافي كذلك على الأشياء والأطعمة والملابس مما ورد في حكاية الرواية. فالأشياء وكذا الملابس في أغلبها تنتهي إلى ما هو مصنوع (الفانوس، الكراسي، الجبة، حزام القفطان، الطاقية)، والأطعمة محوّلّة عن طبيعتها الأولى بفعل "التقليد" (المدّس المقلّى في الزيت) أو الطبخ (الأرغفة الساخنة) أو "التخليل" (الفلفل المخلّل). وهي جميعها تحيل على ما يمكن وجوده في بيئة شريفة ممّا تختصّ به طبقة اجتماعية معيّنة، أقرب إلى أن تكون من الطبقة الوسطى.

إنّ هذا الزخم الكبير من الأمكنة المؤنسة بأشياءها التي تؤثّر وأطعمتها لم تكن لتحتفل به رواية زينب ولا لتلتفت إليه. وإذا ما ذكر بعض منه فعلى سبيل الإشارة الموجزة التي تنبّه إلى أنّ الشخصيات مثلاً تناولت طعامها أو ارتدت ملابسها وسلكت هذا المسلك أو ذاك، وأنجزت هذا الفعل أو ذاك دون تفصيل أو إطالة<sup>1</sup>. ولكون التفاصيل في رواية "بين القصيرين" تتعلّق بالمظاهر الماديّة للشخصيات والأمكنة والأشياء، فقد يسرّ هذا على الراوي أو الواصف أن يتتبع العناصر الصغرى منها ويلحظها، وأن يدقّق فيها. ذلك أنّ التفصيّل الماديّة تغدو للعين الرائية نقطة ارتكاز تعين الذاكرة على بناء صورة مفصّلة مخصوصة متكاملة للشئ موضوع التفصيل، أو تكون نقطة عبور منها ينطلق الراوي لاستدعاء تفاصيل أخرى مجاورة.

وكان سبيله إلى التفصيل أدوات خطابية مختلفة. فقد تكون سرداً أو وصفاً أو حواراً. وهذه هي الأنماط الخطابية التي تتشكّل بها التفاصيل في رواية "بين القصيرين". وهو ما نتبسّط فيه بالشرح والتحليل في ما يلي.

### 3- تفاصيل تكون بالأنماط الخطابية الثلاثة:

أجريت التفاصيل في رواية بين القصيرين في الأشكال الخطابية الثلاثة: الوصف والسرد والأقوال. فمن التفاصيل في الرواية ما هو من صميم الحكاية ومنها ما هو من جوهر الخطاب<sup>2</sup>.

1- أحمد الناي بدري: *إنشائية التفاصيل في رواية "زينب" لمحمد حسين هيكل*، مرجع مذکور، ص 6.

2- هامش: عرضت نعومي شور لضربين من التفاصيل، التفصيل الذي يتأدّى بالوصف، والتفصيل الذي يتأدّى بالأحداث. انظر:

Naomi Schor : *lectures du détail*. OP. Cit. P190

يطلق على الأول منهما أحمد السماوي التفصيل الوصفي وعلى الثاني التفصيل الحكائي. انظر: أحمد السماوي، *التفاصيل في قصص صنع الله إبراهيم: الظاهرة والوظيفة*، مقال ملحق بكتاب إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، كتاب مخطوط، وهو في أصله ندوة أقامتها جمعية مركز الرواية العربية بقابس بتاريخ: 14-15-16 أبريل 2017، جمع وتنسيق: محمد الباردى، تقديم: محمد بن محمد الخبو، مراجعة: أحمد الناي بدري، ص 53. (نشر الكتاب أخيراً في الأردن ولم نتمكن إلى الآن من الحصول على نسخة منه.)

في حين يرى محمد الباردى وبوطيب عبد العالي أنّ التفاصيل تكون أساساً بالوصف.

إنّ النظر في رواية "بين القصيرين" لا يترك مجالاً لأن نجاري بعض النقاد والباحثين فنقول إنّ التفاصيل في الرواية الواقعية قائم فيها بالوصف. بمعنى أنّ التفصيل الجاري في الوصف هو العمدة في مثل هذا النوع من الرواية. ولكن نقول إنّ التفصيل بالوصف له حضور بارز فيها. والتفصيل بالوصف يكون على أشكال شتى منها بالتعيين أو بالنعوت والأحوال أو التشبيه أو الكناية.

فليس ثمة في الرواية شيء يفوت عين الراوي فلا يطلق عليه اسماً يعينه ويحدّد به هويته ويميزه من غيره، وخاصة إذا كان من الأشياء الصغرى ممثلاً في الأثاث أو الأطعمة:

"وقدّمت لهم الأم حساء ودجاجات محمرة وأرزاً وأتمت أطباقها [...] بجبن وزيتون ومش وأحضرت عسلاً أسود بدلاً من الحلوى"<sup>1</sup>.

اقتصرت التفصيل في هذا الشاهد على ذكر الأشياء بأسمائها (حساء، أرز، جبن، زيتون...). واكتفى الراوي بمراكمتها دون وصفٍ ظاهر أو نعت أو تفصيل في أحوالها. ولم يلجأ إلى الوصف إلا حين اضطرّ إلى تمييز "العسل" فأردفه بصفته "الأسود" حتى يتجنّب خلطاً قد يحدث في ذهن المتلقّي بين العسل الأسود والآخر الطبيعي.

و قد تكون التفصييلة في الرواية واحدة يذكرها الراوي مفردة فلا يخصّصها بما يوضّحها كالمصباح أو المنديل أو الطربوش أو العصا أو "الثلثة":  
"وقعدت على الثلثة"<sup>2</sup>.

يقول محمد الباردي: "عندما نتحدّث عن إنشائية التفاصيل في الرواية نطرح في الحقيقة وضعية الوصف وعلاقته بالسرد في النصّ السردى عموماً وفي الرواية بشكل خاص. ذلك أنّ كلّ التفاصيل والجزئيات داخل النصّ السردى لا تكون إلا عبر الوصف". انظر محمد الباردي، *تحول وظيفة التفاصيل في الرواية*، مقال ملحق بكتاب: إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، مرجع مذکور، ص 6.

ويقرن عبد العالي بوطيب التفاصيل بالوصف ويربطها به فكأنّهما واحد. يقول: "فموضوع التفاصيل الروائية تحديداً، والوصف عموماً [...] ما زال موضوعاً بكرراً محافظاً على راهنيتيه بالنظر إلى قلة الدراسات المنجزة عنه، وإلى كثرة الإشكالات المتعلقة التي تنتظر أجوبة ملائمة عنها [...]". ولعل ما يضيف على اختيار هذا الموضوع أهمية معرفية إضافية، فضلاً عما سبق ذكره، كون الوصف يحظى بحضور خاص في الكتابة السردية عموماً، والروائية منها على وجه التحديد". انظر: عبد العالي بوطيب، *شعرية التفاصيل بين الرواية الواقعية والرواية التجريبية*، مقال ملحق بكتاب: إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، مرجع مذکور، ص 17-18.

وقد نزل عبد المجيد بن البحري الأنماط الخطابية التي تكون بها التفاصيل منزلة إشكالية تنحصر بين أن تكون من الوصف أو من الأحداث دون الإشارة إلى الأقوال. يقول: "أما التساؤل الثاني الحقيقي بالطرح في بحثنا فموصول بمنازل التفاصيل والمستوى الخطابي الذي تشتغل فيه؛ فهل يُبحث عنها في مستوى الملفوظ الوصفي الذي يشحن الخطاب الروائي بالموصوفات الجزئية الدقيقة إيهاماً بالواقعية وتعزيراً لمبدأ المحاكاة المرجعية (Mimétisme)؟ أم هل يُنظر فيها في مستوى النظام الحكائي وتوالي الوظائف السردية بنوعها الرئيسية والمساعدة في المنوال الإنشائي "البارتي" الذي رأى في النوع الثاني ضرباً من الترف السردى (luxe de la narration) الذي لا طائل منه في الإبلاغ القصصي؟ أفلا يمكن أن نباشر مسألة التفاصيل في مستوى "الكلام الروائي" أو في خطاب الراوي الذي يتخفّى وراءه المؤلف بمواقفه ورؤاه وتصوراتها الجمالية وخلفياته المعرفية؟". عبد المجيد بن البحري، *بلاغة التفاصيل في الرواية التونسية، بحث في "التفاصيل المبتاروائية"*، (بيروت ونهر الخيانات "لمحمد علي اليوسفي أنموذجاً). مقال ضمن كتاب إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، مرجع مذکور، ص 174.

1- الرواية، ص 365.

2- المصدر نفسه، ص 188. وانظر منه كذلك، ص 5، 6.

فيغدو التعيين نوعاً من التحديد والضبط الهووي، غير أنّ هذه التفاصيل المعيّنة بأسمائها غالباً ما يوردها الراوي مقيدة بصفات أو بأحوال أو بغير ذلك. ويعدّ هذا الإجراء جوهر التفصيل بالوصف في رواية "بين القصرين". إذ يحرص الراوي على أن يردف كلّ تفصيلاً إمّا بنعت أو بجملة من النعوت توضّحها. يقول على سبيل التمثيل:

"لاحت [الغرفة] كريمة الأثاث ببساطها الضخم والكنبة الطويلة المغطاة بسجاد صغير القطع مختلف النقوش والألوان"<sup>1</sup>.

فلم يكتف الراوي بذكر الأثاث مجملاً ولا بوصفه (كريمة الأثاث)، وإنما راح يفصّل مكونات الأثاث حريصاً الحرص كلّ على أن يقيّد كلّ موصوف بصفة تخصّه:

بساط ← ضخم  
كنبة ← طويلة  
سجاد ← صغير  
النقوش ← مختلفة الألوان

وإمّا أن يردف العنصر المفصّل فيه بما يقيده من أحوال ولا سيّما إذا كان تابعاً لشخصيّة من الشخصيات أو كان جزءاً منها:

"وقد لاح أبطها من فرجة الفستان أملس ناصعا يتصّل منحدره بأصل نهد كقرصة العجين"<sup>2</sup>.  
فالإبط عنصر مفصّل فيه. وهو في هذا الشاهد البؤرة الوصفية المنتهى التي يقف عندها الواصف ويقفل وصفه لشخصيّة "العالمة". لم يكتف فيه بذكره وتعيينه، وإنما أتبعه بما يُبين عنه أكثر من حال (أملس، ناصعا، يتصّل منحدره...).

وسيّان في ذلك أن تكون الأحوال ممّا هو متعلّق بالجانب الماديّ من الشخصيّة مثلما تقدّم في الشاهد أعلاه، أم بأحوال الشخصيّة النفسية والعاطفية:

"فبادرت تعدّ [القهوة] ثم قدمتها له خافضة العينين خفيفة الخطى من الخوف والحياء"<sup>3</sup>.  
ومن النعوت التشبيهية، ويعتمده المفصّل في رواية "بين القصرين" بكثرة. يأتي به ليضرب مثلاً على ظاهرة معيّنة تذهب بالتفصيل إلى مستويات أبعد وأدقّ:

"كصورة للسفيرة عزيزة معلقة بحجرة مريم أيضاً زاهية الألوان رقراقة البشرة وسيمة القسمات فاقت بجمالها صورة الحسناء التي تطالعه صورتها كل يوم بدكان ماتوسيان"<sup>4</sup>.

وقد وجدنا أنّ عبارة "الثلاثة" ليست من العربية بخلاف الشلّة التي هي خصلة مطوية من خيوط الغزل.

1- المصدر نفسه، ص 5-6.

2- المصدر نفسه، ص 240-241.

3- المصدر نفسه، ص 179. وانظر منه: ص 11، 12، 29، 58، 71، 81، 141، 264، 322، 359، 360.

4- المصدر نفسه، ص 127.

تشغل الصورة مثالا بلاغياً في هذا السياق محلّ المشبّه به. لم يكتف الواصف بذكرها وإنما استطرد ليجعلها تنمو داخلياً ففصل في صاحب الصورة واستمرّ في تفصيل ألوانها وبشرتها وقسماتها (رقراقة البشرة وسيمة القسمات)، ثم جعلها تنمو خارجياً ففصل في موضعها من الحجرة (معلّقة بحجرة مريم أيضاً) وعقد بينها وبين صورة ثانية (صورة الحساء) مقارنة وضعته في صلب تشبيهه آخر وإن كان هذه المرّة قائماً على المفاضلة والتمييز.

قد يكون التشبيه في هذا السياق لتقريب بعيد يخال الراوي أنّ المتلقّي لا يدركه أو لا يفهمه في نوع من الاستبدال يوضّح صورة العنصر المفصلّ فيه:

"وكانت الحانة بالحجرة أشبه"<sup>1</sup>.

أو يوضّح به وضعاً أو يصف به حالة:

"وانقض عليها كأنه فيل ينقض على غزال"<sup>2</sup>.

وإن كان التشبيه في هذا المثال غير منطقيّ ذلك أنّ الذي ينقض على الغزال في عادات المتلقّي القرائيّة والثقافيّة هو حيوانٌ غيرُ الفيل، كأن يكون الأسد أو الفهد، غير أنّ المفصلّ لا يقصده لأنّ الافتراض الجسديّ الحيوانيّ غير حاصل في المثال إلّا من الناحية الجنسيّة. وكان مقصد المفصلّ أن يوضّح ضخامة جثّة الشخصيّة ياسين مقارنة بجثّة الخادم التي انقض عليها، وأنّ يقدم صورة تقريبيّة للفارق بين جسديهما أثناء المضاجعة وعظّم الشبق الذي كان يستبدّ بياسين فيفقده قدرته التمييزيّة العقلية والأخلاقية ويدفعه إلى أن يواقع خادمته.

هذا الضرب من التشبيه التفصيليّ نادر الوجود في رواية "بين القصيرين"، إذ غالباً ما يكون قائماً على وضوح العناصر المفصلّ فيها وفقاً لما يقدر الراوي أنّ متلقّيه يفهمها ويدرك الصلة التي تعقد بين طرفيها: المشبّه والمشبّه به، دون لبس أو غموض قد يدفع إلى بذل جهد لفهم المقاصد بربط اللاحق بالسابق واللّجوء إلى السياق لتفكيك المعنى الأوّل الذي قصده المتكلّم.

من النادر أن يكون التفصيل قائماً على التكنية أو تسمية الأشياء بغير مسمياتها أو بما يجاورها، كأن يقول الراوي: "تحت القبّة شيخ"<sup>3</sup>. وإن كان السياق في هذا المثال يُعين المتلقّي على فهم قصد المتكلّم بعبارة "الشيخ" في نوع من التقيّة والإخفاء ودفعاً لحرص وحفظاً لماء الوجه كما يقال، أو إجلالاً لهذا العنصر المفصلّ فيه وتعظيماً له وفق ما أوضحنا سابقاً، وهو الأقرب إلى التأويل ذلك أنّ الراوي في مواضع أخرى لا يتحرّج من أن يسمّي الأعضاء الجنسيّة من المرأة خاصّة، بمسمياتها كالعجيزة والتهدين والسرة والرديفين والثديين والبقارة<sup>4</sup>. فالغالب على خطابه التفصيليّ الإبانة والتصريح لا الغمز والتلميح عبر التكنية والمجاز والتميز.

1- المصدر نفسه، ص 72.

2- المصدر نفسه، ص 241.

3- المصدر نفسه، ص 71. والمثال كذا حللناه سابقاً من مدخل آخر غير هذا. انظر من هذا البحث: ص 9.

4- انظر من الرواية مثلاً: ص 81، 237، 256.



إنّ التفصيل بالخطاب الوصفيّ في رواية "بين القصيرين" له حضور وازن في الرواية. يأتي فيها على ضروب شتى، أهمّها الوصف بالتعيين، حيث تُذكر التفاصيل بمسمّياتها فحسب وهذا الاستعمال نادر، ذلك أنّ التفاصيل غالباً ما تكون مقيّدة بالنعوت والصفات والأحوال وهذا النوع من التفصيل هو المعتمد في الرواية والأساس فيها. فيه تتفرّع الموصوفات من الأشياء المفصّل فيها وتتكاثر وتتوالد وتتنامى داخلياً وخارجياً، في ضرب من الدقة والوضوح يحقّقان وهماً مرجعياً يجعل من التفاصيل أقرب ما تكون إلى حكاية الواقع.

ومثلما يكون التفصيل بالوصف يكون بالسرد، ونقصد به في هذا السياق البعد الحدّي الذي يطلق عليه بعض النقاد والباحثين التفصيل الحكائي<sup>1</sup> مسايرين في ذلك نعومي شور<sup>2</sup>، والذي تتحقّق به سيرورة الحكاية وتحولها<sup>3</sup>. ويقوم أساساً بالأفعال تضطلع بها الشخصيات وإليها تُسند، إذ يعمد الراوي إلى الحدث فيفتته إلى جزئياته الصغرى عبر تجزئته إلى أفعال ذريّة دنيا يمكن أن يتشكّل منها هذا الحدث ويتألّف، ويركّز على تقريب المسافة الزمانيّة الفاصلة بين الفعل وما يليه، ويحرص على ألاّ يترك فراغات في سيرورة الأحداث التي ينقلها، فيغدو الحدث بالنسبة إلى المتلقّي أقرب إلى أن يكون مشهداً يجري أمامه:

"ولما تدانت المرأة منه بسط ذراعيه فخلعت الجبة عنه وأطبقتها بعناية ثم وضعها على الكنبه، وعادت إليه ففكت حزام القفطان ونزعته وجعلت تدرجه بالعناية نفسها لتضعه فوق الجبة، على حين تناول السيد جلبابه فارتداه وهو يتثاءب وجلس على الكنبه ومدّ ساقيه مسنداً أقدامه إلى الحائط"<sup>4</sup>.

الحدث في هذا المقطع السرديّ هو "استقبال الزوجة زوجها السيد أحمد عبد الجواد بعد عودته من السهر خارج المنزل". وهي عادة طقوسيّة تهض بها الزوجة كلّ ليلة. لم يشأ الراوي أن ينقله مجملاً، بل رأى أن يفصّل فيه ويدقّق في رصد التفاصيل الحدّيّة الصغرى التي تتشكّل منها الأحداث مركّزا على ما يطلق عليه رولان بارت "الوظائف الثانويّة" Catalyses<sup>5</sup>، ممّا يمكن أن تهض به الزوجة إزاء زوجها من أعمال، وما يمكن أن ينهض به الزوج تجاوباً مع ما يمكن أن تقدّمه له من خدمات. فبدا المشهد الحدّيّ ممتلئاً، مشبعاً بالتفاصيل، خالياً من الفراغات الزمانيّة. بل إنّ الراوي أحياناً، لفرط ما مال إلى التدقيق في ما يجري، دخل في نوع من التكرار (وأطبقتها بعناية = وجعلت تدرجه بالعناية نفسها) وكان بإمكانه أن يختزل كلّ ما قيل في عبارة أو جملة بما يعادل الحدث نفسه (استقبال الزوجة زوجها...). فبدا المشهد بهذا معطّلاً زمنياً خطابه أكثر من الحكاية أو هما على الأقلّ متساويان تساويًا يتحوّل فيه المقطع إلى ما يشبه المشهد Scène<sup>6</sup> أو ما

1- أحمد السماوي: *التفاصيل في قصص صنع الله إبراهيم*: الظاهرة والوظيفة، مرجع مذكور، ص 53.

2- Naomi Schor : *lectures du détail*. OP. Cit. P :190

3- محمد القاضي: معجم السرديات، مدخل: السردية، إشراف محمد القاضي، دار محمد علي الحامي للنشر، ط 1، تونس، 2010، ص 254.

4- الرواية، ص 5. وانظر منها ص 6، 8، 83، 129، 190، 191.

5-Roland Barthes, *Effet de réel*, In : Littérature et réalité, , Paris, Seuil, 1982. P : 81

6-Gérard, Genette : *Figures III*, Paris, éd, Seuil, 1972, P : 129.

يسميه بعضهم تحليلاً<sup>1</sup> Analyse، يضع فيه الراوي متلقيه وجها لوجه مع الحدث الذي ينقله حتى لكأنه يساير وقوعه أو يشاهده مباشرة أن حدوثه وتحققه. وذلك بفضل ما فرضه الراوي على بناء المشهد من تراتبية صارمة في ما بين الأفعال، فلا يمكن أن يتقدم فعل فيها على آخر من حيث زمنيته، أو أن يسبق غيره وصولاً إلى نهاية المقطع. وليس ثمة فراغات زمنية تفصل بين الأفعال. فكلّ منها يأخذ بغيره الذي يتلوه دون قفز أو إسقاط. فعدا المشهد بالنقل المفصل الدقيق محيّنًا.

ثم إنّ الأفعال عماد التفصيل في المشهد السابق، أفعال من صلب الحكاية الأساس في الرواية. تنتهي إلى السياق الحدّثيّ العامّ، ذلك أنّها توسيع لحدثٍ كفيّة استقبال الزوجة زوجها بعد عودته من السهر استعداداً لخلوده إلى النوم، وهو ما يمكن اختزاله في الخطاطة الوظيفيّة التالية:

انتظار الأمّ عودة الزوج والأبناء / عودة الأبناء / سماعها صوت زوجها يودّع أصدقاءه / فتحه الباب ودخوله البيت / استقبال الزوجة زوجها وإعانتها إياه على تغيير ملابسه استعداداً للنوم.

فمشهد استقبال الزوجة زوجها ليس دخيلاً على الأحداث، لأنّه جزء منها ولا يمكن إسقاطه أو التخلّي عنه أو القفز عليه أو تجاوزه. غير أنّ الراوي في هذا المستوى من التفصيل الحدّثيّ يمكن أن يترك الحكاية الأساس أو الحدث الأساس وينصرف إلى حدث آخر ثانويّ فيفصل فيه:

"وتحوّل السيد عنها متظاهراً بالجد. ودعا إليه وكيّله ثم وصّاه بصوت مرتفع بطلبات الست [...] وتمتم مخاطباً السلطنة:

-الدكان وصاحبه تحت أمرك !

وكان للمناورة أثرها فقالت المرأة في دعاة:

-أريد الدكان وتأبى إلا أن تجود بنفسك

وأعقب هذه المعركة فترة من السكون بدا فيها كلاهما راضياً عن نفسه. ثم فتحت العاملة حقيبتها وأخرجت مرآة صغيرة ذات مقبض وراحت تنظر في صورتها. فمضى السيد إلى مكتبه<sup>2</sup>.

التفصيل في هذا المقطع متحقّق بأنماط خطابيّة مختلفة، ولكن ما نريد تأكّيده هو أنّ "فتح العاملة الحقيبة ونظرها في وجهها في المرأة" تفصيل قائم بالأحداث. وهي أحداث أقرب إلى أن تكون انصرافاً من الراوي أو استطراداً منه خارج الحكاية الأصل أو الأحداث الأساسيّة المتمثلة في زيارة العاملة دكان السيد أحمد عبد الجواد وحوارها معه حول البضاعة التي تريدها وتكليفه وكيّله بإحضار ما تريده العاملة، ثمّ إحضار البضاعة وانصراف العاملة. فالنظر إلى المرأة يأتي في هذا المشهد عبارة عن "وقف سرديّ" Pause narrative<sup>3</sup>. يخرج عن منطق الأحداث البنائيّ، ولا علاقة له مباشرة بالسابق من الأحداث ولا باللاحق منها

4- Oswald Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique du langage*, Paris, éd, Seuil, 1972, P : 402-403.

2-الرواية، ص 83.

3-Gérard, Genette : *Figures III*, Op, Cit, P : 128.

إذ بالإمكان حذفه أو إسقاطه من دون أن يتغيّر منطق بناء الأحداث أو يختلّ. فهو في الحكاية أشبه بالجملة الاعترافية فتحها الراوي رغبة منه في التفصيل والتدقيق والإلمام بكلّ شيء، وإن أدّى به الأمر إلى أن يكون كالزوائد الحديثة<sup>1</sup>.

يؤكد ما تقدّم حرص الراوي على التفصيل وتشقيق الأحداث الأساسية منها والفرعية، كما يؤكد، كذلك، على أنّ التفصيل في الرواية يؤدّي بالأحداث وليس مقصورة تأديته فيها على الوصف فقط، خلافا لما يقول به بعض من النقاد والباحثين.

والتفصيل في رواية "بين القصرين" لا يكون فقط بما تقدّم من أنماط خطابية كالوصف والسرد فحسب، وإنما يكون فيها، كذلك، بالأقوال<sup>2</sup>. منها ما يكون من أقوال الشخصيات ومنها ما يكون من أقوال الراوي.

فمن أقوال الشخصيات التي يتأدّى بها التفصيل الخطابيات الداخلية مباشرة كانت أم غير مباشرة ممّا يمكن أن يندرج تحت إصطلاح المونولوج:

"يتساءل عمّا دهى ثورته، عما هدى شياطينه"<sup>3</sup>.

أو يندرج تحت ما يصطلح عليه الخطاب غير المباشر الحر:

"كان يعاني في حيرة بالغة ولأول مرة في حياته ذلك المرض المستوطن في نفس الإنسان. الملل. لم يعرفه من قبل عند زنوبة ولا حتى عند بائعة الدوم لأنه لم يملك هذه أو تلك كما يملك زينب الآن بيمينه [...] فأى فتور يتبخر من تلكم "الملكية" الأمانة المطمئنة .. الملكية ذات الظاهر [...] وأي مأساة في أن تندمج نشوة القلب والجسد في آلية العادة"<sup>4</sup>.

بيد أنّ الغالب في هذه الرواية أنّ الراوي يجري التفاصيل في خطابيات الشخصيات الخارجية في ما يدور بينها من حوارات مباشرة:

"-هه؟ كيف عودها؟

-في عود أبله خديجة..

ضحكا:

-في هذه الناحية لا بأس؟ كيف أتعجبك كعائشة؟

-كلا.. أبله عائشة أجمل كثيرا..

1- سنعود للحديث عن أبعادها الوظيفية في ما يأتي من البحث. انظر منه ص 29.

2- عرضت نعومي شور لضربين من التفاصيل، التفصيل الذي يتأدّى بالوصف، والتفصيل الذي يتأدّى بالأحداث لكّنها لم تشر إلى أنّ التفصيل قد يكون، كذلك، بالحوار أو الأقوال.

-Naomi Schor : *lectures du détail*. OP. Cit. P 190.

3-الرواية، ص ص 292-293.

4-المصدر نفسه، ص 293.

-يخرب بيتك أتريد أن تقول إنها كخديجة؟

-كلا إنها أجمل من أبله خديجة..

-كثيرا؟<sup>1</sup>.

الملاحظ أنّ أقوال الشخصيات قد يكون التفصيل فيها حدثيا أو من قبيل ما يمكن أن يدرج في ما هو من السرد لطبيعة الخطاب الذي يتشكّل به التفصيل، إذ يقوم التفصيل في أفعال الشخصيات من قبيل:

"رأيتها تخرج منديلا وتمخط"<sup>2</sup>.

أو يكون التفصيل في شكل تعجب أو سؤال تطرحه إحدى الشخصيات في تبادلاتها القولية بينها وبين غيرها من الشخصيات:

"يا له من شعر سبط طويل ما رأيك؟ سأجدله في ضفيرة صغيرة واحدة، ألا يكون ذلك أروع؟

-بل ضفيرتين.. ولكن خبريني هل أبقى الجراب في قدمي أو أدخل عليهن عارية الساقين؟"<sup>3</sup>.

ويكون التفصيل ذا بعد وصفي يعتمد فيه المتكلم إلى تضمين كلامه وصفا تفصيليا لظاهرة ما:

"-حرام عليك.. حرام.

-تستطيعين فهمها بعقلك المظلم، عيون زرق، وشعر من سبائك الذهب، شريط أحمر ونجمة لامعة.

شيء مفهوم"<sup>4</sup>.

أمّا ما يتعلّق بالتفاصيل التي تكون بأقوال الراوي، فنظفّر بها في ما يطلقه من تعليقات تتضمّن في الغالب تفسيراً لسلوكات الشخصيات وأفعالها وتبريراً لهما ولأقوالها ومواقفها:

"كان من عادة الشباب أن يهب بعض فراغه لمطالعة القصص والأشعار- لا لإحساسه بنقص تعليمه

فالابتدائية وقتذاك لم تكن مطلبا صغيرا- ولكن غراما بالتسلية وولعا بالشعر والأساليب الجزلة"<sup>5</sup>.

ويقدّم الراوي من خلال هذه التعليقات الوجوه المحتملة للحدث الواحد، والتصوّرات الممكنة لكيفيات

وقوعه أو لأسبابها:

"ولكن واحدة منهن لم تسول لها نفسها الخوض في الموضوع إما لأن الخوض فيه جهارا أمر لا يجمل بهن

أمام كريماتهن، وإما لأن دواعي المجاملة أملت عليهن بأن يمسكن عنه حيال أمينة وكريمتهما"<sup>6</sup>.

أو يقدّم الراوي من خلال التعليقات وصفا لمكان أو تعريفا به:

1- المصدر نفسه، ص 28.

2- المصدر نفسه، ص 283.

3- المصدر نفسه، ص 139.

4- المصدر نفسه، ص 133. وانظر منه: ص 89، 120، 283، 414.

5- المصدر نفسه، ص 51-52.

6- المصدر نفسه، ص 260.

"قصد بدالة كستكاكي عند رأس السكة الجديدة – حانوت كبير ظاهره بدالة وباطنه حانة يفصل بينهما حانوت صغير- ووقف عند مدخلها"<sup>1</sup>.

ما يمكن قوله في مثل هذه التفاصيل المؤداة بخطاب الراوي التعليقي أنّها غالباً ما توضع بين علامات طباعية مميزة أبرزها المطّتان، فتكون عبارة عن الحاجز الطباعي الذي يفصل صوت الراوي الحكّاء عن صوت الراوي المعلق المبرّر المفسّر. ثمّ إنّ مثل هذه التفاصيل نادراً ما كانت توظّف لتقديم احتمالات لحدث ما ولكيفية وقوعه وغالباً ما كانت تأتي توضيحاً لسلوك الشخصيات وتصرفاتها وتحليلاً للأحداث ولنفسيات الشخصيات ومبررات أفعالها وأقوالها وانعكاس هذه الأفعال والأقوال على حياتها ومشاعرها<sup>2</sup>.

نجم القول في الأنماط الخطابية التي تتشكّل بها التفاصيل في رواية "بين القصرين"، فنقول إنّها تكون بالأنماط الخطابية الثلاثة وصفاً وسرداً وأقوالاً. فإمّا أن يكون التفصيل قائماً في الرواية بالوصف، وعندئذ يهتمّ الواصف المفصّل بذكر الشيء موضوع التفصيل والإمام بما يمكن أن يوصف به من نعوت وأحوال وهيئات وبما يمكن أن يتولّد منه من جزئيات وعناصر صغرى يطالها الذكر إيغالا في الإيهام بمطابقته مع الواقع.

وإمّا أن يكون التفصيل قائماً في الرواية بالسرد فيعمد المفصّل إلى الحدث فيفتته إلى أفعال صغرى مشكّلاً منه ما يشبه المشهد المسرحي والمحيّن حتّى لكأنّه يجري بمراى من المتلقّي وأمامه، يتابعه من بدايته إلى نهايته دون انقطاع أو فراغات، ودون أن يوجد ما يمكن أن يعطلّ بعده الحدثي أو زمنيته.

وإمّا أن يكون التفصيل قائماً في ما تتلفّظ به الشخصيات من أقوال وما يجري بينها من تبادلات قولية وحوارات، أو ما يجري في دواخلها من أقوال كالمونولوج والخطابات غير المباشرة الحرّة. فيعمد المتكلم إلى تضمين ما يقوله بعضاً من التفاصيل الجزئية تعلّقت بالأحداث أو بالأوصاف. ويكون التفصيل في هذا الإطار جارياً كذلك في خطابات الراوي التعليقية وهو كثير في هذه الرواية.

#### 4- تفاصيل مفعلة في البرنامج السردية:

للتفاصيل في رواية بين القصرين "شأنها المخصوص المميّز، رأيناها في طبيعة هذه التفاصيل أولاً وفي كميّات بنائها في الرواية، وفي الأشكال الخطابية التي تتحقّق بها التفاصيل ثانياً، وفي أهميّتها ودورها السردية في مبنى الحكاية.

فإنّ حضور التفاصيل في رواية "بين القصرين" حضوراً وظيفي، إذ إنّها تكون فيها ضامناً من الضمانات التي بسببها تنشأ التحوّلات السردية. فتغدو التفصييلة جزءاً يسهم في تنظيم الفضاء الحكائي وفي ترتيب عناصره، وهي وظيفة تكشف جانباً من الآليات الخفية التي تحكّمت في بناء الرواية وتبين عن جانب من الخطط السردية التي فعلها الراوي في تشكيل عوالم نصّه الروائي، وإقناع متلقّيه بها، وتشويقها لما يرويه من

1- المصدر نفسه، ص 72.

2- المصدر نفسه، ص 59، 17، 93، 124، 125، 168، 185، 186، 317، 410.

أحداث وما يسرده من حكايات ولما تؤول إليه الحكاية، ويمتعه بتتبع مساراتها. فهذه الوظيفة عليها المعول في كشف اللعبة الفنيّة المتوخّاة في البناء والتشكيل، والعوامل المحفّزة على الفعل فيها والموجهة للبرامج السردية وممكنات السرد في الرواية.

تعدو التفصييلة -بهذا- ضرورية ولا يمكن حذفها أو القفز عليها، لأنّه بغياها يختلّ بناء الحكاية وتتفكك الأحداث وينفطر عقدها، ولا تكون ثمّة مبررات قويّة لوجودها. فهي ممّا يمنح الحكاية التماسك ويسبغ عليها المعقولية. فإذا كانت التفاصيل الموظّفة للإخبار عن العالم المرويّ والإيهام بالواقع من التفاصيل الثانويّة (المتّمات والمبلّغات بلغة رولان بارت)، فإنّنا يمكن أن ندرج التفاصيل التي توظّف توظيفا سرديا في التفاصيل الأساسية في الرواية<sup>1</sup>.

تعدّ التفاصيل في هذه الرواية أمرا ضروريا، عليه يعقد الراوي تحولات حكايته وتطورها ونموها وهذا ما قصدناه بالوظيفة السردية التي نراها مجسّدة في جانبيين أساسيين في هذه الرواية، هما التبشير أو الفاتحة، والتحفيز. فهي فيها إمّا أن تنبئ، فتكون عبارة عن "بشارة" سردية تتحقّق في الحكاية في ما يأتي من أحداث عبر ما يُسمّى في السرديات "الفاتحة"، وإمّا أن تكون علّة عنها ينتج اللاحق من الأحداث وينبثق، عبر ما يمكن أن نطلق عليه التحفيز السردية.

وقد وجدنا نوعين من التفاصيل في رواية "بين القصيرين"، يمكن أن نطلق على النوع الأوّل منهما التفاصيل الفاتحة والثاني التفاصيل المحفّزة<sup>2</sup>.

#### -التفاصيل الفاتحة:

إنّ كثيرا من التفاصيل في رواية "بين القصيرين" كانت معادلا لما يطلق عليه في السرديات الفاتحة<sup>3</sup> Amorce إذا لم تكن هي نفسها فاتحة. توضع فيها التفصييلة كالبذرة، قرينة على ما سيحدث وما سيكون من أمر الشخصيات وعلامة عليه. صحيح أنّ إدراك المتلقّي هذه الوظيفة لا يكون إلاّ عبر سيرورة استدلالية يقيمها بالذي سبق من أحداث والذي تلاها منها ليوافق في ما بينها ويربط السابق باللاحق، وينظر في العلاقات بينها ليكتشف أنّ التفصييلة في الحكاية ما هي إلاّ إرهاب بما يأتي ونبوءة تدخل في إطار إستراتيجية الراوي في تشويق المتلقّي، وفي إحكام بنائه الحكاية ومنحها ما يلزم من التماسك والانسجام.

ففي سياق تعكّر العلاقة بين السيد أحمد عبد الجواد وزوجته، تمّ التركيز على تفصييلة واحدة من جسده وهي "القلب" وجعلها أبناؤه محور الحوار الذي دار بينهم في غياب أمهم:

1- المصدر نفسه، ص 18-19.

2-أوصلنا البحث في التفاصيل في رواية زينب إلى أن بعضا من التفاصيل في رواية "زينب" كالمصباح والمندبل، وردت "ميّنة" ولم تقف في الحكاية ولم يكن لها علاقة بالبرامج السردية، أنظر: أحمد الناوي بدري *إنشائية التفاصيل في رواية زينب*، مرجع مذكور.

3-أشرنا في كتابنا "سرديات الراوي والروائي" إلى أنّ جبرار جينات يميّز الفاتحة من الإعلان وبراها بذرة غير دالّة بنفسها أو غير قابلة للفهم وأنّ قيمتها لا تكون معروفة إلاّ متأخرا وبطريقة استعادية، وتخضع لكفاءة القارئ وقدرته على حلّ الشفرة السردية.

انظر: Gérard, Genette, *Figures III*, Op, Cit, : P : 111. وانظر: أحمد الناوي بدري، *سرديات الراوي والروائي*، اللاذقية، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 1، 2016، ص 139.

"وتكلموا كثيرا عن "قلب" أبيهم فاتفقت كلمتهم على أنه قلب خير رغم ثورته وحدّته"<sup>1</sup>.  
والحقيقة أنّ الراوي يستشرف بهذه التفصييلة ما سيؤول إليه أمر الخلاف بين الزوجين ونتائجه. وقد انتهى بما بشرت به التفصييلة وترجم بعفو الزوج وأمره بإرجاع زوجته إلى بيتها بعد أن كان قد طردها منه<sup>2</sup>.  
كذلك كان أمر "النارجيلة" التي رآها ياسين حين كان يعود أمّه في بيت زوجها:  
"بيد أن بصره تحرك تاركا المرأة فالتقى بخوان وضعت عليه نارجيلة التف خرطومها حول عنقها كالثعبان"<sup>3</sup>.

والنارجيلة تفصييلة مثّلت لنبؤاتين: الأولى مصير الأمّ. والثانية مصير أموال الأمّ بعد موتها. والنبؤتان مستدلّ عليهما بعبارة (التف خرطومها حول عنقها كالثعبان) وهو ما أثار في نفس ياسين الدهشة والإنكار أولاً وخاصّة في ما يتعلّق بمصير أمّه الذي ينتظرها وهو الموت، وأثار ثانياً الهيجان والتقزّز ممّا ينتظر ثروتها بعد موتها وما ستؤول إليه، وكان قد "التفّ" عليها الزوج واحتكرها لنفسه<sup>4</sup>.  
غير أنّ من أبرز التفاصيل التي وظّفت توظيفاً تبشيريّاً كانت فيه التفصييلة في الرواية فاتحة لما يليها من أحداث هو المنديل. فهو التفصييلة الوحيدة التي مثّلت جانب القبح في الموصوف الذي هو زوجة ياسين ليلة زواجه منها:

"وخيل إليه أن الغلام يغالب رغبة في معاودة الكلام فسأله في شيء من القلق:

هات ما عندك. لا تخف!

رأيته تخرج منديلاً ثم تتمخّط!

والتوت شفتاه تقززا كأنما كبر عليه أن تند الفعلة عن عروس في ريق فتنّتها فما تمالك ياسين أن ضحك قائلاً:

-لحد هنا عال، ربنا يجعل العواقب سليمة.

ألقي نظرة كئيبة على الفناء الخالي إلا من الطاهي وصبيان"<sup>5</sup>.

المقام مقام حواريّ بين أخوين ياسين وكمال أخيه الأصغر يسأله فيه عن عروسه في محاولة منه ليكون صورة عنها ترضيه وترضي لهفته للقاءه بها. غير أنّ ما ضمّنه الفتى كلامه من تفصييلة المنديل كان خارجاً عن سياقه غير ملائم له في المستوى الظاهريّ للأقوال والأحداث. فالمقام مقام احتفاليّ يفرض أن يكون فيه التألّق في المظهر والملبس وفي الأفعال والحركات وفي الأقوال في أعلى درجاته من الكمال والتمام. وهذا ما يجعل من التفصييلة في بداية التصريح بها أمراً غريباً باعثاً عن السؤال عمّا دعا الطفل ومن خلفه الراوي إلى

1- الرواية، ص 203.

2- المصدر نفسه، ص 209.

3- المصدر نفسه، ص 410.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 283.

ذكرها والتركيز عليها. ويأتي الجواب تدريجيًا مع تطوّر الحكاية وتقدّمها، لتفكّ مغالق هذه الحيرة وتنكشف نبوءة المنديل حين يكتشف ياسين الزوج في ما بعد حقيقة الزواج والزوجة ويساوره الملل ويأخذ به القلق والقرق، ويدرك أنّ "الزواج أكبر خدعة"<sup>1</sup>، وأنّ الزوجة في الحقيقة "شربة زيت خروع"<sup>2</sup>. فيخيب أمله في ما كان يحلم به نفسه عن الزواج، وينتهي به الأمر إلى أن يطلق زوجته:

"لست متزوجا، طلقت منذ شهر تقريبا"<sup>3</sup>.

تقف الشخصية والمتلقّي من ورائها، على حقيقة المنديل ووظيفته في الحكاية. وهو ما يجعله مختلفا كليًا عن المنديل في رواية "زينب"، إذ كان فيها معطلًا من وظيفته السردية.

-التفاصيل المحفّزة:

وهي الوظيفة السردية الثانية للتفاصيل. وفيها تصبح التفصييلة محفّزًا للشخصيات للقيام بالفعل ومبرّرا للأحداث وعلّة على وجودها في الحكاية. وهي من هذا الجانب تمثّل عاملا مهمّا في تحوّل الأحداث وتطوّرها ومؤثرا فاعلا في رسم ملامح حياة الشخصيات وأطوار تجربتهم ومنعطفاتهما في الرواية.

هكذا كانت التفصييلة المشكّلة بأنف خديجة. يقول الراوي في وصفه إيّاه:

"ورثت عن أمّها عينيها الصغيرتين الجميلتين، وعن أبيها أنفه العظيم، أو صورة مصغّرة منه ولكن ليس إلى القدر الذي يغتفر له، ومهما يكن من شأن هذا الأنف في وجه الأب الذي يناسبه ويكسبه جلالا ملحوظا فقد لعب في وجه الفتاة دورا مختلفا"<sup>4</sup>.

فهي تفصيله أثّرت في حياة الشخصية داخل وسطها العائليّ إذ كانت لها فيه مجلبا للسخرية والنقد والتندر<sup>5</sup>. وقلّصت فرص زواج الفتاة، وجعلتها تتأخّر في الزواج مقارنة بأختها عائشة<sup>6</sup>، ووجّهتها وجهة مخصوصة فتزوّجت حين تقدّم بها العمر من أخ زوج أختها. فالأنف بضخامته كان العلة الأولى لهذه الأحداث وتحوّلاتها والسبب القادح لما عاشته الشخصية من تجربة والموجّه له والمتحكّم في مساره، وكان الخلفية التبريرية لهذه التحوّلات والدافع القويّ لكثير من تصرّفات الشخصية وسلوكها وانفعالاتها وعواطفها<sup>7</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 306.

2- المصدر نفسه، ص 306.

3- المصدر نفسه، ص 408.

4- المصدر نفسه، ص 29.

5- هذا ما نجده مثلا في ما قاله ياسين في حوار دار بينه وبين خديجة:

"فلحظته خديجة بهزء وسألته:

-لم تلق بدفاعك هذا وأنت بين يديه؟؟

فانقلب الشاب مقهقها حتى ارتجّت كرشه ثم أجابها قائلا.

-يلزمني مثل أنفك أولاً كي أَدافع به عن نفسي عند الضرورة". المصدر نفسه: 182.

6-انظر المصدر نفسه، ص 274 وما بعدها.

7-يقول الراوي: "ولعل خديجة كانت أشد الجميع شعورا بالحرج لوقوفها للمرة الثانية عشرة في سبيل أختها" المصدر نفسه، ص 152.



ولعلّ أهمّ التفاصيل التي كان لها مثل هذه الوظيفة السردية قارورة الخمر والمصباح، وتفاصيل الخادمة الجسدية. هي أشياء صغيرة ولكنها كانت حاسمة في تغيير وجهة حياة ياسين وقلب مسارها رأساً على عقب. فقارورة الخمر التي تناولها لم تجعله يهدأ أو يأوي إلى فراشه بل حرّكت فيه نوازع الشهوة إلى الجسد. وكان قد فكّر في "زنوبة":

"أوى ياسين إلى حجرة النوم وهو على حال من السكر شديدة [...] جمحت به رغبة في العريضة [...] في الحقيقة فلم يكن إلا تعبيراً عن شعور وهاج هاج به دمه المخمور فرغب جسده في الحب رغبة جنونية عجزت إرادته عن شكّمها أو ملاطفتها، ولكن أين يجد مطلبه؟ هل يتسع له الوقت؟.. زنوبة؟ ماذا يحول بينه وبينها؟ طريق قصير، ضجعة قصيرة، ثم يعود فينام نوما عميقاً هادئاً"<sup>1</sup>.

إذن تفصيلاً الخمر (القارورة) دفعت بياسين إلى أن يتحرّر من ضوابط العقل وأن يبحث عن تلبية نداء غريزته الجنسية. وكان الذهاب إلى زنوبة إمكانيةً انفتحت عليها إمكانات الحكاية، وشكّلت إحدى ثنائيتين لانفتاح مسار الأحداث وتوجيهها:

شرب الخمر ← إمكانية الذهاب إلى زنوبة

إلا أنّ هذه الإمكانية ستلغى بمجرد وجود تفصيلاً أخرى ستفعل فعلها في حسم المسار الحديثي. وهي تفصيلاً المصباح:

"وعندما خطا خطوتين متجهاً إلى الباب الخارجي في آخر الفناء، جذب عينيه نور ضئيل ينبعث من سراج على وضهم أمام حجرة الفرن فألقى عليه نظرة لا تخلو من استغراب حتى عثر قريباً على جسم منطرح على الأرض"<sup>2</sup>.

فتفصيلاً المصباح فتحت زاوية رؤية الشخصية ومكّنتها من الإدراك الذي سيمثّل بداية انفتاح المشهد على سلسلة جديدة من الأحداث. ومكّن من أن يفتح إدراك الشخصية على تفاصيل صغرى جديدة تحسم اختياره وقراره. يقول الراوي عنه:

"وهم بمواصلة السير ولكن ثمة شيء استوقفه فعطف رأسه مرة أخرى صوب النائمة فأمكنه أن يتبينها من موقفه [...] رآها مستلقية على ظهرها ثانية ساقها اليمنى التي رسمت في الهواء بحافة الجلباب الملتصقة بالركبة هرماً قائماً عن فخذها اليسرى التي لاحت عارية فيما يلي الركبة ثم غرقت في ظلمة الفرجة التي تحسر عنها الجلباب بين الساق القائمة والأخرى الممدودة"<sup>3</sup>.

وهذه التفاصيل سيكون لها دور رئيس في توجيه مسار حياة الشخصية ياسين. فجاذبية التفاصيل الجسدية شكّلت مدار إدراكه وبؤرة اهتمامه وحسمت تردده بين الإقبال على الجسد والإدبار عنه، وغيّبت

1- المصدر نفسه، ص ص 263-264.

2- المصدر نفسه، ص 264.

3- المصدر نفسه، ص 265.

عنه العقل الواعي المنضبط بقوانين الأسرة والعرف الاجتماعي والقيمي وكانت مبرراً قوياً لانهبها مقابل سيطرة نوازع الجسد، ودفعت به إلى أن ينطرح على الخادم:

"وما يدري إلاّ وهو ينبطح فوقها"<sup>1</sup>.

فينكشف أمره بصياح الخادم، ووصول الأب واكتشافه ابنه ياسين بفضل ضوء الصباح، ليقرّر بعدها أن يزوجه:

"وبلهجة جافة أمره:

-قررت أن تتزوج..!

ودهش ياسين دهشة لم يكذب صدق معها أذنيه. كان يتوقع سباً ولعناً فحسب ولكن لم يخطر له على بال أنّه سيسمع قراراً خطيراً يغير مجرى حياته كلها"<sup>2</sup>.

وحتى نتيّن فاعليّة التفاصيل في السرد نختمل ما سقناه من الأحداث في الوظائف التالية:

تناول ياسين الخمر ← اشتداد شهوته إلى الجنس ← بحثه عن زنوبة ← قراره الذهاب إليها ← اكتشافه جسد الخادم ← فقدانه العقل وارتماؤه عليها ← صياحها ← اكتشاف الأب أمر ابنه ← قراره تزويجه...

فالواضح أنّ التفاصيل ممثلة في قارورة الخمر والمصباح وجسد الخادم كانت هي الحاسمة في تشكيل الحكاية في هذا المقام وتأثيرها بهذه الأحداث واختيار البرنامج السردّي الأمثل والمناسب للحكاية بدايةً ونهايةً. والاختيار يعني بدوره في وجهه الآخر إلغاء إمكانية أخرى كان يمكن للسرد أن يفتح عليها. ويمكن توضيحه بهذه الترسيم:

البحث عن المرأة ← برنامج زنوبة أُلغي وعُطّل وأُسقط  
← برنامج الخادم فُعل في الحكاية

فلولا تفصيلا المصباح لما تمكّن ياسين من رؤية جسد الخادم وانفتح له المجال واسعاً بدافع من الرغبة المحتمدة ليزور بيت العاملة "زنوبة" وكانت له حكاية أخرى تفتح على إمكانات غير التي فُعلت في حكاية الرواية. ولولا التفاصيل لغاب عن المتلقّي فهم اختيار الراوي هذه الإمكانية وتعطيل الأخرى. وغاب عن الحكاية منطق الانسجام والمعقولية، أو لخلق لها الراوي منطقاً آخر ينتظم الأحداث ويشرّع وجودها. فكانت حكاية أخرى غير هذه التي تشكّلت منها هذه الرواية.

1- المصدر نفسه، ص 266.

2- المصدر نفسه، ص 269.

إنّ اجتماع المكوّنات المفصّل فيها الممثّلة في المصباح وقارورة الخمر وجسد الخادم، كان لها دور حاسم في تحديد اختيار ياسين وفي قطع تردّده ونفي إمكانية ذهابه إلى "زنوبة". وكان لهذا دوره في رسم ملامح الحكاية وتوجيهها، انطلاقاً من هذه الأشياء. فهي أشياء صغيرة كان مثلها مهملاً سردياً في رواية "زينب"، ولكن كان لها في رواية "بين القصيرين" شأن آخر برّر بقوة وجودها في الحكاية وحضورها فيها. وهو أمر مخطّط له من الراوي محكوم بوجهة نظره. وهي في هذه الرواية وجهة نظر ماديّة (وضعيّة) موضوعيّة. وهو ما يمكن أن نفصّل القول فيه في ما يلي من هذا البحث.

### 5- تفاصيل محكمة برؤية ماديّة موضوعيّة:

إن كانت التفاصيل في رواية زينب محكمة برؤية مثاليّة أساسها الميل إلى الشطط في كلّ ما يصدر عنها من أحكام واعتماد مبدأ الانحياز، فإنّ ما أن يكون الشيء المفصّل فيه جميلاً واما أن يكون قبيحاً. وهي أقرب إلى أن تكون رؤية شاعريّة حاملة ترصد الكون الممثّل من علي. فإنّ التفاصيل في رواية "بين القصيرين" تصدر عن وجهة نظر مخصوصة يحاول فيها صاحبها أن يكون موضوعياً وفقاً لما يلائم ما هو محتمل وجوده في الواقع ملتزماً بقوانينه ومقتضياته. يظهر ذلك من وجوه كثيرة طبعت التفاصيل في رواية "بين القصيرين" وأكسبتها خصائص جعلتها تفاصيل: تخبر عن العالم، وتوهم بالواقع، وتنزع إلى الدقة والشمول، ويحكمها منطق الانسجام. وفي ما يلي تفصيل لهذه الخصائص.

#### -تفاصيل تخبر عن العالم:

يشهد ما سقناه من أمثلة بأنّ همّ الراوي في رواية "بين القصيرين" هو أن يزود المتلقّي بكمّ هائل من المعلومات والأخبار. تعلق الأمر بالشخصيات أو بالأمكنة أو بالأشياء. فلا توجد شخصيّة من الشخصيات مهما كان دورها في الحكاية كبيراً أو صغيراً، إلّا وله هويّة مميزة بدءاً باسم العلم الذي يُنتقى لها بوصفه التفصيلية الأولى التي تخصّص للشخصيّة، وصولاً إلى مظاهرها الجسديّة وأحوالها النفسيّة، والأفعال التي تنهض بها، والأقوال التي بها تنطق، والدوافع إلى هذا الفعل أو ذلك، أو إلى هذا القول أو ذلك.

إنّ التفاصيل هي التي تجعل كلاً من ياسين وفهمي وكمال وهم إخوة في هذه الرواية مميّزين في كلّ شيء وكذلك بالنسبة إلى أختهم خديجة وعائشة. كلّ من هؤلاء له طبيعة خلقية ونفسية واجتماعية مختلفة وليس ثمة ما يوحد بينهم رغم القرابة الدمويّة.

فعائشة مثلاً ورثت أنفها عن أبيها وعينيها عن أمّها، وخديجة ورثت عينيها عن أبيها وأنفها عن أمّها<sup>1</sup>. وكذا الأمر بالنسبة إلى ياسين وكمال. يقول الراوي عن ياسين:

"وقد بدا بجسمه المكتنز في جلبابه الفضفاض كقربة هائلة إلا أن مظهره لم يتعارض - بحكم الزمن - مع قسامته وجهه الأسمر"<sup>2</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 29.

2- المصدر نفسه، ص ص 51-52.

ويقول عن أخيه كمال:

"رباه.. لم تترك عيبا إلا أبرزته!.. الجسم النحيف الصغير، الرقبة الطويلة الهزيلة الأنف الكبير، الرأس الضخم، العينان الصغيرتان"<sup>1</sup>.

رغم فارق العمر بينهما (ياسين كهل وكمال طفل صغير)، ورغم كونهما أخوين، ثمّة حرص من الراوي على أن يكونا متمايزين تمايزا يبلغ حدّ التناقض أو التضاد.

ومهما كانت درجة التقارب حاصلة بين الشخصيات، فلا بدّ أن يضيف الراوي تفصيلا أو أكثر يخبر بها عمّا يجعلها مميزة من غيرها واضحة الهوية:

"كان إبراهيم وخليل أشبه بالتوأمن لولا فارق السن، على أنّ اختلافهما بدا أقل من القليل بالقياس إلى اختلاف عمرهما والحق أنه لولا قصر شعر إبراهيم ولولا شاربه المفتول، لما كان ثمة ما يميزه عن خليل"<sup>2</sup>.

حين رأى الراوي أنّ فارق العمر بين الأخوين لا يفي بغرض التمييز بينهما، أردفه ببعض من التفاصيل التي تعين على أن يكونا شخصيتين متميزتين مختلفتين يدركهما المتلقّي دون بذل جهد، ففصّل في اختلاف الشعر والشارب وجعلهما علامتين فارقتين بين الشخصيتين.

إنّ بالراوي حرصا على أن تكون الشخصيات واضحة لا لبس فيها في ما يخصّ هويّتها، ولا تداخل مع غيرها في شأن من الشؤون. ولم يكن هذا متاحا للراوي إلا عبر آلية التفصيل والتدقيق، وذكر الأجزاء الذرية التي تتشكّل منها هذه الشخصية أو تلك والتي تجعل منها عالما متميزا من غيره.

ولا تشمل وظيفة الإخبار توضيح هوية الشخصيات وإكسابها سمة تمييزية توضيحية، وإنّما تشمل كذلك الأمكنة بما تؤثت به من أشياء. فتغدو لها -بفضل ما ينتقيه لها الراوي المفصّل من تفاصيل يخصّها بها- أبعادها الواضحة من حيث البعد أو القرب والعلو أو الانخفاض، والاتساع أو الضيق، والكبر أو الصغر، والهامشية أو المركزية. وتغدو، كذلك، لها أبعادها الهندسية (دائرية أو مستطيلة، بسيطة أو مركّبة، مسقوفة أو غير مسقوفة، متعدّدة أو مفردة). وتكون لها ألوانها المميزة (ملوّنة أو غير ملوّنة، مضيئة أو مظلمة، واتجاهاتها، توجد على يمين أو على يسار). وتكتسب أبعادها القيميّة (قديمة أو جديدة، ثمينة نفيسة أو تافهة) وكلّ ما يتعلّق ببعدها الكميّ والكيفيّ (متعدّد كثير أو غير متعدّد قليل). يقول الراوي:

"ولشد ما كان الجو موسوما بطابع بلدي جذاب بكنباتها المتلاصقة المزركشة الناعمة الموحية بالنفاسة والخلاعة الممتدة على الجانبين حتى الصدر حيث يقوم ديوان الست تكتنفه الشلت والوسائد المعدة للجوقة. أما أرضه المستطيلة فمفروشة بسجاد متعدد الألوان والشكول، وعلى كونه يتوسط الجناح الأيمن [...] أقيدت الشموع منغرسه في الفنايير، غير مصباح ضخم يتدلى من قمة منور يتوسط سقف الحجرة ذي منافذ على سطح الدار تفتح في الليالي الدافئة وتغلق بأضلاع زجاجية في ليالي البرد"<sup>3</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 414.

2- المصدر نفسه، ص 279.

3- المصدر نفسه، ص 92. وانظر منه: ص ص 17، 22، 23، 318.

فالراوي يجعل الأشياء بفضل ما يورده من تفاصيل تخصّها، نامية داخلياً<sup>1</sup> وذلك بتوسّعه في ذكر كميّات ترتيبها وتنظيمها، والإلمام بأشكالها وألوانها، والالتفات إلى علاقة بعضها ببعض ودرجة التناسب في ما بينها والتناسق (طابع بلدي جذاب).

لا يطال الإخبار فقط الجوانب الهندسيّة أو الجغرافيّة، وأنّما يشمل مبرّرات وجود هذه الأشياء بهذه الطريقة أو بهذه الكميّة أو تلك، وطرق استخدامها، ووظائفها في علاقتها بذاتها أو بالشخصيّات، وكلّ ما يتّصل ببعدها الاستعماليّ الوظيفيّ.

ويصبح المكان بتفاصيله عنواناً للشخصيّة يخبر عن هويّتها ويحدّد منزلتها الاجتماعيّة ويكشف أحوالها النفسيّة وعواطفها.

هكذا يمكن القول إنّ أهمّ مكوّنين سرديّين شملتهما وظيفة الإخبار وخصّهما الراوي بكثير من التفاصيل في رواية "بين القصرين" هما الشخصيّات والمكان. الشخصيّات في ما تنهض به من أفعال وما توصف به من صفات وما تنطق به من أقوال، والأمكنة في ما تتميز به من أبعاد وما تؤثت به من أشياء من مستواها الكميّ والكيفيّ. فلم يكن الراوي ليفوّت على نفسه فرصة ليشملهما بتقارير توضّح هويّتهما بما يجعلهما مميّزين جليّين.

والملاحظ، كذلك، أنّ هذه الوظيفة الإخباريّة تطغى في بداية الحكاية في هذه الرواية، حتى إذا أشرفت على نهايتها تقلص حضورها وتضاءل، ذلك أنّ الراوي كان حريصاً على أن يزود المتلقّي بما يتعلّق بالمرويّات من معلومات وتفاصيل توضّح هويّتها. فإذا ما اطمأنّ إلى أنّه وقي هذا الجانب حقّه من التفصيل والتدقيق ولم يعد في حاجة إلى الإخبار عنه، وأنّ عالمه المرويّ أصبح قابلاً لأن يُعقل ويُدرك ما دام كلّ شيء أصبح، في تقديره، معلوماً، وأنّ الصلة توثقت بينه وبين متلقّيه، انصرف عن أن يخبر عن المرويّات وأن يفصّل في عناصرها. فتكثر حينئذ تعاليق الراوي، ويحضر تفصيله في مبرّرات أفعالها وأقوالها. يقول:

"والحق أنّها لم ترتج لاستدعائها أبداً لأنها من ناحية لم تلق طبيبا قط -لا لحصانة صحتها فحسب- ولكن لأنها نجحت في مداواة ما ألمّ بها من توعك أو انحراف بطبعها الخاص"<sup>2</sup>.

فلأنّ الراوي كان قد عزّف بهذه الشخصيّة (زوجة السيد أحمد عبد الجواد) في ما سبق من الحكاية، وألمّ بتفاصيلها الجسديّة في ما يخصّ العينين والأنف ولون البشرة، وفصّل في ما اعتادت فعله وأحاط بعلاقتها بغيرها من الشخصيّات من قبيل زوجها وأبنائها والخادم، لم يعد له مبرّر إلى العودة إلى مثل هذه التفاصيل، والتفت إلى تبرير ما يصدر عنها من أفعال وتعليقها.

1- للتوسّع في كميّة أن يكون للأشياء الموصوفة أو المفصّل فيها نموّ خارجياً أو نموّ داخليّ انظر:

Philippe, Hamon, *Un discours contraint*, Paris in, Poétique, n : 16, 1971. P : 433.

J, M, Adam, et Petitjean, *Le texte descriptif : Poétique historique et linguistique textuelle*, Paris, Nathan, 1989, P : 130

حيث يتحدّثان عمّا يسمّيانه شجرة الوصف.

2- الرواية، مصدر سابق، ص 168.

نستثني من هذا مناسبات قليلة ونادرة ورد التفصيل في آخر الحكاية متعلّقا بالتعريف بالشخصيات. ولهذا مبرره لأنّ التفاصيل في مثل هذه المقامات تكون رهينة دخول شخصية جديدة مجرى الأحداث فتذكر لأول مرة ويتدخّل الراوي ليُتابع دخولها بما يُجلي هويّتها. فيذكر كلّ ما من شأنه أن يوضّحها للمتلقّي، مثلما حدث هذا مع شخصية خليل شوكت<sup>1</sup>. أو يكون رهين دخول شخصية من الشخصيات مكانا جديدا لم يأت الراوي على ذكره في ما تقدّم من الحكاية. فيضطر إلى تقديمه والتعريف به كالمكان الذي حلّت به خديجة حين تزوّجت ولاسيّما بيت نومها وما تأثّنت به من عناصر<sup>2</sup>.

همّ الراوي في هذه الرواية في ما يتعلّق بالتفاصيل، هو أن يكتفّ من العناصر الصغرى التي يعتقد أنّ من شأنها أن تجعل العالم المرويّ من شخصيات وأمكنة خاصّة، عالما متكاملا مستجيبا لشروط الواقع ومنطق وجود الأشياء فيه وحدوثها. فالتفاصيل من هذا الجانب لها وظيفة أن تخبر عن العالم، وأن تزوّد المتلقّي بالقدر الكافي من المعلومات ممّا يجعله قادرا على الفهم والإدراك.

ولم يكن همّ الراوي في رواية "بين القصرين" أن يخبر عن ذاته، أو أن يضمّن الحكاية فيها ما يتّصل بسيرته الخاصّة أو أجزاء من حياته وتجاريه شأن ما هو معتمد في رواية "زينب". فكلّ ما أورده طيّ الحكاية في هذه الرواية واشتملت عليه من تفاصيل مهما تعاضم حضوره خصّ به ما يدور حوله وما يحيط به من عوالم دون أن يكون لذاته فيه حضور. وهذا ما يمكن أن يندرج في ما يطلق عليه الذين اشتغلوا بالخطاب الواقعيّ وبضبط خصائصه "الأمحاء التلقّظي" أو "أمحاء الفعل المنتج للرسالة" Le geste producteur du message<sup>3</sup>، حيث يُفترض أن تحتجب الذات المتكلّمة ممّا تتلفّظ به ويتوارى حضورها خلف العالم الذي تخبر عنه، إذ ليس من مسمولات الخطاب الواقعيّ، والخطاب الروائيّ جزء منه، أن يخبر عن الذات أو أن يكون لعون التلقّظ Instance d'énonciation<sup>4</sup> فيه ظهور.

ويظنّ هذا الشرط قابلا للنقاش ولا سيّما إذا ما فتحنا مجال الجدل على ما أقرّته المناهج الحديثة في مقارباتها للخطاب من قبيل المقاربات التلفظيّة والتداوليّة. فلا يمكن للذات ألاّ أن يكون لها حضورها في ما تتلفّظ به مهما كان نوع الملفوظ ومهما كانت الخانة التصنيفيّة التي يندرج ضمنها أو يصنّف<sup>5</sup>.

قد يتقلّص مستوى حضور الذات في مثل هذا الخطاب إلى حدوده الدنيا ويصل إلى مستويات يكاد لا يظهر فيها أثر للذات في ما تنتج حكايات وما تنسج من تفاصيل، ولكن إذا ما كان هذا يشمل الحضور المباشر للذات في ملفوظها، فإنّ أثرها في ملفوظها يكون حاصلا ووجودها فيه يظلّ متحقّقا وإن كان بشكل مضمّر

1- المصدر نفسه، ص 278.

2- المصدر نفسه، ص 280.

3-Philippe, Hamon, *Un discours contraint*, Paris ; in, Littérature et réalité, éd, Seuil, 1971, P : 133.

4-Ibid.,139.

5-انظر: Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Librairie Colin, 1980, P :170 Armand

غير صريح وغير لسانی<sup>1</sup> يتعلّق أساساً بالتمثيل وبطبيعة الشيء موضوع التمثيل وبطرق البناء والتشكيل وغيرها.

وفي ما يتعلّق بالتفاصيل فإنّ الذات لا تنفكّ حاضرة في ما تنتقيه من عناصر مفصّل فيها وفي الأوصاف التي تحملها على هذه العناصر وتكيّفها بها وتخرجها عليها. ففي المثال الذي كنّا قد حلّناه وبينّا فيه فساد التشبيه من جهة المشبّه (ياسين) في علاقته بالمشبّه به (الفيل) وعدم ملاءمته للسياق إلّا إذا عدّلنا دلالة الانقضاء وعدّلنا به من معنى الافتراس الحيوانيّ إلى نوع آخر من الافتراس الجنسيّ، ما يشي بحضور الراوي في ما يرويّه وفي الصورة التي تخيّرنا للشخصيّة ياسين والصورة التي تخيّرنا للخادم. فقد عمد في قوله التفصيليّ "وانقضّ عليها كأنه فيل ينقضّ على غزال"<sup>2</sup> إلى انتقاء صورة ساخرة منقّرة لمن رآه مخالفاً لقيمه وموقفه الأخلاقيّ مخترقاً قيم الجماعة من جهتين أو لاها شرب الخمر وثانيتهما الاعتداء الجنسيّ على الخادمة. وفي المقابل انتقى صورة للخادمة قائمة على الجميل وبالجميل مجسّداً في العنصر المشبّه به "الغزال" وما يحمله في الموروث الثقافيّ والمعجميّ المركّوز في ذهن المتخاطبين من دلالات تقترن بالجمال الأنثويّ والبراءة والحاجة إلى الحماية والاطمئنان. والراوي في كلّ هذا يخطّط لينقّر متلقّي خطابه التصوريّ هذا من الشخصيّة ياسين ويجيّشه لينتصر للخادم المسكينة التي هي في مقام الكائن الضعيف.

ولا يتحقّق حضور الراوي في الرواية فقط بالوصف أو في المشاهد الوصفية وإنّما نجد المداخل إلى آثاره في ما يروي من أحداث وما يفصّله من أفعال بيّنة جليّة. يقول مثلاً في حديثه عمّا اعتادت الزوجة أمينة فعله مع زوجها عند عودته في ساعة متأخّرة من الليل إلى منزله مخموراً:

"ولما تدانت المرأة منه بسط ذراعيه فخلعت الجبة عنه وأطبقها بعناية ثم وضعها على الكنبه، وعادت إليه ففكت حزام القفطان ونزعته وجعلت تدرجه بالعناية نفسها لتضعه فوق الجبة، على حين تناول السيد جلبابه فارتداه وهو يتثائب وجلس على الكنبه ومد ساقيه مسنداً أقداله إلى الحائط"<sup>3</sup>.

فليست غاية الراوي في ما يرويّه في هذا المشهد أن يُطلّع المرويّ له عمّا يحدث بين الزوجة والزوج لحظة عودته من سهره فحسب، وإنّما ليضمّنه -كذلك- موقفه من هذه العلاقة الأسريّة المشوّهة المحكومة بمنطق الذكورة والاسعباد. فلا الزوج التزم بواجباته الأسريّة واحترم حدوده وراعى شريكه وواجب الزوجيّة. ولا الزوجة تفتنّت إلى حقوقها ودافعت عنها وطالبت بها وساءلت زوجها واحتجّت عليه. فالتفصيل في الأحداث موجّه في الأخير لنقد الزوج لغيرته ونزوعه "البيتيكي" ونظرته الاستعلائيّة في علاقته بزوجه. وموجّه كذلك لنقد الزوجة لطاعتها "العمياء" ورضاها بعبوديّتها من خلال ما تقوم به خدمة لزوج لم يحترم أصول العلاقة

1-انظر في طرق حضور الذات في ما تنتج السيريّ اللسانيّ والعلاميّ أحمد الناي بدرّي: *الإحالي والجمالي*، سورية، اللاذقية، دار الحوار، 2017، ط1، ص 116 وما بعدها.

2-الرواية، ص 241. والمثال حلّناه في ما سبق من هذا البحث. انظر: ص 21.

3-المصدر نفسه 5. وانظر منه، ص 6، 8، 83، 129، 190، 191.

الزوجية، وتلذذها به واعتبارها إياه حقا مشروعاً للزوج يجب أن تجهد نفسها لتبليته له على أكمل وجه وبالطريقة التي يريد<sup>1</sup>.

ثمة إذن- موقف يُستقى من التفصيل ويعبر بوضوح عن المقصد الجهمي للمتكلم ويكشف حضوره في ملفوظه مهما كان الخطاب في ظاهره خطاباً واقعياً نزعاً إلى الموضوعية وإلى محو آثار الذات المتكلمة منه. وثمة دائماً ما يكشف عن هذه الذات ويدفع إلى تأويل حضورها في ملفوظها مهما ادّعت الحياد خلافاً للخطاب الروائي الرومنطقي الذي يكون فيه حضور الذات المتكلمة أوضح وأجلى وأبين لا يحتاج إلى كبير تأويل واجتهاد.

ومما يعضد حضور الذات في ما ترويه الخطابات التعليقية المباشرة التي يفصح فيها الراوي عن موقفه ممّا هو مفصل فيه. وهو حضور في مثل هذه المقامات مباشر لا يتطلّب تأويلاً ولا اجتهاداً. وهذا ما كنّا أبتأ عنه في موضع سابق من هذا البحث<sup>2</sup>.

يمكن القول إنّ الراوي لم يكن من مشمولاته أن يلتفت إلى ذاته ويعبر عن تجاربه ومكونات نفسه إلاّ ما كان يفهم من خطابه التعليقية أو ما يمكن أن يتأوله المتلقي من طرق الإنشاء والتشكيل. وإنّ الظاهر المهيم بالنسبة إلى الخطاب التفصيلي في رواية "بين القصيرين" هو وظيفة الإخبار. فجهود الراوي واضح في أن يزوّد المتلقي بكم هائل من المعلومات والأخبار خارج إطار الذات، عبر آلية أساسية تتمثل في التفصيل. وهذا ما يفتح القول على الوظيفة الإهامية للتفاصيل أو علاقة التفاصيل بالواقع.

#### -تفاصيل توهم بالواقع:

تنسلّ من الوظيفة الإخبارية وظيفة أخرى أو تتصل بها اتصالاً وثيقاً هي الوظيفة الإهامية. والإيهام بالواقع هو أن يجعل الراوي المتلقي مطمئناً إلى أنّ ما يروى ليس كذبا أو اختلاقاً أو محض خيال وتصوّر، وأن يجعله يعتقد أنّ هذا الذي يرويه هو من الواقع أو من قبيل ما حدث فعلاً وما يمكن أن يحدث أو أن يكون من الواقع، وأنّ الراوي ليس سوى ناقل أمين لهذا الذي حدث ومخبر عنه. إذن هو ضرب من العقد يوجد الراوي بينه وبين متلقي خطابه عبر آلية التفصيل. تضمن هذه الوظيفة الإهامية وتحققها.

1- وهذا ما فصل فيه الراوي صراحة في خطابه التعليقي. يقول: "وقد خطر لها مرّة، في العام الأول من معاشرته، أن تعلن نوعاً من الاعتراض المؤدّب على سهره التواصل فما كان منه إلا أن أمسك بأذنيها وقال لها بصوته الجهوري في لهجة حازمة: "أنا رجل، الأمر النهائي، لا أقبل على سلوكي أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذري أن تدفعيني إلى تأديبك" فتعلمت من هذا الدرس وغيره مما لحق به أنها تطيق كل شيء- حتى معاشرته العفارية- إلا أن يحمر لها عين الغضب، فعليها الطاعة بلا قيد ولا شرط، وقد أطاعت، وتفانت في الطاعة حتى كرهت أن تلومه على سهره ولو في سرها، ووقر في نفسها أن الرجولة الحقة والاستبداد والسهر إلى ما بعد منتصف الليل صفات متلازمة لجوهر واحد". المصدر نفسه: 8.

2- انظر المصدر نفسه، ص ص 27-28.



وهذا الاعتقاد والتصديق يتحققان حين يلتزم الراوي بحدود الواقعي وبالضرورات الواقعية Impératifs réalistes<sup>1</sup> ممّا يدور في فلك ما يسمّه بعضهم بالمحتمل الجمالي<sup>2</sup> Vraisemblable esthétique، وهو في الرواية -ولا سيّما الواقعية- لا يكون إلّا بهذه التفاصيل. فهي من أهمّ ما يمكن أن يكون ضامنا لأثر الواقع في النصّ أو الذي يضمن الواقع<sup>3</sup> Garant le réel والذي يجعل الراوي والمتلقّي يتفقان على أنّ ما يقدّم من مرويات هو من صميم الواقع أو الممكن والمحتمل.

تتحقق هذه الضمانة حين يجعل الراوي متلقّيه متّفقا معه على أنّ ما ينتقيه من مرويات هو من قبيل الواقعيّ أو الممكن والمحتمل. ويكون عبر آليات يتوسّل بها كثيرة، منها شمول التفاصيل ودقّتها ومنها الانسجام بين التفاصيل فيما بينها، وفي ما بينها والعوالم المروية داخل الرواية، ومنها ملاءمة التفاصيل لما هو من خارج الرواية داخل إطار الملاءمة بين اللغة والخارج.

-تفاصيل تنزع إلى الدقّة والشمول: للراوي في رواية "بين القصيرين" قدرة على الالتفات إلى تفصيلات دقيقة يؤثّر بها المشهد الحكائيّ. وظيفتها الأساس الإيهام بأنّ المشهد حيّ حقيقيّ، أو هو جزء من الواقع. وهذا وروده كثير في الرواية. يُؤدّي فيها بأنماط الخطاب جميعها من سرد ووصف وأقوال، يتّصل بالمكان أو بالأشياء أو بما تأتبه الشخصيات من أفعال وأعمال.

فالمكان يغدو واقعا لا بما يطلق عليه من أسماء تتطابق وما هو متحقّق عيانا خارج الخطاب فحسب، ولكن بتلك الجزئيات الدقيقة التي يتشكّل منها ويؤثّر بها. فهي التي تدفع المتلقّي إلى أن يتوهّم أنّ ما يروى له ليس اختراعا. يقول الراوي:

"والى هذا خلفت بعض متعلقات البيت أثرا في نفسه استجابت له عهدا طويلا من صباه كعش يمامة في أعلى المشربية المتصلة بحجرة مريم الذي تبدو حافته فوق ركن المشربية الملتصق بالجدار كقطع من محيط دائرة يشتبك حوله القش والريش ويلوح منه أحيانا ذيل اليمامة الأم أو منقارها كيفما اتفق وضعها فيتطلع إليه"<sup>4</sup>.

يرد هذا المقطع في سياق حدثيّ يمكن اختصاره في الوظائف التالية: -استيقاظ السيد أحمد عبد الجواد من نوم القيلولة -إخبار زوجته إيّاه برغبة ابنه فهي في خطبة ابنة جيرانه -ثورة الزوج وغضبه ورفضه الطلب -خروج الزوجة من حجرة النوم -مغادرة الزوج البيت إلى دكانه -إرسال فهي أخاه كمال إلى بيت ابنة الجيران -دخول كمال المنزل -التقاؤه بمريم وإبلاغه الرسالة -عودته إلى البيت.

1- Roland Barthes, *Effet de réel*, Op, Cit, P :84- 8

وهذا ما تحيل عليه نعومي شور. انظر: Naomi Schor, *lectures du détail*, OP. Cit. P :128.

2- انظر. Roland Barthes, *Effet de réel*, Op, Cit, P :170 - 171. وهذا ما تحيل عليه نعومي شور. انظر Naomi Schor, *lectures du détail*. OP. Cit. P :128.

3- OP. Cit. P :128.

4- الرواية، ص ص 126-127.

فالعُش في أعلى المبنى -إذن- لا علاقة له مباشرة بالأحداث الأساسية ولا هو من الوظائف الثانوية فهو من القرائن وتحديدًا ما يطلق عليه رولان بارت المبلغات. ترد في هذا المقام للتعريف بالمكان وعلاقته بالشخصية كمال وما كان قد تذكّره منه. فهو ممّا يمكن أن يكون من الوظائف الثانوية<sup>1</sup> Catalyses الهامشية، أو هو "نتوء" وصفيّ يضيف به الراوي على ما يرويه ضربًا من المصادقية يحاصر بها متلقّيه ليجعله مطمئنًا إلى أنّ ما يرويه حقيقة. دليل ذلك أنّ التفاصيل تأتي في هذا المقطع شاهداً أو مثالا (كعش يمامة في...) انتقاه الراوي من جملة أمثلة كثيرة وتخيّره منها وأبقى عليه تذكّره للشخصية بماضي طفولتها، في حين أسقط غيره المدلول عليه بأداة التشبيه (كعش).

كذلك تكون الأشياء. فثمة حرص من الراوي على الالتفات إلى جزئيات متناهية في الدقة والصغر ليس لها إلا أن ترسخ المشهد في الواقع، وتمنحه مزيدًا من القدرة على الإيهام به: "أذنت وجهها منه فمد شفّيته ولثم خدها. ثم رأى فتاتا من اللب المتسرب من زاوية فيه قد التصق بخدها. فأزاله بأنامله في حياء"<sup>2</sup>.

فكلّ ما يتعلّق بـ "فتات اللب" وكيفية تصرّف الشخصية لإزالته، وما تبع ذلك من أحوال، ترسخ الشخصيات في واقع ممكن، وتكسيها ما يجعلها قريبة جدًا من أن تكون شخصيات حيّة من لحم ودم. وينتهي دورها في هذه الحدود. وتختفي من الحكاية ولن يكون لها فيما ذكر بعد ذلك.

و ملابس الشخصيات هي الأخرى مشمولة بهذا الحكم. يقول الراوي:

"ولما تدانت المرأة منه بسط ذراعيه فخلعت الجبة [...] وعادت إليه ففكت حزام القفطان [...] تناول السيد جلبابه فارتداه ثم طاقيته البيضاء فلبسها"<sup>3</sup>.

ف (الجبة، وحزام القفطان، والجلباب، والطاقيّة الحمراء)، أشياء لها صلة وثقى بالواقع الذي تتنزّل فيه الرواية وتحيل عليه. بل إنّها هي الأداة في هذه الإحالة والوسيلة التي تجعل من شخصية مثل السيد أحمد عبد الجواد بما يرتديه شخصية مشاكلة ومحتمل وجودها في الواقع. فهي ممّا يضمن الإيهام بالواقع ويربط الجسور بين اللغة وما تنقله وتخبر عنه حتّى لكأنّ الكلمات تغدو أشياء.

إنّ ما يمكن قوله إنّ ثمة نزوعًا قويًا إلى أن تكون عين الناظر المتكلّم ملّمة بكلّ التفاصيل التي يمكن أن يكون عليها المكان و ما يمكن أن يحتويه، دقيقة في ما ترصده منه ومن جزئياته المتناهية في الصغر التي يعتقد الراوي أنّ متلقّي حكايته لا يمكن إلاّ أن يصدّقها على أنّها جزء من الواقع وأنّ يطمئنّ إلى أنّها حقيقة أو جزء من الحقيقة. وهذا ما لم نعهده في رواية "زينب" إذ رأينا أنّ الراوي فيها ميّال إلى التآليف والإجمال.

1- للتوسّع في مفهوم الوحدة السردية الأساس والثانوية أو الفرعية، انظر: Roland, Barthes, *Introduction à l'analyse*

*structurale du récit*, Paris, in, Poétique du récit, éd, Seuil, 1977, P : 20.

وانظر كذلك: أحمد الناي بدر، *المنظور السرد في رابعة الخسوف لإبراهيم الكوني*، رسالة ماجستير مرفونة، إشراف محمد

مهدي الغزالي، كلية التربية، جامعة قارون، 1999، ص: 26-27.

2- الرواية، ص 129.

3- المصدر نفسه، ص 12.

ولا يقف نزوع الراوي في رواية "بين القصيرين" إلى الدقة والشمول عند القرائن من مبلّغات أو متمّات ممثّلة في المكان وعناصره، وإنّما يتجاوزه إلى ما يُطلق عليه الوظائف الثانوية<sup>1</sup> Catalyses<sup>1</sup> مجسّدا في أفعال جزئية صغرى تُسند إلى الشخصية تُرمّم بها الوظائف الأساس:

"واتجهت المرأة إلى المرأة وألقت على صورتها نظرة فرأت منديل رأسها البني منكمشا متراجعا وقد تشعبت خصلات من شعرها الكستنائي فوق الجبين فمدت أصابعها إلى المقدمة فحلتها وسوته على شعرها وعقدت طرفيه في أناة وعناية ومسحت براحتها على صفحتي وجهها"<sup>2</sup>.

يشكّل هذا المقطع بما يحتويه من وظائف صغرى (اتّجاه المرأة إلى المرأة، نظرها في صورتها فيها، مدّ أصابعها وتسوية خصلات شعرها، عقدها طرفي المنديل، مسحها براحتها على صفحة وجهها) جزءا من وظيفة أساسية انفتحت بها الحكاية في هذه الرواية. وهي وظيفة استيقاظ الزوجة أمينة واستعدادها لاستقبال زوجها بعد عودته من السفر. وهي هنا وظائف متمّمة أو ثانوية لأنّها تنزل في سياق تأييد حدث أكبر أو وظيفة أساسية. ولو حذفناها لما تأثّر بغيابها بناء الحكاية العام، ولكنّ الذي يتأثّر هو مستوى الإيهام بالواقع، لذا كان على الراوي ليعمّق هذا المستوى، الإلمامُ بمثل هذه التفاصيل الدقيقة ممثّلة في ما يمكن أن تقوم به الزوجة لاستقبال زوجها.

هكذا يمكن القول إنّ الراوي في ما يرويه ملتزم بحدود الواقع وشروطه بما يضمن الإيهام بأنّ ما يقدمه من مادّة لغوية حكاية مرجعه الواقع ومستنده. وإنّ من وجوه هذا الالتزام الدقة والشمول. الدقة في الوصف والشمول في السرد. فقد كانت عين الناظر المتكلّم نشطة في تمثّل العناصر موضوع التفصيل من موصوفات وأحداث. فلا يكاد يفوتها شيء ولا حركة ولا حدث ولا قول ممّا يمكن أن يوجد أو أن يحدث مهما صغر شأنه وقلّ حجمه في إطار من الانسجام بين العناصر المفصّل فيها. وهذا ممّا هو مشمول بوظيفة الانسجام دائر في فلكه. وهذا ما يمكن توضيحه لاحقا.

-تفاصيل يحكمها منطق الانسجام: وممّا يقوّي الإيهام بالواقع الملاءمة بين التفاصيل في علاقة بعضها ببعض أو علاقتها بالكون الحكائيّ وفقا لما يقتضيه منطق الانسجام. وهو في هذه الرواية على ضربين: الانسجام بين التفاصيل فيما بينها داخل العوالم المروية وهو انسجام داخلي، والانسجام بين التفاصيل والعوالم المروية داخل الرواية والعوالم المتحقّقة في الواقع خارج الرواية.

يحرص الراوي في الضرب الأوّل من الانسجام دائما على أن يناسب بين التفاصيل والمقام الذي تنزل فيه داخل الحكاية. يتأكّد هذا حين ننظر في علاقة التفاصيل بغيرها ممّا يجاورها في الحيّز المكانيّ الذي تشغله والذي يحتويها. يقول الراوي:

1-Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale du récit, Op, cit, P: 21.

وانظر كذلك: أحمد الناي بدري، المنظور السرد في رباية الخسوف لإبراهيم الكوني، مرجع مذکور، ص 27.

2- الرواية، ص ص 5-6.

"في الأرض أكوام من الفواكه والخضر الجافة قد كساها الغبار: الفرماس والرمان اليابس وغرائر القمح وبطائن التمر وجرار الزيت وجلود السمّن وقصادر الشحمة وفوق ذلك طاسات مختلفة الأحجام، يتخذها رب الدار مكايل، وفي الحائط أشكال الثوم وأزواج القرنيط"<sup>1</sup>.

توجد مراكمة للأشياء، ولكن هذه الأشياء تبدو متناسقة ليس فيما بينها وبين الممكن وجوده في الواقع، ولكن في ما بينها وبين المكان الذي يحتضنها وهو دكان "السيد أحمد عبد الجواد"، والفضاءات التي تشغله منه كلّ تفصيلا سواء أكانت موضوعة على الأرض أم معلقة على الجدران. فهي تفاصيل يصلح جميعها لأن يكون من قبيل "البضائع" الممكن تداولها في مثل هذا الدكان وليس بينها ما هو شاذ أو غريب أو خارج عن المتوقع. وقس على ذلك الأشياء التي توجد في أماكن أخرى كالمطبخ أو المقهى أو "الصالون" أو بيوت النوم أو غيرها من الفضاءات التي فصل فيها في الرواية<sup>2</sup>. فهي دائما ملائمة للمكان الذي يحتويها موائمة له. ومثلما يلائم الراوي بين التفاصيل والمكان الذي يحتويها، يلائم كذلك، بينها وبين الحيز الزمني أو الحيز التاريخي الذي ينزلها فيه:

"وقدمت لهم الأم حساء ودجاجات محمرة وأرز وأتمت أطباقها التي حرمت من الخضر-بسبب الحصار المضروب حول البيت- بجبن وزيتون ومش، وأحضرت عسلا أسود بدلا من الحلوى"<sup>3</sup>.

فالعناصر التي تتأثت بها وجبة الغداء التي قدّمها الأم لأفراد العائلة الذكور، كانت محكومة بسياق زمني فرض أن تتشكّل بالعناصر التي تشكّلت بها خارج ما اعتادت العائلة تناوله وتعودت به. فغابت الخضر عن المائدة، وأستبدل العسل بالحلوى. ومبرّر ذلك الحصار الذي يفرضه الأنكليز على الحي الذي يقع فيه بيت السيد أحمد عبد الجواد. وهذا ما يجعل من العناصر المفصل فيها ملائمة للسياق الزمني الذي توجد فيه، وهو بدوره يجعل المتلقّي واثقا بما يقدّمه الراوي من حيث درجة صدقه وقابليته لأن يكون من الواقع، ومطمئنا له.

وجه آخر من وجوه الملاءمة التي من شأنها أن توهم بالواقع، يتحقّق في العناصر المفصل فيها، وأحوال الشخصيات. فثمة مراعاة بيّنة من الراوي لما يتناسب ونفسية الشخصية من التفاصيل، في حالات الغضب أو الفرح أو الخوف أو المرض. فإذا كان السيد أحمد راضيا عن زوجته التفت الراوي إلى التفصيل في ما به يكون مدخلا من مداخل الشعور بالفرح والارتياح والطمأنينة من قبيل التفصيل في مظاهر الأبهة من ملابس الرجل وأشياءه وكيفية تعامله معها وتأنقه في ذلك بما يضي عليه مسحة من الجمال والارتياح:

"ثمّ اقتربت المرأة لتنزع عنه ملابسه، وبدا في وقفته طويل القامة عريض المنكبين ضخّم الجسم ذا كرش كبيرة مكتنزة اشتملت عليها جميعا جبّة وقفطان في أنيقة وبجبة دلّتا على رفاهيّة ذوق وسخاء"<sup>4</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 37.

2- المصدر نفسه، ص 6، 17-161-162-163، 280.

3- المصدر نفسه، ص 356.

4- المصدر نفسه، ص 11.

يتضمّن هذا الشاهد تفصيلاً لهيئة السيد أحمد عبد الجواد ولباسه الذي يمثّل مركز اهتمام الزوجة وعنايتها به حين عودة زوجها من السهر، وهو في حالة انبساط وارتياح ماديّ وجسديّ ونفسيّ. وإذا ما كان السيد في حالة غضب، حصر الراوي اهتمام الزوجة في ما يمكن أن يكون مبعث خوف، فتتركز حواسها على صوت الرجل يردد ويزيد أو على "العصا" وما تحدّثه في أذنها من أصوات وقرقرة:

"وترامى إلى أذنيها وقع عصاه على أرض الصالة".<sup>1</sup>

فقد غابت التفاصيل من قبيل (اللباس والعمامة والكرش ومظاهر الترف والغنى) تلك التي استرعت الانتباه في الشاهد أعلاه مناسبةً للسياق، وتركّز اهتمام الراوي في تفصيلاً غيرها موصولةً بالشخصية نفسها ممثلةً في "وقع العصا". ولم يخطر ببال الزوجة غير ما يرتبط بالعنف والعقاب والجبروت والغلظة. هي التي أخطأت حين عصت وأمره وتجاوزت نواهيها. وهي التي تستحقّ العقاب. والسيد أحمد عبد الجواد هو من ينقذ فيها العقاب. والأداة هي العصا الغليظة التي لم يصلها منها سوى الصوت وما يثير الرعب في نفسها والخوف. فهي تفصيلاً تتنزل في سياق آخر مناقض السياق الذي تقدّم ويلائم غضب السيد أحمد عبد الجواد من تصرف زوجته ويلائم نفسيّة زوجته أمينة المدعورة من ردّة فعل زوجها في هذا المقام من الحكاية.

وأما إذا كانت الشخصية في غيبوبة غير قادرة على إدراك التفاصيل التي من حولها، فإنّ الراوي يمتنع عن أن يفصّل ويسكت عن ذكر الأشياء التي تحيط بها ملاءمة منه للمقام الذي يحفّ بالشخصية والتزاماً بمستوى إدراكها الأشياء ووعمها بها:

"بدا فهمي وكأنه في غيبوبة، كانت عيناه مثبتتين على بعض الصور الغريبة المنقوشة على السجادة الفارسية دون أن تريا شيئاً".<sup>2</sup>

تنطبق هذه الملاءمة بين الشخصية وما يوجد حولها من تفاصيل على سائر الشخصيات في رواية "بين القصرين" ف"ياسين" مثلاً إذا كان فرحاً ركّز الراوي على هيأته وخصّ منها ما يبين عن حالات السعادة والطمأنينة والغنى كنوع المشية والجسم العظيم. وركّز -كذلك- على أشياءه الصغرى المناسبة المربط استعمالها بلحظات الفرح والحبور كالمنشّة العاجية والطربوش الطويل والملابس الأنيقة. يقول الراوي:

"كان شأنه إذا سار أن يسير متمهلاً في هواده ورفق، مختالاً في عجب وزهو، كأنه لا يغفل لحظة عن أنه صاحب هذا الجسم العظيم وهذا الوجه الفائن حيوية وفحولة، وهذه الملابس الأنيقة الآخذة حظها -وأكثر- من العناية، إلى منشّة عاجية لا تفارق يده صيفا وشتاء، وطربوش طويل مائل يمنة حتى يكاد يمس حاجبيه".<sup>3</sup>

1- المصدر نفسه، ص 189.

2- المصدر نفسه، ص 402.

3- المصدر نفسه، ص 67.

وإذا ما كانت تعترى شخصية ياسين حالات اليأس والقلق والملل، ركّز الراوي على القهوة وموضعها الجغرافي وشكلها الهندسي وشبهها بما يلائم نفسية هذه الشخصية الراغبة في الصمت والانعزال والهروب، الغارقة في التشاؤم واليأس وانعدام الأفق الأمل:

"تلك القهوة التي تقع تحت سطح الأرض كأنها كهف منحوت في جوف جبل مسقوفة بربوع الحي العتيق، منعزلة عن العالم بحجراتها الضيقة المقابلة وباحتها التي تتوسطها نافورة صامتة"<sup>1</sup>.

من البيّن-إذن- وجود حرص من الراوي على الملاءمة بين الأشياء المفصلّ فيها في ما بينها، والملاءمة بينها وبين وظيفتها الاستعمالية في الرواية. فالتناغم حاصل دائماً بين التفاصيل والمقام الذي توظّف فيه. قد نجد مراكمة لهذه التفاصيل ولكونها مراكمة لا تذهب بالتناسق بين التفاصيل في ما بينها وبين الحيز المكاني والزمني الذي تشغله أو في ما بينها وبين الشخصيات، وإنما تؤكّده وتقويه. فكلّ تفصيلاً لها موضعها الخاص بها في الحكاية، والذي يجب أن تكون فيه. وكلّ تفصيلاً لها وظيفتها في منظومة التفاصيل التي تجاورها. وليس منها ما يفيض عن الحاجة أو يخرج عن سياقه التداولي. وهذا ما لم نجده في رواية زينب وما لم يتحقّق فيها في مواضع كثيرة<sup>2</sup>، وما لا يتحقّق في الرواية الحديثة.

إنّ ما تقدّم يخدم وظيفة الإيهام في النصّ ويضمّنها. وهو في جميعه يتّصل بوجود الملاءمة بين التفاصيل في علاقة بعضها ببعض، وفي علاقتها بعناصر المكوّنات الحكائيّة في الرواية أي بينها وبين ما يكون من صميم النصّ. وممّا يقوّي هذه الوظيفة ضرب آخر من ضروب الملاءمة نجده بين التفاصيل داخل النصّ الروائيّ نفسه وبين ما يوجد خارجه ممّا كان من الواقع أو من المحتمل وجوده فيه وهذا ما يمثّل الضرب الثاني من الملاءمة. وهو متحقّق في إطار المناسبة بين اللّغة والخارج. يكون الراوي فيه حريصاً على المطابقة بينهما ما أمكن وملتزمًا بما يقتضيه ذلك من احترام شروط النقل لما هو موجود وما هو من منطق التفاصيل المعروضة. تعلق الأمر بالأماكن أو بالأشياء أو بالشخصيات. والمعولّ عليه في هذا هو المشترك بين الراوي والمتلقّي من معارف تخصّ التفاصيل المعروضة من حيث طبيعتها ومن حيث منطق اشتغالها في الواقع وكيفياتها.

فإذا ما فصلّ الراوي في وصف الشخصيات نحا تفصيله منحي الشمول، وما رأيناه في تحليل طبيعة التفاصيل يؤكّد ذلك ويدعمه. فهي من هذا المستوى لا تكون بجانب واحد من حياة الشخصيات، وإنما تشمل جميع جوانبها بخيرها وشرّها. فثمة سعي دؤوب من الراوي لتحقيق ضرب من التوازن في ذات كلّ

1- المصدر نفسه، ص 318.

2- أشرنا في بحثنا في التفاصيل في رواية زينب إلى انعدام التناسب بين التفاصيل في الرواية والسياق الذي تنتزل فيه، وأنّه إذا وجد مثل هذا التناسب فإنّه يكون نادراً أو كالدود عن القاعدة. انظر أحمد الناي بدري: *إنشائية التفاصيل في رواية زينب*، مرجع المذكور.

شخصية، إذ غالباً ما كان يبني تفاصيله بالجميل والقبيح معاً<sup>1</sup>، مراعاة لما يمكن أن يكون به الإنسان في الواقع وما يفرضه وجوده من توازن إذا ما اختل وجود هذا الإنسان في الكون.

وإذا ما فصل الراوي في أفعال الشخصيات التزم في تفصيله ما يناسب الشخصية من أفعال. فيجعل لكل منها دائرة فعل محفوظة، لا تختلف عما هو من الواقع أو من الممكن وجوده في الواقع. فليرب الأسرة مهامه، وللامم مهامها وللخادم مهامها. وليس لأحد منهم أن يخرج عما يختص به من أفعال وأعمال. يقول الراوي:

"وغابت الخادم دقائق ثم عادت وهي تقول "تفضل" وأوسعت له فدخل ورقي وراءها في سلم متقارب الدرجات. انتهى به إلى دهليز ثم فتحت له باباً في مواجهته انتقل منه إلى حجرة مظلمة فظل واقفاً على كنب من المدخل وهو ينصت إلى أقدام الخادم وهي تجري، ثم وهي تعود حاملة مصباحاً، وتتبعها بعينيه وهي تضعه وسط الحجرة وتقف عليه لتشعل المصباح الكبير المدلى من السقف ثم تعيد الكرسي إلى موضعه وتحمل المصباح الصغير وتغادر الحجرة قائلة في أدب: "تفضل بالجلوس يا سيدي"<sup>2</sup>.

لم يركز الراوي في هذا المقتبس على المظهر الأنثوي للخادم أو على غير ذلك مما تختص به المرأة من قبيل الوقوف على مواطن جمالها، وإنما التفت إلى ما به تكون الخادم خادماً في ما هو من المؤلف في الواقع والمشاكل له وفقاً لما يفرضه الواجب والمتعارف عليه في مثل هذا السياق بين المتكلم والمتلقي الذي في ذهنه. فحصر مجال اهتمامه في جوانب أساس تكون بهما الخادم وتختص بهما كالسرعة في الإنجاز والإتقان في العمل والتفاني فيه والحذر من الخطأ والأدب واللياقة واللباقة والطاعة والإرشاد والالتزام بتقديم الخدمات والقدرة على تحمّل أعباء العمل وإحساسها بأنها أقلّ درجة من مخاطبها. وهذا جليّ واضح من خلال الأعمال التي أسندها الراوي إلى الخادم في هذا المقتبس ومن خلال أقوالها التي وجهتها للزائر المخاطب.

ونلني وصف الشخصيات -كذلك- محافظاً على ما يمكن أن يكون في الواقع. فلأب صفاته ولأب صفاتها، و"للعالمة" صفاتها وللخادم صفاتها وللمعاق صفاته وللمريض صفاته، وليس لهذه النماذج أن تخرج على ما هو متواضع عليه، أو أن تشدّ عما اعتاده المتلقي في الواقع:

"لم يكن يبدو منها إلا وجهها إذ اشتملت ببطانية حتى الذقن، وجه أدركه من التغيير فوق ما أدرك العينين، جف بعد اكتناز واستطال بعد استدراة وشحب بعد تورد وشف جلده الرقيق عن عظام الفك والوجنتين البارزة فبدا صورة للثراء والعناء"<sup>3</sup>.

تبين التفاصيل في هذا الشاهد عن صورتين نمطيتين للشخصية، ما كانت عليه من نظارة ملمح وتورد وجه واستدارته واكتنازه. وهذه الصورة استوجبتها طبيعة المهنة التي كانت تتمتها الشخصية الموصوفة

2- وهذا من شروط الخطاب الواقعي وما تُبنى عليه جلّ عناصره الحكائيّة. انظر: أحمد النايي بدري: *أثر الإيديولوجيا في بناء الفاعل الذات في الرواية العربية*، صفاقس، دار محمد علي الحامي، مخر المناهج التأويلية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017، ص 49 وما بعدها.

2- الرواية، ص ص 85-86.

3- المصدر نفسه، ص 405.

(عالمة). وما أصبحت عليه هذه الشخصية حين تقدّم بها العمر وشارفت على النهاية. ولم تشأ أن تخرج الصفات المفصّل فيها في الحالتين عمّا هو نموذجي معتاد. فلا بدّ للعالمة أن تكون لها مواصفاتها ولا بدّ للمشرف على الموت أن تكون له مواصفاته. وقد توضّحتنا من خلال ما فصّل فيه الراوي بما يلائم المنطق المتواضع عليه.

ثمّة التزام من الراوي بمحاكاة المنطق الناظم للعلاقات الأسرية وتراتبيتها. يبدو هذا في كلّ ما تقوم به الشخصيات إذ تتوخّى فيه نظاما تحافظ عليه فلا تحيد عنه:

"هي العادة التي توقظها في هذه الساعة. عادة صاحبت شبابها منذ مطلعته ولا تزال تستأثر بكهولتها. تلقنتها فيما تلقنت من آداب الحياة الزوجية. أن تستيقظ في منتصف الليل لتنتظر بعلمها حين عودته من سهيرته فتقوم على خدمته حتى ينام. وجلست في الفراش بلا تردد لتتغلب على إغراء النوم الدافئ، وبسملت ثم انزلت من تحت الغطاء إلى أرض الحجره ومضت تتلمس الطريق على هدى عمود السير"<sup>1</sup>.

فما أسنده الراوي من أفعال إلى الزوجة وعلّقه بها من صفات هو من صميم ما يمكن أن تفعله زوجة "مثالية" تنتمي إلى الطبقة الغنية في مجتمع محافظ وما يمكن أن تتّصف به: أن تقوم بما يرضي زوجها وأن تتّصف بما يستحسنه منها اتّقاء لغضبه وما يمكن أن ينجّر عنه من تعنيف أو طلاق وطرده، إذا ما خالفت هذه القواعد ولم تعمل بها.

والأشياء هي الأخرى في رواية "بين القصرين" في علاقتها بالواقع، مُخرجة على صورة تحاكي الموجود ومنخرطة في النظام الذي يحكمه والأنساق التي تضبطه وتشاكله. يقول الراوي على سبيل المثال:

"وكان يتوسّط الصينية النحاسية اللامعة طبق كبير بيضاوي بالمدمس المقلي بالسمن والبيض وفي أحد أطرافه تراكمت الأزرعة الساخنة، وفي الطرف الآخر صفت أطباق صغيرة بالجبن، والليمون والفلفل المخللين والشطة والملح والفلفل الأسود، فهاجت بطون الأخوة بشهوة الطعام"<sup>2</sup>.

تتلاءم الأشياء المفصّل فيها والظرف الزمني الذي تنزّل فيه: إفطار عائليّ صباحيّ من حيث المأكولات وحجمها ونوعها وكيفية تنظيمها وتقديمها. بل تكون الملاءمة بين هذه العناصر المفصّل فيها والواقع من طرق أخرى تتعلّق بكيفية الأكل وتناول الطعام:

"ولكنهم حافظوا على جمودهم متجاهلين المنظر الهيج الذي أنزل عليهم كأنه لم يحرك فيهم ساكنا، حتى مد السيد يده إلى رغيف فتناوله ثم شطره وهو يتمتم: "كلو" فامتدت الأيدي إلى الأزرعة في ترتيب يتبع السن، ياسين ففهي ثم كمال، وأقبلوا على الطعام ملتزمين أديهم وحياءهم"<sup>3</sup>.

فطريقة الأكل المفصّل فيها في الرواية لها نظامها الصارم الذي لا بدّ لأفراد العائلة من أن يلتزموا به. يبدأ بضبط النفس وعدم التسرع ومغالبة الشهوة ثم احترام التراتبية الأسرية وفقا لنظام الأسرة التقليدية: الأب

1- المصدر نفسه، ص ص 5-6.

2- المصدر نفسه، ص ص 22-23.

3- المصدر نفسه، ص 23.



أولاً فالأخ الأكبر فالأصغر فالأصغر، وينتهي بالحياء والأدب. وكلّه في منطق آداب الطعام المعمول به في المجتمعات التقليديّة ويشاكلها.

وقس على ذلك كلّ عمل أو فعل يقع في دائرة العائلة، إذ لا بدّ أن يحترم نظاماً معيّناً يحاكي نظام حدوثة في الواقع ويمثله. مثل كنيّة استيقاظ أفراد عائلة السيد أحمد، فلا بدّ للخادم من أن تكون أوّل من يستيقظ يلها الزوجة فالزوج فالأبناء واحداً فواحداً فالأخوات، كلّ بحسب منزلته في الأسرة وحسب عمره<sup>1</sup>. والراوي في هذا يفصّل وفقاً لما هو محتمل وجوده ملتزماً درجة من الحياد تلزمه بنقل ما يتصوّر أنّه به يعمّق مستوى الإيهام بصحّة ما ينقل، وصدقّيته حتى لا يجعل المتلقّي يشكّ في أنّ ما ينقله ليس من الواقع ولا صلة له به.

ومن مظاهر الانسجام في إخراج التفاصيل في رواية بين القصيرين إخراجاً يوهم بالواقع، أنّ الجوانب المرصودة من الشخصيات الجسديّة منها والنفسية لا يبلغ بها الراوي مرحلة الشطط والمبالغة والمراحل القصوى، وإنّما نلّف كلّ تفصيلاً منها مقدّرة بمقدار منطقيّ معقول ومضبوط. فثمّة دائماً ما يكبح جماح هذا الجمال والوسامة أو الكمال والتمام. وثمّة دائماً ما "يعقلن" هذه العاطفة أو تلك بما هو من جوهر نقيضها. فغالبا ما يتنازع الشخصيات في الرواية نازعان متناقضان. ولا يترك الراوي لها أن يستبدّ بها شأن جسديّ واحد أو نفسيّ يغلب عليها. فالخوف مثلاً يداخله نوع من الإقدام، والجرأة يخفّف من غلوائها بعض من الضعف والفتور:

"خارت قواها في الصالة فارتمت على طرف كنبه وكلماته القاسية الحاسمة تتردد في باطنها. ليس الرجل هازلاً ومتى كان هازلاً؟ [...] بيد أن قلبها على امتلائه- كبر عليه أن يصدّق أن يكون هذا المصير الأسود نصيبها المقدور لإيمانها النهائيّ بالله الذي حفظها في وحدتها الغابرة من العفاريّت نفسها، ولثقتها برجلها التي تأبى أن تنهار"<sup>2</sup>.

يوجد الراوي ضرباً من التوازن يحدثه في نفس الشخصية يذيب كثيراً من مشاعر الخوف ويلطّفها فيجعل خوف الزوجة في حدوده الممكنة حين يخلطه بشيء من الطمأنينة تستمدّها من عوالم الواقع وما ألفته واعتادت عليه (علاقتها بزوجها)، ومن عوالم الغيب واللامنظور ممّا تعتقد فيه وتؤمن به (الله، والعفاريّت).

والسرور يكون مخلوطاً هو الآخر بشيء من الحزن والأسى:

"ويشمل فيه بسرور مسكر عجيب ولكنه لم يخل -كحاله أبداً- من ظلّ أسى يتبعه كما تتبع رياح الخمسين مشرق الشمس"<sup>3</sup>.

1- انظر المصدر نفسه، ص ص 18-19.

2- المصدر نفسه، ص ص 188-189. وانظر منه كذلك: 141 ص ص ، 179، 85، 292، 293...

3- المصدر نفسه، ص 59.

فالتقاطب في هذا الشاهد نظفر به داخل الشخصية وخارجها. داخل الشخصية تتناوب حالتان متقاطبتان: السرور المسكر العجيب والأسى الذي يتبعه فيخفف من غلوائه. وخارج الشخصية وهو العنصر المشبه به ثمة شروق لطيف تتبعه رياح قيض تؤثر فيه ولا تتركه على حالته. وهذه الحالة ليست عارضة بالنسبة إلى الشخصية وإنما هي الحالة الطبيعية المألوفة عند الشخصية. دلّت على ذلك العبارة بين المعترضتين (كحاله أبدا). ممّا يجعل التوازن في مشاعرها قائما طبيعياً لا استثناء.

والرغبة في الانتقام يداخلها هي الأخرى نوع من الرغبة في الامتلاك والشهوة:

" نجد نحوها أحيانا ما يشبه الرغبة في الانتقام، وأحيانا أخرى نوعا من الكراهية المتقطعة وإن لم يكف عن الرغبة فيها بين هذا وذاك"<sup>1</sup>.

والإقبال على الحياة وملاهيها يكون هو الآخر بمقدار قادر على أن يعصم من الغلواء والتطرف في اتباع شهوات النفس وطاعة دواعي الجسد. فلا بدّ للعقل أن يتدخل ليعقل هذه النزوات ويجعلها في مستوى وسط لا تحيد عنه. هذا ما كان مثلا مع السيد أحمد عبد الجواد في علاقاته مع المرأة. يقول عنه الراوي:

"بهذه البواعث العضوية وحدها تزوج أول مرة ثم ثاني مرة، أجل أثرت عاطفته الزوجية -بكرور الأيام- بعناصر جديدة هادئة من المودة والألفة ولكنها ظلت في جوهرها جسدية شهوانية، ولما كانت عاطفة من هذا النوع -خاصة إذا أوتيت قوة متجددة وحيوية دافقة- لا يمكن أن تستنيم إلى لون واحد فقد انطلق في مذاهب العشق والهوى كالثور الهائج، كلما دعت صبوة استجاب لها في نشوة وحماس. لم ير في أية امرأة إلا جسدا، ولكنه لم يكن يحني هامته لهذا الجسد حتى يجده خليقا حقا بأن يرى ويلمس ويشم ويذاق ويسمع، شهوة نعم ولكنها ليست وحشية ولا عمياء، بل هذبتها صنعة، ووجهها فن فاتخذت لها من الطرب والفكاهة والبشاشة جوا وإطارا [...] ولذلك لم يتركز خياله النشيط -وهو يلتمس السلطانة بنظراته، في المضاجعة ونحوها ولكنه تاه -إلى هذا الحد- في أفانين من أحلام اللهو واللعب والغناء والسمر"<sup>2</sup>.

يمثل هذا المقطع عملا لغويًا مشكّلا بالإخبار يسوق من خلاله الراوي ما به يعرف بشخصية أحمد عبد الجواد. وهو قائم أساسا على ثنائيات متقاطبة. تبدو أساسا من طبيعة الأعمال اللغوية التي تشكّل بها الخطاب. فهي لا تخرج عن عمليتين الإثبات والنفي. أو عن منطق "صحيح ولكن"، أو "نعم ولكن"، أو الحكم والاستدراك. وهذا يبيّن انطلاقا من الوسائل الحجاجية التي اعتمدها في خطابه والقائمة أساسا على الآيات تعديلية كثيرة. وردت في مواضع من هذا الشاهد صريحة من مثل:

-عناصر جديدة هادئة من المودة والألفة ← ولكنها ظلت في جوهرها جسدية شهوانية.

-لم ير في أية امرأة إلا جسدا ← ولكنه لم يكن يحني هامته لهذا الجسد.

-يلتمس السلطانة بنظراته، في المضاجعة ونحوها ← ولكنه تاه [...] في أفانين من أحلام اللهو

واللعب والغناء والسمر.

1- المصدر نفسه، ص 317.

2- المصدر نفسه، ص 94.

وكانت في مواضع أخرى منه ضمنيةً باعتماد صفات قائمة على التضادّ والتقابل، من قبيل:

-أثرت عاطفته الزوجية [القديمة] -بكرور الأيام- بعناصر جديدة.

-...هادئة من المودة والألفة ولكنها ظلت في جوهرها جسدية شهوانية.

-شهوة نعم ولكنها ليست وحشية ولا عمياء.

أو باعتماد أفعال قائمة هي الأخرى على التضادّ والتقابل:

- حتى يجد [السيد أحمد عبد الجواد الجسد] خليقا حقًا بأن يرى ويلمس ويشم ويذاق ويسمع.

والأفعال إن كانت في هذا المقام مبنيةً للمجهول فإنّ المقصود بها هو السيد أحمد عبد الجواد ووجه التقابل قائم فيها من مدخل تقابل الأعمال ووسائل الإدراك والحواسّ المفعلّة فيها: النظر والجلد والأنف واللسان والأذن. وهي وسائل من شأنها أن يكون الإدراك المتحقّق بها لجسد المرأة إدراكًا متوازنًا شاملًا.

وتحقّقت الآليات التعديلية الضمنية -كذلك- في الشاهد أعلاه، باعتماد معجم دالّ على التحوّل والتنوّع وعدم الثبات على وجه واحد أو حالة واحدة، من مثل: (البواعث، أول مرة، ثاني مرة، أثرت، بكرور الأيام، بعناصر جديدة، متجددة، حيوية، دافقة، لا يمكن أن تستنيم إلى لون واحد، انطلق، مذاهب، هذبها صنعة، ووجهها، فاتخذت). وهو ما يجعل الشخصية لا تستقرّ على حال واحدة. فهي دائمة البحث عمّا يحقّق لها التوازن والتكامل.

ما يمكن قوله هو إنّ كثرة هذه التقاطبات المجسّدة بالآليات تعديلية كثيرة كالاستدراك والمقابلة والمعجم يسهم في أن يبني شخصية متوازنة تسير جسدها وعواطفها وفقًا لمنهج منضبط بموازين العقل وبحدوده ينحو دائمًا منحنى الوسطية ويجانب ما عداه. فالسيد أحمد عيد الجواد شخصية تشتهي نعم ولكنها تتحكّم في شهوتها وتكبح جماحها فلا تجعلها "وحشية عمياء". وهذا من شأنه أن يرسّخ انتماء الشخصية إلى المشاكل ويعمّق انسجامها مع ما يمكن وجوده خارج الرواية من نماذج بشرية تنهج في علاقاتها وفي عواطفها نهجًا وسطًا يبحث دائمًا عن منطقة وسطى يهتدي فيها بما يمليه العقل بعيدًا عن الشطط والمغالاة. ويحيد بها عن أن "يستنيم" إلى هذا الجانب أو ذاك.

فلا بدّ من أن يوجد الراوي في ذات الشخصية ضربًا من التقاطب في المشاعر والأحاسيس يحقّق لها توازنًا في العواطف يجنّبها الإيغال في أن تستبدّها عاطفة تذهب بها إلى حدود مثالية قصية. فكلّ شعور مسكون برديف له يجعله أقرب إلى المعقول المنطقي إذ لا تطرف في المشاعر ولا غلوّ فيها مثلما هو الأمر في الرواية الرومنطيقية.

يؤكد ما تقدّم أنّ التفاصيل في رواية بين القصيرين فعلا محكومة برؤية مادية وبوجهة نظر موضوعية، لا تهتمّ بالإخبار عن الذات وما يخصّ الوجود الفردي، وإنّما تهتمّ بالإخبار عن العالم وتسعى لبناء محكيّ يشاكل بتفاصيله ما هو موجود خارج الرواية ويوهم به. وإنّ السمة الأساس التي تتّسم بها التفاصيل في هذه الرواية هي الدقّة والشمول. الدقّة في انتقاء التفاصيل والقدرة على التقاط الجزئيّ. والشمول بالحرص على عدم ترك فراغات في الحكاية، فكلّ زاوية من زواياها مملوءة بالتفاصيل مؤثثة بها. وإنّ هذه التفاصيل سمتها

- كذلك- الانسجام. وهو قائم بين التفاصيل نفسها و قائم بينها وبين ما تحيل عليه من عوالم خارج الرواية. يخصّ هذا الأشياء والأماكن وما يتعلّق بها من صفات، والشخصيات وما يتعلّق بها من أفعال وأقوال. فجميعها مرهون بقوانين الوجود منخرط في منطوق العوالم خارج الحكاية متطابق معها. فالتفاصيل محكومة بوجهة نظر حسبها أن تجتهد لنقل الواقع أو الإيهام بمصداقية ما يُحكى وفقا للمعادلة التالية: أنا الراوي أقول هذا هو الواقع أعيد إنتاجه دون تشويه، وهذا هو الواقع أعرضه كما هو وفقا لإمكانات اللّغة التي تخوّل نقله بتفاصيله. ويبقى للمتلقّي أن يقوم وأن يتّخذ المواقف.

جعل هذا التوحيّ التفاصيل أقرب إلى أن تكون مرهونة بأحكام العقل<sup>1</sup> طبقا لما تسمح به طبيعة العنصر المفصّل فيه، بعيدا عن الانفعال ووجوه التدويت، إذ كانت التفاصيل فيها مرهونة بأخلاق القلب<sup>2</sup>. وطبع التفاصيل بضرب من الموضوعية وهذا ما ساعد على الالتفات إلى الواقع ورصد ما يوهّم بأن يكون من الواقع. وجانب الإجمال والتعميم والتأليف. وكثّف من حضور التفاصيل في الرواية وأغناها بها. وجعل التفاصيل قائمة بالأنماط الخطابية جميعها من سرد ووصف وأقوال. وهو ما لم نجد في رواية زينب إذ كان التفصيل فيها قائما أساسا بالوصف وليس بالأفعال أو بالأقوال.

ومثل هذا التوحيّ استوجب أن تكون المسافة بين العون المضطلع بالتفصيل شخصية كان أم الراوي نفسه وبين العناصر المفصّل فيها قريبة، أو توهم بأنها كذلك. وهو ما من شأنه أن يتيح التفصيل ويسرّ السبل إليه ويجعل العين قادرة على تتبّع الجزئيات مهما ضوّل حجمها وصغر. وهذا جميعه ممّا يمتنّ العلاقة بين هذا العون والمتلقّي ويقوّي درجة المصداقية بينهما ويعمّق مستوى الثقة. فبالتفاصيل تُبنى جسور الثقة ويكون المفصّل جديرا بثقة المتلقّي وأهلا لها.

## 6- الخاتمة:

أمكن لنا أن ندرس التفاصيل في رواية "بين القصرين" من مداخل فرضتها الإشكاليات التي انطلق منها البحث ورام الإجابة عنها. فنظرنا في طبيعة هذه التفاصيل وفي كفاءات بنائها ومنطق اشتغالها داخل النصّ الروائيّ. وحقّقنا في الأنماط الخطابية التي تتشكّل بها في الرواية. وقارنا وجوهها التوظيفية في الحكاية وحاولنا تحديد وجهة النظر المتحكّمة في انتقاء التفاصيل وفي طرق بنائها في حكاية الرواية وتشكيلها فيها.

1- Philippe, Van Tieg : Le romantisme français, Op, Cit, P : 11.

وهذا ما نجد في ما يصرّح به بلزاك في ما يخصّ علاقة الفنّ بالعقل وبالقلب، إذ يقول:

« L'art possède du cerveau et non du cœur » انظر:

Jean Rousset : *Forme et signification, essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Librairie José Corti, Cérès édition, 1996, P : 8.

2- انظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وكان من أبرز النتائج التي توصلنا إليها أن التفاصيل في رواية "بين القصرين" تُبنى بالأنماط الخطابية الثلاثة: السرد والوصف والأقوال أو الحوارات. وهذا ما لم يكن ممتسرا في رواية زينب، إذ كانت التفاصيل فيها -إن وجدت- متحققة بالوصف.

وقد تشكلت التفاصيل في رواية "بين القصرين" بما هو من طبيعة الحياة المادية. تعلق ذلك بالشخصيات أو الأماكن أو الأشياء. فإن فصل الراوي في ما يتعلق بالشخصيات ركز على النواحي الجسدية خاصة، وإن تناول المكان وما يُؤثت به من أشياء غلب ما هو منتم إلى الثقافي، ذلك الذي يوجد الإنسان ويفعل فعله فيه فيصير مفارقا جوهره الطبيعي البكر كنبات اللبلاب والياسمين والحدائق المعلقة على أسطح المنازل، أو الصباحات التي تندلق عبر نوافذ البيوت وأصوات المآذن.

ثم إن التفاصيل حاضرة في هذه الرواية حضورا لافتا فاعلا. تتجلى فاعليتها في كونها عنصرا أساسا من خلاله تُوجّه مسارات الحكاية وتُحسم البرامج السردية وتُبرر أدوار الشخصيات ومصائرهما. رأينا ذلك من خلال تفاصيل كثيرة في الرواية (القنديل، جسد الخادم وغيرهما) إذ لم ترد في الحكاية اعتبارا ولم توجد فيها مجانا أو عفو خاطر، وإنما كان لها دورها في البناء العام للحكاية. ولو لم توجد فيها بماهيتهما تلك وبأثرها لكانت لنا حكاية أخرى غير التي تضمّنتها رواية "بين القصرين".

والتفاصيل في هذه الرواية تظل صادرة عن وجهة نظر تسعى لأن تكون في ما ترصد موضوعية. وأن تكون بمنأى عن أهواء النفس وانفعالات الذات. وقد ظلّ الراوي في ما يروي ويفصل محكوما بوجهة نظر شمولية كلية ولكنها مرتبطة باليومي ومنغرس في الدنيوي وقائمة على ما يكون خاضعا للمعاينة قابلا للاختبار والتجربة خلافا لما كانت عليه الرؤية المتحكمة في التفاصيل في رواية "زينب".

وإن ارتباط التفاصيل في رواية بين القصرين باليومي وانغراسها في الدنيوي ساعد على الذهاب بعيدا في التفصيل والإيغال فيه أولا ونحا بالتفاصيل إلى التدقيق والتجزئ ثانيا، وجعل السرد في الرواية أقرب إلى روح النثر أو ما يعبر عنه بنثر الحياة المادية ثالثا.

وما يمكن أن نختم به البحث في التفاصيل في رواية "بين القصرين" أن ارتباط هذه التفاصيل بما هو مادي، ونزوع الراوي فيها إلى التفصيل وصدور تركيب التفاصيل فيها وتشكيلها عن وعي جمالي موضوعي ورؤية وضعية، هو ما حدا بهذه الرواية إلى أن تكون رواية واقعية تختلف عن غيرها من الروايات ولا سيما الرومنطيقية منها.

يجعلنا ما أوصلنا إليه البحث في التفاصيل في رواية بين القصرين وفي غيرها في سياقات بحثية مختلفة، نقر بأن التفاصيل مدخل وجيه صالح للتصنيف. نستطيع من خلاله أن ندرك الفروق الجوهرية بين الروايات والوقوف على الاتجاهات الفنية التي تنخرط فيها هذه الرواية أو تلك كالرواية الرومنطيقية والرواية الواقعية و الرواية الحديثة أو التجريبية.



## المصادر والمراجع:

## المصادر :

1- محفوظ، نجيب: بين القصرين، مكتبة مصر (د.ت).

## المراجع العربية:

- 1- الباردي، محمد: *تحول وظيفة التفاصيل في الرواية، مقال ملحق بكتاب: إنشائية التفاصيل في الرواية العربية*، كتاب مخطوط وهو في أصله ندوة أقامتها جمعية مركز الرواية العربية بقابس بتاريخ: 14-15-16 أبريل 2017، جمع وتنسيق: محمد الباردي، تقديم: محمد بن محمد الخبو، مراجعة: أحمد الناي بدر.
- 2- بدري، أحمد الناي: *المنظور السنوي رابعة الخسوف لإبراهيم الكوني*، رسالة ماجستير مرقونة، إشراف محمد مهدي الغزالي، كلية التربية، جامعة قارون، 1999.
- 3- بدري، أحمد الناي: *سرديات الراوي والروائي*، اللاذقية، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 1، 2016.
- 4- بدري، أحمد الناي: *الإحالي والجمالي*، ط 1، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 2017.
- 5- بدري، أحمد الناي: *أثر الإيديولوجيا في بناء الفاعل اللغوي في الرواية العربية*، صفاقس، دار محمد علي الحامي، مخر المناهج التأويلية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017.
- 6- بدري، أحمد الناي: *إنشائية التفاصيل في رواية "زينب" لمحمد حسين هيكل*، مقال منشور في مجلة علامات (المغرب) عدد 49، سنة: 2018، ص ص: 101 – 120.
- 7- بن البحري، عبد المجيد: *بلاغة التفاصيل في الرواية التونسية، بحث في "التفاصيل الميثاروائية"، ("بيروت ونهر الخيانات" لمحمد علي اليوسفي أنموذجا)*. مقال ضمن كتاب إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، كتاب مخطوط وهو في أصله ندوة أقامتها جمعية مركز الرواية العربية بقابس بتاريخ: 14-15-16 أبريل 2017، جمع وتنسيق: محمد الباردي، تقديم: محمد بن محمد الخبو، مراجعة: أحمد الناي بدر.
- 8- بوطيب، عبد العالي: *شعرية التفاصيل بين الرواية الواقعية والرواية التجريبية*، مقال ملحق بكتاب: إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، كتاب مخطوط وهو في أصله ندوة أقامتها جمعية مركز الرواية العربية بقابس بتاريخ: 14-15-16 أبريل 2017، جمع وتنسيق: محمد الباردي، تقديم: محمد بن محمد الخبو، مراجعة: أحمد الناي بدر.
- 9- السماوي، أحمد: *التفاصيل في قصص صنع الله إبراهيم: الظاهرة والوظيفة*، مقال ملحق بكتاب إنشائية التفاصيل في الرواية العربية، كتاب مخطوط وهو في أصله ندوة أقامتها جمعية مركز الرواية

العربية بقابس بتاريخ: 14- 15- 16 أفريل 2017، جمع وتنسيق: محمد الباردي، تقديم: محمد بن محمد الخبو، مراجعة: أحمد الناوي بدري<sup>1</sup>.  
10- القاضي، محمد: معجم السرديات، مدخل: سردية، مؤلف جماعي، إشراف محمد القاضي، دار محمد علي الحامي، تونس، 2010.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Adam, J, M, et Petitjean : Le texte descriptif : Poétique historique et linguistique textuelle, Paris, Nathan, 1989.
- 2- Barthes, Roland : *-Introduction à l'analyse structurale du récit*, in, Poétique du récit, Paris, éd, Seuil, 1977.
- 3- Barthes, Roland : *L'effet de réel*, in, Littérature et réalité, Paris, éd, Seuil, 1982.
- 4- Ducrot, Oswald et T. Todorov : *Dictionnaire encyclopédique du langage*, Paris, éd, Seuil, 1972.
- 5- Genette, Gérard : *Figures III*, Paris, éd, Seuil, 1972.
- 6- Hamon, Philippe: *Un discours contraint*, in, Littérature et réalité, Paris, éd, Seuil, 1971.
- 7- Hamon, Philippe : *Introduction à l'analyse du descriptif*. Paris, Hachette. 1981.
- 8- Kerbrat-Orecchioni, Catherine : *L'énonciation. De la subjectivité dans la langage*. Paris, Librairie Armand Colin. 1980.
- 9- Naomi, Schor: *lectures du détail*. Traduction de Luce Camus. Paris, Nathan. 2éd 1994.
- 10-Rousset, Jean : *Forme et signification, essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Librairie José Corti, 1963, Cérés édition 1996.
- 11-Van Tieg, Philippe : *Le romantisme français, Que je sais ?* Collection encyclopédique, , Presses Universitaires de France, 15 éd 1996.

---

1-نشر الكتاب أخيرا في الأردن ولم نتمكن إلى الآن من الحصول على نسخة منه.

**جماليات المطالع عند أبي نواس:  
من الإزراء بالطلل إلى الاحتفاء بالخمرة**

**The aesthetics of the openings according to Abu Nawas: From  
slandering the monument to celebrating wine.**

**د. سماح حمدي  
د. منصور الحارثي**

**جامعة قرطاج- تونس  
تونس  
جامعة الطائف  
المملكة العربية السعودية**

[sameh-32@hotmail.com](mailto:sameh-32@hotmail.com)

[Ma.harthi@tu.edu.sa](mailto:Ma.harthi@tu.edu.sa)





## جماليّات المطالع عند أبي نواس: من الإزراء بالطلل إلى الاحتفاء بالخمرة

د. سماح حمدي و د. منصور الحارثي

### الملخص:

نروم في هذا العمل بيان ملامح ثورة أبي نواس على ميسم استهلال القصيدة العربيّة متمثلاً في الوقفة الطللية. فحاولنا الكشف عن الأسباب العميقة التي تقف وراء هذه الثورة مبرزين علاقتها بالجدل الدائر بين أنصار القديم وأنصار الجديد في العصر العبّاسي وبالارتباط بمفهوم البدعة والإحداث الذي شمل الأدب كما شمل قبله الحياة الدينيّة.

لقد لفتت القصائد المدروسة انتباهنا إلى كون أبي نواس لم يكن دوماً ثائراً على الطلل، فهادنه في مناسبات كثيرة إذا ما تعلّق الأمر بإرضاء الخليفة فنظم أبياتاً تحاكي نظم القدامى مبنى ومعاني. هدفنا من هذه الدراسة هو الإضافة لما سبقها من دراسات تناولت شعر أبي نواس بالدّرس وبحث في مظاهر التجديد فيها، ونحن إذ قصرنا عملنا على المقدّمة فلما تمثّله من أهميّة في نسيج القصيدة ومضامينها.

الكلمات المفاتيح: التجديد – المقدّمة الطلليّة – العصر العبّاسي – الخمرية.

### Abstract:

In this work, we aim to explain the features of Abu Nawas' revolution against the prelude of the Arabic poem, represented by the "standing on the ruins". So, we tried to reveal the deep reasons behind this revolution, highlighting its relationship to the controversy between the supporters of the old and the supporters of the new in the Abbasid era and the connection to the concept of heresy and events that included literature as it included religious life before it.

The studied poems drew our attention to the fact that Abu Nawas was not always a rebel, so he calmed him on many occasions if it came to satisfying the Caliph, so he composed verses that mimic the systems of the ancients with structure and meanings.

Our aim in this study is to add to the previous studies that dealt with the poetry of Abu Nawas by lesson and examined the aspects of renewal in it.

**Key words:** Renewal - Al-Talliya Introduction (standing on the ruins) - Abbasid Era - Al-Khamriya (bachic poems).

**1- تمهيد:**

يعتبر شعر أبي نواس حركة تمرد على النواميس الفنية والتقاليد الشعرية المعروفة التي دأب الشعراء العرب القدامى على إتباعها منذ العصر الجاهلي. وقد تجسّم هذا التمرد في رفض الوقفة الطلّية وهي سنّة شعرية متجذّرة في المدونة العربية تُعرف بأنّها ميسم الاستهلال المميّز، والديباجة الشعرية التي يحرص مقصّد القصيد على إحترامها والمحافظة عليها. والآلاف للنظر في ثورة أبي نواس أنّها لم تكن ظرفية مرتبطة بمرحلة معيّنة من مراحل مسيرته الشعرية، بل كانت اتجاها شعريا ثابتا، واختياراً فرديا واعياً، كما أنّها لم تكن مجرد نزعة تجديد عابرة أفرزتها تحولات العصر في القرن الثاني للهجرة، ولم تتّصف بأنّها ثورة هادئة مهادنة بل كانت عارمة ساخرة مستفزّة لم يتردّد صاحبها في السخرية اللاذعة من الوقوف على الأطلال والبكاء على الديار الدارسة، وازدراء هذا المرسم الشعري، والتعريض بالشعراء المقلدين والاستخفاف من وراء كل ذلك بحياة الأعراب في الصحراء وبنمط عيشهم وبعاداتهم وتقاليدهم في عصر عرّف تحولا كبيرا في أساليب الحياة وطرائق العيش، وهو العصر العباسي الذي شهد تطورات اقتصادية واجتماعية وحضارية غير مسبوقة، إذ امتزج العربُ بالأعاجم ولاسيّما الفرس، واختلطوا بهم أيّما اختلاط، وانغمسوا في حياة الدعة واللهو والاستقرار بالحواضر الكبرى مثل بغداد ودمشق والبصرة وغيرها من المدن الكبرى، مقبلين على مجالس اللهو معجبين بالحضارة الجديدة متأثرين بنمط الحياة الجديدة في المأكل والملبس والمعمار. وانعكس هذا التأثير بالحضارة الوافدة على كل مجالات الحياة بما في ذلك الأدب وخصوصا الشعر فظهرت فنون وأغراض جديدة لم يألّفها شعراء العصرين الإسلامي والأموي. وكان المشهد الطلّي كبش فداء لهذه المهجمة على عمود الشعر، فإذا كان بشار بن برد هو المبادر بخوض مغامرة التجديد في الشّعْر في أغراض الغزل والهجاء والشكوى ورسم لنفسه مسلكا طريقا، فإنّ أبا نواس كان أكثر منه جرأة في مهاجمة هيكل القصيدة القديمة وأبعد شأوا وأعمق أثرا من خلال استبداله للمقدّمة الطلّية بالاستهلال الخمري. فما هي أبرز ملامح ثورة أبي نواس؟ وما هي خلفياتها ومبرراتها؟ وما علاقتها بالجدل الدائر بين أنصار القديم وأنصار التجديد؟ وكيف سعى هذا الشاعر لترسيخ المطالع الخمري على أنقاض المطالع الطلّي؟ وإلى أي حدّ وفق في ذلك؟ وما أثر المنجز الشعري النواسي على المدونة الشعرية العربية بعد القرن الثاني للهجرة؟ هذا ما تسعى هذه الدراسة للإجابة عنه محاولة الكشف عن الدوافع الحقيقية للثورة النواسية والبحث عميقا في خلفياتها النفسية والاجتماعية والحضارية.

**2- الصراع بين التقليد والتجديد في الشعر العربي في القرن الثاني للهجرة:**

يعتبر الصراع بين أنصار التقليد وأنصار التجديد السّمة البارزة لعصر أبي نواس. والمعنى الذي نرمي إليه بالتقليد هو تتبع القديم والاحتذاء به، لأن التمرد على القديم يُنظر إليه على أنّه خروج عن التراث الذي لا بدّ من احترامه وتقديسه وعدم التجاسر عليه. وقد كان الخروج على التقاليد النقدية والسنن الشعرية يثير ردود فعل قوية سواء من قبل النقاد أو حتى الجمهور، لأنّ الشعر خاضع إلى جملة من المقاييس المضبوطة والمعايير التي حدّدها عمود الشعر، "وأسموه عموداً لأنّ منهج القصيدة يتناول سطحها من جهة

تنوع موضوعاتها وترتيب سردها على نحو ما حُمِلَ برواية ابن قتيبة من أنها تبدأ بالأطلال مشتبكا بالنسيب وتُردف بالرحلة إلى الممدوح أو ما يسمى إيجاب الحقوق عند الأولين" فيذكر الشاعر ما يلقاه في الطريق ويعتمد إلى تشبيه ناقته ببعض الحيوان تسلية وتُنْيِمًا على براعته الفنيّة<sup>1</sup>، وهو ما اصطلح بعض النقاد على تسميته بالمقدّمة الفنية، ثم يصل إلى المديح وبه يختم القصيدة. وبعض الشعراء يتبع المديح بخاتمة من الحكمة كما فعل زهير في معلقته، ومن أهم الشروط توفر عنصري القافية والوزن اللذان لا ينبغي لأي كان الخروج عنهما، لأنّ كل خروج هو انحراف عن المنهج الذي سطره النقاد.

ومن معاني التقليد أيضا أن يكون الشعر متقيّدًا بأغراضه المعروفة التقليدية التي تعارف على أهميتها العرب انسجاما مع مفاهيمه العامة، فالشاعر العباسي مثلا يمكن أن يتصرف في غرض الغزل ومعانيه ولكنه لا يستطيع أن يغيّر في بنية القصيدة المدحية. وإذا كان بعض الشعراء الأمويين قد حرصوا على احترام هذه التقاليد الفنيّة ولم يَحِيدُوا عنها بل واصلوا ترسيخها وتكريس انتشارها وأضافوا إليها بعض إبداعاتهم في تنوع المقدمات والرحلة، فإنّ شعراء العصر العباسي الأول قد تخلصوا من الالتزام بنمط القصيدة القديمة وخاصة المقدّمة الطلّية وما يليها، لأنّ الغاية الأساسيّة من هذا التقليد لم تعد ذات قيمة ما دامت أغلب القيم الاجتماعية في تغيّر مستمرّ. وكان لكل ذلك أثر عميق في تطوّر نظرة الإنسان إلى الحياة والوجود والشعر والفن بصفة عامّة، لأنّ الصّدّام بين القديم والجديد متجدّد في التاريخ ولا يزال متواصلا إلى يومنا هذا وهو ضرورة تاريخيّة وحتميّة اجتماعية. وقد يحمل التجديد في طيّاته عناصر معادية للتراث رافضة لبعض قيمه، ولكنها لا تخلو من الطرافة وملاءمة روح الحاضر. ومن نافلة القول الإقرار بأنّ كلّ جديد يكون غامض في بدايته ينفر منه الجمهور لذلك لا بدّ من التأكيد على أن خروج أبي نواس لم يكن تمرّدًا على جوهر الشعر القديم، ولكنه كان ثورة على عمود الشعر وخصوصا المقدمة الطلّية. غير أنه حافظ في المقابل على الكثير من القوانين القديمة بل إنّه التزم بالمشهد الطلّية في مدحياته للرشيد ثم للخصيب في مصر والأمين، وهذا أمر مبرّر في رأينا لأنّ عمود الشعر كان يفرض على الشاعر أن يعبر عن المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله. وهذا الشرط ينفي عنه صفة الإبداع ويجعله يكتفي بتريده ما قاله الأولون فيفقد أسلوبه الخاص، ويتحوّل إلى مجرد صدّي للآخرين. ومن أبرز المعايير التي تضمّنها عمود الشعر ألا يتجاوز الشاعر المعنى المعروف إلى آخر غير مألوف. وألا يُستخدم الصّور الشعريّة المبتدعة أو الجديدة أو التي لم يجر عليها العرف والعادة. وألا يلجأ إلى الغموض، فالشعر لمح تكفي إشارته كما يقول البحّري، وألا ينقل الشعر عن معناه المتداول. وهذه الضوابط وغيرها هي التي ثار عليها الشعراء المولّدون وفي مقدمتهم أبو نواس، وهذا ليس عقوقا شعريا بقدر ما هو دعوة لازتياد أفق إبداعي جديد يتسم بالتحرّر، ويُعني بهوم الفرد ومشاغله الراهنة. فهو في مقدّماته الخمرية يعدل عن وصف المحبوب، ويستغرق في وصف الخمر، والرحلة إليها ومراحل تقطيرها وكيف أنّها كانت معروفة منذ قوم نوح ثم تخيرها أحد التجار واشتراها ودفنها في باطن

1- ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف 1982، ص 53.

الأرض وبقيت هناك أزمانا والناس يبحثون عنها فكان مطلع القصيدة مسرحًا لاستعراض براعته في الثورة على الطلل.

### 3- دوافع ثورة أبي نواس على المشهد الطللي:

تتعدد دوافع الثورة النواسية على الاستهلال الطللي وتنوع أسبابها، فمنها ما هو نفسي يتعلق بشخصية الشاعر وميولاته الفنية ومزاجه الشخصي، ومنها ما هو اجتماعي حضاري له علاقة بذائقة العصر الذي عاش فيه ومقاييسه الجمالية وقيمه الأدبية. ونحن نرجح أن يكون لهذا العامل تأثير كبير على توجه أبي نواس الشعري. فالعصر العباسي عرف إتجاهين شعريين الأول هو تيار محافظ متشبث بالسنة الشعرية القديمة وعمود الشعر وما يتعلق به من بنية القصيدة والتزام بشروطها الهيكلية والمعجمية والعروضية، والتيار الثاني هو الذي حمل الشعراء المولدون لواءه وفي مقدمتهم النواسي الذي يرى أن مساهمة تطورات العصر وقوانين الحياة تستوجب تغييرًا في بنية القصيدة. ومن هذا المنطلق كانت قصائده مساحة لنقد الشعراء المقلدين الذين يجترّون المألوف ويعيدون المكرور، فرفضه لهذا البروتوكول الشعري هو في جوهره رفض للتقليد وازدراء للإجتراح الشعري والتبعية، وإصرار على أن لا يكون الإبداع الشعري في العصر العباسي مجرد تكرار ممجوج وصدى لأصوات خلت. إن ما سعى أبو نواس إلى تحقيقه هو إستحداث افتتاحيات شعرية نابعة من الزمان، وذلك لأنه يؤمن بأن الشعر مسيرة إبداعية متواصلة متجددة ليس لها اكتمال. فالوقوف على الأطلال هو مجرد مرحلة من مراحل تطور القصيدة وليس علامة كمال عليها. لذلك رفض شاعرنا هذا الهوس بالطلل لأنه قيّد على الإبداع وتحنيط للفن ومدخل للتصنع والحديث عن المشاعر الزائفة والدفقات الوجدانية المصطنعة التي يجتهد الشاعر المقلد في إبرازها للتقرب من ممدوح يجزل له العطاء أو مستمعين يشهدون له بالفحولة الشعرية. لذلك هدم بثورته الأطلال التي تحولت على مرّ العصور إلى ما يشبه الصنم المقدس الذي يختزل طبيعة الحياة العربية القديمة. ولا بدّ من التأكيد في هذا السياق على أن الاستهلال الطللي يرتبط عند الشاعر العربي بمعالجة قضايا عديدة لا تقف عند حدود الغزل والبكاء على الديار أو الحديث عن الحبيبة الراحلة، بل تتجاوزهُ إلى قيم أخرى هي قيم الحياة القبلية والبداءة وحياة الترحال وهي أمور يكرهها أبو نواس ولا يتردد في تقيحها. وربما حدث ذلك بسبب خلفيّة شعبية مثلما أكد بعض النقاد. وبما أن الشعبية هي نزعة عرقية عنصرية ظهرت في العصر العباسي تحقّر العرب وتحطّ من شأنهم وتُعلي من شأن غيرهم من الأعاجم ولاسيما الفرس، ويعود ظهور هذه النزعة إلى معاناة الموالي من الازدراء والظلم في العهد الأموي فلما آل الأمر إلى العباسيين بمساعدة أهل فارس علت أصوات المولدين من شعراء وأدباء ومفكرين وساسة ممن ينتمون إلى أصول غير عربية يطالبون بالمساواة بين مختلف الأجناس والأعراق المنضوية تحت راية الإسلام. وقد تكون هذه المطالبات ذهبت سدى ولم تجد آذانًا صاغية من السلطنة، فتطور الأمر إلى حملة منظّمة تجسّمت في شكل دعوة هدفها تفضيل غير العرب المنحدرين من شعوب أخرى كالفرس والروم على أبناء الوطن. وهذه الشعبية لم تكن محدّدة المعالم لها شعائر واضحة السمات بل كانت تختفي تحت قناع التقية لمحاربة أرستقراطية العرب، بل إن هناك من

أرجع ثورة أبي نواس على المقدّمة الطلّية إلى الدافع الشعبي، مستدلاً بأمثلة من شعره ومنها قوله<sup>1</sup>:  
(البسيط)

عَاجَ الشَّقِي عَلَى رَسْمٍ يُسَائِلُهُ      وَعَجَّتْ أَسْأَلَ عَنْ خَمَارَةِ الْبَلَدِ  
لَا يَرِقُّ اللَّهُ عَيْنِي مَنْ بَكَى حَجْرًا      وَلَا شَفَى وَجَدَ مَنْ يَصْبُؤُ إِلَى وَتَدِ  
قَالُوا ذَكَرْتَ دِيَارَ الْحَيِّ مِنْ أَسَدٍ      لَا دَرَّ دَرَّكَ قُلِّ لِي مَنْ بَنُو أَسَدِ  
وَمَنْ تَمِيمٌ وَمَنْ قَيْسٌ وَلَقَهُمْ      لَيْسَ الْأَعْرَابُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَحَدِ

فهذه النصوص قد تحمل طابعا شعوبيا كما رأى ذلك الناقد مصطفى الشكعة<sup>2</sup>، إذ يرجح أنّ أبا نواس قد جعل من شعوبيته مذهبا «للتعريض بكل واقف على رسم أوباك على دمنة مستهدفا من ذلك النيل من العرب محاولا السخرية بهم والحطّ من شأنهم» وتفسير هذا القول أنّ دعوة النواصي إلى التجديد في مقدّمة القصيدة لم تصدر منه باعتباره شاغرا مبدعا فنّاناً بقدر ما صدرت عنه باعتباره شاعرا شعوبيا دفعه حماسه للقضية السياسيّة إلى التحامل على الفن الشعري، ممّا لا شك فيه أنّ هذه الأحكام لا تخلو من مبالغة وتعسف لأن بضعة أبيات لا يمكن اتخاذها دليلا قاطعا يُدين الشاعر ويثبت عليه هذه التهمة لأنّ الشعر يبقى دائما خاضعا للتأويل والقراءات المتعدّدة وقد كان الدكتور طه حسين<sup>3</sup> أقلّ حدّة في تحليله وتقييمه لمذهب أبي نواس الشعري فهو يربط بين مظاهر التجديد فيه وبين عناصر الصّدق الفني، فيرى أنّ الشاعر أراد أن يتخذ في الشعر مذهباً جديداً وهو التوفيق بين الشعر والحياة الحاضرة بحيث يكون الشعر مرآة صافية تنعكس فيها الحياة غير أن طه حسين يعود فيصنّف مذهب الشاعر قائلاً «ليس مذهباً شعرياً فحسب إنما هو مذهب سياسي أيضا يذمّ القديم لا لأنه قديم، بل لأنه قديم ولأنّه عربي ويمدح الحديث لا لأنّه حديث، بل لأنّه حديث ولأنّه فارسي، فهو إذن مذهب تفضيل الفرس على العرب مذهب الشعوبيّة المشهور»<sup>4</sup>. أما المدافعون عن أبي نواس فيعتبرون أنّ دافعه للتجديد لم يكن سياسيا شعوبيا بل كان ضرورة فنيّة ملحة لمواكبة التطور في الحياة في العصر العباسي، فهو وإن ذكر في شعره كسرى وحضارة الفرس فليس من باب المفارقة بين حضارة العرب والفرس وإنما للموازنة بين حضارة فرضت نفسها على العقل العربي وبين ماضي العرب. أما الدكتور شوقي ضيف<sup>5</sup> فيرى في مذهب أبي نواس شعوبيّة لكنها ليس كشعوبيّة بشار بل هي «من لون آخر، ذلك أنّه لا يوازن بين خشونة البدو وحضارة الفرس كما يصنع بشار وغيره من الشعوبيين الحقيقيين، وإنما يوازن بين تلك الخشونة وبين الحضارة العباسيّة الماديّة وما يجري

1 - ديوان أبي نواس، تحقيق عبد المجيد الغزالي، دار صادر، بيروت، لبنان، ص 432.

2 - مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي الأوّل، ط 5، دار العلم للملايين، بيروت 1980، ص 273.

3 - طه حسين، حديث الأربعاء، طبعة دار المعارف، مصر، 1974، ص 439.

4 - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأوّل، ط 2، دار المعارف، مصر، ص 220.

5 - المرجع نفسه، ص 223.

فهما من خمر ومجون كان يعكف عليها عكوفاً» ويأخذ ذلك عنده شكل ثورة جامحة على الوقوف المتكرر والحزين بالرّسوم والأطلال وبكاء الديار ودعوة حارة إلى المتاع بالخمرة. والملاحظ أنّ موقف شوقي ضيف لا يخلو من الإنصاف لأنّه حاول أن يخرج أبا نواس من دائرة الشعبيّة العنصريّة الممقوتة ولو بصفة جزئية.

#### 4- تجليات الثورة على الاستهلال الطلّي:

-لا بد من الإشارة إلى أنّ الوقفة الطلّية في القصيدة العربية القديمة قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالبيئة الصحراوية وبتفاصيل الحياة القبليّة، وقد تعدّدت أشكالها وتنوّعت صورها. ويعتبر أبو نواس من أكثر الشعراء عداءً للمقطع الطلّي، وهو صاحب الدعوة الصريحة إلى نبذ حياة البداوة والتخلص من كل عاداتها وتقاليدها، ومن الأمثلة على ذلك سخريته من الوقوف على الطلل وبكاء الرّبوع ووصف آثار الرياح بها يقول في ذلك: (الوافر)

دَعِ الْأَطْلَالَ تَسْفِيهَا الْجَنُوبُ      وتبلي عَهْدَ جَدَّتِهَا الْخُطُوبُ<sup>1</sup>

كما لم يتردّد في السّخرية من الدّعاء بالسّقيا ونزول المطر على بقايا ديار الحبيبة يقول في ذلك: (البيسيط)

سَقِيًّا لِغَيْرِ الْعَلِيَاءِ وَالسَّيْنَدِ      وَغَيْرِ أَطْلَالِ مَيِّ بِالْجَرْدِ

وَيَا صَبِيبِ السَّحَابِ إِنْ كُنْتُ قَدْ      جُدْتُ اللَّوَى فَلَا تَعُدْ

لَا تَسْقِيَا بِلُدَّةٍ إِذَا عُدْتُ الْبُـ      لِدَانُ كَانَتْ زِيَادَةُ الْكَيْدِ<sup>2</sup>

أما تهكمه الذي لا يُوصَفُ فكان من لحظة البُكاء على الطلل، إذ يقول ساخرًا: (المنسرح)

لَا تَبِكِ رَسْمًا بِجَانِبِ السَّيْنَدِ      وَلَا تَجُدْ بِالْدُمُوعِ لِلْجَرْدِ<sup>3</sup>

وبما أنّ النّاقة هي سفينة الصّحراء والوسيلة التي بها يقاوم العربيّ العدم والفناء في الفيافي المقفرة فإنّ أبا نواس لم يُخَفِ ازدراءه لها ويبدو ذلك في قوله: (الوافر)

وَحَلَّ لِرَاكِبِ الْوَجْنَاءِ أَرْضًا      تَخْبُ بِهَا النَجِيبَةُ وَالنَّجِيبُ<sup>4</sup>

أمّا نباتها فهو الآخر مذموم لا خير فيه ويتضح ذلك من خلال البيت الشعري الموالي:

بِلَادٍ نَبَتْهَا عُشْرٌ وَطَلْحٌ      وَأَكْثَرُ صَيْدِهَا ضَبْعٌ وَذَيْبٌ<sup>5</sup>

1 - أبو نواس، الحسن بن هانئ، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي، الطبعة الرابعة، مطبعة مصر، 1993. ص 263.

2 - المصدر نفسه، ص 338.

3 - المصدر نفسه، ص 64.

4 - المصدر نفسه، ص 118.

5 - المصدر نفسه، ص 46.

وبما أن المشهد الطلّي هو مناسبة يتذكر فيها الشاعر العربي حبيبته ويسترجع ذكرياته الجميلة وزمان الوصل ذاكرة اسم المرأة، فإنّ الشاعر لا يُخفي استخفافه بتلك اللحظة، إذ يُتورّ على الطلّ وعلى مَنْ كان مقيماً به وذلك واضح في قوله<sup>1</sup> (الطويل)

دَعِ الرَّبْعَ مَا لِلرَّبْعِ فَيْكَ نَصِيبٌ      و ما إن سبّتي زينب و كعوب  
أو قوله<sup>2</sup>: (البسيط)

لا تبك لَيْلِي و لا تَطْرُبِ إلى هِنْدِ      و اشْرَبِ على الوزْدِ من حَمْرَاءِ كالوردِ

كما كان أبو نواس يتبرم من نزعة التّطير والتشاؤم التي كانت سائدة في الأوساط القبليّة والراسخة في الضمير الجمعي، ودليلها غراب البين الذي اتفق كلُّ الشعراء والخطباء على لغّنه وإبراز ما يترتب عن ظهوره وعن صوته من مصائب وأحزان يقول في ذلك<sup>3</sup>: (المنسرح)

إِنْ أَتَحَرَّزَ مِنَ الْغُرَابِ بِهَا      يَكُنْ مَفْرِي مِنْهُ إِلَى الصُّرْدِ  
أو قوله في قصيدة أخرى<sup>4</sup>: (السريع)

وَالْعَنْ غَرَابَ الْبَيْنِ بُغْضًا لَهُ      فَإِنَّهُ دَاعِيَةُ الشُّؤْمِ

أما النّصيب الأوفّر من ثورة الشاعر فقد صبّه على المنظومة القبليّة التي تُمجدُ الوقوف على الطلّ ويعتبر الواقف على آثار الديار شقيّاً منكوداً لا حظّ له يقول في ذلك: (البسيط)

عَاجِ الشَّقِيّ عَلَى رَسْمِ سَائِلِهِ      وَعَجِبْ أَسْأَلِ عَنْ خَمَارَةِ الْبَلَدِ  
يبكي على طلل الماضين من أسد      لا دَرَّ دَرَكٌ قَلِي مِنْ بَنُو أَسَدٍ؟  
وَمَنْ تَمِيمٌ وَمَنْ قَيْسٌ وَلِقَهُمَا؟      لَيْسَ الْأَعَارِبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَحَدٍ<sup>5</sup>

و- من العلامات الحاضرة دائما داخل المقدمة الشعرية عند أبي نواس سخريته اللاذعة. وهي ركن قارّ في مضمون شعره وبنيته على السواء وقد استخدم الشاعر السخرية باعتبارها معبّرة عن موقف فكري وثقافي وحضاري يقول في ذلك: (الكامل)

اعْدِلْ عَنِ الطَّلِّ الْمَحِيلِ وَعَنْ هَوَى      نَعْتِ الدِّيَارِ وَوَصْفِ قَدْحِ الْأَزْدِ  
ودعِ الْعَرِيبَ وَخَلِّهَا مَعَ بُؤْسِهَا      لِمُحَارِفِ أَلْفِ الشَّقَاءِ مَزْنَدِ<sup>6</sup>

-لقد حاول الشاعر أن يجعل نصّه منسجماً مع مقتضيات الزّمان والمكان، ولا يتحقق ذلك إلا بالتمرد على النواميس الشعرية والثقافية القديمة وقد بلغت النزعة التجديدية مبلغا جعلت أبا نواس يرفض

1 - المصدر نفسه، ص 86.

2 - المصدر نفسه، ص 98.

3 - المصدر نفسه، ص 474.

4 - المصدر نفسه، ص 103.

5 - أبو نواس الديوان، مصدر سابق، ص 80.

6 - المصدر نفسه، ص 687.

الاستماع إلى الشعراء الذين يصفون الأطلال والمنازل الخالية، وهو يتعمد هجاء القبيلة العربية والاستخفاف بنظمها: يقول في ذلك: (البسيط)

مَا شئتُ مِنْ بَلَدٍ دَانَ مَنَازِهَهُ      لَكِنَّ فِيهِ قُبَيْلاتٍ وَأَفْحَاذًا<sup>1</sup>.

وهو يعبرُ صراحة عن استغرابه من هذا التناقض الذي يتخبط فيه العرب. فهم يفتحون على مظاهر حياة البذخ والرفاه والاستقرار والتقاليد الفارسية الموغلة في الدعة والتأنق في جميع المجالات من جهة، ويفتخرون بأنسابهم القبليّة ويحافظون على العصبية الدموية التي تعود إلى العصر الجاهلي من جهة أخرى، وهذا ما أثار حفيظته، فتمرد على هذه النزعة العرقية العنصرية خصوصاً وأنه من الموالى الذين فرض عليهم الانتساب إلى قبيلة عربية للاحتماء بها والتخلي عن هويته الأولى وقبول هوية ونسب جديدين. وهذا ما يبرر تردد الشاعر بين عدة أنساب قبليّة عربيّة، مثل الانتساب لقبائل نزارية مرة ويمنية أخرى. فهو ينظر إلى هذا السلوك نظرة استهزاء تجعله يُمعن في إهانة كل ما هو عربي قبلي قديم، ومن ذلك قوله<sup>2</sup>: (الوافر)

ذَرِ الألبانَ يشربها رِجالٌ      رَقِيقُ العَيْشِ عندهم خَصِيبُ  
إذا راب الحليبُ قبلَ عليه      ولا تحرُجُ فَمَا في ذاك حُوبُ

والملاحظ أنّ الشاعر ينتقي أساليبه في الدعوة إلى التمرد على القوالب الشعريّة القديمة فهو يكثر من أساليب الإنشاء الطلبي مثل: الأمر والنهي من قبل [ لا تَبِكُ ، خَلِّ ، عَدِّ ، دَعْ ... ] والملاحظ أنّ هذا الأسلوب لا يخلُ من نزعة خطابية موجّهة إلى الآخر ردًا على نزعة القدماء في مخاطبتهم للصديق مُفردًا أو مثقّى في فواتح قصائدهم على غرار امرئ القيس الكندي وغيره من شعراء المعلقات، وإذا كان امرئ القيس هو سيد القدامى في وصف الطلل فإنّ أبا نواس هو سيد المحدثين في وصف الخمرة، لذلك يرى رؤية سلفه عقيمة عديمة الجدوى متحجرة، لأنّ الفن الشعري الحقيقي هو الذي يعنى بالحياة و يتفنن في الحديث عن ملذاتها وفي مقدّمها الخمر ويساير عصره. فالنواصي إذن رأى الحياة في ذاته لا في الآخر، ورأى الذات في المتعة. ورأى المتعة في الكأس. لذلك كان يقارع كل مناوئ لفلسفته، وهو وإن نادى بالوجاهة والخلفاء فقد كان يصاحبهم بما يحقق له مصلحته. وكان الخمر العنصر الجامع في علاقاته بالآخرين، فهو يحبّ مَنْ يجود عليه بالراح ويبغض من يحرمه منها ويهجوه أو يزرى عليه شربها وهو لا يخفي ميله للفرس وتفضيله لهم، وذلك من منطلق شعوبي عرقي وكذلك لإجلالهم للخمرة وتعظيمهم لها يقول في هذا السياق<sup>3</sup>. (الكامل):

ولفارسِ الأحرارِ أنْفُسُ أنْفُسِ      وفخّارهم في عِشْرَةِ معدومٍ  
وإذا أنادِمُ عصبته عَرَبِيَّةً      بدرت إلى ذكر الفخار تَمِيمُ  
وعدت إلى قَيْسٍ وَ عَدَّتْ قَوْسَهَا      سُبَيْتُ تَمِيمٍ وَ جَمْعُهُمْ مَهْزُومُ

1 - المصدر نفسه، ص 32.

2 - المصدر نفسه، ص 113.

3 - المصدر نفسه، ص 121.



ولا يخفى على أحدٍ مَنْسُوبِ السَّخْرِيَةِ الكَبِيرِ الَّذِي يُبْدِيهِ الشَّاعِرُ مِنَ الْعَرَبِ السَّكَارِيِّ الَّذِي يَجْعَلُونَ مِنْ سُكْرِهِمْ مَنَاسِبَةً لِلِافْتِخَارِ بِأَصُولِهِمْ وَأَحْسَابِهِمْ وَقِبَائِلِهِمْ، وَيَتَضَخُّ تَهْجُومَ الرَّجْلِ وَتَهْكِمَهُ مِنْ خِلَالِ فِعْلِ «سُبَيْتٍ». فَكَأَنَّ الْعَرَبِيَّ لَا يَفْخَرُ إِلَّا إِذَا كَانَ فَاقِدًا لِلْوَعِيِّ عَكْسَ الْفَارْسِيِّ الَّذِي لَا يَفْقَدُ اعْتِدَادَهُ بِنَفْسِهِ وَتِبَارِيخَهُ وَحَضَارَتَهُ مَهْمَا كَانَتِ الْمَوَاقِفَ وَالظُّرُوفَ. وَمِنْ ثَمَّةٍ، فَالشَّاعِرُ يَعْتَبِرُ الْخَمْرَ عَامِلًا مِنْ عَوَامِلِ الْإِبْدَاعِ وَالْإِلْهَامِ، فَالشَّعْرُ ابْنُ الْخَمْرَةِ الَّتِي تَرْوِي الْقَلْبَ وَالْعَقْلَ، فِي حِينِ يُعَدُّ الطَّلُّ ابْنَ الصَّحَارِيِّ وَالْفِيَايِ فِيهَا جَدَلِيَّةُ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ، مِنْ خِلَالِ الصَّرَاحِ بَيْنَ الْقَدِيمِ وَالْجَدِيدِ.

### 5- إِحْلَالُ الْمَقْدَمَةِ الْخَمْرِيَّةِ مَحَلَّ الْمَقْدَمَةِ الطَّلِيَّةِ:

أَنْجَزَ أَبُو نَوَاسٍ عُدُولًا كَبِيرًا مِنْ خِلَالِ ثَوْرَتِهِ عَلَى الْاسْتِهْلَالِ الطَّلِيِّ، فَانْحَازَ بِالنَّصِّ الشَّعْرِيِّ إِلَى الْمَقْدَمَةِ الْخَمْرِيَّةِ بِمَا فِيهَا مِنْ عَنَاصِرِ الْحَيَاةِ الْحَدِيثَةِ، يَبْدُو ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: (المنسرح)

لَا تَبِكْ رَبْعًا عَقَا بَدِي سَلَمَ      وَبَرَ آثَارَهُ يَدُ الْقَدِيمِ  
وَعُجْ بِنَا نَجْتَلِي مُخَدَّرَةً      نَسِيحُهَا رِيحُ عَنَبٍ ضَرِيمٍ<sup>1</sup>

إِنَّهُ يَنَاشِدُ الشَّاعِرَ الْبَاكِيَّ عَلَى الْأَطْلَالِ إِلَى أَنْ يِرَافِقَهُ لِتَمَتُّعِ بِخَمْرَةٍ تَعْبِقُ مِنْهَا رَائِحَةُ طَيِّبَةِ كَرَائِحَةِ الْعَنْبَرِ، ثُمَّ يُوَاصِلُ فِي التَّغْنِيِ بِالْوَرُودِ وَالرِّيَاحِينَ وَالزَّهْوَرِ الَّتِي تَكْثُرُ فِي دَسَاكِرِ بَغْدَادِ وَحَدَائِقِهَا مِثْلَ التَّرْجَسِ وَالْأَسِّ مَحَقَّرًا لِلْعَرْفَجِ وَالشَّيْحِ وَالْقَيْصُومِ مُبْرَزًا تَأْفِيفَهُ مِنَ الْأَعْرَافِ الْجَاهِلِيَّةِ الْخُرَافِيَّةِ مِثْلَ التَّطْيِيرِ مِنَ الْغُرَابِ وَالْبُومِ فِيَمِّمْ وَجْهَهُ شَطْرَ الْأَحَانِ لِلتَّلَذُّذِ بِالْخَمْرِ وَوَصَفِ مَذَاقِهَا وَجَمَالِ نَشْوَتِهَا، هَذَا كَانَ دَابَّ النَّوَاسِيِّ فِي مَعْظَمِ أَشْعَارِهِ، مُلِحًّا عَلَى ضَرُورَةِ إِتْبَاعِهِ وَالْأَعْرَاضِ عَنْ حَيَاةِ الْبَيْدَاءِ وَالصَّحْرَاءِ مَتَعَلِّقًا بِالْمَدِينَةِ وَمِبَاهِجِهَا: يَقُولُ أَبُو نَوَاسٍ<sup>2</sup>: (السريع)

بِخَلِّ عَلَى الدَّارِ بِتَكْلِيمِ      فَمَا لَدَيْهَا رَجْعُ تَسْلِيمِ  
وَالْعَنْ غُرَابَ الْبَيْتِ      بُغْضًا لَهُ فَإِنَّهُ دَاعِيَةُ الشُّومِ  
وَعُجْ إِلَى النَّرْجَسِ عَنْ عَرْفَجِ      وَالْأَسِّ عَنْ شَيْحٍ وَقَيْصُومِ  
وَاعْدُ إِلَى الْخَمْرِ بِأَيِّنِهَا      لَا تَمْتَنِعْ عَنْهَا لِتُخْرِمِ  
فَمَنْ عَدَا الْخَمْرَ إِلَى غَيْرِهَا      عَاشَ طَلِيحًا عَيْنَ مَحْرُومِ

إِنَّ تَأَمَّلَ دِيْوَانَ أَبِي نَوَاسٍ يَجْعَلُنَا نَسْتَنْتِجُ بِسُرِّ كَثَافَةِ حُضُورِ الْخَمْرِ فِي مَقْدَمَاتِ الْقَصَائِدِ وَدَاخِلِهَا إِلَى دَرَجَةِ أَصْبَحَ مَعَهَا هَذَا الْحُضُورُ سَمَةً مُمَيِّزَةً لِلْقَصِيدَةِ النَّوَاسِيَّةِ، إِذْ هُوَ يَعْبَرُ مِنْ خِلَالِ ذَلِكَ عَنِ التَّحْوِيلِ الْكَبِيرِ الَّذِي عَرَفَهُ الْمَجْتَمَعُ وَالَّذِي انْعَكَسَ بِدَوْرِهِ عَلَى النَّصِّ الشَّعْرِيِّ، وَهُوَ مَا سَاعَدَهُ عَلَى نَحْتِ تَجْرِبَةٍ جَدِيدَةٍ تَنْفَتِحُ عَلَى عَالَمٍ غَيْرِ مَسْبُوقٍ هُوَ عَالَمُ مَجَالِسِ الْأَنْسِ وَالْإِحْتِفَالِ بِالْخَمْرَةِ، عَكْسَتُهُ مَطَالِعُ الْقَصَائِدِ الَّتِي انْدَثَرَ فِيهَا الطَّلُّ وَحَلَّ مَحَلَّهُ الْاسْتِهْلَالُ الْخَمْرِيِّ. وَإِذَا كَانَتِ الْخَمْرَةُ حَاضِرَةً فِي أَشْعَارِ الْجَاهِلِيِّينَ عَلَى غِرَارِ مَا

1 - المصدر نفسه، ص 685.

2 - المصدر نفسه، ص 684.

نجدُهُ في بداية معلقة عمرو بن كلثوم، وموجودة كذلك في أشعار العصر الأموي، فإنها لا تتجاوز بضعة أبيات، وهي متفرقة هنا وهناك، ولا يمكن اعتبارها ظاهرة فنيّة شاملة تستهدف تغيير بنية النص الشعري العربي كما نصّ عليها عمود الشعر، فإنّ الإضافة الكبيرة التي قدّمها الحسن بن هانئ هي أنّه «دَعَا بِقُوَّةٍ إِلَى التَّجْدِيدِ فِي عَمُودِ الشَّعْرِ وَجَاهِزَ هَذِهِ الدَّعْوَةَ لِأَنَّهُ أَحْسَنَ أَنْ هَذَا التَّقْلِيدَ لَمْ يَعُدْ يَلْتَمِ الْحَضَارَةُ الْجَدِيدَةَ بِمَا جَاءَتْ بِهِ مِنْ ضُرُوبِ الطَّرْبِ وَأَلْوَانِ الْفِتْنَةِ»<sup>1</sup>، وهذا دليل على أنّ الشاعر قد رصد التحوّلات الحاصلة في صلب المجتمع، واختارها اتجاها شعريا مناسبًا، وأدوات تعبيرية قادرة على الإفصاح عمّا يخالج الشاعر وما يعتمل في المجتمع. فالمطلع الخمري لم يكن مجرد حلية تزيّن بداية النصّ الشعري، بل جعلها أبو نواس تضطلع بمهام جسيمة تصل إلى حدّ الجدل الكلامي فهو يستخدم صورة الخمر والإغراق في وصفها للردّ على المعتزلة وتحديدًا على زعيمهم إبراهيم بن سيّار النّظام وهو من كبار المتكلمين الذي لأمه على شرب الخمر، فأجابه الشاعر إجابة ترتقي إلى درجة التعليل الفلسفي والحجّة الكلاميّة، وهذا يعكس تفرّدًا وطرافة يقول في ذلك<sup>2</sup>: (البيسط)

لتلك أبكي و لا أبكي لمنزلة      كانت تحل بها هند و أسماء  
حاشا لدره أن تبني الخيام لها      وأن تروح عليها الإبل و الشاء  
فقل لمن يدعي في العلم فلسفة      حفظت شيئاً و غابت عند أشياء  
لا تحظر العفو إن كنت امرأ حرجاً      فإنّ حظركه في الدين إزراء

وهذا يتطابق مع رأي ابن المعتز<sup>3</sup> في أبي نواس حين قال عنه إنّ «كَانَ عَالِمًا فَصِيحًا، عَارِفًا بِالْأَحْكَامِ وَالْفِتْيَا بَصِيرًا بِالْإِخْتِلَافِ، صَاحِبَ حِفْظٍ وَنَظَرٍ وَمَعْرِفَةٍ بِطَرِيقِ الْحَدِيثِ، يَعْرِفُ نَاسِخَ الْقُرْآنِ وَمُنْسُوخَهُ وَمَحْكَمَهُ وَمُتَشَابِهَهُ» ويواصل تأكيد موقفه في قصيدة أخرى قائلاً<sup>4</sup>: (الطويل)

بَكَيْتُ و ما أبكي على دمن قفر      و ما بي من عشق فأبكي على الهجر  
ولكن حديث جاءنا عن نبينا      فذاك الذي أجرى دموعي على النحر  
بتحريم شرب الخمر و النهي جاءنا      فلمّا نهى عنها بكيت على الخمر

ويختتم الشاعر استخفافه بالفقهاء والمتكلمين في هذين البيتين اللذين يعبران عن نزعة التحدي وتمجيد الحرية: (المتقارب)

فخذها إن أردت لذيذ عيش      ولا تعدل خليلي بالمدام  
وإن قالوا حرام؟ قل حرام!      ولكن اللذازة في الحرام<sup>5</sup>

1 - عطوان حسين، مقدّمة القصيدة في العصر العباسي الأوّل، ص 99.

2 - أبو نواس الديوان، مصدر سابق، ص 86.

3 - ابن المعتز عبد الله بن محمد، طبقات الشعراء، دار المعارف، مصر، 1956، ص 208.

4 - المرجع نفسه، ص 264.

5 - المرجع نفسه، ص 472.

وإذا كانت المرأة في المقدمة الطلّية مرتبطة بمعاني الرحيل والبين والهجر التي تؤدي إلى الحزن والبكاء، فإنها في الاستهلال الخمري عنصر سعادة وفرح واحتفال لأنّ التقرب إليها يكون بكأس من الخمر يقول في ذلك<sup>1</sup>: (البيسط)

إني هويت حبيبًا لست أدكره      إلا تبادر ماء العين ينسكب  
يا ليتني القس أو مطران بيعته      أوليتني عنده الانجيل و الكتب  
أوليتني كنت قربانًا يقربه      أو كأس خمرة أوليتني الحبيب

لقد أصبحت الخمرة في الاستهلال الشعري مناسبة للتعبير عن مشاعر الحب ومجالا للتأمل ومناسبة لفهم الذات والسعي إلى تحقيق التحرر من قيود الزمان والمكان، وبهذا تكون الخمرة أداة لتحقيق الخلاص ومقاومة القلق الوجودي باعتبار أن الزمن هو العدو الحقيقي للإنسان.

### 6- مهادة أبي نواس للمشهد الطلّي:

أعلن النواصي حرًا على الطلل ولم يدخر أي جهد في السخرية منه ومن أهله ووصمه بأسوأ الصفات، ولكنّه كان مضطّرًا في كثير من الأحيان إلى مهادنته وإبرام صلح ظرفي مع هذه السنة الشعرية لأنّ الرجل لا يعوزه الذكاء، وقد تفتن إلى أن الالتزام بهذا الركن رمز من رموز الحضارة العربية وما يتعلق بها من العصبية القبليّة والإعلاء من قيم البداوة والحماسة والبطولة وقيم الكرم والغباء وغيرها، وقد كان مدركًا بأنّ الخلفاء يتمسكون بهذه المقدمة ويعظمون قدرها، ولا سيّما إذا تعلق الأمر بالرشيد، لأنّ التمسك بهذه العناصر يخدم مصالحهم ويحقق الاستقرار لدولهم ويوطد حكمهم، ويبدو كذلك أنّ خلفاء بني العباس لم يكونوا راضين كثيرًا عن تغلغل العنصر الفارسي في مفاصل الدولة ولكنهم كانوا مضطّرين إلى التحالف معه في مرحلة أولى، ثمّ يتخلصون منه بعد إخضاع الثورات. ولنا في مثل أبي مسلم الخراساني والبرامكة أحسن دليل على ذلك. لذا فإنّ الشاعر عليه أن يمدح أولياء نعمته مثل الرشيد والأمين، وأن يلتزم بالوقفة الطلّيّة في مدحيّاته، وإذ كان ذلك من باب "التقية الشعرية" ذلك أن إتباع منهج القدماء في الأدب والشعر قد اصطبغ بصبغة أرستقراطية سياسية هدفها دعم الذوق الرسمي وتكريس المصالحة بين الشعراء والخلفاء. وهكذا نجد أبا نواس يبدأ مدحه للرشيد العباسي بمقدمة تقليدية قصيرة يذكر فيها الأطلال وكأنّه إغواء للخليفة، وكان يتخيّر ألفاظه بكل حذر فقد روي عن عيسى بن عبد العزيز بن سهل الحارثي أنّ «الرشيد كان لا يسمع من الشعر ما فيه رفث أو هزل، وكان لا يُدكر في تشبيب مدحه قبلة ولا غمزة»<sup>2</sup>.

-يقول أبو نواس في مدح الرشيد (الطويل)

1- المرجع نفسه، ص 109.

2- عز الدين اسماعيل، في الأدب العباسي: الرؤية والفن، دار النهضة، بيروت، 1985، ص 338.

لقد طال في رسم الديار بكائي      وقد طال تردادي بها و عنائي<sup>1</sup>  
 فَمَا بَدَا لي اليأسُ عَدَّيتِ ناقتي      عن الدار و استولى عليَّ عزائي  
 إلى بيت حان لا تهرّ كلابُهُ      عليّ و لا ينكرون طُول ثوائي

ويبدو أن الرشيد قد ساءه ذكر الحان والخمر في هذه المدحّة وتفطنّ المادِحُ للأمر فاندفع قائلاً<sup>2</sup>:

تبارك مَنْ سَأَسَ الْأُمُورَ بعلمه      وَفَضَّلَ هَارُونَاً على الخلفاء

إنّ هذا الرّضوخ لا يعني أنّ أبا نواس قد تراجع عن مواقفه، ولكنّه مضطر إلى مجازاة التيار حفاظاً على علاقاته وضمّاناً لمودّة أولياء نعمته، ذلك أنّ مدح السّاسة ليس كمدح غيرهم في عصر عدّ فيه المدح من أشهر الأغراض، بل «لقد صار في ذلك العصر أكثر استعاضة منه في أي زمن مضى وكان من التقاليد المتبعة في قصيدة المدح وقوف الشاعر في مستهلها على الأطلال وتذكر الأيام الخوالي»<sup>3</sup>.

قد يبرّر لنا هذا ما يمكن أن نجده في ديوان أبي نواس من قبول للوقوف على الأطلال أحياناً، لكنّه قبول فرضته الضرورة وأدبيات التعامل مع الملوك لا غير، فهو يذكر ذلك صراحة مشيراً إلى أنّ الخليفة طلب منه أن يحترم المشهد الطلّي، وأن يتجنّب ذكر الخمر وها هو يلبي الطلب مرغماً معبراً عن ذلك بما يلي<sup>4</sup>:  
 (الطويل)

أعزّ شِعْرِكَ الْأَطْلَالَ و الدمن القفراً      فقد طال ما أزرى به نعتك آلخمرأ  
 دعاني إلى نعت الطلول مسلطٍ      تضيق ذراعي أن أجوز له أمراً  
 فسمعا أمير المؤمنين و طاعة      وإن كُنْتُ قَدْ جشمتني مركباً وعراً

ولكنّ رضوخ الشاعر للمشهد الطلّي ما هو إلا تنازل ظرفي سرعان ما يتجاوزه للعودة إلى ما كان عليه من ثورة ورفض للنواميس القديمة. لقد وجد أبا نواس نفسه أمام واقع جديد واقتنع أنّ مثل هذه القوالب المتكلسة الجامدة لا يمكن أن تستوعب تجربته الشعرية فعبر عن ذلك بسخرية مريّة قائلاً<sup>5</sup>: (الرمل)

قُلْ لَمَنْ يبيكي على رَسْمِ دَرَسٍ      واقِفًا ما ضَرَّ لَوْ كَانَ جَلَسٍ  
 أترك الربع و سلمى جانباً      واصْطَبِخْ كرخية مثل القبسِ

والطريف في لغة أبي نواس التي وظفها في ثورته ضدّ الطلل أنّها لغة واضحة الألفاظ بعيدة عن التكلف والتعقيد، بل لنقل إنّها تقترب كثيراً من اللغة اليومية، إضافة إلى رقّة الأوزان ويبدو ذلك في قوله<sup>6</sup>: (مجزوء  
 (الرمل)

1 - أبو نواس، الديوان، مصدر سابق، ص 261.

2 - المصدر نفسه، ص 332.

3 - شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، مرجع سابق، ص 223.

4 - المرجع نفسه، ص 119.

5 - المرجع نفسه، ص 195.

6 - المرجع نفسه، ص 214.

فاسقني طاب الصبوحُ	غَزَدَ الديك الصَدَّوحُ
حَسَنًا عَنَدِي القَبِيحُ	وَاسقني حَتَّى تَرَانِي
حِينَ شَادَ الفلْكَ نُوحًا	قَهْوَةً تَذَكِّرُ نُوحًا
طِيبُ رِيحٍ فَتَنفُوحُ	نَحْنُ نُخْفِمُهَا وَ يَأْبِي

## 7- نتائج ثورة أبي نواس على الأطلال:

كان من نتائج هذه الثورة أن ظهر غرض شعري جديد أثرى به الحسن بن هانئ المدونة الشعرية العربية ألا وهو غرض الخمرات بإعتباره شعرا مندورا لوصف الخمرة وذكر أوانها وأثرها في نفوس شاربها. فهي خمرة مثيرة مشرقة تضيء حيثما وجدت في البيت أو في الحانوت، وهي بأضوائها وإشعاعها كعين الديك تارة وكالورد تارة أخرى، وحين تختلط بالماء تفور وتعلو فقاقيعها كحبات الدر. وصور الشاعر مجلس الأنس وكل ما يتعلق به من شرب ونادل وساق أو ساقية في أسلوب شعري يبرز نزعة التجديد والطرافة من آن واحد. يقول طه حسين في ذلك: "إن أبا نواس في شعره الخمرى كان يرمي إلى غرضين أحدهما الاعتراف بالجديد في الأدب والآخر الاعتراف بالجديد في الحياة"<sup>1</sup>.

وهكذا يتبين لنا أن بنية النص الشعري عرفت تحولا هاما في القرن الثاني للهجرة مع أبي نواس، فصورة الخمرة عنده تختلف عن صورتها لدى غيره من الشعراء القدامى. ومرد ذلك اختلاف المشارب والرؤى والمرجعيات، فهو قد شق طريقا جديدا وقطع مع بعض السنن المتوارثة من منطلق أن الحياة العربية القديمة لم تعد صالحة لعصره فتبنى قيما جديدة مصدرها الحياة الفارسية وليست العربية. لذلك كانت سلطة التحول والرغبة في التحديد مرتبطة بأبعاد تاريخية وتحولات اجتماعية وثقافية. فأبو نواس سعى إلى إكساب القصيدة العباسية هوية جديدة مختلفة عن السائد والمألوف حتى لا تفقد بريقها ولا تكون في قطيعة مع عصرها. وفي هذا السياق يرى الدكتور محمد مندور<sup>2</sup> أن تجديد أبي نواس كان مسaire ومحاذاة للنهج القديم، وأن كل ما فعله هو استبداله لديباجة شعرية تمجد الطلل بأخرى تتغنى بالخمرة. أما الدكتور هدارة فيرجع هذه الثورة "إلى التطور الكبير الذي حدث في مفهوم الشعر في القرن الثاني للهجرة إذا كان الشعراء يستغلون بداية قصائدهم للتعبير الحر عن أنفسهم ومشاعرهم ونوازع حياتهم"<sup>3</sup>.

وهكذا يبدو أبو نواس متجاوزا للتقليد ورموزه الموروثة القديمة من طلل وناقاة وصحراء وكل ما يتصل بها، ساخرا من البداوة والحياة البدوية، رافضا هذا النمط من الحياة، ومعرضا عما قيل في وصفه من شعر، داعيا إلى استبداله بعوالم أخرى متناغمة مع روح العصر. وهذا يستوجب طريقة تعبير جديدة. فالرجل لا يرث بل يؤسس. ولا يكمل ما بدأه أسلافه بل يبدأ. إنه يرفض العودة إلى البدايات الأولى والأصول، ويجد الأصل في ذاته وحياته الخاصة وتجربته الفردية. فهو يتجذر في اللغة وأصواتها والذات وهمومها لا في

1- طه حسين، حديث الأربعاء، مرجع سابق، ص 319.

2- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1934. ص 59.

3- محمد مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني للهجرة، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص 68.

الناطقين بها وموروثهم. لهذا، فهو لا يحتذي بهم ولا يكرر كلامهم ولا يتبع خطواتهم، وإنما يفتح طريقاً أخرى يشقها وسط زحام الشعر، إنه يشكل من تجربته صورة طريفة ومتفردة للعالم والحياة. لقد أراد بهجومه على منظومة القيم العربية تحطيم النموذج الذي كرسه عمود الشعر، والذي تجسد في مدونة ضخمة لازالت منذ الجاهلية فالعصر الإسلامي فالأموي فالعباسي تكرر نفس النص الشعري تقريباً. إنَّ الإستهلال الخمري عند أبي نواس كان مجالاً للتجديد والإبداع وفضاءاً للتعبّد والتبتل ونحت الكيان وتحقيق الذات والتحرّر من قيود العادات والتقاليد الموروثة والزمان والمكان والدين، وهي كذلك سلاح مواجهة القلق الوجودي والصمود في وجه الزمن. إن ما أنجزه الحسن بن هانئ يرقى إلى درجة الثورة الشعرية، وهي ثورة لم تكن عفوية بل خطط لها الرجل ونوى المضي فيها إلى النهاية، لأنه يمتلك وعياً بضرورة إحلال المحدث محل القديم. فكان له السبق في ابتكار مقدمات شعرية جديدة وصفات وصور ومشاهد لم يألفها الناس من قبل، ألهمته إياها ثقافة عصره وبيئته الحضارية.

والرأي عندنا أنّ الضجة التي أثارها أبو نواس ليست بسبب مجونه وتهتكه وخلاعته، بل كانت حول المقدمات الطلّية التي حطّمها، وحول الفنون الشعرية التي ابتكرها. لقد رأى أنه لا وجود لأية قواعد شعرية ملزمة وثابتة تفرض عليه اتباعها. فكان حرّاً في اختيار المقدمة التي يرتضيها لشعره سواء كانت خمرية أو غزلية أو غيرها، بل هو حرّ في الولوج إلى غرضه الشعري دون مقدمات وهو ما فعله في الكثير من نصوصه، حيث كان يهجم على الموضوع هجوماً ودون تمهيد أو مقدمات، وحتى في المواقف التي كان يخضع فيها إلى نواميس المشهد الطلّي فقد كان يفعل ذلك مجاملة ورغبة في التقرب من ممدوحين يشدّهم حنين إلى الأطلال لنيل جوائزهم واتقاء سخطهم، ولكنه رغم ذلك كان لا يخفي تبرمه من هذا العبء الثقيل وفي كثير من الأحيان لم يكن يلزم نفسه بطاعة الخلفاء، يقول في إحدى قصائده معبراً عن هذا المعنى<sup>1</sup>: (الطويل)

فسمعاً أمير المؤمنين وطاعة وإن كنت قد جشمتني مركباً وعراً

وحتى عندما يذكر الأطلال فإنه مخالف للأولين، فما إن يذكر الديار الدارسة حتى يعوج بناقته إلى بيت الحان حيث لا تهزّ الكلاب ولا تنكر عليه طول الثواء والبقاء، وهذا دليل على أنه كان ينظم قصائده بحرية مطلقة ويختار لها من الاستقلال ما يشاء أو يجعلها بتراء لا مقدمة لها دون خشية من سلطان. فإذكار ثورة أبي نواس أو التقليل من شأنها حكم فيه الكثير من التجني والوهم. فهو قد خرج عن نظام النظم التقليدي وظل محافظاً على منهجه حتى النهاية، وليس كما قال الناقد محمد مهدي البصير الذي يقول "لم يكن أبو نواس في يوم من الأيام مجدّداً وإنما كان مقلداً ماهراً" وهذا رأي مردود على قائله<sup>2</sup>.

1 - المرجع نفسه، ص 147.

2 - محمد مهدي البصير، في الأدب العباسي، مرجع سابق، ص 131.

## 8- الخاتمة:

تتبعنا مراحل ثورة أبي نواس على المطلع الطَّلبي ودوافعه إلى ذلك، وحاولنا بيان المعاني التي كان الشاعر يرفضها وينفر منها، هدفنا هو الكشف عن مقاصده ما استطعنا إلى ذلك سبيلا. وقد أدت بنا دراستنا إلى جملة من النتائج أهمها رغبة أبي نواس وتصميمه وإحاحه على إحلال المقدمة الخمرية مكان الاستهلال الطَّلبي، والسخرية من طبيعة الحياة العربية البدوية الصحراوية بكل مكوناتها وتفصيلها، زد على ذلك ميله الواضح للإعلاء من شأن الفرس وحضارتهم ونمط حياتهم وما يكتونه للخمرة من حب يصل إلى درجة التقديس. لذلك أضحت الخمرة رمزا من رموز التجديد، وركنا قارًا في بنية النص الشعري النواسي الذي عرف تحولات عميقة على مستوى الشكل والمضمون، والمسألة لا تتعلق بعدد معين من القصائد بل تكاد تكون سمة طاغية على مجمل المنجز الشعري النواسي. فهو عندما يتحدث عن الحياة العربية وعن المقدمة الطَّلبيّة ينطلق في حديثه من منظومة ثقافية متكاملة تتشكل عناصرها الأساسية من انتماء الرجل واستفادته من معين حضارتين وثقافتين، إضافة إلى خصوصية نشأته وعلاقاته ومواقفه التي تشكلت في محيط اجتماعي يتسم بالتسامح وحياة البذخ والرفاه. لذلك فنحن لا نستغرب طرافة صورة الخمرة في شعره التي تختلف اختلافا كليًا عن صورتها لدى بقية الشعراء العرب. ومرد ذلك اختلاف الرؤى والمرجعيات الحضارية والفكرية بينه وبينهم. لقد أقام الشاعر ما يُشبه المقارنة الضمنية بين زمنه وبين زمن الشعراء القدامى الذين يمجدون الوقفة الطَّلبيّة ويقدمونها. وانتهى إلى خلاصة مفادها أنّ الحياة العربية القديمة لم تعد صالحة لعصره، مُقرًا في الآن ذاته بقيم جديدة مختلفة تماما عن حياة الصحراء مشيرا إلى أنّها ثمرة تراكمات معرفية مصدرها الحياة الفارسية وليس الثقافة العربية. لذلك كانت رغبة التجديد عنده مرتبطة بأبعاد تاريخية وتحولات اجتماعية وثقافية. لقد سعى زعيم المولدين إلى منح القصيدة العربية هوية خاصة بعيدًا عن القوالب الجاهزة والموروثة والنمطية السائدة حتى لا تفقد بريقها وجاذبيتها وفعاليتها وأكتسبها فعالية وقدرة على التجدد والاختلاف تماشيا مع الواقع المتغير.

- إنَّ الإستهلال الخمري في المنجز الشعري النواسي جاء لسدّ حاجة إبداعية لدى الشاعر، وليكون عنصر إلهام لتفتيق قريحته الشعريّة الخصبة، ومن ثمّة تحويلها إلى قناع فني يوظفه إلى ما يريد من تجديد وإنخراط في نسق التطور. فهو يعلن من خلالها إنطلاق تجربة شعريّة كان الخمر أحد سماتها المميّزة. وليس المقصود بالتجربة الشعريّة أن يتحول النص إلى مرآة تعكس سلوك صاحبها وتنقله كما يحدث في الواقع، بل أن يكون (النصّ) فسحة للإنشاء الفني وطرح بدائل فيها من الجدية والطرافة الكثير. وهو ما جعله يدين الشعراء المقلدين صراحة، وحتى شعراء البلاط العباسي الذين قال فيهم ابن قتيبة "لا بصر لهم بامتداح خلفائنا"<sup>1</sup>. فلقد أراد من خلال هذه العبارة إستمالة رجال السّلطة وعطف قلوبهم على مذهبه الشعري ملمحًا إلى أنّ هؤلاء لا يعرفون رغبات الخلفاء ولا ينسجمون مع مقتضيات تلك اللحظة ولا يميّزون بين زمن

1- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، 1982. ص 49.

"المدر الحجر والشتاء والوبر وبين زمن الحضارة والرفاه والاستقرار"<sup>1</sup> والتأنق وهو زمن يتطلّب حداثة شعريّة. وبما أنّ أنصار القديم والتقليد كانت لهم سطوة كبيرة وشأن وسلطة وخصوصاً النقاد والعلماء والرواة وأهل اللغة، فهم لا يتردّدون في التعصب للقديم والمجاهرة بالعداء لكل ما هو جديد، وهو ما جعل ابن قتيبة يسخر منهم قائلاً:

"كانوا يستجيدون الشعر السخيف لتقدم قائله ويرذلون الشعر الرصين لكونه محدثاً"<sup>2</sup> ولكن رغم ذلك دبّ التجديد وبدأ ينشر و كسب أنصاراً ومريدين وهو ما جعل أبا نواس يمعنُ في السخرية منهم قائلاً<sup>3</sup>:

-هَذَا زَمَانُ الْقُرُودِ فَاخْضَعْ \* وَكُنْ لَهَا سَامِعًا مُطِيعًا

لقد بنيت نزعة أبي نواس الشعريّة على الرّفص والثورة، وقد كان لها تأثيراً ملحوظاً على الشعر العباسي ككل، ولم يزل هذا النزاع بينه وبين مناوئيه يشتدّ حيناً ويخفت حيناً آخر إلى درجة تحوّل معها إلى طاقة تحرك الأدب عموماً والشعر خصوصاً نحو الاختلاف عن السائد ونحو التجديد والتطور والإشعاع.

-لقد كان لظهور الشعراء المولدين وانتشارهم وكثرة أشعارهم ولا سيما في العصر العباسي قوّة دافعة لحركة التجديد، ساعدهم في ذلك كثرة الدوافع والمؤثرات الاجتماعية مثل نفوذ البرامكة وانتشار العادات والتقاليد المرتبطة بالثقافة الفارسية، وهو ما يساهم في تكوين تيّار شعري مناهض لشعر الجاهلية ومناوئ للبداءة جسّمه أبو نواس خير تجسيم من خلال احتفائه بالمقدّمات الخمرية في بدايات قصائده على حساب المقدّمات الطلّية التي بدأت جذوتها في الانطفاء والأفول شيئاً فشيئاً، فحداثة الحياة تستوجب ضرورة واقتضاءً حداثة في الشعر، كان أبو نواس علمها في القرن الثاني للهجرة. على أنّ الكلام على زعامة أبي نواس لهذه الحدائث الشعريّة لا تعني ريادة، ذلك أنّ بذور الحدائث قد ظهرت منذ القرن الأوّل مع شعراء عديدين<sup>4</sup> وربّما كان لتجديده في ذلك الزمن علاقة بالتجديد في الأزمنة اللاحقة مثلما حدث في الأندلس من ظهور للموشحات المرتبطة أساساً بالغزل ومجالس الأُنس وطبيعة الحياة الأندلسية، وهو ما ساهم في نقلة نوعية للقصيد العربية مبني ومعنى مازالت آثارها حاضرة إلى يومنا هذا.



1 - المرجع نفسه، ص 49.

2 - المرجع نفسه، ص 55.

3 - المرجع نفسه، ص 155.

4 تحدّث عدد من الباحثين عن جذور التجديد في الشعر العربي وخصوصاً ما يخصّ شعر الخمر، انظر:

-Bencheikh, Jamal Eddine, « Poésies bachiques d'AbÛ NuwÁs. Thèmes et personnages », Bulletin d'Études Orientales, n° XVIII (1963-1964), p.7-84.

-Paoli Bruno, Deux études sur la poésie bachique arabe, Bulletin d'Études Orientales. 2008. و

وهما مقالان مهّمان تتبّع فيهما الدارسان جذور حضور الخمر في الشعر العربي، وبدايات التمرد على سنة الاستهلال في القصائد العربيّة.



## المصادر والمراجع:

### المصدر:

- 1- أبو نواس، الحسن بن هانئ، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي، الطبعة الرابعة، مطبعة مصر، 1993

### المراجع:

- 1- شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، الطبعة الثانية، دار المعارف، بمصر، 1969.
- 2- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، ط 2، دار المعارف، مصر.
- 3- طه حسين، حديث الأربعماء، طبعة دار المعارف، مصر، 1974.
- 4- عز الدين إسماعيل، في الأدب العباسي: الرؤية والفن، دار النهضة بيروت، 1985.
- 5- عطوان حسين، مقدمة القصيدة في العصر العباسي الأول، ط 2، دار الجيل بيروت، 1987.
- 6- ابن قتيبة الدينوري أبو عبد الله محمد بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف 1982.
- 7- مصطفى الشكعة، الشعر والشعراء في العصر العباسي الأول الطبعة 5، دار العلم للملايين، بيروت 1980
- 8- محمد مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني للهجرة"، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- 9- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب – مكتبة النهضة المصرية -1984.
- 10- محمد مهدي البصير، في الأدب العباسي، مطبعة السعدي، العراق، 1955
- 11- ابن المعتز (عبد الله محمد)، طبقات الشعراء، دار المعارف، مصر، 1956.
- 12- ابن منظور، ملحق الأغاني، أخبار أبي نواس، المجلد 13، دار المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1990.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Bencheikh, Jamal.Eddine., « Poésies bachiques d'AbÛ NuwÁs. Thèmes et personnages », Bulletin d'Études Orientales, n° XVIII (1963-1964), p.7-84
- 2- Blachère, Régis., Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C., Paris, Adrien Maisonneuve, 1952-1966, 3 vol.
- 3- Ferga, Hermann, « Aux origines de la poésie bachique arabe », Bulletin d'Études Orientales, n°56 (2004-2005).
- 4- Harb, F, « Wine Poetry (KhamriyyÁt) », dans J. Ashtyani & alii. Abbasid Belles-Lettres, Cambridge, Cambridge University Press.
- 5- Paoli Bruno, Deux études sur la poésie bachique arabe, Bulletin d'Études Orientales .2008.

**خصائص الخطاب السّرديّ في القصة القصيرة:  
من حكايات هذه الربوع أنموذجا**

**Characteristics of Narrative Speech in The Short Story:  
“From the Tales of these Areas” a model**

**د. آمال حامد**

**جامعة قفصة  
تونس**

**[amel.hamed@yahoo.fr](mailto:amel.hamed@yahoo.fr)**



## خصائص الخطاب السردى فى القصة القصيرة: من حكايات هذه الربوع أنموذجا

د. آمال حامد

### الملخص:

حظى الخطاب السردى بأهمية بالغة فى الدراسات الأدبية المعاصرة التى وضعت الأسس العامة لتحليل مكوناته وبنياته ومظاهره. ولئن انقسم الدارسون قسمين فى مستوى مقاربتهم لهذا الخطاب بين مهتم بالسردية اللسانية فى مستوياتها التركيبية والعلائقية المتحققة بين عناصر السرد، وبين مهتم بالسردية الدلالية التى تمحورت حول البنى العميقة التى تشكل الخطاب وصولاً إلى تحديد أهم قواعده السردية ووظائفها، فإننا سنعمد فى قراءتنا لنموذج من المدونة القصصية فى تونس إلى الإحاطة بهذا الخطاب فى كليته بناءً فنياً وأبعاداً فكرية ودلالية، إذ لم تعد القصص مجرد سرد، بل أصبحت لحظات مكثفة ودفقات قصصية تتشكل فى صورة وحدة عضوية جامعة لمختلف مكوناتها. وهذا من شأنه تحقيق شكل من أشكال التناسق والتكامل لمكونات النصوص من خلال جملة من التفاعلات والعلاقات الداخلية بين الأبنية الجزئية التى تشكل البنية الكلية للنص انطلاقاً من منظور تخيلي وضمن مسار سردى وتصوّر جمالي يتبلور من خلال علاقة جدلية مع البعد الدلالي.

كلمات مفاتيح: الخطاب السردى- المدونة القصصية فى تونس- البناء الفني والأبعاد الفكرية والدلالية.

### Abstract:

Narrative discourse has been of great importance in contemporary literary studies which laid the general foundations for the analysis of its components, structures and manifestations. In their approach to this discourse, scholars have been divided in two main streams: those interested in the linguistic narrative with its compositional and relational levels among the narrative elements, and those interested in the semantic narrative that revolves around the deep structures that make up the narrative discourse in order to define its fundamental bases and functions. In our approach to a model from the Tunisian narrative literature, we will deal with this discourse as a whole artistic structure with its intellectual and semantic dimensions. Stories are no longer mere narratives, but dense moments and narrative flows that form an organic unity which combines its various components. This could achieve a form of harmony and complementarity of the text bodies through a set of interactions and internal relationships between the partial structures that make up the overall structure of the text from an imaginative perspective and within a narrative process and an aesthetic conception that crystallizes through their dialectical relationship with the semantic dimension.

**Key words:** Narrative discourse- Tunisian narrative literature- artistic structure with its intellectual and semantic dimensions.

## 1- المقدمة:

القصّة القصيرة أدب نثريّ يتّسم بجماليات تميّزه عن غيره من الأجناس الأدبيّة السردية. فرغم كثرة تقاطعها مع جنس الرواية في مستوى مكّونات السرد، فإنّها استوت جنسا أدبياّ مستقلاّ يتّسم كغيره من الفنون النثرية بخصائص تميّزه كالإيجاز والاختزال وكثافة السرد. وقد حظي هذا الفعل الإبداعيّ باهتمام نظريّات السرد الحديثة. وتمثّل الكتابة القصصية في تونس فناّ أدبياّ حديثاّ تمتدّ جذوره إلى بدايات القرن العشرين. وقد شهد هذا المجال الإبداعيّ زخما في مستوى مدوّنته النصية إذ بلغت المجموعات القصصية المنشورة ضمن هذا الجنس الأدبيّ ما يزيد عن الثلاثمائة، امتدّت على مستوى القرن العشرين وبدايات الألفية الجديدة. هذا دون اعتبار النصوص القصصية التي نُشرت في المجلّات الأدبية والصّفحات الثقافية للجرائد<sup>1</sup>. وقد مثّلت هذه المجموعات تيارات أدبية وفكرية مختلفة. كما تباينت فتياتها وأساليبها ومضامينها، إضافة إلى تباين اتجاهاتها التي توزّعت بين الوطنيّ والتراثيّ والواقعيّ والتاريخيّ والعجائيّ. وقد بنت القصّة القصيرة في تونس أواصر وثيقة مع قارئها. فمقرونيّتها لا تكتمل دون استفادة المتلقّي من ثقافته ومعارفه وخبراته للإحاطة بالنصّ القصصيّ في جميع جوانبه فهما وتأويلا<sup>2</sup>، إضافة أن لا مجال للوقوف على دلالاتها وعمق معانيها دون مقارنة حقيقة النصّ السردّيّ عبر مقارنة مكّوناتها بوصفها مفاهيم أساسية لقراءة النصّ وفهمه وتأويله<sup>3</sup>.

### - الخطاب السردّيّ للمجموعة القصصية من حكايات هذه الربوع:

حظي الخطاب السردّيّ بأهمية بالغة في الدّراسات الأدبية المعاصرة التي وضعت الأسس العامة لتحليل مكّوناته وبنياته ومظاهره. ولئن انقسم الدّارسون قسامين في مستوى مقاربتهم لهذا الخطاب بين مهتمّ بالسردية اللسانية في مستوياتها التركيبية والعلائقية المتحقّقة بين عناصر السرد، وبين مهتمّ بالسردية الدلالية التي تمحورت حول البنى العميقة التي تشكّل الخطاب وصولا إلى تحديد أهمّ قواعده السردية ووظائفها، فإننا سنعمد في قراءتنا للمجموعة القصصية من حكايات هذه الربوع إلى الإحاطة بهذا الخطاب في كليّته.

و من حكايات هذه الربوع مجموعة قصصية للقاصّ والروائيّ أحمد مال. وتعدّ هذه المجموعة إصداره الأوّل ضمن الفنّ القصصيّ. وقد صدرت في طبعتها الأولى سنة 2018 عن دار المنتدى للثقافة والإعلام<sup>4</sup>. كما أصدر في أواخر سنة 2019 روايته الأولى الحبّ في رقّادة<sup>5</sup>، إضافة إلى ثلاث روايات ومجموعة قصصية لم تُنشر بعد. وقد تكوّنت هذه المجموعة القصصية من أربع وعشرين قصّة على امتداد إحدى وثمانين ومائة

1- بوراوي عجينة: موسوعة القصص العربية في تونس في القرن العشرين، تونس، اتحاد الكتاب التونسيين، 2007-2008.

2- انظر: حميد لحميداني: القصّة القصيرة في العالم العربي: ظواهر بنائية ودلالية، المغرب، مطبعة أنفو براس، ط1، 2015، ص 293.

3- المرجع نفسه، ص 313.

4- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، تونس، دار المنتدى للثقافة والإعلام، ط1، 2018.

5- أحمد مال: الحبّ في رقّادة، تونس، دار الثقافة للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 2019.

صفحة توزعت بين النصوص بشكل مختلف تراوح طولا وقصرا. وسنعمد إلى قراءتها، في مستوى بنية خطابها السردية الذي صيغت وفقه فنياً ودلالياً، باستقراء مكونات نصوصها قصد استكشاف خاصياتها الجمالية وتحديد سماتها الفكرية، لما يمتلكه الفن القصصي من مقومات فنية وأبعاد دلالية ميّزته عن غيره من الأجناس الأدبية من جهة، وجعلته موضع بحث من قبل المناهج النقدية المعاصرة البنيوية والأسلوبية والسيميائية من جهة أخرى.

## 2- البناء الفني:

تهتم مقارنة النصوص القصصية من هذا الجانب بتحديد أهمّ التقنيات الفنية التي اعتمدها القاص حتى يُتاح له اخراج نصّ سمته الانسجام والتماسك والوحدة العضوية لعناصره. فالنصوص القصصية تُبنى بناء سردياً يُشترط فيه تماسك مختلف مكوناتها بشكل يحقق اكتمال العالم القصصي. ويُعرف البناء الفني بأنه "التحليل الذي يتناول هيكل البنية بكشف أسرار اللعبة الفنية لأنه تحليل يتعامل مع التقنيات التي تستخدمها الكتابة"<sup>1</sup>، ليمثل هذا البناء الشكل القصصي بمختلف مكوناته من أمكنة، أزمنة، شخصيات، أحداث، سرد، حوار وبناء لغوي. وسنقسّم هذا الجزء الخاص بالبناء الفني إلى جزئين: البناء القصصي والبناء السردية.

### 1-2- البناء القصصي:

سنحلّل في هذا العنصر البنية الحكائية في مستوى العناصر المحققة لسردية النصّ القصصي. وتتكوّن هذه البنية من "مجموعة من العناصر التي تتفاعل في ما بينها وتتأزر في مجملها لتشكيل جملة الأحداث السردية التي تقوم بها الشخصيات داخل المكان أو الحيز الذي يُعدّ بؤرة البنية السردية. والزمن الذي تتحدّد وفقه كلّ مجريات القصة وأحداثها"<sup>2</sup>، لتمثّل هذه المكونات البنائية في المكان، الزمان، الشخصيات والأحداث.

#### 1-1-2- المكان:

يُعدّ المكان مكوناً أساسياً من مكونات السرد القصصي وعنصراً هاماً في عملية القصّ. فعناصر القصة القصيرة تخضع لمؤثرات مكانية توجه الفعل القصصي وتتحكّم في مسار الحكمة. وهو عنصر يحقق أهميته من خلال ما ينسجه من علاقات مع سائر المكونات الحكائية. ويكتسب المكان في مجموعة من حكايات هذه الربوع مكانة هامة باعتباره مكوناً فنياً قصصياً يضطلع بدور وظيفيّ منحه معان ودلالات ورموز مختلفة. فساهم في تشكيل الحدث وتحديد سيرورته وتوفير الاطار المناسب لحركة الشخصيات. وتختلف الأمكنة في من حكايات هذه الربوع باختلاف القصص، يجمعها مكان أشمل وأوسع حدّد في العنوان بـ "هذه الربوع" التي تمثّل هوية مكانية مركزية، ويقصد بها الجنوب الغربيّ من البلاد التونسية.

1- يمني العيد: تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، بيروت، دار الفارابي، 1999، ص 15.

2- عبد الملك مرتاض: نظرية الرواية، دار الثقافة، ط 1، 1998، ص 125.

- انظر أيضاً: حميد لحميداني: بنية النصّ السردية من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2000، ص 55.

وتتناسل من هذا المكان أماكن أخرى تشكّل مجتمعة هذا الفضاء وتنتمي إليه. ولقد تعدّدت الأمكنة واختلفت حسب طبيعة الأحداث وتنوعها، فحضرت منطقة أمّ العرائس إطاراً مكانياً لعدد من النصوص مثل قصة -ابن الأرملة- "كانت أمّ العرائس القرية المنجمية في ضحى ذلك اليوم الربيعي شبه مقفرة"<sup>1</sup>. وقصة -إلى سيّدة لن أنساها- "ساقني القدر ذات عام إلى البلدة الطيبة أمّ العرائس"<sup>2</sup>. ودارت بعض أحداث قصة -كتاب الرياضيات- في منطقة الرديف "ووصلنا إلى سوق الرديف البلدة النظيفة وذات الثقل رمزياً واجتماعياً وتاريخياً"<sup>3</sup>. وجعل قفصة إطاراً لبعض نصوصه من بينها قصة -مساحة تجاريّة- "سافرت إلى قفصة في يوم إربعاء"<sup>4</sup>.

وتمتدّ بعض القصص مكانياً إلى خارج تونس. فنرى الجزائر وتحديدًا منطقة بسكرة التي دارت فيها بعض أحداث قصة -ابن الأرملة- "ولكن وجهته كانت الجزائر وتحديدًا مدينة بسكرة" و "وصل بكار مساء إلى مدينة بسكرة"<sup>5</sup>. ونرى طرابلس في أجزاء من قصة -سنوات عجاف- "و حين بدأت ضربات التأتو على طرابلس الغرب فرّ وبحوزته أزيد من خمسين ألف دينار"<sup>6</sup>. ودمشق في قصة -عائد من دمشق- "سافر إلى دمشق. قبل بجامعتها. وحصل على منحة للدراسة هناك"<sup>7</sup>.

كما تتكوّن البنية المكانية في مجموعة حكايات من هذه الربوع من عدّة أمكنة تنضوي جميعها ضمن الفضاء الكلّي الذي يؤطرّ العالم القصصي للنصوص. وهي أمكنة اختلفت مستوياتها في شكل ثنائيات ضديّة. فنجد:

## 2-1-1-1-2 الأماكن المغلقة:

هي الأماكن التي "تعكس قيم الألفة ومظاهر الحياة الداخليّة للأفراد الذين يقطنون تحت سقوفها"<sup>8</sup>. وتمثّلت في الغرفة في قصة -إلى سيّدة لن أنساها- "كانت الغرفة طويلة وتكاد تكون بلا عرض وكان بابها أزرق متداعياً وأشعة شمس أفريل تتسلّل بحياء بين شقوقه"<sup>9</sup>. وقد تحوّلت الغرفة إلى مكان لتذكّر الصبيّ موقف السيّدة معه حين تجاهله الجميع. وتجسّد المكان المغلق في قصة -في انتظار الطبيب- في قاعة الانتظار التي كانت مجالاً لاسترجاع ذكريات خمسين سنة استحضر من خلالها الشّيخ عبد الكريم قصة حبّه للهانئة التي التقاها من جديد وهي عجوز سبعينيّة.

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 8.

2- المصدر نفسه، ص 28.

3- المصدر نفسه، ص 111.

4- المصدر نفسه، ص 93.

5- المصدر نفسه، ص 18.

6- المصدر نفسه، ص 90.

7- المصدر نفسه، ص 91.

8- محبوبة محمدي: جماليات المكان في قصص سعيد حورانه، دمشق، منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، 2011، ص 57.

9- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 28.

## 2-1-1-2- الأمكن المفتوحة:

توحي عادة بالاتّساع والحرية. وقد تعدّدت في مجموعة من حكايات هذه الربوع واختلفت الأحداث التي كانت إطاراً لها. فنجد البطحاء في قصة –ابن الأرملة-. وقد مثّل هذا المكان حلبة للزّلال بين شباب البادية والشّاب الحُرقة الذي أطاح بالجميع باستثناء بكار الابن الذي لم يكن منافساً هيّناً. فانتصر عليه ليظفر بقلب حبيبته التي اشتربت على من تقبله زوجاً أن يطيح بجميع الخصوم في صراع حقيقي. كما تمثّلت في الشّارع أمام مقرّ الاتحاد العامّ التونسي للشغل في قصّة -دماء أبكت الرديف وأمّ العرائس- وقد حمل هذا المكان/ الشّارع دلالات الثورة والمطالبة بالحرية والكرامة.

ورغم أنّ المكان بناء لغويّ ذهنيّ يخضع لأغراض التّخييل<sup>1</sup>، ويُوظّف رموزاً لغويّة تضطلع بوظائف فنيّة وتحيل على دلالات فكريّة، فإنّ أحمد مال جعل لأحداث قصصه أطراً مكانيّة تحيل على العالم الخارجيّ بما هو معطى موضوعيّ وحقيقيّ. وتراوحت هذه الأماكن بين أطر حاضنة للحدث وأخرى ورد ذكرها في سياق الأحداث. وتستمدّ هذه الأماكن واقعيّتها من أسمائها كأّمّ العرائس، الرديف، قفصة، المتلوي، صفاقس، بئر الحفيّ وحفوز من ولاية القيروان راسماً بذلك صورة للواقع موهما القارئ باحتمال وقوع الأحداث. فتعيّن "المكان يعمل نصيباً على الإيهام بواقعيّة المكان الذي يحتضن الحدث"<sup>2</sup>. كما يؤكّد العلاقة الوثيقة التي ينسجها الأدب مع الواقع بشكل يثبت أنّ "المتخيّل نوع من الممارسة لهذا الواقع"<sup>3</sup>. فالكاتب يخلق عالماً خياليّاً يرتبط بالعالم المرجعيّ ارتباطاً وثيقاً. ويتحقّق ذلك من خلال إعادة خلقه تخييليّاً وتشكيله من جديد عبر اللّغة بطريقة تخضع لمطلّبات الفنّ القصصيّ. فالمكان في القصّة القصيرة ليس هو المكان المرجعيّ الخارجيّ، بل هو المكان القصصيّ الذي أبدعه القاصّ وصاغه صياغة فنيّة. فالكاتب يشكّل مكاناً قصصيّاً يستمدّه من الواقع غير أنّه في الآن ذاته يختلف عنه اختلافاً جوهريّاً.

لئن حضر المكان في النّصّ القصصيّ باعتباره مكوّناً فنيّاً جماليّاً، فإنّه اكتسب بعداً دلاليّاً دلّ على تجاوزه المفهوم الضيق للإطار الذي يُحدّد مساحة وتركيباً ليحضر فعلاً واعياً يستعين به القاصّ للتعبير عن شواغل وقضايا. فيمنح أحداثه التّأثير الجماليّ من خلال عدد من الدلالات المكانيّة النّفسية، الاجتماعية والسياسية<sup>4</sup>. وقد استعان أحمد مال بالمكان عنصراً مقارناً للواقع والتاريخ فرسم أمّ العرائس رمزا دالاً على المستوى التاريخيّ والوعيّ الوطنيّ. ولعلّ استشهاد الشّابين دليل على هذا المعنى.

ويتجاوز المكان دلّته الجغرافيّة نحو دلالة أوسع تلامس البيئة في مفهومها الشامل من أشخاص ووقائع وعادات وتقاليد وقيم. فيتّم بذلك استحضار البعد المكانيّ للقصّ في مستوييه الإنسانيّ والمجتمعيّ. ويشكّل الرديف أحد الأمكنة الأساسيّة التي ساهمت في تشكيل الأحداث وفي رسم الشخصيات القصصيّة وصياغة

1- انظر: سليمان كاصد: عالم النّصّ: دراسة بنيويّة في الأساليب السردية، الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، 2003، ص 127.

2- خالد حسين حسين: شعريّة المكان في الرواية الجديدة، مؤسسة اليمامة الصحفية، 2000، ص 424.

3- يمني العيد: في معرفة النّصّ، بيروت، دار الآداب، 1999، ص 5.

4- منصور نعمان نجم الدليمي: المكان في النّصّ المسرحي، الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، ط 1، 1999، ص 74

مفاهيمها وعاداتها وتقاليدها. فهو يحتلّ مكانة متميّزة في العالم القصصيّ لمجموعة من حكايات هذه الربوع.

ويعدّ القاصّ إلى نقل ملامح الريف ليعكس معاني البساطة واستسلام أهله للخرافة. فبدا المكان حاملا لمعتقدات المجتمع الريفيّ كما تجسّد ذلك واضحاً في قصة -ابن الأرملة- التي وُصفت فيها زيارة أهالي القرية والقرى المجاورة لمقامات الأولياء الصالحين مصحوبين بالدّبائح. ونجد نفس التصوّر في قصة -زرده- "كانوا أربعة من أولياء الله الصالحين: جدّ كبير هو سيدي سليمان وحفيدان هما الحاج أحمد والحاج صالح ورابعهم سيدي عليّ بن عبّيد"<sup>1</sup>. وكان الاعتقاد في قدرتهم على إتيان الخوارق راسخاً في الأذهان "ولا أنسى كلام جارتنا الطيّبة العمّة غزالة عن مشايخنا الذين يملكون مصفاة تصفّي مياه الأمطار"<sup>2</sup>، ممّا يحيل على بساطة التّفكير وسذاجة التصوّر.

تنوّعت صورة المكان داخل العالم القصصيّ لمجموعة من حكايات هذه الربوع. وقد قاربناها قراءة وتحليلاً وتأويلاً. فوقفنا على المكان في بعده المرجعيّ الواقعيّ وفي بعده التّخييليّ بشكل أطر لجماليّة مكانيّة ملائمة لحركة الشخصيّات ولسيرورة الأحداث. واهتمّ القاصّ بعلاقة المكان بالشخصيّات دون إيلاء أهميّة لجزئياته وصفاته بشكل دلّ على البعد الدلاليّ الرمزيّ للمكان اطاراً حاضناً للأحداث والشخصيّات.

## 2-1-2- الزّمان:

تعتبر البنية الزمانيّة أحد أهمّ المكوّنات الفنيّة للقصة القصيرة، وعنصرها فاعلاً في بناءها السردّي يؤسّس لعلاقات مع سائر عناصر العالم القصصيّ ممّا يمنح النصّ تماسكاً وانسجاماً. وتخضع تقنيّة النظام الزمّنيّ لتقنيّات السرد الحديثة القائمة أساساً على تداخل الأزمنة بشكل يحقّق تجاوز نمطيّة السرد لنتقل من مستوى المحكي الأوّل الذي تمثّله المقاطع السرديّة في حاضر السرد إلى المحكيّ الثّاني الذي تمثّله المقاطع السرديّة المقترنة بالزمن الماضي. وسنقرأ تشكّل البنية السرديّة زمنيّاً في مجموعة من حكايات هذه الربوع في مستوى المفارقة الزمّنيّة ومستوى حركة السرد:

### 2-1-2-1- المفارقة الزمّنيّة:

يُقصد بالمفارقة الزمّنيّة مفارقة زمن السرد مع زمن القصة<sup>3</sup>. وتقوم على مقارنة نظام ترتيب الأحداث في الخطاب القصصيّ بنظام تتابعها في القصة. ويعدّ أحمد مال في مجموعته القصصيّة إلى تجاوز زمن الحكاية بما هو زمن منطقيّ يسير وفق تسلسل متتال من الماضي نحو الحاضر إلى المستقبل. ويستبدله بزمن سردّي غير خاضع لتسلسل كرونولوجيّ متّسق. فيتمزّد بذلك على رتابة التّتابع ويؤسّس في المقابل لجماليّة نصوصه عبر المفارقة الزمّانيّة التي برزت في مستويات مختلفة:

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 54.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- حميد لحميداني: بنية النصّ السردّي من منظور النقد الأدبي، مرجع سابق، ص 73.



أ- الاسترجاع: يُعدّ أحد أهمّ التقنيّات السردية الزمنية. يعتمد الكاتب لخرق تسلسل الزمن السردية عبر قطع زمن السرد الحاضر واستدعاء الماضي بمختلف درجاته القريب منه والبعيد. فالاسترجاع يقوم على إيقاف مسار السرد والعودة إلى الماضي لاستحضار أحداث سابقة للنقطة التي بلغتها القصة. فكلّ "عودة للماضي تشكّل، بالنسبة إلى السرد، استذكّاراً يقوم به لماضيّه الخاصّ. ويحيلنا من خلاله على أحداث سابقة عن النقطة التي وصلتها القصة"<sup>1</sup>. وقد حضر هذا الأسلوب في عدد من قصص المجموعة. وانقسم حسب علاقة الحدث السردية الحاضر بالحدث السردية الماضي إلى:

- الاسترجاع الخارجي: هو استرجاع يمتدّ إلى ما قبل بداية القصة. وتحدّد في نصّ -ابن الأرملة- بمؤشّر زمني سرديّ تمثّل في أواخر الخمسينات. وتحدّد بمستويين. أمّا المستوى الأوّل فتمثّل في حكاية ثراء والد بكار قبل أن يتسبّب أحد الفاسدين في نفوق كلّ مواشيه ممّا نتج عنه تغيير حال الأسرة ووفاة عائلها حسرة. وأمّا المستوى الثاني فتمثّل في قدوم بكار للعمل صانعاً في دكان التاجر البسكري الجزائريّ. ثمّ تعرّفه على فتحية ابنة صاحب العمل ونشوء قصة حبّ بينهما انتهت بعد عامين بهروبهما من القرية وزواجهما بعد أن أبدت عائلتها الرغبة في تزويجها من ابن عمّها. ثمّ تعرّض بكار بعد أشهر قليلة إلى حادثة سقوط في عمله نتج عنها وفاته وترمّل فتحية الحامل بابنهما. كما تضمّنت قصة -سنوات عجاف- استرجاعاً خارجياً من خلال الحديث عن حياة كمال قبل 14 جانفي وتوجّهه نحو ليبيا للعمل. وامتدّ هذا الاسترجاع في قصة -في انتظار الطبيب- لما يزيد عن الخمسين عاماً حين تعرّف الشيخ على هوية العجوز الهانية بومعروف التي أحبّها وهو لا يزال شاباً حين سيّد منزلاً لأسرتها. ولم تتجاوز علاقتهما مجرد النظرات والابتسامات وكلمات قليلة وحين عاد لخطبتها وجد قومها يحتفلون بعرسها.

- الاسترجاع الداخلي: ويتمثّل في ماضٍ لاحق لبداية القصة. ونستدلّ عليه في نصّ -ابن الأرملة- بولادة بكار الابن بعد وفاة والده وما تعرّض له من قسوة من قبل عشيرة والده. وأصبح في السابعة من عمره راعياً بمقابل لدى أهل المضرب ليزاحم بعد ستّ سنوات كبار مالكيّ الماشية. واحتوت قصة -مقامات- استرجاعاً داخلياً حين ذكّرت زوجة الطبيب عمران صديقته برأيها حول زواج ابنهما الذي اقترحته قبل سنوات "أخيّتي بنت الطبيب ما تاخذش ولد موظّف بسيط يشهق ما يلحق"<sup>2</sup>. وتحدّد هذا الاسترجاع في قصة -نهاية ظالم- بحكاية نعيم سيّد العشيرة الذي فرّت به عمّته وهو لا يزال رضيعاً في الليلة التي قرّر فيها الوردى افتكاك الذكور من حجور أمهاتهم وفصل رؤوسهم عن أجسادهم. ولجأت إلى فارس الذي استغاثت به فتولّى حمايتها. وقد ساهم الاسترجاع في سدّ الثغرات التي يخلقها السرد الحاضر عبر فهم مسار الأحداث وتفسير دلالاتها، إضافة إلى إضاءة جوانب من الشخصية بإبراز ملامح تحوّلها بين الماضي والحاضر. وحقّق على المستوى الفنيّ التوازن الزمنيّ في النصّ عبر تجاوز الرتابة والخطيّة.

1- حسن بحراري: بنية الشكل الروائي: الفضاء- الزمن- الشخصية، بيروت- لبنان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990، ص 121.

2- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 117.

ب- الاستباق: هو خاصيّة حكاية وتقنيّة فنيّة زمنها المستقبل تتضمّن ما هو متوقّع حدوثه في القصّة. فتروي أحداثا سابقة عن أوانها. ولهذا البعد الزمنيّ دور وظيفيّ إذ تُعدّ "هذه الاستشرافات بمثابة تمهيد أو توطئة لأحداث لاحقة يجري الإعداد لسردها من طرف السارد. فتكون غايتها في هذه الحالة حمل القارئ على توقّع حادث ما أو التكهّن بمستقبل إحدى الشخصيات، كما أنّها قد تأتي على شكل إعلان عمّا ستؤول إليه مصائر الشخصيات"<sup>1</sup>.

وقد تعدّدت مواطن الاستباق في مجموعة من حكايات هذه الربوع. فقد توقّع بكار في قصّة - ابن الأرملة- أنّ انتصاره على الحزقة سيقوده إلى قلب حيزيّة التي أحبّها منذ الطفولة. وقد تحقّق ذلك لاحقا بعد أن أطاح بخصمه "وليلتها زارته و أمّها بمنزل لم يعد كوخا. وجلست حيزيّة على مقربة منه. وبكلام كسر مأثور سلوك النّاس، أعلمت والدة حيزيّة والدة بكار بحكاية قسم حيزيّة: سأتزوّج من يصرع الجميع. وأعلمتها بأنّ ابنتها رأت في المنام بكارا يصرع الجميع"<sup>2</sup>. وتضمّنت قصّة - إلى سيّدة لن أنساها- ملمحا استشرافيا حين تنبأت السيّدة التي عطف على الطفل بمستقبله عندما أبدى تخوفا بعدم نجاحه وانقطاعه عن الدراسة "باش تنجح وتوليّ أستاذ وتقربلي بنتي"<sup>3</sup>. وهو ما تحقّق "وبعد سنوات حدث ما استشرفته...وقفني الله في دراستي ودرّست ابنتها"<sup>4</sup>. لقد مثّلت المفارقات الزمانيّة التي صاغ وفقها القاصّ البنية السردية لنصوص مجموعته القصصية شكلا من أشكال خرق النّسق الخطّي للزّمن، وتجاوز ترتيب وقوع الأحداث في زمن القصّة.

## 2-2-1-2- الإيقاع الزمانيّ:

يتحدّد الإيقاع الزمنيّ بتقنيّات سردية اختلفت في مستوى وظيفتها بين بعدين تمثّلا في تسريع السرد عبر تقنيّتيّ الخلاصة والحذف من جهة، وإبطاء الحركة السردية عبر تقنيّة الوقفة من جهة أخرى.

أ- الخلاصة: تمثّل شكلا من أشكال التّسريع الذي يلحق القصّة في بعض أجزاءها. فيتمّ الإيجاز في فترات زمنيّة يرى القاصّ أنّها غير ذات أهميّة. فيختزل ويُجمل ما جرى على امتداد زمنيّ يُقاس بالأشهر والسّنوات في بضع أسطر دون توقّف عند التفاصيل. فيكون زمن السرد أقصر من زمن الوقائع. ويبرز ذلك في قصّة - سارح سمونة- التي تروي جوانب من بخل الشّخصيّة الرئيسيّة من بينها علاقتها برعاة مواشها "يقضي الراعي جميع الفصول وهو يقود مواشها من مرعى إلى مرعى. ويتحمّل القرّ والحزّ والجوع والتّعب وفي نهاية المطاف تقنعه سمونة بأنّه مدين لها بالبقاء على قيد الحياة"<sup>5</sup>. فالقاصّ اختصر في هذا المقطع فصولا أربعة وما عُرف فيها من تعب ومعاناة دون تفصيل لأحداث تدوم على امتداد العام. وتحدّد الإجمال في نفس القصّة في موضع آخر في مقام خطبة بدور لابن عشيرة بوجرارة "وكان حديث الحاضرين متنوعا. فخاضوا في نتائج الحرب العالميّة الأولى وتحديثوا عن

1- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، مرجع سابق، ص 132.

2- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص15.

3- المصدر نفسه، ص30.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص59.

الخيال والكباش والجمال.... وأخبروا عن مجتمع ذكوري وبيئة ذكورية. وما أخبروا عن الأنوثة إلا وهي مقترنة بموقعها المفعوليّ مصدرًا للذة والتكاثر<sup>1</sup>. فقدّم القاصّ إجمالاً الأحاديث دون الخوض في تفاصيلها.

وتضمّنت قصة-كيس مجلّات وقصص- عنصرًا موجزًا "أسمع برحلاته إلى أوروبا وبأصدقاء من جنسيّات فرنسيّة و إنكليزيّة يزورونه"<sup>2</sup>. واكتفى القاصّ بتقديم هذه المعلومة العامّة عن ابن خالته المنصف دون حديث عن رحلاته ولا تحديد لبلدان بعينها. وضمت الخلاصة سنوات طويلة في قصة-مقامات- شملت مراحل مختلفة من حياة الشّخصيتين دراسة فتخرّجا فعملا وزواج وإنجابا. أمّا صديقه سعد فقد نجح بامتياز في البكالوريا ووجّه لدراسة الطبّ، تخرّج سعد وانتدب طبيبًا عامًا لدى وزارة الصحة وفي ذات العام تزوّجا... أنجبت زوجة عمران ولدا وأنجبت زوجة سعد بنتا<sup>3</sup>.

ب- الحذف: الحذف تقنيّة فنيّة تُوظّف لتسريع وتيرة السرد من خلال تجاوز فترات زمنيّة دون الإشارة إلى الوقائع التي حدثت فيها. وبدلّ الحذف على عدم القدرة على الالتزام بتتبّع سرد الزمن الكرونولوجيّ ضمن حيّز نصّي محدود. فيلغي القاصّ سنوات وأشهر من الأحداث. وبرزت هذه التقنيّة الفنيّة في قصة-حبّ مغاربي- التي تروي حبّ تونسيّ لجزائريّة تعذّر عليهما الارتباط نتيجة عوائد خمسينات القرن الماضي التي ترفض مصاهرة الأبعاد. ورغم زواج كلّ منهما وعودتها إلى بلدها بعد استقلاله، فإنّ حبّها ظلّ عالقا في ذاكرته. وبعد عشرين سنة تسّى له رؤية شقيقتها. وعمد القاصّ إلى إسقاط فترات زمنيّة طويلة عدّت بعشرين سنة لم يفصل أحداثها وما شهدته حياة الشّخصيات خلالها. كما تضمّنت قصة-مقامات- حذفًا إذ لم يفصل القاصّ سنوات الدّراسة الجامعيّة بالنّسبة إلى عمران الذي أعلن نجاحه في البكالوريا وتوجّهه إلى كليّة الطبّ وانتقل مباشرة إلى التّصريح بتعيينه طبيبًا "ومرّت الأعوام وأصبح طبيبًا ثمّ طبيبًا مختصًا"<sup>4</sup>. ففي هذا الحذف يقفز القاصّ على سنوات طويلة دون الإشارة إلى ما وقع فيها.

ج- الوقفة: تمثّل هذه التقنيّة التّوقّف في مسار السرد واعتماد الوصف بشكل يفضي إلى انقطاع السّيرورة الزّمنيّة. وتضمّنت قصة-زردة- شكلا من أشكال الوقف "اقتربنا من المشايخ وشدّني لوان قباب وأبواب شديدة الخضرة وجدران ناصعة البياض. وبلا شكّ، فإنّ الخضرة كانت ترمز إلى الجنّة، أمّا البياض فإنّه يرمز إلى القلوب البيضاء والتّسامح. وكانت حشود هائلة تسجّل حضورها بين واقف وجالس وماز"<sup>5</sup>. وافتتحت قصة- في انتظار الطّبيب- بمشهد وصفي اضطلع بدور تأطيريّ للأحداث اللاحقة "في القاعة عشرون نفرا بين مريض ومرافق. وهم من أعمار مختلفة، فأصغرهم طفلة في حدود عامها السّابع وأكبرهم شيخ وعجوز في حدود السّبعين"<sup>6</sup>. كما توقّف السرد في قصة-كيس مجلّات وقصص- حين عمد القاصّ إلى

1- المصدر نفسه، ص 73-74.

2- المصدر نفسه، ص 100.

3- المصدر نفسه، ص 116.

4- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 118.

5- المصدر نفسه، ص 55.

6- المصدر نفسه، ص 95.

وصف توني المحامي الانجليزيّ الذي قدم رفقة زوجته مونيكّا وابن خالة السارد "كان المحامي الانجليزيّ عظيم الجسد ويلبس سروالا قصيرا يسع حمارتي وربّما نعجتي السّوداء القرناء المشاكسة... وكان يلبس قميصا يمكن أن يكون جبّة لرجل ربعة. وكان أحمر سمين الوجه يفتح عيننا وبالكاد يفتح الأخرى ثمّ يغمضها"<sup>1</sup>.

امتدّت قصص من حكايات هذه الربوع في اتجاهات زمنيّة مختلفة ساهمت في إثراء مستوى الحكيم خلال تنوع الزمن وإيقاعه بشكل ساهم في صياغة العالم القصصيّ. وقد وُسمت البنية الزمنيّة بالتداخل والتقاطع بشكل كسر رتبة الزمن وتجاوز نسق الخطيّة من خلال المفارقات الزمنيّة الاسترجاعيّة والاستباقيّة. وتباينت اتّساعا ومدى بإبطاء السرد عبر الوقفة وتسريعه عبر تقنيّتي الخلاصة والحذف بشكل أسّس لبنيتها الزمنيّة من جهة، وضمن تماسك بنيتها الحكائيّة من جهة أخرى.

### 2-1-3- الشخصيات:

تُعدّ الشخصيات عنصرا هاما وأساسيا في تكوين البناء القصصيّ لما تنسجه من علاقات وروابط مع مختلف المكونات الفنيّة. وهي عنصر مشارك في الأحداث يختلف حضورها سلبا وإيجابا. وتتشكّل صورتها من خلال الأفعال والأقوال الواردة عنها في النصّ بشكل يجعل منها وحدة دلاليّة تُولد من وحدات المعنى. ومن ثمّ "تمّ الانتباه إلى الشخصية وإعطائها مكانتها في السرد بنيّة أساسية لما تحمله من معنى في تأديّة معاني وأفكار النصّ"<sup>2</sup>. وقد تعدّدت شخصيات من حكايات هذه الربوع. فكانت شخصيات إنسانيّة مختلفة متباينة في مستوى انتمائها الاجتماعيّ والثقافيّ والقيميّ بشكل انعكس على أساليب عيشها وتصرفاتها. ويمكن مقارنة هذا العنصر الفنيّ حسب:

### 2-1-3-1- أنواع الشخصيات:

يمكن تصنيفها عبر مستويات مختلفة:

أ- مستوى كثافة الحضور: تباينت الشخصيات في مستوى كثافة الحضور على امتداد مساحة القصّ فتفرّعت إلى:

- الشخصية الرئيسيّة: تُصنّف وفق الدور المسند إليها في السرد. فهي الشخصية التي تحتلّ مركز كثافة القصّ، إذ تهيمن على الخطاب السردّي الذي يتمحور حولها. فتكون مدارا للأحداث، بها ترتبط الأفعال ومن خلالها يُحدّد البعد الحكائيّ للنصّ. ويُعتمد عليها لتحقيق وحدة العمل القصصيّ. وتحدّد هذه الشخصية من خلال مستويين: أولهما يُستدلّ عليه بحضورها الطّاعي على مساحة القصّ، وثانيهما بمدى مساهمتها في الأحداث. وقد جعل الكاتب لكلّ نصّ قصصيّ شخصيّة رئيسيّة لها حضور مركزيّ على امتداد السرد. فمثّل بكار الابن الشخصية المركز في قصة -ابن الأرملة-. وقد أغفل القاصّ تقديمه عبر تحديد ملامحه. وعمد إلى جعل القارئ يعرفه من خلال أفعاله و تبلور

1- المصدر نفسه، ص 104.

2- فيليب هامون: سيمولوجيّة الشخصية الروائيّة، ترجمة سعيد بنكراد، الجزائر، دار كرم الله، ط1، 2010، ص 34.

صورتها تدريجيًا خلال القصة وتطورها بتطور أحداثها. فتجسد حضوره وقد اقترنت به صفة الفاعلية التي توزعت بين مستوى فردي وآخر جماعي مثبتا قدرته في صنع الحدث والمساهمة فيه. أما الفردي فبدأ في نجاحه في تحدي ظروفه الاجتماعية السيئة ليصبح على بسطة من الرزق، وأما الجماعي فبرز في توجهه إلى بسكرة للبحث عن عائلة والدته التي رفضت رجوعها بعد هروبها مع بكار الأب رفضاً لزواجها من ابن عمها. وقد شاركه في هذه المرحلة جدّه وجدّته وأخواله الذين قبلوا الرجوع معه لمقابلة أمّه ولمّ شمل العائلة. فبدأ بطلا إيجابيًا قادرًا على صنع الحدث والمشاركة في تطوره والتأثير في الشخصيات القريبة منه.

وتعددت الشخصيات الرئيسية في نصّ -سارح سمونة- وتباينت في طبيعة أدوارها، كما اختلفت صفاتها وطبائعها. فهي من جهة سمونة التي بدت شخصية فاعلة ساهمت في بناء الحدث وتطوره. فقد اتّصفت بالبخل حدّ التقدير بشكل جعلها تستغلّ الرعاية. وهي، من جهة أخرى، شخصية عبد المجيد التي تميّزت بقدرتها على صنع الحدث والمشاركة فيه. وبرز ذلك في كثير من المواقف لعلّ أهمها حين أصرّ على اصطحاب بدور رغم رفض والدتها.

الشخصية الثانوية: يوظفها القاصّ لاستكمال أبعاد رؤيته الفنية من خلال مساهمتها في إضاءة الشخصية الرئيسية. وتنفع بالأحداث من حولها دون أن تكون فاعلة فيها إلا في حيّز ضيق. ويمكن الاستدلال بعدد من الشخصيات لتحديد بعض صفاتها وملامحها. فشخصية بدور في قصة -سارح سمونة- لم تُحدّد أبعادها ولا تفاصيل حياتها إلا بالقدر الذي يساهم في تشكيل الصورة الكلية للشخصيتين الرئيسيتين اللتين ارتبط حضورها في القصة بهما. فرغم أنّها شخصية ثانوية، فإنّ حضورها السرديّ كان بارزا بشكل أتاح لها إظهار شخصية البطل وتوضيح بعض معالمها وسماتها. فمن جهة، ارتبطت بعبد المجيد الذي أحبّها في البداية سماعا دون أن يراها وتواصل معها عبر نغمات الناي. وبعد أن كانت تعتبره مجرد راع لا يليق بذات المال والدّل هفت روحها إليه. وقد أثّرت على عبد المجيد الذي تعلق بها بشكل إيجابي وحددت مواقفه. فتحدّى والدتها الرافضة لارتباطها لرغبتها في تزويج ابنتها لصاحب مال. وارتبطت، من جهة أخرى، بوالدتها بأن تصدّت لشراسة معاملتها لعبد المجيد. وقد أضاء هذا الموقف جانبا من شخصية بدور. كما مثّل منعرجا حدثيا داخل النصّ القصصي.

ب- مستوى التّمو والثّبات: تباينت الشّخصيات في مستوى التّمو و الثّبات وتوزّعت بين:

الشخصية النامية: تُقدّم للقارئ تدريجيًا على امتداد القصة. وهي التي تتفاعل مع الأحداث وتتطور بتطورها. فتتميّز بفاعليتها وحركتها داخل الحيّز الحكائي. ولعلّ شخصية بكار الابن شاهد على هذا الصّنف من الشّخصيات. فقد تميّز بتطوره وحركته داخل الحيّز الحكائي من خلال صراعه مع الأحداث والمجتمع لتكتمل صورته مع نهاية القصة. وهو ما تحقّق من خلال تطوّر مهمّين تعلقًا بالجانبيين الإنسانيّ والاجتماعيّ والماديّ.

أما اجتماعيًا وإنسانيًا فقد كان بكار الابن يُعامل بقسوة من قبل أبناء عشيرة والده. وكانوا ينادونه بابن الهجالة. وحين شهد وضعه الماديّ تغيرًا "لاحظ أنّ لهجة البعض تجاهه بدأت تتغيّر. فعبارة ابن الهجالة التي كان يسمّعها بشكل يوميّ بدأت تخفّ"<sup>1</sup>. وبعد أن كان منبوذا وحيدا صحبة والدته الغربية المستضعفة، تواصل مع أهل أمّه بسكرة بعد عقدين من الزمن "يا سيّدتي هذا حفيدك التونسيّ. قدم لزيارتنا قال الحاج مسعود. واشتمّ بكار رائحة أمّه وهو يحتضن جدّته. وسرعان ما ازدحمت سقيفة المنزل بعدد كبير من أفراد أسرة الحاج مسعود وأقاربه. وامتزج الفرح بالدموع وبالتعبير عن الشوق إلى فتحية"<sup>2</sup>.

وأما ماديًا فقد تدرّج من كونه راعيا بمقابل، إلى أن أصبح يمتلك ثلاث نعاج وعنزتين. وبعد ستّ سنوات من العمل لدى أهل المضرب، صار يزاحم كبار مالكيّ الماشية عددا. وأصبح على بسطة من الرزق وغدا مشرفا على راعيين.

- الشخصية الثابتة: هي الشخصية التي لا تتغيّر من بداية القصّة إلى نهايتها ولا تنمو داخل البناء الحكائيّ. فتكاد تكون ثابتة في مواقفها وسلوكها. تأخذ نمطا واحدا فلا تحتاج إلى وصف أو استبطان. فشخصية الجدّة في قصّة -ابن الأرملة- كانت ذات صبغة واحدة لا يغيّرها السرد. لم يكن لها موقف من رفض زوجها رجوع ابنتهما بعد هرونها مع بكار الأبّ "كانت الجدّة لا تعرف بكارا الأبّ. ولا تعلم شيئا عن ابنتها. ولا تملك من الخيال ما يسمح لها بمجرد تصوّر أنّ هذا الشاب حفيدها"<sup>3</sup>. فلم يكن حضورها مهمّا في مستوى مسار الأحداث. كما بدت شخصية زوجة الأبّ في قصّة -جرح اللسان- شخصية ثابتة لا تنمو بنموّ الأحداث إذ اكتفت بمشاركة الطفل البكاء عند سماع استهزاء الجارين برغبة والده في الحاقه بالمدرسة.

## 2-3-1-2 طرق تقديم الشخصية:

لم يلتزم أحمد مال بطريقة واحدة في تقديم شخصيات قصصه، بل عمد إلى تعديد الطرق وتنويعها:

أ- الطريقة التمثيلية: تُعرف أيضا بالطريقة المباشرة. ويهتمّ فيها القاصّ بتقديم شخصياته عبر وصفها لغويًا ووصفا خارجيًا. ويمثّل هذا الأسلوب في التقديم هو الطّاغي على أغلب قصص المجموعة. ويقوم على الإحاطة بالشخصية في مستوى ملامحها الخارجية ومثال ذلك ما ورد في قصّة -دعاء المظلوم- التي وُصفت فيها الشخصيتين وصفا جسديًا بتحديد بعض ملامحهما. كما وُصف جانب من طباعهما. وهو وصف ساهم في إضاءة جانب من جوانب الشخصية. وأحال بطريقة غير مباشرة على صفاتها و أفعالها. وأثبت شكلا من أشكال التماثل بين الصّفات والشخصيات. فالأبّ كان فظًا قاسيًا مقترًا. وكانت زوجة الأبّ ذات حسّ إنسانيّ مرفه جعلها تحنو على الأطفال اليتامي "كان بوبالة والعطرة خطّين متقاطعين خلقة وخلقًا. كانت نحيفة

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 12.

2- المصدر نفسه، ص 22.

3- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 22.

وكان بدينا. وكان وجهها يُذكَر بشدة حسنها أيام الرّواء. وكان وجهه مخيفا دميما. يُذكَر بحكايات عن الأهوال والأغوال. كان جلفا وكانت رقيقة. وخصّص القاصّ مقطعا وصفيا لتقديم شخصية قصة - سارح سمونة- من خلال ضبط وضعها الاجتماعيّ "كانت عجوز أرملة تعيش بريف من أرياف بلادنا."<sup>1</sup> ووضعها الماديّ "مات زوجها وترك لها ولايتها الوحيدة مئات رؤوس الأغنام والعنز وأموالا لا تحصى بمقاييس زمانها"<sup>2</sup>. ومستوى اسمها "وكانت تُدعى سمونة"<sup>3</sup>. ومستوى طباعها "وكانت بخيلة مقترّة ولو حايلت الجاحظ لترك شخصيات بخلائه جانبا ولأفرد لها أخبارا بأسانيد ومتون تستلهم من سيرتها خصوصا لا تخبو دلائها ولا تنضب حلاوتها"<sup>4</sup>. وهي تفاصيل ألّمت بالشخصية في مختلف جوانبها بشكل وظيفي لأنّها مهّدت للأحداث التي كانت مدارا لها.

ب- الطريقة التحليلية: تُعرف بالطريقة غير المباشرة. وتهتمّ بتصوير العالم الداخليّ للشخصيات عبر كشف جانبها النفسيّ. وقد وظّف القاصّ هذه الطريقة في عدد من قصص المجموعة من ذلك نصّ -قصة حبّ قصيرة جدّا- الذي استبطن فيه السارد كوامن أعماق الفتى الذي أحبّ فتاة. فصوّر ما يعتره من مشاعر وأحاسيس تراوحت بين الحبّ والحزن "علق بها وصار يحزن حين لا يراها. ويستعيز عن غيابها بقراءة القصص والروايات والدعاء أن يجعلها الله من نصيبه"<sup>5</sup>. وكان عليما حتى بأحلامه مطلقا على هواجسه "وصارت تزوره كلّ ليلة. فتزّين أحلامه. وتشجّعه على الدراسة. وتعدّه بحبّ لا ينتهي وبوفاء سرمدى"<sup>6</sup>. وكشف عن جوهر الشخصية وما يعترها من خوف وهواجس كلّما همّ بالاعتراف لها بحبّه "وكان كلّما همّ بيّتها شكواه ارتبك. وقرع خوف الفقد أعاليه وأسافله. وانغrust أشواك من أخصميه إلى أصمغه"<sup>7</sup>. وأتاحت هذه الطريقة التحليلية تحديد سلوك الشخصية وردود أفعالها ممّا ساهم في بناء ملامحها و تبرير سلوكها وتصرفاتها و التعرف على أبعادها.

تمثّل الشخصية أحد أهمّ عناصر التشكيل الفنّي للنصّ القصصيّ، إذ تُعدّ مكوّنا أساسيا وفاعلا في تجسيد الأحداث وتطويرها. وتعدّدت الشخصيات في مجموعة من حكايات هذه الربوع وتباينت صورا وأنماطا وصفات. وقد أحاط أحمد مال بشخصيات قصصه بشكل بلور رؤيته الفنيّة. فاهتمّ بتفاصيلها حياة وصفات واستبطانا. واستعان بها بوصفها شخصيات فنيّة صاغها للتعبير عن أفكار وأحاسيس ومواقف معيّنة. فالشخصية القصصية لا تمثّل وجودا واقعيّا بقدر ما تمثّل مفهوما تخييليا<sup>8</sup>، يعتمدها الكاتب في شكل رموز قصد توليد الدلالة. فتتمّ صياغتها في مختلف أبعادها الاجتماعية والنفسية صياغة

1- المصدر نفسه، ص 58.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 58.

5- المصدر نفسه، ص 98.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

8- انظر: محمد سويرتي: النقد البنيوي والنصّ، إفريقيا الشرق، 1990، ص 70.

فنيّة، لذلك قدّم القاصّ شخصيّات قصصه من جميع جوانبها وصور مختلف أبعادها. فكانت عنصرا فنيّا ساهم في صنع الحدث وتطوّره من جهة، ومثّلت عنصرا مؤلّدا للدلالة من جهة أخرى.

#### 2-1-4- الحدث:

يمثّل الحدث مكوّنا محوريّا في بنية السرد. فهو أساس فنيّ لا مجال لصياغة القصة دونه. ويُعرّف بأنّه "سلسلة من الوقائع المتّصلة. تتسم بالوحدة الدّالة وتتلاحق من خلال بداية ووسط ونهاية"<sup>1</sup>. ويُعدّ الحدث أحد أهمّ عناصر البناء القصصيّ فيه تنمو المواقف وتتحرّك الشخصيّات. وتتفاوت الأحداث في مجموعة من حكايات هذه الربوع من نصّ إلى آخر في مستوى الأهميّة لاختلاف دورها في التّشكيل البنيويّ. كما تباينت في مستوى الكمّ بين نصوص المجموعة. فنجد من القصص ما قام على حدث واحد رئيسيّ مثل قصة -حبّ مغاربي- التي انبنت على حدث حبّ رجل تونسيّ لامرأة جزائريّة بادلته المشاعر لكن العوائد السائدة في خمسينات القرن الماضي التي ترفض مصاهرة الأبعد حالت دون تحقّق مرادهما. وما ورد من أحداث أخرى في القصة، كمرضه نتيجة رفض زواجهما وما قاله فيها شعرا ونثرا وتعلّقه بها رغم ارتباط كلّ منهما ورسوخها في ذاكرته رغم رجوعها إلى وطنها بعد استقلال الجزائر، إنّما تمثّل أحداثا ثانويّة متعلّقة بالحدث الرئيسيّ.

وقامت قصص أخرى على أكثر من حدث رئيسيّ مثل نصّ -ابن الأرملة- الذي مثّل حدثه الرئيسيّ الأوّل قصة حبّ بكار و فتحية الذي نتج عنه هروبهما من القرية وزواجهما. ثمّ يبدأ الحدث في النمو داخل النصّ القصصيّ بالتدرّج عبر الزمن نحو أحداث أخرى على قدر من الأهميّة بعد وفاة الزّوج وانجاب بكار/الابن الذي تلقى معاملة قاسية من أبناء عشيرته، غير أنّ ذلك لم يحل دون أن يصبح على بسطة من الرزق. ويتطوّر الحدث الدراميّ ليصير بكار/الابن صاحب مكانة ماديّة لمزاحمته كبار مالكيّ الماشية، واجتماعيّة بعد تغلبه على خصم شرس ومخيف. لتنتهي القصة بحدث رئيسيّ آخر بعد أن اتّخذ البطل قرار التوجّه نحو بسكرة بالجزائر بحثا عن عائلة والدته بعد عقدين من الزمن. كما تضمّنت قصص المجموعة أحداثا ثانويّة تُسهّم في تجسيد بنية الحدث وسيرورته في النصّ. ففي نفس القصة -ابن الأرملة- نجد إلى جانب الحدث الرئيسيّ الحدث الثانويّ الذي يكتسب أهمّيته من خلال دوره في إثراء الحدث الأساسيّ مثل مصارعة بكار/الابن للحزقة وانتصاره عليه الذي كان سببا في تعزيز مكانته بين أهله من جهة. وأتاح له، من جهة أخرى، الفوز بحبيبته التي كانت مدار تنافس بين جلّ أبناء العشيرة. وكانت قد اشترطت على من تقبله زوجا أن يطيح بجميع الخصوم في صراع حقيقيّ. وساهمت بعض الأحداث الثانويّة في إضاءة بعض جوانب شخصيّة بكار/الابن من ذلك ذكريات طفولته مع حيزيّة ومساعدة والدتها لأمتها، وزيارته للأولياء الصالحين أيام الجمعة لمشاركة الزوّار ذبائحهم. وهي أحداث منها ما يمكن الاستغناء عنه دون أن تتسبّب في حدوث خلل في البناء العامّ للقصة.

صاغ أحمد مال نصوص مجموعته اعتمادا على تقنيّات فنيّة تمثّل مكوّنات محوريّة في تشكيل بنية السرد القصصيّ. فلا وجود لحكاية دون أمكنة محدّدة أو أزمنة معيّنة ودون شخصيّات فاعلة أو أحداث

1- جيرالد برنس: المصطلح السردّي ، ترجمة: عايد خزندار، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2003، ص 19.



ترصد الوقائع. وتتكامل العلاقة بنائياً بين عناصر المادة الحكائيّة لتشكل نسيجاً سرديّاً يقوم على تفاعل خطابيّ مزجا وتنوعاً بين مكوناتها الأساسيّة ضمن تشكيل بنيويّ سمته الانسجام والتناسق.

### 3- البناء السردّي:

#### 3-1-1- السرد:

يُعدّ السرد مكوناً هاماً من مكونات البناء القصصيّ. ويُعتمد لتجسيد الأحداث القصصيّة. وقد اقترن السرد بعنصر السارد الذي يتكفل بدورين أساسيين في العالم القصصيّ: أمّا الأوّل فيتمثل في تنظيم مكونات هذا العالم وعناصره "ففي القصّة القصيرة هناك عناصر تنتظم داخلها من خلال شخص مهمته تنظيم هذه العناصر وتقديمها للقارئ. وهذا الشخص يُدعى الراوي. فالراوي هو متكلّم يروي الحكاية ويدعو المستمع إلى سماعها بالشكل الذي يروها به. وهذا المتكلّم هو الراوي أو السارد"<sup>1</sup>. وأمّا الثّاني فيتمثل في روايته للأحداث تصويراً ومراقبة ووصفه للشخصيّات وتحديد علاقاتها. فهو "ينقل الأحداث من زوايا متنوّعة. وقد يكون واحداً من شخوص القصّة. وقد يكون ناقلاً يحكي ما سمعه وحفظه. وقد يكون باحثاً يستقصي أطراف الخيوط ويفحص العلل ويعالج الأحداث"<sup>2</sup>. وقد تعدّدت صور السارد في مجموعة من حكايات هذه الربوع:

#### 3-1-1-3- السارد الخارجيّ:

هو سارد من خارج الحكاية ولا ينتمي إليها. ويُعدّ غريباً عنها<sup>3</sup>. يسرد القصّة للمرؤيّ له ويصوّر الأحداث ويصف الشخصيّات بضمير الغائب. ويمتلك حريّة التّنقّل زماناً ومكاناً. وهو سارد كلّّي العلم، إذ يتعرّف على دواخل الشخصيّات ومصائرهما<sup>4</sup>. ويعتمد هذا السارد رؤية خارجيّة فتكون درجة معرفته أكثر من الشخصيّة الحكائيّة. ويفرض صوت الغائب هيمنته على السرد في مجموعة من حكايات هذه الربوع ويُعتمد في قصص مثل "ابن الأرملة- بدهة- حبّ مغاربي- سارح سمونة- سنوات عجاف- عائد من سوريا- في انتظار الطبيب- قصّة حبّ قصيرة جدّاً- مقامات- مهنة غير شاقّة".

وسنقارب في هذا المستوى نموذجين من قصص المجموعة اعتمد فيهما القاصّ أحمد مال سارداً من خارج القصّة. يمتلك القدرة على تقديم الشخصيّة ووصفها وتحديد علاقاتها، إضافة إلى قدرته على تتبّع الأحداث وتأطيرها زمانياً ومكانياً، تعاقباً وتداخلاً. وقد اختار الكاتب لقصّته - نهاية ظالم- سارداً خارجيّاً

1- لطيف زيتوني: معجم مصطلحات نقد الرواية، بيروت- لبنان، مكتبة ناشرون، 2002، ص 95.  
- انظر أيضاً:

. Yves Reuter: Introduction à L'analyse du roman, Paris, édition Bordas, 1991, P 37.

2- عبد الرحيم الكردي: الراوي والنصّ القصصيّ، القاهرة، مكتبة الآداب، 2006، ص 18.

- انظر أيضاً:- محمد الباردى: إنشائيّة الخطاب في الرواية العربيّة، تونس، مركز النشر الجامعي، 2001، ص 3- عبد الله إبراهيم:

السردية العربيّة: بحث في البنية السردية للموروث الحكائيّ العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992، ص 11.

3- Gérard Genette : Figures III, Paris Seuil, collection. « Poétique », 1972, P 252

4- انظر: حميد لحميداني: بنية النصّ السردى، مرجع سابق، ص 47-48.

يحتلّ موقع سارد كلّّي العلم ليتتبع حياة الشّيخ الوردّي وأولاده الذين لم يسلم من شرّهم الخصوم والأصدقاء "كانت أخبار الشّيخ الوردّي قد بلغت أقاصي البلاد جنوباً ووسطاً وشمالاً. فبعد صراع دمويّ ولسنوات ضدّ بني عمومته، استطاع أن يسحق خصومه وينكّل بهم. ظلّت النّصال نديّة بالدماء لأيّام. ودفنت الجثث بشكل جماعي...واقترف من موبقات الذنوب ما يشيب له الولدان ويتضعضع له الصّخر"<sup>1</sup>. وقد وظّف الكاتب ضمير الغائب صيغة أساسيّة لسرده. وراوح فيه بين غائب مفرد مذكّر "اتّسعت مرابضه وثقل أبيضه وأصفره. وجّهز كتيبة جند للغزوات. ونكث عهداً مع قبائل ساعدته حين كان مستضعفاً. وبثّ الرعب داخل القبيلة وخارجها"<sup>2</sup>، وبين غائب مفرد مؤنث "وكانت خيمة العجوز قريبة إلى درجة أنّه كان يسمع كلامها وتناهى إلى مسمعه صوت فتاة تخاطب جدّها العجوز بصوت خفيض يشبه عزف ناي"<sup>3</sup>، وبين غائب جمع مذكّر "كانوا ثمانية يقتحمون أرضاً تعجّ بالطرائد، ومحجّر الصيّد فيها على غير آل الشّيخ الوردّي. وكانت فقهاتهم تخرق سماء لا تظللهم بالسّحب"<sup>4</sup>.

ولقد استغلّ السارد الموقع الذي يسرد منه لينتقل بحريّة بين الأماكن والشخصيّات. فتجوّل في أرجاء القبيلة وحتى خارجها لينقل للقارئ مواقف الآخرين من الشّيخ الظالم. وبدا ساردا كلّّي العلم من خلال استبطان دواخل بقيّة الشخصيّات التي امتزج فيها الخوف والكره بالنسبة إلى أولئك الذين ظالمهم ظلم الشّيخ "ومثّل كابوساً حقيقيّاً في نفوس الأقارب والأبعاد. وكان الحذر ميسم الجميع. وغابت الطمأنينة وانعدم الاحساس بإنسانيّة الإنسان. فكلّ ما يقول بهذه الإنسانيّة اغتصبه سيّد الزمان والمكان"<sup>5</sup>. ومشاعر الخجل بالنسبة إلى زايد ابن الشّيخ "سمع دعاء على والده بقطع النّسل وحرق الزرع وبوار التّجارة. وسمع دعاء بالنّماء والسّتر والبركة والمطر لعشيرتها...وتيقّن زايد أنّ هذه العشيرة قد سلّط عليها ظلم من قبل والده. وبدأ يجتاحه خجل بكونه ابن الشّيخ الوردّي"<sup>6</sup>.

واعتمد هذا السارد الخارجيّ الرؤيّة من خلف. فكانت درجة معرفته أكثر من الشخصيّات، إذ تبيّن أنّه يدرك أفكارها وما يجول بخاطرها. فأمعن في وصف مشاعر شخصيّة زايد ونقل أفكاره "و أدرك أنّه بحاجة إلى فهم العالم من حوله وإلى فهم نفسه. ورأى في جميع مكّونات هذا المكان أنواراً تتسلّل إلى خافق ملّم. وترجّ عقلا كان يرى في والده الشّيخ الوردّي وأشقائه وإخوته نموذجاً يُحتذى في فهم الوقائع وتسييرها وفي رؤيّة دونيّة للأخر"<sup>7</sup>، كما اختار أحمد مال لقصّة - من حكايات هذه الربوع- ساردا من خارجها يتجاوز الشخصيّات إدراكاً وعلماً. ويتعامل مع العالم القصصيّ بكلّ مكّونات من أمكنة وأزمنة وشخصيّات وأحداث من موقع السارد كلّّي العلم. فتمّ توظيف السرد الموضوعيّ عبر ضمير الغائب الذي نستدلّ عليه بجملة من

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 147.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 151.

4- المصدر نفسه، ص 163.

5- المصدر نفسه، ص 148.

6- المصدر نفسه، ص 153.

7- المصدر نفسه ص 156-157.

الأفعال "ظلّ- يتذكّر- ذهب- عاد- اتّجه- قاده..." وقد سيطر هذا السارد على مسار الأحداث فروى ووصف من وجهة نظره دون أن يكون مشاركاً في القصة. وكان ملماً بأحداث سنوات متعاقبة إذ رافق شخصيّتيّ القصة منذ نشأتهما "خرج على الدنيا بولدين أزهرين في مستوى الملامح"<sup>1</sup>. إلى سنّ الشباب "و حين شبّا صار حين ينظر في سيرة أكبرهما يرفع يديه شكراً لخالق الكون وحين يستحضر سيرة أصغرهما يتذكّر قيمة الصبر على الابتلاء"<sup>2</sup>. وإلى سنّ الكهولة "وأنت يا شقيقي ورائحة والديّ بلغت الأربعين وبعض من في سنّك أصبح جدّاً"<sup>3</sup>.

### 3-1-2- السارد الداخلي:

يقترن بالخطاب السردّي الذاتيّ الذي يحيل على مستويين: إمّا أن يكون السارد شاهداً على الأحداث ينقلها دون أن يشارك فيها، وإمّا أن يكون شخصيّة رئيسيّة في القصة<sup>4</sup>. فيكون سارداً مشاركاً في الأحداث يقوم بوظيفة الفاعل في بناء الحدث القصصيّ الذي "يتحدّث فيه المتكلّم عن ذاته وعن أشياء تمّت في الماضي، أي أنّ هناك مسافة بينه وبين ما يتحدّث عنه"<sup>5</sup>. ولاحظنا تميّز الصوت السردّي في المجموعة القصصيّة بصوت أساسيٍّ ومركزيٍّ هو صوت الأنا/الشخصيّة المشاركة في الأحداث التي تروي الأحداث بضمير المتكلّم. فتحضر الشخصيّة في قصص أحمد مال في مستويين: مستوى الشخصيّة الرئيسيّة التي تتجسّد صوتاً فاعلاً في بنية القصة من خلال سرد تجربتها الخاصّة من جهة، ومستوى السارد الذي يمثّل صوتاً ناقلاً للحدث من جهة أخرى. وقد حضر الأنا- الشخصيّة/ السارد في عدد من القصص مثل "إلى سيّدة لن أنساها- جرح اللّسان- دماء أبكت الرديف وأمّ العرائس- زردة- مساحة تجاريّة- كيس مجلات وقصص- كتاب الرياضيات- مدرّس اللّغة العربيّة - من ذكريات عيد الاضحى- نطحتني بقرة- هديّة جدّي- يوم قرّ- دعاء مظلوم". فتوازي المحكي الذاتيّ مع الخطاب القصصيّ ليسكلاً مع البنية القصصيّة.

ونقارب في هذا المستوى قصّة -جرح اللّسان- التي مثلّ فيها السارد الفاعل الرئيسيّ "فهو شخصيّة من الشخصيات يحكي عن نفسه وعن علاقاته بالشخصيات الأخرى"<sup>6</sup>، فكان شخصيّة حكائيّة موجودة داخل الحكّي تعتمد في سردها ضمير المتكلّم "في تلك اللّيلة بكيت طويلاً بكاء صامتاً. بكيت يتعي وفقر والدي. وبكيت أكثر كلاماً مهيناً وجارحاً تفوّه به جاران شقيقان تجاهه"<sup>7</sup>. وهو ضمير أتاح للسارد مخاطبة القارئ والتعبير عن نفسه مباشرة. فروى قصّة التحاقه بالمدرسة للمرّة الأولى بعد أن كان قد ينس من ذلك بسبب

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 119.

2- المصدر نفسه، ص 119.

3- المصدر نفسه، ص 124.

4- انظر:

- حميد لحميداني: بنية النصّ السردّي، مرجع سابق، ص 49.

- Gérard Genette, Figure III, ibid., P-P 238-239.

5- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائيّ (الزمن- السرد- التبئير)، بيروت، المركز الثقافي، ط 1، 1989، ص 197.

6- يمّنى العيد: في معرفة النصّ، مرجع سابق، ص 233.

7- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 34.

فقر والده. وبين عمق أثر موقف ابن جاره "وسمح لي أحدهما برؤية ملابسه وأدواته، ولشدة إعجابي بكتاب القراءة لامسته فنهزني وقال لي: يداك متسختان. وانهاه عليّ ضرباً. وعدت باكياً إلى والدي وزوجته"<sup>1</sup>. وظلّ هذا الموقف راسخاً في ذاكرته "وها أنا وبعد عقود كلّما هممت بفتح كتاب النصوص ألفيني أتفقد كفيّ وأصابني"<sup>2</sup>. كما روى قسوة الجارين اللذين سخرا من والده "يالّك أن تفكر في الحاقه بالمدرسة. فللمدرسة أناسها. وأردف كبيرهما: "ياخي ولد ذهبية متاع قراية رانا معملين عليه باش يسرحلنا بالشياه"<sup>3</sup>. وهو موقف جعل الوالد يحرص على أن يوفّر لابنه كلّ لوازم الدخول إلى المدرسة.

ويقدّم السارد الأحداث برؤية ذاتية مصاحبة. فمعرفة مساوية لمعرفة الشخصية، إذ يُعدّ هو البؤرة السردية الأساسية التي من خلالها يرى وينقل العالم القصصي. فيصِف من خلال هذه القصة ما عاشه من ألم وانتظار حتى تتحقّق أمل التحاقه بالمدرسة "وعند منتصف النهار قرصت في مكان عال يكشف المنطقة كلّها أملاً أن أرى والدي قادماً من بعيد. وكدت أياس من ذلك. وتحت شمس خريفية بقيت ساعات طويلة ولم أشعر بجوع أو عطش"<sup>4</sup>. فتعبّر الشخصية عن نفسها بشكل يدلّ على أنّها مدار الحكي من جهة، و أنّها القائم بفعل السرد من جهة أخرى.

وقد وظّف في سرد الأحداث وسيلة التذكّر التي نتبيّها من خلال المزاجية بين الماضي "كنت في السابعة من عمري وكنت أسمع بين الحين والآخر أنّي سألتحق بالمدرسة بعد أيام"<sup>5</sup>. والحاضر "وها أنا وبعد عقود..."<sup>6</sup>، فكان سرداً ذاتياً ليمزج النصّ في جانب من جوانبه جنس السيرة الذاتية. وقد هدف من ذلك إلى الاقناع بصدق ما يرويه والاستدلال عن واقعية عالمه القصصي.

اعتمد الكاتب على صورتين للسارد ظاهر وخفيّ أو ما يُعرف بانسطار السارد<sup>7</sup>. تمثّل الأوّل في السارد الخارجي الذي كان كلّّي العلم محيطاً بمختلف مكونات العالم القصصي من أمكنة وأزمنة وأحداث وشخصيات. فبدأ سارداً ممتلكاً لحرية الحركة، ملماً بأدقّ التفاصيل، و متعرّفاً على أخفى الدوافع، وعالماً بحقيقة الأفعال والأفكار، ومستبطناً مشاعر الشخصية وما تقوله وما تشعر به ومطلّعا على مصائر الشخصيات. وتمثّل الثّاني في السارد الداخلي الذي كان هو نفسه الشخصية الرئيسية للقصة. فيكون سارداً ممثلاً داخل الحكي. يقدّم رؤية سردية ذاتية للأحداث تحدّد نظرتّه إلى العالم القصصي الذي يرويه.

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 34-35.

2- المصدر نفسه، ص 37.

3- المصدر نفسه، ص 35.

4- المصدر نفسه، ص 36.

5- المصدر نفسه، ص 34.

6- المصدر نفسه، ص 37.

7- انظر:

#### 4- البناء الدلالي:

تنشأ القصة القصيرة وتتطور لدى كل قاص في إطار بيئة محدّدة يعكسها بشكل فني يحيل عليها قراءة وتأويلا للواقع عبر تصويره وطرح قضاياها برصد مسار تغيراته في شكل ظواهر ذات أبعاد مختلفة. فكانت مجموعة من حكايات هذه الربوع خلقا لواقع تخييلي يرتبط بعالم الواقع ارتباطا وثيقا ويقدم صورة عن المجتمع. ولئن تعددت تيمات هذه المجموعة القصصية، فإنها تلاقت ضمن مرجع نصي واحد يتشكّل في إطار العالم المسرود. ففعل التخييل ينهل من مرجعيّات مجتمعيّة مختلفة اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وفكريّة مثلت بالنسبة إلى المتخيّل معطى قبل-نصي. قدّمها الكاتب عبر رؤية وتصوّر ذاتيين لينقل نظرته إلى واقعه ومجتمعه عبر فعل التخييل القصصيّ مؤكّداً بذلك علاقة الأدب بالواقع الذي يتجلّى بين ثنايا عمل فنيّ سرديّ. وهي علاقة منتجة لدلالات عميقة تندج أواصر متينة بمستويات النصّ القصصيّ المختلفة. وقد اختلفت دلالات من حكايات هذه الربوع ونقارب من بينها:

#### 4-1- الدلالة الاجتماعيّة:

مثل البعد الاجتماعيّ بنية عميقة داخل المجموعة القصصية. فقد رصدنا دلالاتها على امتداد متونها النصّية. فبدأت أغلب القصص ذات منحنى اجتماعيّ ينهل تفاصيله من ملامح الحياة اليومية في مظاهرها ومواقفها الإنسانيّة التي يعرضها الكاتب بلغة قصصية بسيطة وواضحة تتناسب مع الشخصيّات القصصية. وتتخلّلها بعض الألفاظ العامية. وتكرّر في ثناياها الأمثلة الشعبيّة.

ويطرح أحمد مال ظاهرة الفقر في كثير من مواضع مجموعته. فحضرت هذه الدلالة في قصة - هديّة جدّي- التي صوّر فيها السارد وضعهم الماديّ المتردّي لدرجة عجزهم عن شراء حذاء "وذا صبح من أيام نوفمبر وكان البرد قاسياً، أمرتني والدتي بانتعال حذائي المطاطي "شرمطة" ولكنني لم أفلح في ايلاج قدمي اليمنى داخله. فقد نسيناه ذات يوم صيفي قانظ خارج المنزل فتقلّص حجمه... وأجبرت على الذهاب إلى المدرسة بفردة حذائي المطاطي بقدمي الشمال وبفردة "شلاكة بوصبع" في يميني"<sup>1</sup>. وبعد امتلاكه لحذاء، لم يكن حكراً عليه بل انتقل بعده إلى أخواته "انتعلته لعامين وظلّ كما هو. ثمّ انتقل إلى أقدام شقيقات ثلاث لي...وصمد لأعوام ثمانية"<sup>2</sup>، كما يرسم صورة المرأة في المجتمع في قصة -نطحتي بقرة- التي يصوّر فيها علاقة المرأة بالرجل من خلال حكاية زهراء مع زوجها الذي يصغرها سنّاً والذي كان عاطلاً عن العمل. فتولّت هي المسؤولية الماديّة للبيت وللعائلة. ورغم ذلك كانت تتعرّض للعنف الماديّ الذي يمارسه عليها ركلاً وصفعا ولطما "سألته إحدى زميلاتنا عن ذلك التورّم بعينها وشفيتها وعن سنّ اختفى من فيها. أجابت: نطحتي بقرة...وظلّت البقرة تنطحها بعد أن باعها بعلها بألف دينار"<sup>3</sup>. وهو ما يحيل على ما تعيشه المرأة من استغلال

1- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 166.

2- المصدر نفسه، ص 167-168.

3- أحمد مال: من حكايات هذه الربوع، مصدر سابق، ص 146.

واضطهاد في ظلّ مجتمع ذكوريّ لا يمنحها حقوقها ولا يعترف بمساواتها مع الرجل، إضافة إلى التزامها الصّمت أمام ما تتعرّض له من عنف ماديّ ومعنويّ.

وتضمّنت قصة -بدهاة - دلالة اجتماعيّة تمثّلت في رغبة الابن وراثة والده وهو لا يزال على قيد الحياة. فبدون ميراث لن يحصل على تقاعد مريح وستظلّ أحواله تراوح الشدّة. وقد حاول بلوغ غايته خلال إحدى زيارته لوالده الذي قارب الثمانين "أخبره عن أصدقاء لوالده ودّعوا الدّنيا أو أصيبوا بجلطات أو زار أجسادهم المرض الخبيث. طارق الجزار توفّي عن سنّ دون السّبعين. زهرة سنيّة لوالده دخلت في غيبوبة منذ أسابيع"<sup>1</sup>. يتكلّم الابن دون مراعاة لمشاعر والده الشيخ رغبة منه في التّأثير عليه ليمنحه منابه من العقارات ممّا يدلّ على النزعة الماديّة التي طغت على العلاقات الإنسانيّة.

وعرض الكاتب في قصة -مقامات- ظاهرة الطّبقيّة الاجتماعيّة من خلال العلاقة التي جمعت بين عمران وسعد اللّذين تصادقا منذ الطفولة. ودفعت ظروف الحياة بكلّ منهما في طريق مختلف عن الآخر. فعمران انقطع عن الدراسة ليصبح موظّفا عائلا لأسرته بعد وفاة والده، في حين أصبح سعد طبيبا. واستمرّت علاقتهما بعد زواجهما وانجابهما لولد وبنّت أصبغا شديدي التعلّق ببعضهما بعضا ممّا دفع زوجة عمران إلى القول "ما حلاهم ياريت نهار أواخر يوخذو بعضهم"<sup>2</sup>، لتتلقّ الجواب الذي أحزنها حدّ البكاء "أخيّتي بنت الطبيب ما تاخذش ولد موظّف يشهق ما يلحق"<sup>3</sup>. وبعد مواصلة عمران لدراسته وتخرّجه طبيبا غيرت زوجة سعد رأيها "كريمتنا ونجلكم متوائمان لماذا لا نزوّجها"<sup>4</sup> ممّا يدلّ على تحكّم الوضع الاجتماعي في طبيعة العلاقات.

#### 4-2- الدلالة التاريخيّة:

برزت بشكل خاصّ ضمن قصة -دماء أبكت الرديف وأم العرائس- التي تمحورت حول أحداث الخبز سنة 1984 التي شهدتها تونس إثر إقرار الحكومة مضاعفة أسعار الخبز ومشتقاته. وهو قرار واجهته حركة رفض عمّت جميع ولايات الجمهوريّة للمطالبة بالتراجع عنه. وقد أحاطت القصة بجزيّيات صوّرت هذه المرحلة من تاريخ تونس كالمسيرات التي اجتاحت الشوارع، وانخراط جميع شرائح المجتمع على اختلاف انتماءاتهم فضمّت الماركسيّ والإسلاميّ والقوميّ العروبيّ، ومواجهة الحكومة لغضب الشّعب بعنف فانتشرت الآليّات العسكريّة في الشوارع للتصدّي للحركة الشّعبيّة.

كما حضر البعد التّاريخيّ عبر فعل التّدكّر في قصة -ابن الأرملة- حين تحدّث الحاج مسعود عن لجوء آلاف الأسر الجزائريّة إلى منطقة الحوض المنجميّ. فبعد ثورة الفاتح من نوفمبر 1954 بدأت فرنسا في إبادة شعب بأكمله واتبعت سياسة الأرض المحروقة ممّا دفع الأهالي إلى حركة نزوح قسريّ.

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- المصدر نفسه، ص 117.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 118.

لقد رسم أحمد مال صورة للمجتمع التونسي وفق نسق سرديّ يعتمد التقاط الجزئيات ومفارقات اليوميّ التي يقدّمها في شكل ومضات غنيّة بالدلالة والّترميز. فكانت قصصا نابضة بالحياة. فجمع النصّ القصصيّ بين الخيال والواقع في كشفه عن جوانب من المجتمع. ولئن زواج الكاتب بين الواقعيّ والخياليّ، فإنّ الواقع هو الطّأغي على القصص. فهو يستمدّ منه بعض التّفاصيل والأحداث والوقائع والشخصيّات، ثمّ يعيد بناء ذلك الواقع لتشكيل عالمه القصصيّ عن طريق فعل التّخييل عبر إعادة التّركيب والتّنسيق وفق ترتيب يستجيب لأهدافه ويعبّر عن مواقفه وأفكاره.

## 5- الخاتمة:

تبين بعد دراسة مختلف المكوّنات السردية في مجموعة من حكايات هذه الرّبوع تميّز بناءها بالتّماسك وقيامه على الوحدة العضويّة لترابط عناصره القصصية تدريجا و نموا ضمن نسيج لغويّ أسلوبيّ ساهم في اكتمال خصائص القصص بناء فنيّا وأبعادا فكرية ودلالية. فقد حقّق أحمد مال شكلا من أشكال التّناسق والتّكامل لمتون نصوصه من خلال جملة من التّفاعلات والعلاقات الدّاخلية بين الأبنية الجزئية التي تشكّل البنية الكلية للنصّ انطلاقا من منظور تخييليّ وضمن مسار سرديّ وتصوّر جماليّ يتبلور من خلال علاقة جدلية مع البعد الدلاليّ. فلم تعد القصّة القصيرة في مجموعة من حكايات هذه الرّبوع مجرد سرد، بل أصبحت لحظات مكثّفة ودفقات قصصية تتشكّل في صورة وحدة عضويّة جامعة لمختلف مكوّناتها. يعاضدها في ذلك ما تراكم لدى الكاتب من تجارب حياتية ومن التصاق باليوميّ المعيش و التقاط للمواقف واللّحظات قصد تجسيد ملامح الواقع نقلا ونقدا وقصد البحث عن البديل الذي يؤسّس لمستقبل أفضل. فبدأت المجموعة القصصية تصويرا للواقع ومرآة تعكس المجتمع بكلّ تناقضاته السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

لقد مثّلت مجموعة من حكايات هذه الرّبوع نموذجا من المدوّنة النصّية القصصية في تونس التي بدت فعلا إبداعيا تميّز بخصائصه الفنيّة والفكرية على حدّ سواء بشكل أثبت تطوره وتغيّرت أسئلته بتطوّر الوعي بفعل الكتابة وواقعها. فكان ممارسة إبداعية عاكسة للتحوّلات التي يشهدها المجتمع عبر ربط أواصر وثيقة بالواقع في مستوى تحدّياته وتناقضاته. فنقلت نصوصه ملامح المجتمع التونسي في حراكه وتحوّلاته السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكرية كشفا وارتيدا لعوامله عبر تشكيلها فنيّا. فكانت القصّة القصيرة فنّا ملامسا للواقع ومترجما لمعطيات الحياة تستكشف عتمتها بحسّ فنيّ مرهف.

## المصادر والمراجع:

### العربية:

#### المصادر:

1- مال (أحمد): من حكايات هذه الربوع، دار المنتدى للثقافة و الإعلام، تونس، ط1، 2018.

#### المراجع:

- 1- إبراهيم (عبد الله): السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.
- 2- الباردي (محمد): إنشائية الخطاب في الرواية العربية، تونس، مركز النشر الجامعي، 2001.
- 3- بحراوي (حسن): بنية الشكل الروائي: الفضاء- الزمن- الشخصية، بيروت- لبنان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.
- 4- حسين حسين (خالد): شعريّة المكان في الرواية الجديدة، مؤسّسة اليمامة الصحفية، 2000.
- 5- زيتوني (لطيف): معجم مصطلحات نقد الرواية، بيروت- لبنان، مكتبة ناشرون، 2002.
- 6- سويرتي (محمد): النقد البنيوي والنصّ، افريقيا الشرق، 1990.
- 7- العيد (يمى): تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، بيروت، دار الفارابي، 1999.
- 8- العيد (يمى): في معرفة النصّ، بيروت، دار الآداب، 1999.
- 9- كاصد (سليمان): عالم النصّ: دراسة بنيوية في الأساليب السردية، الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، 2003.
- 10- الكردي (عبد الرحيم): الراوي والنصّ القصصي، القاهرة، مكتبة الآداب، 2006.
- 11- لحميداني (حميد): بنية النصّ السردّي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2000.
- 12- مال (أحمد): الحبّ في رقّادة، دار الثقافية للنشر والطباعة و التوزيع، ط1، 2019.
- 13- محمدي (محبوبة): جماليات المكان في قصص سعيد حوران، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.
- 14- مرتاض (عبد الملك): نظرية الرواية، دار الثقافة، ط1، 1998.
- 15- نعمان نجم الدليبي (منصور): المكان في النصّ المسرحي، الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، ط1، 1999.
- 16- يقطين (سعيد): تحليل الخطاب الروائي (الزمن - السرد - التبئير)، بيروت، المركز الثقافي، ط1، 1989.

### المراجع المعربة:

- 1- برنس (جيرالد): المصطلح السردّي، ترجمة: عايد خزندار، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1
- 2- هامون (فيليب): سيمولوجية الشخصية الروائية، ترجمة سعيد بنكراد، الجزائر، دار كرم الله، ط1، 2010.



## الأجنبية:

- 1- Ducrot(Oswald) + Todorov(Tzvetan) : Dictionnaire encyclopédique des Sciences du langage, paris, édition seuil, 1972.
- 2- Genette (Gérard) : Figures III, Paris Seuil, collection. « Poétique », 1972.
- 3- Reuter (Yves) : Introduction à L'analyse du roman, Paris, édition Bordas, 1991.

**مقاربة سيميائية لديوان "ليس يعني كثيراً"  
للشاعر محمد إبراهيم يعقوب**

**A Semiotic Approach of the Collection "It Doesn't Concern  
me much" Compiled by Poet Mohammed Ahmed Yaqoup**

**د. سعيد بن عبد الله لقرني**

**جامعة بيشة  
المملكة العربية السعودية**

**Saq424@gmail.com**



## مقاربة سيميائية لديوان "ليس يعنيني كثيراً" للشاعر محمد إبراهيم يعقوب

د. سعيد بن عبد الله القرني

### الملخص:

يهتمّ هذا البحث بمقاربة ديوان "ليس يعنيني كثيراً" للشاعر محمد إبراهيم يعقوب مقاربة سيميائية تسعى للوقوف على أنساق العلامات والأدلة والرموز المختلفة في الديوان، وكشف ما هو ضمنيّ فيه، وإبراز الأيقونات المتعدّدة التي تتشكّل منها تجربة الشاعر.

وقد اختار الباحث المنهج السيميائي إجراءً من أجل تفكيك شفرات قصائد هذا الديوان، اعتماداً على كلّ ما هو دالّ بدءاً بالعنوان والغلاف والإهداء، حيث تهتمّ المقاربة السيميائية بدراسة هذه العتبات النصّية بوصفها علامات مهمّة للدخول إلى عالم النصّ، والانتقال في مرحلة أخرى إلى رصد سيميائية الأسماء والشخصيات وما تحمله من دلالات ورموز، كما اهتمّ البحث أيضاً بدراسة سيميائية الزمان والمكان، والتفت إلى سيمياء الفضاء النصّي وإلى سيمياء الصورة الفنيّة وسيمياء الألوان، كل هذا من أجل كشف أبعاد التجربة الشعريّة للشاعر.

الكلمات المفتاحية: سيميائية- إشارات- دوال- رموز- تحليل سيميائيّ.

### Abstract:

This research aims to semiotically approach the collection "it does not concern me much" compiled by poet Mohammed Ahmed Yaqoub. It aims to study the patterns of signs, evidences and various symbols of the Collection to explore what is implied and highlight the multiple icons in which the poet's experience was formulated. The researcher selected the semiotic method to decipher the codes of the poems of this Collection depending on every sign beginning with the title, cover, and dedication. The semiotic approach focuses on studying textual threshold as they are important signs to enter into the text world. The research studies the semiotics of names, characters and their connotations and symbols. The research also focused on studying the semiotics of time, place, textual space, image and colors in order to explore the dimensions of the poetic experience of the poet.

**Key words:** semiotics-indices –connotations-symbols -semiotic analysis.

## 1- مقدمة:

يُعنى هذا البحث بمقاربة ديوان "ليس يعنيني كثيراً" للشاعر محمد إبراهيم يعقوب<sup>1</sup> - مقارنة سيميائية" حيث تعد السيميائية المجال الأرحب لتفسير النصوص على تنوعها وتتيح للباحث استجلاء دلالاتها وسبر أغوارها. فالسيميائية أو علم العلامات علم يدرس أنساق العلامات اللغوية وغير اللغوية أ من أدلة ورموز، مثلما يتيح الغوص في أعماق النص والتقاط الضماني والمتواري منه.

هذا وقد حفّزنا تطوّر المباحث السيميائية وقد بلغت شأواً كبيراً ونضجاً مهيباً بفكر مهندسها الكبار في العالم العربي من طرز: عبدالله الغدامي وعبد الملك مرتاض وسعيد يقطين وعبد الفتاح كيليطو ومحمد مفتاح وسعيد بن كراد...، على إجراء هذا المنهج السيميائي على ديوان شاعرنا وأثرنا أن نفيد من مستخلصاته ونتاجاته النظرية والإجرائية قصد تهيئة العدة والأدوات السيميائية الكافية للإبحار في عالم هذا النصّ والسعي إلى القبض على دلالاته الغامضة ومعانيه العميقة والأبقة في ثنياته ومعاطف أصقاعه. وما إقبالنا في حقيقة الأمر على تناول ديوان شاعرنا بالدراسة والاستقصاء، والفحص والتمحيص، إلا لثقة متعالية باغتناء تجربته كما تمثّلت في دواوينه الخمسة التي صدرت له رهبة الظلّ 2001، تراويل العزلة 2005، جمر من مرّوا 2010، الأمر ليس كما تظن 2013، وديوان ليس يعنيني كثيراً - محل الدراسة- 2015 وما يكتنزه من علامات وإشارات ورموز سيميائية تتيح للباحث تأويلها قصد تحصيل الدلالات الثاوية في عمق الملفوظ.

واقترضت طبيعة البحث أن نقف على مفهوم السيميائية باعتبارها مدخلا نظرياً للدراسة ثم الولوج إلى التحليل السيميائي للديوان بمقاربة المباحث الآتية:

- المبحث الأول: سيميائية العنوان والإهداء والغلاف.

- المبحث الثاني: سيميائية الأسماء والشخصيات.

- المبحث الثالث: سيميائية الدوال والرموز.

- المبحث الرابع: سيميائية الزمان والمكان.

- المبحث الخامس: سيميائية الفضاء النصي.

- المبحث السادس: سيميائية الصورة الفنية.

- المبحث السابع: سيميائية الألوان.

إنّ اختيارنا لهذه المباحث لا يعني خلو الديوان من سيميائيات دلالية أخرى. كما أنّ الدراسة لاتعد القارئ باستقصاء كلّ الظواهر السيميائية في الديوان ورصد تجلياتها ذلك أنّ هدف الدراسة هو التّدليل والاستشهاد على السيميائيات الدالة على تلك الظواهر، إضافة إلى الاختصار وعدم التوسّع في مباحث الدراسة.

وقد ذيل البحث بخاتمة تتضمن أبرز النتائج.

1- محمد إبراهيم يعقوب، ديوان ليس يعنيني كثيراً، ط. دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2015م.

## 2- مدخل: مفهوم السيميائية:

تُعدُّ السيميائية Semiotics من أبرز المناهج النقدية الحديثة التي تمثل أفقًا واسعًا ومجالًا رحبًا لمقاربة النص واستجلاء معانيه وسبر أغواره.

وتعرف السيميائية أو السيمولوجيا بعلم العلامات، أو العلم الذي يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز المختلفة، نظراً لما تمثله العلامة من أهمية في عملية تفسير المعنى، سواء كانت العلامة منطوقة أو غير منطوقة، وذلك بهدف الكشف عن علاقات دلالية غير مرئية عن طريق الغوص في أعماق النص والتقاط الضمني والمتواري منه، "إنَّ السيميائية تحلّل النص وفق بناء ضمني وبناء ظاهر مع إبراز العلاقة بينهما. أما البناء الضمني فيقع الاهتمام فيه بالبناء الوظيفي وإبراز العلاقة بين الفاعلين، أما البناء الظاهري فيقع الاهتمام فيه بالمستوى اللغوي للنص كالتشاكل والأسلوب مع الملاحظة أنّ النفاذ إلى البناء الضمني لا يتم إلا بمر اللغة"<sup>1</sup>.

وقد بدأت إرهافات المنهج السيميائي على يد العالم اللغوي الشهير "فرديناند دي سوسير 1857 - 1913"، حين أعلن عن رغبته في وجود علم جديد اقترح له اسم "سيمولوجيا"، وعرفه بقوله: «يمكننا، إذن، أن نتصور علماً يدرس حياة الدلائل داخل الحياة الاجتماعية، علماً قد شكّل فرعاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي فرعاً من علم النفس العام، وسوف نسمّي هذا العلم بالسيمولوجيا من Sêma الإغريقية وتعني الدليل. إنّ اللسانيات ليست سوى فرع من هذا العلم العام، والقوانين التي ستكشفها السيمولوجيا ستكون قابلة لأن تطبّق على اللسانيات»<sup>2</sup>.

وفهم من هذا التعريف أنّ دي سوسير نظر إلى اللسانيات بوصفها جزءاً من السيمولوجيا، فقد كان يطمح إلى علم يدرس العلامات كافة منطوقة أم غير منطوقة، طبيعية أم صناعية، وقد تكون علامة بصرية أو لمسية أو شمعية أو ذوقية، وكلّ منها يشكّل أيقونات تتطلب فك شفراتها.

نضج هذا العلم الذي بشّر به دي سوسير واستوى على يد العالم الأمريكي "شارل ساندرس بيرس" الذي أعلن في محاضراته في جنيف عن ظهور علم جديد يسمى "سيموطيقا"<sup>3</sup>.

و"السيموطيقا" - عند بيرس - علم يدرس جميع أنساق العلامات لغوية كانت أم غير لغوية، ولذلك يمكن مقارنة أي علم بوصفه دراسة علامية<sup>4</sup>. وهذا ما جعل الباحث السيميائي سعيد بنكراد يذهب إلى «أنّ الكون في تصوّر بيرس يمثل أماننا باعتباره شبكة غير محدودة من العلامات»<sup>5</sup>.

1- خلدون الشمعة، النقد والحرية، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 1977، ص 17

2- فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبد القادر قنيني، ط. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987م، ص 88.

3- حميد الحمداني وآخرين، الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، ط. إفريقيا الشرق، 1987م، ص 16.

4- منذر عياشي العلامية وعلم النص، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، 2004م، ص 15.

5- سعيد بنكراد، السيميائية - مفاهيمها وتطبيقاتها، مكتبة الأدب المغربي، ط. دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ص 5.

ولئن تعدّدت تعريفات السيميائية فإنّها تمحورت حول مفهوم موحد يدور حول علم العلامات، فنجد من يعرفها بأنّها «علم يهتم بدراسة أنظمة العلامات، اللغات، أنظمة الإشارات، التعلّمات، وهذا التّحديد يجعل من اللغة جزءاً من السيميائية»<sup>1</sup>.

وهناك تعريف آخر يرى أنّ السيميولوجيا: «ليست.. غير ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات أيّاً كان مصدرها»<sup>2</sup>.

ولا يختلف هذا التعريف عن تعريف رومان جاكسون الذي يرى «أنّ السيميائية تتناول المبادئ العامّة التي تقوم عليها بنية كلّ الإشارات»<sup>3</sup>. بينما ذهب "أمبرتو إيكو" إلى أنّ السيميائية هي «علم العلامات أو السيروورات التّأويلية»<sup>4</sup>.

وترجع أهميّة السيميائية إلى أنّها تمكّن محلل النّص من تقديم مجموعة من الأدوات العلميّة لتعريف النماذج اللّغوية المختلفة التي تؤدّي إلى معنى اتصاليّ محدّد أو واضح<sup>5</sup>.

كما يؤكّد السيميائيون على وجود روابط قويّة بين العلامات والتّأويل لأنّ شيئاً ما لا يكون علامة إلاّ لأنّه يؤوّل<sup>6</sup>.

وتعتمد المقاربة السيميائية على دراسة النّص من خلال بنيته الدّاخلية أو بوصفه كياناً دلاليّاً قائماً بذاته، لا نحتاج في وصفه إلى معلومات خارجيّة عنه سواء تعلّقت بحياة الأديب، أو بالظّروف المحيطة به، أو بالأحداث المرويّة، ما دام موضوع السيميائية ينحصر في وصف الأشكال الدّاخلية لدلالة النّص<sup>7</sup>.

ولا يتعارض التّحليل السيميائي مع تعدّدية الدّلالة، فالذي يضطلع بالتّحليل السيميائي عليه أن يضع نصب عينيه مبدأ «أنّ النّص الأدبي الواحد قد يتناول طائفة من الدارسين جملة واحدة دون أن يكون ممتنعاً أو مستنكراً»<sup>8</sup>.

ويعمل البحث السيميائي على تفكيك بنية النّص الأدبي الدّاخلية ليرتدّ منها إلى الخارج، بخلاف المناهج النّقديّة الأخرى التي يرتدّ منها النّص بالاتجاه المعاكس أي من خارج النّص إلى داخله.

1- بيير غيرو، أنطوان أبي ريد السيميائية، ترجمة: منشورات عويدات، لبنان، 1984م، ص 95.  
2- جون كلود، السيميائية - مدرسة باريس، ترجمة: رشيد بن مالك، ط. دار المغرب، وهران، الجزائر، 2003م، ص 9.  
3- رومان ياكسون قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ط. دار توبقال، بيروت - لبنان، 1989م، ص 156.  
4- إمبرتو إيكو السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط. المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005م، ص 13.  
5- Semiotics for Beginner, by Daniel Chandler

6- منذر عياشي، العلاماتية وعلم النّص، ص 13.

7- رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التّحليل السيميائي، ط. دار الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2000م، ص 17.

8- عبد الملك مرتاض، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين لبلاي؟، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م، ص 18.

### 3- البحث الأول: سيميائية العنوان والغلاف والإهداء:

تهتم المقاربة السيميائية بدراسة العتبات النصية وتحليلها، ومنها العنوان والغلاف والإهداء. وقد تعاضم اهتمام النقاد والدارسين بالعنوان من خلال محاولات الوقوف على ماهيته ودلالاته وصلته بالنص، لأنه يمثل «الشفرة الذهبية للدخول إلى عالم النص»<sup>1</sup>.

ويُعدُّ "جيرار جينيت" أحد أبرز النقاد الذين اهتموا بدراسة العنوان، إذ أصدر عام 1987م كتابًا بعنوان عتبات Seuil في اتجاهه فيه إلى دراسة العناصر المكونة للعتبات النصية بما فيها العنوان، واعترف بصعوبة وضع تعريف محدد له فقال: «ربما كان التعريف نفسه للعنوان يطرح أكثر من أي عنصر آخر للنص الموازي بعض القضايا، ويتطلب مجهودًا في التحليل»<sup>2</sup>.

ويُعدُّ "لي هوك" من النقاد المؤسسين لعلم العنونة وذلك في كتاب سماه سمة العنوان La Marque du titre، وأشار في كتابه هذا إلى أهمية العنوان بوصفه موضوعًا صناعيًا Object artificiel له وقع بالغ في تلقّي كل من القارئ والجمهور<sup>3</sup>.

فالعنوان -إذن- أولى عتبات النص وأولى إشارات، وهو العلامة التي تطبع الكتاب أو النص، وتسميه وتميزه من غيره، وهو كذلك من العناصر المجاورة للنص الرئيس والمحيط به إلى جانب الحواشي والهوامش والمقدمات والمقتبسات والأدلة الأيقونية<sup>4</sup>.

فمقاربة النص -سيميائياً- لا تكتمل إلا بتحليل العنوان فهو «علامة ليست من الكتاب جعلت لتدلّ عليه»<sup>5</sup>.

فالعنوان يُدرس بوصفه علامة بارزة، أو نص موازٍ حافل بالدلالات التي تضيء العالم الشعري ولذلك يُعدُّ «الخطوة الأولى من خطوات الحوار مع النص»<sup>6</sup>.

وإذا كان العنوان -من الناحية الواقعية- يدلّ على وضعيّة لغويّة شديدة الافتقار، إذ لا يتجاوز حدود الجملة إلا نادراً، وغالبًا ما يكون كلمة أو شبه جملة، فإنّه على الرغم من هذا الافتقار اللغوي، ينجح في إقامة اتصال نوعي بين المرسل والمستقبل<sup>7</sup>.

إنّه مفتاح إجرائي لفهم النص وفك شفراته -سيميائياً، كما أنّه يفتح شهية القارئ للقراءة. وعند دراسة العنوان يجب ملاحظة الشكل الهندسي له، ومكانه أو موضعه من الغلاف الخارجي، ونوع الخط، واختلاف حجمه عن متن النص، واللون المغاير الذي كتب به، ودراسة الصلة بين العنوان والمتن،

1- فوزي عيسى النص الشعري وآليات القراءة، ط. منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1994م، ص 13.

2- Gerard Genette: Seuil, Collection Poetique aux Ed du Seuil, Paris, 1987, p. 54.

3- عبد الحق بلعابد عتبات جيرار جينيت من النص إلى البنائ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008م، ص 66.

4- جميل حمداوي سيموطيقا العنوان، الطبعة الأولى، 2015م، ص 3.

5- محمد فكري الجزار، العنوان وسيموطيقا التواصل، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، 1998م، ص 15.

6- فوزي عيسى النص الشعري وآليات القراءة، ص 13.

7- محمد فكري الجزار، العنوان وسيموطيقا الاتصال، ص 22.

كما أنّ «أيّ تحليل سيميائيّ لعنوان ما يستدعي المرور بمستويين: مستوى خارجي نصّي يعنى بدراسة دلالات العنوان أولاً وتأويلاته بعيداً عن حيز النص وتتبع دلالاته معجمياً أو اجتماعياً أو فلسفياً أو تاريخياً في استقلالية تامّة عن النصّ .. أما المستوى الثّاني -الذي يدرس على سبيل العنوان- فهو المستوى الداخلي بحيث لا يمكن القفز إلى تحليل النصّ قبل التّطرق إلى تحليل العنوان ليكون بمثابة المصباح الذي يضيء لنا ما يحمله النصّ، أي أن يكون العنوان بنية متضمّنة في النصّ له علاقة وطيدة تربطه به، ذلك أنّ النصّ الشعري يتكوّن من نصّين يشيران إلى دلالة واحدة هما: النصّ وعنوانه<sup>1</sup>.

وقد يحمل العنوان في طيّاته قيماً أخلاقية أو اجتماعية أو إيديولوجية كما يشير إلى محتوى القصائد ويمارس تأثيره الإغرائي في القارئ.

### 3-1- العنوان:

جاء عنوان ديواننا مشحوناً بدلالات ثريّة بالرغم من قصره نسبياً، فهو جملة منفية تصدّرها حرف النّفي ليس الذي قد يدلّ على النّفي في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وقد يفيد أغراضاً بلاغية مثل الإيجاز وإثبات النّفي وغير ذلك.

وربما أثر الشاعر صيغة النّفي في ليس دون غيرها لأنّ دلالة النّفي فيها أقوى، وربما أثر أن يضيف على هذا التّركيب ظلالاً إيقاعية أو شاعرية يتردّد صداها في أذن القارئ لأنّ جملة العنوان ليس يعني كثيرًا ذات إيقاع موزون، فوزنها فاعلاتن فاعلاتن ينتهي إلى بحر الرمل.

ويحيل عنوان الديوان إلى محذوف، كأن يكون تقديره: ما حدث أو ما يحدث ليس يعني كثيرًا، أو ليس يعني كثيرًا ما حدث أو ما يحدث وهذا يعني أنّ النّفي ليس مطلقاً كما تشير إلى ذلك لفضة كثيرًا، بل يعنيه بقدر ما وليس يعنيه كليّةً، كما تحمل أيضا دلالة النّظر إلى ما يحدث بشيء من اللامبالاة أو السلبية.

ومن الجائز أن تكون جملة العنوان جواباً عن سؤال افتراضي، مؤداه: هل يعنيك هذا الأمر؟ أو: إلى أي مدى يعنيك هذا الأمر؟ فيكون الجواب: ليس يعني كثيرًا، وهو ما قد يشير إلى موقف الشاعر من حدث معيّن أو قد ينسحب ليشمل كلّ حدث، فيقال ليس يعني كثيرًا أن أرحل أو أن أفارق حبيباً أو أن أفقد شيئاً، أو ليس يعني كثيرًا ما يحدث حولي في الواقع بمستوياته كافة.

وهذا التّأويل أو هذه الافتراضات تندرج في إطار قراءة العنوان في مستواه الأول: خارج النصّ.

أما المستوى الثّاني لقراءة العنوان وتحليله سيميائياً فهو المستوى الداخلي الذي يرتبط فيه العنوان بمتن النصّ ومضمونه.

وفي هذا الإطار، تجدر الإشارة إلى أنّه ليس في قصائد الديوان السبع عشرة ما يحمل هذا العنوان الخارجي، ممّا يؤكد أنّ اختياره لم يكن اعتباطياً، بقدر ما هو اختيار مقصود جاء بعد تأمل وتفكير.

1- المرجع نفسه، ص 80.



وبالنظر إلى الشكل الهندسي للعنوان نلاحظ أنه كتب بشكل بارز في النصف الأعلى من صفحة الغلاف إشارة إلى أهميته، كما كتب باللون الأحمر ليلفت النظر إليه كعلامة سيميائية، وليترك للقارئ مساحة واسعة من التأمل والتفكير والتساؤل عن كنه هذا الشيء أو الحدث الذي لا يعني الشاعر كثيراً، وإن كان يوماً إلى شيء محدد؟ ولماذا جاء متشجاً ببعض الغموض الناجم من الحذف النحوي؟ ولماذا جاء على هذه الشاكلة من الاقتصاد اللغوي؟ وهل أراد الشاعر من كل ذلك أن يحقق أعلى فاعلية تلقى ممكنة؟ وإذا كان العنوان لم يؤخذ من المادة النصية، فإن ثمة إشارات في بعض قصائد الديوان قد تقود إلى فتح مغاليق هذا العنوان، ومن ذلك قول الشاعر<sup>1</sup>:

ما لم يقل في الدفتر اليومي

أقراص مهدئة لما لا يُحتمل

ما كنتُ أحمل في الحقيبة ليس يعني كثيرًا

ما تركتُ وراء ظهري

ليس إلا ما تركتُ وراء ظهري

فها نحن نضع أيدينا على جملة العنوان ليس يعني كثيرًا في السطر الثالث من هذه الأبيات، وقد يسر لنا الشاعر السبيل إلى فك اللغز المحذوف من العنوان بأن ما كان يحمله في الحقيبة ليس يعنيه كثيراً، وإن كان الغموض لم ينكشف تمامًا، إذ لا بد أن نتساءل عما كان يحمله الشاعر في الحقيبة؟ أهو شيء مادي أم مجازي؟ وإن كانت الدلالة تشير إلى حمل شيء ما وإخفائه وتعمد عدم الإفصاح عنه؟

وهناك قصيدة أخرى في الديوان بعنوان ذاك شأنك.. ليس أكثر!<sup>2</sup> وهو عنوان دال يرتبط بوشيجة ما مع العنوان المركزي، فالشاعر -في القصيدة ومن خلال العنوان- ينفصل عن المخاطب، ويعزو شأنه إليه فلا يعنيه شأنه. وتتقارب جملة ليس أكثر -دلاليًا- مع لفظة كثيرًا في العنوان الرئيس لتعمق فكرة موقف اللامبالاة أو السلبية.

كما نجد عبارة ليس أكثر تتردد في سياق آخر في قول الشاعر<sup>3</sup>:

ليس أكثر من عناوين

امتحننت بها المسافة نحو حتفك

فالأغاني لا تخون

وفي قصيدة نخبًا للذين مضوا نرى ظلال العنوان بدلالاته، إذ تظل في القصيدة صورة المسرح العبيث بمفرداته كمعادل موضوعي للواقع<sup>4</sup> حيث يواجه هذا العيب وهذه الفوضى بعدم الاكتراث.

1- ديوان ليس يعني كثيرًا، قصيدة خطأ في الغياب، ص 18.

2- الديوان، ص 77.

3- المصدر السابق، قصيدة الأغاني لا تخون، ص 48.

4- المصدر نفسه، ص 25.

فالعنوان - كما نرى - يمثل فضاءً واسعاً من الدلالات كما يحمل في طياته إحياءات عميقة عن صورة الذات الشعاعية ورؤيتها للواقع المحيط بها، وبذلك يتحوّل العنوان من كونه مجرد بنية لغوية إلى نصّ موازٍ، فضلاً عن كونه بمثابة مفتاح إجرائي لفهم نصوص الديوان.

### 3-2- عتبة الغلاف:

وكما جاء العنوان مشحوناً بدلالات عديدة، فالحال ذاته بالنسبة إلى غلاف الديوان، فقد تصدر اسم الشاعر المساحة العلوية البيضاء بخطّ أسود ليشكل علامة دالة على أهمية الذات. ونجد داخل اللوحة الفنية لوحة الغلاف مجموعة من الرسوم والخطوط والألوان التي توزعت بين البياض والأسود والاصفرار، حيث تميل أرضية الغلاف إلى اللون الرمادي، أو الأسود الباهت، ويتوسطها رسم تجريدي لرجل باللون الأسود يضع يديه في جيبه بنطاله - في حركة لامبالاة - وهو ينظر إلى مجموعة أشجار في رسم تشكيلي تبدو وكأنها جرداء، وهذه الأنساق - مجتمعة - تعدّ علامات أيقونية تحمل دلالات سلبية عن عالم الواقع، وتومئ إلى العالم الإبداعي للشاعر في الديوان.

### 3-3- الإهداء:

اختار الشاعر مقطعاً من شعر الراحل محمد الثبيتي ليكون إهداء، وقد وضعه مستقلاً في الجزء السفلي من صفحة بيضاء، ولا شك أنّ لمحمد الثبيتي مكانة خاصة، فهو من أيقونات شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، وأحد أبرز شعرائها الممثلين لهذا الاتجاه، كما يمثل شعره تجربة إبداعية ثرية. واختصاص الثبيتي بالإهداء يعني اعتزاز صاحب الديوان به، وتقديره لشاعريته، وتواصله مع عالمه الإبداعي، كما يعني مشاركته همومه ومعاناته، والتواشج معه في تجربته الإبداعية.

أما الإهداء الذي اختاره الشاعر من شعر الثبيتي فهو:

بين نارين أفرغت كأسِي

ناشدت قلبي أن يستريح

هل يعود الصبا مشرعاً للغناء المعطر

أو للبكاء الفصيح ..؟

يعبّر الإهداء عن معاناة الثبيتي وإحساسه بالاحتراق وتمزّق الذات وتشظّمها، والهروب بالكأس - من واقع الاحتراق والمعاناة التي أرهقت قلبه الممزّق بين ماضٍ مبهج وحاضر يستدعي البكاء.

ولا شك أنّ استدعاء نصّ الثبيتي يمثل علامة أيقونية يحيل على توحد المعاناة بين الشعاعين، وأنّ تجربة يعقوب تتماشى مع تجربة الثبيتي، وأنّ الصّوتين الشعاعيين يمتزجان ويتوحدان.

#### 4- المبحث الثاني سيميائية الأسماء والشخصيات:

الأسماء والشخصيات رموز منصوبة، وتتمتع بدلالات ثرية، وحضور كثيف في النص الشعري، وهو مَشغَلٌ يغري بالتقصي، كما سنرى:

##### 4-1- سيمياء الأسماء:

للأسماء التي تتردد في العمل الأدبي دلالات ورموز، ولذلك يكون اختيارها مقصودا حيث تمثل علامات محيلة على دلالات محددة توظف في سياق معين.

وفي ديواننا تتردد في القصائد بعض الأسماء العربية وغير العربية، فمن الأسماء العربية نجد اسم معن بن زائدة يتردد في قصيدة نخباً للذين مضوا فيقول<sup>1</sup>:

ترى في المسرح العبثي أدواراً مهياً فتصعد سلم الذكرى على لحن هجائي، وتجرح لذة التصفيق بالتحديق من أعلى، ترى وطناً على عكازه يمضي، ترى قدحاً ولا ندماء حول الليل في شغف، ترى معن بن زائدة على كرسي حكمته التي امتحنت بألف خليفة من قبل.

يشبه الشاعر الواقع بمسرح عبثي يقوده إلى استدعاء الماضي ليضعه بإزاء الحاضر، فيستدعي مشاهد عديدة، منها شخصية معن بن زائدة القائد العربي الشهير الذي عُرف بأنه أوسع الناس حلماً وجوداً وعفواً عن ذلالت الناس، وكان أحد أبطال الإسلام، وعين الأجواد، وله قصص مشهورة مع بعض الخلفاء، ومنهم أبو جعفر المنصور الذي توعدّه بالقتل ثم عفا عنه لحكمته وحسن بلائه، فصار استدعاؤه في القصيدة رمزاً للحكمة المفتقدة في الواقع.

وتتردد في الديوان صورة عنتر في قوله<sup>2</sup>:

من أصغى سيسقط في المفازة، من أضاء لعنتر الغرف القريبة من سياج القصر حتماً سوف يُصلب في كؤوس الليل

فعنتر هنا ليس هو عنتر العبسي ذلك الفارس العربي، ولكن الشاعر أخرجه من هذا الحيز إلى حيز آخر مشحون بدلالات عصرية حيث يبدو محاصراً قابلاً في غرفة مظلمة.

وفي قصيدة "أسئلة المراهن باسمه" تستحضر الذات الفاعلة عدّة أسماء تراثية ومعاصرة، فيقول<sup>3</sup>:

- أنا من أنا في الشمس؟!.

تاريخ يجفف كبرياء بني أمية في الطريق إلى دمشق، سماء بابل تحت ظلّ أصابع السياب ذابلة، دمّ أعى يفكر في الحسين على طريقته.

1- المصدر نفسه، قصيدة نخباً للذين مضوا، ص 25.

2- المصدر نفسه، قصيدة مرأتان لنهر واحد، ص 88.

3- المصدر نفسه، ص 65.

فالشاعر - في سياق إدانة الواقع العربي- استدعى اسم الشاعر العراقي بدر شاكر السياب ووضعه في سياق الواقع العراقي المؤلم، كما أشار إلى اسم الحسين بن علي موظفًا إياه علامة محيلة على الواقع المحاصر بالفتن والاقتيال والصراع الطائفي، واضعًا هذا الحاضر الانهزامي في مواجهة الماضي العربي الزاهن كما تومئ إليه علامة كبرياء بني أمية وسماء بابل.

ومن الأسماء الأجنبية التي تردّد في الديوان اسم الأديب العالمي جارثيا ماركيز، كما في قوله<sup>1</sup>:

- هل نزننا كثيراً ..

تذكرتُ كانت ستقضي المساء الأخير معي

ليلة من روايات ماركيز

كنا جلسنا لنفرد أسماءنا

عُرنا

وقتنا الزئبقي

فاسم ماركيز يتردّد مقرونًا برواياته التي تنتهي إلى عالم الواقعية السحرية، ذلك العالم الفانتازي المدهش<sup>2</sup>، وقد استدعاه الشاعر بوصفه علامة في سياق تفاصيل تجربة جسمية.

#### 4-1-1- سيمياء الشخصيات:

تعدُّ الشخصية في التحليل السيميائي علامة من العلامات وإشارة دالة<sup>3</sup>.

وهناك ثلاثة أنواع من الشخصيات تبدو علامات داخل النص السردية، وهي:

1- الشخصيات المرجعية: وهي الشخصيات المحيلة على عوالم ذات طبيعة مألوفة وتنضوي في إطار المرجعية الثقافية المنبثق منها النص السردية، فقد تكون شخصيات أسطورية ماضوية، أو شخصيات مستقطبة من الأحداث التاريخية.

2- شخصيات إشارية: وتشير إلى ذاتية المؤلف بمعزل عن العمل للتجلي المباشر.

3- شخصيات استذكارية: وهي تلك الشخصيات التي لها دور قويّ وفعلّ في ربط أجزاء النص السردية<sup>4</sup>.

ويحتشد ديواننا بصور لشخصيات ذات علاقة بتجربة الشاعر لها وظائف سردية، منها شخصيات اهتم الشاعر بها من حيث تصوير البناء الخارجي أو الملامح الخارجية وما تومئ إليه من علامات ودلالات، كما اهتم بتصوير الملامح الداخلية وما تنطوي عليه من صفات نفسية، واجتماعية، وخلقية، وفكرية.

1- المصدر نفسه، ص 60.

2- ينظر: فوزي عيسى، الواقعية السحرية في الأدب العربي، ط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2010م.

3- فيليب هامون، سيميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة: سعيد بنكراد، ط. دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013م، ص 1.

4- المرجع نفسه، ص 35 - 37.

وتستأثر شخصية المرأة بالنصيب الأكبر من بين شخصيات الديوان، فثمة قصائد عديدة تحمل عناوين شخصيات نسائية، ومنها سيدة الولوج المستثنى، ص 57، وهي امرأة ولكن، ص 109 – حيث تزر كل قصيدة بصور ومواقف لنساء أسهمن في تشكيل تجربة الشاعر، فضلاً عن حضور الشخصيات النسائية في قصائد أخرى عديدة. وبناء على ما تأسس، يمكن القول إن شخصية المرأة في الديوان تمثل أيقونة بارزة وعلامة من أكثر العلامات حضوراً وكثافة.

ففي قصيدة Holiday يهتم الشاعر برسم الملامح الخارجية للمرأة فيقول<sup>1</sup>:

وتريمراً الآن بين قصيدتين ..

وربما لم أنتبه عمداً إلى غسل

على طرف الشفاه الجانبية سال فارتبكت

على درج البنفسج أسفل باب شقتها

أضاءت موسم الحى

وكانت مرةً أولى أراها في ثياب البيت طازجةً كما ترجو القصائد،

كتزة صوفية زرقاء مثل سماء عينها ..

وشالاً من خيوط الماء

تركه على عنق شمالي بلا هدف ..

أصابع في كمين البرد عالقةً ..

وكنت أخف من نرد على درج البنفسج

ليس يعرف من دوار البحر إلا ما تبوح به السفينة!

تطل المرأة بملامحها الخارجية ذات الجاذبية، وتتشكل في صورة الأنثى الجذابة ذات الإغراء بشفاها العسلية، وثياب البيت الطازجة، والعينين الزرقاوين «وهي إشارة سيميائية إلى امرأة أجنبية»، والكتزة الصوفية، والشال المائي، وغير ذلك من صفات حسية أضاءت موسم الحى، إنها صورة تحمل شفرة جنسية تمثل رد فعل تجاه صفات هذه المرأة الأنثى. وقد جاء عنوان القصيدة إجازة باللغة الإنجليزية بمثابة علامة سيميائية إلى طبيعة التجربة والمرأة والمكان.

وتمتاز الملامح الخارجية بالملامح الداخلية في شخصية امرأة أخرى يصورها الشاعر في قصيدة بعنوان هي امرأة ولكن يقول فيها<sup>2</sup>:

1- الديوان، ص 125.

2- المصدر نفسه، ص 111 – 115.

هي امرأة ولكن لم تغادر بَعْدُ شرفتها، جدائل  
 شعرها الصيفي قاموس طبيعي لحزن الماء، دافئة  
 تحدث نفسها في الليل عن لغة بلا أسماء، عن رجل  
 بلا تاريخ ميلاد، وتحزن وحدها في الليل  
 هي امرأة ولكن ظلها ترف ثقافي، تخبيء وجهها  
 في الغيمة السوداء، متعبة وفائضة عن الشغف الضروري  
 الذي لم تستطع يوماً كتابته كما ترجو..  
 هي امرأة ولكن جازفت أقصى من المعتاد، تقفز نحوهاوية  
 لتقفز نحوهاوية، برغم تلعثم الأقداح ظلت في حواف الكأس  
 مؤمنة بقدرتها على التلويح للكلمات ترقص وحدها في الليل ..  
 هي امرأة ولكن .. حظها تعبان !!

شخصية المرأة هنا محاطة باستدراك في عبارة لم تغادر بعد شرفتها بوصفها علامة على الاحتجاب والعزلة، وتبدو انطلافاً من استقرائنا لملاحمها الداخلية أتمها محاصرة بالحزن تحنّ إلى الرجل وتفتقده، إذ يبدو هو بلا تاريخ ميلاد، تبدو هي محاطة بواقع ثقافي، تحاول كسر حصارها بالمجازفة والقفز نحو الهاوية، فهي بكلّ مقاييس الأنوثة امرأة، ولكنها سيئة الحظّ لما تواجهه من عواصف وأعاصير اجتماعية عبّر الشاعر عنها بصورة لافتة في قوله هي امرأة ولكن .. حظها تعبان!! فقد أضفى بجمله حظها تعبان ظلالاً شعبية تبدو علامة لواقع مؤلم وامرأة تعيسة. وثمة علامة بارزة تومئ إلى هذه المرأة في قوله تخبيء وجهها في الغيمة السوداء، فيضعنا الشاعر بذلك أمام نموذجين لامرأتين تنتميان إلى ثقافتين مختلفتين كلّ الاختلاف، نموذج المرأة المتحرّرة في قصيدة Holiday ونموذج المرأة المنغلقة في قصيدة امرأة.. ولكن.  
 وقد يتوقّف الشاعر أمام شخصيات نسائية جماعية كما يتمثّل في صورة بنات الحيّ في قصيدة خطأ في الغياب إذ يقول<sup>1</sup>:

العمر مرّ كما تمرّ صبيّة في نهر أغنية  
 ويكبر سرّها معها  
 بنات الحيّ  
 لم يدركن عن قَصْدٍ  
 ندوري خلف باب الصدفّة البيضاء  
 لم يطرقن - لو عَرَضاً - سماء الببال

1- المصدر نفسه، ص 16-17.

كي يبتلّ إفصاحي

بنات الحي يعرفن الذي يعرفن من أمي

ولم يقحمن أضلعهنّ

في القصص التي حيكت بلاداع

فالشاعر هنا يعبر عن تجربة ذات ملامح خاصة، تجربته التي استدعتها ذاكرته مع بنات الحي اللواتي يمثّلن أيقونات لمجتمعه، وقد أضفى عليهنّ صفات البراءة والتقاء، فهنّ يأخذن الحكمة والخبرة من أمه وحدها بعيداً عن الترهات.

ومن الشّخصيات الذّكورية تطلّ صورة الجدّ في غير موضع، ولعلّ ما يفسّر هذا الحضور القويّ أنّ قصائد الديوان تبدو أشبه بسيرة ذاتية للشاعر، ولذلك فكثيراً ما يستدعي صورة الجدّ بوصفها أيقونة للماضي. يقول<sup>1</sup>:

لا تتخذ شغفاً صديقي

قالها جدي ومال إلى الغياب

وكنت أبحث في تراث أبي من اسمي

في خزانة وحشتي الأولى بخور سيدة

على قمصان أسئلتي التي في الروح لم تكبر

وجدتُ دمي على المرأة

متكناً على امرأة بلا أخطاء كالحمى

تحتشد الصّورة هنا بعلامات الماضي وشخصه: صورة الجدّ الذي رحل بعد أن نطق بلسان الحكمة والنّصيحة، وصورة الشّاعر الحفيد الذي يبحث عن هويّته في تراث الأب ثم صورة المرأة التي تبدو بلا أخطاء وتحضر علامة أو أيقونة اجتماعيّة مثاليّة.

وتطلّ صورة الجد مرّة أخرى في القصيدة ذاتها، وذلك في قوله<sup>2</sup>:

وجدتُ مسودّات الريح

في ورق نحاسيّ غسلت بمائها شغفي

ولم أحفل بأغنية لجدي في الخزانة إذ أودّعها

فجدي ليس يعرف من أنا حقاً

ويرقد في عظامي!!

1- المصدر نفسه، ص 15.

2- المصدر نفسه، ص 15.

مازال الشاعر يصحبنا في سياق سيرته الذاتية حيث الإلحاح على فكرة البحث عن الهوية كما تشير إلى ذلك علامة الورق النحاسي والخزانة، وإن بدت العلاقة مُنبَتَّة بين الجدّ وحفيده، فهو يسكن في عظامه ولا يعرفه، وقد تكون تلك إشارة أو علامة على التغيّر الذي طرأ على المجتمع.

وفي هذا السياق تبرز صورة الصبّي بما هي إحدى شخصيات الديوان المشحونة بالعلامات، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان أوراق حجرية<sup>1</sup>:

الأرضُ تذاكر نعلقُ نصفه في الشمس  
كي يقف الصبّي على هواءٍ فاض من رثيته  
خلف نشيده الوطني،  
لا يدري كلون ثيابه البيضاء عن حُيِّ حقيبتة  
القصيدة ..

فرصة أخرى لنقفز فوق السور!  
أول من يراوغ في الكلام هو الصبّي ..  
هنا صياحُ مدرسيٍّ لم يقل شيئاً  
كراريس البلاغة لم تقل شيئاً كذلك  
والبلاد هي البلاد

تصوّر القصيدة جانباً من جوانب السيرة الذاتية للشاعر في صباه، وهي صورة ذات طابع محليّ شديد الخصوصية بما تتضمنه من علامات وإشارات لعالم هذا الصبّي بملابسه البيضاء، التي تشكّل علامة سيميائية، وهو يمضي حاملاً حقيبتة، ثم وهو يقف مردداً النشيد الوطني، وإن جاءت الصورة ذات دوالٍ سلبية تشير إلى الثبات والجمود.

وثمة شخصيات هامشية نقع عليها في الديوان، مثل شخصية البائع أو حامل الحقيبة في قوله<sup>2</sup>:

تبدو إلى سفّرٍ وليس بهذه الدنيا مقام  
بائع أخذ الحقيبة ثم قال:  
وما انتهتُ لصيغة الفعل المضارع  
في كلام البائع العرَضِيّ

فشخصية البائع هنا -برغم هامشيّتها- تحمل طابع الحكمة والنّبوءة، وهو ما جعل الشاعر يستدعي عبارته مرة أخرى، وينتبه إلى ما تكتنز به من إيماءات.

1 المصدر نفسه، ص 119-120.

2 المصدر نفسه، قصيدة خطأ في الغياب، ص 13.



## 5- المبحث الثالث : الدوال والرموز:

يهتمّ التحليل السيميائي بتتبع الدوال والرموز التي يكون لها حضور بارز في النص بوصفها علامات سيميائية تسهم في اكتشاف العالم الشعري للمبدع. وباستقراء قصائد ديواننا نجد أنّ ثمة حضوراً مكثفاً لعدد من الدوال والرموز ، وأبرزها:

### 5-1- دالة الحقيبة:

تتردّد دالة الحقيبة بكثافة في ثنايا قصائد الديوان حتى إنّها تطالعنا منذ السطور الأولى لأولى قصائد الديوان خطأ في الغياب وذلك في قول الشاعر<sup>1</sup>:

تبدو إلى سفرٍ وليس بهذه الدنيا مقامٌ

بائع أخذ الحقيبة ثم قال

فالحقيبة هنا علامة على السفر أو الرحيل، وهو ما يشير إلى أنّ الشاعر على سفرٍ أو في حالة ارتحال، ويفاجئنا الشاعر بما تحمله الحقيبة فيقول<sup>2</sup>:

ما كنتُ أحمل في الحقيبة ليس يعني كثيراً

ما تركت وراء ظهري

ليس إلا ما تركت وراء ظهري

فالحقيبة هنا علامة على عدم اكتراث الشاعر بما يحمل أو يتردّد به في رحلته، وكأنّه ليس هدفاً في ذاته، أو كأنّ وسائل الاستعداد للرحلة لا تمثّل له أهميّة كبرى، إذ الهدف الرحلة في ذاتها.

وتأخذ الحقيبة دلالة أخرى في قوله<sup>3</sup>:

ليل مجازي

فهذا الأزرق المرئي في لغتي أنا في الماء

لا أحد أقاسمه الحديث سوى الحقائق

فالحقيبة هنا تخرج عن كينونتها من حالة الجمود إلى التشخيص، فتصير الصديق الوحيد الذي يشاطر الشاعر وحدته، وفي هذا دلالة على حالة الوحدة والفقد التي تحاصر الشاعر.

وتأخذ علامة الحقيبة دلالة أخرى في قول الشاعر<sup>4</sup>:

ليس من قدر يوازي

1- المصدر نفسه، ص 13.

2- المصدر نفسه، ص 18.

3- المصدر نفسه، ص 14.

4- المصدر نفسه، ص 18.

أن تظلّ على الحياض مع الغياب ..

إذا ذهبت فكن سماء لا تفكر في متاع الآخرين

إذا تعبت فلا تلم أحداً سوى قلب الصبي

إذا اعترفت بكل شيء قبل أن تمضي

فلا تنس الحقائق فوق ذاكرة البلاد

ولا تثق أبداً بأسئلة الهوية، أو بأغنية الختام

فدالة الحقائق هنا تكتسب أهمية بالغة، وتشغل مكانة فوقيّة إذ تومئ إلى اكتنازها بأسرار وحكايات وتواريخ وسير وأحداث، وبهذا تكتسب صورة مجازيّة إيجابية وتمحو الصورة السلبية في قوله ما كنت أحمل في الحقيبة ليس يعنيني كثيراً، فالحقيقة تلك تختلف عن "الحقائق" هنا التي تعترف بذاكرة البلاد، وأسئلة الهوية. ويلفتنا تكرار أبنية الشّروط في الأبيات التي تصدّرت بأداة النّفي ليس المحبّة لدى الشاعر والكائنة في عنوان الديوان.

وقد اقترن الشّروط بأفعال ذات دلالة ماضوية متتالية ذهبت - تعبت - اعترفت فالذهاب يعقبه تعب والتعب يفضي إلى الاعتراف ومتاع الآخرين فيه مشكلة مع الحقائق.

وتتردّد دالة الحقيقة في قصيدة أخرى في قوله<sup>1</sup>:

ليس هناك من أحد

معي في الروح ذات حقائق الآتين

من مدنٍ بلا أسماء

ونلاحظ تردّد حرف النّفي ليس في صدارة الأبيات، ليكون أيقونة متجدّرة في الديوان بدءاً من العنوان مروراً بتضاعيف القصائد.

وتشير دالة الحقائق هنا إلى زائري تونس من مدن لا طابع لها أو هوية مدن بلا أسماء، وتشير في الوقت ذاته إلى انفصال الذات عن الآخرين وعدم انخراطها معهم.

وتأخذ الحقيقة دلالتها المباشرة في قصيدة أخرى حيث يقول<sup>2</sup>:

أخفت في حقائبها ..

اعترافاً لم تستطع أن لا تبوح به إليّ ولم تقله

ف الحقيقة هنا تبدو في صورتها المادّية المباشرة بوصفها مكاناً لإخفاء الأشياء، ولكنها صارت هنا موطناً للإخفاء المجازي والاعتراض.

1- المصدر نفسه، قصيدة تونس وحدها في الماء، ص 37.

2- المصدر نفسه، قصيدة لأمر على اسمها، ص 102.

## 2-5- دالة الماء:

الماء من أكثر الدوال حضوراً في الديوان الماء هو أصل الحياة وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا<sup>1</sup>. والشاعر بوصفه من أحفاد أجداده الشعراء القدماء- يعرف قيمة الماء وما كان يمثله في حياة الإنسان. وقد جاءت دالة الماء في الديوان غنيّة برموزها ودلالاتها، وصارت أيقونة بارزة في تجربة الشاعر، فقد تحمل دالة الماء شفرة خصوبة، وتحيل على تجربة مادية كما في قول الشاعر<sup>2</sup>:

كنتُ رفيقها في الماء

إذ تنسى سريرتها على جسدي

وتنزل لذة العرفان

ويتردّد التعبير المجازي ماء العمر في قوله<sup>3</sup>:

كنت وحدك، لا سوى عينيك وامرأة

على ذات الجدار تمس ماء العمر في وجعين

حيث لا وطن سوى الكلمات بينكما

وحزن محتمل

إنّ التعبير الذي يحمله كنت وحدك يجذّر حالة الوحدة والفقد السائدة في الديوان، ووجود المرأة يبدو طارئاً مرهوناً بلحظة محدّدة أو بموقف معيّن، حيث وظّفت لتؤدّي دورين مزدوجين: دور وظيفيّ حيث تمس ماء العمر، ودور المشاركة الوجدانيّة وتبادل الكلام والوجع والحزن.. مما يحيل على أنّ التجربة هنا قد ارتبطت بالوجع والحزن المحتمل وغياب صورة الوطن.

ويتحول الماء إلى فريسة تُقتنص في قوله<sup>4</sup>:

غشّك الوطنُ المراوغ لست فيه ولست عنه

نمؤلذتك الغريبة

في اقتناص الماء من شجرتوتر

فدالة الماء تقترن هنا بصورة الوطن المراوغ، والانفصال عنه، وبتلك اللذة الغريبة في اقتناص الماء من شجر التوتر وهي صورة مجازيّة تعبر عن الذات وهي تلوذ بعالم الماء المجازي لاقتناص اللذة خلاصاً من الواقع أو هروباً منه.

1- سورة الأنبياء: آية 30.

2- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 128.

3- المصدر نفسه، قصيدة اسم آخر للقصيدة، ص 53.

4- المصدر نفسه، قصيدة الأغاني لا تخون، ص 48.

ويتشكّل الماء في صور مجازيّة عديدة في قصائد الديوان، ويبدو علامة لمعان وصور كثيرة، فمن الصّور المجازيّة للماء هذه الصورة<sup>1</sup>:

لَوْنَتْ أوراقي بشيء من حديث الماء

في يوم خريفيّ

وقلّت لها: اذهبي!

فتعبير حديث الماء تعبير مجازي يشير إلى الامتلاء والخصوبة والفاعليّة بالرغم من عدم الحضور التام لـ "حديث الماء" حيث احترز بقوله شيء من حديث الماء.

ويتردّد التّعبير المجازي خيوط الماء في قوله<sup>2</sup>:

كنزة صوفية زرقاء مثل سماء عينها

وشالاً من خيوط الماء

تركه على عنق شمالي بلا هدفٍ

فهذا الشال الذي تتلفّع به تلك المرأة منسوج من خيوط الماء إحالة على شفرة الخصوبة والامتلاء.

ويمتاز الشاعر دالة الماء في موضع آخر من الصّورة التراثية القديمة فيقول<sup>3</sup>:

الورود على الماء ليس عصيا كما ندّعي

إنما يظماً الواقفون على الجسر

لم يأخذوا خطوة للحنين الذي مسّهم مرّتين

فصورة الورد على الماء صورة تراثيّة تردّدت كثيراً في الشّعر القديم، ومنها قول عمرو بن كلثوم<sup>4</sup>:

ونشرب إن وردنا الماء صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطنينا

فورود الماء قديماً مرتبطاً بالحياة، وقد كان محفوظاً بالمصاعب والمخاطر، وكان من أسباب الصّراع بين القبائل، وقد استدعى الشّاعر هذه الصّورة التراثية ووجهها توجيهاً آخر، فجاء الورد على الماء رمزاً للاقتحام والجسارة والجرأة وارتباطاً بالخصوبة، وفي عبارة كما ندّعي نفياً لفكرة صعوبة الورد، وقرن الاشتهاء والظماً بالواقفين على الجسر أي من يتّصفون بالخوف والتردد، وافتقاد الجسارة.

وكثيراً ما ترتبط دالة الماء بالاشتهاء والرغبة، وتقترب بالمرأة، كما في قوله<sup>5</sup>:

1- المصدر نفسه، قصيدة أوراق حجرية، ص 119.

2- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 125.

3- المصدر نفسه، قصيدة الوله المستثنى، ص 62.

4- ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق د. أيمن ميدان، ط. النادي الأدبي، جدة، السعودية.

5- الديوان، قصيدة لا أمر على اسمها، ص 95—96.

عرفتُ طلاءَ غرفتها  
صديقتها التي لم تمتحن يوماً صداقتها  
تخففها من الوتر المعلق بين أغنيتين  
خيبة ظنّها بالعابرين على ضفاف النهر  
لم يتخيلوا ماءً فمروا عبر محنتها خفافاً  
فصورة ضفاف النهر ترمز إلى خصوبة الأنثى التي خاب ظنّها بمن لم يتخيلوا ما تكتنزه من ماء خصوبة  
فتركوها تعاني محنة الفقد.

### 3-5- دالة الحمى:

تتردّد دالة الحمى بصورة لافتة في الديوان، لتكون إحدى العلامات المهمة التي تشير إلى الرغبة الشّهوانية  
والنّزعة الجسديّة الصارخة، كما يتضح في قول الشاعر<sup>1</sup>:

أضاءت موسم الحمى  
وكانت مرّةً أولى أراها في ثياب البيت طازجةً  
كما ترجو القصائد  
ف الحمى دالة تقترن بالمرأة، وبالإثارة الجنسيّة التي اشتعلت حين رآها بنعومتها في ثياب البيت.  
ومن الطبيعي أن تقترن دالة الحمى بالليل حيث تتأجج الرغبة وتشتعل<sup>2</sup>:

ليس لديك ما يكفي من الأسماء  
كي تبتزّ هذا الليل بالحمى ورمي النرد  
ليس لديك ما يكفي من الحب  
الذي قد بعثرتّه الريح  
فصورة ابتزاز الليل بالحمى ورمي النرد ذات دلالة على الإحساس بالسّأم والفقد، وإزجاء الوقت والخلاص  
بالرغبة والتّسلية بلعب النرد.

وتتردّد صورة الحمى في قصيدة أخرى بالدلالة نفسها في قوله<sup>3</sup>:

مهرة تأتي وتذهب دون قصد بين ذاكرتين  
أسئلة نرّي ظنّها في الإثم مغرورين بالحمى  
سريرة أحرف أولى كتبتها على الجدران

1- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 125.

2- المصدر نفسه، قصيدة نخباً للذين مضوا، ص 23.

3- المصدر نفسه، قصيدة الحكايات، ص 140.

ثم تسربت عمرا !!

فدالة الحمى تفتن بدوال أخرى: المهرة – الإثم.

ولم يقف الإحساس بالحمى على الذات وحدها، وإنما انسحب على الطرف الآخر كما تبدى في التعبير بصيغة الجمع مغرورين بالحمى.

ونجد ارتباط دلالة الحمى بسيمياء الجسد في قول الشاعر<sup>1</sup>:

لم أكن أعني تماماً رقم هاتفها

إذ امتحنت تورطها

بآخر قبلة أمنت

ثم تركتُ أشياءي على العتبات ناقصة

وكننت كآخر الركاب نحو غيابة الحمى

ولم يأخذ حينه

#### 4-5- دالة القبيلة:

ويأتي استخدام الشاعر للفظ القبيلة بوصفها علامة ترمز إلى واقع اجتماعي أو سياسي، وتقرن الحاضر بالماضي فنجدها تتردد في قول الشاعر<sup>2</sup>:

لا سبيل لفك أحجية القبيلة.

من رأى قد ضلّ

من أصغى سيسقط في المفازة، من أضاء

ل عنتر الغرف القريبة من سياج القصر حتماً

سوف يصلب في كؤوس الليل

ف القبيلة هنا محاطة بالأحجية والألغاز والأسرار، وهو ما دفع الشاعر إلى تكرار أبنية الشرط التي توحى بأجواء صوفية مشحونة بدلالات التحذير والوعيد، فالرؤية تفضي إلى الضلال، والإصغاء يؤدي إلى السقوط في الهاوية، وإضاءة الغرف للفارس تؤدي إلى الهلاك. ومن ثم، فالطريق إلى فك أحجية القبيلة محفوف بالمخاطر والموت.

ويلج الشاعر على هذا المعنى مرة أخرى فيقول<sup>3</sup>:

فقلت، والبئر امتحان للقصيدة: هذه الصحراء محنتهم.

1- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 130 – 131.

2- الديوان، قصيدة مرأتان لنهر واحد، ص 88.

3- المصدر نفسه، ص 88.

وأعرف نقصهم في الماء، مرأتان في دمهم ولا يدرون من هذا الذي من النهر يتبعهم نهراً، لا سبيل لفك أحجية القبيلة فدوال القبيلة هنا موصوفة بالسلب، البئر - الصحراء - نقص الماء، كلّها دوال سلبية مقرونة بالامتحان، والمحنة، والشح، والجفاف، والدماء. ومن ثمّ، فلا سبيل إلى فكّ أحجية القبيلة التي تتجذّر صورتها السلبية في مخيلة الشاعر.

### 5-5- دالة القصيدة:

لدالة القصيدة حضور كثيف في الديوان، وهي تقترن بالجمال والمال والحب وغير ذلك من المعاني السامية.

وكثيراً ما تقترن القصيدة بالغناء والموسيقى، كما تعبّر أحياناً عن حالة الخلق الفنيّ أو لحظة المخاض<sup>1</sup>:

في أول الأمر انتظرتُ  
ولم أفكر في القصيدة مثلما خمنتُ،  
إذ تمشي وتتركُ للكمان غمامتين  
تمسُّ أوتاري وتذهب ..!

ف القصيدة هنا جاءت في بنية سردية حملت -فوق معناها المباشر- إيماءات وإيحاءات خاصة بتجربة الشاعر مع المرأة الأجنبية في القصيدة، واقتربت بدوال الموسيقى والغناء: الكمان - الأوتار بوصفهما من الرموز المحيلة على التجربة الحسية.

وغالباً ما ترتبط القصيدة بالمرأة وبالجنس، وتكون علامة دالة عليهما، كما في قول الشاعر<sup>2</sup>:  
مرّت على مهلٍ ..

وكنتُ ارتبتُ قبل مجيئها في العمرِ  
لم أكتب مدونة تليق بفتنة الإيقاع  
في بهو القصيدة

ف القصيدة هنا مثال للجمال والفتنة والاتساع والرحابة، كما توحى بذلك صورة بهو القصيدة، فضلاً عن ورودها في سياق الحكيم عن امرأة جذبتة بجمالها، حيث تماهى الجمال الأنثويّ بجمال الشعر وصارت المرأة أشبه بالقصيدة في الجمال والفتنة.

والحبّ - في رؤية الشاعر - يشبه القصيدة، فكلاهما حالة شعورية تأتي وتذهب، يقول<sup>3</sup>:

1- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 128.  
2- المصدر نفسه، قصيدة تونس وحدها الماء، ص 41.  
3- المصدر نفسه، قصيدة تراث الحب، ص 107.

- إن بعض الحب يبقى منه شيء ليس يمحي، حالة تأتي وتذهب كالقصيدية.

وتقترن القصيدة كذلك باللذة الحسيّة<sup>1</sup>:

أن تمضي إلى جسدٍ بلا معنى  
كأي قصيدة مرّت على عينيك  
دون تفحص كافٍ للذتها التي عبرتك  
أن لا تنتهي لظلال سيدتين خائبتين  
في ذكراك..

فذاك شأنك ليس أكثر

فالشاعر ينتهي إلى مذهب الاستمتاع باللذة أيّاً كانت، فلا يكفيه مجرد الحصول على اللذة بل يرى أهميّة الاستمتاع بها إلى أقصى حد. غير أنّ اللافت للانتباه هو ارتباط لذة الجسد بلذة القصيدة أو لذة النص – بحسب تعبير رولان بارت<sup>2</sup> - فكلاهما لذة تستحق التأنّي والتّمهّل والاستمتاع الكامل، ولذلك يستوي -في رؤية الشّاعر- مغامرة الجسد التي بلا معنى مع التلقّي السطحي للقصيدة دون سبر لأغوارها أو استمتاع كامل بما تحدّثه من لذة ونشوة. وهذه إشارة سيميائية إلى ثقافة الشّاعر.

وفي هذا السياق تتردّد صورة القصيدة العذراء في موضع آخر حيث يقول<sup>3</sup>:

وجهة امرأة تميل على حواف القلب  
لم تذهب جزافاً  
بايها الورقي إذ تنسأه عصفوراً  
على كتف اليقين الغضّ ..  
لا تدري !!

كأي قصيدة عذراء

عن هذا الذي في القلب ينقصُ أويزيد!

فالعذرية هنا صفة مشتركة بين المرأة والقصيدة، إذ تحمّلان طابع البكارة والطهر.

ولعلنا نلاحظ أنّ دالة القصيدة في الأمثلة السابقة جاءت مفردة، وهذا هو الغالب في ثنايا الديوان، عدا مواضع قليلة جاءت فيها بصيغة الجمع، كقوله<sup>4</sup>:

أضاءت موسم الحمى

1- المصدر نفسه، قصيدة ذاك شأنك ليس أكثر، ص 79.

2- رولان بارت، ينظر كتاب لذة النص، ترجمة: د. منذر عياشي

3- الديوان، قصيدة لا أمر على اسمها، ص 95 – 96.

4- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 125.



وكانت مرّة أولى أراها في ثياب البيت طازجة

كما ترجو القصائد

فدالة القصائد هنا علامة على الاكتمال والتّمام والفتنة التّامة، وإن اقترنت كذلك بشفرة خصويّة.

### 5-6- دالة الأغاني:

الأغاني .. القصائد .. الحب .. علامات دالة تضاف إلى غيرها من العلامات التي تكشف العالم الشعري للشاعر.

وثمة قصيدة كاملة بعنوان الأغاني لا تخون تبدو فيها دالة الأغاني علامة محوريّة مهمّة تتردد بكثافة في ثنايا القصيدة<sup>1</sup>:

- سر في الأغاني، لا تقل شيئاً لمن سمّوك باسمك

ثم قالوا ليس نعرف من يكون

- سر في الأغاني مرّة ..

لا تلتفت أبداً لتاريخ الزجاج

فلا يشف عن الغياب سوى الغياب

و أنت تعرف من تكون

الأغاني دالة تخرج عن معناها المادي المباشر إلى معان أكثر سعة ورحابة .. الأغاني هي عالم الشاعر الأثيري الذي يكسبه هويته ويمنحه حضوره البهيّ في مواجهة واقع الجحود والنكران والجمود. إنّها حاضر الشاعر الصلّد في مواجهة تاريخ الزجاج الهش، فبالأغاني يعرف كنهه وكيّنوته، ويعرف من يكون<sup>2</sup>:

سر في الأغاني ..

خفة المعنى، سلالم باتجاه الأزرق الأبديّ

ضوء عن يمين القبلة الأولى

فواكه من نصيب الشمس

يوميات عائلتين يقتسمان ظلّهما

على بايين من بُنّ وموسيقى

لماذا نفى الشاعر الخيانة عن الأغاني؟ وما العلاقة -أصلاً- بين الأغاني والخيانة؟ إنّ الخيانة ضد الأمانة، بهذا تكون الأمانة صفة لازمة للأغاني.

1- المصدر نفسه، قصيدة الأغاني لا تخون، ص 45.

2- المصدر نفسه، ص 46.

ويتكرّر فعل الأمر الطلبي سرّ في الأغاني بوصفها العالم السحري بإشعاعاته ومفرداته: خفة المعنى، السّلام التي يرتقي إليها إلى عالم الأبدية الشّفاف، الفواكه السّحرية أو الخرافية المشتهة، عالم الجنّة والتّعيم علامة الاطمئنان العائلي والأمان.

## 6- المبحث الرابع : سيمياء الزمان والمكان والعلاقة بينهما:

هناك علاقة وثيقة بين الزّمان والمكان، وهذه العلاقة تقوم على التّكامل بينهما، ولا تكاد تخلو حكاية سردية من زمان ومكان يؤطران الأحداث.

ونظراً لارتباط الزّمان بالمكان وعدم وجود أحدهما بمعزل عن الآخر، فقد ظهر مصطلح الزمكان أو الزمكانية وهي «في صورها المختلفة تجسّد الزمن في المكان، وتجسّد المكان في الزمن دون محاولة تفضيل أحدهما على الآخر»<sup>1</sup>.

### 6-1- سيمياء الزمن:

يؤدّي الزمن دوراً مهمّاً في العمل الأدبي، فهو «محور الرواية وعمودها الفقري الذي يشدُّ أجزاءها، كما هو محور الحياة ونسيجها»<sup>2</sup>.

ولا تقتصر أهمية الزمن على النّص الروائي، وإنّما تمتدّ كذلك إلى النّص الشعري، بل «إنّ اللغة -حقاً- أداة زمنية، لأنّها لا تعدو أن تكون مجموعة من الأصوات المقطّعة إلى مقاطع تمثّل تتابعاً زمنياً لحركات وسكنات في نظام اصطلاح التّاس على أن يجعلوا له دلالات بذاتها، وبهذا المعنى تكون اللغة الدّالة تشكياً معيناً لمجموعة المقاطع أو الحركات والسكنات خلال الزمن، أو في الحقيقة تشكيل للزمن نفسه تشكياً يجعل له دلالة معينة»<sup>3</sup>.

وللزمن تجليات عديدة في ديوان ليس يعني كثيرًا، وأولى علامات الزمن فيه تتمثّل في التّاريخ الذي حدّده الشّاعر لكتابة قصائد الديوان 2013 – 2015م، وهذا الزمن الذي يمتدّ إلى ثلاث سنوات يؤطر أحداث الديوان وقصائده زمنياً، ويستدعي -بصورة غير مباشرة- الأحداث السّياسية والاجتماعية خلال تلك الفترة. ويتوزع الزمن في الديوان، فهناك الزمن الطّبيعي المحدّد كما نجد في قول الشّاعر<sup>4</sup>:

– ما كان في وسع امرئ ترك القصيدة في نهار السبت قرب المقعد الغربي من جهة البحيرة حيث تمتحن القصيدة.

فالزّمان هنا يمتزج بالمكان، وكلاهما محدّد معلوم، فقد ضبط الشّاعر زمن الحدث في نهار السبت، ويرتبط هذا التّحديد بمسعى القصيدة Zell am see الذي يشير إلى مدينة في أستراليا، ذلك أنّ يوم السبت

1- ميجان الرويلي وسعيد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007م، ص 17.

2- مها حسن القسراوي، الزمن في الرواية العربية، ط. دار الفارس، الأردن، الطبعة الأولى، 2004م، ص 36.

3- عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ط. مكتبة غريب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص 47.

4- الديوان، قصيدة Zell am see، ص 73.

يمثل عطلة أسبوعية حيث يخرج أهل المدينة للتزهر، مما أتاح للشاعر التأمل في ذلك المكان الواقعي الذي حدده قرب المقعد الغربي من جهة البحيرة، ومن ثم تأطرت أحداث التجربة بزمان ومكان محددين.

وقد يتحدد الزمن بفصل معين من فصول السنة، كما نجد في هذا المثال<sup>1</sup>:

لَوْنْتُ أوراقي بشيءٍ من حديث الماءِ

في يومٍ خريفٍ

وقلت لها: اذهبي!

يرتبط الحدث هنا بزمن الخريف الذي يوحى بالجفاف والجذب.

ومما يعكس امتزاج الزمان بالمكان قوله<sup>2</sup>:

فلقد تمرُّ غزالةٌ عربيةٌ في ساعة الكسل الخفيفة

لم تكن نسيبتُ أنوثتها تماماً تحت ظل العمر في

أجواء حمام الظهيرة، ثم تخشى أن تمرّ بلا قصيدة..

ففي هذا المثال إشارة زمنية: ساعة الكسل الخفيفة أي وقت القيلولة، وهناك أيضاً امتزاج للزمان بالمكان في قوله: حمام الظهيرة.

ونجد حضوراً آخر للزمان في قوله<sup>3</sup>:

أوقد تمرُّ على الضفاف الجانبية قصة بيضاء

بين اثنين لم يتمكنوا من قطف خفتهم سوى في

آخر العمر المباح ولم يبالوا، حيث كانوا كل

تاريخ القصيدة..

فالزمن هنا محدّد بآخر العمر وتاريخ القصيدة، وقد امتزج الزمان بالمكان في الإشارة المكانية الضفاف الجانبية.

ونلمح حضوراً آخر للزمن في قصيدة نخباً للذين مضوا حيث يقول<sup>4</sup>:

- مجازيين تأويلين، حزنٌ قابل للكسر، أرقام بلا عقب، قليل الحظ إذ يُغني، نهار لم يكد يأتي،

وليل متاهة أخرى تبرّما إليه تؤول أغنية سنسكبها غداً في الرمل..

نخباً للذين مضوا..

1- المصدر نفسه، قصيدة أوراق حجرية، ص 119.

2- المصدر نفسه، قصيدة Zell am see، ص 73.

3- المصدر نفسه، ص 75.

4- المصدر نفسه، قصيدة نخباً للذين مضوا، ص 26.

يتجلى الزمان الاستباقي في قوله نهار لم يكد يأتي، والزمن النفسي في قوله ليل متاهة أخرى، وهذا الزمن النفسي «يمثل الخيوط التي تنسج منها لحمة النص ... فالبشر يعيشون طبقاً لزمهم الخاص المنفصم عن الزمن الخارجي الذي لا يطابق في إيقاعه زمنهم الخاص»<sup>1</sup>.

وقد يعمد الشاعر إلى تقنية الاسترجاع الزمني، وقد يعود هذا الاسترجاع إلى زمن سحيق، كما في قوله<sup>2</sup>:

- أكاد أسمع عن يمين الصاعدين إلى أمانهم عراقاً بين قافلتين من زمن الغراب!!».

ف زمن الغراب هنا إشارة أو علامة إلى زمن الإنسان الأول، زمن قابيل وهابيل، واستحضار لقصة الغراب التي ارتبطت بحادثة قتل هابيل.

## 2-6- سيميائية المكان:

المكان هو الفضاء الواسع الذي تدور الأحداث في إطاره، ويعرف الفضاء بأنه «الحيّز المكاني الذي تتمظهر فيه الشخصيات والأشياء متلبسة بالأحداث تبعاً لعوامل عدّة تتصل بالرؤية الفلسفية وبنوعية الجنس الأدبي، وبحساسية الكاتب أو الروائي»<sup>3</sup>.

وتهتم سيميائية الفضاء بتتبع الأماكن الواردة في النص بوصفها علامات أو إشارات، وتبين مدى دلالتها وصلتها بالشخصيات والزمان.

وباستقراء قصائد الديوان نجد حضوراً واضحاً للمكان، وكأنّ هناك كاميرا أو عدسة تصاحب الشاعر وتنتقل معه في الأماكن المختلفة سواء بالحضور والمشاهدة أو على سبيل الاستدعاء أو الاستحضار، ومن ذلك صورة الحيّ التي وقرت في ذهن الشاعر واحتفظت به ذاكرته في إشارة إلى زمن الماضي الجميل، زمن الصبّا، كما نجد في قوله<sup>4</sup>:

لتقرأ نسوةً باسي قصائد من ضفائرها

وهذا الحيّ يحملني لضحكته

على أوهام جارتها التي تهذي

بقائمة الأسامي!

ف الحي هنا يحضر بوصفه علامة على الزمن الماضي الجميل، ومكان الذكريات وإشارة إلى الطابع المحلي حيث نسوة الحي، والجارات والحبّ الأول.

وفي سياق التذكر، تستدعي ذاكرة الشاعر صورة بيوت الحيّ التي اندثرت في ذاكرته<sup>5</sup>:

1- سيزا قاسم، بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص 67.

2- الديوان، قصيدة مرأتان لنهر واحد، ص 89.

3- منيب البوري، الفضاء الروائي، الإطار والدلالة، ط. دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1983م، ص 21.

4- الديوان، قصيدة خطأ في الغياب، ص 17.

5- المصدر نفسه، ص 13.

ذهبتُ أجمعُ ما تبقى في من أثر البيوت  
فلم يدر بابٌ،

ولم أظفر بنا فذة تطلُّ على حطامي!!

ف البيوت - النافذة - الباب صور تلاشت أو كادت في ذاكرة الشاعر.  
وقد يجتمع الإطاران المكاني والزمني معاً، على غرار قول الشاعر<sup>1</sup>:

وهذا الوقت لا يكفي

لمرأتين في نفس الطريق اللولبي

هل اكتملت؟!!

و أنت أنت كآخر الغرباء في المدن البعيدة.

ف الوقت إشارة إلى زمن غير معلوم، وهو يرتبط ب الطريق اللولبي دون تحديد لهذا الطريق، وكذلك ب المدن البعيدة دون تحديد لتلك المدن، وقد يرتبط المكان بالرحيل، كما في قوله<sup>2</sup>:

ها قد ذهبت ..!

ولم تكن تنوي مغادرة المكان ..

الوقت كان مراوفاً جداً،

و أنت ارتبت في معنى الرحيل الآن

فدالة المكان هنا جاءت دون تحديد لمكان بعينه، وكذلك إشارة الوقت، ووصفه بالمراوفاً وقد ارتبط المكان بالرحيل الآن كما أشار إلى ذلك ظرف الزمان الآن.

ولأن السفر والارتحال من العلامات الأيقونية البارزة في الديوان، تتردد دالة المطارات علامة على السفر<sup>3</sup>:

في انتظار يعلّق أغنية للبعيد

اكتفيت بصوت الرجاءات

ألمح مندليها غارقاً في جراحي

المطارات قد لا تكون المكان المؤث بالبح،

أعلم..

فدالة المطارات هنا إشارة إلى الفراق والوداع والحزن المتبادل بين الشاعر وصاحبته التي جسدها في هذه اللّمة الدّالة "ألمح مندليها غارقاً في جراحي"، فهي صورة أخذة تجسّد لحظة الحب والفراق.

1- المصدر نفسه، قصيدة نخباً للذين مضوا، ص 21.

2- المصدر نفسه، قصيدة اسم آخر للقصيدة، ص 51.

3- المصدر نفسه، قصيدة سيدة الولوج المستثنى، ص 59.

وقد يشير الشاعر إلى المكان بظروف المكان<sup>1</sup>:

- أنت هناك

- أنت هنا..

على قدمين من ولع غريزيّ،

وبعض رتابة كبرت مع البجعات.

فطرفا المكان إشارتان للبعيد وللقريب، وعلامتان على تشظّي الذات وتمزّقها بين المكانين.

وتتردّد دالة البحر في سياقات عديدة، فهناك الإشارة إلى البحر القريب في قوله<sup>2</sup>:

لم تعد يوماً من البحر القريب

سوى لتعلن هدنة أخرى مع الإيقاع..

فما المقصود بالبحر القريب؟ هل هو مكان ماديّ أم مجازيّ؟

وها هي صورة البحر تتردّد مرّة أخرى<sup>3</sup>:

أحاول أن أرى رثتي

فهذا البحر يجرحني هواء يديه

إذ يُلقي تحيته

ف البحر هنا أنسنه الشاعر وامتزج به في علاقة مودّة وبشاشة يلقي تحية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك ثلاثة أماكن في الديوان تحمل أسماء مدن اجتذبت الشاعر وارتبطت معه

بوشائج قويّة، وهذه المدن هي: مدينة الرياض التي عبّر الشاعر عن عشقه لها بقوله<sup>4</sup>:

عاشق ليل الرياض..

ف الرياض هذه المدينة السّاحرة تجذب الشاعر بليلها السّاحر حيث الهدوء والسّم والاستمتاع بجمال

المدينة بعيداً عن الصّخب والضّوضاء.

وقد أعجب الشاعر بمدينة تونس وأفرد لها قصيدة كاملة في الديوان بعنوان تونس وحدها من ماء، عبّر

فيها عن حبّه وتعلّقه بهذه المدينة، فقال فيها<sup>5</sup>:

الطقس كان يميل نوعاً ما إلى نيسان ..

1- المصدر نفسه، قصيدة نخباً للذين مضوا، ص 23.

2- المصدر نفسه، ص 22.

3- المصدر نفسه، قصيدة تونس وحدها في الماء، ص 38.

4- المصدر نفسه، قصيدة لأمر على اسمها، ص 99.

5- الديوان، ص ص 37-38.

\*- أبو القاسم الشابي، أغاني الحياة، تونس، دار الكتب الشرقية، 1955.

لم أحمل سوى قلبي فليس هناك من أحدٍ  
 معي في الروح ذات حقائب الآتين  
 من مدنٍ بلا أسماء  
 لا أدري لماذا كنت عادياً  
 وغير مهيباً أبداً لهذا البحر..  
 لا أدري لماذا الناس في الطرقات  
 مسّوا ضميراً أغنياتي  
 ملامح خطوهم تعبٌ وموسيقى  
 أنا وحدي الذي جقت عناقيدي  
 ولم أكبر بما يكفي لأنضج مرة أخرى  
 أحاول أن أرى رثتي  
 فهذا البحر يجرحني هواء يديه  
 إذ يلقي تحيته  
 وتونس وحدها في الماء.

استهل الشاعر قصيدته بتحديد زمن الرحلة إلى تونس بالإشارة إلى شهر نيسان، زمن الربيع الممتد. وفي بنية سردية يحكي الشاعر تفاصيل رحلته إلى تونس وحيداً دون أن يكون مهيباً للبحر بوصفه علامة ج جمال وسحر. ويشير إشارات عابرة إلى المسافرين والقادمين من مدن بلا أسماء، وإلى الناس وهم يسرون في الشوارع وقد جمعت خطواتهم بين التعب والبهجة ملامح خطوهم تعب وموسيقى ولعل في لفظة موسيقى استدعاء لوصف الشابي لحبيبته في قصيدة صلوات في هيكل الحب\* وهي تختال في خطواتها أشبه ما تكون بالموسيقى.

وكان لتونس المكان سحره في وجدان شاعرنا، حتى إنه ليصف تونس بأنها -وحدها- في الماء أو من ماء، وإذا كنا قد أشرنا -من قبل- إلى دالة الماء وحضورها القوي في الديوان، فإن وصف تونس بالماء هنا يمنحها كل ما في اللفظة من دلالات وشحنات وعلامات، فكأنها أصل الحياة، وكأنها السيولة والرفقة والخضرة والنماء، وكأنها الجمال والسحر والفتنة، حتى إنها لتجعله يرى الأماكن كلها ذابلة جافة عدا تونس التي هي وحدها من ماء<sup>1</sup>:

ما من حيلة أخرى أجربها  
 على الكيبورد، في الهو الذي في الروح

1- المصدر نفسه ، قصيدة تونس وحدها في الماء، ص 40.

كنت أصف أخطائي وأسألها:

لماذا الأرض من ظمأ ..

وتونس وحدها من ماء؟!

ف الكيبورد هنا علامة سيميائية، وكذا الإشارة المكانية الهو الذي جعله الشاعر لصيقاً لروحه.

ونجد حضوراً آخر قوياً للمكان في قصيدة بعنوان Zell am see ، وهي مدينة أسترالية على بحيرة Zell جنوب مدينة سالزبورج في أستراليا، وبها كنيسة Hippolyte ذات البرج المميز، وبها أيضا أماكن للترجج، كما تتميز بوجود مجموعة متنوعة من الجبال.

وقد ارتبطت هذه المدينة بزيارة للشاعر، و استدعى فيها في بنية شاعرية أخذة صوراً للسحر والجمال وقد احتل مكانه في نهار السبت قرب المقعد الغربي من جهة البحيرة وعلى الضفاف الجانبية، وقد ترقب مرور "غزالة عربية" تذهب إلى حمام الظهيرة وغير ذلك من مظاهر الجمال، كما في قوله:<sup>1</sup>

- فلقد تمر غزالة عربية في ساعة الكسل الخفيفة

لم تكن نسيت أنوثتها تماماً تحت ظل العمر في أجواء حمام الظهيرة.

واللافت هو تعلق الشاعر بالمرأة العربية وكأنما لا جمال يجذبه سوى الجمال العربي.

## 7- المبحث الخامس : سيمياء الفضاء النصي:

يمثل الفضاء النصي جزءاً من رؤية الشاعر خاصة عند بناء نسقه الفضائي، ولذلك فإنّ البياض المتناثر في صفحات الديوان ليس من قبيل الصدفة، بل هو إشارات سيميائية وعلامات تندرج في إطار التحليل والتأويل.

وهناك من يرى أنّ «الصفحات البيضاء بمثابة الستار المسرحي حين ينسدل عند كلّ فاصل لاختلاف فضاء جديد تدور فيه الأحداث»<sup>2</sup>، فالمؤلف «يضع تقنيات للتهدئة أو التباطؤ ليمكّن القارئ من القيام بنزهات استدلالية»<sup>3</sup>.

وإذا توافر النص على قدر من المناطق البيضاء أو البياضات النصية<sup>4</sup> فإنّ فعالية ما تنشأ لدى القارئ تدعوه إلى استغلال خبراته الماضية كلّها وطاقتها ما أمكنه ذلك ملء تلك المناطق أو الفجوات التي يتركها المؤلف في ثنايا نصّه.

1- المصدر نفسه، قصيدة Zell am see، ص 73.

2- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ط. المركز الثقافي العربي، 1990م، ش 2.

3- أمبرتو أيكو، تأملات في السرد الروائي، ترجمة: سعيد بنكراد، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2005م، ص 89.

4- عبد الكريم شرقي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ط. الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، ص 225.



إن سدَّ الفراغ أو الفجوة لا تحتمل طريقة واحدة عند القراء، بل إنها تتنوع تبعاً لتنوع خبراتهم وتنوع النصوص وتباين فراغاتها.

فالقارئ المتمرس صاحب الخبرة هو الشخص الذي يدرك بفطنته وثقافته أن ثمة شيئاً وراء تلك الفراغات التي يتركها الشاعر الحديث عامداً من خلال بعض الحيل الأسلوبية، كالتناس والانزياح عن السياق المنطقي<sup>1</sup>.

وقد كثر البياض المتناثر والفراغات والفجوات في الديوان بصورة لافتة حتى صارت علامات وإشارات سيميائية تشير إلى أن ثمة أشياء وراء تلك الفراغات التي تتفاوت فيما بينها كثرة وقلّة، كما تتفاوت في طريقة توزيعها، فقد تبدأ القصيدة على هذا النحو<sup>2</sup>:

.....

.....

ثم لم نفترق

في الممر الأخير استرقنا لأوجاعنا معطفين

تشبثتُ تدرين أكثر كنتِ امتحنتِ سواي على آخر الشارع الجانبي

فالقصيدة تبدأ بسطرين من البياض المتناثر يعقبهما في سطر جديد عبارة ثم لم نفترق أي أن حرف العطف ثم يومئ إلى كلام سابق، أو جاء معطوفاً على كلام محذوف، أو لعله تصوير لموقف وداع صامت كنوع من التواصل غير المنطوق.

وقد تأتي الفجوة في الفضاء الطباعي على هذا النحو<sup>3</sup>:

لو تركت الأمر سرّاً بيننا !!

.....

.....

إنّ بعض الحب يبقى منه شيء ليس يُمحي، حالة تأتي وتذهب كالقصيدة، ليس في وسع الدوار كتابة البحر المجازي، التكهن باتجاه الريح..

فالإشارة الأولى التي ترجو بقاء الأمر سرّاً أعقبها سطران من البياض جاءا بمثابة فجوة لكتمان السرّ والاحتفاظ به وعدم البوح بشيء منه، ثم تواصل السياق بعد ذلك كاشفاً عن طبيعة الحب كما يراه الشاعر.

1- عبد الكريم السعيد، شعرية السرد في شعر أحمد مطر - دراسة سيميائية جمالية في ديوان لافتات، ط. دار السياب، لندن،

دار اليقظة الفكرية، سوريا، الطبعة الأولى، 2008م، ص ص 28 - 29.

2- الديوان، قصيدة مثل أي غريبين، ص 29.

3- المصدر نفسه، قصيدة تراث الحب، ص 107.

وتكثر الفراغات والفجوات في قصيدة Zell am See، فبعد سطرين من القصيدة يأتي فراغ أبيض بمقدار خمسة أسطر، ثم يتوزع الفراغ بين أعلى صفحة القصيدة وأسفلها، حيث يفصل بين كل مقطع وآخر حرف العطف أو<sup>1</sup>:

فلقد تمرغزاة عربية ....

- أو قد تمرصديقتان تقاسما فقدأ تعتق

- أو قد يمرمراوغ فذ على خيط البنفسج

- أو قد تمر على الضفاف الجانبية قصة بيضاء

ومثل هذه الفراغات أو الفجوات تبدو أشبه بستار يفصل بين هذه المشاهد، أو تبدو أشبه بمسافات زمنية تفصل بين مشهد وآخر، حيث يستغرق المرور المشهدي بعض الوقت، فمرور الغزاة العربية لا يتبعه مباشرة مرور الصديقتين أو المراوغ أو الفتاة البيضاء، وإنما يتطلب ذلك مساحات أو مسافات من الوقت حيث يجلس الشاعر على ضفاف البحيرة في حالة ترقب وتأمل.

وقد تتطلب البنية الحوارية مثل هذه الفراغات أو الفجوات على النحو الذي نجده في قصيدة مرأتان لنهر واحد<sup>2</sup>، حيث كثر البياض المتناثر بين صيغتي الحوار: قال – قلت.

ونجد مثل هذه الفجوات كذلك في قصيدة ذاك شأنك ليس أكثر حيث يبدأ كل مقطع بأن المصدرية<sup>3</sup>:  
أن تجرح امرأتين..

أن تقسو على تاريخ سيدتين..

حيث يفصل بين المقاطع بفجوات واسعة ليترك مساحة يشرك فيها القارئ في الحدث. كما تؤدي علامات الترقيم دوراً سيميائياً مهماً بوصفها علامات دالة، ونلاحظ ورود علامات التعجب بصورة لافتة في قصائد الديوان، ومن أمثلتها<sup>4</sup>:

- من يدري لعل الله يحدث بعد ذلك ما يدل على دعاء مستجاب!!؟

- قلت: انظر.. قدومك قد يجيئ،

ولست تملك من رجالك ما تمرُّ به إلي!

فقال: من يدري!..

أكاد أسمع عن يمين الصاعدين إلى أمانهم عراقاً بين قافلتين من زمن الغراب!!<sup>5</sup>

1- المصدر نفسه، قصيدة Zell am see، ص 73 – 75.

2- المصدر نفسه، قصيدة مرأتان لنهر واحد، ص 87 – 88.

3- المصدر نفسه، قصيدة ذاك شأنك ليس أكثر، ص 82.

4- المصدر نفسه، قصيدة مرأتان لنهر واحد، ص 88 – 89.

5- المصدر نفسه، ص 89.

فقد اقترنت علامتا التّعجب في السّطر الأول بعلامة الاستفهام ليتعمّق الإحساس بالاستغراب، حيث شكّل هذا الحضور الكثيف لعلامات التّعجب تعبيراً عن الدهشة.

والملاحظ أنّ هذه العلامة تتردّد بصورة لافتة في ثنايا القصائد، كقوله<sup>1</sup>:

و أنت وحدك من يرى ضعفي

ويُمعن في قراءة سيرتي وترأ من الوجد القديم،

فكيف أنسى ما تمنُّ به عليّ،

و أنت وحدك من ألوذ به

إذا اتسعت مخيلة الذناب!!

فصورة مخيلة الذناب تبعث على التّعجب والدهشة، مثلما أنّ في كثرة توظيف علامات التّعجب - تحديداً- وحضورها أكثر من غيرها، ما يعكس إحساس الشّاعر بالدهشة إزاء العالم المحيط به.

## 8- المبحث السادس: سيميائية الصورة الفنية:

ينظر التحليل السيميائي إلى الصّورة بوصفها علامة من العلامات الكاشفة لتجربة الشّاعر وعالمه الإبداعي.

والصّورة هي جوهر الشّعور ومبعث الجمال فيه، ويستطيع الشّاعر بخياله الشّعري «خلق قصائد ينسج صورها من معطيات الواقع، لكنه يتجاوز حرفيّة هذه المعطيات ويعيد تشكيلها سعياً وراء تقديم رؤية جديدة متحيزة للواقع نفسه»<sup>2</sup>.

فالشاعر يعبر بالصورة عن المعاني العميقة في نفسه ويخلق منها عالماً جديداً من خلال توظيفه لطاقت اللّغة. ولذلك فالصّورة تؤدي «دوراً رئيساً في بناء القصيدة حتى صارت أحد أسس التركيب الشعري، وانتقلت من كونها طرفاً من أطراف التشبيه يُقصد به إيضاح المعنى وتأكيدُه في الذّهن، إلى أن أصبحت هي نفسها حالة شعريّة تنبع من أعماق المعاني المستوحاة من الشّاعر والمتخيّلة من القارئ، لما في الصّورة من تدفق شعوري فيّاض»<sup>3</sup>.

ويُعلي السيميائيون من شأن الصّورة فيرون أنّها «تمثيل لجميع أنواع التّجارب الحسيّة من صوتيّة وبصريّة، تشمل اللّون والشّكل والذّوق والشّم واللمس مثل الصّور الحواريّة والتّشكيليّة، كما تشمل أيضاً الصورة السينمائيّة»<sup>4</sup>.

1- المصدر نفسه، قصيدة مرأتان لنهر واحد، ص 91.

2- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط. المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ص 14.

3- عبد الله الغدامي، تشريح النص - مقاربات تشريحية لنصوص شعرية، ط. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م، ص 148.

4- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط. مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م، ص 311.

وقريب من هذا المفهوم ما ذهب إليه الباحث عبد القادر القط حين عرّف الصّورة بأنّها «الشّكل الفنّي الذي تتّخذهُ الألفاظ والعبارات، ينظّمها الشّاعر في سياق بيانيّ خاصّ ليعبّر عن جانب من جوانب التّجربة الشّعريّة الكامنة في القصيدة، مستخدماً طاقات اللّغة، وإمكاناتها في الدّلالة والتّركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز والتّرادف والتّضاد والمقابلة والتّجانس وغيرها من وسائل التّعبير الفنّي»<sup>1</sup>.

والصّورة في شعر محمد إبراهيم يعقوب – شأنه في ذلك شأن شعراء الحداثة- ذات طبيعة خاصة، فهي تركيبية غريبة معقّدة تتشابه في علاقات تتجاوز المنطق، وتجمع بين عناصر متباعدة متنافرة لا توجد رابطة بينها في الواقع حيث تتحوّل إلى تركيبية سحرية تجمع المتناقضات وتضع الأشياء في علاقات جديدة، ويستخدم الشاعر في ذلك وسائل التأثير الكائنة في اللغة من استعارات وتشبيهات وتراكيب مجازية يلتقطها خياله من معطيات متعدّدة.

ويحتشد ديواننا بمثل هذه الصّور التي استخدم فيها الشّاعر طاقات اللّغة وإمكاناتها في الدّلالة والتّركيب معتمداً في ذلك على التّكثيف والتّركيز، مصوراً المعاني العميقة في نفسه، ليستكمل منها عالماً جديداً مدهشاً تصادفك فيه أسئلة التّوافد – صوت الرّجاءات – هدنة الإيقاع – ذاكرة الغزاة - زمن الغراب – قصائد من صفائها، وغير ذلك من الصّور المجازية.

وتتشكّل الصّور في لوحات كليّة تتجمع فيها الجزئيات وتنصهر لتتشكّل تشكيلاً جديداً، كما يبدو في هذه الصورة التي يرسمها الشّاعر لامرأة، يقول<sup>2</sup>:

هي امرأة ولكن جازفت أقصى من المعتاد، ترقص وحدها في الليل، تسمع رنة المرأة في دمها وترجف مثل قنديل بوجه الريح، تفتح مرة أخرى ستائرهما على اللاشيء.

فالصورة المتناثرة تتجمع لتتشكّل صورة هذه المرأة بما تشيعه الصّور من إغراءات واشتاء. وكثيراً ما نقع على مثل هذه الصّور المجازية<sup>3</sup>:

- لم تكن السماء قريبة جداً

لأدرك حكمة الأوتار في جسد الكمان

- هل أفرطت في ترويع ذاكرة الغزاة؟<sup>4</sup>

- في خزانة وحشتي الأولى وجدت نحور سيدة على قمصان أسلتي التي في الروح لم تكبر!<sup>5</sup>

- لغة الصباح على ملامح أخوة

1- عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، ط. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ص 391.

2- الديوان، قصيدة هي امرأة ولكن، ص 114.

3- المصدر نفسه، قصيدة خطأ في الغياب، ص 13.

4- المصدر نفسه، ص 14.

5- المصدر نفسه، ص 15.

سرقوا من النار الفراشة<sup>1</sup>

- بلا سوء فتحت وردها للحقول

ولم أقتبس من في نكهة للنعاس البهي

صمتنا لنطلق أرواحنا كالحمام...<sup>2</sup>

- ولست أدري هل بوسع الريح

أن تحنو على امرأة بنكهة ياسمينه؟<sup>3</sup>

فمثل هذه الصور تتسم بالجدة وتكتنز بالدلالات والرموز، وتحمل نكهة الشاعر وصوته وريشته الخاصة.

ويعمد الشاعر إلى طريقة خاصة في تشكيل صورته فيما يمكن تسميته بـ مسرحية الصورة، أي إضفاء الطابع المسرحي على الصورة مما تتحقق معه "سيمائية الصورة"، كما نجد في هذا المثال<sup>4</sup>:

تقفز فوق منشور زجاجي لتنقذ علبة الألوان من بئر معطلة، ترى في المسرح العبثي أدواراً مهيأة فتصعد سلم الذكرى على لحن هجائي وتجرح لذة التصفيق بالتحديق من أعلى، ترى وطناً على عكازه يمضي، ترى قدحاً ولا ندماء حول الليل في شغف، ترى معن بن زائدة على كرسي حكمته التي امتحنت بألف خليفة من قبل..

لن تقوى على الهذيان، كل إصابة خطأ، وكل علاقة ظماً، وهذي الأرض سرٌّ نافراً في الريح، تقرؤها فتخطئها، وتخطئها فتقرؤها، مجاز بين تأويلين، حزن قابل للكسر، أرقام بلا عبق، قليل الحظ إذ يُغني، نهار لم يكذب يأتي، وليل متاهة أخرى تبرر ما إليه تؤول أغنية سنسكبها غداً في الرمل.

نخباً للذين مضوا..

فالصورة تتشكل هنا من مسرح عبثي تتعدد فيه الأدوار والصور العبثية: صورة الوطن الذي يتكئ على عكاز، صورة القدر الذي يبحث عن ندماء - صورة هذا القابع على كرسي الحكمة - ما يصاحب العرض من هذيان، وما يخلعه الشاعر على الأشياء من طابع سريالي.

ونجد مثل هذه الصورة المسرحية في قصيدة أخرى يقول فيها<sup>5</sup>:

إن لم تجد في المقعد الخلفي صورة آخرثانٍ

وتشعل في الهواء الطلق خيبتك الجديدة

دون أن تسعى لترتيب المقاعد قبل بدء العرض

1- المصدر نفسه، قصيدة الحكايات، ص 140.

2- المصدر نفسه، قصيدة سيدة الولوج المستثنى، ص 60.

3- المصدر نفسه، قصيدة Holiday، ص 127.

4- الديوان، قصيدة نخباً للذين مضوا، ص 25 - 26.

5- المصدر نفسه، قصيدة ذاك شأنك ليس أكثر، ص 79.

أن تشدو بأغنية مخادعة لتقتل كهرياء الوقت

أن تمضي إلى جسدٍ بلا معنى

كأي قصيدة مرّت على عينيك

دون تفحصٍ كافٍ للذتها التي عبرتك

أن لا تنتهي لظلال سيدتين خائبتين

في ذكراك

فذاك شأنك ليس أكثر

فنحن هنا بإزاء صورة مسرحية يصور فيها الشاعر شكل المسرح قبل بدء العرض ويبدو المقعد الخلفي وترتيب المقاعد – والبحث عن مقعد آخر- وبدء العرض كلها علامات سيميائية لواقع يتصف بما سماه الشاعر "الخبية الجديدة" التي حلّت محل إشعال سيجارة في الهواء الطلق، ثم يعرض الشاعر مشاهد وصور ذات دلالة بالحدث.

وتكثر الصور السردية في الديوان، ومنها هذه الصورة<sup>1</sup>:

- كيف لا أنزع الذكريات التي آمنت مرّةً بالجدار الذي ضمّها كي أرى! تسمعين عن الشوق لا شك. كنتُ خيبت ظنّ الغيابات أنّاً معاً سوف نغفر أخطأنا، لهونا في ثوان تمرُّ كغرين لم ينضجاً، نرتدي حزننا الداخلي نسرُّبه للكنايات، نخشى على الحب أن يستبد، وأخشى على الحب أن يجنحاً!!

- بين ركن وركن أسويّ مراياك فيّ، الخروج من الحب. أقسى كثيراً كما تعلمين! الليالي البعيدة تأتي وتذهب، صوت خطاك، تفاصيل تلك العباءة، تلك العباءة بالذات، موعداً يستحيل، التشكك في لحظة قد تجيء، انحناءة كحلٍ بعينيك، التمسُّح باسمك قبل انتهاء الكلام، التراجع عن شقوة قطفها ممكن مرتين، الخروج من الحب أقسى كثيراً، وجرح الحقائق أن تفتحاً.

فالصور تتشكّل في القصيدة من خلال بناء سرديّ محكم يتكئ فيه الشاعر على تقنية الاسترجاع والتّداي، حيث تتناثر الصّور الجزئية التي تتشكّل منها الصّورة الكلية ظنّ الغيابات – نرتدي حزننا الداخلي – نسربه للكنايات – أسويّ مراياك فيّ – انحناءة كحل عينيك – جرح الحقائق، ثمّ هذه الصّورة ذات العلامة السيميائية الدّالة تفاصيل تلك العباءة – تلك العباءة بالذات.

وعلى هذا التّحو تسهم الصّورة في كشف تفاصيل العالم الشعري للشاعر.

1- المصدر نفسه، قصيدة مثل أي غريبين، ص ص 32 – 33.

## 9- المبحث السابع : سيمياء اللون:

يعدّ اللون «أحد المفاتيح المهمة في فهم التجربة الشعريّة للوصول إلى المغزى الكامن وراء النصوص»<sup>1</sup>. ولا شك أنّ الألوان تُضفي دلالات عميقة على الصّورة الشعريّة وتمنحها كثيرًا من البهجة أو القتامة «وتناول دلالة الألوان في هذه الدوائر تتيح للنص الشعري جملة من الإحياءات والرموز، إذ تتعدى دلالة اللون نطاقها الوضعي المطابق إلى ما هو أعمّ حيث تتسع دائرة إحياء اللون للتفسير والتأويل»<sup>2</sup>. والعلاقة وطيدة بين الصّور اللّونية والرّسم، فكلاهما يتداخلان من ناحية فنيّة جماليّة وكلاهما يؤسّس إبداعاً فنياً، فالشاعر يرسم المشهد بألغاز لونيّة، فيما يسعى الرّسام إلى تصويره رسماً بالألوان، لا الكلمات<sup>3</sup>.

وللعالم توماس يونج Thomas Young نظريّة في الألوان، إذ يرى أنّ «أعصاب العين تستقبل وترجم إلى المخ الإحساس بثلاثة ألوان مختلفة في آن واحد، وتشبه هذه النّظرية نظريّة العالم الألماني هلمهولتز Helmholtz الذي يقول إنّ العصب البصريّ مكوّن من ثلاث مجموعات عصبيّة، يحدث عن تأثر الواحد منها الإحساس بأحد الألوان الأساسيّة الثلاثة، ثم تجيء نظريّة فرانسوا رود التي عدّت الألوان الأساسيّة هي: الأحمر والأخضر والبنفسجي، وأثبت العالم الإنجليزي ماكسويل أنّ الألوان الأساسيّة التي ينتج عنها الضّوء هي: الأحمر القرمزيّ والأخضر الزمردّي والأزرق البنفسجي»<sup>4</sup>.

وللألوان حضورٌ مكثفٌ في الديوان، ولعلّ الشّاعر قد أفاد من نظريّة العلاقات الرمزية، فالألوان عنده -في الغالب- ليست مدركات بصريّة مباشرة الدّلالة، بل هي مجموعة من الإحياءات والمعاني المهمة التي تعكس العالم الداخلي للشّاعر.

ويعدّ اللون الأبيض من أكثر الألوان حضوراً في قصائد الديوان، وهو من الألوان المحايدة، ولذلك فهو من أسخى الألوان إحياء في نظر الشّاعر لارتباطه برؤيته المحايدة تجاه الأشياء.

ويرمز الشعراء عموماً باللون الأبيض للخير والجمال والطّهر والمثاليّة، كما أنّ هذا اللون يحمل أيضاً دلالات الهدوء والسّكينة، وقد يشير إلى الفراغ أو الجمود.

يقول أحمد مختار عمر: «كان هذا اللون -الأبيض- مرتبطاً عند معظم الشّعوب -بما فهم العرب- بالطّهر والنّقاء واستخدمه العرب القدماء في تعبيرات تدلّ على ذلك»<sup>5</sup>.

وقد تردّد استخدام اللون الأبيض في صور عديدة في الديوان، منها قول الشاعر<sup>6</sup>:

1- فوزي عيسى، جماليات التلقي - قراءة نقدية في الشعر العربي المعاصر، ط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 274.

2- يوسف حسن نوفل، الصورة الشعريّة والرمز اللوني، ط. دار المعارف، القاهرة، ص 16.

3- علي إسماعيل السامرائي، اللون ودلالاته الموضوعية والفنية في الشعر الأندلسي، ط. دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ص 17.

4- زينب عبد العزيز العمري، اللون في الشعر العربي القديم، ط. مكتبة الأنجلو - مصر، الطبعة الأولى، 1989م، ص 16.

5- أحمد مختار عمر، اللغة واللون، ط. عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م، ص 75.

6- الديوان، قصيدة خطأ في الغياب، ص 16.

## بنات الحي

لم يدركن عن قصيدٍ

نذوري خلف باب الصدفة البيضاء

فتعبير الصدفة البيضاء يرمز إلى الخير والنقاء.

ويتردد اللون الأبيض مرة أخرى أيضاً في قوله<sup>1</sup>:

سيرة الحب ..

التي اقتحمت وساوسها البعيدة

إذ تقلّب عريها في الماء

نكبتها التي اكتملت مع النسيان

صوت طفولة بيضاء

إذ يطفو على جسدٍ سماوي

فالطفولة البيضاء رمز كذلك للطهر والنقاء.

ويتردد تعبير قصة بيضاء في قوله<sup>2</sup>:

أوقد تمرُّ على الضفاف الجانبية قصة بيضاء

بين اثنين لم يتمكنوا من قطف خفتهم سوى في آخر العمر المباح

فالقصة البيضاء رمز أو علامة لقصة حبّ طاهر عفيف بين عاشقين.

وقد يأتي اللون الأبيض بمدلوله المباشر في قوله<sup>3</sup>:

وسقطت في الورق البعيد

نكأت جرح حمامة بيضاء

تهجس بالبيوت الساحلية

قرب ماء القلب

فوصف الحمامة بالبياض له مدلول مباشر، غير أنّ صورة الحمامة البيضاء تحمل دلالة رمزية.

ومن الدلالات الرمزية للون الأبيض كذلك قوله<sup>4</sup>:

كنت أغرى الحياة بنا، فُبلة لا تفكك أحجية الظامنين،

1- المصدر نفسه، قصيدة لأمر على اسمها، ص 97 – 98.

2- المصدر نفسه، قصيدة Zell am see، ص 75.

3- المصدر نفسه، قصيدة اسم آخر للقصيدة، ص 56.

4- المصدر نفسه، قصيدة مثل أي غريبين، ص 30.



وتدرين كانت معاركنا سكرة في كؤوس الكلام الذي خانته وطن أبيض فامحا!!

فالتعبير بـ الوطن الأبيض تعبير رمزي مجازي.

ويكثر الشعاع ، إضافة إلى اللون الأبيض ، من استخدام اللون الأحمر ، وقد «ارتبطت كثير من تعبيرات الأحمر في اللغة العربية بالمشقة والشدة من ناحية ، أخذاً من لون الدم ، وبالمتع الجنسية من ناحية أخرى ، وإن ظهر الأخير في الاستعمالات الحديثة فقط»<sup>1</sup>.

وقد ارتبط اللون الأحمر في الديوان بهذه الدلالات ، فرمز به الشاعر إلى الحركة والحياة الصاخبة والدم وشهوة الحب والنشوة العارضة ، ومن ذلك قوله<sup>2</sup>:

وجدتُ دمي على المرأة

متكناً على امرأة بلا أخطاء كالحمى

فقد اقترن اللون الأحمر بلون الدم ورمز به الشاعر إلى النشوة الجنسية.

والملاحظ أن اللون الأحمر يقترن -كثيراً- في قصائد الديوان بالدم ، مثل قول الشاعر<sup>3</sup>:

قال امتحن شغف الغزالة

قبل أن تحنو على دمها المقدس

قلت: لا أجد الوسيلة كي أحاصروحشتي

ودمي دمي ،

لا شيء يكبرني في جحيم الآخرين

سوى الفريسة

فالغزالة والدم المقدس والفريسة رموز لعالم الشهوة والرغبة الصاخبة ، إذ يعدّ اللون الأحمر من «الألوان الساخنة المستمدة من وهج الشمس واشتعال النار والحرارة وهو من أطول الموجات الضوئية»<sup>4</sup>.

هذا واستخدم الشاعر اللون الأزرق بدلالاته المختلفة التي تشير إلى الهدوء والراحة ، كما أخذ مدلول الحرية والانعتاق والتحرر من كلّ القيود ، ومنه قول الشاعر<sup>5</sup>:

سرفي الأغاني..

خفة المعنى ، سلالم باتجاه الأزرق الأبدي

ضوء عن يمين القبلة الأولى

1- أحمد مختار عمر ، اللغة واللون ، ص 75.

2- الديوان ، قصيدة خطأ في الغياب ، ص 15.

3 المصدر نفسه ، قصيدة مرأتان لنهر واحد ، ص 90.

4- أحمد مختار عمر ، اللغة واللون ، ص 201.

5- الديوان ، قصيدة الأغاني لا تخون ، ص 46.

وقوله<sup>1</sup>:

ليل مجازي

فهذا الأزرق المرئي في لغتي أنا في الماء

فالشاعر يرمز باللون الأزرق إلى العالم الذي لا يعرف حدوداً أو حواجز مادية، فينطلق منه إلى عالم الأبدية الشفاف أو العالم الملائكي الذي يتخطى العالم المادي.

ويتردّد اللون الأخضر بنسب قليلة، ويرمز به الشاعر إلى الوطن حيث الحبّ وصدق الانتماء، كقوله<sup>2</sup>:

هي امرأة ولكن ظلها ترف ثقافي .. لا تخشى من الجدران والمنفى،

لها وطن غريزي، هوية طفلة خضراء من نخلٍ ومن أحزان

فصورة الطفلة الخضراء والنخل ترمز إلى الوطن الأرض، واللون الأخضر له دلالة بالعلم الوطني

السعودي، وسيميائية النخلة تقود إلى مثل هذا التأويل والتّصور.

وقد يجتمع أكثر من لون واحد في الصورة مثل قوله<sup>3</sup>:

هذه الأسماء أعرفها ..

على كراسة اللون الرمادي

امتحننت ثيابها في الشمس

فامتحننت يقيني في كتاب الظل

فاللون الرمادي لون محايد وقد اجتمع مع اللونين النقيضين: لون الشمس – ولون الظلّ.

هذا ويجتمع اللون النحاسي مع اللون الأسود في قوله<sup>4</sup>:

وجدت مسودات الريح

في ورقٍ نحاسيٍّ غسلتُ بها شغفي

فقد اقترن اللون النحاسي الأصفر باللون الأسود، حاملاً دلالات القتامة والذبول والندرة.

وتؤدّي الألوان دوراً مهماً في التعبير عن سيمياء الجسد، حيث تمتزج وتتداخل مشكلة علامات وإشارات

دالة، ومن ذلك قوله<sup>5</sup>:

أن تُمسك اللحظات بين مكيدتين،

فتهبط من سماء الوردة الأولى،

1- المصدر نفسه، قصيدة خطأ في الغياب، ص 14.

2- المصدر نفسه، قصيدة هي امرأة ولكن، ص 112.

3- المصدر نفسه، قصيدة خطأ في الغياب، ص 14.

4- المصدر نفسه، المصدر السابق، ص 15.

5- المصدر نفسه، قصيدة ذاك شأنك ليس أكثر، ص 81.

تخفف محنة التلويح آخر ليلة صفراء  
 باستدراج أسئلة ستطلع من قميص النوم  
 بالقبلات باردة  
 تذوّب أي تعبير ضبابي بقبض الريح  
 تغلق باب غرفتها إلى الأخرى

توقّر النّص على عدّة ألوان شحنته بحيويّة متعدّدة ومتحرّكة في الوقت نفسه، وكأنّك أمام مشهد  
 استرجاعيّ يحتاج إلى إعادة ترتيب، إذ تلاحظ إشارات ضمنية عميقة تقود إلى قصّة آدم وحواء عليهما السلام،  
 وما رافق تلك القصّة البشريّة من أحداث متلاحقة للبشر حتى يومنا هذا، وتُستمدّ هذه الألوان من تعبيرات  
 تهبط من سماء الوردة الأولى - ليلة صفراء - قميص النوم - تعبير ضبابي.

كما تعبّر الألوان عن سيميائية الجسد في هذا المثال<sup>1</sup>:

سيرة الحب  
 التي اقتحمت وساوسها البعيدة  
 إذ تقلّب عُرْها في الماء  
 نكمتها التي اكتملت مع النسيان  
 صوت طفولة بيضاء  
 إذ يطفو على جسد سماوي  
 أحاول أن أرى وجهي على مرآة لكنّتها  
 يد في أول الليل الحميميّ  
 الذي يدنو من التفاح  
 في طقس من الحى  
 انحناءة عطر ثورتها إذا انسدلت من الإيقاع  
 رقتها المهيبة أن أقرأ في غواية ضعفها غمازتين  
 على حنينٍ ليس تقصده تماماً  
 حدسها بتعلّقي بالريح في ليلٍ بلا ندماء  
 أخسرهم على مهلٍ  
 أحاول أن ألوذ بها ..

1- المصدر نفسه، قصيدة لا أمر على اسمها، ص ص 97-98.

وتمعني تفاصيل البنفسج إذ تريدُ ولا تريدُ!!

فالألوان تتجسد في هذه الألفاظ والدلالات: طفولة بيضاء - جسد سماوي - الليل الحميمي - التفاح - تفاصيل البنفسج.

ونستشف من هذه التعبيرات الألوان الآتية: الأبيض - الأزرق - الأسود - الأحمر - الأصفر ، وذلك كما يأتي:

الأبيض = الطفولة

الأزرق = الجسد السماوي

الأسود = الليل الحميمي

لون التفاح = دالة جسدية للمرأة

وهكذا تسهم الألوان في التعبير عن سيمياء الجسد من خلال دوالها المتعددة، ويظهر في النص تتبع سيرة المرأة، حواء مع الرجل، آدم في هذه الحياة .

## 10-الخاتمة ونتائج البحث:

اختار البحث ديوان ليس يعنيني كثيراً للشاعر محمد إبراهيم يعقوب مجالاً للمقاربة السيميائية، التي تمثل آفاقاً رحبة في تفسير النص الأدبي والوقوف على رموزه ودلالاته وكشف أغواره، لاغتنامه بالدلالات والرموز والإشارات التي أسهمت جميعها في تشكيل تجربة الشاعر الثرية.

وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية :

- شكّلت عتبات الديوان علامات واضحة للقارئ من أجل الفهم، وإن كانت تلك العتبات عبارة عن تهويمات وإيحاءات غامضة، وهذا ما نجده - مثلاً- في عتبة العنوان التي تفترض تأويلاً مسبقاً يوحى بتعدّد المعنى.
- عمد الشاعر إلى توظيف الأسماء والشخصيات في الديوان، منها ما كان عربياً، ومنها ما كان غربياً، وإن كان توظيف المرأة يعد الأبرز بوصفه علامة حضور بارزة في الديوان.
- ظهرت في الديوان دوال يمكن أن نسميها - إن جازت التسمية - بكلمات صديقة للشاعر ومصاحبة له، فقد كانت هذه الكلمات أو الدوال تتردد في صدى قصائد الديوان، ما يعطي انطباعاً سيميائياً على تعدّد معانيها حسب السياقات الشعرية التي ترد فيها، ومن أبرزها: الحقيبة، الماء، الحمى، القبيلة، القصيدة، الأغاني.
- برزت في الديوان تقنيّتا الزّمان والمكان باعتبارهما علامتين بارزتين في نسيج أغلب القصائد، فكان الزّمان والمكان الماضويين الأكثر حضوراً على سائر الأزمنة والأمكنة لدى الشاعر؛ وتأويل هذا يعود إلى ذاكرة الشاعر الشعرية التي تسترجع الزّمن القديم بكل تفاصيله، والذي يحتم بطبيعة الحال حضور علامة المكان في تلك الأزمنة.

- تجلّت لعبة البياض والسّواد في كثير من قصائد الديوان؛ مما أسهم في مشاركة المتلقّي لتأويل تلك العلامات التي تشير - في أغلب الأحيان - إلى قصديّة المبدع في استخدام الفضاء النصّي للنصوص الشعرية، وإن كانت في بعض الاستخدامات تقود إلى التعمية والغموض.
- جاءت الصور في الديوان مكتنزة بالدلالات والرموز الغامضة، وبرزت صورتا المرأة والوطن على سائر الصور في الديوان، ما يعني أهمّتهما: المرأة والوطن في وجدان الشاعر.
- حضرت الألوان في الديوان بنسب متفاوتة، فطغى حضور اللون الأبيض الذي يرمز إلى الصّفاء والنقاء والطهر، ثم تلاه اللون الأحمر الذي تذبذبت رمزيته ما بين الدم، والجنس، كما عمد الشاعر إلى مزاجية بعض الألوان مع بعضها البعض، وهذا يعود إلى تمكّنه من لغته الشعرية والتّفنّن في نسجها شعريًا كما يعمد الرّسامون إلى التّفنّن في لوحاتهم الفنية.
- أظهرت المقاربة السيميائية أنّ الديوان حافل بالعلامات والإشارات والرموز، وأنّ هذه المقاربة استبطنت العالم الدّاخلي للديوان وأتاحت استجلاء دلالاته، كما أتاحت للباحث اقتناص الضمّني والمسكوت عنه والمتواري منه.
- أبرزت المقاربة السيميائية ما ينطوي عليه عنوان الديوان من دلالات عبر استقراء مستوييه الدّاخلي والخارجي، وربط دلالة العنوان بمتن النص. كما أبرزت دور الغلاف والإهداء في التهيئة للولوج لعالم الشاعر.
- كشفت المقاربة السيميائية كيف للأسماء وللشخصيات الواردة في قصائد الديوان أن تصبح علامات دالّة، مثلما كشفت تعدّد الدوال والرموز فيه، والاتكاء على دوالّ بعينها ومنها: الحقيبة - الماء - القصيدة - الأغاني - الحى - القبيلة.
- برز في الديوان دور الزّمان والمكان بوصفهما من العلامات السيميائية الدّالة، كما برز دور الفضاء النصّي في إنتاج الدّالة.
- أظهرت المقاربة السيميائية دور كلّ من الصورة الفنيّة والألوان بوصفهما علامات بارزة في تشكيل أبعاد التّجربة الشعريّة للشاعر في ديوانه.



## المصادر والمراجع:

### المصادر:

- 1- يعقوب محمد إبراهيم: "ديوان ليس يعني كثيرًا"، ط. دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2015م.
- المراجع:
- 2- إسماعيل عز الدين: "التفسير النفسي للأدب، د. ط. مكتبة غريب، القاهرة، الطبعة الرابعة.
- 3- إيكو أمبرتو: "تأملات في السرد الروائي"، ترجمة: سعيد بنكراد، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2005م.
- 4- إيكو أمبرتو: "السيميائية وفلسفة اللغة"، ترجمة: أحمد الصمعي، ط. المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005م.
- 5- بحراوي حسن: "بنية الشكل الروائي"، ط. المركز الثقافي العربي، 1990م - القط عبد القادر: "الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر"، ط. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م.
- 6- بلعابد عبد الحق: "عتبات جيرار جينيت من النص إلى المناص"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008م.
- 7- بنكراد سعيد: "السيميائية - مفاهيمها وتطبيقاتها"، مكتبة الأدب المغربي، ط. دار الحوار، اللاذقية - سوريا.
- 8- البوري منيب: "الفضاء الروائي"، الإطار والدلالة، ط. دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1983م.
- 9- الجزار محمد فكري: "العنوان وسيموطيقا التواصل"، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، 1998م.
- 10- حمداوي جميل: "سيموطيقا العنوان"، الطبعة الأولى، 2015م.
- 11- داسكال مارسيلو: الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، ترجمة: حميد لحداني وآخرين، ط. إفريقيا الشرق، 1987م.
- 12- دي سوسير فرديناند: "محاضرات في علم اللسان العام"، ترجمة: عبد القادر قنيني، ط. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987م.
- 13- الرويلي ميجان، والبازعي سعيد: "دليل الناقد الأدبي"، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007م.
- 14- السامرائيلي إسماعيل: "اللون ودلالته الموضوعية والفنية في الشعر الأندلسي"، ط. دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان - الأردن.

- 15- السعيدى عبد الكريم: "شعرية السرد في شعر أحمد مطر – دراسة سيميائية جمالية في ديوان لافتات"، ط. دار السياب، لندن، دار اليقظة الفكرية، سوريا، الطبعة الأولى، 2008م.
- 16- شرقي عبد الكريم: "من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة"، ط. الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م.
- 17- عصفور جاب: "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب"، ط. المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- 18- عمر أحمد مختار: "اللغة واللون"، ط. عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م.
- 19- العمري زينب عبد العزيز: "اللون في الشعر العربي القديم"، ط. مكتبة الأنجلو – مصر، الطبعة الأولى، 1989م.
- 20- عياشي منذر: "العلاماتية وعلم النص"، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى، 2004م.
- 21- عيسى فوزي: "جماليات التلقي – قراءة نقدية في الشعر العربي المعاصر"، ط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- 22- عيسى فوزي: "النص الشعري وآليات القراءة"، ط. منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1994م.
- 23- عيسى فوزي: "الواقعية السحرية في الأدب العربي"، ط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2010م.
- 24- الغدامي عبد الله: "تشرح النص – مقاربات تشريحية لنصوص شعرية"، ط. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م.
- 25- غيرو بيير: "السيميائية"، ترجمة: أنطوان أبي ريد، منشورات عويدات، لبنان، 1984م.
- 26- فضل صلاح: "نظرية البنائية في النقد الأدبي"، ط. مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
- 27- قاسم سيزا: "بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ"، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- 28- القصراوي مها حسن: "الزمن في الرواية العربية"، ط. دار الفارس، الأردن، الطبعة الأولى، 2004م.
- 29- كلود جون: "السيمياء – مدرسة باريس"، ترجمة: رشيد بن مالك، ط. دار المغرب، وهران، الجزائر، 2003م.
- 30- بن مالك رشيد قاموس: مصطلحات التحليل السيميائي، ط. دار الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2000م.
- 31- مرتاض عبد الملك: "دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي؟"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.
- 32- ميدان أيمن: "ديوان عمرو بن كلثوم"، ط. النادي الأدبي، جدة، السعودية.
- 33- نوفل يوسف حسن: "الصورة الشعرية والرمز اللوني"، ط. دار المعارف، القاهرة.

34- هامون فيليب: "سيميولوجية الشخصيات الروائية"، ترجمة: سعيد بنكراد، ط. دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013م.

35- ياكبسون رومان: "قضايا الشعرية"، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ط. دار توبقال، بيروت – لبنان، 1989م.

#### المراجع الأجنبية:

- 1- -Chandler Daniel: Semiotics for Beginners, visual – memory. co. uk/ deniel /Documents/s4B.
- 2- -Genette Gerard: - Seuil, Collection Poetique aux Ed du Seuil, Paris, 1987.
- 3- -Genette Gerard: Seuil, Collection Poetique aux Ed du seuil, Paris, 1997.



# الذات المؤلفة في "رجع الصدى" بين الاسترجاع والابتداع

writer's self in "'Raj' al-Sada" " between remembrance  
and invention

د. فتحي فارس

كلية الآداب منوبة / جامعة منوبة  
تونس

[fathifares@hotmail.fr](mailto:fathifares@hotmail.fr)



## الذات المؤلفة في "رجع الصدى"<sup>1</sup> بين الاسترجاع والابتداع

د. فتحي فارس

"في جدران طفولتي من الأسرار ما يعادل سور الصين"

أندريه مالرو

### الملخص:

تدرس هذه الورقة البحثية حضور الذات المؤلفة في خطابها فتقتفي أثر الذات في مؤلف "رجع الصدى" للكاتب التونسي محمد العروسي المطوي، بالتركيز على وجهين بارزين للأنا: وجه يستعاد من الماضي تنسج ملامحه الذاكرة، ووجه يتدعه الخيال من إمكانات الحياة. لذلك يتتبع البحث فعلين أساسيين ينسجان صورة الذات في هذا المؤلف هما "التذكر" و "التخيّل" في إطار تصوّر يشدّ الصلات بين الكتابة والوجود ويرصد تجليات الذات في النصّ ووجوه حضورها فيه وملامحها المرسومة كلماتٍ وارتسامات ظلالها عليه. كلمات مفاتيح: الذات المؤلفة، الاسترجاع، الابتداع، محمد العروسي المطوي، "رجع الصدى"، السيرة الذاتية.

### Abstract:

This research paper studies the presence of the author's self in its discourse, tracing the self in the book "Raj' al-Sada" by the Tunisian writer Mohamed al-Aroussi al-Matwi, while focusing on two prominent aspects of the ego: a face recovered from the past whose features are woven by memory, and a face created by imagination from the vast possibilities of life. Therefore, the research traces two basic actions that weave the self-image in this book; which are "remembrance" and "imagination"; within the framework of a conception that tightens the links between writing and existence and monitors the manifestations of the self in the text as well as the faces of its presence in it. It also draws the features of the self with words projecting its own shadows.

**Key words:** autobiography, remembrance, author's self, invention, "Raj' al-Sada", Mohamed al-Aroussi al-Matwi.

1- هو نصّ في السرد الذاتي كتبه العروسي المطوي آخر حياته يعود فيه بالذاكرة إلى سنين النشأة الأولى، انظر: رجع الصدى (نصوص روائية من جنس السير الذاتية)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991. كلّ الإحالات الواردة داخل النص بذكر الصفحة هي من الطبعة نفسها.

## 1- مقدمة:

يبرز حضور الذات في النصّ الإبداعيّ السرديّ العربيّ أمراً لافتاً منذ ثلاثة عقود أو يزيد، فقد غلبت على هذا الإنتاج نزعة جديدة حملت فيها السارد صوتين؛ صوت السارد الذي يروي، وصوت المؤلف الذي يقف وراءه، في تداخل فنيّ بين مقاميّ السرد والكتابة، يؤكّد حضور الذات في نصّها بشكل قويّ. فنشأ عن ذلك اتّجاه بدأ يسود في السرد العربيّ الجديد، هو اتّجاه "تذويت السرد" و"سرد الذات".

وقد كتب الأديب محمّد العروسي المطوي في مجالات كثيرة، وخلف مدوّنة أدبيّة متنوّعة النصوص والآثار، مثل أعماله الإبداعية في الرواية (ومن الضحايا، وحليمة والتوت المر)، والقصة (طريق المعصرة) والمسرح (خالد بن الوليد) والشعر (فرحة شعب، ومن الدهلين) والسرد الذاتيّ (رجع الصدى). وهي نصوص تكشف سمة بارزة في منتجه مفادها حضور الذات المؤلفة في صور شتى تتغيّر بتغيّر مجال الكتابة وأشكال التعبير وطرائق الإبداع والتفكير والتصوير. ولكّنها تنجلي على نحو أوضح في "رجع الصدى" أين تنسج الذات استرجاعاً وابتداعاً استناداً إلى لذّة الاستحضار: "لا يفتأ يعيد ويعيد فيشعر بجلالة الذكرى ولذّة الاستحضار"<sup>1</sup> واعتماداً على متعة الابتكار: "كانت سبحا طويلا في التخيل والتصوّر والتوليد والابتكار"<sup>2</sup>. وتوطّر هذه الورقة أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل هو اهتمامها بالذات وظلالها المرسومة كلمات واشتغالها بالأنا المسرودة كما عرّكتها يد السارد من طين الحياة وماء الكلمات في "رجع الصدى" تقتفي فيه آثار الذات وترصد حضورها بين صفحاته بحثاً في ظلال النصّ ذاته والمخيال الذي يمتح منه نصّ العروسيّ المطويّ شخصيّاته وصوره وبناءه. والأمر الثاني هو التسليم بأنّ الذات المنشئة للخطاب تتشكّل وهي تنشئ الكلام وتحدث ذاتها وتبتدعها. فهي منشئة ناشئة؛ منشئة للنصّ ناشئة فيه وبه وتلك كفاءة المبدع "أن يتنزّل في خطابه ذاتا تتشكّل وتنمو في جدّان الخطاب"<sup>3</sup>

والأمر الثالث هو أنّ البحث في الذات من هذا المنظور ليس قراءة إحيائية ترصد العلامات المرجعية لحضور ذات العروسيّ المطويّ في النصّ المبدع، وإنّما هو أقرب إلى القراءة الاحتمالية التي تلتقط ملامح الذات من ظلالها الوارفة المنتشرة في المتن النصّي وتتفكّر الذات المبدعة، ذاتا كاتبة وذكاء سردية، لا تنعزل عن الشرط التاريخيّ والموضوعيّ الذي يسيج وعيها بكونها ذاتا مثقفة منخرطة، في إشكاليات واقعها. انطلاقاً من هذا التصوّر في حضور الذات المؤلفة في خطابها تدرس هذه الورقة وجهين لهذا الحضور المعلمّ بفعالين أساسيين ينسجان صورة الذات في "رجع الصدى" هما "التذكّر" و"التخيّل" في إطار تصوّر يشدّ الصلات بين الكتابة والوجود ويرصد تجلّيات الذات في النصّ ووجوه حضورها فيه وملامحها المرسومة

1- "رجع الصدى" ص 76

2- المرجع السابق، ص 95

3- أحمد حيزم، من شعريّة اللّغة إلى شعريّة الذات، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس/تونس فيفري 2010 ص: 211

كلماتٍ وارتسامات ظلّالها عليه. فالذاكرة تتحسّسُ بها منابت النشأة والإبداع ترمّم به حضورها في تجربة التقلّبات والتعثرات

## 2- الذات المسترجعة (التذكّر):

يسرد المؤلف في "رجع الصدى" جزءاً هاماً من سيرته زمن الطفولة، ويتنقل بين محطات عدّة من تاريخه الطفليّ دون اعتماد السرد المتسلسل الذي يميّز السيرة الذاتية. فالراوي لا ينفكّ يسترجع طفولة "الفتى" عبر شريط استرجاعيّ هابط من حيث الإيقاع الزمنيّ (من عمر السنتين: أسبق مخزون يتذكّره إلى المراهقة الأولى (14 أو 15 سنة). وفي العنوان بعض دليل على الاسترجاع؛ فالـ "رجع" فيه معنى "الرجوع" وفي المتن دليل أمتن؛ إذ تسترجع ذكريات الشخصية وتفصّل تقاسيمها، وتذكر مواهبها بواسطة فعل التخيل والتذكّر والبوح والاسترجاع (يذكر) ما ينزل النصّ في مستوى أوّل ضمن السرد الاستعاديّ.

والاسترجاع analepse حاضر بقوة في خطاب السارد ومعجم السرد، حتّى لا تكاد تخلو صفحة تقريباً من تذكير بأنّ السارد يتذكّر ومثال ذلك قوله: "إنّه ليذكر أنّه كان ابن سنتين..<sup>1</sup>" "أسبق مخزون في ذاكرته..<sup>2</sup>". وفي الصفحة الثامنة وحدها يتردّد فعل "يذكر" ثمانيّ مرّات تأكيداً للتعويل على هذه الآليات في سرد الذات. ويكون الاسترجاع باستخدام فعل الذكرى ومشتقاته (الذاكرة، الذكرى، يتذكّر، يذكر...) أو مداراته (يختزن، يحفظ..).

وما يدعم هذه الوجهة إلى القصّ الارتداديّ ما يلمس القارئ من صلة الرواية بالحكاية، فزمن الحكاية ينتهي إلى الماضي (منذ سنين وعقود/هناك) في حين تجري الرواية في الراهن (الآن وهنا). وما الاسترجاع (الارتداد) سوى "سرد لاحق لحدث سابق"؛ فلا بدّ إذن من استحضار ما مضى. ويتوسّل الخطاب السرديّ في "رجع الصدى" جملة من الأفانين في تجسير الهوة بين الزّمنين، فيكون باعتماد:

"كان" في ذكر الأحوال (كان نفاضة جراب أبويه... كان الوحيد في القرية...)

و"كان + الفعل المضارع" في رواية الأفعال (كان يختزن ويتذكّر، كان الفتى يشعر...، كان يسمع..). وباستعمال المؤشّرات الزمانيّة الدالّة على التباعد نحو قوله: "لقد قيل له فيما بعد...<sup>3</sup> و"لما سيعلمه فيما بعد وفي البعد"<sup>4</sup>...

وتمثّل تعيينات الفضاء والزمان هي الأخرى علامات مرجعيّة تستحضر ماضي الشخصيات (عبد السلام الأسمر، سيدي أبو لبابة، عبد الكريم الخطابي...) والمكان (لماية، العين المطويّة، المطويّة، قرية الظهرة..) والزمان. (كنت يوم 24 نوفمبر 1924...، ثورة عبد الكريم الخطابي على فرنسا سنة 1925...).

1- "رجع الصدى" ص8

2- المرجع السابق، ص11

3- المرجع السابق، ص40

4- المرجع السابق، ص41

وليس التذكّر فعلاً مطواعاً ينقاد بسهولة ويستجيب بيسر، وإنّما فيه مكابدة ومجاهدة، لذلك "لا يفتأ (الفتى) يعيد ويعيد" (ص76) تمريناً للذاكرة وتدريباً لها حتّى تكون الاستجابة والنصر "فيشعر بجلالة الذكرى ولذّة الاستحضار". ورغم معاندة الذكرى تأتي أغلب الحكايا من منبع التذكّر ومن عمل الذاكرة. وتكشف هيمنة الأفعال الذاكرية أنّها مصدر أساسي في كتابة الذات ورسم ملامحها زمن الطفولة. ويبرز الاسترجاع في النصّ استرجاعين:

. استرجاعاً حديثاً هو من مسؤوليّة الذاكرة الحديثة فيه خلع المطويّ صندوق الذكريات وفتح حدائق الذات رجع صدى روح ألمها الصمت، فإذا ببعض الوقائع تتسرّب من شقوق الذاكرة، واذ تزدحم الأحداث في رأس السارد/المؤلف يشغل غرباله فما يستعاد من الوقائع الجماعية والحوادث الذاتية إلّا الهامّ المهمّ؛ فإذا للفتى أيام كأيّام العرب (يوم القرّة، يوم الطيّارة، ليلة الجراد...).

. استرجاعاً نصّياً هو من مسؤوليّة الذاكرة النصّية وبه تستحضر جملة من النصوص المبتوثة على امتداد "رجع الصدى" من مثّل سائر (حمل الجماعة ريش) وشعر دائر (كانت بلاد عامرة أمّالها \*\*\* قعدت خراب لليوم يغرد فيها). وأحجية ذائعة ( ستّ رجلين وستّ يدين وثلاث روس فيهم عين<sup>1</sup>) وخرافة شائعة (حكايات الخالة مريم حول "الشعاطيط والبعايط<sup>2</sup>).

وقد تعاضدت في "رجع الصدى" الذاكرتان الحديثة والنصّية في صوغ الذات المسترجعة، فالمؤلف يكتب ذاته من خلال تجربته الحياتية ولكنّه ينسج برد حكاياه أيضاً انطلاقاً ممّا تعمر به ذاكرته من نصوص. وتبدو الكتابة من هذا المنظور الاسترجاعيّ بوحاً حذراً يعبر عن الحضور في العالم وساكنيه. فالمؤلف يعلن عن نفسه الفتية ويبني ذاته في لبنات الوجود.

غير أنّ ما ذكرنا من تقنيّات الارتداد الذاكريّ لا يمكن أن يجري على مفهوم "الملاءمة المرجعية adéquation référentielle" أي تطابق محكيّ السارد مع ما جرى فعلاً للفتى تطابقاً تاماً. فهذه المطابقة مستحيلة من جهة "اختلاف المادّة التاريخية (وقائع حسية ونفسية/جدول قيميّ) عن محملها الكتابيّ وهو من طبيعة رمزية (جدول إنشائيّ)"<sup>3</sup> ويمكن أن يفهم على سبيل مرونة المرجع الذاتيّ وقابليّته للتعديل والتفريع والزيادة والحذف ...

وتعرض مختلف مكوّنات السرد الاسترجاعيّ المذكورة سابقاً من معجم ومكان وزمان وشخصيّات وأحداث وتواريخ... الذات على نحو مخصوص.

فالسرد الذاكريّ في "رجع الصدى" لا يهب الصّورة مكتملة عن الدّات، إنّما يتركها نهبا لخيانة الحكاية وسطوة النّسيان. لذلك، تصل إلينا طفولة الذات في لوحة سردية استرجاعية منقوصة أنتجها اختيار جماليّ لكتابة شذرية تجمع شظايا طفولة موزّعة على أماكن مختلفة وأزمنة متنوّعة. فلم تكن الصلات متينة بين

1- المرجع السابق، ص 45

2- المرجع السابق، ص 50

3- جليّة طريطر، أدب البورتريه، مؤسّسة الانتشار العربيّ و دار محمّد علي، صفاقس تونس، 2011، ص108

مقاطع النصّ ووحداته سواء في مستوى التتابع الزمنيّ أو الحبكة القصصيّة، إذ يُلاحَظ تباعدٌ كبير بين أزمنة الحكايات وتقطعٌ جليّ في حبل القصّ؛ فإذا الفتى المرسوم كلماتٍ أصداءُ ألوان بدأت تهت ورجعُ أصوات أنشأت تغييم. إنّ شخصيّة الفتى كما تجلّت من تقنيّات استحضار الماضي المختلفة قابلة للامتداد في نصوص ذاتيّة أخرى، فهي غير منتهية تستمدّ مرجعيّتها من قابليّتها للدخول في مقامات استدعائيّة تذكّريّة متداخلة متقاطعة (انفتاح النصّ).

وشخصيّة الفتى كما قدّمها الاسترجاع الذاكريّ ذات نامية تتدرّج في الحركة المكانيّة من الضيق إلى الامتداد (المنزل، القرية القديمة، قابس، تونس...). وتتدرّج في الحركة الزمانيّة من الأصغر إلى الأكبر (من عامين في الذكرى الأولى إلى 15/14 سنة...) وتتدرّج في الإدراك والتصوّر من الوعي البسيط السطحيّ (يستقبل المسائل وينفعل بها) إلى الوعي المركّب العميق (يحلّل الظواهر ويحكم عليها).

تشكيل الذات في هذا المستوى الاسترجاعي لا يبتز على رمزية الشخصية بل على إنسانيّتها المحدّدة بتاريخيّة الذات، ما يجعل الفتى أقرب إلى مفهوم "الشخص" *personne* منه إلى مفهوم "الشخصيّة" *personnage* رغم صعوبة الفصل بينهما. ونصّ "رجع الصدى" من زاوية علاقة الذات بالآخر، نصّ يمتح من ذاكرة صاحبه ويرسم جغرافيّة المشهد البشريّ الذي تغدّت منه ذات الفتى، لكنّه في الآن نفسه نصّ ذاكرة جماعيّة أشمل وأوسع تستغرقه وتمتصّه في ثناياها هي ذاكرة قرية جنوبيّة متحوّلة مع الزمان الجارف في الاسم (لماية، العين المطويّة، المطويّة) وفي الفضاء (القرية القديمة/عمق الواحة، القرية الجديدة (الظهرة) في ضرب من انفتاح المرجع الذاتيّ (حياة الفتى) على المرجع القرويّ (حياة القرية وناسها). فيكون تحيين الذاكرة وتفعيلها إعادة ترميم تاريخيّة الذات والوجود الجمعيّ. فتستعاد الذكريات في الخطاب السردّي لتملأ فراغ الراهن، لا إخباراً بما كان وإنما تحويلاً للتاريخ المعيش إلى وجود رمزيّ يثبت في المكتوب انتصاراً على الزمان "هادم اللذات" فيرجع إليه ليحيا من جديد مع تلك الذكريات<sup>1</sup>.

وفي الجملة، لم تكن عمليّة رسم الذات عن طريق التذكّر عمليّة عابرة للأحداث والشخصيّات/الشخوص والأماكن، وإنما كانت عمليّة واعية تستنطق الذكريات وتعيد صياغتها، وتبدو الذات كما تنجلي في خطابها الاسترجاعيّ ذاتاً مقتصدة في مديح الأنا زاهدة في تمجيدها ترجع الكثير من الأحداث التي غيرت مجرى حياتها إلى القدر والصدفة (حادثة الكوليج: فجأة ودون تخطيط يجد نفسه جالساً في أحد المقاعد بالكوليج<sup>2</sup>، وفي حادثة "التلفون" يجد نفسه بالصدفة "رجل الإنقاذ"<sup>3</sup> ...

وهذه الصورة المتواضعة مخالفة لما ألف قارئ "الأيام" لطفه حسين و"أنا" للرافعي، و"حياتي" لأحمد أمين... ففي هذه السير، تنجلي هويّة الذات المسترجعة هويّة ذات عارفة متسامية بما تعرف مريدة متعالية في إرادتها وعزمها، واثقة في خطاها مطمئنة إلى تحقيق مشروعها، مشروع إثبات الذات عن طريق الكفاح المعرفي. وتلوح لنا خلفيّة صوغ الذات المسترجعة بالذكرى خلفيّة تمجّد الذات وتمتدحها وتحثفي بقدرتها

1- "رجع الصدى" ص 53

2- المرجع السابق، ص 51

3- المرجع السابق، ص 75

على تأسيس ذاتها بذاتها بالاستناد إلى يقينية ترتفع بالذات المؤلفة إلى مقام النموذجية وتعظيم الأنا برسم صورة الكمال التي تبرّر الكتابة عن الذات كما يذكر عبد القادر الشاوي في "الكتابة والوجود" وبتشديد صورة ذات مؤلفة مليئة بذاتها قد يصل بها الزهو بـ "أناها" حدّ الغرور والاعتزاز.

### 3- الذات المبتدعة (التخيل):

لا شيء يرتدّ إلينا من المرايا إذا صفت سوى ذواتنا عارية، ولكن إذا تباعدت المسافات وغامت الذكريات وتشوّشت المرايا كما هو الشأن في "رجع الصدى"، لجأ منشئ النصّ إلى الإبداع والتخيل يملأ بهما الشقوق والفجوات وييسّر بهما الركض في زوايا الذاكرة الخؤون. عندها ترتفع الذات المؤلفة على أريكة اللّغة وتسعى في ترتيب فوضى الوجود على رفّ البيان السردّي وبلاغة القصّ، فنكون إزاء مسلك ثان في رسم الذات يقوم على الابتداع<sup>1</sup> (l'invention de soi).

في هذا المستوى تتدفّق من أنامل المبدع ينابيع الكلمات، فيتغيّر معجم القصّ باتجاه لغة شاعرية إيحائية بالأساس ترسم على لوح الكتابة ذاتا تُنحت في صخر الكلم. فتتشقّق اللّغة بين يدي المؤلّف وتتناثر أشعةً من ضياء كلماته معلنة حضور الذات في خطابها فـ "للصّدى رنينه وحنينه" (صفحة الغلاف) وللّغة طاقمها على نقل مناخات الذات معجما وتركيبا وللقصّ آلياته في التصوير والتعبير. فالاختيارات التعبيرية التي تقوم بها الذات للتعبير والتصوير وتزرعها في شكل صيغ قولية مختلفة باختلاف نمط الخطاب ومقاصده هي ما يميّز الذات المؤلفة ويفردها.

في هذا السّياق من علاقة اللّغة بالذات والكتابة بالوجود الذاتيّ، أنشأ محمد العروسي المطوي "رجع الصدى" فضاءً لفظياً<sup>2</sup>، فيه يزرع من الصّور والمشاهد ما يشدّ به المتقبّل وينتقي من العبارات والتراكيب ما به يعرف "بأناه"<sup>3</sup> ويعبّر عن ذاته وقد اختار من المعينات ما يدلّ على حضورها (المكان: المطوية، قابس، تونس، الزّمان: 1924، 1925، الضمائر: الغائب المتكلّم، الإشارة: هذا، تلك، هنا هناك...، المواقف: القبول، الرفض...) ويستحضر عبر الذاكرة والتّخيل فضاءاتٍ ومشاهدٍ وذواتٍ يحلّ فيها ويقدم للقارئ من خلالها ذاته؛ فالذات المنشئة للخطاب السردّي في "رجع الصدى" تصوغ خطابها في مجموعة من الذوات وتتقمّص مجموعة من الأدوار تكون بواسطتها حاضرة غائبة في الآن ذاته، وتتسرّب عبر نظام الإضممار، فتجري في ضمير الغائب والمتكلّم وتطلّ على القارئ في كلّ مرّة من كوة هذا الضمير أو ذلك تراوغه وتختاله عبر ما تختار من أفانين القول وصيغ الحضور والغياب.

1- Jean- Claude Kaufmann, L'invention de soi. Une théorie de l'identité », Questions de communication, 7 | 2005, 478- 480

2- محمّد رشيد ثابت، الأنا بين الإنشاء والنشأة في خطاب السيرة الذاتية، موارد 10 عدد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة 2005 ص: 30.

3- Michel Zink, La Subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis, Paris, PUF, « Écriture », 1985, P : 77

ومن الأفانين المعتمدة في النصّ التباعد distancing عن طريق التلاعب الضميريّ واستدعاء راو شاهد يراقب الفتى ويخبر عنه. فاستخدام ضمير الغائب والزمن الماضي يحدث مسافة بين زمن الكتابة (زمن السارد الكهل)، وزمن الحكاية (زمن البطل الطفل)؛ مسافة تمتصّ حرارة الأحداث وتقلّ أثرها النفسيّ وتقود إلى ضرب من الحياد البارد.<sup>1</sup> وقد أضعف هذا الاختيار، في تقديرنا، رسم الذات رسماً نفسياً. فالتصوير الخارجيّ المنقول بواسطة عيني الراوي ووعيه قلّص مساحة الوصف النفسيّ العميق وحدّ من مساحات النزول إلى أعماق الذات وبواطنها رغم ما يمكن أن يمثله ذلك من إمكان قصصيّ وثرأ دلاليّ ومادّة بيوجرافية حيّة. فجاءت لغة الوجد الطفليّ في "الرجع" صامتة مصطخبة، وكان خطاب الفرح فيها صائتاً صامتاً.

ومن تجلياتّ الابتداء في رسم الذات التصوير بالآخر؛ إذ كان التنوع في الشخصيات سبيلاً سلكه منثنيّ النصّ إلى إنشاء الذات. فتزاحمت في "رجع الصدى" الشخصيات وتنوّعت؛ فمنها القريب المألوف (سي عمر المؤدّب، البشير الصديق، الخالة مريم، العجوز عائشة...) ومنها الغريب العجيب (لعوج بن عناق، بوغرة، بو تليس، الشعاطيط...) ومنها النبيل ذو الجلال (الأولياء والأقطاب: سيدي بولبابة، عبد السلام الأسمر، عبد الكريم الخطابي). وليس إحضار هذه الشخصيات وتنويعها تقديماً لها في ذاتها، وإنّما لصلتها بوجه من الوجوه بالذات المؤلّفة (سيدي عبد السلام الأسمر هو الجدّ البعيد للمؤلّف، والعجوز عائشة زوج الفتى، ...) فالمؤلّف يصوغ خطابه في مجموعة من الدّوات تنويعاً للزوايا التي يعرض منها ذات الفتى.

ومن آلياتّ الابتداء المعتمدة في رجع الصدى قصّ الآخرين الذي كان مجالاً لرسم الذات. فالفتى كان سمّيعاً يصغي إلى الحكايات والروايات؛ "كم كان يسمع"<sup>2</sup> وأيضاً "كانوا يحكون..."<sup>3</sup>. كثيراً ما يتكئ المطويّ على السماع ويعيد إنتاج محكيّات الآخرين (قصّ الخال لحكاية "لعبة القتال بالمقلاع" وقصّ الخالة مريم لحكاية "الشعاطيط البعاطيط"<sup>4</sup>. وقد يكون تصوير الذات بالانتقال من السّماع إلى الابتداء كما في حكاية العجوز العزباء العمّة عائشة التي "كانت له سبحة طويلاً في التخيّل والتصوّر والتوليد والابتكار"<sup>5</sup>. اختطف من حكاية صديقه "عزويّة عائشة العجوز الستينيّة" وبنى عليه حكايات وحكايات كانت موضوع أسمار العائلة. ومن أهمّ آلياتّ الابتداء في "رجع الصدى" الانتقائيّة، إذ تلوذ الذات الساردة بالنسيان غربالاً تصفّي به ما يمكن أن يقال وما يحسن السكوت عليه. "إنّه يجهل أو نسي تماماً..."<sup>6</sup>، "إنّه لا يذكر أيّ شيء"<sup>7</sup> ... ولملء شقوق الذاكرة تركز الذات إلى التخييل؛ يقول: "لكنّ الفتى يسبح به الخيال"<sup>8</sup> ويذكر في الصفحة الثانية

1- تخلو رجع الصدى من علو نبرة البوح، وسطوة الاستبطان والتعريّ السيكولوجي وتكاد تكتفي بالتصوير الخارجيّ.

2- "رجع الصدى" ص 71

3- المرجع السابق، ص 83

4- المرجع السابق، ص 50

5- المرجع السابق، ص 95

6- المرجع السابق، ص 66

7- المرجع السابق، ص 67

8- المرجع السابق، ص 97



والثمانين "ظلّ الفتى مدّة يحكي عن مغامراته وشجاعته في ذلك اليوم" وكثيراً ما "كانت الأسرة تثير خياله"<sup>1</sup> فينطلق في تفجير "النبع من الخيال الفيّاض"<sup>2</sup> ابتداءاً لحكايات زواجه من العمّة عائشة ذات الستين التي ولدت له بلقاسم وعبد الحميد وسكن معها على أجنحة السحاب. هذه الحكايات التي "كانت سبحا طويلاً في التخيل والتصوّر والتوليد والابتكار"<sup>3</sup>، وهذه الانتقائية المتكئة إلى النسيان المبرّرة بخيانة الذاكرة تنشئ نصّاً تتنازعه يدان راسمتان: يد تكتب وتوقد شعلة السّفَر إلى حياة تواري شظاياها المنتشرة حول الفتى وتنزح ما انغرز منها في ذاكرته، ويد تمحو وتسدل السّتار لتبقى الذكرى مطويّة في غياهب البئر. وقد يكون للفتى في جحافل السنين التي أوجعته كلّ مبرّرات المحو.

إن الخيال ركن أساسي من أركان الكتابة الذاتية في "رجع الصدى"، دونه تخرج من كونها فنّاً أدبياً له شعريّته الخاصّة... وابتداع الذات في هذا المستوى هو تشكيل مفردات العالم بكلّ ما كان يحمله من تاريخ وقضايا وشخص، وما ينداح عنها من موضوعات تمسّ جوهر الممكن والمحتمل في عالم الفتى الخاصّ والعامّ. ومن هذا المدخل يمكن أن نرى انفتاح النصّ السيرّي (الصوت) على التخيل (الترجيع) رفداً للنصّ بجوانب أخرى تغدّي الحكاية السيريّة وتوسّع من أبعادها "لتستقبل في نسيجها أفقا تاريخياً متاخماً لأفق النصّ يفيض عنه ويفتح في نسيجه بياضات لغاية ملّماً"<sup>4</sup>.

يوظّف الحوار أسلوباً من أساليب التخييل الأدبيّ لتمثيل الوقائع المتذكّرة والإيهام براهنيتها قصد محاصرة حقيقتها الجوهرية (التي تتخطّى عرض الحدث سطحياً) التي لا يجلوها إلاّ فعل الكتابة الإبداعية الذي يجسّر الهوة بين تاريخين: "تاريخ الذات المؤلفة ترتدّ إلى زمنيّتها الماضية تحتضنها وتعيد إنتاجها لتلمّ شتاتها وتاريخ القراءة تسعى إلى إدماج زمنيّتها الراهنة في زمن النصّ"<sup>5</sup> فيكون ترهين الماضي المسترجع ونشره في زمن القراءة.

في "رجع الصدى" كتب المطويّ حياة الفتى الحاصلة والممكنة، ومدّ ذاته "أصداء" هي "ومضات مضيئة تنير عن بعد وتوحي بالأحلام والرؤى....." و "أرجاعاً" تختلف ذبذبتها ويهيم انتشارها في اللانهائيّ... (صفحة الغلاف الثانية). فإذا بالقارئ إزاء أطراف ذات، لا تكون الكتابة اقتفاءً لأثرها بعد أن تشكّلت واكتملت (وتأتي الكتابة لتكتب عنها)، وإتّما الكتابة هاهنا ضرب من ممارسة الوجود وصوغ الذات وتأملها.

وترسم لوحة ابتداع الذات وجه الفتى يفتزع لحياته مسالك أخرى حين كرهت نفسه السير في إثر الماشين الغافلين، وتبرز الحنين المقيم في أعماق الفتى إلى عطر الأرض يعبره. هو المقيم بالعاصمة. ولم يبق منه غير الصدى الغائم. وتُرْكَب ذاتا منشطرة يغلّها الحنين تارة فتأتي متعالية سامية بما تملك من تفوّق نسبيّ على

1- المرجع السابق، ص 93

2- المرجع السابق، ص 95

3- المرجع السابق، ص 95

4- جلييلة طريطر، مرجع مذکور، ص 115

5- نفسه ص 122

الأقران في المدرسة (الأول في الإنشاء) وفي الحياة (سعة الأفق)، ويكسرهما الواقع أطوارا أخرى، فتبرز الذات هشة يغلب عليها التردد والخوف.

وهذه الذات المترددة تمثل صورة جديدة للذات المؤلفة في السرد الذاتيّ العربيّ لا تخلع الأنا عن عرشه ولا تعلن نهاية المؤلف وموته، لكنّها تعيد تشكيل ملامحه على أساس يجدد حضور الذات المؤلفة في النصّ السرديّ العربيّ المعاصر وفق هويّة سردية مغايرة ليست نموذجية نمطية، بل هي حيّة في ترددها بين النجاح والخيبة واقعية في تأرجحها بين الإرادة والانكسار.

#### 4- التّأليف: بين هويّة الذات وهويّة النصّ:

تتجلّى "الذّات" في "رجع الصّدى"، "منشئة للخطاب" و"ناشئة عن الخطاب وفيه" سواء في مستوى الاسترجاع أو الابتداء. فليست ذات الفتى المسرودة في النصّ معطى قبلياً سابقاً على الكتابة، وإنّما هي "نتاج حدوث تعرّف ذاتيّ الكينونة، نتاج ذاتيّ في حدوث التّعريف التدرجيّ"<sup>(1)</sup> بواسطة النسج الخطابيّ والتحبّيك القصصيّ. ووفقاً لهذا التّصوّر، لا تبدو هويّة الذات كائنة في جواهر سابقة عن الحدوث اللّغويّ، وإنّما هويّة الكائن "مميزة يكتسبها في حدثان الخطاب بما يلحقه من فواعل التّفرد"<sup>(2)</sup> وليست هذه الفواعل سوى الاختيارات التّعبيرية التي تقوم بها الذّات للتّعبير عن الحال في شكل صيغ قولية يقوم فيها الكلام على التّسليم بأنّ ما يميّز الذّات ويفردها إنّما هو ما تتوسّل به اللّغة مختلفة في الكلام باختلاف نمط الخطاب ومقاصده"<sup>3</sup>.

ولا شكّ اليوم أنّ استرجاع الواقعيّ لا يخرج عن "القدرة التخيلية". فقد يقودنا الإحساس بهذا الواقعيّ الذي ولّى ومضى إلى أنّه حقيقة نراها الآن ونشعر بها ماثلة في أذهاننا، ولكنها في الحقيقة منطقة موجودة في اللاوعي تبدو وكأنّها ذات قدرة على التّشكّل والتلوّن والظهور مرّة أخرى بمظهر مغاير لما كان يدور في "المخيلة"، وأنّ محاولة استعادتها مرّة أخرى، ومعاودة استرجاع أحداثها التي مرّت عليها سنوات طوال، تجعل التلاحم بين الواقعيّ والمتخيل مؤسّساً لواقع جديد، هو لا شكّ واقع إبداعيّ أنّي مشحون برؤية فردية أو جماعية خاضعة لقوانين المكان والزمان في شكلها الذي ينتسب إلى التّجربة الإبداعية. ومن هذا المنظور لا انفصال للاسترجاع عن الابتداء بل هو بعضه، والذات في مكوّنها "المرجعيّ" والتخيليّ "ذات منشأة بلغة القصّ.

وبعيداً عن كلّ الخلط الممكن بين "الأنا الحقيقيّ (je réel) والأنا المتخيّل (je fictif)"<sup>4</sup> نقدّر أنّ الذات في "رجع الصّدى" كائن لغويّ ينشأ في الخطاب وهو ينشئه. فالكلمة هي التي صنعتها (الكائن) وبعثته من سبات

1- Francis Jaques :Différence et subjectivité – Aubier – Montaigne . Paris 1982.p 42

2- أحمد حيزم ، من شعريّة اللّغة إلى شعريّة الذّات ، دار صامد للنشر والتّوزيع ، صفاقس/تونس فيفري 2010 ص: 24

3- أحمد حيزم : مرجع سابق ص: 211

4- Arnaud Schmitt, Je réel / Je fictif. Au- delà d'une confusion postmoderne Toulouse, Presses universitaire du Mirail, coll. « Cribles », 2010, 203 p.

طينته الهشة، فإذا هو ذات تسعى تشيّد الخطاب وتبني ذاتا ذات هويّة متردّدة بين الفعل والانفعال. فالمرجعيّ (المسترجع) يراهن في نصّ المطويّ على توظيف المتخيّل (المبتدع) وصهره في مواضعه صهرا يذهب بما ألف من تصوّر يلزم بين المتخيّل والكذب والمرجعيّ والصدق.

وقد بدا لنا البحث في ثنائية "الاسترجاع والابتداع" في جانب منه منفتحا على هويّة النصّ ذاته انفتاحا وانغلاقا، فبينما كانت "الملفوظات المرجعية تراهن على جعل اللغويّ متعدّيّا معيدا لإنتاج سياق واقعيّ في بنية لغويّة"<sup>1</sup> مستعيدة ما جرى في سياق نظام الإحالة المخصوص الذي بني عليه خطاب الاسترجاع ويدعمه الميثاق القرائيّ، بينما كان ذلك كذلك، كان الملفوظ السرديّ في وجهه الابتداعيّ انفتاحا على مجالات الممكن والمحتمل.

يتحوّل تاريخ الذات المسترجع في كتابة "رجع الصدى" "لحظة زمنيّة بكرة" لا تستحضر ما كان كما كان وإنما تعيد إنتاجه بطريقة تراهن على إعادة صياغة الوعي بالذات لا مجرد الإخبار بما كان منها ومن ثمة "القيمة الإبداعية للفعل الكتابيّ الذاتي"<sup>2</sup>.

وعتبه العنوان "رجع الصدى" تحقّق درجة من الانزياح الجماليّ عن العتبات العنوانية المعهودة في الكتابة السيريّة العربيّة (أنا/الرافعيّ، حياتي/أحمد أمين، سبعون/نعيمّة...) ففي عبارتي العنوان "الرجع والصدى" كلّ المزج بين الاسترجاع التذكريّ (السيرة) والأصداء بما تعنيه من خيال واستهجمات (تخييل). كأنّ العنوان بذلك يعدل عن مألوف الميثاق القرائيّ الذي يلتزم قول الحقيقة بربط التخييل بمحكّيّ الحياة ورسم الذات، فإذا نحن في تلك المنطقة الحدودية بين جنس الرواية وكتابة الذات وإذا عقد التلقّي يدعونا إلى تقبّل ما يروى لنا في إطار جماليّة البين بين شكل من الكتابة رجراج لكنّه بالغ اللطافة يستعصي على التصنيف وفق الآليات والمعايير التي وضعها لوجون في شبكته المحدّدة للأجناس السردية أو جينات في تقسيمه الخطاب إلى ثنائية "التخييل والتعيين"؛ شكلا من الكتابة نافرا من التحديد المنهجيّ، متنكّبا عن السيرة الذاتية والرواية وعن أوهام الوضوح التجنيسيّ المفترضة، إلى دهاليز الذات وأنفاقها الحبلى بالمفاجآت المدهشة، ولعلّ عنوانه محمّد العروسي المطويّ لنصّه بـ "رجع الصدى" وتجنيسه بـ "نصوص روائية من جنس السيرة الذاتية"<sup>3</sup> وجمعه فيه بين مرجعية السيرة وتخييلية الرواية بين سرد الذات المرجع وتخييلها، جعلت نصّه تعبيرا أوليا لولادة شكل سرديّ جديد على تخوم السيرة الذاتية من جهة وعلى عتبات الرواية من جهة ثانية، ومؤشرا معبرا عن وعي خفيّ بضرورة التغيير يجدّد السيرة الذاتية ويتنكّب عنها.

1- جليّة طريطر، أدب البورتريه، مؤسسة الانتشار العربيّ ودار محمّد علي، صفاقس تونس، 2011، ص 105

2- ادوار سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت، دار الآداب، 2000، ص 22.

3- رجع الصدى (نصوص روائية من جنس السير الذاتية)، الدار العربية للكتاب، تونس. 1991

## 5- خاتمة: الكتابة والوجود:

الحياة التي جرّحت عواصفها "الفتى" في "رجع الصدى" لم تطهره جراحها. فكان لا بدّ من الكتابة، والمؤلف الكهل، حين ترهقه المعارك لا بدّ له أن يتمدّد في حزن الزّمان مسترجعا صدى حياة طفليّة قصيّة. فيجدّ الراوي في طلب الذكرى متّبعا المسار الارتداديّ إلى سنوات انطفأت ولم تبق منها سوى ملامح باهتة؛ إذ تتناسل السنوات وتكبر فجوات التذكّر وتتسع شقوق الذاكرة. فالطفولة ذلك النبع الذي تتغذى منه الذاكرة، تتوارى خلف خرائب الزّمان ولا يظفر منها الراوي سوى ببقايا ذكريات تدبّ في الروح يتمسّك بها ويقبدها بالكتابة رسما لفتى من كلام صورته صدى سَفَر في شعاب الحياة الممتدّة وصدوع الذات.

من هذه الزاوية، تبدو الحكاية سلاح المؤلف في مواجهة العدم (الاستعارة الشهرزادية الكبرى) ولعلّ ذلك ما جعل السمة الأبرز للذات في رجع الصدى هي سمة الحكى؛ فالخال "محدّث بارع" (1) و"للخال بايان والثالث عليه الخصومة" كما يقول المثل، وابن الأخت "الأول في درس الإنشاء" (2) والابتداع. فالفتى قد ورث براعة الحكى (من الخال) وأبدع فيه باعتراف المؤسّسة المدرسيّة (هو الأول في الإنشاء) والأسرة التي احتفت بمهاراته السردية. و"رجع الصدى" أصداء صراع الذات مع الزمان، فالزّمان في نصّ "الصدى" دود الكيان، يقرض الذاكرة ويحوّلها إلى "أصداء" و"أطياف" ويقضم من طمأنينة الكائن فيلوذ بالكتابة يثبّت على جدرانها ما بقي من وشوم الذاكرة قبل أن تتلاشى.

ولعلّ أوضح رسوم الوشم وشم الطفولة، صورة الفتى "المطوي" الهاجع في زوايا الذاكرة ترتدّ بعد معاندة ومكابدة تجلوها صورة الفتى "المطوي" القابع في ثنايا الكلمات تفيض من أزمنة قصيّة.

على لوح الكتابة صدى ذكريات وعلى شاشة الذاكرة نصّان يتجاوبان هما الصوت والصدى على الضفّتين يتقابلان، فليس الفتى سوى رجوع تلك المصائر وإن تباينت أصداءها. وليست القصّة، قصّة الذات، سوى أصداء الأسفار في تجاويف الحياة الواسعة تتباعد أوقاتها وتختلف حالاتها تمّحي أو تكاد فيعيد المؤلف رسمها بماء الكلمات ممّا تجمّع في بئر الذاكرة (تذكّرا) وممّا ملأ شقوقها من أخايل (ابتداعا).



1- "رجع الصدى" ص 40

2- المرجع السابق، ص 96

## المراجع:

- 1- ثابت محمد رشيد، الأنا بين الإنشاء والنشأة في خطاب السيرة الذاتية ، موارد عد10د كلية الآداب و العلوم الإنسانية بسوسة 2005
- 2- حيزم أحمد ، من شعرية اللغة إلى شعرية الذات ، دار صامد للنشر والتوزيع ، صفاقس/تونس فيفري 2010
- 3- سعيد ادوارد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت، دار الآداب، 2000.
- 4- طربطر جلييلة ، أدب البورتريه، مؤسسة الانتشار العربيّ و دار محمد علي، صفاقس تونس، 2011
- 5- المطوي العروسي، رجع الصدى (نصوص روائية من جنس السير الذاتية)، الدار العربية للكتاب، تونس. 1991.
- 6- Kaufmann, Jean-Claude, L'invention de soi. Une théorie de l'identité, Questions de communication, 7, 2005.
- 7- Jaques Francis : Différence et subjectivité – Aubier – Montaigne. Paris 1982.
- 8- Schmitt Arnaud, Je réel / Je fictif. Au-delà d'une confusion postmoderne Toulouse, Presses universitaire du Mirail, coll. « Cribles », 2010.
- 9- Zink Michel, La Subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis, Paris, PUF, « Écriture», 1985.

# تراتبية المستويات النحوية في النظرية النحوية العربية ومركزية الإعراب فيها

The hierarchy of grammatical levels in arabic grammatical  
theory  
and the centrality of syntax in it.

د. عصام عرعاري

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية  
تونس

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



## ترابية المستويات النحوية في النظرية النحوية العربية ومركزية الإعراب فيها

د. عصام عراري

### الملخص:

احتفت الثقافة العربية لا سيما في الفترة الممتدة بين القرنين الثاني والسادس للهجرة بعملية التخاطب، فتنوعت المؤلفات وتعددت الدراسات النحوية والأدبية والبلاغية التي ضببت جملة من القوانين المسيرة لمبدأ التفاهم الخاضع بدوره لمفهوم النظام والانسجام داخل اللغة المستعملة. وهو ما من شأنه أن يضمن للخطاب تبليغ مقاصده، إذ الغرض مما نقول هو "الفهم والإفهام". وعلى هذا الأساس خلق النظام النحوي والنظرية النحوية العربية بمستوياتها المختلفة (الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية والدلالية) للإبانة عن المعاني. وهنا تبرز مكانة "الإعراب" الذي يحتل المركز فيها، "إذ علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها" على حدّ عبارة "عبد القاهر الجرجاني". وهذا ما سنعمل على إبرازه في هذه الورقة البحثية التي سنركّز فيها على قيمة الإعراب في مستوى التفريق بين المعاني.

كلمات مفاتيح: الإعراب، النظرية، النحو، المعنى، النظام.

### Abstract:

Communication was celebrated in the Arab civilization especially between the second sixth centuries of "alhijra". As a result, there was a great variety in writings and grammatical, literary and rhetorical studies that regulated a range of rules guiding the principle of understanding which in turn adhered to the concept of coherence and cohesion with the language in use. This was meant to make discourse meaningful as the end was to achieve understandability. In this light, the grammatical system and theory were devised- at several levels: (phonetics, conjugation, lexic, syntax and semantics. . .) to unveil the meanings. Here emerges parsing as at the heart of the aforementioned theory, "It has been known that meanings remain detained in their terms until parsing comes in to decipher them and that intentions are latent within until it elicits them", as "ABDALKAHER ALJORJANI" puts it. This paper is intended to highlight the importance of parsing in the distinction between meanings.

**Key words:** parsing, theory, grammar, meaning, system.

## 1- المقدمة:

يُعتبر المعنى من القضايا المهمة التي شغلت النحاة القدامى، وقد قادتنا آراؤهم في مفهوم النحو إلى أن المعنى يتحقق في التركيب أو البنية النحوية بما هي علاقة تعلق بين الألفاظ ومعانيها في سلك النظم، وبين الواجد العامل الأول (المتكلم)، والموجود أو المعمول (الكلام). وهنا تظهر المكانية الأساسية للإعراب "لأنه لبّ الإبانة عن روح المعاني"، ذلك أنه ينتج عن عوامل نحوية تحدّد محلات ومواقع الألفاظ. وهذا الأمر مفيد لرفع اللبس والغموض.

وبناءً عليه تمّ اعتباره في النظرية النحوية العربية حجر الأساس الذي تبنى عليه دلالة اللفظ على المعنى، وهو مركز "علم النحو". وتظهر أهميته من خلال تحكّمه في مختلف المعاني الموجودة في مستويات اللغة (تصريفية، معجمية، تركيبية خاصة)، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الإعراب بما هو اختلاف اللفظ في الحركات يدلّ على اختلاف المعاني النفسية التي يُرفع عنها الإبهام في ذهن المتلقّي، وبذلك يُعتبر هاماً للفصل بين المعاني وهو ما من شأنه أن يُبعد الغرابة عن كلام المتكلم العامل. فما هي مظاهر هذه المركزية؟

## 2- المستويات النحوية ومركزية الإعراب فيها:

من أبرز الأمثلة على أهمية الإعراب ما ذكره ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن"، إذ يقول: «ولو أنّ قارئاً قرأ: ﴿فَلَا يُحْزِنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾<sup>1</sup>، وترك الابتداء ب"إنّ" وأعمل القول فيها بالنصب على مذهب من ينصب "أنّ" بالقول كما ينصبها بالظنّ، لقلّب المعنى عن جهته وأزاله عن طريقته، وجعل النبيّ محزوناً لقولهم: "إنّ الله يعلم ما يُسرّون وما يعلنون"، وهذا كفر ممن تعمّده وضرب من اللحن لا تجوز الصلاة به، ولا يجوز للمؤمنين أن يتجوّزوا فيه... أفما ترى الإعراب كيف فرّق بين هذين المعنيين»<sup>2</sup>، حتّى أنّ صاحب "الكتاب" سيبويه قد خصّه بباب وسمّه ب"باب مجاري أواخر الكلم من العربية"، وذكر فيها ثمانية مجار طبقاً لقوله: «وهي تجري على ثمانية مجار: على النصب والجرّ والرفع والجزم والفتح والكسر والضّمّ والوقف»<sup>3</sup>، ويمكن تلخيص هذه المجاري في أربعة محلات وهي الرفع والنصب والجرّ والجزم، وقد فسّر سيبويه هذه المجاري في قوله: «إنّما ذكرتُ لك ثمانية مجار لأفرّق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل وليس شيء منها إلاّ وهو يزول عنه، وبين ما يُبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكلّ عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف وذلك الحرف حرف الإعراب»<sup>4</sup>، ومن أمثلة ذلك:

① "جاء زيدٌ".

② "رأيتُ زيداً".

1- سورة، يس، الآية 76.

2- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، شرح أحمد صقر، دار التراث، ط 2، 1973، ص 14-15.

3- أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 3، 1988، ج 1، ص 9.

4- المصدر نفسه، ج 1، ص 10.



③ "مَرَزْتُ بزيْدٍ".

④ "لَمْ يَأْتْ زَيْدٌ".

فالرّفْع والتّصَب والجرّ والجزم محلّات إعرابيّة تفرّق بين معاني الألفاظ المكرّرة، «فالرّفْع مثلا علم الفاعليّة أي علامتها»<sup>1</sup>، على حدّ عبارة الرّضي الاسترّابادي الذي عرّف المعرب بقوله: «سُيّ المعرب معرباً لأنّ الإعراب إبانة المعنى والكشف عنه»<sup>(2)</sup>. وقد اشترط في ذلك مجيء الإعراب في آخر الكلمة للدلالة على وظيفتها النحويّة النظميّة حتى أنّ علامات الإعراب تدخل على الاسم مثلاً فتجعله منتمياً إلى عمدة الكلام أو فضّلته، يقول في هذا السّياق: «إنّما جُعِل الإعراب في آخر الكلمة لأنّه دالٌّ على وصف الاسم أي كونه عمدة أو فضلة»<sup>3</sup>، وبذلك فعلم الإعراب مهمّ في الفصل بين معاني الألفاظ، «إذ يبيّن فاضلها من مفضولها»<sup>4</sup>.

وانطلاقاً من تعريف سيبويه للإعراب جاءت عدّة دراسات أخرى متوسّعة في مفهومه، إذ هو «تغيير يلحق أواخرَ الكلم»<sup>5</sup>. فقد أفرده ابن جنّي بباب مستقلّ في كتاب "الخصائص" وسمّاه بـ"باب القول على الإعراب"، معرّفًا إيّاه تعريفاً مهمّاً بقوله: «هو الإبانة على المعاني بالألفاظ»<sup>6</sup>، محدّداً موقفه من ذلك في أمثلة:

– "شكرَ سعيداً أبوه" { الرّفْع للفاعل + النصب للمفعول ← الإفادة والوضوح.  
– "أكرمَ سعيداً أباه"

وتبعاً لذلك يقول: «أعرِبتُ عن الشيء إذا أوضحتُ عنه وفلانٌ مُعربٌ عمّا في نفسه، أي مبين له وموضّح له»<sup>7</sup>.

وتظهر الغاية الأساسيّة من استعمال المتكلّم للإعراب في توضيح المعاني وبيانها تحقيقاً للفائدة أو الإفادة، حتّى أنّ "السيوطي" اعتبره تمييزاً للمعاني، إذ يقول في كتاب "المزهر في علوم اللغة وأنواعها": «الإعراب فيه تميّز المعاني وفيه يوقف على أغراض المتكلّمين وذلك أنّ قائلًا لو قال غير معرب:

– "ما أحسن زيد"، لم يوقف على مراده، فإذا قال:

– "ما أحسنَ زيداً!"

– "ما أحسنُ زيداً؟"

– "ما أحسنَ زيدٌ"

1- الرّضي الاسترّابادي: شرح الكافية في النّحو، وبهامشه حاشية السيّد شريف الجرجاني، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، (د.ط.ت)، ج I، ص 24.

2- الرّضي الاسترّابادي: شرح الكافية في النّحو، وبهامشه حاشية السيّد شريف الجرجاني، ص 24.

3- المصدر نفسه، ص 25.

4- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح محمّد عبده ومحمّد محمود التّركزي، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت لبنان، 1978، ص 6.

5- محمد بن أبي سعيد الأنباري: أسرار العربيّة، تحقيق محمد بهجة البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ص 18.

6- أبو الفتح عثمان بن جنّي: كتاب الخصائص، تحقيق محمّد علي النّجار، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ط 4، 1999، ج I، ص 36.

7- المصدر نفسه، ص 37.

أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، فالعرب يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني<sup>1</sup>. والملاحظ ممّا سبق أنّ النحاة مجمعون على أهمية الإعراب في تبيان المعنى، ولذلك طرحوا مجموعة من القضايا المتصلة بمعنويته ودور التعلّق والمنتكّم في الإعراب عن المعاني، وقد علّلوا سبب دخول الإعراب في الكلام «فلولاه ما ميّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من مضاف إليه، ولا تعجّب من استفهام، ولا نعت من تأكيد»<sup>2</sup>.

وتأسيساً على ما تقدّم يمكن القول إنّ "الإعراب" عند النحاة هو "مفتاح المعاني التركيبية" في اللغة العربية، وهو ضروريّ للفصل بين الوحدات المعجمية ووظائفها داخل الجملة من أجل زيادة الوضوح والبيان. ولا اختلاف إذن في أنه يمثل عمود المعنى من خلال حسن البيان والإبلاغ، وفي هذا السياق يقول أبو القاسم الزجاجي: «الإعراب أصله البيان، يُقال أعربَ الرَّجُلُ عن حاجته إذا أبان عنها، ورجلٌ مُعَرَّبٌ، أي مُبينٌ عن نفسه»<sup>3</sup>.

لا غرو أن يركّز اهتمام بعضهم إذن على الإعراب دون غيره من مستويات النظام، فيعرّف به النحو، بل يجعل المصطلحين مترادفين وهو ما عبّر عنه "الزجاجي" بقوله: «ويُسمّى النَحْوُ إعراباً والإعراب نحواً سماعاً لأنّ الغرض طلب علم واحد»<sup>4</sup>.

وهذه الخصيصة (الإعراب) محورية لأنها تخوّل للمتكّم العامل التصرّف في مواقع الألفاظ بالتقديم تارة وبالتأخير تارة أخرى، وهو ما أكّده العسكري في كتاب "الصناعتين" بقوله: «ينبغي أن ترتّب الألفاظ ترتيباً صحيحاً، فنقدّم منها ما يحسن تقديمه ونؤخّر منها ما يحسن تأخيره»<sup>5</sup> دون الوقوع في اللبس وهو ما يتحاشاه المتحاورون باللغة، إذ القصد من الكلام هو التواصل والإفهام لا الغرابة والتعقيد المعنوي، ومن أمثلة ذلك: الفروق في الخبر:

- "زيدٌ هو المنطِقُ"

- "زيدٌ هو منطِقُ"

- "ينطقُ زيدٌ"<sup>6</sup>.

- «زيدٌ منطِقٌ»

- "زيدٌ ينطقُ"

- زيدٌ المنطِقُ

- "المنطِقُ زيدٌ"

1- جلال الدّين السيوطي: المُزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح محمّد جاد المولى بك ومحمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد الجاوي، المكتبة العصرية صيدا بيروت، 1992، ج I، ص 329.

2- المصدر نفسه، ص 327-328.

3- أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النّحو، تحقيق مازن المبارك، نشر دار العروبة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بهصر، 1959، ص 91.

4- المصدر نفسه، ص 91.

5- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق محمّد علي الجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية صيدا بيروت، دت، ص 151.

6- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص 64.

لقد فهم عبد القاهر الجرجاني هذه المنزلة المحورية الرفيعة للإعراب، إذ عبّر عنها في مصنفه "دلائل الإعجاز" معتبرا أنّ الإعراب مفتاح معاني الألفاظ: «قد علم أنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها وأنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأتته المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يُعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه»<sup>1</sup>، ونذكر هنا مثلا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾<sup>2</sup>، ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾<sup>3</sup>، فلو قمنا برفع لفظ الجلالة في المثال الأول ونصب لفظ رسوله في المثال الثاني لصار المعنى:

- أنّ الله هو الذي يخشى العلماء ويخاف منهم.

- أنّ الله بريء من المشركين ومن رسوله أيضا.

ألا ترى كيف فرّق الإعراب بين هذه المعاني المتباينة، وما العلامات الإعرابية إلا وسيلة لتلك المعاني.

لقد انبنت النظرية العربية على فكرة أساسية مفادها أنّ مركز النحو هو الإعراب الذي يتصل بدوره بمفهوم العامل والمعمول أو المسند والمسند إليه، وما ينجّر عنهما من معانٍ، وهذه الفكرة الرئيسية أكّدها الأستاذ خالد ميلاد بقوله: «إنّ العمل الإعرابي مفهوم اعتمده النحاة لتعليل ظاهرة الإعراب الذي اعتبروه معنى يأتلف بالتركيب والتعلّق واختلاف الحركات»<sup>4</sup>، وعليه، فالعمل والإعراب هما العاملان الرئيسيان المحققان لتناسب العناصر داخل التركيب بقوله: «ليس العمل في عرف نحائنا سوى معنى أثمرته العلاقة المجردة بين العامل والمعمول، حيث تكون العلاقة المؤلدة هي الإسناد»<sup>5</sup>، وهذه العلاقة الإسنادية كما بيّتها النحاة العرب تقوم على الفائدة أو الإفادة وبالتالي تؤدي إلى معنى.

وقد كان الاسترأبادي في "شرح الكفاية في النحو" واعيا كلّ الوعي بأهمية العامل، ولذلك حدّد الهدف من وجوده بقوله: «العامل هو ما به يتقوم المعنى»<sup>6</sup>، ففي الجملة التالية:



يتحدّد المعنى المجرد الحاصل من جمع العامل مع المعمول (المسند + المسند إليه)، وبذلك تمّ اعتبار أنه «لا بدّ لكلّ عمل من عامل»<sup>7</sup>، فعمل الإخبار في المثال السابق يحققه وجود العامل والمعمول، أي وجود

1- المصدر نفسه، ص 23.

2- سورة فاطر الآية: 28.

3- سورة التوبة الآية: 3.

4- خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، نشر جامعة مئوبة، كلية الآداب مئوبة والمؤسسة العربية للتوزيع بتونس، ط 1، 2001، ص 525.

5- خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، مرجع سابق، ص 527.

6- الرّضي الاسترأبادي: شرح الكفاية في النحو، مصدر سابق، ج 1، ص 25.

7- خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، مرجع سابق، ص 526.

الإسناد المفيد، وهو ما أثبتته الأستاذ خالد ميلاد بقوله: «الفعل هو العامل في الفاعل وأنه بتمامه يكون عاملاً في المفعول، وذهبوا إلى أنّ الفعل هو أول العوامل وأقواها، كما ذهبوا إلى أنّ الحرف يليه في العمل... ومعنى الحرف لديهم متأّت من كونه يتضمّن معنى الفعل»<sup>1</sup>، مثال:

الإخبار	{	① نجح زيدٌ ←	الإخبار عن نجاح زيدٍ
		② قد نجحَ زيدٌ ←	التأكيد على نجاح زيدٍ
		③ هل نجحَ زيدٌ؟ ←	الاستفهام عن نجاح زيدٍ
الإنشاء	{	④ أ نجحَ زيدٌ! ←	التعجّب من نجاح زيدٍ
		⑤ لم ينجحَ زيدٌ ←	نفي نجاح زيدٍ
		⑥ سينجحُ زيدٌ ←	استشراق نجاح زيدٍ

فالملاحظ في هذه الأبنية النحوية أنها أولاً من إنشاء المتكلم، وثانياً أنها تقوم على علاقات إسنادية، وثالثاً أنّ العلاقة بين العامل (المسند) والمعمول (المسند إليه) داخلها يحتلّ فيها الفاعل محلاً قاراً لا يتغيّر رغم تغيّر الحروف الطارئة على الفعل (قد، هل، لم، الألف، السين)، فضلاً عن أنّ العلاقة بين عنصري العمدة في الجمل المختلفة بقيت محافظة على بنيتها واستقرارها «وان تصدّرها ما تصدّرها من الأعمال المختلفة الطارئة عليها»<sup>2</sup>. وما الأعمال النحوية الموجودة فيها (الإخبار، التأكيد، الاستفهام، التعجّب والنفي والاستشراق)، إلا «أعمالاً إعرابية يؤلّفها المتكلم ليحكم بها أو يسأل أو يأمر أو ينادي، أو ينفي أو يتعجّب»<sup>3</sup>، والحروف الموجودة فيها ليس لها أيّ معنى وهي مفردة بل يتحدّد معناها فيما يتعلّق بها من أفعال وألفاظ، ولذلك «اعتبرها النحاة آلة العامل المتكلم وفعله الذي يعمل فيها بعده مما له به تعلّق وارتباط»<sup>4</sup>. وبناء على هذا الأساس، «فالعمل النحوي في الحقيقة إنّما هو عمل المتكلم وما الإعراب إلاّ علامات من آثار عمل المتكلم العامل المعرب بواسطة الإعراب ومضامّة الألفاظ للألفاظ، فتأليف الإعراب هو العمل النحوي الذي يُنجزه المتكلم العامل، وهذا العمل المنجز هو المعنى المحصّل من تأليف الإعراب وهو القصد»<sup>5</sup>. وهذا الأمر نلخصه في المنوالين التاليين:

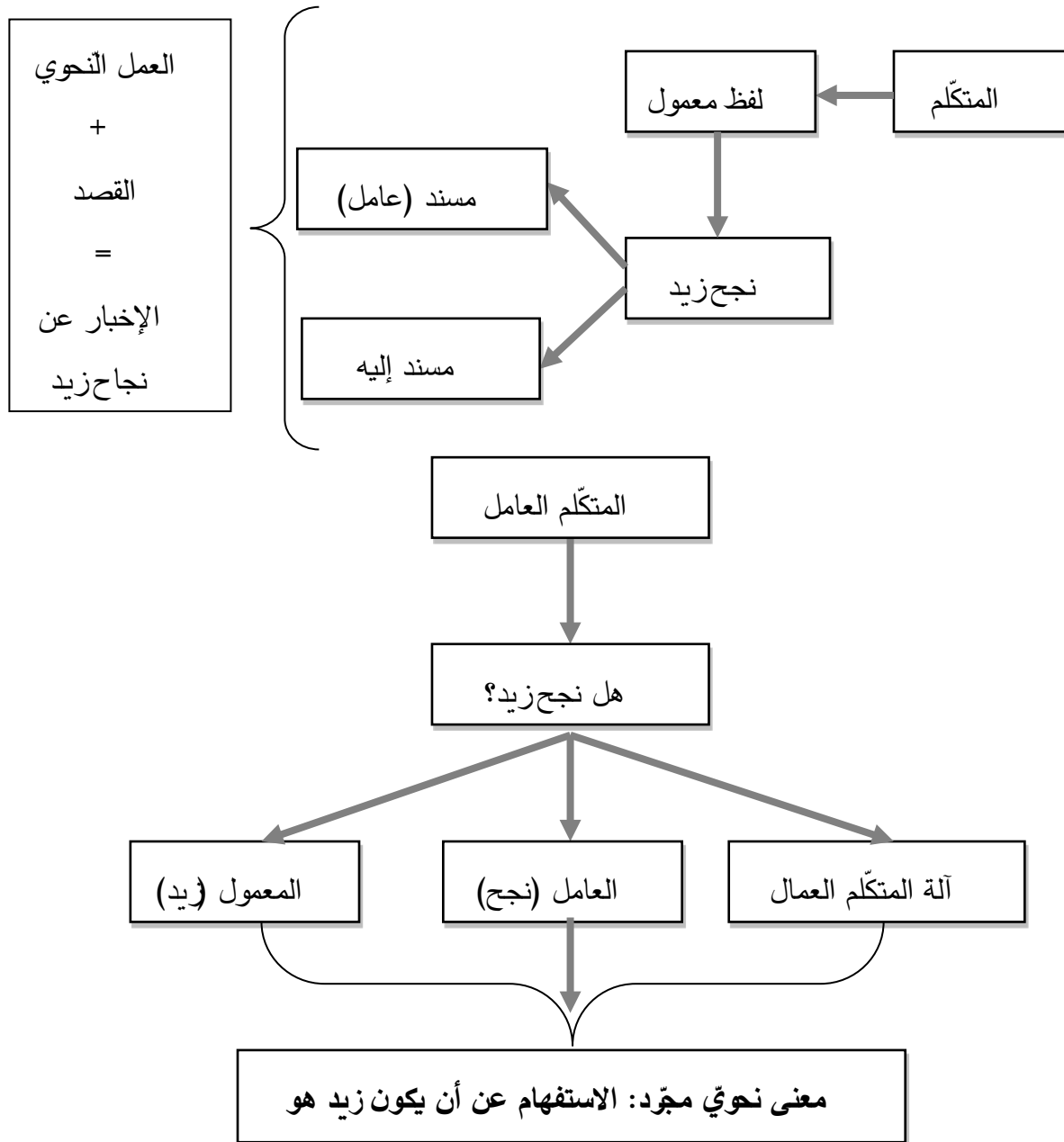
1- المرجع نفسه، ص 526.

2- خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، مرجع سابق، ص 530.

3- المرجع نفسه، ص 532.

4- المرجع نفسه، ص 534.

5- المرجع نفسه، ص 531.



ومن هذا المنطلق نستنتج أنه «كلما تعلق اسم باسم أو فعل باسم، دلّ ذلك على إنشاء نحويّ يحدثه المتكلم حينما وُجد ذلك التعلق»<sup>1</sup>.

وهذا الأمر يبرز دور المتكلم في بناء الكلام، فهو «المعرب العامل الحقيقي المختفي وراء الألفاظ والعلامات الظاهرة»<sup>2</sup>.

ونظراً لأهمية العوامل في استغناء الكلام وقيام المعنى، فإن ابن جنيّ قد قسمها في كتاب "الخصائص" إلى نوعين في قوله: «إنما قال النحويون... عامل لفظيّ وعامل معنويّ ليرؤك أنّ بعض العمل يأتي مسبباً عن

1- خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، مرجع سابق، ص 535.  
2- خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، مرجع سابق، ص 532-533.

لفظ يصحبه، كـ"مررتُ بزید"، و"ليتَ عمرا قائمٌ"، وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلّق به، كرفع المبتدأ بالابتداء ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر... فأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل مع الرفع والنصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتكلّم نفسه لا شيء غيره... فتقول: رفعتُ هذا لأنه فاعل، ونصبتُ هذا لأنه مفعول، فهذا اعتبار معنوي لا لفظي<sup>1</sup>.

فالعمل كما ذهبنا إلى ذلك سابقاً هو ما يحدثه المتكلّم من آثار في الألفاظ عبر ضمّها إلى بعضها البعض في بنية واحدة مجزدة تراعى فيها جملة من الاعتبارات كالتذكير والتأنيث، التعريف والتنكير، التقديم والتأخير، الفصل والوصل... وكلّ هذه الاعتبارات يتدخّل فيها "مبدأ المناسبة" الضامن لائتلافها داخل التركيب والبنية النحوية.

## 1-2- مقولة الجنس:

تعتبر مقولة الجنس من أهمّ المقولات في مختلف المستويات النحوية (صوتية، معجمية، صرفية، تركيبية...)، وتبرز هذه الأهمية في سياق تلازم المعنى المقالي والمعنى المقامي، وذلك في إطار عملية التواصل بما هي عملية نظمية نحوية أولاً، وعملية تداولية ثانياً.

وتضطلع هذه المقولة بدور تمييزي، إذ يمكن من خلالها التمييز بين الوحدات المعجمية (تذكيرها وتأنيثها)، سواء كان ذلك في مستوى العلامات أو الأصوات أو في مستوى تعالق وحدات التركيب من جهة انسجام عناصره وفق "مبدأ المناسبة". وهذا الأمر يؤكّد التلازم بين صفة التأنيث للمؤنّث، وصفة التذكير للمذكّر، وهو ما يُثبت بدوره شدّة الترابط بين الصفة والشخص، مثلاً:

— "مررتُ بزید الظريف"  
— "مررتُ بالمرأة الظريفة"

انتظام البنية النحوية وفق نسق متكامل متشاكل.

وبهذا المعنى تتجلّى لنا أهمية سمة "العلائقية" بين المبني والمعنى ضمن العرف الاجتماعي الذي يدور فيه الخطاب وملايسات استعمال الوحدات المعجمية.

ومن أبرز الأدلة على أهمية مقولة الجنس في بناء الفائدة أنّ النحاة العرب جعلوا مثلاً "تاء" التأنيث في الفعل الماضي (ذهبتُ، أكلتُ، خرجتُ...)، و"تاء" التأنيث في الفعل المضارع (هي تخرج، هما تخرجان)، إضافة إلى: حرف الهاء + الفتحة الطويلة، ضربتها — عاقبتها...

1- أنظر أبا الفتح عثمان بن جني: كتاب الخصائص، مصدر سابق، ج1، ص110-111، ويمكن العودة إلى شرح المفصل لابن يعيش، ج1، ص49، إذ يقول: «الاسم المعرب ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظاً أو محلاً بحركة أو حرف، فاختلف لفظاً بحركة في كلّ ما كان حرف إعرابه صحيحاً أو جارياً مجراه كقولك: جاء الرجل/ رأيتُ الرجل/ مررتُ بالرجل»، كذلك الإعراب في اصطلاح النحويين «تغيّر آخر الكلمة لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظاً وتقديراً». [أبو عصفور الإشبيلي: شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير)، تحقيق صاحب أبو جناح، عالم الكتب بيروت-لبنان، ط1، 1999، ج1، ص102].

هذا إلى جانب:

- التمييز بين المذكر والمؤنث في الصّفات والمشتقات: سليم/سليمة، قائل/قائلة، فرح/فرحة...

- التمييز بين المذكر والمؤنث في اسم الجنس: نحل/نحلة، ورد/وردة...

وضمن هذا المجال أكّد العلماء العرب على أهميّة جنس الكلمة (مؤنث، مذكر) في السّياق التركيبي الذي قلنا أنّ الإسناد يضطلع فيه بدور أساسي في بناء الفائدة، فقولنا مثلاً:

- زيدٌ تضحكُ.

- بشرى يضحك.

لا صحّة له من جهة "التناسب" الذي هو تطابق في الجنس.

وبهذا المعنى يصبح الجنس في إطار "المناسبة والتناسب" مقومًا أساسيًا من مقومات ضمان الفائدة والمقصد المراد من التّأليف، أي ضمان إبلاغيّة الرسالة والخطاب، ومن ثمة تمّ اعتباره من أوكد العناصر المساهمة في اتّساق الجملة وترابطها.

ومن هنا نستنتج أنّ "مبدأ المناسبة" يوجّه مقولة الجنس النحوي في التركيب ويساهم في التحام عناصر التّأليف، ولذلك يعتبر التذكير والتأنيث شكلاً نحويًا بيانيًا في الآن ذاته في إطار العرف الاجتماعي الذي يقوم على مصطلحات التواضع والتواطؤ التي هي من مرادفات المناسبة في الاستعمال.

## 2-2- ظاهرة التّعيين (التعريف/التنكير):

اهتمّ النحاة العرب بظاهرة التّعيين باعتبارها من مقومات تحقّق المعنى والفائدة في الكلام، فقد تحدّث عنها سيبويه في معرض حديثه عن الإسناد، حيث اشترط في المبتدأ (المسند إليه) أن لا يكون "نكرة محضة" تجنّبًا للبس وابتعاد الخطاب عن مقصده وهو ما نجده في الأمثلة التالية:

- كان إنسانٌ حليماً

- كان رجلٌ منطلقاً

على اعتبار أنّ الجملتين غير مفيدتين للسامع، ومن ثمة فهما لاحتنان، والعرب في سلوكهم هذا المسلك في أحاديثهم كرهوا أن يقربوا باب لبس أي كرهوا أن يبدووا بما فيه اللبس لئلا يقع تشويش على المخاطب في تلقّي الرسالة الإبلاغيّة<sup>1</sup>.

وبناء على فكرة سيبويه فقد توسّعت الدراسات النحويّة العربيّة، فعبد القاهر الجرجاني على وجه الخصوص في "دلائل الإعجاز" مثلاً خصّص جزءاً لظاهرة التّعيين محللاً فيه الفروق الناتجة عن هذه الظاهرة. ومن أمثلة ذلك الفروق في الإثبات، «أنك تقول زيدٌ منطلقٌ وزيدٌ المنطلق، والمنطلق زيد، فيكون لك في كلّ واحد من هذه الأحوال غرض خاصّ وفائدة لا تكون في الباقي: أعلم أنّك إذا قلت:

1- مسعود صحراوي: التداوليّة عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التراث اللساني العربي، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 2005، ص189.

- زيدٌ منطلق: كان كلامك مع من لم يعلم أنّ انطلاقا كان لا من زيد ولا من عمرو فأنت تفيد ذلك ابتداءً.

- زيدٌ المنطلق: كان كلامك مع من عرف أنّ انطلاقا كان إمّا من زيد وإمّا من عمرو، فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره»<sup>1</sup>.

وكذلك قوله في الصّفة: «جاءني رجلٌ ظريفٌ، مررتُ بزيد الظّريفُ»<sup>2</sup>.

فلو قلنا "جاءني رجل الظريف"، و"مررتُ بزيد ظريفٌ" لاختلّ توازن الجملة ومعناها، ومن هذه الأمثلة نتوصّل إلى أنّ "مفهوم المناسبة" مهمّ لاستقامة المعنى من خلال توظيف ظاهرة التّعيين (التعريف والتنكير) في الكلام.

### 2-3- التقديم والتأخير:

يُعتبر مبحث التقديم والتأخير من المباحث الأثيرة في النظرية النحوية العربية لاسيما في المستوى التركيبي الإعرابي القائم على ائتلاف الألفاظ وفق قوانين النحو وضوابطه، إذ يمكن للمتكلّم العامل الأوّل التّصرّف في مواضع ورتب الألفاظ بتقديم ما يحسن تقديمه وتأخير ما يحسن تأخيره - على اعتبار أنّ عدّة معان كالنفي والتعجب والأمر والاستفهام والإثبات والنّداء تتناوب على الجملة - . وفي هذا السّياق يقول محمد الشاوش محدّداً وظيفة التقديم والتأخير: «للتقديم والتأخير دور حاسم في تحديد المعنى الحاصل من الجملة وذلك بتحكّمها في تحديد حيّز المعنى الحاصل من الجملة إثباتاً ونفياً واستفهاماً وأمراً ونهياً»<sup>3</sup>. وقد ذكره سيوييه في "باب الفاعل الذي يتعدّاه فعله إلى مفعول"، ومن ذلك قولك: «ضربَ زيداً عبدُ الله، لأنك إنّما أردتَ به مؤخراً ما أردتَ به مقدّماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأوّل منه وإن كان مؤخراً في اللفظ»<sup>4</sup>. وجعل له ابن جنّي فصلاً كاملاً اصطلاح عليه "فصل في التقديم والتأخير"، مقسّماً إيّاه إلى ضربين: أحدهما يقبله القياس، و"الأخر يسهّله الاضطرار"، وضرب لذلك جملة من الأمثلة:

● «كتقديم المفعول على الفاعل:

- ضرب زيداً عمرو

- زيداً ضرب عمرو

● تقديم الظّرف:

- قام عندك زيدٌ

1- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص 136.

2- المصدر نفسه، ص 26.

3- محمّد الشاوش: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النصّ، عالم الكتاب الحديث، د.ت، ج I، ص 526.

4- أبو بشر عمرو بن عثمان سيوييه: الكتاب، مصدر سابق، ج I، ص 34.



- عندك قام زيدٌ

- يوم الجمعة سارَ

• تقديم الحال:

- جاء ضاحكًا زيدٌ

• كذلك الاستثناء:

- ما قام إلا زيدًا أحدٌ<sup>1</sup>.

فالملاحظ أنّ بنية الجمل قد تغيّرت، ولكن المحلّات الإعرابيّة حافظت على خصوصية الكلمات التي تمّ تأخيرها وتقديمها، فالفاعل بقي فاعلا والمفعول بقي مفعولا... مثال: «طمعا في برك زرتك»<sup>2</sup>، إذ تمّ تقديم المفعول لأجله على الفعل والفاعل والمفعول به.

كذلك عبّر ابن يعيش عن فكرة التقديم والتأخير في "شرح المفصل"، إذ يقول: «يجوز تقديم الخبر على المبتدأ... مثال: قائم زيدٌ، ذاهبٌ عمرو»<sup>3</sup>، دون إخلال ببنية الجملة ومعناها.

وتدعم مبحث التقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني في نظريته في المعنى، القائمة على النظم والنحو والتركيب، فرأى في كتابه "دلائل الإعجاز" أنّ التقديم والتأخير: «باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف... يُفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروكك مسمعه ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدّم فيه شيء وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان»<sup>4</sup>. ويأتي التقديم عنده على وجهين: «تقديم يُقال إنه على نية التأخير، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل: "منطلق زيد"، "ضرب عمرا زيد". والثاني تقديم لا على نية التأخير ولكن على أن تنقل الشيء من حكم إلى حكم كتقديم المفعول على الفعل فيصبح فاعلا: زيدا ضربته»<sup>5</sup>.

وهذا المبحث حسب الجرجاني يأتي به المتكلم العامل الأوّل لتبيين موقع الفائدة في الكلام أولا، ويأتي به ثانيا للتفريق بين المعاني المتباينة التي تدور في ذهن المتكلم العامل والتي يريد تبليغها إلى المتلقّي... وفي هذا السياق تطرق الجرجاني إلى جملة من الأصناف التي يدخل فيها التقديم والتأخير، وهو ما نلخصه في الجدول التالي:

1- أبو الفتح عثمان بن جني: كتاب الخصائص، مصدر سابق، ج II، ص 384.

2- المصدر نفسه، ص 485.

3- موقّق الدّين بن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب بيروت لبنان، ج I، ص 12.

4- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص 83.

5- المصدر نفسه: ص 83-84.

الصفحة في "دلائل الإعجاز"	المعنى	المثال	موضع التقديم والتأخير
90-89	"أنكرت أن يكون القائل ولم تنكر الشعر".	"أنت قلت هذا الشعر؟".	تقديم المسند إليه مع الاستفهام التقريري والإنكاري
92	"كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور وأبيت أن تكون بموضع أن يعيء منه الفاعل".	- "أنت تفعل؟". - "أهو يفعل؟".	التقديم والتأخير في الاسم والمضارع مع الاسم
95	"كنت قد أنكرت أن يكون زيد بمثابة أن يُضرب أو بموضع أن يجترأ عليه..."	"أزيداً ضربت؟".	تقديم المفعول على الفعل مع الاستفهام
96	- "نفيتُ عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول". - "كنتُ نفيتُ عنك فعلا ثبت أنه مفعول".	- "ما فعلتُ". - "ما أنا فعلتُ".	التقديم والتأخير مع النفي
98	"كان المعنى على أن ضربا وقع منك على إنسان وظن أن ذلك الإنسان زيد فنفيت أن يكون إياه".	"ما زيدا ضربتُ".	التقديم والتأخير: المفعول المنفي
109	- "تسأله عن جنس من جاءه أرجلٌ هو أم امرأة". - "كان السؤال عن المعطي أكان ممن عرفته قبل أم كان إنسانا لم تتقدم منه معرفة".	- "أرجلٌ جاءك؟". - "أرجلٌ كنتُ عرفته من قبل أعطاك هذا أم رجلٌ لم تعرفه؟".	تقديم النكرة على الفعل وعكسه

وهذه الفروق في المعنى حسب الجدول نابعة من مبدأ التقديم والتأخير وبذلك نقول: «إن التقديم والتأخير لا يأتي لإبراز الفائدة في الكلام أو عدم الفائدة فقط، وإنما يأتي لتمييز المعاني المختلفة التي تدور في ذهن السامع والتي يريد إيصالها إلى المستمع»<sup>1</sup> شريطة أن تكون البنية النحوية جارية على "قانون المناسبة" وقواعد النحو والنظم الصحيح.

1- عبد السلام عشرين: عندما تتواصل تتغير: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2006، ص75.

## 4-2- الفصل والوصل:

هذا المفهوم نجد آثاره خاصّة عند صاحب كتاب "دلائل الإعجاز في علم المعاني"، إذ بيّن أنه «قد بلغ من قوّة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حداً للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سُئل عنها فقال: معرفة الفصل والوصل»<sup>1</sup>. ومن أمثلة ذلك قولك:

- «زيدٌ طويل القامة وعمرو شاعرٌ»: كان خلافاً لأنه لا مشاكلة ولا تعلّق بين طول القامة وبين الشعر، وإنّما الواجب أن يُقال: "زيدٌ كاتبٌ وعمرو شاعر"، "زيدٌ طويل القامة وعمرو قصير"<sup>2</sup>.

أفلا ترى كيف ساهم حرف العطف "الواو" في وصل الكلام بعضه ببعض حتى أدّت الجملة بأكملها معنى مفيداً يقبله النظام العام للتواصل اللّغوي.

ومن بين الحروف الأخرى التي لا تفيد أيّة معنى وهي منعزلة عن سياق التركيب نذكر "الفاء"، "ثم"، "أو"... فتظهر أهميّتها في التركيب واستعمالها المخصوص داخل النظام النحوي، فإذا قلت:

- «أعطاني فشكرتُهُ ← ظهر بالفاء أنّ الشكر كان معقّباً على العطاء مسبباً له.

- خرجتُ ثم خرج زيد ← أفادت "ثم" أنّ خروجه كان بعد خروجك وأن مهلة وقعت بينهما.

- يعطيكُ أو يكسوكُ ← دلّت "أو" على أنه يفعل واحداً منهما لا بعينه.

- مررتُ برجل خُلِقَ حسن وخلقُه قبيح ← أشركت الجملة الثانية في حكم الأولى.

- هو يضرّ وينفع ← أفادت "الواو" أنك أوجبت له الفعلين جميعاً<sup>3</sup>.

فإنك تلاحظ أنّ حروف الرّبط ساهمت في وصل الكلام بعضه ببعض حتى لكأنّه "سبيكة واحدة"، فلو عمدت إلى حذف هذه الأدوات من نسق الكلام لأصبحت المفردات داخل هذه البنى النحويّة غير مستقيمة، ولانعدم المعنى من ورائها وبالتالي عدم تحقيقها للإفادة.

وعليه، فإنّ صحّة الكلام تتحقّق من خلال استحضار مفهوم التلاؤم عند استعمال هذه الحروف التي تسهم في تناسب الوحدات وتتاليها داخل التركيب، وبهذا المعنى يعتبر مبدأ المناسبة متدخلاً أيضاً في هذا المستوى.

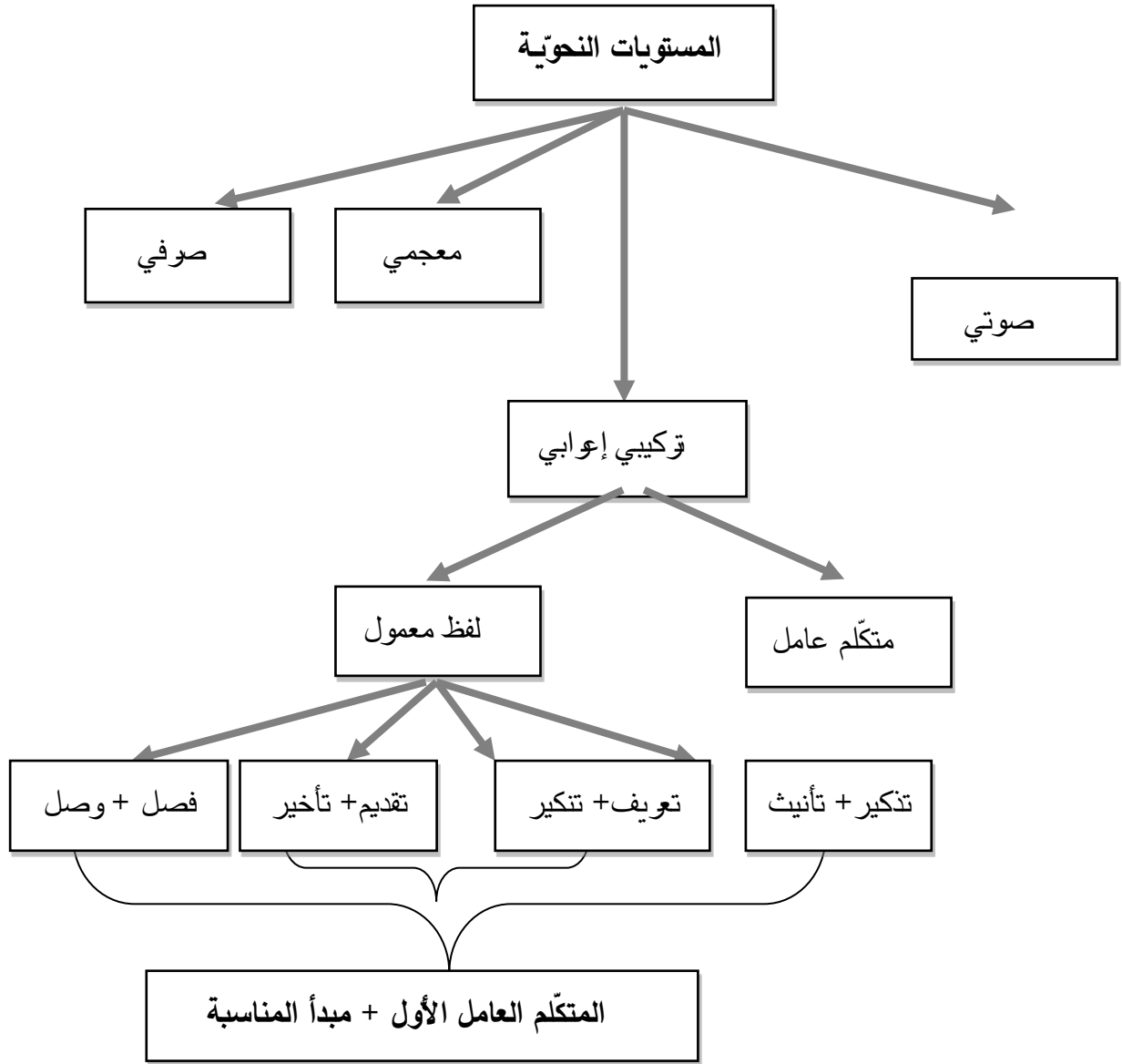
وخلاصة ما نذهب إليه من خلال تتبعنا لمفهوم الإعراب أنّ النظرية اللّغويّة العربيّة تقوم أساساً على مفهوم "العمل النحوي" الذي يحتلّ فيه "الإعراب" المركز الذي يقوم بمهمّة الإبانة عن المعاني، «وأنّ العامل الحقيقي الواضع للمعاني النحويّة في ائتلافها إنّما هو المتكلم»<sup>4</sup> الذي يوظّف "مبدأ المناسبة" في المستويات النحويّة المختلفة (صوتيّة، صرفيّة، اشتقاقية، تركيبية، معجميّة...) والاعتبارات المتعدّدة (التقديم والتأخير، التذكير والتأنيث، الفصل والوصل، التعريف والتنكير...). وهو ما نلخصه في الخطاطة التالية:

1- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص 170.

2- المصدر نفسه، ص 143.

3- المصدر نفسه: ص 171-172-173-174.

4- خالد ميلاد: الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدلالة: دراسة نحويّة تداوليّة، مرجع سابق، ص 528.



### 3- النظم والإعراب والإفادة مفاهيم نحوية لا غير:

إننا إذا دققنا النظر في كل ما سبق، سيتوضح لنا أن الفكر النحوي يتأسس على مفاهيم هامة من بينها النظام والنظم والإعراب والمناسبة أو الفائدة، وهذه المفاهيم في حقيقة الأمر مرتبطة ببعضها البعض ومؤدية إلى غاية واحدة وهي المساهمة في انتظام الكلام وتحقيق الإفادة من ورائه. والمقصود بـ"الدال" نظم: «التأليف، نظمُه ينظمُه نظمًا ونظامًا، نظمُه فانظم وتنظم، ونظمتُ اللؤلؤَ أي جمعتُه في السلك... ونظمتُ الكلام، ونظمتُ الأشياءَ نظمًا، ألفها وضممتُ بعضها إلى بعض... وانتظمتُ الشيءَ، تألفتُ واتسقتُ، يُقال: نظم الأشياءَ جميعًا ضممتُ بعضها إلى بعض»<sup>1</sup>. فالنظم في الكلام تبعًا لهذا هو صورة للنظام في النظرية النحوية العربية، ويقوم أساسًا على الاتساق الحاصل داخل الخطاب تبعًا لقواعد النحو وأحكامه المرتكزة على التركيب والترتيب والتأليف، وهو ما أكده عبد القاهر الجرجاني بقوله: «وأعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماء

1- أحمد سيد محمد عمّار: نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق-سورية، ط1، 1998، ص121.

لا يعترضه الشكّ أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يُعلّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض وتُجعل هذه بسبب من تلك»<sup>1</sup>.

والنّظم لا يعدو أن يكون «توحيّ معاني النحو في معاني الكلم»<sup>2</sup>، إذ يكون أولاً في المعاني وثانياً في الألفاظ؛ «أمّا أن تتصوّر في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنّظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النّظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظام الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأنّ تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظنّ وهم يُتخيّل إلى من لا يُؤيّي النّظر حقّه»<sup>3</sup>. وهو ما أكّده الشّريف الجرجاني في كتاب "التعريفات" بقوله: «النّظم في الاصطلاح تأليف الكلمات والجمل مترتبة متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل»<sup>4</sup>.

وهذا التوحيّ لمعاني النّحو إذن يكون عن طريق التّناسب والتعلّق الحاصل بين معاني الألفاظ بعضها ببعض، وهو ما يتحقّق عبر التفاعل بين معاني النحو ودلالات الكلم المعجميّة، ولم يبق بعد ذلك «إلا أن يكون المعنى في ضمّ الكلمة إلى الكلمة توحيّ معنى من معاني النّحو فيما بينها»<sup>5</sup>. الأمر الذي يؤدي إلى تحقيق المزيّة المطلوبة من الكلام، «مزيّة فيما طريقه الفكر والنّظر»<sup>6</sup>.

والملاحظ أنه عندما يوجد التركيب أو النّظم يوجد العمل الإعرابي القائم على تنظيم الوحدات النظميّة الكلاميّة طبقاً لما يقتضيه النحو، وما يريده المتكلّم العامل من وضع تلك البنية النحويّة المجرّدة أو الإسناد المتحقّق عبر إحكام الصلّة أو المناسبة بين طرفي الإسناد (مسند+مسند إليه):

- تبعا لما تتطلبه الأبنية الصّرفيّة والاشتقاقية والتصريفية والمعجميّة والتركيبية «واعتمادا على التنسيق الشكلي بين أبنية المعجم وأبنية الإعراب، يحدث الوسم اللفظي الدالّ على انتقال الدلالة المعجميّة الاشتقاقية إلى الدلالة الإعرابية الوظائفية لتكوين بنية دلالية جديدة كانت محتملة في النظام وصارت موافقة لمقام المتكلّم»<sup>7</sup>.
- ومن ناحية ثانية احتراماً لقواعد التذكير والتأنيث، التعريف والتّكبير، التّقديم والتّأخير، الفصل والوصل، في إطار التّأليف والتركيب وحسن السّبك والرّصف -على حدّ عبارة أبي هلال العسكري- حتى نحصل من مجموع ذلك على المقصد والفائدة المطلوبين من الكلام.
- وقد كنّا أكّدنا أنّ النّظم يتحقّق في التّركيب، وأنّ الإعراب أيضا يتحقّق في التّركيب أي بعد توظيف اللفظ داخل نسق الجملة واستعماله استعمالاً مخصوصاً فيها؛ والتّركيب كما ذهب إلى ذلك عبد

1- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص 44.

2- المصدر نفسه، ص 277.

3- المصدر نفسه، ص 43.

4- الشّريف الجرجاني: كتاب التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامّة، آفاق عربيّة، العراق بغداد، د.ط، ص 132.

5- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص 301.

6- المصدر نفسه، ص 302.

7- صلاح الدين الشّريف: الشّروط والإنشاء النّحوي للكون: بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات، سلسلة اللسانيات، كلية الآداب، جامعة منوبة-تونس 2002، ج.1، ص 340.

القاهر الجرجاني هو النحو «الذي هو ليس مجموعة من العلاقات والمنظومات الجامدة، وإنما هو نظام متحرك وحركته سابقة للتخاطب»<sup>1</sup>.

وتأسيسا على هذه الأفكار- التي توصلنا إليها سابقا- ننتهي إلى أنّ النحو في حقيقة معناه هو نظام بأكمله مركّب من جملة من المكونات التي تسيّرها مبادئ وقوانين عامّة يحتكم إليه المتكلم العامل في عملية البناء ويحتكم إليه المتلقّي في عملية الفهم. «فاللغة نظام أي أنّها تمثل مجموعة من المستويات الصوتية والصرفية والتركيبية وتربط بينها مجموعة من العلاقات، وهذه العلاقات هي التي تكوّن النظام»<sup>2</sup>.

وقد تجلّى مفهوم النظم والنظام عند السكاكي في "مفتاح العلوم" في مستويات مختلفة:

- علم الصّرف
- علم النّحو
- علم المعاني

فالنّظم في علم الصّرف هو انتظام مخصوص للحروف والذي من شأنه أن يعطينا معاني مختلفة من مثل الحروف التالية:

(غ.م.ر) التي يمكن أن نشقّ منها كلمات مختلفة الدلالات من قبيل: غَمَرَ، مَرَع، رَغَمَ، غَرَمَ... ولكلّ من هذه المصطلحات معناه، «ويُسمّى المنتظم منها إذ ذاك "وزن الكلمة"»<sup>3</sup>، أو "المناسبات والأقيسة" على حدّ عبارة السكاكي.

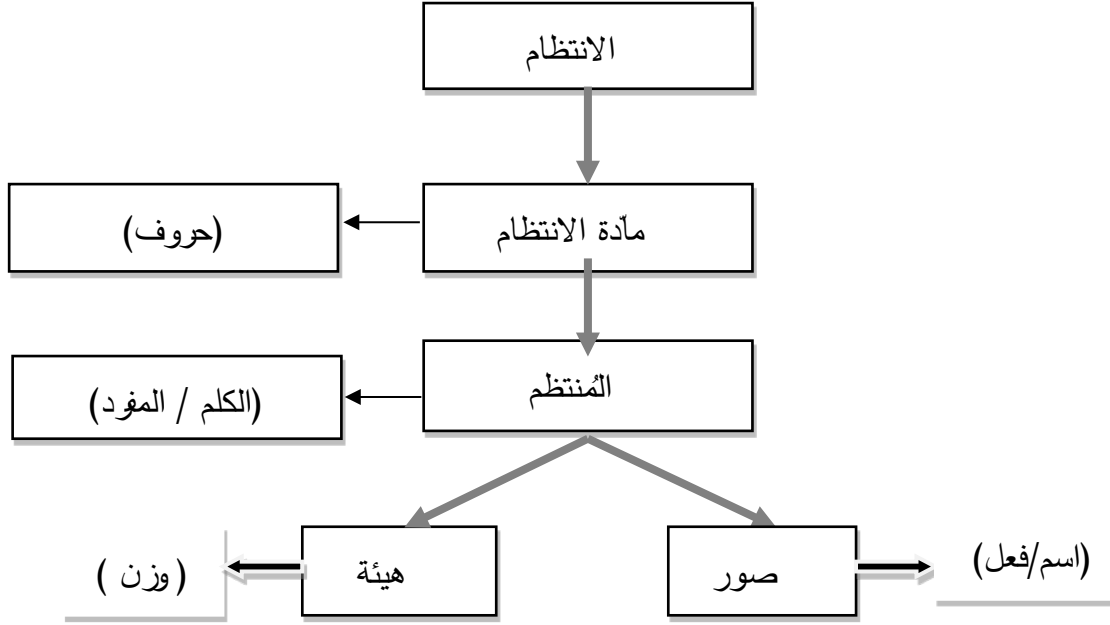
وعليه، فالانتظام في علم الصّرف بما هو تعلّق بين الحروف وتناسب بينها في سلك التركيب، شرط أساسي لوجود هذه الهيئة المخصصة بين الأسماء والأفعال. «والانتظام بهذا التصوّر هو أساس الاشتقاق، إذ يُعطينا الكلمة، ويعطينا هيئة الكلمة وهي الوزن... وفعل الانتظام يقتضي مادّة الانتظام الذي ينتج عنه منتظم، ولهذا المنتظم هيئات وصور»<sup>4</sup>:

1- المرجع نفسه، ص 182.

2- مجدي بن صوف: علم الأدب عند السكاكي، مسكيلاني للنشر، المعهد العالي للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية بتونس، ط1، 2010، ص 22-23.

3- أبو يعقوب يوسف السكاكي: مفتاح العلوم، مطبعة التّقدم العلمية بمصر، د.ط.ت، ص 7.

4- مجدي بن صوف: علم الأدب عند السكاكي، مرجع سابق، ص 86-87.



والنّظم في علم النّحو هو انتظام للمعاني والكلم في سلك التركيب، وهو ما يعطينا معنى واحدا من مجموعها، أي يُعطينا معنى الجملة كاملة، أي علاقة المسند بالمسند إليه وبالمتّمات. والمحدث للانتظام في التركيب هو الإعراب والتعلّق، وهو ما يبيّنه قول السّكاكي في حدّه للنحو بأنه: «أن تنحو معرفة كفيّة التركيب بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً»<sup>1</sup>.

وكفيّة التركيب حسب السكاكي تتطلّب هيئة أو هيئات أو مناسبة يجب مراعاتها، والمقصود بالهيئات هنا هي تلك العلاقات التركيبية الحاصلة بين الألفاظ والتعلّق القائم بين معانيها على وجه يقبله النّظام ومبدأ الائتلاف، وهذا المعنى أكّده صاحب "مفتاح العلوم" بقوله: «وأعني بكفيّة التركيب تقديم بعض الكلم على بعض ورعاية ما يكون من الهيئات»<sup>2</sup>، وهو ما يعطينا أبنية نحوية مجردة تمثّل مدار اشتغال النحو، مثال:

«- هو الحقّ بيّنا.

- الحقّ بيّن.
- جاء زيد راكبا.
- زيدٌ راكبٌ.
- ضُربَ اللّصُّ مكتوفًا.
- اللّصُّ مكتوفٌ»<sup>3</sup>.

1- أبو يعقوب يوسف السّكاكي: مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص 33.

2- المصدر نفسه، ص 33.

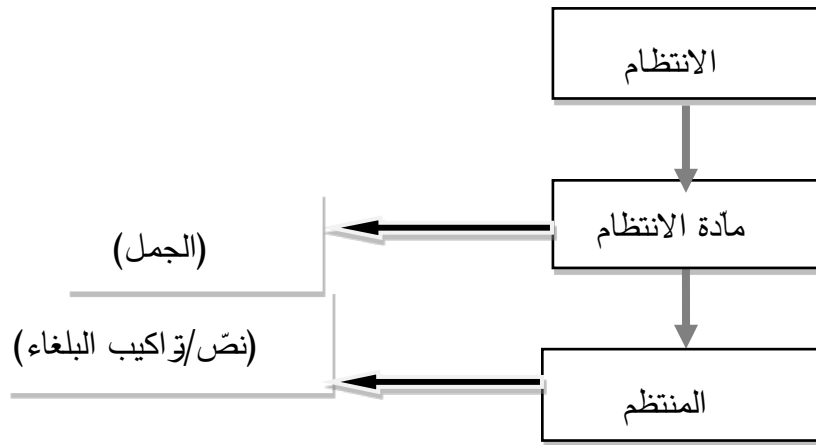
3- مجدي بن صوف: علم الأدب عند السكاكي، مرجع سابق، ص 89.

فالعامل الأوّل لانتظام هذه الأمثلة هو المتكلم، والعامل الثاني هو الإعراب المبين عن المعاني. وكنتيجة لذلك فالانتظام بهذا التصوّر هو أساس علم النحو، فهو حاصل بين الكلمات عن طريق مفهوم الإعراب، وبين المعاني عن طريق التّناسب والتعلّق...

والانتظام في علم المعاني ليس موقوفا على الكلم أو الألفاظ أو الحروف فقط، بل أيضا يقوم على «انتظام الجملة مع أخرى، فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب... فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك»<sup>1</sup>. وانتظام الجملة مع الجملة يؤدّي إلى شدّة تماسك بناء النصّ وإخراجه محكما منسجما مراعاة لمقتضى الحال، ذلك أنّ «المقصود بعلم المعاني هو تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليُحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»<sup>2</sup>.

فالملاحظ من خلال هذا التعريف أنّ علم المعاني يقوم على ثلاث ركائز:

1. خواصّ تراكيب الكلام: تراكيب البلغاء.
  2. الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره: الإفادة شرط للإسناد، وتعلّق بالتركيب.
  3. الاحتراز عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره: والمقصود بالحال هنا حال المتكلم، الذي يميّز عنده مقتضى الحال بالتفاوت، إذ يقول السّكّائي: «إعلم أنّ مقتضى الحال عند المتكلم يتفاوت»<sup>3</sup>، وهو قائم على تفاوت مقامات الكلام، إذ أنّ «مقام التشكّر يُباين مقام الشكّاية، ومقام التهنية يباين التعزية، والمدح يباين الذمّ»<sup>4</sup>.
- وبهذه الاعتبارات المناسبة يطابق الكلام مقتضى الحال، أي تمام المراد منه. ونمثّل عموما لهذا الانتظام في علم المعاني بـ"الرسم التالي"<sup>5</sup>:



1- أبو يعقوب يوسف السّكّائي: مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص 73.

2- المصدر نفسه، ص 70.

3- المصدر نفسه، ص 70.

4- المصدر نفسه، ص 73.

5- مجدي بن صوف: علم الأدب عند السّكّائي، مرجع سابق، ص 91.



وبذلك يتقرر الانتظام – بما هو تناسب- «في أن مدار حسن الكلام وقبحه على انطباق تركيبه على مقتضى الحال»<sup>1</sup>، على حدّ عبارة السكاكي.

#### 4- الخاتمة:

على هذه السبيل فهم نُحائِثنا أنّ هذه المصطلحات: "النظام"، "الإعراب" "المناسبة"، "النّظم"، صورة للنّظام النّحوي. ومن هذا المنطلق بيّنوا أنّ "الإعراب" حاصل في التركيب، ولذلك سعوا إلى تأكيد أنّ المفردات أو الوحدات التلقظيّة تكتسب قيمتها إلّا عند دخولها في التركيب الذي ينظّمه الإعراب ويبين عن دلالاته، وهو ما وجده السكاكي في مصطلح "تربية الفائدة" في قوله: «إذا كان المراد تربية الفائدة كما إذا قيّدته بشيء ممّا يتّصل به من نحو المصدر كنحو: "ضُربْتُ ضرباً شديداً"، أو ظرف زمان كنحو: "ضربت يوم الجمعة"، أو ظرف مكان كنحو: ضُربْتُ أمامك»<sup>2</sup>. وقد توسّع مجدي بن صوف في بيان هذا المصطلح، فبيّن أنه «إذا كانت الفائدة في النّحو أو المعاني تكون قائمة على الإسناد، فإنّ تربية الفائدة تقوم على تمام الإسناد، وتقيد الفعل بالمفاعيل كالمفعول المطلق أو الظرف أو الحال... التي يعتبرها السكاكي مرتبة للفائدة الحاصلة أصلاً في الإسناد مطلقاً...»<sup>3</sup>.

وعلى هذا الأساس إذن نتوصّل إلى أنّ "النّظم" مظهر من مظاهر الانتظام الذي بناه صاحب "مفتاح العلوم" على مفهوم الفائدة، «هذا المفهوم الذي اقترن ببنية الإسناد أولاً، ثم المتكلم البليغ ثانياً، وأخيراً بما يفيض من هذه الفائدة من أثر اقتضاء الفعل لبعض المتمّمات ممّا أعطانا مفهوم "تربية الفائدة"»<sup>4</sup>، المحقّق في البنية النحويّة المجرّدة بمستوياتها المتنوّعة (الصوتية والصرفية والمعجميّة والتركيبيّة والدلاليّة)، التي يشكّل فيها الإعراب قطب الرّحى في نظريّة المعنى عبر تفريقه بين استعمال الألفاظ داخل نظام أو نسق الجملة المؤلّفة من مجموعة التوليفات والوحدات المعجميّة طبقاً لما تقتضيه المقولات النحوية المختلفة.



1- أبو يعقوب يوسف السكاكي: مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص 76.

2- المصدر نفسه، ص 90.

3- مجدي بن صوف: علم الأدب عند السكاكي، مرجع سابق، ص 238.

4- مجدي بن صوف: علم الأدب عند السكاكي، مرجع سابق، ص 238.

**المصادر والمراجع :****المصادر:**

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الاسترأبادي (الرؤضي): شرح الكافية في النحو، وبهامشه حاشية السيد شريف الجرجاني، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، (د.ط.ت).
- 3- الإشبيلي (أبو عصفور): شرح جمل الزجائي (الشرح الكبير)، تحقيق صاحب أبو جناح، عالم الكتب بيروت-لبنان، ط1، 1999.
- 4- الأنباري (محمد بن أبي سعيد): أسرار العربية، تحقيق محمد بهجة البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق.
- 5- الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح محمد عبده ومحمد محمود التركي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1978.
- 6- ابن جنّي (أبو الفتح عثمان): كتاب الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1999.
- 7- الزجّاجي (أبو القاسم): الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، نشر دار العروبة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، 1959.
- 8- السّكاكي (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم، مطبعة التّقدم العلمية بمصر، د.ط.ت.
- 9- سيويوه (أبو بشر عمرو بن عثمان): الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، 1988.
- 10- السّيوطي (جلال الدّين): المّزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية صيدا بيروت، 1992.
- 11- الشّريف (الجرجاني): كتاب التعريفات، دار الشّؤون الثقافية العامة، أفاق عربيّة، العراق بغداد، د.ط.
- 12- العسكري (أبو هلال): كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية صيدا بيروت، د.ت.
- 13- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، شرح أحمد صقر، دار التراث، ط2، 1973.
- 14- ابن يعيش (موفق الدّين): شرح المفصّل، عالم الكتب بيروت لبنان، د.ط.ت.

**المراجع:**

- 1- الشّاوش (محمد): أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ، عالم الكتاب الحديث، د.ت.
- 2- الشّريف (صلاح الدين): الشّروط والإنشاء النّحوي للكون: بحث في الأسس البسيطة المؤلّدة للأبنيّة والدّلالات، سلسلة اللّسانيات، كلية الآداب، جامعة منوبة-تونس 2002.

- 3- صحراوي (مسعود): التداوليّة عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث اللّساني العربي، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 2005.
- 4- ابن صوف (مجدي): علم الأدب عند السكّكي، مسكيلياني للنّشر، المعهد العالي للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانيّة بتونس، ط1، 2010.
- 5- عشير (عبد السلام): عندما نتواصل نتغيّر: مقارنة تداوليّة معرفيّة لأليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء المغرب، 2006.
- 6- عمّار (أحمد سيّد محمد): نظريّة الإعجاز القرآني وأثرها في النّقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق- سورية، ط1، 1998.
- 7- ميلاد (خالد): الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدلالة: دراسة نحويّة تداوليّة، نشر جامعة منّوبة، كليّة الآداب منّوبة والمؤسسة العربيّة للتّوزيع بتونس، ط1، 2001.

## قراءات في الكتب

19. حفريات سوسولوجية في الأمية الأكاديمية العربية قراءة في كتاب "الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي" للدكتور علي أسعد وطفة

د. مصباح الشيباني..... 500

20. في سرديّة شاعر، قراءة في كتاب "الشّايّ، أبحاث وثائق وصور" لأبي القاسم محمّد كرو

د. بسمة سليمان..... 511

**حفريات سوسولوجية في الأمية الأكاديمية العربية**  
**قراءة في كتاب 'الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي'**  
**للدكتور علي أسعد وطفة**

**د. مصباح الشيباني**

**أستاذ باحث في علم الاجتماع**  
**تونس**

[chibani.mosbah@gmail.com](mailto:chibani.mosbah@gmail.com)



## حفريات سوسولوجية في الأمية الأكاديمية العربية قراءة في كتاب "الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي" للدكتور علي أسعد وطفة

د. مصباح الشيباني

### 1- المقدمة:

لا شك أن علم الاجتماع من العلوم الإنسانية الأكثر قدرة على إنتاج المقاربات النظرية وتطوير المفاهيم العلمية، فهو ينطلق دائما من زاوية نقدية وأخلاقية إنسانية في دراسة الظواهر الاجتماعية وتعريه مختلف زواياها وأبعادها الخفية. إن المنطلق المنهجي للمقاربة السوسولوجية في دراسة أية ظاهرة مثلما بين "آلان توران"، ليس ما هو مائل أمام أعيننا، بل ما هو مخفي باستمرار.

ضمن هذه القاعدة السوسولوجية العامة، يتنزل كتاب: الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية<sup>1</sup> للمفكر السوري والباحث المتميز المختص في علم اجتماع التربية والتعليم الأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة الذي يعد من أبرز أعلام الفكر، ومن الباحثين العرب المتميزين، لا في مستوى نوعيّة كتاباتهم النقدية فحسب، بل كذلك في مستوى غزارة منتوجهم العلمي في حقل علم الاجتماع عامة، وفي علم الاجتماع التربية والتعليم خاصة.

يعتبر هذا الكتاب تنويجا لمئات الأعمال والأبحاث السابقة للكاتب، فهو نص أو "درس" في أسلوب التفكير أولا، وفي إحدى السجلات "الخفية" الملتببة التي تعيشها جامعاتنا العربية، مثلما تعيش أمتنا العربية حالة غليان في مختلف مستوياتها وحقولها المجتمعية الأخرى. فآزمة جامعاتنا العربية تعد من أبرز المواضيع والإشكاليات الحارقة التي تحتاج إلى النبش فيها، و"فضح بداياتها" كما يقول علي حرب: تعريه ونقداً.

سوف نحاول في هذه الدراسة المتواضعة وضمن حدود الملامسة المنهجية، أن نقف على بعض ما ورد في هذا المؤلف العميق، ونحن على يقين أن بنية النص وهيكلته النقدية وأرضيته المفاهيمية لا تحتاج إلى من يتعقب آثارها، إلا من زاوية المساهمة في الإضاءة والتحفيز لقراءته، فهو من الإنتاجات المضيئة في زمن العتمة المعرفية العربية المظلمة. هذا الكتاب استفز وعينا وتمثلنا "النخبوي" حول ما يمتلكه الحقل الأكاديمي الجامعي عن ذاته. فقد نهينا إلى إعادة طرح عديد الأسئلة التي لا شك أنها تندرج ضمن الروح

1- علي أسعد وطفة، الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، الكويت، 2021.

الابستيمية للفكر السوسولوجي؛ فهو نصّ يخرط ضمن مراجعة تمثلات أهل العلم والمعرفة حول كفاءتهم المنهجية ومعاييرهم الأكاديمية التي تختفي وراءها ملامح "الأمية الأكاديمية" وأثارها التدميرية واختلالاتها النسقية والذاتية التي لم تخطر ببال أغلبيتهم!

تعتبر قضية "الأمية الأكاديمية" إحدى أهم مفارقات أزمة المشهد الأكاديمي والعلمي في جامعاتنا العربية. ولعل من أسباب تراكمها وتجذرها في فضاءاتنا الجامعية، أنها بقيت من القضايا المسكوت عنها على الرغم من أنها تمثل أحد مظاهر التخلف المعرفي، وعلامة دالة على الانهيار الأخلاقي والثقافي في مجتمعنا العربي بشكل عام. ومثلما يذكر الكاتب، لقد حاولت جميع القوى السياسية والاجتماعية في منطقتنا العربية تكريس هذه الحالة المرضية التي أفرغت جامعاتنا العربية من دورها الاجتماعي والثقافي والتنموي، وعززت هذه الظاهرة، بل جعلتها خارج التداول، وبعيدا عن التناول النقدي. فهذه القوى المتحكمة في المشهد التعليمي العربي، حولت التفكير في هذه المؤسسات ومشكلاتها إلى تابو محرّم، يمنع تناوله وتداوله بل حتى التفكير فيه<sup>1</sup>.

## 2- أولا: في منظومة الأمية المستحدثة أكاديميا:

في مستهل المدخل التمهيدي لدراسة هذه الظاهرة، وفي إطار تهيئة القارئ نفسيا ومعرفيا لاستيعاب إشكالية الكتاب التي تعتبر من الهواجس البحثية النادرة في إرثنا العربي ضمن دراسات علم الاجتماع، طرح الباحث مجموعة من الأسئلة "التراجيدية"، من أهمها: مدى مشروعية طرح السؤال عن وجود أمية في العلم، ولدى العلماء في جامعات يفترض فيها أن تدفع العلم إلى غايته في مجال الإبداع والابتكار!

لهذا، استهل المؤلف كتابه بمقدمة طرح فيها المبررات الابستمولوجية والمعرفية التي تشرّح التساؤل حول هذه المفارقة التي يتميز بها الحقل الجامعي العربي، حيث كان من المفترض أن تكون الجامعات مصدرا للإبداعات العلمية التي ما فتئت تتحول إلى قوة حضارية تنهض بمجتمعاتها وتعمل على تغييرها<sup>2</sup>. ومن بديهيات البحث العلمي الرّصين أن كلّ دراسة لموضوع ما لا تستدعي آلياً تدقيق الشبكة المفاهيمية المفاهيم المكونة له، وتعريفها. والهدف هو قبل كل شيء بسط الإشكاليات وتأصيلها نظريا، ومن أهم رهانات هذه الخطوة المنهجية "أن تكون ذات أسبقية في المعالجة"<sup>3</sup>.

جاء الفصل الأول تحت عنوان: المثقف الأكاديمي من مفهوم المثقف إلى مفهوم المثقف الأكاديمي، ركز فيه الكاتب على مسألة الأشكالية المفاهيمية لمصطلح "المثقف" عبر التدقيق في معنى المثقف والبحث في ماهيته انطلاقا من استجواب الأعمال الفكرية للباحثين في هذا الميدان، والترحال في تضاريس النظريات الفكرية التي تناولت هذا الموضوع لاستكشاف طبيعة العلاقة التي تربط المثقف النقدي بالحياة وقضايا الثقافة. وطرح عديد الأسئلة المحورية التي تمكن القارئ من فهم أبعاد هذا المفهوم "الزنبقي"، ومنها: من هو

1- المرجع نفسه، ص 478.

2- المرجع نفسه، ص 35.

3- Marc Michot, L'école en question : Rosa question rosam, Ou vais-Je ? Paris, L'Harmattan, 2004, p.17.

المثقف؟ كيف نعرفه؟ ما هو المثقف العضوي أو الملتزم أو النقدي؟ وغيرها من الإشكاليات التي يثيرها مفهوم "المثقف" نتيجة غنائه المعرفي وكثرة دلالاته، سواء في الخطاب العلمي الأكاديمي أو في التداول الثقافي العام.

وقدم الكاتب في تشريحه لأصول هذا المفهوم الفلسفية والتاريخية، وأتى على أغلب منظريه ومؤسسيه، تعريفاً جامعاً ضمن دائرة القيم والجوانب الأخلاقية في الثقافة والمثقفين: في الخير والجمال والعدل.. الخ. ولم يكتف بدراسة الإرث الفلسفي والسوسيولوجي حول هذا المفهوم، بل تناول بشكل منهجي متماسك ومستفيض البحث في أصناف المثقفين: بين "المثقف العادي" و"المثقف البنيوي"، وبين "المثقف النخبة" و"المثقف النقدي، والتمييز بين مفهوم المثقف والأكاديمي من أجل رفع الإشكاليات الملتبسة المترسبة في المخيال الاجتماعي. كما أشار في هذا الإطار إلى إشكالية مهمة نادراً ما كانت موضوع دراسة أو رصد علمي سابق. هذه الإشكالية تتمثل في التمييز بين "المثقفين" و"المتعلمين" خاصة في ثقافتنا العربية. فغالبا ما يكون هناك خلط بين المفهومين، ومثلما ذكر الكاتب، لقد اتسمت هذه الصورة في أذهان كثيرين ممن يعتبرون أنفسهم مثقفين لما وصلوا إليه من مكانة وظيفية بحكم حصولهم على شهادات علمية. وفي حقيقة الأمر لا يمكن للشهادات العلمية المجردة أن تجعل حاملها مثقفاً بالضرورة، بقدر ما تجعله مصاباً بمرض "التعاليم" كما سمّاه مالك بن نبي (ص 66). ويخلص في هذا الفصل إلى حقيقة مهمة على الرغم من مرارتها، وهي أنه ليس كل أكاديمي مثقفاً، إذ يمكن أن نتحدث عن الأكاديمي الجاهل أو الأكاديمي الأمي الذي يجهد أسس الاختصاص الذي يعمل فيه. لذلك، فإنه من الضروري فك الارتباط بين المفهومين، ورفع الالتباس الذي يميز هذه الظاهرة في حقول الإنتاج الثقافي بشكل عام والحقل الأكاديمي الجامعي بشكل خاص.

أما في الفصل الثاني: في مفهوم الأمية الأكاديمية: من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية، فقد سعى الكاتب إلى تحليل الصورة الملتبسة للمفهوم ومختلف الإشكاليات الأخلاقية التي يطرحها موصولة بقضية الأمية في مؤسساتنا الجامعية، وهي في الأصل ليست إلا إحدى التجليات الأنثروبولوجية لبنية المجتمعات العربية ومن سمات تخلفها. فعلى الرغم من عدم وجود مؤشرات واضحة يمكن من خلالها قياس وتحديد الفوارق بين مختلف صور هذه الأمية (الثقافية والأكاديمية..)، فقد وصل بنا الباحث، بطريقة سلسلة، وبحنكة منهجية نادراً ما نجدها في الكتابات السوسيولوجية، إلى تعريف "نموذجي" لظاهرة الأمية الثقافية مستنجداً بعدد من الدراسات والبحوث لأبرز أعلام الفكر الفلسفي والاجتماعي والثقافي في العالم. فالأمية الثقافية تعني عدم قدرة "المثقف" وأهل العلم والفكر، 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 يشكّل إحدى ركائز الأمية الثقافية والحضارية (ص 93). وعلى خلاف ذلك، يأخذنا فهم العمق الإيتيقي لمفهوم المثقف ودوره في المجتمع إلى الصلة الجوهرية بينه وبين القيمة النضالية والتوجه النقدي، إلى درجة اعتباره عنواناً لكل الممارسات الثقافية التي تدافع عن المظلومين ومقاومة جميع أشكال الظلم والاستبداد.



ثم ينتقل بنا صاحب كتاب "الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي" إلى كشف مستودع الأبعاد المركبة لمفهوم "الأمية الأكاديمية" الذي ترسّب عن طريق بيئة عربية مخصوصة سياسيا وثقافيا واجتماعيا وأنثروبولوجيا. فالأمية الأكاديمية تتضمن صيغة مركبة؛ فهي أمية أخلاقية ثقافية علمية معرفية تمارس في الوسط المهني الأكاديمي (ص102). وهذه الظاهرة، بحسب الكاتب، لا تستند إلى علاقات متبادلة للظروف التاريخية المجتمعية المنتجة لها فقط، بل أيضا على سيكولوجيات فردية وجماعية في الوسط الأكاديمي العربي، وعن طريق هذه الظروف في مستوياتها الشمولية (Holistique). يقول في هذا الإطار: "إن ظاهرة الأمية الأكاديمية ظاهرة بنيوية وظيفية مركبة ومتكاملة، ولا يمكن فصل أحد عناصرها عن البنية التي ينتهي إليها على نحو شمولي. فكل عنصر يشكل سببا ونتيجة في ذاته وضمن دورة علاقته البنيوية بمختلف عناصر ومكونات هذه الأمية الأكاديمية (ضعف اللغة العربية، طريقة التدريس والتكوين..).

ثم ينتقل بنا، في الفصل الثالث، إلى تشرح الأسباب المباشرة لهذه الظاهرة ومؤثراتها من خلال عمليتي التلقين والترويض في الجامعات العربية، فالتلقين في جامعاتنا العربية تحول إلى أيديولوجيا تدميرية، وإلى قوة تجهيل استلابية، تقوم المنظومة المجتمعية بموجها بوضع الأغلال المعرفية في رقاب الأكاديميين من خلال المؤسسات التعليمية، حيث لا يستطيعون أن يلتفتوا إلى البناء المعرفي والتكويني الحقيقي، ثم تقوم باستخدام هذه المؤسسات الجامعية لمعاودة إنتاج ألياتها في الهيمنة على المجتمع ولعرض ظلال الحقيقة، ولا يكون في وسع المجتمع ونخبته الجامعية سوى تصديق ما تراه أعينهم عن الواقع ظنا منهم أن ما يرونه هو الحقيقة المطلقة، إذ عن طريق التلقين تدمر معظم أشكال القدرة على التفكير والرؤية النقدية لدى أفراد المجتمع، وتهوي بهم في وهدة الجهل والامية والتجهيل. هناك علاقة جدلية بين أسلوب التلقين المعرفي وبين الأمية؛ فحيثما يكون التلقين تكون الأمية. والعكس صحيح، ومن ثمّ يشكل التلقين أحد العوامل الأساسية في نشأة الجهل المعرفي وتوليد الأمية الأكاديمية<sup>1</sup>. وخطورة أسلوب التلقين في إطار ترويض النشء في مؤسساتنا التعليمية، أنه لا يمثل وسيلة تعليمية تقليدية فقط، وإنما هو "منهج استلابي اغتصابي مدمر لعقل التلميذ وقدراته الذهنية"، بل إن التلقين يضاهي في مستوى خطورته على العقل مستوى "العبودية"، وهي العبودية التي تتجاوز حدود العبودية الصرفة إلى عبودية أدهى وأشد؛ إنها "عبودية العقل والمعرفة". ويخلص في هذا الفصل حول أسلوب التجهيل الأكاديمي، إلى نتيجة مهمة حول هذه الظاهرة، وهي أنه ينبغي أن ننظر إلى الدورة الثقافية التربوية العامة التي تشكلت فيها شخصية الأستاذ الجامعي أو أي شخص آخر. فالأستاذ الجامعي وليد البيئة المحملة بأثقال الثقافة الاغترابية منذ مرحلة الطفولة حتى مرحلة الانتهاء من الدراسات الجامعية.

إنّ التداخل، في المجتمعات العربية بين المجال السياسي والمجالات الأخرى: الاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية، مازال مستمرًا، وذلك دون تحديد واضح للحدود الفاصلة بينها، وهو الأمر الذي أدى إلى خلق عديد المشاكل والقضايا التي باتت مستعصية على الحل. فأزمة المؤسسات الجامعية هي جزء

1- المرجع نفسه، 141.

لا يتجزأ من أزمة النظام المعرفي العربي والإسلامي الحديث. هذا النظام المعرفي الذي أخذ به كروية ومفاهيم وطريقة في التفكير، يتبلور ويتعمق مع الأيام داخل الثقافة<sup>1</sup>. ومن ثم لا يمكن أن نحدد طبيعة العطب الذي يعانيه الحقل الأكاديمي والإشكاليات التي تعوق تطوره إلا من خلال مقارنة حفرية جينالوجية ترصد كيفية تكونه وتحدد إرثه التاريخي العميق ومختلف تجليات أزمته الرأهنة. وقد خلّفت هذه الظاهرة في السابق، وما زالت تخلف اليوم، آثاراً مدمرة ومثقلة بمحامل سياسية وأيديولوجية واجتماعية وثقافية تتعارض مع وحدة المجتمع الأكاديمي وانسجاميته، فاستشرت مظاهر الكراهية والنزاعات والصراعات السياسية والفساد والظلم وغياب العدالة الاجتماعية، بل والاعتراف بها ومأسستها أحياناً.

لا يمكن فهم أية ظاهرة اجتماعية ودراساتها موضوعياً إلا ضمن إطارها المجتمعي العام. لكل مجتمع قيمه الشمولية، ولكلّ شعب، في كل عصر مثله وقيمه وثقافته الخاصة، وتتميز هذه الثقافة بمقاييسها الفريدة في طرق العيش وفي نظام التفكير وأسلوب الحياة، أي لكل أمة شخصيتها القاعدية الفريدة التي تتشكل من خلالها مؤسساتها وتتوجه بها سلوكيات أفرادها. وضمن هذه القاعدة المنهجية، يأخذنا الباحث إلى النباش المعرفي في إحدى مسارات ظهور الأمية الأكاديمية وزوايا تشكلاتها الخفية. وفي هذا الإطار، يتنزل الفصل الرابع حول قضية التأسيس الأكاديمي ومساراته التدميرية، فالتأسيس للحرم الجامعي هو مصدر التدمير المنظم للوعي الأكاديمي. لقد تأسست الجامعات العربية في النصف الأول من القرن العشرين، وكانت تشكل منارات ثقافية وعلمية ساطعة، ولكن مع بداية الاستقلال تم اختطافها من قبل الأنظمة "الوطنية الجديدة" التي سعت منذ بداية تركيز أنظمتها إلى السيطرة على هذه المؤسسات وتوجيهها. وضمن هذه البيئة العربية السياسية والثقافية الجديدة تحولت الجامعات إلى "مؤسسات بيروقراطية معسكرة سياسياً" تشكلت فيها ملامح الأساتذة الجامعيين وطلابها، لأن الإنسان الذي يقضي جل حياته في مؤسسات تعليمية استلابية سيتشكل بالضرورة على منوال "الهابتوس التربوي الأكاديمي" السائد في وسطه الاجتماعي. هذا المنوال التسييسي للجامعات العربية هو الذي أفرز مجموعة من الأمراض والأعطاب الأكاديمية في مؤسساتنا التربوية، بل إن تسييس الجامعات، يشكل بحسب الباحث، أخطر المظاهر التدميرية التي أصابت جامعاتنا بالفوضى واللاجدوى، ودفعتها إلى التخلي عن أقدس واجباتها الثقافية في نشر الأخلاق والقيم الإنسانية. لقد أدى الاختطاف السياسي للجامعات العربية إلى تدمير الرسالة الإنسانية لهذه الجامعات، وتحويلها إلى مراتع للفساد والإفساد والتجهيل في المجتمع! ومن أبرز هذه الوسائل: محاصرة الجامعات وفصلها عن محيطها الاجتماعي، وترويض المنظمات والاتحادات الطلابية لخدمة الأنظمة الحاكمة وترسيخ أيديولوجياتها، والاستيلاء على وعي الأكاديميين طلبة وأساتذة. كل هذه الأساليب وغيرها، حوّلت جامعاتنا العربية إلى مؤسسات سياسية أمنية بامتياز" (ص234).

1- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2009، ص16.

### 3- ثانياً: من الاستبداد إلى الفساد: مظاهر الفساد الأكاديمي في الجامعات العربية:

لم يكن الاستبداد في بلادنا العربية والإسلامية مجرد نظام حكم، بل أصبح ثقافة أكاديمية مُسيّسة ومستبطنة في الذاكرة الجماعية لدى الطلبة والأساتذة الجامعيين على حد سواء. وهذه الحالة الاستبدادية الأكاديمية فصلّ فيها أستاذنا الدكتور علي أسعد وطفة القول في الفصل الخامس من الكتاب. توجد علاقة تلازمية بين متغير الاستبداد الجامعي وترسيخ الأمية الأكاديمية في الجامعة. ولهذا الأمر نتائج أخلاقية فادحة على نظام التدريس والتقييم الأكاديمي في جامعاتنا العربية، وعلى الجوهر الإنساني للأفراد. إن فعل الاستبداد يدفع الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل، وإلى مراغمة الحس الجمعي، وإماتة النفس ونبد الجد وترك العمل.

من البداهة القول إنّه، حين تكون الجامعة خاضعة لسلطة سياسية وتوجهات أيديولوجية لنظام حكم ما، لا يمكن. وفق أدبيات علم الاجتماع. أن تكون مؤسسة علمية، لأن من شروط تأسيس المعرفة العلمية هو أن يتمتع أساتذتها ومختلف مكوناتها وهياكلها الأكاديمية والبحثية بالحرية. فحرية الأكاديمي، حسب الكاتب، تشكل عمق الحياة الجامعية وجوهرها بكل ما تنطوي عليه هذه الحياة وهذه الوظائف من اعتبارات اجتماعية وإنسانية وقيمية. بل إن الحريات الأكاديمية في الجامعات والأجواء الديمقراطية هي الرهان التاريخي لتطور العلم والمعرفة والإنسان المبدع الحر. وفي هذه الحالة، مثلما يقول عبد الرحمان الكوكبي، في كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"<sup>1</sup> تصبح الحكومة مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفراش، إلى كناس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً، لأنّ الأسافل لا يهتمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة، إنّما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته وأنصار دولته. ومن هنا يتولى المستبد عبر مختلف أذرعته ووسائله، بطبعه، تربية الناس على هذه الخصال الملعونة... فيتحولون إلى عبيد للسلطة وإلى كم بشري هيمي غير منتج"<sup>2</sup>. إذا كانت المقاربة السياسية المتحكمة في إدارة المؤسسات الجامعية وتنظيمها هي منظومة الاستبداد، فلا يمكن للأشخاص أن يكونوا إلا صورة لها، وانحراف طبائعهم وفسادهم وتشكل شخصيتهم القاعدية الأكاديمية بسبب أساليب إدارة هذه المؤسسات الرديئة والفسادة والمشوّهة لصورة نخبة المجتمع ومثقفيه والمعطلّة لدورهم الحضاري. وفي الأخير، حين تصبح النخبة المثقفة من أساتذة الجامعة منساقه خلف أهوائها وتحزباتها الفكرية والطائفية، فإنها تفقد رسالتها الأخلاقية، بل إنها تتحول إلى عامل هدام ومدمر للدور الأخلاقي الذي تقوم به الثقافة، وينهض به الفكر (ص 229).

في الفصل السادس اهتم الكاتب برؤية علمية وتحليل موضوعي فيما يمكن أن نسميه بـ "أدبيات الفساد" وفي صورته في الجامعات العربية، حيث بات يشكل أحد أسس و "براديغم الطاعة" كما يقول

1- عبد الرحمان الكوكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص 470.

2- المرجع نفسه، ص 500.499.

الطاهر لبيب، للتحكم في سلوكيات الأساتذة الجامعيين الأخلاقية والمعرفية. فطالما أن الجامعات العربية مختطفة سياسيا ومصابة بداء الاستبداد الأكاديمي وغياب الحريات الأكاديمية؛ ففي ظل هذه البيئة المعطلة للعلم والمعرفة، فإن غياب النزاهة الأكاديمية (الانتداب، والترقية، والتقييم..) أدت إلى انتشار الفساد الأكاديمي بأكثر أنواعه خطرا وتدميرا. ومن أكثر مظاهر خطورة في هذا الفساد لما يتخذ "جوها كثيرة وأقنعة خفية يصعب إحصاؤها وتصنيفها (السراقات العلمية أو الأدبية، الشهادات الجامعية المزورة، الرشوة، التحرش الجنسي..) (ص350). كل هذه الأشكال من الفساد التي أصبحت منتشرة في جامعاتنا العربية، وبشكل مكشوف، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتيجة واحدة، وهي تدمير مختلف أبعاد منظومة التعليم أخلاقيا ومعرفيا ورمزيا وجعل مؤسساته الجامعية عاجزة عجزا كليا عن مواكبة التوجهات الحضارية للعالم (ص369).

لكل مجتمع طابعه وأسلوبه الخاص في التفكير وروحه التي تكونت خلال العصور الماضية، وهذا الأسلوب في الحياة هو عبارة عن فلسفة تشكل نسيج المجتمع كله بمختلف مؤسساته وهياكله وأنظمتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والتربوية.. الخ. ولما كان النظام التربوي العربي قد تمت هندسته خارج إرادة أهله وفاعليه، فإنه لن يكون إلا أداة تحكم وتدمير للعقل ولإنتاج الجهالة. ضمن هذه العقلانية الاستبدادية يصل بنا الأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة في تحليله المتناسق وبشكل مذهل إلى الحقيقة "الصادمة" في الوسط الأكاديمي الجامعي والتي يحاول بعضنا أن يتجاهلها بسبب مرارتها، وهي أنه قد يبدو صادما في الوسط الأكاديمي أن نتحدث اليوم عن الجامعات العربية، بوصفها مؤسسات منتجة للجهل والفساد في صفوف أكاديميها وطلبتها (ص381).

في بيئة مجتمعية عربية تحكمها ثقافة الفساد والإفساد، لا يمكن للجامعات أن تكون خارج هذا التيار أو تشدّ عن باقي حقول المجتمع الأخرى من جائحة الفساد وسياسات "الجهل المقنع" أو "الجهل المركب" و"الجهل المؤسسي" مثلما يصفه آخرون، وهو في كل الأحوال الجهل الذي تقوم به المؤسسات التربوية من خلال بثّ الأفكار الخاطئة وتأصيلها في عقلية الأبناء على أنها مفاهيم ومعلومات صحيحة. وهذا الجهل المؤسسي، مثلما تناوله المفكر الجزائري "محمد أركون" هو الجهل الذي يُنشر بتأييد من الدولة. ويكون الهدف منه إخراج أجيال من أصحاب الشهادات لا يفقهون نقاشا ولا يعرفون حديثا ولا علاقة تربطهم بالبحث العلمي والنقاش الأكاديمي (ص400).

ضمن إطار الإشكالية الرئيسية للبحث، يعاود الباحث تذكيرنا في آخر الفصل السابع، بالسؤال المحوري للكتاب الذي انطلق منه: كيف يمكن لمؤسسات العلم وقلاعها العالية بقاماتها الشامخة أن تكون مؤسسات منتجة للجهل والجهالة؟

نحن نعرف أنه في بيئة اجتماعية عائلية ومؤسساتية وسياسية مأزومة ومعطبة لا يمكن أن يسود إلا الجهل نتيجة روااسب تنشئة أبنائها منذ طفولتهم، حيث تتغذى عقولهم بمختلف أصناف المعارف الأسطورية وغير المنطقية والساذجة. لقد أصيبت مؤسساتنا الجامعية بعطب في أسسها، وتحول بعض

أسانذتها دونما رجعة إلى "أكاديميين أميين" ومرتزقة في السياسة والدين والفكر نتيجة دوامة العقول الساذجة عندهم.

هذه الإشكالية أخضعها الكاتب بشكل تفكيكي وتشخيصي منهجي عبر المحاجة العقلية الإقناعية، وعبر "مجهر الفحص السوسولوجي" (ص 405)، حيث يستند هذا المجهر إلى الروح النقدية والمحااجة التوثيقية التي تمكّن الباحث من تحليل مختلف أبعاد هذه الظاهرة المعتلة والحالة المرضية "الأنومية" (Anomie) التي تعيشها جامعاتنا العربية. وأكد عن ذلك بقوله: "ما تزال توجهاتنا النقدية الكاشفة تسعى إلى المزيد من التنقيب والحفر العلمي في بنية الجامعات العربية بوصفها ظاهرة اجتماعية ضمن سياق البحث الأمبريقي الميداني، وذلك من أجل الكشف عن أبعاد الخفي والمستور والمغمور واللامفكر فيه للجامعات العربية في سياق تفاعلاتها الحيوية سلبا وإجابا مع الأطر الاجتماعية والسياسية الحاضرة لها (ص 480). نعم، لقد مكنا الباحث بـ "جرعة" كبيرة من "الكفايات" المعرفية والمنهجية في أسلوبه وطرق معالجته لظاهرة الأمية الأكاديمية في جامعاتنا العربية.

بالنظر إلى الطابع الخفي للقضايا الجزئية للمشهد الجامعي، وانطلاقا من سياقاتها المجتمعية الشاملة المعطوبة، لم يكن من السهل أن تتم الدراسة على هذا المستوى من العمق والشمول لولا العقيدة الاستيمية للباحث وروحه البحثية التنويرية التي جمع فيها بين تخصصات معرفية متعدّدة جمعت بين الفلسفة وعلم النفس والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والتاريخ... فضلا عن التسلح المنهجي والموسوعية المعرفية التي وظفها جميعا في تشخيص مختلف أبعاد هذه الظاهرة العميقة والمركبة في آن معا. ولعلنا لا نبالغ عندما نقول إن الأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة من المفكرين العرب القلائل الذين يتصفون بالموسوعية وبالتبصر العلمي، ومن "المفكرين الرّشدين" (نسبة إلى الفيلسوف ابن رشد)، الذين يتمتعون بقدرات منهجية كبيرة في "الرصد الإستمولوجي" مع الجمع بين الفضيلة العلمية والفضيلة الخلقية في أبحاثهم الرائعة وأعمالهم الأصيلة وإنتاجاتهم السوسولوجية الغزيرة التي طبعها دائما بروح التجديد والإضافة.

انطلاقا من دراسة ظاهرة "الأمية الأكاديمية في الجامعات العربية" مكّنا الباحث من معرفة الجوانب الخفية التي تشكل عبرها الثقافة والسلوكيات الفردية والجماعية في مؤسساتنا التعليمية، وكشف لنا تجليات أنساقها البنيوية العميقة التي أصبحت بدورها تمثل أحد إفرزات نظام حياة مجتمعاتنا العربية الثقافية والاجتماعية والسياسية في بعدها الماكرو سوسولوجي (Macro). فمن خلال الحفر في أحد أنساق المجتمع الجزئية، وهو "الحقل الجامعي" (Micro)، مكّنا الدكتور علي أسعد وطفة من فهم دينامية النسق المجتمعي في كليته. هذا النسق الذي تشتغل فيه هذه الجامعات وتتأثر به سواء في نظام تسييرها وتديريها أو في مستوى مخرجاتها المادية والبشرية، أوفي مستوى بنيتها الفكرية ومرجعياتها الأخلاقية والسلوكية؛ فهذه المؤسسات، مثلما يقول الكاتب، ليست مصنعا للشهادات، كما يخيل لبعضهم أحيانا، ولا مركزا للامتحانات، ولا مركزا لتخريج المواطنين، بل هي صورة للمجتمع المثالي المطلوب إحداثه.

#### 4- ثالثاً: في المقاربة المنهجية وأساق الحجج للدراسة:

لقد تعددت الأسئلة في هذا النص، فكانت "فضيلة منهجية" عبّرت عن روحية الفكر الإشكالي والمنهج التحليلي لصاحبه، الذي يقبّل المسائل تقليباً، ويدقق النظر فيها تدقيقاً علمياً. وهذا المجهود المنهجي يدل على وجود حيرة معرفية عاشرت المؤلف وصاحبه طويلاً، بل مازالت ماثلة عنده، لذلك جاء النص حاملاً في ثناياه أمماً واضحاً وجلياً، مكشوفاً أحياناً ومتخفياً أحياناً أخرى من وراء النصوص والإسنادات النظرية المتنوعة في مستوى معانيها السوسولوجية والحضارية. لهذا، نعتقد أن هذا الشكل من "أركيولوجيا الحفر" في ميدان العلوم الإنسانية عموماً والاجتماعية خصوصاً، أساسي من أجل البحث المعمق في متون المعيش اليومي لمؤسسات المجتمع، خاصة حين تتعلق الأمر بقضية تتميز بالخطورة شأن مؤسساتنا التربوية التي يتوقف عليها بناء كينونة الإنسان ووجوده.

يعكس هذا النص "الموسوعي" شكلاً من أشكال خطاب "المجتمع الأكاديمي العربي" عن نفسه، ويحدّد المعاني الحقيقية التي تقوم عليها أسس الشخصية القاعدية للأساتذة الجامعيين. فالمقاربة الحفرية التي تستهدف تعرية خفايا الحقل المدرسي ووقائعه الحقيقية هي قراءة تحاول استنطاق معنى ما كان له معنى... وإعطاء نوع من المعنى لما كان يقدم نفسه بلا معنى.. تماماً كما يفعل عالم الآثار<sup>1</sup>.

نعتقد أنّ هذه الدراسة تندرج ضمن حفريات في الوعي الفردي والجماعي، وحفريات في الواقع السوسولوجي والأنثروبولوجي الجمعي. ذلك الواقع الذي يتجلى في مختلف مؤسساتنا الجامعية العربية دون استثناء. وقد حمل النص أيضاً مجهوداً بحثياً كبيراً قام به الباحث للكشف عن المخزون الثقافي والسوسولوجي للحياة الجامعية من خلال دراسة "الذاكرة الجماعية (Mémoire collective) وتجلياتها في المعيش اليومي للفاعلين الاجتماعيين. فالبشر الذين يصنعون ظواهرهم، لا يتشكلون. نفسياً وذهنياً وأخلاقياً. في الفراغ ولا دون سبب، على هذا النحو أو ذاك، وإنما هم نتاج ما يصنعونه، فيكونون بشكل أو بآخر ذوات الظواهر وموضوعاتها في آن معاً"<sup>2</sup>. وخصائص الشخصية القاعدية للأساتذة الجامعيين تجلّت من خلال الكلمة الحية التي عبّر عنها بعضهم في الفصل التاسع في قصص ووقائع ظلّت ماثلة في مخيالهم الاجتماعي والنفسي، وأصبحت تشكّل، بفعل تكرارها، مرجعاً حياً لتقاليدهم وسلوكياتهم، بل متأصلة في ثقافتهم الأكاديمية والتربوية... الخ؛ فهي عبارة عن إنتاجات مشتركة، فكانت لها هذه السمة الجماعية إنشاءً وتلقيناً وتداولاً<sup>3</sup>.

1- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 1997، ص 8.

2- حامد خليل، أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1993، ص 5.

3- محمد عجينة، حفريات في الأدب والأساطير، دار المعرفة للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 38.

## 5- خاتمة:

نعتقد أنّ هذا العمل السوسولوجي والأكاديمي المتميز. منهجا ومتنا. قد دشّن منطلقا سوسولوجيا جديدا في دراسة المسائل الاجتماعية والحضارية للمجتمع. لقد وجدنا في هذه الدراسة الرغبة في تأسيس حداثة الذات الخاصة والانخراط في حقول الفعل المؤسس للتغيير المجتمعي دون القفز على الواقع، أي الانطلاق من واقع أزمة جامعاتنا العربية "كنموذج" بحثي في تفكيك الظواهر الاجتماعية وقراءتها قراءة علمية وموضوعية.

ومن عناصر قوة المنهجية وندرتهما في هذا النص، جمع الباحث بين مختلف أنواع الإسنادات المرجعية، بدءًا بالفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا الثقافية مرورًا بعلم النفس وعلم الاجتماع وصولًا إلى العلوم السياسية والألسنية.. الخ؛ فقد تداخلت وتكاملت من أجل فهم المحدّات المختلفة للشخصية القاعدية للأساتذة الجامعيين، حيث سجل من خلالها أستاذنا "علي أسعد وطفة" السبق في "النبش" الإبستمولوجي في أحد حصون الحقول المجتمعية المحرّم الكتابة فيها، فجعلنا أمام معطيات جديدة جديرة بالاعتبار والاهتمام العلميين، سواء على صعيد ممارسة التأليف والتدريس، أو على صعيد التأطير. وقد كان نصّه "درسًا" في الأخلاق والمعرفة، ومساهمة نوعية في الإجابة على مطالب مجتمعية راهنة ومستعجلة تتوقف عليها نهضتنا العربية في المستقبل بعقلانية جديدة. كل ذلك، في إطار مشروع نهضوي حقيقي ينتقل أولاً من تعرية الواقع لأجل بناء مستقبل عربي مغاير، ليس على شكل حلم فلسفي طوباوي أو مجرد دعوة أخلاقية مجردة، وإنما وفق مقارنة إبستمولوجية تنطلق من واقع الشخصية القاعدية لـ "نخبة المجتمع ومثقفيه" باعتبارها مادة بحثية لأزمة جامعية متراكمة على مدى أكثر من خمسة عقود، ولكن تتجاوز القراءات العربية السكونية والانتقائية.

سعى المؤلّف في هذا "الدّرس" المنهجي والأخلاقي المعرفي الاستشراقي، مثلما عودنا في دراساته السابقة، إلى إبداع نص سوسيو. إبستمولوجي إيتيقي جديد يقوم على معجميّة اصطلاحية تمتاز فيها ضوابط التّفكير العلمي و"المعرفة العالميّة" بالتحليل البسيط واستعمال مفردات الخطاب العادي والمألوف، كل ذلك من أجل التّنقيب عن خصوصيات واقع جامعاتنا العربية وما تختبئ وراءها من أزمات ثقافية ورمزية، ومن نفايات ومعان ومعتقدات وسلوكيات تخريبية مازالت فاعلة في هندسة سمات شخصية الأستاذ الجامعي نتيجة هيمنة "فقه التجهيل" في مؤسساتنا التعليمية والبحثية. فقد توصل هذا النص إلى تعرية ما ترسّب في المجتمع العربي من قيم ومعايير ورموز أدمجها النَّاس في ذواتهم وأصبحت تمثّل جزءاً من أنظمتهم العقائدية وتمثّلاتهم الاجتماعية وسلوكياتهم اليومية.

كما وجدنا في هذا النص حصيلة رحلة الكاتب الحافلة بالبحث والعلم والمعرفة، فتجلّت لنا، من خلاله، أنّه مؤرّخ وباحث وأكاديمي وعالم اجتماع ومعنى بالاقتصاد والسياسة. فكفائاته البحثيّة التي جمعت بين مختلف هذه العلوم مكّنته من توليد الأفكار وبلورتها وتوظيفها من أجل الإقناع والاستدلال العلميين. كلّ ذلك بشكل يتجاوز فيه المألوف ويسجل من خلاله أيضاً جرأة في الطرح والتّحليل وسلاسة في عرض النتائج. فجاءت قراءة السوسولوجية وبحثية حية ومتطورة وهادفة تنهل من جميع المعارف وتقتحم جميع حقول المجتمع من أجل فهم منطوق الوقائع الاجتماعية (les faits sociaux) وفهم معيش الفاعلين الاجتماعيين وفق مقارنة هادئة وحذرة في الفهم والتّفسير والتّحليل.

**في سردية شاعر: قراءة في كتاب 'الشّابي.. أبحاث وثائق وصور'  
لأبي القاسم محمد كرو**

**A poet's story: a reading in the book «Al-Shabi.. Research Documents and pictures »  
by Abu al-Qasim Muhammad Karru.**

**د. بسمة سليمان**

**كلية الآداب والفنون والإنسانيات - جامعة متوبة  
تونس**

**[omheny@outlook.fr](mailto:omheny@outlook.fr)**





## في سرديّة شاعر: قراءة في كتاب "الشّابّي.. أبحاث وثائق وصور" لأبي القاسم محمّد كرو

د. بسمّة سليمان

### الملخص:

أبو القاسم محمّد كرو مفكّر تونسيّ أكّد على ضرورة الكتابة في تاريخ الأدب التّونسيّ المعاصر باعتماد تحقيق خاصّ به وآمن بدور المغاربة في معاضدة المدرسة المشرقيّة لتأسيس منهج فكريّ أصيل يضطلع فيه مؤرّخ الأدب بدور الشّهادة فيقوم بحفظ سير الشعراء والكتّاب المعاصرين له في بيئته المحليّة. وقد قام بمجهود خاصّ في دراسة المذكرات والمخطوطات والمسودّات التي تركها أبو القاسم الشّابّي الشّاعر التونسي إثر وفاته في كتاب بعنوان "الشّابّي.. أبحاث وثائق وصور". والسؤال المطروح كيف وفق أبو القاسم محمّد كرو في تجاوز تعقيدات العلاقة بين التّاريخ والأدب ببناء قصّة الأديب بناءً يخضع لقوانين كتابة تاريخ الأدب؟ فتلك الكتابة تستخدم نماذج متعدّدة للسرد دون الإغراق في الانطباعيّة والذاتيّة وتوظّف اللّغة للتّسجيل المحايد دون الإغراق في التّخييل والتّمثيل المتزاح عن حقيقة ذلك الأديب.

كلمات مفاتيح: تاريخ الأدب - التّحقيق - الشّهادة - سرد - تسجيل - تخييل - تمثيل

### Abstract:

Abu al-Qasim Muhammad Karrou, a Tunisian thinker, stressed upon the necessity of writing in the history of Contemporary Tunisian literature by adopting his own engraver, and believed in the role of Moroccans in supporting the Oriental School in order to establish an original intellectual method in which the literary historian would play the role of testimony, thus preserving the biographies of contemporary poets and writers in his local environment.

He made a great effort to study the notes, manuscripts, and drafts left by The Tunisian Poet Abu al-Qasim al-Shabi after his death in a book entitled "Chabi: Documents and Photographs Research". The question that could be asked is: How did Abu al-Qasim Muhammad Karrou overcome the intricate relationship between history and literature by building the literary story in a structure that is subject to the laws of writing the history of literature? This method of writing uses multiple models of narration without employing the overwhelm of impressionism and subjectivity, and uses language for neutral recording without the heavy use of imagination and representation.

**Key words:** History of Literature, Time era, Testimony, Narration, Recording, Fiction, representation.

## 1- مدخل:

حظيت مدوّنات تاريخ الأدب بمنزلة خاصّة عند جمهور القراء في العالم العربيّ منذ مستهلّ القرن العشرين، ومن هؤلاء القراء الطّلبة والمقبلون على الدّرس والتّحصيل بالخصوص لأنّ الصّبغة الغالبة على هذا النّوع من الكتب هي التّعليميّة الإرشاديّة. وفي السّابق اعتبر "بروكلمان" أنّ المصنّفات العربيّة في هذا الاختصاص لم تراوح تلك الميزة المدرسيّة مفتقرة إلى القيمة العلميّة، ذلك أنّ مراكمة هذا النّوع من المصنّفات في المشرق العربيّ غلب عليها الطّابع الكميّ دون التّوفيق في اكتساب بصمة دالّة على الوضوح المنهجيّ والنّضج الفكريّ. وبدائيات التّاريخ العربيّ، وفق تقديره، قد استأثرت بها الحوليّات المكتوبة بالفارسيّة الوسطى ممّا دلّ على أنّ الرّوح الإيرانيّة قد أثّرت تأثيراً قاطعاً فيها<sup>1</sup>، فمؤرّخو الأدب نسجوا على منوال البلاغة الفارسيّة المتّسمة بالفخامة وبالعبارات الغريبة مصطنعين ذلك الأسلوب لتمجيد سير عظمائهم.

غير أنّ أبا القاسم محمّد كزّو، النّاقّد التّونسيّ الذي ولد سنة 1924م وتوفّي سنة 2015م، قد آمن بدور المغاربة في معاضدة المدرسة المشرقيّة لتأسيس منهج فكريّ أصيل وفاعل، يرتكز على مبدأ القُرب في المكان والزّمان ويضطلع فيه مؤرّخ الأدب بدور الشّهادة فيقوم بحفظ سير الشّعراء والكتّاب المعاصرين له في بيئته المحليّة، معتمداً التحريّ والتّثبت من كلّ معلومة بجمع الوثائق والمخطوطات والتّمعن في تفاصيلها، مؤمناً أنّ الحيّز المحليّ القريب يبني جسور تواصل وتلاق مع العالم العربيّ في رحابته وتنوّعه.

وإذ خصّص جلّ كتاباته للدّفاع عن خياراته الفكريّة والأدبيّة فقد أكّد أيضاً على ضرورة الكتابة في تاريخ الأدب التّونسيّ المعاصر باعتماد تحقيق خاصّ به منوّهاً بافتقار السّاحة الأدبيّة لذلك. وكأنّنا به يبعث برسالة إلى كلّ من أنكر دوره على خلفيّة تكوينه المشرقيّ العصاميّ، مفادها أنّ المنهج التّاريخيّ لم يتجاوز الزّمن، وأنّ تكريم الشّخصيّة التّونسيّة والمغربيّة عموماً يكون بمدّ جسور قوميّة متينة بين المغرب والمشرق قوامها التّوازن حواراً وسجالاً لإبراز نقاط الائتلاف والاختلاف.

وفي خضمّ هذا الهاجس الفكريّ ترعّ أبو القاسم الشّاتيّ أميراً لكلّ الأوقات التي عايشها أبو القاسم محمّد كزّو، بدءاً من شبابه وانتهاءً إلى خريف العمر. فقد سارع بحماية أوراقه ومذكراته ومخطوطاته مستنبتاً إيّاها في دفاتر الذاكرة التّونسيّة حتّى لا يغمرها النسيان ولا يأتي عليها الإهمال، مُخصّبا إيّاها بما وقر في ضميره من عرفان وتعلّق بشخصيّة أبي القاسم الشّاتيّ للدور الأدبيّ والوطنيّ الذي قام به هذا الشّاعر.

وقد حاول أن يُترجم ذلك التعلّق ببناء رؤية فكريّة خاصّة به قوبلت في أحيان كثيرة بالتّجاهل ولم تحظ بالتقدير الكافي. ذلك أنّ تكوين أبي القاسم محمّد كزّو لم يكن ليلاقي صدى أو شهرة في الأوساط الأكاديميّة التّونسيّة، لأنّ المدرسة التّونسيّة، مدرسة الاستقلال خاصّة، قد قطعت أشواطاً متقدّمة في التّفاعل مع مناهج النّقد الحديث، ممّا جعلها تنظر باستعلاء إلى المقاربات الانطباعية والذوقية، معتبرة إيّاها فاقدة للصرامة العلميّة ومفتقرة للدّقة الإجرائيّة التي كثيراً ما شدّدت عليها المقاربات البنيويّة والشّكلانيّة في أوج

1- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة عبد الحليم النّجار، القاهرة، دار المعارف، الطّبعة الخامسة، 1977، ج6، ص1.

شهرتها، لغلبة التّداعيات على التّنال الانطباعي وللّزوع إلى أسلوب المراكمة الذي يغيب معه الالتزام بمجال التخصص، بما يوحي بالخلط بين ما هو من مجالات التّاريخ العام والدراسات النّفسية والاجتماعية وما هو من صميم تاريخ الأدب.

والشّكلانيون الروس هم أول من سعوا لرفع اللبس بين التّاريخ الاجتماعي والتّاريخ الأدبيّ مقاومين التوهّم بأنّه يمكن تفسير التّنوع الأدبيّ عبر قوانين التّحول الاجتماعيّ. وحاولوا ضبط موضوع تاريخ الأدب وتمييزه عن غيره من الدراسات الأدبية. وقد رأى تزييفان تودوروف في هذا السّياق بضرورة تمييز موضوعه عن أيّ اختصاص يمكن أن يتلامس معه أو يغطّي عليه في الغالب<sup>1</sup>. فالموضوع الخاصّ لتاريخ الأدب هو التّنوع الأدبيّ الذي يقتضي تمييزه عمّا يمكن إنمائه إلى حقول أخرى مثل الدراسات النّفسية أو الاجتماعية.

ونحن في مقالنا هذا نسعى إلى الإحاطة بمجهود أبي القاسم محمّد كزّو في التّاريخ لحياة أبي القاسم الشّابي، وهو مجهود لا يخضع بالضرورة إلى مثل هذه المصادرات وإنّما يختصّ بفرادة معينة جعلته جديرا بالدراسة. وقد تخيرنا من مؤلفاته كتابا ختم به مسيرته الفكرية والأدبية بعنوان "الشّابي.. أبحاث ووثائق وصور"، ويتكوّن من جزئين نظّم فيهما جملة من المقالات والوثائق التي مثلت عصارة ما جمعه وما كتبه حول الشّابي أوعاما طوالا. وقد حاولنا أن نبحت عن الخيط النّاطم بين هذه المقالات والوثائق نظرا لأهمّيتها وطرقتها حتّى نتبيّن منهجه الفكريّ والمنطق الذي اعتمده في تناولها وترتيبها وحتّى نستشفّ مقاصده المعلنة والضمنيّة. ذلك أنّ التّزعات الحديثة في فهم الأدب مثلما رأى حسين الواد<sup>2</sup> تنطلق من التّساؤل عن الأسباب التي دعت الباحثين إلى اصطفاء نصوص بعينها وعن المقاييس التي انتخبوها بها وتوجّوها أدبا، وما يكمن وراء انتخابها من معايير جمالية قد يتبنّاها إنسان بعينه ويستبعدها إنسان آخر.

وقد انتبه أبو القاسم محمّد كزّو في تقديرنا إلى أنّ مقارنة حياة المبدع تتجاوز التقنين الذي يحوّله إلى عينة للتّشريح والتحليل، فهو كيان تتفاعل معه وتلقّى إبداعه بصفة خاصّة. وهذا ما حدا به أن يُصبغ كتابته في تاريخ الأدب بصبغة سردية تتجاوز محاكاة الوقائع والأحداث المحيطة بالشّاعر إلى تمثيلها ومن ثمّة تأويلها. ولعل وجوده في نفس الحقبة التي عاش فيها أبو القاسم الشّابي وتلامسه مع مختلف الوضعيات التي اختبرها جعله ينخرط في تلك الحياة ويعتبر نفسه علامة عليها أو لنقل جزءا منها.

## 2- إنشاء حياة:

رفع أبو القاسم محمّد كزّو أبا القاسم الشّابي إلى مصافّ الأبطال، والأبطال في أعراف السّرود التاريخية والقومية جديرون بأن تعدّد أعمالهم وتخلّد آثارهم تخليدا ملحميا<sup>3</sup>. وهم في ذلك محتاجون إلى من يقوم بإعادة بناء هذه الحياة، وهي لعمرى مهمّة تتجاوز التّاريخ الصّرف إلى التّمثيل الذي لا يخلو من السّعي إلى إعادة إنشاء تلك الحياة إنشاءً جماليا. فكلّ ما يختصّ بالأدب منفلت عن "علم الماضي" لأنّه فنّ التّمثيل

1- Tzevetan Todorov « L'histoire de la littérature » in. Langue française, Année 1970, Numéro7, p14.

2- حسين الود، في تاريخ الأدب مفاهيم ومناهج، تونس، دار المعرفة للنّشر، 1980، ص 15.

3- بسمة بن سليمان، الهوية السردية للبطل، تونس، الدار التونسية للكتاب، 2020، ص 14.

وأعمال الأدباء ليست كأعمال الجنرالات مثلما رأى جان طوماس نوردمان<sup>1</sup>، وبالتالي فإنّ الكتابة في تاريخ الأدب لا محالة منساقفة إلى هذا التّمثيل، لأنّ مؤرّخ الأدب يتلقّى كلّ ما يحيط بالأديب وأدبه تلقياً جمالياً باعتبارها قارئاً تختلط ذاته مع المقروء وتنفع به.

وهذا ما جعل أبا القاسم محمّد كرو أن يتمثّل حياة الشّابي باعتبارها قصّة ومغامرة بطوليّة خالدة "رغم كل الآلام والجراح والمحن التي أحاطت بها"<sup>2</sup>. ومع هذا التّمثّل سعى قدر الإمكان أن يستدلّ على صحّة طرحه بتوخّي الدقّة والأمانة في نقل تفاصيل حياة الشّاعر معتمداً تقنيات تجمع بين متعة السرد وصرامة التوثيق. إذ أكّد بطرق عديدة أنّه شاهد على تلك الحياة معاش لها عن قرب. ومبدأ الشّهادة Le temoignage<sup>3</sup> أساسي لمؤرّخ الأدب لما يحتمله من طابع استدلاليّ حجاجيّ. إذ نراه في هذا الإطار حريصاً على الالتزام بمبادئ عدّة، من أبرزها تحديد العلاقة بين أبي القاسم الشّابي والمجتمع التّونسيّ ومناقشة كلّ الأفكار التي تناولت أعماله الشّعريّة والأدبيّة.

وبهذه الطريقة سعى إلى إيضاح كلّ المسائل الخارجيّة الحافّة بحياة الشّاعر، قدر اقترابه من شغاف تلك الحياة، حتّى يمكّن دارس الأدب من معطيات وسندات تساعد على التّوصيف والتحليل والتّأويل. فاعتبر أنّ شاعر الخضراء هو علامة فارقة ومخصبة للثقافة التّونسيّة خصوصاً والعربيّة عموماً، وأكّد أنّ الكتابة في تاريخ الأدب التّونسي ضروريّة لهضبة الثقافة العربيّة بصفة شاملة، مشيراً إلى انحياز مؤرّخي الأدب العربيّ إلى تاريخ الأسرة الحاكمة التي تولّت الحكم في الشّرق العربيّ وكذلك في الأندلس، بما يدلّ على إهمال للشّمال الإفريقيّ بداية من مراكش وانتهاءً إلى مصر الغربيّة<sup>4</sup>. فجهوده من تنظير وتوثيق وتجميع صبّت برمتها في استعادة توازن ضروريّ وتفادي خلل حاصل.

وهذا الأمر لا يتحقّق في تقديره إلاّ بالوقوف على مواطن الخلل في مسألة التّحقيب الأدبيّ، والنّظريّة الأدبيّة تطرح في عمومها مسألة التّحقيب ليس من جهة موضوع البحث فقط بل ومن جهة الباحثين ذواتهم أيضاً، وذلك بطرح أسئلة شبيهة بالتي طرحها جان لويس بحثاً عن إيقاعات التّاريخ الأدبي وهي من قبيل "إلى أيّ قرن ينتمون وإلى أيّ مجتمع عالم ينتسبون؟"<sup>5</sup>. فمؤرّخ الأدب لا يتجرّد من انتمائه إلى عصر معرفيّ ما، وهو محتاج أن يقيس المدروس وفق ما توقّر في محيطه من معطيات تقرّبه من مادّة البحث.

1- Jean —Thomas Nordmann « Pierre Citti, Contre la décadence —Histoire de l'imaginaire dans le roman, 1890 -1914 » in. Romantisme / Année 1983/ Numéro 63 / pp121-131.

2- أبو القاسم محمّد كرو، الشّابي (أبحاث-وثائق-صور)، تونس، المركز الوطني للاتّصال الثّقافي، 2009، ج1، ص 87.

3- Sylvain Doussot « Récit preuve et témoignage : argumenter en histoire à l'école » in. Cahiers de narratologie, analyse et théorie narratives.

4- أبو القاسم محمّد كرو، الشّابي (أبحاث-وثائق-صور)، تونس، المركز الوطني للاتّصال الثّقافي، 2010، ج2، ص 48.

5- Jean Louis Backhès « Les différents rythmes de l'histoire littéraires » in. Littérature et nation histoire littéraire, 1991, Publication de l'université François-Rabelais, Tours, p3.

ولعلّ هذا ما حفّز أبا القاسم محمّد كرزو للسعي أن يخصّ الأدب التّونسيّ المعاصر بتحقيق خاص<sup>1</sup>، جاعلا أبا القاسم الشّابّي واسطة العقود الزمنية فيه، فقد اعتبره قمّة شعريّة شامخة بل "أكبر عملاق من بين شعرائها جميعا"<sup>2</sup>. والأهمّ من ذلك، إجرائيا لا إنشائيا، أنّه حاول استخراج زبدة ما تمخّضت عنه الاتّجاهات الفكرية السابقة له، تلك التي سلكها مؤرّخو الأدب العربي<sup>3</sup>، فتنقلّ بين فروع هذا التّخصّص مقتفيا أثر البلبل الغرّيد أبي القاسم الشّابّي، ليدلي بدلوه في كلّ فرع.

وقد رأينا أن نستثمر أبحاثه ووثائقه وصوره المدرجة في مؤلّفه هذا، مصنّفين إيّاها على هوى فرع من فروع ثلاثة سنتناولها في العنوان الموالي، أولها يتعلّق بالحقبة الزمنية التي عاش فيها الشّابّي، وبكلّ ما حفّ بعصره من أحداث وملابسات وظروف. وثانيها مرتبط بالأجناس الأدبية والأنواع الكتابية التي أجرى فيها قلمه. وثالثها متعلّق بالنهج الدّفاعي الذي سلكه أبو القاسم محمّد كرزو لتثبيت منزلة الشّاعر وتصحيح ما داخلها من أفكار مغلّوطة.

### 3- سرديّة العرفان:

ولقد جمعنا هذه الفروع تحت عنوان موحد أسميناه سرديّة العرفان. لأنّ العرفان هو النّازع الغالب على أبي القاسم محمّد كرزو وهو ينشئ قصّة الشّابّي ويعيد نسجها. ففي الفرع الأوّل من فروع الكلام نراه يعقد صلة بين قصّة الشّابّي وقصّة تونس في تاريخها المعاصر، بين قصّة الشّاعر الفذّ وروح الشعب العظيم. وفي الفرع الثّاني من فروع الكلام، نراه يتصفّح بنهم شديد كلّ ما وقع بين يديه من أوراق الشّابّي ومخطوطاته، متفحّصا دقائقها، مترويا في استكناه بواطنها، معيدا الاعتبار لما أهمل منها، مؤكّدا على أنّ الشّابّي هو أديب شامل لا يقلّ نثره أهميّة عن شعره، مشدّدا على حفظ الوصية والأمانة. أمّا الفرع الثّالث من فروع الكلام فقد سخّر فيه كلّ وسائله الدّفاعية من منطق وحرّة وحرارة مشاعر للدّفاع عن منزلة الشّابّي، جاعلا من نفسه رفيقا للبلبل حاضرا حين يغيب ومعاضدا له حين يُرمى بسهام العدل.

### 3-1- قصّة الشّابّي، قصّة شعب:

يعقد أبو القاسم محمّد كرزو صلة متينة بين قصّة الشّابّي وقصّة تونس الحديثة وشعبها، معلّلا ذلك بأنّه منذ أن عُرف الشّابّي ارتفع سهم تونس. لذلك فهو بطل هذه القصّة بامتياز، وتكمن أهمية الشّابّي في التّفوّق والنّبوغ والشّاعرية والإحساس، ناعتا إيّاه بأنّه "شاعر الحبّ والحرّة"<sup>4</sup>. ونراه في المقام الأوّل يولي أهمية للشّاعر قبل الخوض في أعماله الشعريّة أو التّركيز على تصنيفها تصنيفا مدرسيا، مثلما فعل غيره

1- انظر، المصدر، ج1، ص 28. يقول في هذا الإطار: "وإذا استثنينا المجهود العظيم الذي قام به الأستاذ زين العابدين السنوسي في كتابه الأدب التّونسيّ فإنّنا لا نجد أيّ كتاب يدلّنا على تاريخ أدبنا الحديث، وخاصة الشّع ومدى تطوّره..وتجعل تاريخ شعبه الأدبيّ كاملا بين يديه."

2- انظر، المصدر، ج2، ص 58.

3- انظر، العربي بن علي بن نائر "منهجيّات التّاريخ للأدب العربيّ من القصور والصبّابية إلى الوعود الخصبة" موقع المنهل، ص 10-6 <https://platform.almanhal.com/Files/2/56784>

4- المصدر، ج1، ص 41.

من النّقاد الذين اهتمّوا أولاً وأخيراً بإنماء شعر أبي القاسم الشّاتيّ إلى المدرسة الرومنطقيّة. وذلك لأنّه مصدر العمليّة الإبداعية أولاً ولأنّه صاحب رسالة شعريّة لا يمكن فصلها عن بعدها الشّعبي والوطنيّ ثانياً. ولأنّ الوطن هو قبل كلّ شيء رقعة من الأرض، فإنّ بطل القصّة يتعلّق بتلك الأرض التي تستحقّ الحياة، يجول فيها ويصنع خيراً. فتربطه بالأمكنة صلة خاصّة. وكأنّنا بأبي القاسم محمّد كرو يحوّل شاعره إلى قدّيس يقتضي الكلام عنه إثبات سياحته وتنقلاته عبر الأمكنة إثباتاً هاجيوغرافياً Hagéographique<sup>1</sup>. إذ أفاض في الحديث عن صلة الشّاتيّ بالأمكنة، تعبيرا عن أصالة الانتماء وحنيا وتخليداً. فبرّ المكان لا يقلّ أهميّة عن برّ الوالد.

ولذلك نراه يولي أهميّة خاصّة لخارطة الأمكنة شمالاً وعاصمة وجنوباً، متتبّعاً تنقلات الشّاعر والطّرق التي سلكها، منتهزاً الفرصة لتكريم مدينة قفصة<sup>2</sup>، مذكّراً بأنّها أوّل المدن التي أقام فيها وبأنّها طريق مروره إلى شابّة توزر، معتبراً أنّ المرور يعادل بل يفوق عدد مرّات الإقامة.

غير أنّ قصّة القدّيس في محراب الشّعرا لا تنفصل أيضاً عن الزّمان، ممّا حدا بأبي القاسم محمّد كرو أن لا يغفل البعد البيوغرافيّ في مقالاته وأبحاثه حول الشّاتيّ. فزمانه يختلف عن كلّ الأزمنة، لأنّه مرتبط بمعاني التّأسيس والكفاح. وهذا ما جعله يتقصّى أحداثاً ميّزت تاريخ تونس في الرّبع الأوّل من القرن العشرين، أي طيلة حياة الشّاتيّ القصيرة مواصلاً أبحاثه بعد وفاة الشّاعر ليمنحه بفكره وقلمه حياة ممكنة بعد الحياة الفعلية.

وهنا تعترض الباحث معضلة الفصل بين ما هو من صميم التّاريخ وما هو من صميم التّخييل. وهذا ما يؤكّد تجاوزه لمفهوم المميزيس باعتباره محاكاة إلى كونه تمثيلاً، معيدا تعريف علاقة الشّاعر بالعالم مستثمراً المعطيات المتوقّرة حول حضوره المرجعيّ فيه<sup>3</sup>. ولعلّه بهذا التمشّي سعى أن يعمّق مجرى وجوده في العالم، من خلال إبراز وطنيته ليجعلها نهراً من العطاء فاض على الإنسانية جمعاء، معتبراً أنّ إحساس الشّاتيّ بأمال شعبه وأحلامه وتعبيره عنهما "ليس من ذلك النوع السّطحيّ الذي كانت تتّجه إليه قرائح الشّعراء الآخرين المعاصرين له والسّاكنين معه في نفس البلاد والبيئة الاجتماعيّة والطّبيعيّة"<sup>4</sup>، مستدلاً على ذلك بما حفّ بحياته من ظروف، متوقّفاً عند محطاتها المهمّة في صلتها بالسّياق الشّعبي والوطني والقومي والكوني.

وقد تجلّى البعد الوطنيّ أيضاً، عند سرده لقصّة الشّاعر، في إيلائه أهميّة للظّرف السّياسي العام وللمناخ الفكريّ والوسط المدرسيّ، وللروح الرّيتونية والأثر الرّيتونيّ بالخصوص. ويظهر ذلك من خلال حديثه عن الطّلبة الوافدين من الآفاق، وعن الغبن الذي كان يشعروهم به المشايخ "البلديّة" الذين طالما تعالوا عنهم

1- Michel De Certeau « Hagographie » in. Encyclopaedia Universalis, 1990, Editeur à Paris, France, p 164.

2- أبو القاسم محمّد كرو، المصدر، ج 1، ص ص 36-37.

3- Gabrielle Napoli, La representation de l'écrivain face à l'histoire dans les récits d'Antonio Tabucchi et Imre Kertész : une littérature responsable, pp7-31, Hall archives ouvertes.fr, tel.archives-ouvertes.fr

4- المصدر، ج 2، ص 86.

وتصرّفوا معهم بغلظة وصلف. على عكس الشيوخ الوافدين من الدّاخل كالشّيخ النّخلي الذي كان الشّابّي يعبر عن احترامه له باعتباره الأبلغ مكانة والأرفع دعوة للإصلاح.

ولذلك فإنّ كلامه عن المناخ العامّ لا يخلو من استحضار الأعلام المميّزين لحقبة الشّاعر، كأعلام الحركة الوطنيّة من قبيل عبد العزيز الثعالبي وسليمان بن سليمان. كما أنّه نفى صلات أبي القاسم الشّابّي بجماعة تحت السّور، وأثبت تواصله مع محمد صالح المهدي ومصطفى خريف. معبرا عن موقف أخلاقي من جماعة تحت السور إذ قال إنّهم "كانوا بوهيميين في حياتهم ومجالسهم فيتناولون الخمر والحشيش، وبينهم من يمارس الشذوذ. والشابّي كان في منتهى الصرامة مع نفسه من كل هذا"<sup>1</sup>. وقد أشار أيضا إلى أنّ علاقة الشّابّي مع الطاهر الحدّاد لا تخرج عن علاقة المعاصرة والمناصرة لقضيّة المرأة، تماما مثلما ناصر حركة محمّد علي الحامّي العماليّة.

وكلامه عن المناخ العامّ لم يخل من وصف للملابسات والظّروف التي أحاطت بتقديم محاضراته ومن رصد لأصدائها ودرجة الإقبال عليها، كمحاضراته عن الخيال الشعريّ عند العرب في مقرّ الجمعيّة الخلدونيّة باسم قدماء الصّادقيّة، وكمحاضرة أخرى لم يحضر إليها أحد. ويبدو دوره مؤرّخا للأدب مختلفا عن دور الناقد والمحلّل، فقد تفادى أن يخوض في محاضرة الشّابّي عن الخيال الشعريّ عند العرب متجنّبا التّصريح بموقفه الشّخصيّ منها.

ولذلك نراه يكتفي بذكر بعض التّفاصيل عنها من قبيل أنّه حوّلها إلى كتاب وأهداها لوالده وطبعها في حياته، معرّفا إياها بأنّها بيان سياسيّ وشعريّ وتنظيريّ له منزلته من المدوّنة النقديّة التّونسيّة قديمها وحديثها بعد العمدة لابن رشيق والخيال في الشعر العربيّ لمحمد الخضر حسين ومحاضرة الشاذليّ خزندار عن الشعر. وفي ذلك تأصيل عامّ لحركة نقد الشّعريّ في التّاريخ الأدبيّ التّونسيّ عبر الاهتمام بضبط المحطات الكبرى في مسيرة نقديّة تونسية خالصة تؤكّد عظمة هذا الشّعب وتاريخه المشرق وفق تقديره.

### 3-2- قصة الشّابّي، قصّة أدب:

لئن كان التّاريخ يعيد بناء الأحداث فإنّ الأدب يبنيها بناء جماليا، ولذلك فإنّ الوجهة الجماليّة للأدب تعاكس تماما الوجهة العلميّة للتّاريخ. والسؤال المطروح هنا كيف وفق أبو القاسم محمّد كرو في تجاوز هذه العلاقة المركّبة بين التّاريخ والأدب ببناء قصّة الأدب بناء يخضع لقوانين كتابة تاريخ الأدب؟ فتلك الكتابة تستخدم نماذج متعدّدة للسرد ولكّنها من المفترض أن تتحقّق على استثمار جماليات اللّغة باعتبارها مادّة للتّخييل لا للتّسجيل المحايد.

خاصّة وأنّ قصّة الأدب وتناميته ونضجه مسلك ثان من مسالك سرديّة العرفان مثلما أسميناها، فقد رصد أبو القاسم محمّد كرو مراحل تشكّل قريحة أبي القاسم الشّابّي بالعودة إلى غث النّصوص وسميها، وبترتيب القصائد من الأقدم الى الأحدث. والترتيب هاجس مؤرّخ الأدب الحريص على الدقّة والمصدقيّة

1- المصدر، ج1، ص 99.

باعتماد ما ندر من المخطوطات والوثائق والصّور والرّسوم، تلك الّتي خصّص لها جزءاً هاماً من كتابه<sup>1</sup>. وقد ساعده مبدأ الأرشفة والعمل على مسودّات الشّاعر والوثائق المبعثرة أن يلمّ بدقائق تلك الحياة الأدبيّة الزّاهرة على قصرها، ممّا أهله أن يرى من أدب الشّابّي ما لم تره عين أخرى، وأن يلامس شغاف إبداعه ويتقصى مسالكه الدّقيقة والمنفلّته ويتلقّاها تلقّياً خاصّاً مكّنه من أن يقوم بحبك تلك القصّة الأدبيّة الفريدة ويكون سيّد روايتها. وكأنّنا به ذلك الفخّاري الذي يضع يده على إناء الطّين فيحفظ المادّة ولكنّه ينوّع في تشكيلها<sup>2</sup>. ونراه حريصاً في عمله هذا أن يرصد كلّ الأنواع الكتابيّة الّتي نظّم فيها الشّابّي ونثر متحفها القراء بما جمعه من نصوص منقولة أو مكتوبة بخطّ يده.

وهو في ذلك السّعي لم يكن ملتزماً بالحفاظ على آثار الشّابّي فقط بل معبّراً أيضاً عن نيّة في الحفاظ على أرشيف الأمة أيضاً، لأنّه كان على اقتناع تامّ بأهميّة التنوّع الأدبيّ الذي أضافه الشّابّي لذلك الأرشيف. حتّى أنّه اعتنى بتصنيف كلّ فروع الأدب الّتي أدلى فيها أبو القاسم الشّابّي بدلوه من شعر ونثر ورسائل ومحاضرات ومذكرات، مستشهداً على كلّ فرع من الفروع بنصوص فارقة ساعد الحفاظ عليها في إغناء رصيد الشّاعر وأسهم في منحه صفة الأديب والمفكّر الشّامل الذي أخذ من كلّ شيء بطرف.

وتكمن عبقرية أبي القاسم محمد كزّو في بحثه عن الخيط الناظم لكلّ المتفرّقات من كتابات الشّابّي حتّى يجعل منها مدوّنة منسجمة تفصح عن مشروع أدبيّ عظيم، قوامه التّجديد ومحرك الإبداع فيه هو التعلّق بالشّعب. فمثلما كانت قصّة الشّابّي لا تنفصل عن قصّة الشّعب فإنّ قصّة أدبه لا تنفصل عن "روح الشّعب"، وهذه العبارة هي في الحقيقة المفتاح الذي يفتح خزائن إبداعه ويكشف عن أسراره الدّفينيّة.

إذن فقد أدرك بفطرته السليمة أنّ الشّعبيّ أو المتأصّل في وجدان الشّعب هو الأساس الذي بنى عليه الشّابّي تجديده للغة والفكر، إذ أخرجها من جمودها وجعلها من صميم البلاغة الحيّة حين نفخ فيها من روح الشّعب وجنّتها ما تأكله التّقليد والتّكرار الأجوف، بما منحها صدقاً وبساطة ضمناً الطّرافة والجدة. وقد استشهد في هذا السّياق بعبارة أوردها على لسان الشّابّي في حوار من حواراته وهي: "لا يا صاحبي ليست العلة في روح الشّعب"<sup>3</sup>، وأورد هذا الشّاهد لدعم نظريّته الّتي نفحت رومنطقيّة الشّابّي بخصيصيّة شعبيّة، إذ اعتبرها رومنطقيّة تونسيّة. لأنّ بلاغة الشّابّي تجنّبت الوقوع في الجمود لا تصّاله بما هو شعبيّ أو من روح الشّعب، معتبراً أنّ الأدب الشّعبيّ أبلغ من أدب الفصحاء لأنّ الاهتمام بالعادي واليومي هو الذي يصنع التمييز والفرادة.

والوعي بضرورة التّجديد في عرف أبي القاسم محمد كزّو ليس انزياحاً عن الاتّباع والإحياء في مستوى الأغراض والموضوعات فقط بل هو متأصّل أيضاً في أديم التّربة الشّعبيّة لضمان الطّرافة اللّغويّة، وبذلك

1- المصدر، ج 2، ص ص 147-192.

2- Marie Blaise «Histoire et littérature : Plaidoyer pour la main du potier sur le vase de l'argile » in. Revue Française, 2017, Volume 53, Numéro 3, pp127-151.

3- المصدر، ج 1، ص 61.



تحافظ الفصحى على حيوتها لأن اللغة تضمن حياتها حين تتصل بواقع التداول اليومي، وهو في خضم هذا يبحث عن أثر فرادة تليق بمكانة الشابي ومنزلته من نفسه وذاكرته.

حتى أنه لم يفصل هذه الفرادة عما هو أصيل في أدب الشابي، لأنه عاد إلى بداياته المنغرسه في أديم الأصالة والتقليد. فاهتم بنظم الشابي في غرض الرثاء معتبرا ذلك من زخم البدايات، ناهيك وأنه الغرض الوحيد الذي خصه الشابي بقصائد رغم تخليه عن الالتزام بالمقاربة الأغراضية التقليدية واستبدالها بمبدأ الالتزام بقضية، قضية شعب ووطن وإنسان. وهذا ما يبرر اهتمام أبي القاسم محمد كرو بالقصائد الرثائية التي نظمها أبو القاسم الشابي بزا بآبيه واحتراما لذكراه ووفاء للشيخ قاسم النخلي الذي أبته بقصيدة عنوانها "دمعة أرسلتها عين الضمير"<sup>1</sup>. وهو بذلك حريص أن يقف في كل محطة من محطات قصة الشابي الأدبية حتى يسجل في قائمة الوفاء والعرفان أهم من لاقاهم أو ودعهم.

ومن المحطات التي حرص كرو أن يقف فيها محطة النثر ومحطة المذكرات بالخصوص، فأكد على امتيازها بالصراحة والمصداقية وبرز ذلك بأن الشابي كتبها لعدم النشر. ثم وصفها بأنها الأولى والأخيرة في تونس قائلا: "لا نكاد نعرف تونس وما كان يتهددها من أخطار لو لم تكتب هذه المذكرات"<sup>2</sup>. كما أكد أن الشابي الناثر والكاظم لا يكاد يعرفه إلا قلة من النقاد والباحثين، متفطنا إلى أن الآثار النثرية تمثل جانبا هاما من أدبه إذ تُعادل صفحات ديوانه بل وتزيد عليه، وهذا ما يبرر اهتمامه الخاص برسائل الشابي وخاصة تلك التي تبادلها مع الحليوي.

### 3-3- قصة الشابي، قصة حمية و غضب:

ولعل محطة الرسائل هي التي تنقلنا إلى المسلك الأخير من مسالك سردية العرفان التي وسمناها بقصة الحمية والغضب. ذلك أن الرسائل لم تكن من الشابي واليه فقط بل كانت في صيغة بحوث عنه أيضا. ومبدأ التراسل هام في التوثيق، وتظهر صرامة العمل البحثي في اهتمام أبي القاسم محمد كرو بالهوامش والشروح. وهو عمل توثيقي ضخم اهتم فيه بجمع رسائل الشابي مع الحليوي والبشروش وأحمد زكي أبو شادي<sup>3</sup>، بطابعها الإخواني المعبر عن صدق المحبة والإخلاص وبأبعادها التواصلية الحجاجية، من خلال السجلات والمحاورات الأدبية.

في هذا المسلك من السردية انتهج كرو منهجا دفاعيا. فاهتم بمواقف النقاد من الشابي ومنزلته من النقد تونسيا وعربيا، مغربيا ومشرقيا. والحاجة إلى الدفاع في رأيه اقتضاها أولا كم الأخطاء والمغالطات التي وقع فيها النقاد المشاركة خاصة، وتلك الرغبة في هدم الشابي والتجديف عليه ثانيا. وهو في تصحيحه للأفكار المغلوطة ركز حديثه على الناقدين المشرقين عمر فروخ ومحمد الحليوي<sup>4</sup>، إذ استنكر أخطاء فروخ

1- المصدر، ج1، ص 73.

2- المصدر، ج1، ص 119.

3- المصدر، ج1، ص 126.

4- المصدر، ج1، ص ص75-81.

الجسيمة التي اعتبرها تشويهاً لحقيقة الشَّابِّي وأدبه حين أحاطه بالأوهام والأخطاء والغموض. واستهجن كذلك إنكار الحليوي لإشعاع الشابي خارج تونس فقد اعتبر أنّ هذا الأخير لم يكثرث لعنصر التّدوّق. وعبر عموماً عن استنكاره لمحاولات هدم الشَّابِّي والتجديف عليه حتّى أخذه الحماس فرأى أنّ في ذلك سعياً لهدم لتونس<sup>1</sup>، بما يؤكّد أنّ ملامح الشابي مثلما رسمها أبو القاسم محمد كزّو هي بوسع خارطة الوطن، فهو ذلك الشاعر الأرض أو لنقل الشاعر الوطن.

ونراه في باب آخر حريصاً على مبدأ أخلاقيّ في التّعامل مع آثار الشَّابِّي وهو احترام الوصيّة بالتمييز بين ما يجب نشره وما لا يجب نشره أصلاً. لأنّه هو الذي يختار ولا يجب أن يُختار له<sup>2</sup>. ذلك أنّ الشَّابِّي ظلّ بعد موته رمزا ومرجعاً يستند إليه المبدعون العرب ويتفاعلون، ولئن استهان عدد منهم بعبقرية فإنّ عدداً آخر نهل منها وانطلق للتّحليق في سماء الشّعريّة.

ويذكر أنّ من أهمّ المتأثرين بأبي القاسم الشَّابِّي البيّاتي وكذلك نازك الملائكة في ديوانها "عاشقة الليل"، فقد أبرز أبو القاسم محمد كزّو تأثر نازك الملائكة بشعريّة أبي القاسم الشَّابِّي واستلهاها منها، متوسّلاً في البرهنة على ذلك التّأثر بمنهج مقارنيّ للوقوف على مواطنه، من خلال إبراز التّشابه بين عناوين القصائد من قبيل ذلك التّشابه بين قصيدتي "في ظلّ وادي الموت" للشَّابِّي و"بين فكّي الموت" لنازك الملائكة ولا سيّما في ثنايا التّعبير والصّور الشّعريّة<sup>3</sup>. ومنهجه المقارني طغى عليه البعد التّوثيقيّ لا التّحليلي، إمعاناً في إبراز تفاصيل قصّة العبقرية وأصدائها معتبراً أنّ روح الشابي الشّعريّة تسري في أجواء قصائد نازك وتختلط بأنفاسها اللاهثة.

#### 4- ألم النسيان:

ولعلّ هاجس التّصحيح والتّصويب وذلك النّفس الدّفاعي هما أبرز ما ميّز كتابات أبي القاسم محمد كزّو حول الشَّابِّي، تلك التي حاول أن يجمع خلاصتها في الكتاب الذي بين أيدينا حفظاً لذكراه من النسيان. ديدنه في ذلك الرّفص والانصراف عمّن قام بمعاداته مُشهرها في كلّ مناسبة أسلحته الحجاجيّة مُعدّاً للخصوم ما استطاع من وثائق وأدلة لخوض السّجال ودحض المزاعم. خاصّة في مواجهة خصوم في الدّاخل ومغالطاتهم ونكراهم. يحركه في ذلك شعور خاصّ بتلازم المصير بينه وبين الشَّابِّي. فنراه يتألّم لنسيان الشاعر مرّة ويشعر بالمرارة لإنكار مجهوده هو ذاته مرّة أخرى.

#### 4-1 نسيان الشاعر:

لا نغالي إن قلنا أنّ ما قضاه أبو القاسم محمد كزّو في الكتابة عن الشَّابِّي هو أطول من عمر الشَّابِّي نفسه، فقد منحه عمراً على عمر وسعى إلى تشكيل هويّته عبر سردية خاصّة لا تكتفي بما منحه الحياة إيّاه أو بما أظهره هو عن نفسه. والمحرّك الأساسي لهذه السردية هو شعور عميق بالألم مخلوط بعاطفة

1- المصدر، ج1، ص 147.

2- المصدر، ج1، ص 113.

3- المصدر، ج1، ص ص 89-90.

قوميّة تسعى إلى إنصاف وطنه تونس والمغرب العربي عموماً، فكثيراً ما تعلق ببعث تونس معتبراً أنّ هذا البعث لا يتحقق إلا بتخليد شاعر، هذا الشّاعر، وإن رُمس، منتفض من تُربه من جديد مع كلّ جرّة قلم. وقد حزّ في نفسه حقاً أنّ شعراء تونس يموتون تباعاً وتموت آثارهم بعد موتهم وتظلّ مقبورة مجهولة حتّى وهم على قيد الحياة<sup>1</sup>. فمن محقّرات الكتابة عنده إذن هو الوفاء للذّات التّونسية، ذلك الوفاء يُعدّ أقوى أسلحته التي قاوم بها آفة النّسيان. إذ تحدّث بألم عن التّجارب القاسية التي أظهرت تقصير الأحياء في حق الأموات، وتقصيرهم في حق أنفسهم وهم بذلك يتحملون مسؤوليات متعددة. وبالتالي فإنّ المحرّك الأساسي لسردية العرفان عند أبي القاسم محمّد كزّو هو ألم النّسيان أو قل آفته.

وهو، حين دق ناقوس الخطر، أضفى قيمة على مشروعه، لأنّ الوفاء للأصل هو أكثر ما يمنح المشاريع الفكرية قيمة. والمسكوت عنه في هذا المشروع هو شعوره بالغبن في أوقات ومناسبات كان من المفروض أن يكون حاضراً فيها، ولكن وقع تجاهله رغم كرمه الفكريّ وتجردّه من الأنانيّة ونكرانه ذاته وإيثاره الغير. هذا الغير هو من صميم محلّيته التّونسيّة، رغم التزامه العروبيّ. فهو ملتزم برفع غبار الإهمال عنه، في مسار تصحيحيّ تدقيقيّ يلقي أضواءً على ما أعتّم من ظلاله لإبراز البصمة التّونسيّة الخاصّة وحمايتها من الدّوبان. ورغم إيثاره للغير فإنّ شعوره بالغبن والتّهميش طفا على السّطح، لأنّ دفاعه عن الشّابي هو في شكل من أشكاله دفاع عن اتّجاهه الكتابيّ وعن تخصّصه في تاريخ الأدب الذي هُمّش في فترة من الفترات في الجامعة التّونسيّة، وهذا قد يبرّر تسجيله في المرحلة التّحضيريّة للدكتورا في الجزائر وليس في تونس. إذن فقد توخّى تمشياً مزدوجاً حاول فيه الجمع بين تخليد ذكرى الشّابي والتّأكيد على أهميّة منهجه الفكريّ. ويجدر أن نشير إلى أنّ تعلقه به لم يمنعه من أن يعارض أفكاره في مواطن عدّة، ولكنّه تجرّد قدر الإمكان من ذاتيّته والتزم الموضوعيّة والأمانة لكي لا يطمس ألق الرّجل، فنراه مثلاً يقول في بعض المواضع متحقّظاً على موقف ما: "لا يعني هذا أنني أوافق<sup>2</sup>، ومع ذلك فهو يستبعد موقفه الشّخصيّ ويتجنّب الخوض فيه، فيؤكّد أنّه قدّم كتابه هذا احتراماً للشّابي وعصره.

#### 4-2- نسيان الذّات كآخر:

تحتلّ الذاكرة حيّزاً هاماً عند طرح السّؤال حول العلاقة بين التّاريخ والأدب. فالمؤرّخ يقول ما لا يمكن للكاتب أن يقوله ومن هنا تطرح مسألة ذاتية الذاكرة<sup>3</sup>، ومن صميم هذه الدّاتيّة تكون فرادة نقل تفاصيل حياة ما نقلاً يستعين باللّغة ويسكن إليها.

ومع ما سبق من حرص على التجردّ فإنّ ذات أبي القاسم محمّد كزّو كانت تطفو على السّطح من حين إلى آخر، ليجمع الشّعور على الشّعور والفكر على الفكر والتّرجيّي على السّير ذاتي، محتفياً بذكر الأمكنة

1- المصدر، ج 1، ص 29.

2- المصدر، ج 1، ص 117.

3 - Dimitri Julien « Ecrire dans l'histoire, écrire avec l'histoire » in. Acta fabula, Fevrier 2017, Volume 18,

Numéro 2, p3. <https://www.fabula.org/acta/document10069.php>

التي انتقل إليها انتقال الشَّابِّي إليها، مثل توزر وأريانة وغيرها من الأماكن فيقول: "ثم شاءت الأقدار أن أسافر إلى توزر، أنتقل مع شقيقي"، ويتحدّث عن أريانة فيقول: "عشت فيها وعاش فيها الشَّابِّي"<sup>1</sup>. حتّى أنّ اختلاط الذات بالآخر قد تجلّى أيضا على صعيد الخطاب من خلال طريقة توظيفه للضمائر، فنراه يتكلّم عن نفسه بضمير الغيبة في مواضع بعينها في نبرة تواضع وعتاب إذ يقول: "قد بيّنها بالخرِطة والأسماء والعلامات ابن من أبناء قفصة منذ عام 1952، عندما أصدر عنه أول كتاب في التَّاريخ بجميع اللِّغات وفي جميع البلدان. وهذا الكتاب هو "الشَّابِّي، حياته وشعره" الذي طبع حتّى الآن أكثر من عشرين طبعة"<sup>2</sup>. ويحضر ضمير المتكلّم المفرد أو الجمع أيضا في سياقات التأكيد والإعلان خاصّة، حين يقول مثلا: "بل حدّرت من هذا" أو "وكان لنا شرف التّقديم لها" أو "أضفنا" أو "منهجنا واختياراتنا وتوجّهاتنا". ونكاد نجزم أنّ استخدامه للمتكلّم الجمع فيه فخر مخلوط بالألم، يسعى من خلاله أن يدرأ النسيان والإنكار عن ذاته العمول المثابرة.

وتتحدّ الذات مع الآخر لفرض الحضور رغم الغياب حين يتدخّل في خيارات الشَّابِّي الشخصية فيتألّم لزواجه رغم مرضه ويعتبره خيارا خاطئا، متمنيا لو أحجم عن ذلك الخيار ليمنح عمرا آخر. كما يبدي تدخلا في خياراته الفكرية فيتمنى لو أنّ آراءه لم تكن بمثل تلك القسوة فيما يتعلّق بالخيال الشعري عند العرب حتّى لا يقع فيما وقع فيه من نبد وإقصاء.

وهو في هذا وذاك يجمع عقله الكلاسيكيّ على خيال أبي القاسم الشَّابِّي المُجدّد الخلاق جمعا لا يُقفر دراسته أو يحدّ من زخمها بل يغنيها ويفتحها على حدائق خلفية خصيبة وإن كانت غير ظاهرة. إذ يطوّع الشَّابِّي لرؤاه ومواقفه ويلبسه حلة من فكره ويجعله في جلبابه بقدر ما يسكن هو في جلباب الشَّابِّي. فهو قاريء مفارق متزاح لا يقبل منه تقليد الغرب ويتجنّب الحديث عن توجّهه الرومنطقيّ، مستبدلا إيّاه بمفهوم الطبيعة في الشَّعر، عاقدا ذلك على الالتزام الوطنيّ، إذ يقول: "الذين لم يروا سهول الوطن وجباله ومدنه وقراه، ولم ينتقلوا بين باديته وصحرائه، وسواحله وثغوره، ولم يتعرّفوا إلى كل شيء فيه من إنسان وغير إنسان، هؤلاء لا يحسّون بحبّ الوطن إحساس العارفين الجوّابين"<sup>3</sup>. وكأننا به يشير إلى أنّ حركة الشَّابِّي التفاعلية عربية عربية، لا عربيّة غربيّة، وهي مستلهمة من تاريخ شعر الطبيعة في الثقافة الأندلسيّة أكثر من استلهامها من الغرب.

إذن فقد رأى من حقه أن يصوغ له حياة ممكنة من خلال سرديّة خاصّة، تؤمن بعبقريته ولكنها تسعى إلى تشكيلها مثلما تقبّلتها ذائقته وتفاعلت معها. فقد جمع الوفاء على الذكاء حين انحاز إلى صرامة التوثيق دون أن يتزاح عن ذاته. يتماهي حيناً ويتقاطع حيناً آخر، يسكن مرّة وينفر أخرى. جامعا بين اتّجاهات ثلاثة للفاعل: ما فعله أي الإنجازات وما كان يجب أن يفعله أي المُمكنات وما ضيّعه القدر بموته أي المستحيلات.

1- المصدر، ج1، ص 38.

2- المصدر، ج1، ص ص36-37.

3- المصدر، ج2، ص 113.

فتأريخه لأدب الشَّابِّي لم يخل من ترجمة لمعتقداته فكرية مرسياً نظام عبور إلى تمثلاته حول الشَّاعر<sup>1</sup>، معتمدا الوثائق والنصوص مادّة لا يقف عندها مجرد وقوف للنقل والتوثيق والأرشفة وإنما يعتمد عليها لصناعة عالم أدبيّ ممكن وفق تقبله وتوقعاته وانتظاراته.

## 5- خاتمة:

نتهي إلى أنّ بصمته أبي القاسم محمّد كزّو بيّنة تظل صورة الشَّابي دونها منقوصة وغامضة وغير دقيقة فهو الأقرب إلى عالمه إنسانا وشاعرا. ولعلّ أهمّ ما يمكن الوقوف عنده في عمله هو أنّه التقى بشكل ما مع اهتمامات الأنثروبولوجيين، فقد أفاض في تقصي كيفية تشكّل الذاكرة الإبداعية لأبي القاسم الشَّابي. وفي عمله التقت ذاكرتان ذاكرة المبدع وذاكرة المؤرّخ الناقد بما تحمله من قدرة على التخزين والأرشفة. لأنّ الذاكرة الحافظة للشَّاعر لا تقلّ أهميّة عن الذاكرة الشَّاعرة، فهي تحافظ على رسم المسار الذي سلكه الشاعر عن طريق الترتيب وتجميع النصوص التفاعلية والتقدّية والوثائق والصّور، وبالتالي فإنّ عمله وسائطيّ بامتياز أساسه الإبلاغ الذي لولاه لضاع الإبداع. وأملنا أن يتمّ حفظه في المستودعات الرقمية حتّى يستفيد منه أكبر عدد من الباحثين، ونحن لا نغالي إن قلنا إنّ التّهضة العربيّة رهينة إرادة صادقة كإرادة الرّجل وأمثاله، لأنّها تعيد الاعتبار لما أهمل وتصحّح توازنا مختلاً بربط جسر متينة بين المغرب والمشرق. فالباحثون ينزعون نحو العمل بطريقة معزولة كلّ في مجاله وبتعاون خاصّ مع مشاهبيه والحال أنّ النظرية الأدبية يفترض بها أن توقّر مناسبات للتلاقح.



1- Thibaud Lanfranchi « L'historien face à la littérature » in. Acta fabula, Année 2011, volume 12, numéro6, p128. <https://www.fabula.org/acta/document6403.php>

## المصادر والمراجع:

### 1-5- المصدر:

- 1- أبو القاسم محمّد كزّو، الشّابي (أبحاث-وثائق-صور)، تونس، المركز الوطني للاتّصال الثقافي، 2009، ج1.
- 2- أبو القاسم محمّد كزّو، الشّابي (أبحاث-وثائق-صور)، تونس، المركز الوطني للاتّصال الثقافي، 2010، ج2.

### 2-5- المراجع العربيّة:

- 1- بسمّة بن سليمان، الهوية السّردية للبطل، تونس، الدّار التّونسيّة للكتاب، 2020،
- 2- حسين الود، في تاريخ الأدب مفاهيم ومناهج، تونس، دار المعرفة للنّشر، 1980
- 3- العربي بن علي بن نائر " منهجيات التّاريخ للأدب العربيّ من القصور والضّبابيّة إلى الوعود الخصبة"  
<https://platform.almanhal.com/Files/2/56784>

### 3-5- المراجع المترجمة:

- 1- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة عبد الحلّيم النّجار، القاهرة، دار المعارف، الطّبعة الخامسة، 1977.

### 4-5- المراجع الأجنبيّة:

- 1- Gabrielle Napoli, La représentation de l'écrivain face à l'histoire dans les récits d'Antonio Tabucchi et Imre Kertész: une littérature responsable, Hall archives ouvertes.fr, tel.archives-ouvertes.fr
- 2- Nordmann Jean-Thomas. Pierre Citti, Contre la décadence - Histoire de l'imagination dans le roman, 1890-1914. In: Romantisme, 1989, n°63. Femmes écrites. pp. 116-119.
- 3- Jean Louis Backhès «Les différents rythmes de l'histoire littéraires» in. Littérature et nation histoire littéraire, 1991, Publication de l'université François-Rabelais, Tours.
- 4- Sylvain Doussot « Récit preuve et témoignage : argumenter en histoire à l'école » in. Cahiers de narratologie, analyse et théorie narratives, <https://doi.org/10.4000/narratologie.7830>
- 5- Michel De Certeau « Hagothographie » in. Encyclopaedia Universalis, 1990, Editeur à Paris, France.
- 6- Todorov Tzvetan. L'histoire de la littérature. In: Langue française, n°7, 1970. La description linguistique des textes littéraires, sous la direction de Pierre Kuentz. p. 14.

## مقالات مترجمة

21. التنشئة السياسية للأطفال ل: توفيق الرحموني

أ. زينب براج ..... 527

22. حقوق الإنسان ليست موضوع إيمان ل: عبد الصّمد الدّيامي.

أ. يوسف الطاسي، أ. محمد الدحاني ..... 541

23. تونس من الثورة إلى الجمهوريّة ل: جون إسبيزوتو، وتمارا سون، وجون فول

د. محمد السويلحي ..... 547

**التنشئة السياسية للأطفال**  
**ل: توفيق رحموني**

**The political socialization of children (Toufik Rahmouni)**

**أ. زينب براج**

**كلية الآداب و العلوم الإنسانية بعين الشق**  
**جامعة الحسن الثاني**  
**المغرب**

[zineb.berraj@gmail.com](mailto:zineb.berraj@gmail.com)





## التنشئة السياسية للأطفال

ل: توفيق رحموني

ترجمة: أ. زينب براج

### الملخص:

يتطرق هذا المقال إلى العلاقة بين عالم الأطفال والعالم السياسي منتقدا الآراء التي تعتبر الطفل عاجزا عن معرفة بيئته السياسية أو حتى فهمها. كما يركز الكاتب على دور التنشئة الاجتماعية السياسية في تشكيل مختلف التوجهات لدى الفرد واكتساب المعايير السائدة في المجتمع وفي بيان خضوع الطفل أكثر من غيره لهاته القوانين. ففي مرحلة الطفولة حيث يتم تحديد التوجهات الرئيسية في شخصية الفرد من خلال كل ما يحيط به وبالتالي فالتنشئة الاجتماعية السياسية تخلق لديه مواقف غير محايدة فيما يتعلق بالحياة السياسية. لذا، فإن الأنظمة السياسية، وعيا منها بأهمية الأمر ولضمان استقرارها وضمان استمراريتها، تقدم للطفل تربيةً سياسيةً رسميةً على أساس التربية المدنية حول كيفية التفاعل معها عندما يصير بالغاً ومواطناً "ذا أهلية" تتوفر على هوية وطنية وفاعلية سياسية معينة.

الكلمات المفاتيح: التنشئة الاجتماعية السياسية، الأطفال، الأنظمة السياسية، هوية وطنية.

### Abstract:

The following article deals with the relationship between the world of children and politics, criticizing viewpoints that consider the child unable to know or even understand his political environment. The writer also focuses on the role of political social upbringing in shaping the different orientations of the individual and acquiring the prevailing norms in society, and thinks that the child is subject more to these laws. In the childhood stage, where the main trends in the personality are determined by everything surroundings the individual, and thus political socialization creates non-neutral attitudes regarding the political life. That's why, political systems, aware of the importance of the matter and to ensure their stability and continuity, provide the child with formal political education on the based on civic education to interact with properly when he becomes an adult and a "qualified" citizen with a national identity and a certain political activity.

**Key words:** Political socialization, children, political systems, national identity.

## 1- المقدمة:

المقال الذي بين أيدينا هو بقلم توفيق رحموني الإدريسي Toufik Rahmouni El Idrissi، المولود بالدار البيضاء عام 1959. هو أستاذ بجامعة الحسن الثاني-الدار البيضاء للعلوم السياسية، مدير مختبر العلوم الاجتماعية، منسق ماجستير علم الاجتماع السياسي والديناميات الاجتماعية في كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء وكذا رئيس قسم القانون العام. يندرج موضوع المقال الآتي، بشكل عام، في مجال علم الاجتماع، ويهتم على وجه الخصوص بالطريقة التي تتم بها التنشئة الاجتماعية السياسية للأطفال.

## 2- النص:

ما عدا بعض الاستثناءات الأمريكية، نجد أن الدراسات التي تطرقت لتنشئة الأطفال لا تشغل سوى حيز ضئيل في أعمال علماء الاجتماع والسياسيين. فمعظم علماء الاجتماع يهتمون في المقام الأول بعالم الكبار ولا يُتطرق لتنشئة الشباب وللدوافع التي تحرك مواقفهم وسلوكياتهم إلا صدفةً. غير أن عظماء الأسلاف، أدركوا جيداً أهمية مثل هذه الدراسات للحياة في المجتمع ولأي مشروع إصلاح اجتماعي. قام إميل دوركايم Emile Durkheim بوضع الحجر الأساس لعلم اجتماع التعليم الأصيل والذي نسج روابط تشد أواصرها مباشرةً بالهياكل الاجتماعية والثقافية والعلاقات مع القوى السياسية والدينية والاقتصادية. علاوة على ذلك، اقترح دوركايم بنفسه الخطوط العريضة للتنشئة الاجتماعية فيما يخص مختلف المؤسسات (الأسرة والمدرسة)، إذ رأى فيها الديناميكيات الرئيسية لتأسيس مجتمع علماني وصناعي شبيه بما تكهن له في المستقبل<sup>1</sup>.

وقد أكد دوركايم Durkheim في "عمله التربوية وعلم الاجتماع" أنه "لا توجد فترة في الحياة الاجتماعية، ولا وقت في اليوم حيث لا تتواصل فيه الأجيال الشابة مع كبارهم، الأمر الذي ينفي فكرة عدم تلقينهم أي تأثير تعليمي منهم". ولعل أبرز ما يجعل من مصطلح "التنشئة الاجتماعية السياسية" أكثر استعمالاً ودراسة من قبل الأطفال مقارنةً بالبالغين هو هذا الاتصال والتأثير المستمران

لماذا كل هذا الاهتمام بالطفل؟ بكل بساطة، لأن الطفل يكتسب من خلال مختلف مراحل نموه سلوكاً ومواقف يقدر لها أن تستمر وتدوم مع الزمن، لدرجة التأثير وتكييف طبيعة العلاقة وأسلوبها التي سيتعين على الطفل القيام بها مع النظام السياسي كعضو كامل الأهلية، يتوفر على هوية وطنية وفعالية سياسية معينة (كالمشاركة الانتخابية، على سبيل المثال). يهتم الباحثون بتكوين هذه المواقف والسلوكيات عند الأطفال وتأثيرها على توجهاتهم السياسية بمجرد أن يصبحوا بالغين. كوننا في نهاية المطاف، لم نولد بدوافع سياسية ولكننا نكتسبها من خلال مختلف التفاعلات مع الأفراد والنظام المجتمعي (ميتشل

1- حسب مفهوم دوركايم، هنالك عناصر أساسية ستوجهه، لفترة طويلة، نهج دراسات التنشئة الاجتماعية، خاصة تلك المتعلقة بتعلم القواعد والمعايير. خلال تحليلنا، سنستوحي من هذا النهج مع اقتراح التعديلات التي تملئها الخصوصية المتأصلة في المجموعات الاجتماعية وإطار تفاعلاتها.

Mitchell، 1962: 34). من بين الأسئلة التي تطرح نفسها والتي يحاولون تقديم إجابات عليها يمكننا الاستشهاد بما يلي: كيف للفرد أن يتعلم التعرف على نظامه؟ كيف لطفل يفتقر لأدنى معرفة بالعالم الذي يعيش فيه، أن يصبح بالغاً ولديه تصور وإدراكٌ للأشياء السياسية؟ وفقاً لأي عملية يتمكن الفرد من تحقيق مثل هذا الانتقال؟

حسب ميتشل Mitchell (1962)، من البديهي أن يخضع كل فرد في المجتمع لعملية التنشئة الاجتماعية. غير أنه لا تتم تنشئة جميع الأفراد بطريقة متساوية وموحدة سياسياً. ويضيف مؤكداً أن الأطفال، أكثر من الكبار، لديهم الكثير ليتعلموه وهم منخرطون في عملية تعلمٍ مستمرة تتيح لهم لاحقاً فرصة التحلي بلقب أعضاءٍ كاملي الأهلية في المجتمع الذي ينتمون إليه.

"يظل الفرد يتعلم حول السياسة طوال حياته"، بيد أن التوجهات الرئيسية تبرز وتأخذ شكلها خلال فترة الطفولة. ولأجل بناء هذا الأساس المعرفي والعاطفي، جعلت التنشئة الاجتماعية السياسية من الطفل هدفها المفضل. بالنسبة إلى هيمنان Hyman (1959)، "يتعلم الأفراد بشكلٍ تدريجي ومبكر توجهاتهم السياسية" (ص 11). وهذا ما يفسر بالنسبة إليه كيف يمكن للفرد أن يُضمَر داخله ميولاً يملئ عليه سلوكاً سياسياً معيناً بدلاً من سلوكٍ آخر (ويأخذ مثال الانتماء الحزبي). أما بالنسبة إلى المقاربة المنهجية، فهي تعتبر أن سلوك الفرد ما هو الا انعكاسٌ للتيارات المختلفة للتنشئة الاجتماعية خلال الطفولة: "كلما تبني الشخص مجموعةً معينةً من التوجهات السياسية في وقت مبكر، كلما قل احتمال تأكل هذه التوجهات لاحقاً في حياته" (دبنيس Dennis، 1968). لقد ركزت أعمال ديفيد إيستون بشكلٍ كبيرٍ على أهمية فترة الطفولة في عملية التنشئة الاجتماعية السياسية. على سبيل المثال، نستحضر الدراسات الأربع الأكثر حسماً في هذا الاتجاه: صورة الطفل المتغيرة للرئيس (إيستون وهيس Easton et Hess، 1960)، الشباب والنظام السياسي (إيستون وهيس Easton et Hess، 1961-أ)، صورة الطفل عن الحكومة (إيستون ودبنيس Easton et Dennis، 1965)، الأطفال في النظام السياسي (إيستون ودبنيس Easton et Dennis، 1969). (ويمكن أن نصوص العنصر الموحد الذي يجمع الدراسات الأربع في نفس المنظور على النحو التالي: "مراحل ما قبل التمهيدي هي السنوات التكوينية الحيوية في الحياة السياسية" (إيستون وهيس Easton et Hess، 1961: 238). يعتمد المفهوم الإيستوني على شرطٍ مسبقٍ في غاية الوضوح: لا يولد أحد بسلسلةٍ من التوجهات ولا يكتسبها جميعاً في نفس الوقت وخلال نفس الفترة، لكن يعتمد استيعابها على تقدمٍ واضحٍ المعالم خلال مراحل معينة. في صياغةٍ شاملة، وضع إيستون وهيس Easton et Hess (1961) مخططاً رئيسياً يشرح من خلاله فائدة التنشئة الاجتماعية السياسية للطفل مقارنة بالكبار:

"إن التنشئة الاجتماعية هي في الأساس عملية تعلمٍ يتم من خلالها اكتساب نطاق معين من التوجهات السياسية كعضو ينضج من الناحية الفسيولوجية في المجتمع، ... ما يتم تعلمه مبكراً في عملية النضج يميل إلى الاستمرار والامتداد في مراحل لاحقة. ما سبق لا يعني البتة أن البالغين يتوقفون عن التعلم، ولكن تعلمهم يحدث داخل حدودٍ واضحةٍ وبالتالي مقيدةً بأنماط السلوك السابقة. كل ما يعنيه هذا هو أنه في الحالة المعتادة، ينخفض معدل التغيير في السلوك الذي تم تعلمه بالفعل مع كبر السن" (ص 236).

إن التنشئة الاجتماعية هي عملية يتم من خلالها نقل القيم الثقافية واستيعابها من قبل سكان معينين. إذ تفيد في بناء عوالم رمزية تحمل معايير تهدف إلى بلورة الهوية الاجتماعية من خلال الترسخ والتعليم والتكيف الثقافي في إطار عملية دائمة ومركبة. وبالتالي، فإن التنشئة الاجتماعية تقوم بدور محفز في الحفاظ على نظام القواعد والعلاقات الاجتماعية التي هي أساس كل مجتمع<sup>1</sup>. ومن ثم، فهي تمكن الأفراد من اكتساب طريقة في التفكير والتصرف، وأن يكونوا على النحو الذي يمكنهم من التعبير عن أنفسهم داخل مجموعة اجتماعية. وهي طريقة تساعد، على استيعاب الأدوار الاجتماعية والقيم والمعايير الخاصة بالثقافة الرائجة والسائدة<sup>2</sup>.

يُقصد بالتنشئة الاجتماعية الأولية<sup>3</sup> التنشئة الاجتماعية الأولى التي يتلقاها الفرد في طفولته والتي يفضلها يصبح عضواً في المجتمع. فهي تخلق في وعي الطفل تجريباً تدريجياً لأدوار الآخرين ومواقفهم. كما يمكن تعريفها بأنها عملية اكتساب للمعايير السائدة في المجتمع (Greenstein) 1970، والتي تميل إلى دعم النظام القائم والشخصيات الممثلة للسلطة به (Easton and Dennis 1969)، خلال جميع الدورات التي يقوم الفرد من خلالها، منذ طفولته المبكرة، بتشكيل هوية ونضج سياسيين (داوسون وديويت Dawson et Prewitt، 1969؛ سيرز، 1975). كما يمكننا أن نضيف إلى هذا التعريف الخطوط العريضة لنظرية بياجيه المتعلقة بالديناميكية المزدوجة الاستيعاب-التكيف التي تجعل من الطفل، على وجه الخصوص، فاعلاً نشطاً يؤثر في بيئته خلال مراحل نموه الأولى<sup>4</sup>.

تميل التنشئة الاجتماعية السياسية إلى تعزيز استيعاب القواعد المعيارية لدى الأطفال، التي تشكل نظام القيم ليتم استيعابها وترجمتها عبر المواقف والسلوكيات (Cherkaoui: 1967، Hess et Torney، 1989). بعبارة أخرى، يعتمد استقرار النظام على قدرته نقل انتظام معين للأشكال والأفعال، في إطار

1- انظر في هذا الصدد عمل:

J.S. Coleman, *The Adolescent Society: The Social Life of The Teenager and Its Impact on Education*, New York, The Free Press, 1961.

2- دعونا نوضح منذ البداية أن المجتمع العالمي ليس غير متمايز: هناك ثقافات طبقية، وثقافات محلية، وثقافة سائدة، وثقافات مضادة... باختصار، هناك تعايش بين، من ناحية، نواة صلبة من المشاعر والمواقف التي يتقاسمها الجميع، ومن ناحية أخرى، أنظمة القيم والمعايير الخاصة بهذه الفئات الاجتماعية. لكونهم أعضاء في عدة مجموعات من الانتماءات، والمنشأ اجتماعياً هو في قلب تعدد الثقافات السياسية. ستتاح لنا الفرصة لمناقشة الأمر بمزيد من التعمق.

3- يميز Berger et Luckman (1986) نوعين من التنشئة الاجتماعية: التنشئة الاجتماعية الأولية، وهي التي يمر بها الفرد في طفولته والتي من خلالها يصبح عضواً في المجتمع، والتنشئة الاجتماعية الثانوية، والتي نقصد بها أي عملية لاحقة يدخل من خلالها فرد ما ذو تنشئة اجتماعية مسبقة، في قطاعات جديدة من مجتمعه.

4- للحصول على دراسة تفصيلية لتطبيق نظرية بياجيه في مجال التنشئة السياسية، وبالخصوص حول ظاهرة تبلور المفاهيم السياسية، فإننا نحيل القارئ إلى الأبحاث التي أجراها ميريلمان Merelman. نذكر، على سبيل المثال، الأعمال التالية:

*The Development of Political Ideology: A Framework for the Analysis of Political Socialization*, *American Political Science Review*, 63 (1969), 750-67; *The Development of Policy Thinking in Adolescence*, *American Political Science Review*, 65 (1971), 1033-47; *Political Socialization and Educational Climates*, New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1971; *The Structure of Policy Thinking in Adolescence: A Research Note*, *American Political Science Review*, 67(1973), 161-6.

ديناميكية مشتركة بين الأجيال، قادرة على توفير التناغم لضمان الاستمرارية مع مرور الزمن (إيستون Easton، 1968؛ سيجل Sigel، 1965) وهذا دون اللجوء إلى قيود قسرية أو إلى عقوبات خارجية. حول هذا الموضوع، يكتب الشرقاوي Cherkaoui قائلا: "إن هذا الاستيعاب للمعايير والقيم له أيضاً، بوصفه وظيفة، جعل القواعد الاجتماعية قواعد خاصة بالفرد، وهي بحكم تعريفها خارجية عنه، وكذا وزيادة التضامن بين أعضاء الجماعة." (الشرقاوي Cherkaoui، 1989، ص 181).

وباعتبارها "أداة للتنظيم الاجتماعي" (الشرقاوي Cherkaoui، 1989)، تتم التنشئة الاجتماعية من خلال القنوات التي تؤدي وظيفة النقل والتكيف الثقافي: الأسرة، المدرسة، وسائل الإعلام، الشارع، الأقران، الدين، المهنة ... جميعهم وكلاء اجتماعيون يشاركون بنشاط في هذه العملية، كل منهم حسب نصيبه من التأثير وحسب درجة شدته. سلطت العديد من الدراسات التجريبية الضوء على الدور المحدد الذي يلعبه كل من العملاء في تكوين الأطفال، سواء من الناحية المعرفية أو العاطفية، (Langton et Karns، 1969؛ Rahmouni، 1994؛ Jennings et Niemi، 1971).

غير أنه، من المؤكد أن الطفل الذي تمت تنشئته اجتماعياً لا يظل سلبياً أمام هذا التدفق من التفاعلات التي تخترقه جوهرياً. إن ردة فعله ضرورية، لأننا ومن خلالها نتمكن من صياغة تصور وشرح أكثر دقة لعملية التنشئة الاجتماعية السياسية. يؤكد شوارتز Schwartz بهذا الصدد أن "عملية التنشئة الاجتماعية ليست عملية معاملات ولكنها عملية تفاعلية يمكن أن تحدث فيها عمليات التبادل والتأثيرات الثنائية الاتجاه. يمكن أن تكون الإجراءات التي يتم البدء بها بشكل فردي وكذلك التعليقات على سلوك الوكلاء عوامل مهمة بخصوص ما يتم تدريسه بالإضافة إلى ما تم تعلمه." (Schwartz، 1975، ص 9)<sup>1</sup>.

فكلما تمّ التعبير عن المواقف من قبل الأطفال وجب علينا النظر إلى عملية التنشئة الاجتماعية التي تستحق التحليل بالخصوص، أي كيف ومتى وتحت أي ظروف تم اكتساب هذه المواقف السياسية واعتمادها. إنه تحليل العملية الذي سيوضح لنا الاختلافات في المواقف وتأثيرها على السلوك. ولعل هذا النموذج الديناميكي هو الذي يستطيع أن يشرح لنا المواقف المكتسبة وظروف تبنيها والآثار التي تنتج عنها. في مثل هذا النموذج الديناميكي، "قد يختلف السلوك السياسي المستقبلي وفقاً للظروف التي يتم فيها اكتساب التعلم (Sigel، 1966). "في الواقع، ما يجب علينا ملاحظته في عملية التنشئة الاجتماعية ليس ما يتعلمه الأطفال وما يستوعبونه فقط، ولكن قبل كل شيء، يجب علينا التعرف على الكيفية والظرفية التي تم فيها القيام بذلك. إن فهم الكيفية هو فهم لاختلاف المواقف والتوجهات، وهو في ذات الوقت توضيح للوجود المحتمل لنظام التمثلات السياسية. سنعود إلى هذا لاحقاً في سياق تحليل النهج الشامل.

1- التنشئة الاجتماعية هي عملية تفاعلية. حيث لا يقوم الطفل فقط بالتكيف، بل يستوعب. مما يعني أنه المشغل العملي لتعلمه السياسي. يرث ويدير. لذلك لا يمكن اختزال التنشئة الاجتماعية في عملية انتقال بسيطة، فهي أيضاً عملية اكتساب. وبالتالي، فإن العملية قد تتضمن نوعاً من المقاومة والابتكار. هناك آليتان تدعمان النقل: التخلل، وهو مرادف للفرض الصامت عن طريق التكرار، والترسيخ الذي يتم فرضه أيضاً، ولكن بمساعدة الخطاب المتداول.

مبدئياً، تفترض التنشئة الاجتماعية السياسية وجود واجهة بين الفرد والنظام السياسي. بالنسبة إلى الفرد، تتيح التنشئة الاجتماعية السياسية اكتساب نماذج السلوك والقيم ومعرفة المفيد و / أو التقييم في السياسة. الشيء الذي يسهل اندماج الفرد في النظام وفي قيم هذا الأخير. أما بالنسبة إلى لنظام السياسي، فإن التنشئة الاجتماعية السياسية تساعد على منح الدعم والمشاركة اللازمين لاستدامة النظام واستقراره. من هذا المنظور، فإن مواقف المواطنين ومعتقداتهم لا تتم بطريقة طبيعية ولكنها تُكتسب من خلال آلية مزدوجة: التعلم من الأسفل والترسيخ من الأعلى. وهذا يوضح جيداً ديناميكيات العملية التي تستهدف الأطفال في المقام الأول بغية إعدادهم لولوج الحياة المجتمعية والتعرف على نظام القيم.

يتعرف الأطفال على كيفية تحديد المواقف السياسية في وقت مبكر جداً. ويمكنهم الحصول على تمثيلات منسجمة للحياة السياسية دون أن يكون لديهم معرفة كاملة أو حتى دقيقة بها. إذ يكونون معرفة جيدة عما يهم مستوى المجتمع وأدوار صناعات القرار بشكل أفضل مما يعرفونه عن وظائف المداولات. إذ أنهم يعطون الأولوية للعالم الأقرب وبالتالي إلى ما هو محلي بدلاً من ما هو وطني. وبالتالي فإن معرفتهم بموضوع سياسي ما هي ليست معرفة محايدة أبداً، لذلك سيكون من السذاجة تصديق البراءة السياسية عند الأطفال.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن التنشئة الاجتماعية السياسية لا تنتج فقط من خلال التعلم السياسي الضيق، بل إن بعض الممارسات الاجتماعية، كما هو حال الممارسات الدينية، تلعب دوراً مهماً في هذه العملية. لا شك أنه من الواجب اعتبار التنشئة الاجتماعية السياسية عملية معقدة وتعددية، كما يجب التفكير فيها على أنها تعبير عن العديد من الدروس السياسية حسب محتواها و / أو آثارها. إن التنشئة الاجتماعية الأولى، على سبيل المثال، تسلط الضوء على أهمية الطفولة وخاصة الطفولة المبكرة، والتي يتم خلالها التعلق بالرموز السياسية. بعد ذلك، تمر التنشئة الاجتماعية بفترة وسيطة حيث يمكن للتعلم أن يستمر حتى مرحلة متأخرة من الطفولة، ويكتشف خلالها المنشأ اجتماعياً الأدوار ويقوم بتحديد الفاعلين والفصل بين الأفراد والمؤسسات. فيما بعد، تفترض التنشئة الاجتماعية المستمرة، في الأخير، عملية تستمر مدى الحياة وتتعلق بقدرة الفرد على التكيف مع البيئة والسياسات ومع مختلف التغييرات الممكنة التي قد تؤثر على النظام السياسي وتملي عليه إجراءات ملموسة تجاه العضوية والدعم<sup>1</sup>.

### 3- النظريات والنماذج:

نظراً لحجم التأثيرات التي يمكن للتنشئة الاجتماعية أن تُحدثها في النظام السياسي، ونظراً للتبلورات والنمذجة التي يمكن أن يبثها هذا الأخير من خلالها، فقد كانت التنشئة الاجتماعية موضوعاً للعديد من المقاربات والأطر النظرية. إذ أنها ألهمت العديد من نماذج التحليل التي تضعها في مركز الاهتمامات

1- وتجدر الإشارة إلى أن الشباب يواجهون السياسة في سياق مختلف تماماً عن سياق آبائهم، لأن نظام التتبع، والانقسامات الأيديولوجية الكبرى، أصبحت الآن مشوشة نوعاً ما. وهكذا، وعلى وجه الخصوص، لم تعد المعارضة بين اليسار واليمين أو الاشتراكية والليبرالية الاقتصادية واضحة جداً. وبالمثل، عملت العولمة على تغيير مفهوم فائدة العمل الجماعي في إطار وطني بحت. ولم تكن مواضيع الإقصاء والإرهاب والتطرف وغيرها حاضرة بهذا الشكل في تكوين القضايا السياسية والحزبية. وهذا ما يفسر أهمية التنشئة الاجتماعية المستمرة وعلاقتها الوثيقة بالتغير الاجتماعي (رحموني، 1994).

الأكاديمية والعلمية المتعلقة عدد من التخصصات مثل العلوم السياسية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التربية والعلوم التربوية...

في التطورات التالية، نحن لا ندعي بأي شكل من الأشكال إجراء جردٍ لمختلف التيارات النظرية أو المنهجية التي تناولت موضوع التنشئة الاجتماعية السياسية، غير أننا سنسطر الخصائص البارزة للنماذج التي ألهمتنا في نهجنا التحليلي.

#### 4- بياحيه ومراحل التطور:

تجد نظرية بياحيه أساسها في شرح التطور الإدراكي والمفاهيمي لدى الطفل من خلال عملية معرفية وفكرية. يتكون هذا الأخير من تمثلاتٍ مختلفة للأحداث والتجارب التي تسمح للفرد بالتكيف مع بيئته. وفي نفس الوقت، بتكليفها مع احتياجاته الخاصة. أثناء هذه التفاعلات، يخزن الفرد البيانات وفقاً لعملية مزدوجة "الاستيعاب والتأقلم": الانفتاح على البيئة والتبادلات مع العالم الخارجي يجعلان الفرد قادراً على دمج عنصرٍ جديدٍ في مخطط نمط تفكيره الحالي، أو تعديل نمط تفكيره حتى يتسنى له استيعاب العنصر الجديد. في الحالة الأولى، نحن أمام عملية استيعاب. في الحالة الثانية، نحن أمام عملية التأقلم<sup>1</sup>. وفقاً لبياحيه، فإن أي عملية معرفية وفكرية تمر بالضرورة بهاتين الآليتين. يأتي المولود الجديد إلى العالم بنمطين أساسيين اللذين يشكلان أدواته الوحيدة للتواصل مع بيئته، هما ردود الفعل باليد والامتصاص إذ يتم استيعاب جميع العناصر التي تمت مواجهتها بهاذين المخططين.

لكن، وبشكل تدريجي، يصبح الطفل قادراً على التمييز بين ما يمكن لمسه أو امتصاصه وما لا يمكن أن يكون كذلك. هنا، يتمظهر التأقلم الذي سيسمح لاحقاً بتطوير أنماطٍ جديدة. كلما تقدم العمر بالفرد وتراكمت لديه الخبرات المختلفة، وصار أكثر اتقاناً للغة، كلما صارت الأنماط أكثر تعقيداً وأقل تجسداً، ليصبح التكيف الفكري عمليةً داخلية. يؤكد بياحيه أن النمو العقلي خلال الأشهر الثمانية الأولى من حياة الطفل لها أهمية خاصة، لأنه خلال هذه الفترة يقوم ببناء جميع الهياكل المعرفية التي ستكون بمثابة نقطة انطلاقٍ لتطوره الإدراكي والفكري المستقبليين. في الواقع، يصنف بياحيه مراحل نمو الطفل إلى أربع فترات:

- 1- مرحلة الذكاء الحسي الحركي، التي تمتد حتى السنة الثانية والتي تتميز بالتكيف الجسدي وعدم القدرة على تكوين الأفكار المفاهيمية.
- 2- مرحلة ما قبل العمليّات، والتي تمتد من السنة الثانية إلى السنة السابعة، وتتميز بظهور اللغة وتطورها، ولكن يظل الفكر قبل المنطقي وتهيمن عليه الأنانية.

1 - من أجل زيادة شرح معنى هاتين العمليتين، نعيد إنتاج الشرح التصويري ل Rosenau (1975): «عندما يشير الطفل الصغير إلى بقرة ويقول «كلبة»، فهو كذلك استيعاب للحافز الجديد في مخطظه الحالي الوحيد للحيوانات ذات الأرجل الأربعة. في وقت لاحق، بعد تراكم الخبرة مع أنواع أخرى من الحيوانات ذات الأرجل الأربعة، يقوم بدمج النوع في هياكله المعرفية؛ ويصبح مخطظه للحيوانات ذات الأرجل الأربعة متطوراً ومصقولاً ويميز فيما بينها. بعبارة أخرى، يكتف مخطظه مع واقع ذي خبرة» (ص 165).

3- مرحلة العمليات المادية، التي تمتد من السنة السابعة إلى السنة الحادية عشرة والتي تطور خلالها الطفل منطقاً معيناً في علاقاته مع مواقف ملموسة.

4- مرحلة العمليات المجردة، التي تمتد من السنة الحادية عشرة إلى السنة الخامسة عشرة -وأكثر- حيث يبدأ الفرد في فهم المشاكل الملموسة وكذا المجردة بشكلٍ منطقي.

يشير بياجيه الى أن التطور يظل مستمراً وأن الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم بشكل تدريجي. وهكذا، يمكننا ملاحظة أنه ومن خلال مراحل النمو المختلفة، يتمكن الطفل من تطوير أنماط تفكيره بشكلٍ تدريجي، بدءاً من المواقف الأكثر تجسداً والتمثيلات الأكثر أناقيةً نحو التصورات الأكثر تجرداً والأكثر ابتعاداً عن التمرکز، وصولاً لدرجة القدرة على إنتاج تمثيلاتٍ للأحداث بطريقةٍ مستقرةٍ ومستقلة، دون أن تتاح له الفرصة لمراقبتها فعلياً. يشكل مثل هذا التحليل لتطور التمثيلات عنصراً مركزياً في تكوين مختلف المفاهيم عند الأطفال المتعلقة بالحياة الاجتماعية والسياسية. وبالتالي، يمكن اعتباره عنصراً مهماً في دراسة عملية التنشئة الاجتماعية السياسية.

من خلال آليات الاستيعاب والتكيف، يتفاعل الفرد مع الظاهرة السياسية ويطور أنماطاً صممها ثم يعدلها فيما بعد وفقاً لتجاربه واتصالاته. خلال مرحلة الطفولة، يتم تشبع هذه الأنماط بالأناقية وترتبط بسلوكٍ يستجيب لمحفز من البيئة المباشرة. ولكن مع تقدم السن، فإنها تصل إلى مستوى أعلى من التجريد وكذا أكثر دقةً.

يتعلم الأطفال في سن مبكرة التكيف مع السلطة والقوة والتأثيرات والتوجيهات المنبثقة من البيئة التي نشؤوا فيها. إذ أنهم يسمعون ويراقبون ويستوعبون من خلال المناقشات بين الكبار، ومن خلال التلفاز والمجلات والصحف التي تناقش أو تقدم ظاهرةً سياسيةً ما. في أغلب الأحيان يقوم بربطٍ مباشرٍ بين ما يلاحظه بهذه الطريقة وبين وضعه في البيئة التي يعيش فيها. في بادئ الأمر، تعتمد تمثلاته السياسية على خبرات شخصية ومروراً بمختلف المراحل ومختلف عمليات الاستيعاب والتكيف إلى غاية سن المراهقة، فتكتسب تمثلاته طابعاً معرفياً دقيقاً.

لقد ألهمت نظرية بياجيه معظم الباحثين في مجال التنشئة السياسية. ونذكر على سبيل المثال، عمل Merelman (1969) على تكوين الأيديولوجيات الذي مكّنه من الربط بين تطور الأيديولوجية السياسية وبين مراحل التطور المعرفي والعقلي، وكذلك دراسة أديلسون وال (1969) *adelsonet al.* حول تطوير مفهوم القانون لدى المراهقين. ويمكننا أن نستشهد في الأخير بعمل Piaget بياجيه نفسه بالتعاون مع Weil (1951) حول تطور مفاهيم البلد والجنسية عند الأطفال. غير أن هذا لا يعني البتة أن نظرية بياجيه يمكن لها أن تشكل نموذجاً موثقاً به لدراسة عملية التنشئة السياسية. نحن، كما أشار لذلك كونيل (1971) Connell في كتابه "بناء الطفل للسياسة"، أن بعض الاختلافات المتعلقة بالمتغيرات مثل الطبقة الاجتماعية والنظام التعليمي والثقافة والدين وغيرها، يمكن لها أن تؤثر على المسار من خلال مختلف مراحل التطور، بتفضيل البعض والتقليل من شأن البعض الآخر، ومن ثمة فإن التجارب التي تؤدي إلى آليات الاستيعاب والتكيف يمكن أن يكون لها تأثيرٌ مختلفٌ كلياً وفقاً للمتغيرات الاجتماعية التي



تفتحح اللعبة في لحظة معينة وفي بيئة محددة. غير أن ذلك لا يمنع، من ناحية أخرى، أن مثل هذه النظرية تقدم اهتمامًا كبيرًا لفهم التمثيلات السياسية لدى الأطفال خلال عملية التنشئة السياسية بأكملها. لقد استلهمنا أنفسنا كثيرًا من مساهمتها، ولكن دون أن نجعل منها نموذجًا للتحليل.

## 5- النقل والتنظيم:

إذا أخذنا بعين الاعتبار وجهة نظر النظام الاجتماعي، كما فعل علماء السياسة الوظيفيون في الستينيات، مثل S. Verba و G. Almond و B. Powell، سنجد أن التنشئة الاجتماعية السياسية هي آلية تنظيمية. فمن خلال نقل الثقافة السياسية، تضمن دوام وتماسك النظام السياسي. الاستدامة، أو الاستقرار الرأسي، هو النظام السياسي الذي يخلف نفسه من جيل إلى جيل دون قطيعة. التماسك، أو الاستقرار الأفقي، هو ما يخلق السلم الأهلي في المجتمع في جميع الأوقات.

## 6- "مخطط عالمي":

يعتقد العالمان السياسيان ديفيد إستون و جاك دينيس، D. Easton et J. Dennis، اللذين صمما مخططاً "عالمياً" في نهاية الستينيات، أن الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 7 و 14 عامًا يدخلون في علاقة مع العالم السياسي باتباع أربع مراحل متتالية لا مفر منها: أولاً التسييس (التوعية بالمجال السياسي)، ثم التخصيص (بعض شخصيات السلطة، وفي مقدمتها الرئيس، تعمل كنقاط اتصال بين الطفل والنظام السياسي)، ثم تأتي المرحلة الأساسية للمثالية (يُنظر إلى السلطة على أنها خيرة بشكل مثالي أو خبيثة) وأخيراً إضفاء الطابع المؤسسي (ينتقل الطفل من مفهوم شخصي يقتصر على عدد قليل من الشخصيات السياسية إلى مفهوم شخصي أيضاً ولكن هذه المرة يشمل نظام السلطات السياسية). في هذا النموذج، يتم دمج تعقيد الواقع السياسي بشكل تدريجي، وتحتل الاستثمارات العاطفية مكانةً راجحةً إلى جانب الآليات المعرفية التي تسبقها وتقوم بإعدادها.

## 7- إعادة الإنتاج الاجتماعي:

ينظر بيير بورديو للتنشئة الاجتماعية على أنها طريقة لإعادة إنتاج نظام الهيمنة القائم. وفقاً لهذا النهج النقدي، فإن التنشئة الاجتماعية السياسية هي بديلٌ فعالٌ للقيود الجسدية. بفضلها، يفرض الحكام على المحكومين المعتقدات والممارسات التي تشرع الممارسة الاعتبارية لسلطتهم. إذ تعتبر عمليةً تمكن من إعادة إنتاج المجتمع وتضمن استقراره من جيل إلى جيل. بفضل الهابيتوس، فإنه لا يتم تمثيل النظام الاجتماعي على أنه خارجي عن الذات، بل بالأحرى كنظام تأسس في أنفسنا و"الذي يعيد إنتاج نفسه بشكل أفضل في الخارج والذي يتجدد بعمق في الداخل" (Acardo, 1983: 154).

## 8- تأثير السياق:

حتى وقتٍ قريبٍ نسبياً، ظل تأثير السياق بعداً غائباً، بشكلٍ شبه كامل، عن دراسات الظواهر المتعلقة بالتنشئة الاجتماعية السياسية. تهدف نتائج الأعمال الأولى لأن تكون مجردةً وقابلةً للتعميم. لذلك، بالنسبة إلى ديفيد إستون وجاك دينيس، من المفترض أن يطور كل الأطفال في العالم، مثلهم مثل الأمريكيين الصغار، تمثلاً إيجابياً للنظام السياسي من خلال إضفاء المثالية على شخص الرئيس. غير أن جميع الاستطلاعات اللاحقة استدحض ذلك، فقط الشباب الأمريكيون البيض الذين ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية الحضرية الغنية، والذين تتراوح أعمارهم بين عشرة وخمسة عشر عاماً في وقت رئاسة أيزنهاور يتوافقون مع هذا النمط. وفي الوقت نفسه، كان لدى المراهقين الفرنسيين من جانبهم وجهة نظرٍ متضاربةٍ للغاية بشأن الحياة السياسية لبلدهم.

لقد أبرز فشل تعميم النماذج الأمريكية حقيقة أن كل تنشئة اجتماعية سياسية تحمل بصمة مكان ولحظة تحقيقها. بمعنى آخر، السياق هو متغيرٌ خاص يؤثر بشكلٍ مباشر في تكوين التمثلات والمواقف السياسية الطفولية.

عند تطبيقه على التنشئة الاجتماعية السياسية، يشمل مفهوم السياق كلاً من الملامبات الخاصة وكذا بعض الخصائص المعينة مثل التقاليد الثقافية، ومستوى التنمية الاقتصادية والتكوين الاجتماعي والعرفي أو حتى تحديد المجتمع. وبهذا الصدد، يبرز استجوابان بشكلٍ خاص دور السياق في التنشئة الاجتماعية السياسية للأطفال في سن ما قبل المراهقة. يتعلق الأمر في المقام الأول بالعمل الذي قام به M. Barthélémy (1988) في نهاية السبعينيات مع عينة من الشباب النرويجيين الذين تتراوح أعمارهم بين 12 و16 عاماً. يكشف هذا العمل عن وجود نموذج اجتماعي سياسي خاص بالنرويج. يتسم هذا الأخير بالتعاطف مع النظام وتعزيز التمثيل الوطني وإضفاء الشرعية على تضارب المصالح والانتماء الحزبي على أساس السلوك الطبقي. وحسب المؤلف، فإن هذا النموذج الوطني يجد محدداته في العناصر الأساسية للتاريخ السياسي للبلاد، آخذين بعين الاعتبار التأخر في الحصول على الاستقلال (1905)، والعلاقات الجيدة بين الكنيسة والدولة، اللذين يجعلان من الدين هنا غير حامل للانقسامات السياسية المهيكلة، والديمقراطية الاجتماعية التي تعزز عمل الأحزاب وجماعات الضغط.

يحكم نفس النهج السياقي التحقيق الذي أجرته لاحقاً أنيك بيرشيرون Percheron (1990) مع أطفال التناوب، بمعنى آخر، الشباب الفرنسي الذين تتراوح أعمارهم بين 8 و12 عاماً خلال الولاية الأولى للرئيس ميتران. وتشير إلى أن الوضع الاقتصادي والسياسي والأخلاقي في الثمانينيات أدى إلى تعديل عميق في ديكور عالم الأطفال السياسي ومضمونه. التعليم الليبرالي، وإدراك التهديدات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بالبطالة، والتنوع وتضاعف المعلومات، وإضعاف الانقسامات الحزبية والعلامات الأيديولوجية، وإزالة الطابع الدرامي من السياسة داخل الأسرة. كل هذه الأشياء تشكل البيئة الجديدة التي صارت تحدث فيها التنشئة الاجتماعية الأولية للشباب الفرنسي.

إذن، إذا كان هنالك تأثير للسياق، فما هي الأساليب؟ يقدم كل من E. Dupoirier و A. Percheron (1975) العناصر الأولى للإجابة: تكون العلاقات بين السياق وتفضيلات الموضوعات أقوى عندما يكون هناك تماسك بين السياسة المهيمنة للسياق والاختيارات الشخصية للموضوع. إذ يعتبر السياق أكثر حسماً لأن الطفل ليس لديه بعدد تقاربٍ حزبيٍّ أو أيديولوجيٍّ مصرحٍ عنه بوضوح. وفي الأخير، كلما كان ضغط العملاء والأوساط أكثر، كلما قل تأثير السياق على تكوين الآراء والمواقف السياسية للمُنشأ اجتماعياً. سيكون من الواضح أن الاهتمام الذي يظهر في السياق يشكل تطوراً رئيسياً وواعداً في التفكير في عملية التنشئة الاجتماعية السياسية.

## 9- الغرض من الدراسة:

يمكن اعتبار البحث الحالي كمساهمة في دراسة التنشئة السياسية للأطفال في المغرب. يجب أن يقال إن الطفل كموضوعٍ للتحليل والتأمل قد أدى إلى ظهور العديد من الكتابات والمقالات من مختلف التخصصات مثل علم التربية وعلم النفس والقانون وعلم الاجتماع والاقتصاد... ولكن، على حد علمنا، القليل فقط من الدراسات المنجزة من تطرقت إلى العلاقة بين عالم الأطفال والعالم السياسي. الشيء الذي يعطي انطباعاً بأن الطفل يُنظر إليه على أنه كيانٌ مغلقٌ ومحكم الإغلاق. إذ نحصره في تحديد زمكاني ثابتٍ فيما يتعلق بواقع سياقي مباشرٍ مما يجعله طفولياً منفصلاً عن البالغين. يعتبر الكثير من الناس، أنه من غير المعقول أن نتحدث ونناقش مع طفلٍ موضوعاتٍ سياسيةٍ وتبادلٍ معه وجهات النظر حول التوجهات والتصورات التي يمكنه تطويرها والتعبير عنها، لا سيما في سياقٍ مثل سياق المغرب. لماذا هذه الملاحظة الأخيرة؟ حسب رأي هؤلاء، لا يستطيع الطفل المغربي معرفة بيئته السياسية أو حتى فهمها لسبب بسيطٍ يكمن في كون والديه، والكبار بشكل عام، لا يستطيعون فعل ذلك لأنهم لا يعرفون شيئاً حول السياسة؛ وعلى أي حال، فإن التحدث بالسياسة في حد ذاته أمر ضارٌّ ومحفوفٌ بالمخاطر ويمكن أن يعرض الشخص لمواقف غير مريحة ومؤسفة. إثر هذه التأكيدات، يمكننا أن نجيب على الأمر في ثلاث نقاط:

- أولاً، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن هناك حدوداً واضحة بين السياسي وغير السياسي. في أي مجتمع، هناك قيمٌ ومعتقداتٌ ومؤسساتٌ وأدوارٌ تشكل أساس الحياة المجتمعية. يجب على جميع الأعضاء، ودون استثناء، الالتزام بالنظام بمختلف مكوناته، سواءً كانت اجتماعيةً أو ثقافيةً أو سياسيةً أو غير ذلك. كل واحدٍ منا يتعرض لضغوط التكوين والمعلومة السياسية سواءً كان الأمر بشكل رسمي أو غير رسمي، غير أنهما يهدفان لنفس الغرض، والذي هو تشكيل توجهاتنا وإملاء أفعالنا بطرقٍ مختلفة. يخضع الطفل، أكثر من البالغ، لمثل هذه التيارات. من خلال كلٍ من العلاقات التي يتم نسجها وترسيخها في منزل الأسرة، وتنظيم وهيكل المؤسسة التعليمية ونواة مجموعات الأقران، وكذا من خلال تدفق الرسائل وتنوع الوسائط. يقوم الطفل ببناء تمثلاتٍ وتصوراتٍ ونماذج سلوكياتٍ ومواقف ليست محايدة بأي حال من الأحوال السياسية. وبالتالي، يمكن للمدرسة أن تقدم للطفل تربيةً سياسيةً رسميةً على أساس التربية المدنية أو التاريخ أو أي دروس أخرى. كما يمكن للأسرة، في بعض الحالات، إنشاء نقلٍ ديناميكيٍّ للمعرفة والقيم السياسية. ويمكننا

أن نعترف بأن هاتين المؤسستين فاشلتان وليستا في وضع يسمح لهما بالمساهمة في غرس سياسي رسمي. ولكن يجدر الذكر أن كلا من الآباء والمعلمين يُنظر إليهم، بشكل غير رسمي، كرموز للقوة والسلطة، وبالتالي يؤثرون على مفهوم الطفل للسلطة بشكل عام (سواءً كان الأمر سياسياً أو غير ذلك) وحول كيفية التفاعل معها عندما يصير بالغاً ومواطناً " ذا أهلية"<sup>1</sup>.

- ثم إن الدهر قد أكل وشرب على الأيام التي كان فيها الطفل محصوراً في الأسرة وحدها حيث يرى العالم فقط من خلال عيون والديه ورؤيتهم. "لقد تحرر الطفل من الاستعمار" وبالتالي فقد صار ذا شخصية تستوجب الاعتراف بها. ومن هنا، فقد صار موضوعاً لتأثيرات خارجية ومتنوعة تشارك كل منها في تشكيل مواقفه وفي التأثير على سلوكه وتثقل كاهل تصوراته وتمثلاته مع هيئات مثل المدرسة، ووسائل الإعلام، ومجموعة الأقران، والنوادي، والجمعيات، والشارع... إذ ينوع الطفل مصادر معلوماته ومصادر الترسخ، ويصنع لنفسه حلفاء جددًا في سعيه لتأكيد الذات. لن يكون الطفل بعد الآن ذاك الكمون الشهير الذي يتم سحقه لاستنشاق رائحته. لقد ولى الزمن الذي كان فيه الأب يتبجح بفخر ورجولة بقوته وقدرته على الإكراه والتصرف الحر في مصير طفله؛ غالبًا ما كان يحدث له أن يفوض هذه السلطة إلى الفقيه، الذي كان يتربع على العرش والذي، وللأسف، مازال كذلك، ولكن بطريقة أقل وقاراً وأقل انتشاراً، من أعلى منصته، مدرسته العتيقة، ومن خلال منحه تعبيراً سيقى لفترة طويلة في سجلات الثقافة المغربية: "لك أمر الذبح، ولي أمر التقطيع"<sup>2</sup>. وهذا بالتحديد التغيير الذي طرأ على الطفولة المغربية والذي سيغير العقلية لا

1-Greenstein, 1960; Hyman, 1959, Adelson et al., 1969, Weissberg, 1974

درس جرينشتاين Greenstein (1960) التمثلات والصور المختلفة التي يمتلكها الأطفال للسلطة السياسية وتوصل إلى نتيجة مفادها أن "هنالك صلة متكاملة بين المشاعر التي يطورها المرء تجاه الشخصيات في البيئة الأولية (مثل الوالدين) وردود الفعل اللاحقة للأفراد في البيئة الثانوية (مثل السياسيين). إذ تصبح العلاقات الأخيرة مستثمرة بعمق المشاعر الشخصية، في بعض الأحيان في شكل انعكاسات مباشرة لعلاقات المجموعة الأولية، وأحياناً في شكل ردود فعل تعويضية لها". (p.84). هايمان (1959)، بدوره، توصل إلى نفس النتيجة أثناء استعارة مفهوم "مثالية الأنا" من علم النفس. ويقول: "يمكن استخدام الاختلافات في توجهات الأطفال تجاه الشخصيات البالغة كمؤشرات على درجة الاهتمام بمجال السياسة" (مشار له من طرف الكاتب) (ص 21). Green و O'Neil (1969) في دراستهم لتطور مفهوم القانون لدى المراهقين، توصلوا إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الطريقة التي يتصرف بها الأطفال أمام سلطة سياسية ما والعلاقات المختلفة للسلطة التي ينشئونها داخل الأسرة والمؤسسة التعليمية. وقد لاحظوا في هذا الصدد: "السبب واحد، المراهق الشاب محبوس، بشكل غريب، في علاقات سلطوية حميدة مع محيطه، سواء في المنزل أو في المدرسة. إنه يعتبر من المسلم به أن تمارس السلطة هيمنتها على موضوعاتها -المعلم على الطالب، والوالد على الطفل- وبشكل عرضي تقريباً يعمم هذا الاتجاه من المراسيم في مجال الحكومة... هناك عائد تدريجي لهذه الطريقة في النظر إلى سياسة الأسرة والمدرسة، والسياسة بشكل عام في نهاية المطاف" (ص 329). وفي الأخير، Weissberg (1974)، في دراسته حول الخيارات السياسية في نظام ديمقراطي ما ومن خلال التنشئة الاجتماعية السياسية، يصرح: "تشمل السياسة كل الحياة الاجتماعية (...)" وبالتالي فالسياسة لا تقتصر فقط على الحكومة. فهي تحدث في المنزل، في المدرسة، في أي مكان آخر يتم فيه اتخاذ القرارات التي تؤثر على حياة الناس" (ص 176).

2- تتفق تمام الاتفاق مع Ph. Ariès (1973) عندما حدد أن "المجتمع التقليدي أساء تمثيل الطفل وكذا المراهق وبشكل أسوأ. إذ تم اختزال فترة الطفولة في فترات الأكثر هشاشة، عندما كان الرجل الصغير غير قادر على الاكتفاء الذاتي؛ والطفل آنذاك بالكاد قادر جسدياً، تم دمجها في الحين مع البالغين، وكان يشاركونهم أعمالهم وألعابهم. منذ أن كان طفلاً صغيراً جداً، أصبح على الفور شاباً، دون أن يمر بمراحل الشباب... التي أصبحت جوانب أساسية في المجتمعات المتقدمة اليوم." (ص 5). إذا كانت المجتمعات الحديثة اليوم قادرة على تحقيق "اكتشافها للطفولة" وتمكنت من تقدير خصوصيات هذه الفترة ومحدداتها من حياة الإنسان، وإذا

محالة، وسيغير سلوكيات المواطنين المغاربة ومواقفهم. لأنه، مع خطر تكرار أنفسنا، ففي مرحلة الطفولة حيث يتم تحديد التوجهات الرئيسية في شخصية الفرد، ليس فقط على المستوى النفسي والعاطفي ولكن أيضاً على المستوى السياسي. وهذا يعني، أن يشارك الفرد بطريقة إيجابية أو سلبية في ممارسة حقوقه المدنية، وطريقته في التصرف تجاه مختلف شخصيات السلطة، ومختلف الانتماءات التي يقوم بها وفقاً للتيارات الأيديولوجية أو الحزبية المختلفة المتنافسة على عضويته والتزامه ... من العبث الاعتقاد بأن البالغ فقط من يمكنه التأثير على الطفل. من المهم أيضاً تصور أن التأثير يمكن أن يمارس من طرف الطفل على الكبار.

-وفي الأخير، حان الوقت لسحب سمة القدسية من السياسة وإعادتها إلى أصحابها الشرعيين: المواطنين. ليس هناك شك في أن هذا ليس له سوى أن يعزز التأييد والدعم اللذين يحتاجهما أي نظام سياسي لضمان استقراره وضمان استمراريته. فمن خلال سحب سمة القدسية مما هو سياسي، نزيل الغموض عن كل هذه المفاهيم القبلية التي تم تطعيمها بمفهومها وإدراكها، وفي نفس الوقت نكسر حواجز الممنوعات واللعنة التي أقيمت لوقف زخم الطفل وردعه عن أي فضول سياسي.

لدى الطفل تمثيلات سياسية كما يوجد لديه وعي بالموضوعات والأشياء التي تندرج بشكل مباشر أو غير مباشر في المجال السياسي. لا يهم ما إذا كان لديه بعض الواقعية السياسية، أو إذا لم تكن، التي ستسمح له بالقيام بروابط منطقية ومدروسة. "يمكن للطفل أن يؤلف تمثلاً معيناً للسياسي دون أن يعرف من خلال تجربة شخصية كل موضوع سياسي (Percheron, 1974: 37)". والهدف من بحثنا هو تحديد هذه التصورات المختلفة وتقييم محتواها وتحديد مختلف التوجهات للمواقف التي تثيرها. ماذا يعرف الطفل عن عالمه السياسي؟ ما هي التمثيلات التي ينسجها عن مختلف المؤسسات التي تشكل أساس النظام السياسي؟ ما هي صورته عن مختلف الشخصيات في السلطة السياسية؟ ما هي المواقف التي طورها تجاههم؟ ما هي المفاهيم التي تتوفر لديه لتحديد الأدوار والوظائف السياسية؟ كيف يتفاعل مع هذا العالم من المعاني والرموز السياسية التي يتعرف على نفسه من خلالها والتي من خلالها يدرك انتماءه إلى المجتمع؟



كانت قد نجحت في استبدال مبادئهم القديمة مثل "وفروا الطريق وأفسدوا الطفل" بالتعاليم التربوية المناسبة، فالمجتمعات التقليدية ما زالت تحافظ على الطفل في حالة التبعية الشديدة والقيود، الجسدية والمعنوية. إن المجتمع المغربي، رغم تيار الحداثة الذي يؤثر بعمق على بنية الأسرة، يظل مشبعاً بشدة بهذه الأقوال، وهذه الأقوال والأمثال وعاداتها وطقوسها التقليدية التي تؤكد على خضوع الطفل لقوة الأسرة والجماعة والعشيرة وسلطتها.

**حقوق الإنسان ليست موضوع إيمان  
لعبد الصمد الديالمي**

**Human rights are not an object of faith**

**أ. يوسف الطاسي  
أ. محمد الدحاني**

**كلية العلوم الانسانية والاجتماعية  
جامعة ابن طفيل - القنيطرة  
المغرب**

[tassiy26@gmail.com](mailto:tassiy26@gmail.com)

[mdahani93@gmail.com](mailto:mdahani93@gmail.com)



## حقوق الإنسان ليست موضوع إيمان\*

### لعبد الصمد الديالمي

أ. يوسف الطاسي و أ. محمد الدحاني

#### 1- تقديم:

يُعدُّ الدكتور عبد الصمد الديالمي، من أبرز علماء الاجتماع في المغرب الرّاهن، ومن القلائل الذين لهم مشروعٌ فكري واضح المعالم، حيث اهتمّ في الأوّل برصد وتشخيص المسألة الجنسانية في المغرب، ومع مرور الزمن وتراكم الخبرة، أصبح مشروعاً طموحاً يسعى إلى تحقيقه في العالم العربي والإسلامي عامّة، نظراً للمحدّدات الحضارية والثقافية والدينية واللغوية التي تتقاسمها دوله. وهذا ما حاول بلورته في نظريته الموسومة بـ (الانتقال الجنسي)، والتي تقوم على مفارقة تميّز الجنسانية قبل الزوجية والجنسانية البغائية والجنسانية المثلية، وكلّها تعبيرات عن الانفجار الجنسي، أي عن انفجار الوحدة بين المعايير الجنسية والسلوكات الجنسية، والمفارقة تكمن في التناقض بين المعايير الجنسية الدينية وبين الممارسات والسلوكات الجنسية المُعلّمنة. ذلك أن الشّباب المغربي والعربي أصبح يبدع استراتيجيات خاصّة للالتفاف على قيود التّحريم الديني، والتّجريم القانوني، والمنع المجتمعي.

ولم يكتفِ الديالمي بجعل المسألة الجنسانية مجرد مسألة سوسيولوجية، وإنّما تبناها كقضية اجتماعية لأنّ الجنسانية اللاقانونية في العالم العربي الإسلامي تسعى لتصبح حقاً من حقوق الإنسان. أصبح غنياً عن البيان بأنّ الديالمي يدافع عن الجنسانية قبل الزوجية والخارجة عن إطار الزّواج، انطلاقاً من قناعات علمية تجد تعبيرها الأساسي في القيم الحدائية والعلمانية، فقناعاته الحدائية مسنودة بنتائج وخلصات دراساته السّوسولوجية، الميدانية<sup>1</sup> والنظرية<sup>2</sup>، التي تفنّد طروحات التيارات النكوصية

\* A. Dialmy: « Les droits humains ne sont pas un objet de foi », in A. Dialmy: Transition sexuelle: entre genre et islamisme », Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 304-306.

1 - انظر مثلاً: عبد الصمد الديالمي، المعرفة والجنس: من الحداية إلى التّراث، مطبعة التّجّاح الجديدة- الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2010.

عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب: مقاربة جنسانية، رابطة العقلايين العرب / دار السّاقى- بيروت، 2008.

عبد الصمد الديالمي، الانتقال الجنسي في المغرب: نحو الحقّ في الجنس، في التّسب، وفي الإجهاض، دار الأمان- الرّباط، 2015.

2 - انظر مثلاً: عبد الصمد الديالمي، المرأة والجنس في المغرب، دار النّشر المغربيّة- الدّار البيضاء، 1985.

Abdessamad Dialmy, Jeunesse, Sida et Islam, Casablanca, Eddif, 2000.

Abdessamad Dialmy, Logement, sexualité et islam, Eddif, Casablanca, 1995

التي تقارب السلوكيات الجنسانية للأفراد من مرجعية تقليدية تقوم على قراءات مذهبية، وبالخصوص على قراءة حرفية للنصوص الدينية<sup>1</sup>.

ويعتبر هذا النص الذي نقدم له ونترجمه في هذه الورقة لبننة أساسية تستكمل موقف الديالمي حول هذه القضية، والتي لا تُخفي انتصارها لكونية حقوق الإنسان، لا كحقوق ومثُلٍ عليا مجردة فقط، وإنما كذلك كواقع اجتماعي، وكطالب أنية تفرض نفسها على الدولة وعلى المجتمع. وفي الواقع، هذا النص هو تعليق يتضمّن ملاحظتين، الأولى موجّهة للفيلسوف المغربي علي بنمخلوف\* Ali BENMAKHLouF، والثانية موجّهة لمكتب اليونسكو بالرباط والمجلس الوطني لحقوق الإنسان (CNDH)، اللذين أعدّا، بشراكة، دليل التربية على حقوق الانسان، ونظّمًا حفل تقديمه يوم 17 دجنبر 2015، والذي حضره الديالمي بصفته ضيفا مستمعا. وهاتان الملاحظتان تتضمّنان فكرة أساسية تتمثل في أنّ "حقوق الانسان ليست موضوع إيمان، بل هي قيمة أساسية يتربّى عليها الشباب".

## 2- النصّ الأصلي:

تنصّ «الفقرة الخامسة» من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّ « شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الإنسان وقيّمته، وبتساوي الرجال والنساء في الحقوق، وحزمت أمرها على التّهوض بالتقدّم الاجتماعي وبتحسين مستويات الحياة في جوّ من الحرية أفسح ». في رأيي، إنّ استعمال مفهوم الإيمان واضح كاستعارة أو مجاز بسيط من قبل الشعوب. فالإيمان هنا مفصول عن مضمونه الديني ليدلّ بكلّ بساطة عن الثقة في شيء غير ديني، وهو أمر غامض بالفعل، خاصّة أنّه يجمع بين سجلّين متغايرين. لذلك لا يمكن تعزيز هذا الأمر من لدن مواطن<sup>2</sup> عليه احترام الدقّة المفاهيمية.

إنّ جعل حقوق الإنسان موضوع إيمان فعل خطير يكاد يعني أنّ حقوق الانسان غير قابلة للإثبات، بديهية لا يتمّ تصديقها إلا بفضل الإيمان. على إثر ذلك، تُحوّل حقوق الإنسان إلى نوع من الدين المدني الكوني، دين يسعى إلى أن يحلّ محلّ جميع الأديان الأخرى. وهذا الموقف يؤدّي في حالة المغرب إلى هذيان

---

Abdessamad Dialmy, Ville sexualité et islamisme, édition, Onze, 2018

Abdessamad Dialmy, Transition sexuelle : Entre genre et islamisme, L'Harmattan, 2017

1 - محمّد الدحاني، الحريّات الفردية في المغرب من منظور عبدالصمد الديالمي، منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، انظر الرابط: [t.ly/h8OD](http://t.ly/h8OD) (شوهده يوم 10 شتنبر 2021).

\* فيلسوف مغربي متخصص في المنطق والفلسفة الاسلامية.

2 - الديالمي يقصد هنا علي بنمخلوف الذي استعمال مفهوم الإيمان بالدلالة الدينية أثناء مداخلته لمناقشة دليل التربية على حقوق الانسان، الأمر الذي أزعج الديالمي، لأنّ مفهوم الإيمان الموجود في الفقرة الخامسة من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واضح بحيث استعمال كاستعارة لا تحمل أبدا الدلالة الدينية لمفهوم الإيمان، خاصّة وأنّ علي بنمخلوف فيلسوف من المفترض فيه أن يلتزم الصرامة والدقّة المفاهيمية. وهذا ما وجدناه في النسخة الأولية لهذا النصّ قبل أن يعدّله وينشره الديالمي في كتابه المشار إليه في التوثيق أعلاه.



شعبي، أي أنه يثير جدلا وتوترات، بل عنفا. المجتمع الديمقراطي لا يقوم على الإيمان (مهما كان) لأن الإيمان متعدد ولا يمكن أن يعلو أي إيمان على غيره. لهذا السبب، فعالمية حقوق الإنسان لا تتأتى، أو لا تنشأ من حقيقة أنها موضوع إيمان، أي غير قابلة للإثبات، بل على العكس يمكن الوصول إليها ودعمها من قبل أدلة وحجج علمية (وخاصة ميدانية). فعقلانيتها تفرض نفسها على كل إنسان يتمتع بحس سليم، فذلك الشيء "هو الأفضل قسمة في العالم". لذلك، فمن التناقض التأكيد على أن حقوق الإنسان موضوع إيمان وفي نفس الوقت على أنها نظام عام: فالإيمان، مهما كان، يمنع العقل من أن يصير نظاما عاما. فحقوق الإنسان لا يمكن أن تكون إيمانا وعقلا في الآن نفسه. إنها "السبب" الوحيد والموحد الذي يتعارض مع الإيمان التعددي "للذات" الجمعية.

يبدو لي أن إحدى المهام المشتركة هي تعزيز التفكير العقلاني في المغرب، انطلاقا من المنشور المتعلق بحقوق الإنسان<sup>1</sup> على أساس الأسئلة التالية:

1- إلى أي حد يحترم الدستور والقوانين والإجراءات القضائية الجيل الأول من حقوق الإنسان، المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية، للمواطنين والمواطنات المغاربة؟ على سبيل المثال، الحق في الحرية الدينية والمساواة بين الجنسين في الحقوق. ما هي نقاط القوة والضعف، والفرص والعوائق بشأن الجيل الأول لحقوق الإنسان؟

2- إلى أي حد يحترم الدستور والقوانين والإجراءات القضائية الجيل الثاني، والمتعلق بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية<sup>2</sup> للمواطنين المغاربة؟ على سبيل المثال الحق في التعليم والشغل، الحق في التغطية الاجتماعية... ما هي نقاط القوة والضعف، والفرص والعوائق بشأن الجيل الثاني لحقوق الإنسان؟

3- إلى أي حد يحترم الدستور والقوانين والإجراءات القضائية الجيل الثالث، المتعلق بالحقوق الجنسية والإنجابية للمواطنين المغاربة؟ على سبيل المثال، الحق في الممارسات الجنسية الرضائية (بغض النظر عن نوع التشريع المعمول به في نظام الزواج)، والحق في الحماية من الأمراض المنقولة جنسياً، وداء فقدان المناعة/ الإيدز، وضد الحمل غير المرغوب فيه... ما هي نقاط القوة والضعف، والفرص والعوائق بشأن الجيل الثالث لحقوق الإنسان؟

4- إلى أي حد يحترم الدستور، القوانين والإجراءات القضائية الجيل الرابع من حقوق الإنسان، والمتعلق بالحقوق البيئية، للمواطنين والمواطنات المغاربة؟ على سبيل المثال، الحق في الماء، الحق في الصرف الصحي... ما هي نقاط القوة والضعف، والفرص والعوائق بشأن الجيل الرابع لحقوق الإنسان؟

1- المقصود بالمنشور هو "دليل التربية على حقوق الإنسان" المعد بشراكة بين مكتب اليونسكو بالرباط والمجلس الوطني لحقوق الإنسان (CNDH)، في دجنبر سنة 2015.

2- ملاحظة: الجيل الثاني يشمل حتى الحقوق الثقافية إضافة إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية

انطلاقاً من هذه التساؤلات الأربعة الكبرى، والمحترمة للمنشور الخاص بحقوق الإنسان، يمكننا تكوين رؤية متكاملة عن الاستجابة المغربية للضرورة العقلانية لحقوق الإنسان، ومعرفة إلى أي حد تكون الاستجابة كافية أو غير كافية، مع احترام الترابط أو عدم قابلية التجزئة بين الأجيال الأربعة المذكورة أعلاه. بناء على هذه المعاينة التشخيصية، سيكون من الممكن بعد ذلك إنجاز دليل (ملائم) للتربية على حقوق الإنسان موجّها للمدرّبين الذين من المفترض فيهم أن يقوموا بتربية الشباب وتثقيفه في هذا المجال. الدليل مكوّن من أربعة أجزاء، وكلّ جزء خاصّ بجيل من الأجيال الأربعة. دليل يتضمّن أكثر من عشرين مرتكزا بييداغوجيًا، خمسة منها لكلّ جيل من حقوق الإنسان، لتفادي التركيز على الحقوق المدنية والسياسية من جهة، ومن جهة أخرى، إخفاء بعض من الحقوق الأخرى التي يقال عنها أنها حقوق مزعجة. يجب الانطلاق من معاينة مفادها أنّ جميع حقوق الإنسان مزعجة لكلّ نظام سياسي يرفض أن يتحوّل بطريقة نسقية إلى نظام ديمقراطي.

في هذا الصدد، نشير إلى أنّ الحقوق الجنسية والإنجابية، باعتبارها من حقوق الإنسان، التي تهتمّ أكثر فئة الشباب، من سنّ 15 إلى 16 سنة. هذه الحقوق هي الأكثر خطراً لتحفيز وتعبئة الشباب، وجعلهم أكثر حساسية أو ميلاً لحقوق الإنسان بشكل عامّ.

يجب أن يتيح الدليل للمدرّبين إمكانية تعريف الشباب بأنّ حقوق الإنسان قد ساهمت في بلورتها الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وأنّه ينبغي ترسيخها كلّها من طرف القوانين الوطنية. وينبغي ألاّ تصير إيماناً بل قناعة عقلانية راسخة من المعقول تبنيها، قناعة ينبغي الدفاع عنها بشغف من أجل تحقيق العيش المشترك والكرامة للجميع.

من حقوق الإنسان التي تسمح بالعيش المشترك الكريم، الحقّ في الحرية الدينية. والواقع أنّ المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنصّ على أنّ لكلّ شخص حقاً في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتّعليم بمفرده أو جماعةً أمام المألأ أو على حدّة. بل هو حرّ في تغيير دينه أو ألاّ يكون له دين. وجميع الأفراد متساوون بغضّ النظر عن مواقفهم من الدّين (الأديان). وهذا بالدّات هو ما يلزم كلّ فرد باحترام الآخر سواء كان متديناً أو غير متديّن، الأمر الذي يحميه من كلّ دغمائية وتعصّب.

بإقامة الحرية الدينية (على المساواة) كحقّ أساسي، تكون حقوق الإنسان في آن واحد حرة ومحترمة لجميع الأديان، ولكلّ إيمان، وبالتالي تدلّ على سموّها وتفوّقها على كلّ ديانة.



## المصادر والمراجع:

### العربية:

- 1- الدّيالي، عبدالصّمد، المعرفة والجنس: من الحداثة إلى التّراث، مطبعة النّجاح الجديدة- الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 2010.
- 2- الدّيالي، عبدالصّمد، المدينة الاسلاميّة والأصوليّة والإرهاب: مقارنة جنسانيّة، رابطة العقلائيّن العرب/دار السّاقى- بيروت، 2008
- 3- الدّيالي، عبدالصّمد، المرأة والجنس في المغرب، دار النّشر المغربيّة- الدّار البيضاء، 1985.
- 4- الدّيالي، عبدالصّمد، الانتقال الجنسي في المغرب: نحو الحقّ في الجنس، في التّسب، وفي الإجهاض، دار الأمن- الرّيّاط، 2015.
- 5- الدّحاني، محمّد ، الحرّيات الفرديّة في المغرب من منظور عبدالصّمد الدّيالي، منشور على موقع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، انظر الرّابط: [t.ly/h8OD](http://t.ly/h8OD) (يوم 10 شتنبر 2021).

### الفرنسيّة:

- 1- Dialmy Abdessamad, Jeunesse, Sida et Islam, Casablanca, Eddif, 2000.
- 2- Dialmy Abdessamad, Logement, sexualité et islam, Eddif, Casablanca, 1995
- 3- Dialmy Abdessamad, Ville sexualité et islamisme, édition, Onze, 2018
- 4- Dialmy Abdessamad, Transition sexuelle : Entre genre et islamisme, L'Harmattan, 2017

**تونس من الثورة إلى الجمهورية  
جون إسبوزوتو وتمارا سون وجون فول**

**Tunisia: From Revolution to Republic**

**د. محمد سويلمي**

**كلية الآداب بسوسة  
تونس**

**Mohammedabidi70@yahoo.fr**



## تونس من الثورة إلى الجمهورية جون إسبوزوتو وتمارا سون وجون فول

د. محمد سويلمي

" الديمقراطية بوصفها عودة السلطة إلى الشعب،  
مهمة جسيمة ومغامرة محفوفة بالمخاطر"  
الحبيب بورقيبة في اجتماع بنزرت.

### الملخص:

رغم أنّ تحولات "الربيع العربي" قد ارتبطت بانتظارات اجتماعية وسياسية محورها مقارعة الفساد وتحقيق الحريات الفردية والجماعية والرفاهية، فإنّها دفعت قوى الإسلام السياسي وتنظيماته إلى واجهة المشهد المجتمعي، بل مكّنت البعض منها من اعتلاء السلطة ومراكز القرار فيما يشبه فورة إسلاموية غير مسبوقة عند كثير من المحللين. لذا تسعى هذه المقالة إلى تفهم الإسلام السياسي التونسي في علاقة بمشروع الدولة الوطنية: دولة الاستقلال التي شكّلها "بورقيبة" في مرحلة أولى وواصلها خلفه "بن علي". فالعملية التحديتية ذات التوجّه العلماني أخفقت في تلبية الاحتياجات المجتمعية وولّدت السخط الشعبي واقترنت بالاستبداد والفساد. وهذا أتاح لحركات الإسلام السياسي وتحديدًا حزب حركة النهضة. حركة الاتجاه الإسلامي سابقا. أن تتحوّل إلى قوّة استقطاب وبديل سياسي. وكانت "ثورة 14 جانفي" مدخلا تاريخيا لحركة النهضة في الاستئثار بمفاتيح اللعبة السياسية وخوض غمار السلطة وإدارة الدولة في جوّ عاصف من الاحتراب والعنف والانتكاسات والمواجهات العنيفة مع قوى المجتمع المدني بكلّ أطرافها. على أنّ النصّ لا يخلو من قراءة متساهلة ومتعاطفة مع التجارب الإسلامية المحليّة تتواءم والرؤية الأنكلوساكسونية التي تهوّن من شأن تناقضات الخطاب ومفارقات الممارسة ولا تعبا بالمغالطات السياسية التي تروّج لها الأيديولوجيا الإسلامية.

كلمات مفاتيح: الربيع العربي. ثورة. حركة النهضة. السلفية. حركة النداء.

**Abstract:**

Although the transformations of the “Arab Spring” were linked to social and political expectations centered on fighting corruption and achieving individual and collective freedoms and welfare, they pushed the forces of political Islam and its formations to the forefront of the societal scene, and even enabled some of them to ascend power and decision centers in what looks like an unprecedented Islamist outburst for many analysts. Therefore, this article seeks to understand Tunisian political Islam in relation to the project of the national state: the state of independence that was formed by Bourguiba in the first stage and continued by his successor, Ben Ali. The secular-oriented modernization process failed to meet societal needs, generated popular discontent and was accompanied by tyranny and corruption. This allowed political Islam movements, particularly the Ennahda Movement - the former Islamic Tendency Movement - to turn into a polarizing force and a political alternative. The “January 14 Revolution” was a historical entry point for the Ennahda movement to monopolize the keys to the political game and to engage in power and management of the state in a stormy atmosphere of clashes, violence, setbacks and violent confrontations with civil society forces of all kinds. However, the text is not devoid of a permissive and sympathetic reading of the local Islamist experiences, in line with the Anglo-Saxon vision, which downplays the contradictions of discourse and paradoxes of practice and does not care about the political fallacies promoted by Islamist ideology.

**Key words:** Arab Spring- Revolution- Nahdha Movement- Salafism- Nidaa Movement.

**1- مقدّمة:**

هذا المقال "تونس: من الثورة إلى الجمهورية" « Tunisia: from Revolution to Republic » واحد من مقالات عدّة ضمّتها كتاب "الإسلام والديمقراطية بعد الربيع العربي" « Islam and Democracy After The Arab Spring » (Oxford University Press, Oxford-New York, 2016). واهتمّت هذه المقالات ببيان العلاقة بين الإسلام والديمقراطية في سياق تاريخي هو ما بعد "ثورات الربيع العربي" الذي شهد تقلّبات ومسارات مجتمعية متعرجة أدّت إلى بروز حركات إسلاموية متنوّعة في أدواتها ورهاناتها وارتباطاتها. والمقال يقع في ثمان وعشرين صفحة في نسخته الأصلية (174-201)، واشتغل فيه كلّ من جون إسبوزيتو (John Esposito) (أستاذ جامعيّ بجامعة جورج تاون الأمريكية. متخصصّ في الأديان والدراسات الإسلامية وعضو بمراكز بحثية متعدّدة) وتماما سون (Tamara Sonn) (باحثة أمريكية في قضايا الأديان وتحديد الدراسات الإسلامية. تدرّس تاريخ الإسلام في جامعة جورج تاون) وجون فول (John Voll) (أستاذ متخصصّ في دراسات الإسلام المعاصر وخاصة الإسلام الآسيويّ وقضاياها في القرن الواحد والعشرين) على التجربة الإسلامية التونسية ممثلة في حركة النهضة من المحاضن الأولى حتّى صعودها إلى السلطة في 2012.

**2- النصّ:**

كانت تونس، مهد الربيع العربيّ، ناضجة للانتفاضة قبل أحداث 17 ديسمبر 2010 التي انطلقت من مدينة سيدي بوزيد الداخلية، وانطلقت عبر مصر وليبيا وسوريا إلى البحرين واليمن عاكسة غضبا شعبيا عميقا واستياء من القادة العرب الأتوقراطيين. وعلى الرغم من أنّ تونس تداول على حكمها رئيسان فقط. الحبيب بورقيبة وزين العابدين بن عليّ. منذ حصولها على استقلالها من فرنسا في 1956 إلا أنّ العديد من حكومات الدول الغربية قبل بحكمها الاستبداديّ. وهو بلد يقطنه سكّان متجانسون في الغالب مع انقسامات إثنية أو قبلية أو دينية قليلة، وكان لها اقتصاد حرّ، فطبقتها الوسطى لم تكن كبيرة فحسب ولكنها كانت متعلّمة ومنفتحة، وكان دخل الفرد ضعف دخل جيرانه في المغرب ومصر وأعلى من دخل الجزائر التي استفادت من بركات النفط وهي سلعة افتقرت إليها تونس.

ولكنّ كلّ ذلك لم يكن على أحسن ما يرام، فهي أصغر دولة في شمال أفريقيا، ونظام بن علي (1987-2011) الذي برع في التحكّم في الصورة والحفاظ على وهم التوليف الغربيّ العلمانيّ العربيّ سيواجه قريبا المواطنين العاديين الذين سئموا من الصفقات الحكومية الخفية، وعدم التوازن الاقتصاديّ، والفساد الكاسح والمستشري، وعمليّات القمع التي استهدفت المنشقّين السياسيّين. الإسلامويّين والعلمانيّين على حدّ سواء. وضعف المشاركة السياسيّة الحقيقية.

ولم يكن محمّد البوعزيزي، وهو بائع متجوّل يبلغ من العمر 26 عاما، والذي تسبّب فعل تضحّيته بالنفس في اندلاع ثورة، فريدا من نوعه. ولم يكن انتحاره مجرد تعبير عن محنته المأساوية، ولكنه برهن أيضا على الشباب التونسيّ وغيره من الشباب في العالم العربيّ. وقد كان محمّد البوعزيزي تجلّيا مأساويّا للشباب المهمّشين والمغتربين والعاطلين عن العمل أو الذين يعملون بشكل هامشيّ على الرغم من مستواهم

التعليمي ومهاراتهم. وقد اندلعت الاحتجاجات في المناطق المحرومة في الجنوب فيما يعرف باسم "حزام التعدين". وبحلول الأسبوع الثاني من شهر جانفي/يناير انتشرت الاحتجاجات في ضواحي تونس، وقد غدّتها شبكات التواصل الاجتماعيّ مثل الفايسبوك وتويتر التي استخدمها المتظاهرون الشباب لتنظيم التعبئة الجماهيرية للمواطنين وتنسيقها من أجل النزول للتظاهر في العاصمة تونس.

وعلى الرغم من المظهر الزائف المتطور كشف ردّ فعل بن علي عن الطبيعة الحقيقية لنظامه. فقد استخدمت قوات الأمن وهي جزء لا يتجزأ من حكم الرئيس القوميّ، القوّة الوحشية ضدّ المتظاهرين بما في ذلك الاعتداء الجسديّ والغاز المسيل للدموع والذخيرة الحيّة. وبحلول 12 من يناير/جانفي كانت جماعات حقوق الإنسان قد أكّدت أكثر من حالة وفاة. كان ذلك نتيجة للمناوشات مع الشرطة<sup>1</sup>. "كيف يمكنك أن تحرّر شعبك" سأل أحد أصحاب الأعمال. "إذا قمت بذلك فلن تكون هناك عودة. الآن أنت قاتل"<sup>2</sup>.

ولم يكن هناك مجال للعودة في الواقع. فقد جلب العام الجديد عزمًا مغايرًا للإطاحة بالرئيس المستبدّ بالبلاد. واجتمعت النقابات العماليّة والمجموعات الطلّابية والنقابات المهنيّة والجماعات الهاوية الأخرى في عشرات المدن للتظاهر وتنظيم الإضرابات. وتراجع بن عليّ مع تزايد عدد القتلى، فأقال وزير الداخلية وأعلن عن تنازلات غير مسبوقّة وتعهد بعدم السعي إلى انتخابه في عام 2012 والتزم بالتحقيق في ردّ الحكومة على المتظاهرين وتطبيق مزيد من الحرّيات<sup>3</sup>. ولكنّ تصرّفاتة لم تؤدّ إلا إلى تفاقم الحشود الغاضبة التي اعتقدت أنّ تأكيداتة كانت مضلّلة وبكلّ بساطة محاولة للبقاء في منصبه. وعندما فشلت تنازلاته، اضطرّ إلى فرض حالة الطوارئ وإقالة حكومته بأكملها والتعهد بإجراء انتخابات تشريعيّة في غضون ستّة أشهر. ولكن في ضربة أخيرة ذاتيّة من حكمه لنظامه الذي دام 23 عامًا قام بنشر الجيش أمرًا بإطلاق النار للقتل. وهي الخطوة التي أعادت إلى الأذهان ما حصل مع الجنرال رشيد عمار عندما كان قائدًا للأركان ورفض توجيه قوّاته لتقتيل المواطنين في الشوارع. واضطرّ بن عليّ في 14 يناير/جانفي بعد أن أصبح غير قادر على احتواء الاحتجاجات واستخدام الجيش لسحق الانتفاضة إلى الاستمرار في نهاية المطاف في جدّة بالمملكة العربيّة السعوديّة للعيش في المنفى<sup>4</sup>.

ورغم أنّ بن عليّ قد رحل، إلّا أنّ الحكومة مع قوّاتها العسكريّة والشرطة والأمن والبيروقراطيّة المختلفة والفساد لا تزال قائمة. فقد أعلن راشد الغنّوشي زعيم حزب المعارضة الإسلاميّ النهضة قائلاً "لقد سقط الدكتاتور ولكن لم تسقط الدكتاتوريّة"<sup>5</sup>. كان حزب الغنّوشي واحدا من المجموعات العديدة المحظورة

1- دافيد كيركباتريك، الاحتجاجات التونسيّة تمتدّ إلى العاصمة، نيويورك تايمز، 11 جانفي 2011، [t.ly/LojN](http://t.ly/LojN)، شوهد بتاريخ 19 فيفري 2019.

2 - المرجع نفسه.

3 - عصام الأمين، الانتفاضة العربيّة: فهم التحوّلات والثورات العربيّة في الشرق الأوسط، واشنطن، مقاطعة كولومبيا، الأمل التعليميّ الأمريكيّ، 2013، ص 27.

4 - المرجع نفسه، ص 28.

5 - المرجع نفسه، ص 31.



والمجموعة في عهد بن عليّ. ومثلما لاحظ ناثان براون (Nathan Brown) في ذلك الوقت فقد أقرس النظام التونسيّ الساسة" ولكن "لا أحد يعرف من هو في القائمة"<sup>1</sup>.

وبينما غاب راشد الغنوشي وغيره من قادة النهضة، الذين كانوا قد لجؤوا إلى إنجلترا وفرنسا قبل أكثر من عقدين من الزمن، خلال الانتفاضة، فقد عادوا بسرعة للمشاركة في إعادة بناء "تونس الجديدة" بعد الإطاحة بين عليّ. على الرغم من غيابهم عن تونس فإنهم جلبوا مؤهلات سياسيّة لا تشوبها شائبة ومصداقيّة. وعلى حدّ تعبير محمّد الهادي أياني، أحد أعضاء حزب النهضة: "كنا لسنوات بالخطوط الأماميّة ضدّ النظام ودفعنا الثمن. لقد واجهنا كلّ أنواع المظالم"<sup>2</sup>.

وتعود جذور النهضة في تونس وقمع الحكومة لها وكبحها إلى الستينات. لكنّ المناخ الذي أنتجها بدأ فعلا قبل عقد من الزمن مع استقلال تونس من فرنسا عام 1956 وأبي الحركة الوطنيّة المجاهد الأكبر أوّل رئيس لتونس الحبيب بورقيبة.

### 3- الحبيب بورقيبة: "المجاهد الأكبر":

كان الحبيب بورقيبة من أبناء عصر التنوير تلقى تعليمه في العلوم السياسيّة والقانونيّة في فرنسا بجامعة السربون<sup>3</sup>. وقد قاد بورقيبة حركة استقلال تونس من فرنسا هادفا إلى إعادة بناء تونس باعتبارها دولة حديثة على طراز قيم الاستعمار الفرنسيّ ومؤسّساته، وتمكّن بورقيبة وحزبه الحزب الدستوريّ الجديد (ND) من التكلّف بردم هذه الهوة الظاهريّة المستمرة. وفي أفريل 1956 تولّى بورقيبة منصب رئيس الوزراء ووزير الخارجيّة ووزير الدفاع. وفي يوليو /جويلية 1957 أصبحت تونس جمهوريّة مستقلّة والحبيب بورقيبة أوّل رئيس لها<sup>4</sup>.

قدّم الرئيس الجديد نفسه إلى مواطنيه على أنّه شخص يمكنه إعادة تشكيل البلاد وتصحيح الإسلام: "إنّ اهتمامنا هو العودة إلى الدين بخاصّيته الديناميكيّة"<sup>5</sup>. لقد استخدم بورقيبة الدين بوصفه أداة للتعبئة السياسيّة الشعبيّة خلال فترة الكفاح من أجل الاستقلال. وعلى الرغم من سعيه إلى إنشاء دولة علمانيّة متشدّدة فإنّ بورقيبة قد كان استخدم في الماضي لغة ومفردات دينيّة أثناء فترة الاستقلال وحصل على لقب المجاهد الأكبر (المقاتل الكبير قائد الجهاد ضدّ المحتلّين الفرنسيّين)<sup>6</sup>. ومع ذلك، في خضمّ إعادة

1 - نسيمة نور، تونس: الثورة التي بدأت كلّ شيء، مجلة الشؤون الدوليّة، 31 جانفي 2011، <http://www.iar.org/node/257>.

2 - "إسلامويّون يتكلّمون بعد ثورة الياسمين"، تايمز الهالطية، [t.ly/kixI](http://t.ly/kixI)، شوهذ بتاريخ 26 فيفري 2013.

3 - ماريون بولي، التحدّي الإسلاميّ، فصلية العالم الثالث، المجلّد 10، العدد 2، 1998، ص 591.

4 - المرجع نفسه،

5 - م. تسلر، التحوّل السياسيّ والصحة الإسلاميّة في تونس، مجلة المغرب، العدد 5، 1980، ص 11.

6 - ماريون بولي، مرجع سابق، ص 592.

تشكيل الدولة التونسية طوال أواخر الخمسينات وأوائل الستينات، بدأ بورقيبة سياسات لتحويل تونس إلى دولة علمانية ذات توجه غربي وصرح أن أتاتورك قد أعلن "بشكل أساسي وعميق نحن مع الغرب"<sup>1</sup>. وقد قام بورقيبة بتوحيد النظام التعليمي، والقضاء على المدارس الدينية ودمج مسجد الزيتونة، وهي واحدة من أولى الجامعات في تاريخ الإسلام وأكبرها، في جامعة علمانية حديثة وجديدة، جامعة تونس التي كانت ملتزمة بمناهج على النمط الغربي<sup>2</sup>، واستعويض عن اللغة العربية بالفرنسية لغة رسمية للتعليم حتى "لا يتم قطع صلة الجيل الجديد بالتكنولوجيا والقيم الحديثة" وبالحوكمة<sup>3</sup>.

وفضلا عن ذلك قام أيضا بإصلاح القانون الإسلامي التقليدي للزواج والطلاق بقانون الأحوال الشخصية لعام 1956 الذي أدى إلى تحسين الوضع القانوني للمرأة وحقوقها في تونس بشكل ملحوظ، وأجاز بعد ذلك بيع أدوات تحديد النسل وأصدر في 1 يوليو/ جويلية 1965 قانونا يشرع الإجهاض<sup>4</sup>. وفي الوقت نفسه منع النساء من ارتداء الحجاب الذي نعته بأنه "خرقة قبيحة" في المدارس وفي المجال العام. "حتى أننا إذا رأينا موظفين مدنيين يذهبون إلى العمل في تلك الخرقة القبيحة فلا علاقة لها بالدين"<sup>5</sup>. وكان استهدافه لأحد أركان الإسلام الخمسة الأكثر إثارة للجدل لما أعلن أن صيام رمضان لا يمكن تبريره لأنه سيقفل من الإنتاجية الاقتصادية للدولة مقارنة بعمله بالجهاد ضد العدو "لدينا عدو لمقاومته وهو الفقر"<sup>6</sup>.

وبينما كان بورقيبة يستعمل أحيانا لغة راسخة في الدين ويتحدث صراحة عن نسخة جديدة من الإسلام حداثة فإن العديد من المواطنين ذوي العقلية الدينية لم ينظروا إليه على أنه مصلح ديني، بل بوصفه علمانياً ذا إيمان سطحي. وقد أدت إصلاحاته الحدائثة العلمانية إلى حرمان الناطقين بالعربية والعلماء المتعلمين والمؤسسات التعليمية الإسلامية بمن فيهم خريجو الزيتونة من دخول الجامعات المحلية أين كانت الفرنسية هي اللغة الأساسية. وكما يروي الغنوشي "غادرت إلى سوريا للدراسة هناك لأنني أنتهي إلى ما تبقى من مدرسة الزيتونة. لم يكن لدى خريجي الزيتونة إلا أمل ضئيل في الوصول إلى الجامعة، والبعض وُظف من قبل الإدارات العمومية والبعض الآخر وجدوا لأنفسهم مكانا في الشرق"<sup>7</sup>. سيكون لتجارب الغنوشي أولاً في جامعة القاهرة، ولكن خاصة أثناء دراسته في دمشق، لها أثر عميق في حياته وتصوّراته عن الغرب، والأهم من ذلك أيديولوجيته وحراكه الإسلامي. سنوات بعدها سيؤول ذلك إلى تأسيسه لحركة معارضة قوية للنظام العلماني التونسي.

1 - "تونس: واجب الجار"، التايهز، 2 ديسمبر، 1957، ص 2.

2 - المرجع نفسه.

3 - عبد القادر الزغل، إعادة تفعيل التقليد في المجتمع ما بعد التقليدي، ديدالوس، المجلد 102، العدد 1، 1973، ص 231.

4 - المرجع نفسه، ص 230.

5 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6 - ماريون بولبي، مرجع سابق، ص 594.

7 - المرجع نفسه، ص 593.

## 4- راشد الغنوشي:

ولد راشد الغنوشي في 22 يونيو/جوان 1944 في مقاطعة تُدعى قابس في جنوب شرق تونس<sup>1</sup>، وكان والد الغنوشي الشيخ محمد مزارعًا ورجلاً متديّنًا. أمّا والدته فانحدرت من عائلة تجارية، وكان لها اتصال بالعالم الخارجي أكثر من والده. وكان لتركيزها على تعليم أطفالها العشرة أثره في إنتاج أستاذ وقاض وناشط إسلامي<sup>2</sup>.

انقطع الغنوشي عن التعليم مبكرًا عندما سحبه والده من المدرسة الابتدائية لمساعدته في دعم إخوته الذين كانوا يدرسون في تونس. وقد اعترض والده أيضا على نظام التعليم الغربي في مدرسة الغنوشي باللغة الفرنسية، لغة المستعمرين الذين يعتبرهم أعداء الإسلام.

وتحصّن الوضع المالي للأسرة بعد تخرّج إخوته، فاستأنف الغنوشي دراسته في الزيتونة ومنهجها التقليدي<sup>3</sup>. ولم يكن الغنوشي خلال السنوات التي قضّاها في الزيتونة دينيًا بشكل خاص، وفي مرحلة ما تخلّى عن صلواته اليومية كما فعل العديد من الطّلاب المراهقين في ذلك الوقت. كان مرتبًا ومصدمًا بسبب مفارقة العالم الذي عاش فيه. كان تعليمه في الزيتونة تقليديًا بلا هواده ومركّزًا على "المشاكل التي لم تعد تعنيننا والتي كانت مفروضة علينا من الاستعمار وأصبحت هي الوضع الراهن"<sup>4</sup>.

وبعد تخرّجه من المدرسة الثانوية درس الغنوشي في كليّة العقيدة بجامعة الزيتونة، لكنّه بقي ممرّقًا بين عالم لم تعد فيه التقليديّة ملائمة والمجتمع الغربيّ الجديد الذي يعيش فيه. فغادر الزيتونة ليدرس لفترة وجيزة في القاهرة ثمّ في دمشق أين تحصّل على درجة البكالوريا.

كانت الفترة التي قضّاها الغنوشي في جامعة دمشق (1964-1968) نقطة تحوّل في حياته، فقد تميّزت بشكل كبير بدراسته للسياسة العربيّة والتاريخ. فقد واجه حياة الحرم الجامعيّ والانقسامات المريرة بين الحزبين البعثيين والحركات القوميّة العربيّة الناصريّة من جهة والطّلاب ذوي الميول للإخوان المسلمين من جهة أخرى. تأثير الهزيمة العربيّة الساحقة (القوّات المجتمعة لمصر وسوريا والأردن) في مواجهة إسرائيل في حرب الأيام الستّة عام 1967 هزّ الثقة في القوميّة العربيّة، وكما كان منطقيًا بالنسبة إلى العديد من الشباب العرب تحوّل الغنوشي إلى الإسلام، ولكنّه تحوّل إلى رؤية إسلاميّة تتخطّى المؤسّسات التقليديّة الجامدة وعديمة الحياة مثل الزيتونة (استهزأ منها باسم "المتاحف") "الإسلام الذي كان على قيد الحياة"<sup>5</sup>.

"استقرّ رأيي في نهاية المطاف على عدم صحّة القوميّة العربيّة. وفي حين أنّ قلبي مطمئنّ تمامًا للإسلام أدركت أنّ ما كنت أتبعه لم يكن الإسلام الصحيح بل نسخة منه تقليديّة وبدائيّة، فالنموذج التقليديّ لم يكن أيديولوجيا ولا يمثّل نظامًا شاملًا بل مشاعر دينيّة تقليديّة، ومجموعة من التقاليد والعادات

1- عزّام التميمي، الغنوشي: ديمقراطيّ ضمن الإسلامويّة، منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد، 2001، ص 3.

2- جون إسبوزيتو وجون فول، صنّاع الإسلام المعاصر، منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد، 2001، ص 93.

3- المرجع نفسه.

4- كما ذكر في: التميمي، مرجع سابق، ص 11.

5- كما ذكر في إسبوزيتو وفول، مرجع سابق، ص 95.

والطقوس التي لم تكن تمثل حضارة أو طريقة حياة. اكتشفت أنني لم أكن مسلماً حقيقياً. ولذلك اضطررت إلى اتخاذ قرار العودة إلى الإسلام"<sup>1</sup>.

## 5- ميلاد حركة:

ارتحل الغنوشي إلى فرنسا في عام 1968 للحصول على درجة الماجستير من جامعة السوربون لأن الدراسة في فرنسا والتمكّن من الفرنسية سيساعده في الحصول على وظيفة جيّدة عندما يعود إلى تونس. ومثل العديد من أبناء جيله الذين درسوا بالخارج وجد الغنوشي نفسه منغمساً في ثقافة أجنبية يكافح من أجل الاحتفاظ بإيمانه وهويته، فقد صادف جمعية دعوية إسلامية غير سياسية تأسست في باكستان حيث ينتقل الدعاة الرحالة عبر العالمين داعين (الدعوة) المسلمين إلى نمط حياة أكثر تديناً. لقد زوّده التبليغ بحسّ الأمة والهوية والحراك الإسلامي والغرض منه. سافر الغنوشي في أنحاء عدّة من فرنسا أين لاحظ الظروف المعيشية الصعبة لمسلمي شمال أفريقيا وعائشها وزار الأحياء والحانات لإعادة الناس إلى الإسلام. وفي عام 1969 أصبح الإمام المكافح في مسجد صغير غير مخصّص للتبليغ يقاتل على مهن بدوام جزئي.

وفي سنة 1970 عاد الغنوشي إلى بيته لزيارة عائلته بعد أن مكث بعيداً عنها لمدة خمسة أعوام. كانت تونس تترنّج من تجربة فاشلة في الاقتصاد الاشتراكي المخطّط له ممّا أسفر عن حالة من الركود الاقتصادي والبطالة والاضطرابات ثم تحوّلت الحكومة إلى التحرّر السياسي والاقتصادي الذي أسهم أيضاً في إحياء الهوية والتراث العربي الإسلامي في تونس. ومع ذلك قطعت زيارة الغنوشي من قبل أسرته التي تخشى أن يؤدي انتقاده العلني لسياسات تونس الاقتصادية الاشتراكية إلى إلقاء القبض عليه وتهديده المواقع المهنية لأشقائه (قاض وأستاذ على التوالي) ممّا أقنعه بالرجوع إلى باريس سريعاً. والتقى أثناء توقّفه بتونس العاصمة بعض المنتمين إلى جماعة التبليغ الذين عرضوا عليه الدعوة في المسجد ولقاء الشيخ عبد الفتاح مورو وهو محام وناشط إسلامي شجّع حركة إسلامية صغيرة شعبية سرعان ما أصبحت قوة رئيسية في طفرة إسلامية في تونس العلمانية. وتحصل الغنوشي على منصب تدريس في اختصاص الفلسفة في الثانوية، وعاد إلى الوعظ في المساجد المحليّة وانضمّ إلى حركة عبد الفتاح مورو التي ركّزت في البداية على القضايا الاجتماعية والثقافية بدلاً من الرسائل السياسية الصريحة. لقد أوجدت هذه الحركة بديلاً إسلامياً من الثقافة الغربية: "لقد تركّز عملنا على تطوير الضمير الأيديولوجي الذي كان يتكوّن من نقد المفاهيم الغربية التي تهيمن على روح الشباب"<sup>2</sup>.

استقطب الغنوشي، وهو المدرّس والقائد المعروف، العديد من الشباب والفقراء وطلاب الطبقة العاملة بالإضافة إلى قطاعات المجتمع الأخرى. ثم انضموا إلى جمعية المحافظة على القرآن (QPS)، وهي منظمة ثقافية واجتماعية غير سياسية ركّزت على التقوى والأخلاق والإخلاص للإسلام من قبل أولئك الذين

1- التميمي، مرجع سابق، ص 21.

2- بولي، مرجع سابق، ص 599.

يعتقدون أنّ المجتمع التونسيّ قد أضع هويته بسبب التعويل المفرط على الإفلاس الأخلاقيّ والفساد الغربيّ<sup>1</sup>.

وبحلول أواخر السبعينات كان استخدام بورقيبة للجيش لسحق المظاهرات (خلال انتفاضة الخبز جانفي 1978) ومواجهته مع الاتحاد العامّ التونسيّ للشغل (UGTT)، وتوّج بإضرابٍ ومقتلٍ العديد من العمّال على يد نظام بورقيبة. وأصبح أفراد جمعيّة المحافظة على القرآن (QPS) بمن في ذلك الغنوشي مقتنعين بأنّ السياسة حقيقة ويجب التعاطي معها: "كيف يمكننا أن نكون بهذا القدر من التواصل مع ما كان يحدث في الواقع داخل مجتمعنا دون أن نلعب أيّ دور في المجتمع"<sup>2</sup>.

كانت العيانيّة المتزايدة للإسلام في السياسة المسلمة في أواخر السبعينات، بما في ذلك الثورة الإسلاميّة في إيران في عام 1979 والمخاوف من تصديرها تمثّل تحديًا لبورقيبة. فقد هدّد بأن يتولّى مهامه رئيسًا مدى الحياة، وهو لقبٌ خصّ به في 1970. وتراجع عن حملته ضدّ رمضان وتحوّل نحو الكتب والخطابات والرموز الدينيّة بوصفها جزءًا من سرديّة الحكومة. وقد نشرت جريدة الأمل، وهي صحيفة ذات طابع رسميّ مقالات افتتاحيّة وخصائص ذات طبيعة إسلاميّة صريحة مثل "الأصول الإسلاميّة للفكر البورقيبيّ" والتي ظهرت مع صورة للرئيس وهو يقوم برحلة حجّ إلى مكّة<sup>3</sup>.

وفي سنة 1979 أسّس الغنوشي الجماعة الإسلاميّة التي كانت تنظيمًا سياسيًا (رغم أنّها ليست حزبًا سياسيًا). وتواصلت الرابطة مع الطبقة الدنيا والطبقة الوسطى داعيةً إلى إنهاء نظام الحزب الواحد البورقيبيّ وتبني رؤية للإسلام تعالج المشاكل المعاصرة مثل حقوق العمّال والفقر والأجور والمشاركة السياسيّة. وعندما قام بورقيبة بتحرير الجهاز السياسيّ في عام 1981 تحوّلت الجماعة الإسلاميّة إلى حزب سياسيّ: حركة الاتّجاه الإسلاميّ (MTI).

لم تكن حركة الاتّجاه الإسلاميّ المجموعة السياسيّة الوحيدة التي نشأت في السنوات الأولى للحركة الدينيّة في البلاد. بل شملت مجموعات أخرى مثل حزب الشورى الإسلاميّ الذي يقوده حسن الغضبان والاتّجاه الإسلاميّة التقدّميّ والطليعة الإسلاميّة وحزب التحرير الإسلاميّة. ومع ذلك كانت حركة الاتّجاه الإسلاميّ (MTI) وهي المجموعة الأبرز، مختلفّة عنها نتيجة لالتزام الغنوشي المنفتح بالديمقراطيّة "نظامًا للحكم قابلاً للتطبيق"<sup>4</sup>. وأكّد أنّ الديمقراطية والإسلام لا يتعارضان وكان من الأفضل أن نعيش في دولة علمانيّة حيث توجد الحرّيّات بدلاً من دولة دينيّة تطبّق الشريعة وتنعدم فيها الحرّيّات: "إذا كان يُقصد بالحرّيّة النموذج الليبراليّ للحكم السائد في الغرب، وهو نظام يختار فيه الشعب بحريّة ممثليهم وقادتهم،

1- كريستوفر ألكسندر، "الفرض والمنظّمات والأفكار: الإسلامويّون والعمّال في تونس والجزائر، المجلّة الدوليّة لدراسات الشرق الأوسط، العدد 32، 2000، ص 466.

2- إسبوزيتو وفول، مرجع سابق، ص 99.

3- بولبي، مرجع سابق، ص 601.

4- المرجع نفسه، ص 105.

وفيه يوجد تناوب على السلطة وكذلك ثمة حرّيات وحقوق إنسان للعموم فعندها لن يجد المسلمون في دينهم شيئاً لمعارضة الديمقراطية، وليس من مصلحتهم أن يفعلوا ذلك على أيّ حال<sup>1</sup>.

على الرغم من قرار حركة الاتجاه الإسلاميّ الدخول بشكل مباشر في المجال السياسيّ، فقد حُرمت المجموعة من ترخيص للعمل. واستمرّ الغنوشي دون هوادة في بناء حركته على أساس التأكيد على الهوية والقيم الإسلاميّة العربيّة في تونس. وقد وُجدت هذه الجاذبيّة بين قطاعات مختلفة من السكّان: المحاميين والمصرفيين والمعلّمين ورجال الأعمال والعمّال النقابيين ومهني الطبقة الوسطى والأطباء. وقد نجم نجاحها عن تزايد الاستياء، ومواجهة بورقبيّة للمعارضة وقمعها، وتجدد الهجمات على الدين.

وكما خلص الباحث عبد الباقي الهرماسيّ "في تفسير منبع حركة الاتجاه الإسلاميّ يمكن للمرء أن يطرح سبباً واضحاً إلى درجة أنّه نادراً ما يؤخذ في الاعتبار أو يُعطى وزنه الكامل. إنّهُ من بين جميع الدول العربيّة، تونس هي الدولة الوحيدة التي تهاجم فيها النخبة الحداثيّة مؤسّسات الإسلام عن قصد وتفكّك بنيتها التحتيّة باسم الإصلاح الممهيّ للنظام الاجتماعيّ والثقافي"<sup>2</sup>. قام بورقبيّة بتضييق الخناق على حركة الاتجاه الإسلاميّ بعد شهرين، واعتقل العديد من أعضائها وسجنهم بمن فيهم الغنوشي. تحوّلت حملة القمع إلى نقطة تحوّل للحركة الإسلاميّة في تونس. وبقي الغنوشي فعّالاً خلال هذه الفترة، على الرغم من سجنه، مؤكّداً أنّ ثورة عنيفة على الطريقة الإيرانيّة لم تكن هي الحلّ. فهو يعتقد أنّ التغيير سيكون أكثر نجاحاً إذا جاء من القاعدة إلى القمة-عملية بطيئة غيرت المجتمع تدريجياً واستخدمت مشاركة سياسيّة متزايدة ومبادئ ديمقراطيّة لتحقيق هدف منشود: دولة ذات طابع إسلاميّ وديمقراطيّة في نفس الوقت<sup>3</sup>.

كانت حيويّة حركة الاتجاه الإسلاميّ وتناميها في تقابل حادّ مع إخفاقات حكومة بورقبيّة: الظروف الاقتصاديّة السيئة وسوء الإدارة الماليّة والفساد ممّا أدّى إلى تصاعد الاستياء وأعمال انتفاضة الخبز التي اندلعت في عام 1984. حاول بورقبيّة مقارنة المعارضة من خلال الادّعاء بأنّ الإسلامويين يعتقدون "الأصولية الراديكاليّة" وكانوا مرتبطين بثورة دينيّة على الطراز الإيرانيّ. ومع ذلك ورغم محاولات وصل الحركة الإسلاميّة بالتطرّف الإسلاميّ [لم تكن الحكومة التونسيّة] قادرة على القضاء على ما وصفه بورقبيّة بشكل روتينيّ وبازدراء بأنّه بقايا تقاليد دينيّة عفا (كذا!) عنها الزمن"<sup>4</sup>. وفي تلك السنة أطلق سراح الغنوشي من السجن، لكنّ إطلاق سراحه كان مؤقتاً فقط. وقبل فترة طويلة، كانت حملة القمع على الجماعات الإسلاميّة تتعاظم لتتحوّل إلى هجوم شامل ضدّهم وضدّ تعبيرات الدين في المجال العامّ.

ومنعت الحكومة موظّفي الخدمة المدنيّة من الصلاة أثناء ساعات العمل وأغلقت المساجد التي كانت قد أوجدتها في السابق من أجل إضعاف "التطرّف اليساريّ". وقد صدرت أوامر إلى المؤسّسات العامّة بعدم توظيف الإسلامويين الذين فقدوا وظائفهم خلال فترة الحبس 1984/1981. ومنعت النساء من ارتداء

1 - إسبوزيتو وفول، مرجع سابق، ص 114.

2 - بولبي، مرجع سابق، ص 591.

3 - جون إسبوزيتو، التهديد الإسلاميّ: أسطورة أم حقيقة؟، منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد، 1999، ص 167.

4 - ديرك فاندروال، تونس بن عليّ الجديدة، تقارير الفريق المبدائيّ: أفريقيا/الشرق الأوسط، 1989-1990، ص 8.

الحجاب في الجامعات وأماكن العمل، وطُرد طلاب الجامعات الإسلاميين وجُنّدوا في الجيش. أمّا سائقو سيارات الأجرة الذين ضُبطوا وهم بلحية مُشدّبة بشكل أنيق - علامة الإسلاميّ بامتياز- أو يستمعون إلى الأشرطة الإسلامويّة فقد حُلقت لحاهم وسُحبت رُخص سياقتهم<sup>1</sup>.

أوقف الغنوشي مجدداً في أوت / آب 1987 وحُوكم أمام محكمة أمن الدولة وأتهم بالتحريض على العنف والتأمر ضدّ الحكومة. وكانت محاولة بورقيبة في قمع حركة الاتجاه الإسلاميّ وغيرها من الإسلاميين خطأ في التقدير وردّ الفعل. فقد أثارت المحاكمة تعاطفاً مع حركة الاتجاه الإسلاميّ والجماعات الإسلامويّة الأخرى (بما في ذلك حركة الجهاد الإسلاميّ في لبنان) التي تضامنت مع نظيرتها التونسيّة. وعندما قضت المحاكم بسجن الغنوشي مدى الحياة مع الأشغال الشاقّة أمر بورقيبة غاضباً بإعادة محاكمته من جديد ممّا دعّم الشكوك في أنّه أراد إعدام الغنوشي وقُبرت المبادرة. لم تكن الجماعات الإسلامويّة مهما كان تهديدها الخطر الرئيسيّ على حُكم بورقيبة، فقد قوّض البيروقراطيون استقرار الدائرة الداخليّة للرئيس فقد أقال زين العابدين بن علي، وهو جنرال سابق وشغل لفترة طويلة مضت منصب وزير الداخليّة وكان قد ترأّس حملات القمع التي تشهها الحكومة على الجماعات الإسلامويّة مثل حركة الاتجاه الإسلاميّ، رئيس الوزراء محمّد مزالي وخلفه رشيد صفر. وفضلاً عن ذلك قاد بن عليّ في 7 نوفمبر/تشرين الثاني انقلاباً غير دمويّ مدّعياً أنّ "المجاهد الأكبر" البالغ من العمر 84 عاماً و"الرئيس مدى الحياة" خرف وغير مؤهل لأداء واجباته الوطنيّة. فتولّى مقاليد السلطة رئيساً ثانياً للبلاد<sup>2</sup>.

## 6- رئاسة بن عليّ:

بدأت الأشهر الأولى من وصول بن عليّ إلى المشهد واعدةً. فقد ذهب في عمرة إلى مكّة، وأدمج اللغة الدينيّة في خطابه، وأعاد فتح كليّة العقيدة في الزيتونة، وأعلن أنّ صيام رمضان سيراقب رسمياً. ووافقت حركة الاتجاه الإسلاميّ على تغيير اسمها في ديسمبر /كانون الأول 1988 إلى حزب النهضة رداً على التحرّر السياسيّ الظاهر ومطلب بن عليّ ألاّ يحتكر حزب ما الإسلام. ومع ذلك وبحلول نهاية 1988 سرعان ما أدرك التونسيون أنّ زعيمهم الجديد لم يكن جديداً على الإطلاق.

أعاد بن عليّ تسمية حزب بورقيبة الحزب الاشتراكيّ الدستوريّ بالتجمّع الدستوريّ الديمقراطيّ (RDC) لكنّ ذلك لم يغيّر من مركز الهيمنة للحزب داخل المشهد السياسيّ والاجتماعيّ التونسيّ ولم يخفّف أيضاً من نظام الاستبداد الذي سيطر على العمليّة الانتخابيّة وسعى إلى تهميش أيّة معارضة. وفي نيسان /أفريل 1989 خلال أول انتخابات رئاسيّة متعدّدة الأحزاب (وليس حزباً أحادياً) في البلاد بلغ متوسط عدد الأصوات التي تحصّل عليها التجمّع الدستوريّ الديمقراطيّ حوالي 1.7 مليون صوت وانتخب جميع مرشحيه. وعلى الرغم من حقيقة أنّهم لم يمنحوا صفة الحزب إلاّ أنّ المركز الثاني ذهب إلى المرشّحين المستقلين المدعومين من حزب النهضة الذي حصل على أكثر من 17% من الأصوات وفي المناطق الحضرية على أكثر من 30%.

1- ل. جونز، بورتريه راشد الغنوشي، تقرير الشرق الأوسط، 153، (جولية-أوت 1988)، ص 22.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ودعا قادة حزب النهضة مرةً أخرى مدعومين بعروضهم القويّة بن عليّ إلى الاعتراف رسمياً بحزبهم وحثّوا على أنّه إذا واصلت الحكومة مسار بورقيبة وحرمتهم من المشاركة في السياسة، على الرغم من دعمهم الجماهيريّ الواضح، فإنّه ما عاد بمقدورهم السيطرة على الهوامش الأكثر تطرفاً في صفوفهم<sup>1</sup>. وداخل دائرة النخبة المحيطة بن عليّ جادل البعض بأنّ الوقت قد حان لأن يتوقّف الرئيس عن التساهل مع الإسلامويّين ويمحوهم مرّة واحدة وإلى الأبد. والظاهر أنّه بسبب الحملة السياسيّة التي كانت وشيكة وخوفاً من العواقب غادر الغنوشي ومناصرون رئيسيّون تونس في ماي/أيار 1989 إلى لندن (وآخرون إلى فرنسا) حيث عاش في منفى اختياريّ لمدة 21 سنة. وقد علّق الغنوشي في ذلك الوقت: "أصبحت جميع تنازلاتنا بلا جدوى ولا حتّى التخلّي عن اسم حركتنا ساعدنا. ولم يكن من المفيد أن نعتمد على أنفسنا بانتهاج المرونة والاعتدال لتجنّب العودة إلى المواجهة وأن نحافظ على موارد بلادنا بحيث لا يجوز استخدامها إلّا لأغراض التنمية ومواجهة التحدّيات الهائلة التي تواجه أمّتنا"<sup>2</sup>.

أحبط خروج الغنوشي الاتّصالات بين قيادة النهضة وقاعدتها وفتح الطريق لزيادة التوترات بين حكومة بن عليّ وبعض أعضاء الحركة. وخوفاً من أن تؤدّي حرب الخليج إلى تأزّم الاستقرار الإقليميّ وإعادة توحيد حركة النهضة المنشقة قام بن عليّ بحملة كاسحة على الجماعة واعتقل أكثر من 200 من أعضائها في أواخر ديسمبر/كانون الأوّل 1990<sup>3</sup>. وبعد ثلاثة أشهر في فبراير/شباط 1991 اتّهمت السلطات حزب النهضة بالوقوف وراء هجوم متعمّد استهدف مكاتب الحزب الحاكم، وبعد ذلك بتدبير مؤامرة للإطاحة بالحكومة كليّاً. وبعد ثلاثة أشهر في ماي/أيار زعمت قوآت الأمن بالتنسيق مع الجيش أنّها اكتشفت مخزناً كبيراً للأسلحة كان الإسلامويّون قد أخفوها كجزء من مخطّط عنيف ضدّ بن عليّ. لكنّ النهضة تنصّلت من مسؤوليّتها عن هذا الهجوم ولم تستطع الحكومة إثبات تورّط الجماعة فيه. وقد انتقدت منظمات حقوق الإنسان النظام لأنّه استند في مزاعمه عن الأسلحة التي خبّأتها الحركة إلى الأدلّة السريّة. ومع ذلك أُلقي القبض على أكثر من 300 من قادة الحزب وأنصاره. وفي النهاية اعتقلت قوآت الأمن آلاف الأشخاص الآخرين، وبالنسبة إلى بن عليّ كان الحدث فرصة لشلّ المجموعة أكثر. فقد أدّت الحملة الحكوميّة لتشويه سمعة النهضة في نهاية الأمر إلى انقسام في قيادتها. وبالإضافة إلى ذلك أُلقت قوآت الأمن بين عامي 1990 و1992 القبض على أكثر من 8000 من النشطاء في حملة<sup>4</sup>. وأصبحت عمليّات تفتيش المنازل في وقت متأخّر من الليل والغارات على البيوت أمراً اعتيادياً وتضاعفت قصص الاستجواب العنيف. وتوفّي ما لا يقلّ عن سبعة من أعضاء النهضة في الحجز. وتشير الأدلّة إلى أنّ وفاتهم كانت نتيجة للتعذيب<sup>5</sup>. وحوكم 297 عضواً من قبل محكمة عسكريّة وحكمت عليهم بالسجن لمدة تتراوح بين 15 عاماً والمؤبد. وبالإضافة إلى حملة القمع الوحشيّة على النهضة، أنشأ بن عليّ جهاز الأمن الشخصيّ الخاصّ به والذي استخدم لتخويف الصحافة

1- كريستوفر ألكسندر، تونس: الثبات والتحوّل في المغرب الحديث، راوتلدج، نيويورك، 2010، ص 58.

2- التميمي، مرجع سابق، ص 69.

3- ألكسندر، مرجع سابق، ص 60.

4- المرجع نفسه، ص 60.

5- التميمي، مرجع سابق، ص 70.



والقضاء وأي شكل من أشكال المعارضة المحتملة<sup>1</sup>. وكما ذكر كريستوفر ألكسندر (Christopher Alexander) "جمعت جماعات حقوق الإنسان خلال العقدين الماضيين مُلخّصًا ضخماً جداً ضدّ الحكومة لمجموعة واسعة من الانتهاكات والاعتقالات طويلة الأمد في عزلة عن العالم الخارجي وانتزاع اعترافات من خلال مجموعة متنوعة من أساليب التعذيب والمراقبة والتنصّت على الهاتف والتهديدات الموجهة ضدّ أفراد الأسرة والفصل عن العمل وتلفيق قصص مشوّهة عن الحياة الشخصية من أجل تشويه السمعة والابتزاز ومصادرة جوازات السفر لمنع من السفر إلى الخارج والاعتداءات الجسديّة من قبل أعوان الأمن"<sup>2</sup>.

## 7- السلفية:

على الرغم من حقيقة أنّ الاقتصاد قد تحسّن وأنّ المعارضة قُضي عليها إلّا أنّ القبضة الاستبداديّة المتزايدة وتعاضل نسبة السكّان الذين يُعانون من عدم المساواة الاقتصاديّ اليوم والفساد وانعدام المشاركة السياسيّة الحقيقيّة، أُمّيا ميّزت العقد الأوّل من القرن الواحد والعشرين ممّا أدّى إلى الثورة التونسيّة التاريخيّة.

ورغم أنّ ظهور السلفيّة في السياسة التونسيّة هو ظاهرة حديثة فإنّ تاريخها ومظاهرها وتوجّهاتها المتنوّعة يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع وصول الإصلاح المصريّ الحداثيّ لمحمّد عبده إلى شمال إفريقيا. ويأتي مُصطلح السلفيّة من السلف ويعني "الأسلاف" أو الجيل الأقدم للمسلمين. في أواخر القرن التاسع عشر شرع محمّد عبده وتلميذه رشيد رضا في حركة إصلاح فكريّ/عقديّ وتربويّ أكّدت أنّ الدين والعقل/العلم متوافقان وأنّ الإصلاح الإسلاميّ يتطلّب عمليّة إعادة تفسير دينيّ(الاجتهاد). وانتشر تأثير الحركة في شمال أفريقيا وجنوب شرق آسيا.

ويشير مُصطلح السلفيّة اليوم (الذي يتضمّن الوهابيّة السعوديّة أيضًا) إلى المحافظة وأحيانًا إلى "التزمّت" وهي حركات قد تكون غير سياسيّة أو سياسيّة. وتشير السلفيّة في السياق التونسيّ المعاصر إلى مجموعة واسعة من الأفراد والحركات التي هي بحقّ يمينيّة. وغالبًا في أقصى اليمين من حركة النهضة. وعلى الرّغم من بعض أوجه التشابه فإنّ معتقداتهم وخطاباتهم وتفسيراتهم للإسلام وللعلاقة بين الدين والسياسة والتكتيكات غالبًا ما تكون مختلفة بشكل واضح. علاوة على ذلك فهناك تباينات داخل الحركة السلفيّة.

هناك نوعان رئيسيّان من السلفيّة التونسيّة: السلفيّة العلميّة (تفهم على نحو أفضل على أنّها سلفيّة حرفيّة) والسلفيّة الجهاديّة. وينزع السلفيّون الحرفيّون إلى تجنّب السياسة وينظرون إليها على أنّها فاسدة أخلاقيًا. وبدلاً من ذلك تسعى هذه السلفيّة إلى إقامة خلافة أخلاقيّة نقيّة تتماشى مع مخطّط الله في الأرض وتعمل على أساس فرض الشريعة. ويُنظرُ إلى الديمقراطيّة على أنّها تجديف مفروض من الحكم البشريّ في

1 - ألكسندر، مرجع سابق، ص 64.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مقابل السيادة أو الحكم الإلهي<sup>1</sup>. وفي حين شكّل بعض السلفيين الحزبيين مسارًا سياسيًا (بمن فيهم محمد خوبه زعيم جبهة الإصلاح) فإنّ بعض الفروع تميل إلى أن تكون صغيرة وغير فعّالة. أمّا الجهاديون السلفيون في تونس فعالبًا ما يرفضون المشاركة السياسيّة ولكنّ مقاربتهم في تغيير ديناميكيّات الحكومة تختلف عن الحزبيين، فالجهاديّون يُصوِّرون الحزبيين على أنّهم خارج غير ذي صلة أو علاقة ويعتقدون أنّ الطّريق الوحيدة لتحقيق الإرادة والحكم الإلهي تكمن في التحدّي المباشر والمقصود والمواجهة العنيفة عند الاقتضاء<sup>2</sup>.

وظلّ السلفيون في صمت لسنوات عديدة، فقد قُمعوا أو طُردوا إلى ظلام السريّة أو أُجبروا على الهرب إلى الخارج. والأهمّ من هذا فإنّهم على الرّغم من ذلك بدأ ظهورهم خلال العقد الأوّل من القرن الحالي في تونس. وشرع بعض الشّباب التونسيّون في البحث على الإنترنت أين وجدوا دعاةً أصوليين ألكترونيين، وانضمّوا إلى جيوب محلّيّة للنشّاط السلفي، واعتنقوا صنفًا عنيفًا من النّشاط لا ضدّ قوى الكفر في الغرب فقط بل ضدّ حكوماتهم الخاصّة أيضًا.

ولأنّ "التهضة" وغيرها من الجماعات الإسلاميّة قد قُمعت فإنّ بروز السلفيّة حتّى ولو كان محدودًا فقد أثبت أنّه كان علامة بارزةً لأنّه سمح لبن عليّ بتقديم رواية "التهديد الإسلاميّ" إلى مستوى أكبر. وقد مثلت هجمات الحادي عشر من سبتمبر و"الحرب العالميّة على الإرهاب" التي قادتها الولايات المتّحدة الأمريكيّة وما أعقبها من أعمال إرهابيّة في أوروبا مصدرًا إضافيًا لمنطق بن عليّ الشرعيّ. وقد كانت هذه الأحداث سندًا قويًّا للولايات المتّحدة الأمريكيّة في سعيها إلى اجتثاث المتطرّفين المسلمين وسمحت لبن عليّ بتقوية جهازه القمعيّ وتبرير انتهاكات الحرّيات المدنيّة التي شملت التعذيب والتنصّص على المكالمات الهاتفية والسّجن غير المُبرّر والمداهمات الليليّة والرّهب. وقد نفّذ إرهابيو القاعدة في أفريل 2002 هجومًا عنيفًا على كنيس يهودي في جربة. ويشير ستيفانو توريلي (Stephano Torelli) إلى أنّ "التونسيّين الذين قاتلوا في أفغانستان والبوسنة والشيشان والعراق منذ منتصف عام 2000 قد ربطوا صلاتهم بجهاديّ الخارج لتعزيز وجودهم في تونس، فقد بدأ الشّباب في ممارسة السلفيّة لمقاومة نظام بن عليّ العلماني"<sup>3</sup>.

1 - مونيكا ماركر، "من هم سلفيو تونس؟"، السياسة الدوليّة، 28 سبتمبر، 2012،

[http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/09/28/who\\_are\\_tunisia\\_s\\_salafs](http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/09/28/who_are_tunisia_s_salafs) شوهد بتاريخ 10 مارس 2013.

2 - المرجع نفسه.

3 - ستيفانو توريلي وفابيو ميروني وفرانيسكو كافاتورتا، السلفيّة في تونس: تحديّات الديمقراطية وفرصها، السياسة الدوليّة، المجلّد 19، العدد 4، 2012، ص 143.

## 8- تعاضم الحيف:

على الرغم من التّقدّم الاقتصاديّ في تونس فإنّ البطالة المرتفعة بين الشّباب والتّفاوت في الدّخل والفساد وانعدام المساواة بين الجهات تخلق مزيجًا ضارًا من خيبة الأمل واليأس. وقد أدّى انخفاض الطّلب في السوق الأوروبيّة على المنتجات التونسيّة إلى تفاقم هذا الأمر، وبذلك انخفضت الصّادرات بحلول عام 2008 وتراجع القطاع الصّناعي أيضًا.

وعلى الرغم من أنّ الحكومة التّونسيّة نفذت حزمة إصلاحية في عام 2010 إلّا أنّها لم تفعل سوى القليل لمعالجة المشكلات الاقتصادية والعملية الأساسيّة، فهي على سبيل المثال لم تخلق فرص عمل لخريجي الجامعات التّونسيّة، فنحو 20% كانوا دون عمل نتيجة للاضطرابات الاقتصادية في أوروبا (وفي الولايات المتّحدة) ولم يستطع الشّباب التّونسيّ العمل في الدّاخل ولم تكن آفاق العمل واعدة جدًّا. وكان هناك عدم تطابق واضح بين درجة التّخصّص والشهادة الجامعيّة، والوظائف الفعلية التي كانت متوفّرة في السّوق. وهكذا بلغت البطالة 47% بين الخريجين الذين يحملون درجة الماجستير في الاقتصاد أو الإدارة أو القانون، وأكثر من 43% لحاملي درجة الماجستير في العلوم الاجتماعيّة، وحوالي 24% من خريجي الهندسة<sup>1</sup>.

وقد أدّت الإصلاحات الاقتصادية لعام 2010 أيضًا إلى تعميق الفجوة القائمة بين المدن والمناطق الريفيّة في عدم المساواة الاقتصادية. وأقنع هذا العديد من النّاس الذين رأوا أبناء وطنهم في الأحياء الحضريّة يفعلون ما يحلو لهم، أنّ الحكومة كانت معزولة وتركّز على سكّان المدينة وتهمل أولئك الذين يتواجدون خارج المدن الكبرى. ولم يكن بن عليّ ولا حكومته على وعي بدرجة وجود هذا السّخط والخراب<sup>2</sup>.

وقد تفاقم عدم المساواة بسبب فساد عائلة بن عليّ. إذ أصدرت ويكيليكس برقيّة سرّيّة من سفارة الولايات المتّحدة في تونس كشفت عن فساد عائلة بن عليّ بما في ذلك نمط الحياة الباذخ والأعمال المشكوك فيها للسّيده الأولى ليلي الطرابلسي في علاقة بصهرها محمّد صخر الماطري، وهو ابن 28 سنة ومن أباطرة المال. وفي برقيّة مؤرّخة في يوليو /جويلية 2009 قال السفير الأمريكيّ روبرت غودك (Robert Godec) إنّ "البذخ الذي يعيش فيه الماطري وزوجته وسلوكهما يوضّحان لماذا هما وغيرهما من أفراد عائلة بن عليّ غير مرغوب فيهم ومكروهون من قبل بعض التّونسيّين"<sup>3</sup>. وقد قدّرت مؤسّسة النزاهة الماليّة العالميّة أنّ تكاليف الفساد قد تضخّمت مع مرور الوقت لتصل إلى حوالي مليار دولار أمريكيّ في السنّة<sup>4</sup>. مع العلم أنّ السّفير الأمريكيّ حذّر من أنّ تونس تعاني مشكلة حقيقية وأنّ بن عليّ رفض الاستماع إلى النّصيحة وأنّ "جوقة الشّكاوى أخذت في الارتفاع"<sup>5</sup>.

### سقوط بن عليّ وميلاد الجمهوريّة الثانية؟

- 1 - ستيفانو توريليّ وفابيو ميروني وفرانيسكو كافاتورتا، السلفيّة في تونس، ص 143.
- 2 - محمّد الخواص، ثورة الياسمين التّونسيّة: الأسباب والتأثير، الفصليّة المتوسّطيّة، المجلّد 23، العدد 4، 2012، ص 7.
- 3 - المرجع نفسه.
- 4 - البنك الأفريقيّ للتنمية.
- 5 - الخواص، مرجع سابق، ص 8.

عندما أدرك بن علي أنّ المتظاهرين أرادوا إنهاء نظامه توزّع مئات من رجال الأمن في الشوارع وهاجموا بوحشية المتظاهرين. وكانت قوات أمن الدولة، والمخابرات، قد استخدمت في الماضي الرصاص المطاطي والغاز المسيل للدموع والهرافات وحتى خرطوم المياه لقمع المعارضة. لكنّ بن عليّ هذه المرة لجأ إلى القوة المميتة. ففي 24 كانون الأوّل/ديسمبر أطلقت قوات الأمن ذخائر حيّة من أسطح المباني المجاورة على المتظاهرين في منزل بوزيّان ممّا أسفر عن مقتل شخصين<sup>1</sup>.. وبحلول نهاية كانون الثاني/جانفي قُتل ما لا يقلّ عن 300 شخص وأكثر من 700 جريح<sup>2</sup>.

وقد أثبتت الوسائط الاجتماعية أنّها وسيلة اتّصال وتعبئة فعّالة. فقد كان الفايسبوك وتويتر والهواتف الخليويّة وغيرها من أشكال التّواصل حاسماً لأولئك الذين يُنظّمون الاحتجاجات ضدّ الحكومة. ووفقاً لإحدى الدّراسات فإنّ 91% من طّلاب الجامعات في تونس احتفظوا بصفحة على فيسبوك وزاروها مرّة واحدة على الأقلّ في اليوم، وقضوا 105 دقيقة في المتوسّط<sup>3</sup>. لقد انتشرت المعلومات حول المظاهرات بسرعة وأعمال الحكومة سُجّلت ونُشرت ليراها العالم. ولمجاهة هذا الوضع حظر بن عليّ موقع اليوتيوب والمذكّرة اليوميّة Daily Motion ومواقع الوسائط الاجتماعية الأخرى. وأكّد ضابط الأمن الرّئيسي في فيسبوك جو سوليفان (Joe Sullivan) في ديسمبر 2010 أنّ الحكومة التّونسية حاولت اختراق فيسبوك وسرقة كلمات مرور المستخدمين لكنّها توقّفت عن ذلك. وعندما كان النّشطاء يتفوّقون على برنامج الحكومة الصّارم للرّقابة تراجعَت الحكومة وأعلنت في يناير/جانفي 2011 أنّه قد رفعت التّدفّقات<sup>4</sup>. كان التنازل والوعود بإجراء المزيد من الإصلاحات متأخّراً. وفي مساء يوم 14 يناير/جانفي تخلى زعيم تونس لثلاث وعشرين سنةً عن المواجهة ودُفعت البلاد إلى طريق نحو جمهوريّة ثانية.

## 9- أين كان الإسلامويّون؟:

تساءل كثيرون في الأيام الأولى من الاحتجاجات لماذا كتب أوليفيه روا (Olivier Roy) في نيويورك تايمز "لا يوجد شيء إسلامي عن هذا الموضوع"<sup>5</sup>. وكان السّبب الرّئيسي كما نوقش سابقاً في هذا العمل هو استبعاد النهضة من المشاركة في سياسة الأحزاب وإجبارها على التّخفّي بينما كان العديد من القادة الأكثر نشاطاً في الحركة مثل الغنوشي في المنفى بالخارج. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّ الثورة لم تكن في المقام الأوّل عن الإسلام فإنّ التّونسيّين كانوا أقلّ قلقاً بشأن دور الإسلام في المرحلة الانتقالية وكانوا مهتمّين أكثر بالحكومة الجديدة ومؤسّساتها السّياسية وإرساء الديمقراطيّة. أظهرت استطلاعات لـ 1201 من التّونسيّين و4080 من المصريّين في أكتوبر ونوفمبر 2012 أي بعد ما يقرب من عام من انتخابات ما بعد الثورة أنّ أقلّيّة

1 - بتر شريدير وحمّادي الرديسي، سقوط بن عليّ، مجلّة الديمقراطيّة، المجلّد 22، العدد 3، 2011، ص 10.

2 - المرجع نفسه، ص 11.

3 - المرجع نفسه.

4 - المرجع نفسه.

5 - أوليفيه روي، أين كان الإسلامويّون التّونسيّون؟ نيويورك تايمز، 28 جانفي، 2011.

من السّكان - 26% في تونس و 28% في مصر - يعتقدون أنّ الإسلام يجب أن يلعب دورًا حكوميًّا<sup>1</sup>. وفي تونس تحديدًا كان 27% فقط من التّونسيّين الذين صوّتوا لصالح النّهضة في عام 2011 يرغبون في علاقة وثيقة بين الدّين والسياسة و 32% من الذين شملهم الاستطلاع يضعون التّموّ الاقتصاديّ على رأس قائمة أولوياتهم<sup>2</sup>.

ولم يحل غياب الإسلاميين الأوّل وقلق التّونسيّين على المسائل غير الدّينيّة دون ظهورهم مرّةً أخرى في السياسة وتحقيق نصر مذهل في الانتخابات. أثار هذا تساؤلات عديدة منها هذان السّؤالان: "لماذا أظهر حزب النّهضة أداءً قويًّا في الانتخابات؟ وكيف يمكن لمجموعة انفصلت عن قوّة الثورة أن تكتسح المشهد في السّاعة الحادية عشرة وتكسب؟". لقد تركت الإطاحة بين عليّ لأوّل مرّة فراغًا في أروقة السّلطة في العاصمة. وبعد ثلاثة وعشرين عامًا من حكم البلاد كان الرّئيس قد اختفى ولم يكن هناك نظام مكين لاستبداله. وبينما يأمل العديد من بقايا "الحرس القديم" في البقاء (ويحاولون)، فإنّ أولئك الذين أسقطوا زعيم بلادهم المتورّط لن يسمحوا لهم بالبقاء في السّلطة.

ثانيًا، رغم أنّ حزب النّهضة كان منفيًّا فهو لم يكن مُغيّبًا سياسيًا. وعندما عاد الغنوشي إلى وطنه تونس في جانفي/يناير 2011 كانت الحركة منظمّة تنظيمًا جيّدًا على الرغم من قمعها ولها قادة جماهيريّون وخصوصًا الغنوشي. والأهمّ من ذلك كان لها تاريخ طويل بوصفها معارضة رئيسيّة لبورقيبة وبن عليّ ولها ندوب المعركة التي منحها الشّرعية الشّعبية. وتمكّنت حركة النّهضة في ظلّ غياب أحزاب سياسية قويّة نسبيًّا وظهور العديد من الأحزاب الجديدة والضعيفة من الصعود فورًا إلى السّلطة.

وأخيرًا فإنّ سنوات الغنوشي في المنفى زوّدتّه بالفضاء المناسب لرؤية فكره وإعادة صقله من أجل تحسين فهمه للعلمانيّة والديمقراطيّة والدراية بتطبيقاتها المحتملة المتنوّعة في العالم العربيّ وتونس على وجه الخصوص والعودة إلى الوطن في 2011 بحسّ الاتّجاه.

سجّلت هيئة الانتخابات (ISIE) المزيد من النّاهبين في جميع أنحاء البلاد. وسجّل ما يقارب 4 ملايين من أصل ما يُقدّر ب 7.5 مليون ناخب مؤهّل بحلول نهاية أغسطس/أوت 2011<sup>3</sup>. وأجريت في 23 أكتوبر من ذلك العام أوّل انتخابات حرّة في البلاد منذ حصولها على الاستقلال عام 1956، وهي أيضًا الانتخابات الأولى في العالم العربيّ. أمّا المسؤولون الحكوميّون السّابقون لبن عليّ الذين يشعرون بالقلق من أنّ حزب النّهضة سيفوز بالانتخابات فشكّلوا عدّة أحزاب بما فيها الوطن وحزب العدالة والحرّيّة والمبادرة. وردّ راشد الغنوشي بأنّ قوى النّظام القديم كانت "تسعى إلى التّحاييل على الثورة... من خلال أحزاب جديدة وخلف الكواليس من خلال المناورة بشخصيات قويّة من عهد بن عليّ"<sup>4</sup>. وأوضح الغنوشي من خلال الحملة الانتخابيّة أنّ حزب

1 - ليندساي بنستيد وإلين لاست وظافر ملّوش وجمال سلطان وجاكوب ويشمان، الإسلامويّون ليسوا العائق، السياسة الخارجيّة، 14 فيفري، 2013، [t.ly/HAlj](http://t.ly/HAlj). شوهده بتاريخ 11 مارس 2013

2 - المرجع نفسه.

3 - ليندساي بنستيد وإلين لاست وظافر ملّوش وجمال سلطان وجاكوب ويشمان، الإسلامويّون ليسوا العائق.

4 - رولا خالد ودافيد غارنر، الزعامة الإسلاميّة خطر على الديمقراطيّة التونسيّة، 22 جوان 2011.

النّهضة لا ينوي تطبيق الشريعة. وأعلنت ابنته سميرة الغنوشي "نحن لا نؤمن بالتيقراطية التي تفرض نمط حياة أو أفكاراً أو طرقاً ما للعيش على الناس، بل نحن نؤمن بحق كل امرأة ورجل تونسي في اتخاذ هذا الخيار"<sup>1</sup>. وينظر الكثيرون إلى النهضة على أنها "أكثر صدقاً من العلمانيين الفاسدين" و"وفية لقيمها"<sup>2</sup>. كانت الانتخابات، حسب معظم المؤشرات انتصاراً للديمقراطية ولا شيء يماثلها تاريخياً في منطقة أحاطت بها نتائج محدّدة سلفاً وإكراه الناخبين ونسبة مشاركة تزيد على 50% فإن أغلبية التونسيين. حوالي 40% أدلوا بأصواتهم لفائدة النهضة. كان الحزب هو الأقوى إلى حد بعيد في المجلس التشريعي ووافق على التعاون مع الوصيفين وهما المؤتمر من أجل الجمهورية (CPR) والتكتل. وتبدو بيانات الاستطلاعات التي أجريت بعد الانتخابات الأولى التي جلبت أول حزب إسلاموي إلى السلطة ملفتة للنظر. فبينما يعتقد الكثير من التونسيين أنّ على الدين أن يوجّه السياسة فإنّ معظمهم لم يسعوا إلى دور نشط للدين أو الأديان في الحياة العامة<sup>3</sup>. فعلى سبيل المثال وافق 78.4% من المستجوبين على أنّ "رجال الدين لا ينبغي لهم أن يؤثروا في المواطنين كيف ينتخبون ويعتقد 30.6% أنّه سيكون من الأفضل لو أنّ تونس لديها المزيد من المسؤولين الدينيين المناسبين في مناصبهم"<sup>4</sup>. فضلاً عن ذلك وافق 78.5% على أنّ الدين هو أمر خاصّ ويجب أن يكون منفصلاً عن الحياة الاجتماعية والسياسية. وصرّح 94% أنّهم يعتقدون أنّ الثورة ستحقّق فرصاً اقتصادية أفضل وتحسّناً في حقوق الإنسان وقال 63% إنّ السبب الرئيسي للثورات هو السخط الاقتصادي. وهكذا فإنّ ظهور النهضة منتصرة في انتخابات المجلس التأسيسي يلمع إلى رؤية راشد الغنوشي للإسلام بوصفه عاملاً في الهوية التونسية والثقافة والسياسة ولكن ليس القائد. ويبدو أنّ هذا متناغم مع رغبات معظم التونسيين.

انتخب المجلس التأسيسي الذي كان يهيمن عليه حزب النهضة في ديسمبر/كانون الأول المنصف المرزوقي رئيساً للبلاد، وهو طبيب وناشط في مجال حقوق الإنسان ومؤسس حزب "المؤتمر من أجل الجمهورية" والذي كلفه اعتراضه على إساءة استخدام السلطة من قبل بن عليّ انتقاله إلى باريس. كان لكلّ من الغنوشي والمرزوقي التزام متبادل بالديمقراطية التونسية التي تجاوزت بشكل عامّ التغيرات الأيديولوجية ووضعت مصالح البلاد فوق مصالح أحزابها. واتفقوا على الحفاظ على نصّ المادة الأولى من دستور عام 1957 "تونس دولة حرة مستقلة وذات سيادة الإسلام دينها" ممتنعين عن ذكر الشريعة الإسلامية<sup>5</sup>. وشهدت فترة الأشهر

1- الخواص، مرجع سابق، ص 18.

2- هاغ غرينواي، تحليل: السبق للديمقراطية التونسية، البريد العالمي، 11 أكتوبر 2011، [www.globalpost.com/print/5677609](http://www.globalpost.com/print/5677609)، شوهد بتاريخ 12 مارس 2013.

3- ميكائيل روبينس ومارك تسلر، التونسيون صوتوا من أجل الوظائف لا المهن، السياسة الخارجية، 7 ديسمبر، 2011، [t.ly/bTp8](http://t.ly/bTp8).

4- المرجع نفسه.

5- جون ثرون، "الجدال التونسي ينقلب شخصياً: صلّ أكثر وانقلب"، مراقب العلوم المسيحية، 19 أبريل 2013، <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2012/0419/Tunisia-debate-turns-personal-Pray-more-and-turn-down-that-Metallica>. شوهد بتاريخ 12 مارس 2013.

الستّة الأولى من المرحلة الانتقاليّة مشاكل حادّة تجاوزت المخاوف الدّينيّة والأيدولوجيّة. فقد تضرّرت السّيّاحة بشدّة جرّاء الثّورة إذ انخفضت الإيرادات بنسبة 40% والاستثمار الأجنبيّ المباشر بنسبة 60% وكان النّمّو الاقتصاديّ محدودًا وارتفعت البطالة إلى نسبة 20% في جميع المجالات (بالنسبة إلى خريجي الجامعات في 2011 بلغت نسبة البطالة 25%). وممّا زاد الأمور تعقيدًا أنّ تونس خسرت أيضًا إيراداتها من التّحويلات الماليّة. فقد كان المواطنون ضحايا العنف الأوّلّي لأوروبا وغيرها من المواقع. وكان على الحكومة أيضًا أن تتعامل مع أزمة اللاجئين المتزايدة والحرب الأهليّة الليبيّة التي كانت تستعر في الجوار ممّا يعني أنّ حوالي 150.000 مواطن تقطّعت بهم السّبل وبحاجة إلى مساعدة على امتداد الحدود. وعلى الرّغم من اختلالاتها عملت الحكومة الائتلافيّة على استقرار تونس<sup>1</sup>.

وظلّت السّيّاسة الدّاخليّة متقلّبة يغدّنها العلمانيّون والسّلفيّون بوجه خاصّ. في الطّرف الأوّل من السّجال كانت النّخب العلمانيّة المتعلّمة التي أصرّت على الفصل بين الدّين والسّيّاسة ومن جهة أخرى هناك شريحة متزايدة من الشباب الذين قادتهم ميولاتهم إلى الاستقرار على نظرة سلفيّة متشدّدة للعالم والتي أدّت إلى نشوب العنف أحيانًا. ففي أواخر نوفمبر/تشرين الثاني 2011 اشتبك مئات من السّلفيّين مع العلمانيّين قرب تونس في مواجهة حول الفصل في قاعات الجامعة وارتداء الحجاب الكامل للوجه (النّقاب). ومنعت الطّالبات اللّاتي يرتدين النّقاب من الدّخول إلى كليّة الآداب بمتّوية قرب تونس العاصمة ممّا خلّف موجةً من المؤيّدون الغاضبين. وفي حزيران/جوان 2012 برز صدام آخر بين المجموعتين لما هاجم السّلفيّون معرضًا فنّيًا في تونس بسبب عرض اتهموه بإهانة الإسلام. وبالمثل ففي مدينة سوسة القريبة هاجمت مجموعة من الغوغاء متجرًا محليًا للفنون الجميلة بالقنابل الحارقة. وفي المنستير وكذلك في بن قردان على الحدود الليبيّة نشبت مناوشات بين العلمانيّين والسّلفيّين. وأدّى مقتل شكري بلعيد في فبراير/فيفري 2013، وهو ناشط علمانيّ يبلغ من العمر 48 سنة وناقد قويّ للإسلامويّين والنّهضة (كلّ من النّهضة والسّلفيّين)، إلى اندلاع اضطرابات سياسيّة واسعة النّطاق واحتجاجات. وجاء مقتل بلعيد في وقت تدهورت فيه العلاقات بين حكومة النّهضة والمعارضة. وأدّى إلى هذا التّشجّع بين العلمانيّين والإسلامويّين إلى إعاقة خطّة رئيس الحكومة حمّادي الجبالي، عضو حزب النّهضة لحكومة غير حزبيّة من التّكنوقراط. كان أمل الجبالي أن يجلب الهدوء إلى البلاد ويشكّل ائتلافًا من شأنه أن يأخذ تونس نحو الانتخابات. لكنّه لم يتشاور مع حزب النّهضة أو المعارضة العلمانيّة. متعمّدًا بالتّجنيّ إذا كانت الخطّة قد تعثّرت. وشكّلت استقالة حمّادي الجبالي في 19 فبراير/فيفري 2013 خطرًا بمزيد من التّقلّبات وحثّ المرزوقي الغنّوشي على تعيين رئيس جديد للحكومة في أعقاب استقالة الجبالي. وخلفه علي العريّض النّاشط السّابق في حركة الاتّجاه الإسلاميّ الذي سُجن وعُدّب على امتداد 30 سنة (ثلاث عشرة منها كانت انعزاليّة) من قبل بن عليّ. وقال: "كنت أموت عدّة

1- آن وولف ورافائيل لوفيفر، "تونس: ثورة في خطر"، الغارديان، 18 أبريل 2012، [www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/apr/18/Tunisia-revolution-at-risk/print](http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/apr/18/Tunisia-revolution-at-risk/print)

مرّات في سجون وزارة الدّاخلية. لكنّي أذكر الاختلاف بين تلك الفترة والآن. لقد جاءت الثورة من أجل التّقدّم وإقامة عدالة انتقالية وليس السّعي إلى الانتقام"<sup>1</sup>.

وكافح العريّض للحفاظ على الائتلاف معاً. ورغم نداءات المعارضة العلمانية لتعيين تكنوقراطيين غير سياسيين لمؤسّسات الدّولة الحسّاسة فإنّ الحكومة التي ظهرت كانت مكوّنة من نفس الأحزاب التي كانت موجودة قبل اغتيال بلعيد. ومع ذلك كانت هناك مؤشّرات على أنّ حزب النهضة والحكومة الائتلافية مازالا يعملان في إطار روح التّعاون وليس في نزاع. ثمّ قدّمت النهضة تنازلاً رئيسياً في القبول بأن تُسند وزارات مثل الدّاخلية والعدالة إلى مرشّحين مستقلّين.

وواجهت الحكومة الائتلافية انتقادات حادّة من أولئك الذين أثاروا بأنّ العملية كانت بطيئة للغاية. لكنّ قلة يمكن أن تنكر أنّه على الرّغم من ومضات التّقدّم فإنّ الصّراعات وانعدام التّوافقات ظلّ في المؤسّسات الرّاسخة لا سيما المجلس التّأسيسي. بقي الاستقطاب بين السّلفيين المتطرّفين والعلمانيين المخلصين موضع مزايده في الوضع السّائد رغم اعترافهم بأهميّة التّعاون في التّغلب على التّحدّيات المستقبلية. في مصر كان هناك تناقض حادّ حيث حلّ البرلمان ثمّ عُزل الرّئيس المنتخب ديمقراطياً بانقلاب عسكريّ وحُظرت جماعة الإخوان المسلمين وأصبح العنف حدث كلّ يوم<sup>2</sup>.

## 10- انتقال مأزوم:

كشف العريّض في أوائل مارس 2013 التّقاب عن حكومة الائتلاف التي طال انتظارها وتوقّفت بسبب الأزمة السياسيّة النّاجمة عن اغتيال بلعيد. ومع ذلك وقع التّوصّل إلى صفقة في اللحظة الأخيرة ممّا أتاح للحكومة أن تتبلور وأن تشرف على شؤون البلاد حتّى نهاية العام عندما تُجرى الانتخابات.

وقد دعم حزب "التكتّل" من يسار الوسط الحكومة الجديدة كما فعل "المؤتمر من أجل الجمهورية" العلمانيّ الذي يقوده الرّئيس التونسيّ منصف المرزوقي رغم أنّ العريّض وحلفاء النهضة كانوا يأملون في بناء ائتلاف واسع النّطاق يعكس قطاعاً متنوعاً أكثر من السّكان، فقد انسحبت ثلاثة أحزاب دُعيت في البداية إلى المشاركة في المحادثات تاركَةً مهمّة تشكيل حكومة جديدة للعريّض وحزبه النهضة والتكتّل والمؤتمر من أجل الجمهورية. وأكّد عجز الحكومة على إدماج المزيد من الأحزاب السياسيّة في التّقاش على الطّبيعة الحسّاسة لعملية الانتقال في مرحلة ما بعد بن علي. وقدّمت النهضة تنازلات هامّة للحفاظ على الوحدة الوطنيّة ومنها الموافقة على التّنازل عن الوزارات الرئيسيّة، بما في ذلك وزارة الدّاخلية ووزارة العدل إلى مرشّحين مستقلّين<sup>3</sup>. وكانت التّنازلات عماد حسن النّية من جانب العريّض الذي كان يأمل في تجنّب المزيد

1 - "عليّ العريّض إسلاميّ معتدل يستعدّ لرئاسة الحكومة التونسيّة الجديدة، سجلّ الأعمال، 9 مارس 2013،

<http://www.brecorder.com/general-news/172/1161320/>. شوهد بتاريخ 11 مارس 2013.

2 - بنستيد وآخرون، مرجع سابق.

3 - "تونس تكشف عن ائتلاف حكوميّ جديد"، الجزيرة، 8 مارس 2013،

<http://www.aljazeera.com/news/africa/2013/03/2013381546957967.html>.



من عدم الاستقرار والنزاع. حدّد هذا الفعل معيارًا لدول أخرى في المنطقة حيث فشلت مفاوضات صعبة مماثلة في كثير من الأحيان في التوصل إلى حلّ لما رفض كلّ طرف التخلّي عن موقفه.

كان ربيع عام 2013 فترة انتقالية مضطربة تميّزت بعدد من الأحداث المتوتّرة التي أظهرت السخط المتزايد والعداوة بين المعارضة العلمانيّة وحركة النهضة، وبين النهضة والسلفيين المتشدّدين. وأدّى القبض على أمينة السبوعي (المعروفة أيضًا باسم أمينة تايلر) وهي ناشطة في التاسعة عشرة من عمرها عرضت نفسها عارية الصّدر بوصفها تجسيدًا لـ "فيمن" (Femen)، وهي جماعة أوكراينية تعمل على إثارة الانتباه إلى قضايا المرأة، إلى إطلاق حوار وطني وإقليمي حول دور المرأة في مجتمعات ما بعد الثورة. الجماعات السلفية مثل أنصار الشريعة عقدت الأمر أمّا الدّاعية عادل العلمي رئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي منظمة غير حكوميّة من منظمات المجتمع المدني، فاقترح أن تُجلد تايلر من ثمانين إلى 100 جلدة علنيّة بسبب تصرفاتها بل حتّى إنّه جادل بشأن الموت رجماً هو العقاب الأكثر ملاءمة<sup>1</sup>.

تألّف السلفيون من عدّة مجموعات مختلفة وبدرجات متفاوتة من التّشدّد. وقد تواصلت حركة النهضة في البداية مع السلفيين كما فعلت مع مجموعات أخرى بسبب التزامها بالتعددية السياسيّة لأنّها رأت فيهم حلفاء محتملين وخشية أن تكون عرضةً للاتهامات السلفية بأنّ الحكومة تتنازل عن الدين الإسلامي والقيم الإسلاميّة أيضًا.

وسجّلت الحكومة في عامها الأوّل ثلاثة أحزاب سلفية إضافة إلى حزب التحرير مثلما سجّلت أحزابًا أخرى فضلًا عن الجمعيات والمدارس الخيريّة السلفية. وازدهرت العناصر السلفية الأكثر تطرّفًا في المناخ الجديد لحرية التعبير، فقد استولى السلفيون على مئات المساجد من جانب واحد (1000 مسجد من أصل 5000 في تونس) ممّا دفع الأئمّة والمصلين الأصليين إلى مغادرتها وطالب الكثيرون بأن تكون الشريعة أساسًا للدستور وتنظيم احتجاجات متكرّرة ضدّ ما اعتبروه تهديدات للإسلام أو انتهاكات للثقافة والممارسات الإسلاميّة. وحشد السلفيون أطيافًا ساخطة من السكّان بما في ذلك العديد من الشباب الذين انضمّوا إلى التّنظيمات الأهليّة. وهاجموا الفنّانين على وجه الخصوص وخربّت معارض تُظهر الأعمال الفنيّة المعاصرة في أعمال شغب أدّت إلى مقتل شخص وإصابة أكثر من مائة شخص ودُّس أيضًا مقام صوفيّ.

ومع ذلك استثمر النّقاد الوضع متّهمين بأنّ الاختلاف ضئيل بين النهضة والسلفيين وأنّ النهضة كانت غير قادرة أو غير راغبة في وضع حدّ لما أصبح يشكّل مُعضلة أمنيّة خطيرة. أخيرا وقبل انتخابات 2014 تحرّكت حكومة النهضة بشكل حاسم لاستعادة المساجد التي افتكها السلفيون واحتلّوها. وسعى وزراء الحكومة إلى وصل جماعات مثل أنصار الشريعة بالقاعدة التي تعتبر الأكثر تطرّفًا في الجماعات المتشدّدة

1 - "صور التونسيّة النسويّة أمينة تيلر: كيف خلقت زعزعة في الفيسبوك؟"، نيويورك، 8 أبريل 2013،

<http://www.newyorker.com/online/blogs/elements/2013/04/amina-tyler-topless-photos-tunisia-activism.html>.

التي ظهرت بعد ثورة 2011، وبسيف الله بن حسين مقاتل القاعدة السابق في أفغانستان بشنّ حرب ضدّ حكومة النهضة متهمًا إياها بسياسات تخالف الإسلام<sup>1</sup>.

أصبح الحزب الحاكم في تونس عقب الانقلاب العسكري الذي خلع محمد مرسي وزجّ به وبمئات من زملائه من الإخوان المسلمين في الحجز العسكري الحكومة الوحيدة التي يقودها الإسلاميون في المنطقة. كان الكثير بمن فيهم قادة الحكومات الأجنبية والأمم المتحدة يخشون أن يكون للأحداث في مصر تأثير خطير على مستقبل الدول الأخرى واستقرارها بما فيها تونس. عمل العريض رئيس الحكومة على تهدئة تلك المخاوف قائلاً: "يتسم نهجنا بالإجماع والشراكة واحتمال وجود سيناريو مصر أمر غير محتمل في تونس لأنّ لي ثقة كبيرة في وعي التونسيين وقدرتهم على تقدير إمكانات بلادهم"<sup>2</sup>.

واستنكرت الحكومة التونسية الانقلاب العسكري الذي قاده جيش مصر والعنف الوحشي والقمع في مصر ودعا الغنوشي الإخوان المسلمين إلى البقاء في شوارع مصر حتّى يُطلق سراح مرسي. وعندما فتحت قوّات الأمن المصرية النّار على تجمّع الإخوان المسلمين في 08 جويلية/يوليو اتّهم القوّات الانقلابية بارتكاب مذبحة في حقّ المتظاهرين السلميين المناصرين للرئيس الشرعيّ وطالب المصريين بـ"رفض الانقلاب ودعم الجبهة الشرعية المساندة للديمقراطية"<sup>3</sup>. وقد عبّر المرزوقي الرئيس العلماني للبلاد أيضاً عن استيائه من سلسلة الأحداث التي نجمت عن إسقاط مرسي قائلاً: "إنّها كانت ضربةً للديمقراطية"<sup>4</sup>.

## 11- إثارة القلاق والاضطرابات:

وعلى الرّغم من تنازلات قادتها، استمرت الحكومة التي يقودها حزب النهضة في مواجهة الاضطرابات السياسية التي انجرت عن أعمال العنف والاعتقالات المخطّط لها والمنقّذة بعناية. ففي 25 جويلية/يوليو اغتيل زعيم المعارضة العلمانية محمد البراهمي، وهو عضو في "الجبهة الشعبية اليسارية" ومنتقد النهضة، خارج منزله في ضاحية "أريانة" بتونس وجثته مليئة بأربع عشرة رصاصة. كان القتل متطابقاً تقريباً مع مقتل شكري بلعيد قبل ستّة أشهر فقط. على الرّغم من أنّ المهاجمين هربا على متن درّاجة نارية فقد أشار تقرير لوزارة الدّاخلية إلى أنّ البراهمي قُتل بنفس السّلاح الذي استُخدم في قتل بلعيد. وأشارت المعطيات الأولى إلى المتشدّد السّلفي بوبكر الحكيم<sup>5</sup>.

1- "سلفيو تونس: قلق متزايد"، الاقتصادي، 22 ماي 2013، <http://www.economist.com/blogs/pomegranate/2013/05/tunisia-s-salafsts>

2- رئيس الوزراء الإسلامي التونسي يقول: إنّ سيناريو مصر من غير المحتمل أن يقع هنا"، أخبار الياهو، 2 جويلية 2013.

3- فيفيان والت، "بعد إزاحة مرسي في مصر، الإسلاميون في تونس يخشون مصيراً مماثلاً"، التايم، 16 جويلية 2013،

<http://world.time.com/2013/07/16/after-morsis-ouster-in-egypt-tunisias-islamists-fear-a-similar-fate/#ixzz2ZJ881UGE>

4- في، ديليب هيرو، "الانقلاب المصري يقسم الشرق الأوسط"، يال العالمية، 11 جويلية 2013،

<http://yaleglobal.yale.edu/content/egyptian-coup-splits-middle-east>

5- "وجوه المعارضة التونسية يُغتالون بنفس البندقية"، الجزيرة، 27 جويلية 2013،

<http://www.aljazeera.com/news/africa/2013/07/201372611531821363.html>

وأدى اغتيال البراهمي إلى احتجاجات شوارع ضخمة وأذكي جماعات المعارضة العلمانية التي ادّعت بشكل مخادع أنّ اتهاماتهم للنهضة بالمشاركة المحتملة قد وقع التّحقّق منها. وعزّز ادّعاءهم هجومًا على جبل الشعانبي بعد أربعة أيّام من اغتيال البراهمي، فقد قام مسلّحون بنصب كمين لثمانية جنود تونسيين في موقع حراسة بالقرب من الحدود الجزائريّة وقتلوه جميعًا. وأفادت منظمة "هيومن رايتس واتش" عن تكرار حادّ للعنف في فترة ما بعد بن عليّ التي هدّدت بتقويض الحقوق والإصلاحات: "خلال هذا العام كانت الاعتداءات تتعالى ضدّ المثقّفين والفنّانين ونشطاء حقوق الإنسان والصحفيّين من قبل الأفراد أو الجماعات الذين ظهروا مدفوعين بجدول أعمال ديني. وبينما فرّ العديد من الضّحايا من مراكز الشّركة فور وقوع الاعتداءات أثبتت الشرطة أنّها غير راغبة أو غير قادرة على العثور على المهاجمين المزعومين أو إلقاء القبض عليهم<sup>1</sup>. في أعقاب الإطاحة برمسي وبدافع من قتل شخصيّات مثل بلعيد والبراهمي وسلسلة من التفجيرات التي هزّت المراكز الحضريّة في البلاد كثّفت جماعات المعارضة خطاباتها ومظاهراتها. ونما العداء بين العلمانيّين المتشدّدين والحكومة التي يقودها حزب النهضة في ظلّ اختيار العديد من التّونسيين العاديين الحياة مع الجانبين في مجال عامّ مستقطب بشكل متزايد.

وبرزت إلى الوجود جماعة "تمرد" (عصيان) في تونس على غرار المنظّمة المصريّة التي ساعدت في دفع الانقلاب العسكريّ المصريّ، داعيةً إلى حلّ البرلمان فورًا بعد اغتيال البراهمي وأصدرت المجموعة بيانًا دعا التّونسيين إلى "احتلال الشوارع حتّى سقوط الحكومة" وأضاف "لا يمكننا بلوغ مكان ما بكلمات فارغة الحلّ الأفضل هو الخروج إلى الشوارع ضدّ السّلطات التي لا تعرف معنى حماية المواطنين"<sup>2</sup>. وتظاهر آلاف التّونسيين في الشوارع مطالبين الحكومة بالاستقلال. وكان مشهدًا مكرورًا. ودعا أكبر اتّحاد عماليّ في البلاد، الاتحاد العامّ التّونسيّ للشغل (UGTT) إلى حكومة تكنوقراطية تحلّ محلّ حكومة النهضة متهمًا إيّاها بعدم القدرة على القيام بعملها<sup>3</sup>. و خوفًا من الاضطرابات السياسيّة شرع أعضاء المجلس التأسيسيّ في سحب عضويّاتهم وتحطيم أساس استقرار البلاد والقدرة المؤسّسية ورفضت المعارضة العلمانية في أواخر أوت/أغسطس اقتراحًا بإجراء "الحوار الوطنيّ" لمعالجة قضايا الحكم والأمن.

## 12- حزب النهضة يستقيل:

في 28 ديسمبر 2013 انسحب حزب حركة النهضة من الحكومة بعد أشهر من الجدل السياسيّ. وكانت هذه هي المناسبة الثانية التي اختارت فيها التّسوية للحدّ من عدم الاستقرار السياسيّ وحماية الوحدة الوطنيّة. وسلّم حزب النهضة السّلطة إلى حكومة انتقالية مؤقتة لقيادة البلاد نحو الانتخابات البرلمانية

1 - "تونس: ضعف الإصلاح يضعف الحقوق"، هيومن رايتس واتش، 6 فيفري 2013،

<http://www.hrw.org/news/2013/02/06/tunisia-slow-reform-pace-undermines-rights>

2 - راکال شايي، "على التّونسيين أن يحذروا السير على نفس طريق مصر"، الغارديان، 26 جويلية 2013،

<http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jul/26/tunisia-wary-route-egypt>

3 - "أكبر اتّحاد تونسيّ يحثّ الحكومة التي يقودها إسلاميون على الإقلاع"، رويترز، 30 جويلية 2013،

<http://www.reuters.com/article/2013/07/30/us-tunisia-protestsidUSBRE96T0MW20130730>

أدت الحكومة الجديدة اليمين بعد يومين من إقرار الدستور في محاولة لمنع أي هيئة من أن تصبح قوية للغاية (وبالتالي الحفاظ على مؤسسة ناجعة للديمقراطية: الضوابط والتوازنات)، وظلّ المجلس التأسيسي الذي احتفظت فيه النهضة بأكثر عدد من المقاعد على حاله، وهو بمثابة ضمانة للإرادة الجديدة. وفي حين رأى بعض أعضاء النهضة (والمعارضة العلمانية) الاستقالة على أنها هزيمة اختار صناع القرار في النهضة طريقاً أقل إثارة للجدل وهو طريق وضع الأهداف السياسية الشاملة للحكم الديمقراطي والوحدة الوطنية قبل الطموحات الشخصية أو المركزية. قال رفيق عبد السلام وهو وزير الخارجية السابق "يوصف (حزب النهضة) بأنه حزب التنازلات نحن لا نخجل من هذه التنازلات لأنّ تونس بحاجة إليها ولتأمين تجربتنا الديمقراطية حتى تتمكن تونس من الوصول إلى شاطئ الأمان"<sup>1</sup>. وكان القرار مثيراً.

### 13- ثمار الثورة:

قام المجلس الوطني التأسيسي بإعادة هيكلة الحكومة فقد عُيّن وزير الصناعة مهدي جمعة رئيساً للوزراء ورئيساً لحكومة تصريف الأعمال. وتميّزت عملية إنهاء الدستور بنقاش حادّ ومفاوضات مثيرة للجدل طوال فصل الخريف وأوائل شتاء 2013، وتّجه أكثر الأغلبية المحافظة والمعارضة العلمانية في أكثر من مناسبة إلى التراجع دون الاتفاق على قضايا أساسية مثل حقوق المرأة وحريّة التعبير والدين. ونتيجة لذلك عكست عديد الفصول سجلات مجموعات المصالح المتنوعة وتقلباتها، فالفصل السادس على سبيل المثال حاول استرضاء قطاعين متباينين للغاية من المجتمع: إطار ديني رأى أنّ الحكومة هي حامي الدين وجماعة علمانية قوية ترى في الحكومة حامياً من الدين<sup>2</sup>. وأنتج المرور بهذا المسار الحساس من عدم التوافق إلى مقطع مكتوب بصعوبة "الدولة راعية للدين كافلة لحريّة المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضمانة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. وتلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدّسات ومنع النيل منها كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتّحريض على الكراهية والعنف وبالتّصدي لها"<sup>3</sup>. وقد سمحت الصياغة غير الدّقيقة بمجموعة متنوعة من التّأويلات ويمكن استخدامها بسهولة كأداة لتعزيز أيديولوجيا بعض الأطراف الشخصية في إطار حكم قانوني<sup>4</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك يمكن استخدام المادة 22 التي تضمن "الحق في الحياة" في المراحل المبكرة من الحمل على المادة 7 التي تُعرّف الأسرة على أنّها "نواة المجتمع" فتح محتمل للقيود المستقبلية على الطلاق<sup>5</sup>. وعلى الرّغم من هذه المخاوف في 26 جانفي/كانون الثاني 2016 وبعد ثلاث سنوات من الإطاحة بالمظاهرات بين

1 - كارلوتا غال، "الحزب الإسلامي في تونس يتنحى"، نيويورك تايمز، 28 سبتمبر 2013.

2 - أمانة قلاّلي، "المشكلة مع الدستور التونسي الجديد"، هيومن رايتس واتش، 3 فيفري 2014،

<http://www.hrw.org/news/2014/02/03/problem-tunisia-s-new-constitution>

3 - دستور الجمهورية التونسية، الفصل السادس، ترجمة غير رسمية من مؤسسة الياسمين، [http://www.jasmine-foundation.org/doc/unofcial\\_english\\_translation\\_of\\_tunisian\\_constitution\\_final\\_ed.pdf](http://www.jasmine-foundation.org/doc/unofcial_english_translation_of_tunisian_constitution_final_ed.pdf)

4 - قلاّلي، نفس المرجع.

5 - سارة مارش، "دستور التنازل التونسي"، مؤسسة كارنغي للسلام العالمي، 21 جانفي 2014،

<http://carnegieendowment.org/sada/2014/01/21/tunisia-s-compromise-constitution/gyze>

علي نجاح السياسيين التونسيون في التوصل إلى اتفاق حول الدستور. استقبل الدستور على أنه نجاح تاريخي في العديد من الأرجاء المحليّة والعالميّة. ورغم أنّ الفصول المحدّدة من المرجح أن تكون موضوعاً للنقاش والجدل على مرّ السنين فإنّ الإجماع هو شهادة على التحوّل الديمقراطيّ في تونس في أعقاب الإطاحة بن علي: إعادة بناء العمليّة السياسيّة بطريقة تحقّق مؤسسات الديمقراطية ولا تسمح لمجموعة واحدة أو فرد بالهيمنة على العمليّة. وبينما صمّم الدستور المصريّ لمنفعة الأشخاص الذين سيصلون إلى السلطة في نهاية المطاف فإنّ تطبيق الدستور التونسيّ قبل الانتخابات الرئاسيّة والبرلمانيّة كان علامة مشجعةً على أنّ الوثيقة تشكّل البنية التوجيهيّة الثابتة التي يجب أن تحدث في المجتمعات الديمقراطيّة.

ومن الأمور الأساسيّة في هذه العمليّة انخراط الاتحاد العامّ التونسيّ للشغل ومجموعات المجتمع المدنيّ، بما في ذلك اتحاد الأعراف والهيئة الوطنيّة للمحامين والرابطة التونسيّة للدفاع عن حقوق الإنسان. وكان الاتحاد العامّ التونسيّ للشغل مرناً وفعالاً لا سيما أنّه كان بمثابة منصة لمثل هذه المجموعة الواسعة من الأصوات والآراء، التي تجمعهم في خدمة هدف مشترك. الاتحاد وحّد جميع المواطنين من جميع الطبقات الاجتماعيّة واحتضن الأطباء والمحامين والمصرفيين والمدرسين والعامل، وهو منظمة غير حزبيّة بما يعني أنّها كانت أكثر قدرة على الجمع بين مجموعة واسعة من الأحزاب السياسيّة والتوجّهات الأيديولوجيّة من خلال الجمع بين هذه المجموعة المتنوّعة وإقامة توازن تشاركيّ مع مجموعات المجتمع المدنيّ سالفه الذكر. وكان الاتحاد العامّ التونسيّ للشغل يمثّل تحدياً هائلاً للحكومة ممّا أجبرها في النهاية على التفاوض<sup>1</sup>. وكما كتبت سارة شايز "من دون المشاركة الفعلية للاتحاد العامّ التونسيّ للشغل -ربّما هو المنظمة الوحيدة التي تتنافس قوتها وشرعيّتها مع الإسلامويين- فمن غير المحتمل أن تكون التسوية السياسيّة الرائعة في تونس قد حدثت"<sup>2</sup>.

## 14- انتخابات 2014 البرلمانيّة:

كان عام 2014 نقطة تحوّل في حظوظ النهضة السياسيّة، فقد فاز حزب نداء تونس بـ 85 مقعداً في البرلمان الذي يضمّ 217 عضواً في مقابل 69 مقعداً حصل عليها حزب النهضة. نداء تونس حزب ائتلاف ديمقراطيّ علمانيّ ليبراليّ مثله زعيمه الباجي قايد السبسي تألّف في جزء كبير منه من النخبة السياسيّة التقليديّة التونسيّة التي صوّرت نفسها بديلاً ديمقراطياً ليبرالياً من حركة النهضة. وقد اتّهمت هذه النخبة الحكومة التي يقودها حزب النهضة بالافتقار إلى الدراية والخبرة السياسيّة والتكنوقراطيّة حتى يتحكّموا بشكل فعّال وخاصّةً في التعامل مع اقتصادها المتعثّر والبطالة. وقد صوّرت وسائل الإعلام التونسيّة، التي عارضت حزب النهضة بشكل عامّ أثناء حكمها، حركة النهضة مسؤولة بمفردها عن عنف المتطرفين وانعدام

1 - محمّد كرو، "خطوة تونس التاريخيّة نحو الديمقراطية"، معهد كارنغي للشرق الأوسط، 22 أبريل 2014، <http://carnegie.org>

.mec.org/2014/04/17/tunisia-s-historic-step-toward-democracy/h8sv#

2 - سارا شايس، "كيف ساعد اتحاد العمل اليساريّ على الحلّ"، مؤسسة كارنغي للسلام العالميّ، 27 مارس 2014،

<http://carnegieendowment.org/2014/03/27/how-leftist-labor-union-helped-force-tunisia-s-political-settlement/h610>

الأمن. وأنهيت خسارة حزب النهضة للسلطة السياسية بانتصار السبسي الممثل لنداء تونس في الانتخابات الرئاسية في 21 ديسمبر 2014.

وردّ منتقدو نداء تونس بأنّ حركة النهضة قد أورثت ركود الاقتصاد والبطالة التي تحتاج ضخامتها إلى سنوات للتخلّص منها وحدّروا من العودة إلى نموذج بورقيبة وبن عليّ في حكم رجل واحد بممارساته الأمنية الصّارمة. وقد عزّزت الحكومة التّكنوقراطية لرئيس الوزراء مهدي جمعة هذا القلق، وهو واحد من جملة التّنازلات التي قدّمها حزب النهضة لضمان الوحدة الوطنية والعملية الديمقراطية. وخلال الصّيف الماضي (2014) أغلقت أكثر من 155 منظمة غير حكومية ووافقت على ضرورة تحرك الشرطة ضدّ الشّباب لمكافحة التهديد الإرهابي لتونس. وهي سابقة قد يستخدمها نداء تونس لاستهداف السّلفيين المسلّحين ولكن أيضاً لأقوى معارضة لها وهي النهضة. وفي الوقت نفسه برز دعم النهضة للعملية الديمقراطية في ماي/نيسان 2014 من خلال تمرير قانون انتخابي رفض الأصوات التي طالبت باستبعاد مسؤولي بن عليّ من العمل في الحكومة. وقد انقسم أعضاء النهضة في خصوص هذه القضية إلا أنّ موقف راشد الغنوشي (الذي دعم سياسة عدم الإقصاء مشيراً إلى أنّ الثورة استكملت أهدافها "دون ثأر") هو الذي ساد. ومن المفارقات أنّ شرط الإقصاء كان من شأنه أن يمنع الأشخاص السّابقين في التّجمّع الدّستوري الديمقراطي، بمن فيهم السبسي، من التنافس في الانتخابات.

بعد انتخاب السبسي رئيساً خرق وعده في البداية بتشكيل ائتلاف واسع (كما فعل حزب النهضة في أعقاب انتخابه)، في ظلّ وجود تيار يساريّ غير ليبراليّ وعلماني في نداء تونس كان مُصرّاً على الرّغبة في استبعاد النهضة من الحكم. وفي أواخر كانون الثاني/جانفي 2015، أعلن رئيس الوزراء الحبيب الصّيد حكومة تضمّ 24 وزيراً تستثني النهضة وهي ثاني قوّة سياسية مهمّة ذات 69 مقعداً في البرلمان. وتسبّب الاستبعاد في موجة من الانتقادات. ولمواجهة الجدل وحقيقة أنّ حكومة نداء تونس حكومة أقلّيّة تضمّ أقلّ من نصف الأصوات الضّرورية للنّجاح في التّصويت بعدم نيل ثقة البرلمان قام الصّيد بتأجيل التّصويت.

وفي 2 فبراير/فيفري أعلن الصّيد الذي يقود حكومة نداء تونس تشكيلة حكومته التي تضمّ حركة النهضة أيضاً. وحصل فيها حزب نداء تونس على ستّ وزارات وثلاثة كُتاب دولة بينما حاز حزب حركة النهضة على وزارة واحدة وهي التشغيل وثلاثة كُتاب دولة بما لا يتناسب وتمثيله في البرلمان. وعلى الرغم من هذا الواقع فإنّ الغنوشي وقيادة النهضة دعموا الحكومة في التّصويت البرلمانيّ على نيل الثقة ممّا يكشف قبولها بنتائج الانتخابات والتزامها بالوحدة الوطنية والعملية الديمقراطية.

**15- خاتمة:**

على الرغم من الخلافات العميقة والمنافسات الحادة في السياسة التونسية، وعلى خلاف الانقلاب المصري أو الفوضى الليبية، تمكّن التونسيون من التحرك على الطريق المؤدية إلى الديمقراطية وتلافي انحرافها لفضل منظمات المجتمع المدني القوية ومهنية الجيش وحماسة الغنوشي والنهضة وتنازلاتهم المهمة.

ولا تزال قيادة الدولة الجديدة وحكومتها تواجهان تحديات في معالجة الاقتصاد وارتفاع معدلات البطالة سيما بين خريجي الجامعات وتفعيل الإصلاحات الهيكلية التي طال انتظارها وإصلاح قوانين الاستثمار والعمل التي عفا عليها الزمن وإظهار الالتزام بحقوق الإنسان والحقوق المدنية. يجب التعاطي مع العنف الذي يقوم به المتطرفون السياسيون أو الدينيون بسرعة وبقوة في ظلّ القوانين الجديدة للبلاد، وسيستمرّ نداء تونس والعلمانيون المتشدّدون أكثر في التحدي لإثبات الالتزام بالاندماج السياسي وليس الإقصاء في تعاملاتهم المستقبلية مع حزب النهضة وغيره من الإسلاميين غير العنيفين.

وفي نهاية المطاف لا يمكن تصوّر أن تصبح السياسة التونسية مجرد منافسة بسيطة بين القوى الإسلامية والعلمانية التي ترغب في مستقبل ديمقراطيّ أو غير ديمقراطيّ. ويجب أن يفسح الانقسام العلمانيّ. الإسلامويّ المجال لفهم أكثر اختلافا للديمقراطية: نظام حكم يجمع أصواتا متعدّدة وممثّلين متنوعين أخذوا في الاعتبار رغبات الجمهور ومشدّدا على فعالية الديمقراطية ورفاهية المجتمع بدلا من الاختلافات الأيديولوجية وقمع المعارضة. يجب أن يشمل هذا الفهم الاعتراف بشرعية المعارضة السياسية طالما أنّها معارضة مخلصّة، وهي معارضة يكون ولاؤها النهائيّ للوحدة الوطنية والمساواة وازدهار الجميع.

