



نقدٌ وتنوير

مجلةٌ فلسفيةٌ تربويةٌ فصليةٌ محكمةٌ



مقارباتٌ نقديةٌ في التربية والمجتمع

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

العدد الرابع عشر
كانون الأول - ديسمبر

شتاء (2022)

دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية: دراسة ميدانية في ولاية صفاقس

د. سامي عطية

تفكيك القيم في الشعر العربي القديم

د. السيد سلامة أحمد عيطة

الثقافة المدرسية والتفاوتات بين الجنسين من منظور فرونكوفوني

أ. تورية لقباقي

نظرية العدالة كإنصاف عند راولز: بين الخير والعدل والحرية

أ. هشام مبشور

نحو قراءة بينية للخطاب الديني

د. وداد عمري ود. علي عليوة

خطاب النزع الأخير؛ تحولات القريض على مشارف الموت

د. عبد الفتاح شهيد

مقارباتٌ نقديةٌ في التربية والمجتمع

العدد الرابع عشر - شتاء (2022)
كانون الأول - ديسمبر

نقد وتنوير

العدد الرابع عشر - السنة الرابعة

(كانون الأول - ديسمبر) 2022

ISSN 2414-3839



تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

غرناطة - إسبانيا

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

التواصل الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

watfaali@hotmail.com

watfaali55@gmail.com

(مواقع المجلة على الشبكة)

www.tanwair.com

المراسلات البريدية

غرناطة - إسبانيا

Watfa Shadi

Calle Francisco Dalmau 3, 4B. 18013-Granada

Granada -Spain.

إدارة المجلة

رئيس هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ. د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد
أ. اسماعيل الفيلاي

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

| | | |
|-----------------------------|-----------------------|------------------|
| أ. د. بدر ملك | كلية التربية الأساسية | الكويت |
| أ. د. بسام العويل | جامعة بيدغوش | بولندا |
| أ. د. جاسم الكندري | جامعة الكويت | الكويت |
| أ. د. خديجة حسن جاسم | دار الحكمة | بغداد |
| أ. د. سمير حسن | جامعة السلطان قابوس | سلطنة عمان |
| أ. د. سهير محمد حوالة | جامعة القاهرة | مصر |
| أ. د. سميرة حربي | جامعة الشاذلي بن جديد | الجزائر |
| أ. د. صالح هويدي | جامعة جميرا (دبي) | الإمارات العربية |
| أ. د. عبد الله المجيدل | جامعة دمشق | دمشق |
| أ. د. عبد الله البريدي | جامعة القصيم | السعودية |
| أ. د. عدنان ياسين مصطفى | جامعة بغداد | العراق |
| أ. د. علي الشهاب | جامعة الكويت | الكويت |
| أ. د. علي الصالح المولي | جامعة صفاقس | تونس |
| أ. د. فاطمة نزر | جامعة الكويت | الكويت |
| أ. د. لاهاي عبد الحسين | جامعة بغداد | العراق |
| أ. د. محسن 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 |

رسالة المجلة واهتماماتها

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

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

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

وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:

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

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

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

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

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

شروط النشر

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

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس
التحرير على البريد الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

watfaali@hotmail.com

ضوابط النشر

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

المحتويات

| | | |
|---------------------|--|--|
| 1 | كلمة التحرير | |
| 13-12 | د. امبارك حامدي | |
| بحوث ودراسات | | |
| 2 | هواجس فقدان الحرية في الزمن المعاصر... وسؤال الحاجة إلى كوجيتو جديد | |
| 40-15 | أ. الصديق الذهبي | |
| 3 | خطاب النزاع الأخير؛ تحولات القريض على مشارف الموت! | |
| 72-41 | د. عبد الفتاح شهيد | |
| 4 | التشكيل اللغوي في شعر أحمد المعداوي | |
| 85-73 | د. عبد الحكيم المرابط | |
| 5 | تفكيك القيم في الشعر العربي القديم | |
| 115-86 | د. السيد سلامة أحمد عيطة | |
| 6 | الغش في امتحان البكالوريا واستخدام التكنولوجيات الحديثة: بعض المداخل لفهم الظاهرة وتفسيرها | |
| 142-116 | د. محمد بالراشد | |
| مقالات | | |
| 7 | إدماج مهارات الحياة والمواطنة في البرامج الدراسية: إضاءات على التجربة المغربية | |
| 166-145 | د. أحمد أتزكي | |
| 8 | دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية: دراسة ميدانية في ولاية صفاقس | |
| 193-167 | د. سامي عطية | |
| 9 | الثقافة المدرسية والتفاوتات بين الجنسين من منظور فرونكوفوني | |
| 209-194 | أ. تورية لقباقبي | |
| 10 | البرامج الاجتماعية في ظل المشاكل المعاصرة للشباب في تونس: دراسة سوسيوديموغرافية | |
| 230-210 | د. هلال صويدي | |

المحتويات

| | |
|---------|--|
| 11 | الفكر المعقد أساس الإبداع عند المتعلمين بين رودولف شتاينر وإدغار مورين |
| 243-231 | أ. محمد الناصري |
| 12 | تجيبيل الشَّعر السَّنيّ: بين عقدة الرِّيادة وإشكاليّة التَّجيبير "الموجة الصّاخبة" عيناً |
| 257-244 | د. نادية هناوي |
| 13 | نظرية العوالم المُمكنة: مدخلٌ إلى دراسة العوالم القصصيّة في إحدى نوادر الجاحظ |
| 273-258 | د. وليد عبد اللاوي |
| 14 | إرادة القوّة في حالة الضعف أو في استلال الوجود من رحم العدم |
| 289-274 | د. فتحي السعدي |
| 15 | الموروث الثقافيّ وأثره الفنيّ في البناء الروائيّ: رواية ريحة بوتفاحة أنموذجاً |
| 301-290 | د. سمير نور الدين جابلي |
| 16 | أنطولوجيا الارتجال الموسيقي |
| 323-302 | أ. المصطفى عبدون |
| 17 | إشكالية العقل والأعقل عند ميشال فوكو |
| 341-324 | أ. مونية وكيل |
| 18 | نظرية العدالة كإنصاف عند راولز: بين الخير والعدل والحرية |
| 375-342 | أ. هشام مبشور |
| 19 | نحو قراءة بينيّة للخطاب الدينيّ |
| 394-376 | د. وداد عمري ود. علي عليوة |
| 20 | مستويات ثقافة الأمراض والأوبئة وتجلياتها في المغرب الأقصى (462هـ/1041م – 869هـ/1448م) |
| 419-395 | د. وفاء الحصدة |

المحتويات

قراءات في الكتب

| | |
|-------------------------------|---|
| 21 | من الوجود الشعري للمرأة إلى شعرها الوجودي قراءة في كتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر» |
| 451-421 | د. المهدي بزازي |
| 22 | في المستعمرة الفلسفية، جينالوجيا الأثر الفلسفي |
| 457-452 | أ. أشمال حدو |
| مقالات باللغة الأجنبية | |
| 23 | OER Challenges |
| | Dr. Kafa Mohammad Alhmoud |
| | 459-472 |

كلمة التحرير: المبادرة والفعل الحضاري

"أعترف أنني لا أفهم جيداً هذا القول الذي يردده قوم عقلاء: هذا شعب ليس جاهزاً للحرية، ففي فرضية كهذه مثلاً لن تأتي الحرية أبداً، لأنه لا يمكن أن يكون الإنسان جاهزاً للحرية إن لم يكن قد عرف الحرية من قبل"
إيمانويل كانط

يتأسس المشروع التنويري، كأبي مشروع ضخم، على التراكم: تراكم المعارف والخبرات. ولكل شيء بداية كما جاء في القول الفرنسي المأثور: "Il y a toujours une première fois". فلتكب الأقدام، ولتفتح الأذهان على رياح الفكر الأربع التماساً لتخصيب العقول وقدر زناد المواهب في شتى حقول المعرفة حتى نتخلى عن المطلقات، ونقنع بحدود بشريتنا ونسبية معارفنا وجميعها مقدمات ضرورية للتخلص من التصلب rigidity الفكرية والعقدي والقيمي. ذلك أنه لا انخراط ممكن في الفكر العالمي النقدي الحديث، وقبول التنوع والاختلاف والقدرة على التطور، دون مرونة وانفتاح فكريين. وقبل ذلك وبعده: الإيمان بقصورنا الأنطولوجي عن إدراك المطلق في كل شيء.

في هذا الإطار تنزل القولة الكانطية التي صدرنا بها هذا التقديم. وفي عمقها دعوة إلى المغامرة، لأن في جوهر كل مشروع مجازفة وتحريضاً على الاندفاع بقوة صوب المجاهيل. وعلى تخوم الحلم وأقاصي المني تنبت أزهار الأمل، وتزهر، ويضوع أريجها. وهو قول يسقه كل دعوة للتخذيل وتثبيط الهمم عن الفعل الإبداعي المحرك للسواكن، وخلخلة البنى الذهنية والاجتماعية والثقافية للأمم والشعوب مهما كان واقعها بائساً مظلماً. وقد دأبت مجلة "نقد وتنوير" على الدفع بهذا المشروع، والانخراط في أسئلته أكثر فأكثر عبر أعدادها المتلاحقة. ولم يشد هذا العدد الرابع عشر عن هذه التهج. فقد سعت بمقالاتها ودراساتها وبحوثها الأربع والعشرين إلى فتح نوافذ على شتى الحقول المعرفية: العلوم التربوية، والسوسيولوجيا، والنقد الأدبي، والمقاربات الفلسفية، والمطارحات الحضارية الخ... واستحضر كتاب العدد الذين أثثوا هذا العدد مناهج كثيرة ومقاربات متنوعة لمعالجة المسائل التي طرحوها، فكانت منها المقاربة البيئية (انظر مثلاً: نحو قراءة بيئية للخطاب الديني)، والمنهج التفكيكي (انظر مثلاً: تفكيك القيم في الشعر العربي القديم) والمنهج التحليلي (الجهود التربوية في مؤتمرات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لمواجهة ظاهرة التطرف: دراسة

تحليلية) والمنهج النقديّ الأسلوبى (انظر مثلا: نظرية العوالم الممكنة: مدخلٌ إلى دراسة العوالم القصصية في النادرة) والمنهج الإحصائيّ (انظر مثلا: مقال: البرامج الاجتماعية في ظل المشاكل المعاصرة للشباب في تونس: دراسة سوسيوديموغرافية)، والمنهج الحفريّ الأركيولوجيّ (انظر مثلا: مستويات وتجليات ثقافة الأمراض والأوبئة في المغرب الأقصى) الخ... ولا مرأى في أنّ تكثّر المناهج ملامح أساسيّ من ملامح الفكر العالميّ الحديث، ولا يقلّ أهميّة عن ارتياد حقول معرفيّة بكر ، إذ يقوم الإستيمه *épistémè* المعاصر على براديجمات مستحدثة تمكّن من رصد زوايا لم تدرك من قبل في مقارنة قضايا وظواهر وإشكاليات، وإن بدت قديمة قد تعاورتها الأقلام والأفهام بالدّرس والتّمحيص. فكيف إذا كان بعضها ممّا يندرج ضمن الكشوفات المعرفيّة الجديدة؟

في الختام لا يسعنا إلا أن نشكر كلّ من ساهم في إخراج هذا العدد 14، من كتّاب أكاديميين أثّروا هذا العدد، ومدقّقين لغويّين ومحكّمين، وتقنيّين سهروا على تنسيق العدد وإعداده تقنيّا.

مدير التحرير: د. امبارك حامدي

بحوث ودراسات

2. هواجس فقدان الحرية في الزمن المعاصر... وسؤال الحاجة إلى كوجيتو جديد
أ. الصديق الذهبي..... 15
3. خطاب النزع الأخير؛ تحولات القريض على مشارف الموت!
د. عبد الفتاح شهيد..... 41
4. التشكيل اللغوي في شعر أحمد المعداوي
د. عبد الحكيم مرابط..... 73
5. تفكيك القيم في الشعر العربي القديم
د. السيد سلامة أحمد عيطة..... 86
6. الغش في امتحان البكالوريا واستخدام التكنولوجيات الحديثة: بعض المداخل لفهم الظاهرة وتفسيرها
د. محمد بالراشد..... 116

**هواجس فقدان الحرّية في الزّمن المعاصر
وسؤال الحاجة إلى كوجيتو جديد**

**Obsessions about freedom less in
contemporary times...
and the necessity of a new cogito**

أ. الطّديق الذهبي

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

saadik.daahbi@gmail.com



هواجس فقدان الحرية في الزمن المعاصر وسؤال الحاجة إلى كوجيتو جديد

أ. الصديق الذهبي

الملخص:

تفترح هذه الدراسة إبراز التحوّلات العميقة التي طرأت على منظومة "الوجود الإنساني" في شقّه المتعلّق بمحاولة فهم مظاهر سطوة حالة "فقدان الحرية" التي اجتاحت الذات الحديثة والمعاصرة، من خلال النّظر إلى هذا الفقدان، لا كمجرد مظهر عابر أو قلق جزئي، بل كجرح عميق ومشهد فيه الكثير من مظاهر "القسوة" و "البؤس" و "الضياع". فمن فقدان الإنسان لسلامة منظومته الكونية بسبب الأزمة البيئية، مروراً بفقدان خصوصية الجسد مع الطفرة البيولوجية، وما تبعها من فقدان للخصوصية والحميمية بسبب الثورة الرقمية...، وصل الإنسان إلى لحظات فقدان الإنسانية بسبب التعرّي والتكشّف والزيادة الرقمية، مفتحاً بذلك عالم الفقدان الكلي للحرية؛ أو بمعنى أدقّ، عالم "ما بعد الإنسان". ما يستدعي إعادة طرح "سؤال الإنسان"، ومعه أسئلة "الذات" و "الوجود"، أو بمعنى أدقّ إعادة طرح سؤال "الكوجيتو"، بسبب ضياع المركزيات التقليدية، أو على الأقلّ عدم وثوقنا الكلي من صدق وجودها، إذ لم يعد الإنسان وحده "مفكراً" ولا "فاعلاً" ولا "متحكماً" ولا "متحرراً" ولا "راغباً بوعي"...، فماذا تبقى إذا كإجابات محتملة عن سؤال "ما الإنسان؟". وأيّ تعويل ممكن على "البدائل الإيتيقية" الممكنة لكشف "الأفاق الإنسانية" للزمن المعاصر باعتباره أيضاً عالم "الاعتراف" و"تعميم الخيرات" وتكريس "إيتيقا العناية" و "ديمقراطية التداول"...؟

الكلمات المفتاحية: الحرية - الحداثة - ما بعد الإنسان - كوجيتو - الاعتراف.

Abstract:

This article suggests to highlight the profound transformations that have occurred in the system of "human existence." Especially, the "freedomless" phenomenon from which modern and contemporary self-suffers. This anxiety is not partial or transient, but it is a deep wound and a scene in which there are many manifestations of "cruelty", "misery" and "lost". From man's loss of the integrity of his cosmic system due to the environmental crisis, through the loss of the privacy of the body with the biological mutation, and the subsequent loss of privacy and intimacy due to the digital revolution..., man has reached moments of human loss due to nakedness, disclosure and digital increase, thus opening the world of total loss of freedom, Or, more precisely, the "Posthuman" world. This requires re-asking "What is a human? that followed by " Self and "existence" Questions. Or, rather, re-asking the « cogito meaning », because of the loss of the traditional centralities, or at least our total lack of confidence in the sincerity of their existence, since the human is not the only "thinker", actor, 'controller' ", "liberal", and not "consciously willing" "What is left as possible answers to the Question of : What is a human? And what possible reliance on the "ethical alternatives" to reveal the "human horizons" of the contemporary era as well as the world of "recognition" "generalization of fortunes", the spread the "ethics of care" and "deliberative democracy"?

The Keywords : Freedom - modernity - Post human - the cogito – recognition.

1- المقدمة:

أصبحت الكتابات المعاصرة موسومة بسمات التّوجّس والتّخوّف من التّحولات العامّة التي تشهدها الأزمنة الرّاهنة؛ خاصّة في الجوانب المتعلّقة بكمّ الفقدان الذي أصاب الأطر المركزيّة، كما في الإحساس بفقدان الإنسان للسيطرة على عالمه، وما يستتبع هذا الأمر من إحساس بفقدان الإنسان لحرّيّة التّصرّف وفق قناعاته الأخلاقيّة والإنسانيّة؛ بسبب الهيمنة الرقمية والتّكنولوجيّة، التي أفضت إلى قلق بيولوجيّ وطبيّ وبيئيّ ورقميّ، تمّ التّعبير عنه في عدد من المشاريع المهتمة بهذه الموضوعات، والتي اشتركت في نبرة واحدة؛ هي القلق والإحساس بضياح الحرّيّة الإنسانيّة من خلال تأكيد تحكم قوى خارجيّة في المقدرة الإنسانيّة، وتهديدها للمبادئ المؤسّسة للحدّات، ولنبرات "التّعقل" و "التّقدّم" و "التّحرّر" و "التّحكّم" و "السيادة" و "الكرامة" و "الحق" و "العدالة"... ولعلّها المخاوف التي ربّما ترى فيها بعض الفلسفات المعاصرة، مدخلا لإعادة تقييم الحدّات في أسسها وتبويجاتها.

على أساس أنّ الفلسفات المعاصرة، ومعها باقي التخصصات المجاورة، لا يمكنها نكران هذه المخاوف المطروحة في الزّمن الحاليّ. لوضوحها أوّلا؛ ولوجود مبرّرات تدعمها ثانيا؛ ولتجسّدِها في عدد من المظاهر والصّور ثالثا؛ خذ مثلا أطروحة نقدية ما، ولتكن أطروحة "تشارلز تايلور Charles Taylor"، من أجل معاينة كيف أدّى قلق الفردانيّة وصور العالم التّقنيّ المحكوم بهواجس العقلانيّة الأداة، الرّغبة في زيادة الإنتاج "إلى الكثير من الأمثلة التي تُؤكّد هذا القلق: توظيف مؤشّرات النّمّو الاقتصاديّ من أجل تبرير هذا التّقسيم غير العادل للخيرات، ودفعنا إلى عدم إيلاء أيّ اهتمام بالقضايا البيئيّة، لدرجة أصبحنا نتّجه نحو كارثة...، إلى جانب تسليع الحياة البشريّة بسبب ترجيح لغة المصالح والأرقام"¹؛ وربما مؤشّرات هذا التّخوّف تتجاوز هذه المستويات المختصرة لتخترق أغلب الأطروحات المعاصرة.

ما يعني أنّ هناك تداخل غريب يحدث بين كلّ أشكال القلق في الزّمن المعاصر، ويتمّ مشاهدة مظاهره بوضوح شديد، في كلّ التّفاصيل الإنسانيّة، ومن شواهد هذا الضّمور والقلق بالنّسبة إلى تايلور مثلا، "تلك الصّعوبات الكبيرة التي أصبح العالم يواجهها نتيجة التّهديدات الإيكولوجيّة، والتي تفرض إيقاعها على حياتنا، كما في أزمة ثقب الأوزون.. وبالمجمل فعالم شبيه بعالمنا، والمبني على هيمنة العقل الأداة، يمكنه حتما أن يهدّد حرّياتنا الجماعيّة والفردية، ليس لأنّه يتدخّل في قراراتنا وحسب، بل الأخطر من ذلك أنّه يُصعّب علينا مهامّ الحفاظ على تميّز حياتنا وأصالتها"²؛ وهذا هو شكل الزّمن المعاصر، حيث يفقد فيه الإنسان كلّ أشكال الخصوصيّة والحميميّة والتميّز.

ولأنّ هذه التّبررات هي بهذا القدر من التّهديد والخطر، كما في التّأكيدات النّقديّة لتايلور، ومعه أغلب الأطروحات الفلسفيّة المعاصرة، فإنّه من المفيد جدّا إثارة أغلب هذه المخاوف التي طرحت في القرنين

1- Charles Taylor, Le Malaise de la modernité, Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Éditions du Cerf, Paris, 2010, p. 13.

2- ibid, p. 16.

الأخيرين على الأقل. والتي تُفيد تنبيه الذات الحديثة، من خطر المنزلاقات والتحدّيات الكبرى التي تواجهها؛ وفي مقدّمها التّهديدات التي تطال خصوصيّة هذه الذات وحرّيتها وإنسانيّتها، وبالأساس وجودها، الذي أصبح بالفعل محلّ نقاش جدّي.

والغاية هي وضع النّقد الفلسفيّ المعاصر، لهذه المخاوف الموجودة، وإبراز كيفية تعبيره عن ما يوجد فعليًا، على أساس أنّه نقد مبنيّ على رؤية موضوعيّة لما هو موجود فعليًا. ومن باب الاختصار سنشير إلى أربع مظاهر، هي في الأصل "مبرّرات" تفيد واقعيّة هذه المخاوف: أولها؛ يتعلّق بالتّحوّلات البيولوجيّة، وترتبط بفقدان الجسد لخصوصيّته. وثانيها؛ يرتبط بالمشكلات البيئيّة، وتأثيرها ينصبّ على تأكيد فقدان الكون لخصوصيّته. وثالثها؛ يختصّ بمعاينة الأضرار التكنولوجيّة والرقميّة، ويفيد فقدان الإنسان للحميميّة. ورابعها؛ يهتمّ بتتبّع هذه الطّفرات التي تطال فكرة الإنسانيّة، وتدفعها إلى تحدّي واقعيّة فكرة "الإنسان المزيد"، ومؤدّاها تعريّ الإنسان وفقدانه لإنسانيّته. وينتج عن هذه المقاربة الرباعيّة، تأكيد عام فيه إثباتات تفيد هذا الفقدان القويّ للخصوصيّة والحميميّة، بما يحملانه من إشارات حول فكرة "انتفاء الحرّيّة" أمام هذا "التّعري" و "التكشّف"؛ مع ما ينشأ عنه من ضرورات ملحة، تتطلّب "إعادة تعريف هويّة الإنسان الحديث والمعاصر"، أو بالأحرى "إعادة تعيين الكوجيتو الحدائث".

على أساس أنّ فقدان الإنسان الحديث والمعاصر لهويّته المرتكزة على خصائصه "الأخلاقيّة" و "الوجوديّة" و "الفكريّة"، يعني إعادة التّنبش في سؤال "الإنسان" و "الهويّة" و "الحدائث"، وفي التّهاية، إعادة طرح "سؤال الحرّيّة". إذ ماذا يتبقّى للإنسان الحديث والمعاصر بعد فقدانه لخصوصيّته الجسديّة والبيولوجيّة، ولأفقه الجماليّ، ولحميميّته الدّاتيّة، وفي التّهاية لوجوده الإنسانيّ؟ أو بالأحرى ما الهامش المتبقّي لتعريف "كوجيتو" الدّات بعد أن فقدت كلّ هذه المحدّدات المركزيّة؟

2- المبرّرات البيولوجيّة: الإكراه البيولوجيّ وفقدان خصوصيّة الجسد:

نفتتح صور "فقدان الحرّيّة" البشريّة في الزمن المعاصر، بما تعنيه من أهميّة في إعادة طرح سؤال "الإنسان" و "الهويّة"، من عمق هذه التّغيّرات التي تطال، "البنية البيولوجيّة" للإنسان الحديث والمعاصر، والتي تتطلّب منه الخوض في نموذج جديد لما يمكن تسميته "التّبيؤ البشريّ"، ويُقصد به: المجهودات الكثيرة التي من المفترض على الإنسان القيام بها للتّأقلم مع كمّ المتغيّرات الهائلة التي تطرأ في محيطه العامّ، فمن "منجزات الثّورة البيولوجيّة أنّ المرض لا يحدث بالضرّورة كنتيجة لعامل مفرد، كجراثومة ممرضة، أو فيروس، ولكن كنتيجة لعوامل متعدّدة، من بينها طبيعة البيئة المحيطة بالجسم... وهو ما استدعى بناء نظريّة جديدة تسمّى علم التّبيؤ البشريّ"¹.

1- سعيد محمد الحفار: البيولوجيا ومصير الإنسان. منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 38، نوفمبر 1984. ص 44.

وهي نظريّة، كما يفيد تعريفها ومجال تخصصها، تهدف إلى التّعامل بمنطق علمي أكثر مع التّغيرات والتّهميدات التي تطرأ على بنية العالم. وما يصاحبها من أزمات بيئية؛ اقتضت في النهاية التّعامل مع هذه الموضوعات بلغة علمية مبنية على أطر هذه النّظرية المسماة بـ "علم التّبيؤ البشري" والقائلة: "بضرورة النّظر إلى الفرد باعتباره جزءاً من نظام كلي، وأنّ صحّته تعتمد على كثير من العوامل البرانية"¹، وهو بهذا المعنى لا يحدّد سمات البنية الوجودية التي هو جزء منها، بقدر ما أنّ كلّ مجهوداته تقتضي تطوير ذاته حتّى يُساير ما يجري من تحولات عامّة في بيئته الخارجية، والتي تنعكس على بنيته البيولوجية أيضاً.

وطبعا هذه الدّعوة إلى التّعامل الجدّي مع مطالب النّظرية الموسومة "بالتّبيؤ البشري"، والمراد تحويلها إلى علم قائم، هي نتاج لتحولات عميقة، تحدث على مسرح العلوم البيولوجية، وما يترتب عنها من مشاكل ومخاوف كامتدادات لما هو علمي نظري. ومعنى هذا أنّ هناك أسئلة مركزية ستصبح مطروحة بقوة كموضوع يرتبط بالوجود الإنساني في كليته، من خلال المدخل البيولوجي الذي أصبح معمّماً؛ ما يعني أنّ هذه الثّورة التي تحدث على هذا المستوى، لها تداعيات إنسانية، تمتدّ إلى كلّ التفاصيل، فهي ترتبط بالأسئلة الأخلاقية والقيمية، وبالانعكاسات البعيدة المرتبطة بمطالب تحسين النّسل، وسياقات خلق الإنسان الأرقى والفائق، ورغبة اختراع الإنسان الآلي البيولوجي... إلخ².

وهي تغييرات مرتقبة على المستوى البيولوجي، وتفرض بالضرورة مخاوفها الموضوعية، التي تفيد تجاوز المقدرّة البشريّة الحرّة في التّعامل مع عالمه، وفق منظور دقيق وواضح ومتحكّم فيه، إذ سيتطلّب الأمر الوقوف على "الارتكاسات بعيدة المدى لموضوع أطفال الأنايب، والأجنة المجمّدة، والتلقيح خارج الرّحم، وتحسين النّسل بوجهيه، وزرع الأعضاء وانعكاساته الإيجابية والسلبية، وحقّ الإنسان في الموت إن كان مريضاً على شفا الموت ويعاني من داء عضال، ونقل الجينات..."³؛ وهي كلها موضوعات يجري الآن التّعامل معها بيقظة حقوقية وإنسانية وطبية، للحيلولة دون الانفلات من قبضة التّوجيه الإنساني؛ مع العلم أنّ إمكانات تجاوز أفق التّحكّم البشريّ ليس أمراً مستحيلاً ولا مستبعداً، رغم قوّة الرّقابة المفروضة وصرامتها، لسبب بسيط مردّه إلى تكافؤ الفرص والآليات. إذ لا يمكن للعلم أن يكون رقيباً حاسماً لما هو علمي، فالأدوات التي تملكها الإرادات -الخيرة والشّريرة- هي ذاتها في النهاية.

تجري هذه الأحداث بالتّوازي مع متغيّرات أخرى ضخمة، تعرّفها المجمعّات العلميّة المختصة بتطوير الأبحاث البيولوجية، والتي توضح حجم الاهتمام المتزايد بـ "الجينوم البشري"، مع العلم أنّه من المفترض أن يسفر مزيد من البحث والتّقدّم في هذه النّاحية العلميّة تغيّرات كثيرة، على ملامح إنسانية الإنسان،

1- المرجع نفسه، ص 44.

2- المرجع نفسه، ص 246.

3- سعيد محمد الحفار: البيولوجيا ومصير الإنسان، مرجع سابق، ص 246.

وسيمنحه حرّية ملغومة¹، لأنّه أفق يوسّع إدراكات الذات بذاتها، فيما يختصّ بموضوعات الجسد صحيح، لكنّه أفق مُهَيِّد في نفس الوقت أيضا لهذه الذات.

إذ "ستتحوّل قدراتنا على التنبؤ بما قد نُكونه، وقد تُمكننا في نهاية الأمر من تعزيز قدرنا الوراثي أو تجنبه، سواء بالطبّ أو بغيره"²، وهذا الترقّب العلمي ربّما تجاوز الآن بالفعل حاجز التنبؤ، وأصبح واقعا مفروضا، ولأنّ الأمر هو على هذه الحالة، فمن البديهي أن "يؤثر المشروع يقينا في الطّريقة التي ستمارسُ بها معظم علوم البيولوجيا في القرن القادم"³.

طبعا التساؤل عن علاقة هذه التحوّلات العلميّة بموضوع الحرّية، هو واضح لدرجة أحيانا يكون من غير المفيد الإشارة إليه، تجنبنا للتكرار، لكن لا بأس من عرض هذا المثال الواضح وبشكل مختصر، وليكن عن عمل شركات التّأمين مثلا⁴، وكيف أنّها بدأت تطلب معلومات عن الخريطة الجينيّة، وتجمع البيانات المرتبطة بالتفاصيل الدّقيقة للأجساد والأبدان، مع وضعها في بنك معلوماتي كـ "بيغ داتا" مستقبليّة.

ما يعني فقدان حتّى المعطيات الشّخصيّة المرتبطة بجسد الفرد أيضا؛ والواقع أنّ الجسد في الزّمن الحديث والمعاصر هو جزء مركزيّ من المملكيّة الفرديّة، إذ سلامته هي من ضمن الأولويّات المركزيّة للمطمح الحقوقيّ والإنسانيّ. فأن يكون الإنسان ذاتا حرّة وواعية وفاعلة ومتحكّمة...، معناه في البداية أن تتحقّق هذه المطالب في علاقته بذاته كفكر وجسد وروح؛ أي في مراعاة تامّة لمملكته الرّوحية والتأمليّة والفكريّة، وأيضا لقدراته الجسديّة، كما في العقود الرّياضيّة، التي يحتكر فيها البطل قدراته البدنيّة بالتزام قانونيّ وأخلاقيّ، باعتبارها ملكيّة الخاصّة التي يمكنه تسويقها، على أساس أنّ امتلاك الشّركات المتعاقدة يكون في النّهاية مبنيا على اختياراته الشّخصيّة، فهو الذي يقرّر أمر تفويض هذا الاستغلال أو يرفضه.

وهي أمثلة تأكيدية، تشير إلى مخاوف كثر التّعبير عنها حتّى في الأعمال الفنيّة والسّينمائيّة؛ أي الجشع اللامنتهي لشركات التّأمين، ورغبتها في استغلال خصوصيات النّاس بمنطق ربحي، لا يستند إلى رؤية إنسانيّة

1- يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى حجم المفارقات والتّحدّيات الحقوقيّة والأخلاقيّة التي تطرحها مثلا فكرة "اليوجينيا"، والتي تعني حصرا: تحسين البشر؛ لكن مدلولها العامّ واستتبعاتها تحيل ضمنا في الواقع إلى تغيير الصّورة الطبيعيّة للإنسان كما وجدت في الأصل، وكيف أنّها ستكون مكروهة فيما بعد لأنّها سترتبط ببعض الإبادات الجماعيّة، التي سعت إلى تجاوز صورة ما عن الإنسان المنعوت بكونه "بدائيا" أو أقلّ قيمة وحسنا واكتمالا...، وتوالي الأبحاث العلميّة إلى حدود الآن في نفس الموضوعات هو دليل إضافي على هذه الرّغبة القويّة بالذهاب بعيدا في هذا الموضوع المعنيّ بتحسين النّسل والصّورة والشكل، وربّما الاهتمام الرّائد بالطبّ التّجليلي يدخل في هذا المسار، واستتبعاته الأخلاقيّة والإنسانيّة ستكون محل جدل حقيقيّ فيما بعد؛ أي إذا تمّ تعميمها فعليا، لأنّ هذا النوع من الطبّ يعبرّ إما عن عدم رضا بالمنحة الطبيعيّة للإنسان، أو أنّه يؤدّي إلى تساوي الجمال والذي يفقد قيمة الجمال لمن يملكونه في ذات الآن، إذ لا معنى لفكرة "الأصالة" بمعانيها الخلقية، إذا ما أصبح الجميع يملك نفس الصّفات بفضل التّحسين الطّبيّ...، انظر: لادانيل كيفلس وليروي هود، الشّفرة الوراثيّة للإنسان: القضايا العلميّة والاجتماعيّة لمشروع الجينوم البشري، ترجمة د. أحمد مستجير، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 217، يناير 1997. ص 14.

2- لادانيل كيفلس وليروي هود، الشّفرة الوراثيّة للإنسان، مرجع سابق، ص 7-8.

3- المرجع نفسه، ص 8.

4- للمزيد من التفصيلات المتعلّقة باستغلال شركات التّأمين للمعطيات الطّبيّة، بالمعنى التجاري الصّرف لمفهوم الاستغلال، ومفارقاته القانونيّة والأخلاقيّة، انظر: المرجع نفسه، ص 330-331.

أو مقارنة أخلاقية تثمن الدور الإيجابي لفكرتي التكافل والتعاون البشريين، باعتبارهما أساس فكرة "التأمين" وغايته.

على هذا الأساس يبدو أنّ المخاوف البيولوجية المطروحة، ليست مجرد هلوسات نظرية وفقط، وإنما هي جزء أساسي من الأزمة البنيوية للإنسان المعاصر؛ لدرجة أنّ هناك من يرد مشكلاتنا المعاصرة بالدرجة الأولى إلى المشكلات البيولوجية، التي هي ربّما أساس التحول. "فمشاكل التضخم السكاني، وتدمير البيئة واعتلال المدن الداخلية كلّها مشاكل لا يمكن حلّها عن طريق التقدّم التكنولوجي ولا بالتاريخ والأدب، ولكن يقتصر حلّها كليّة على الالتزام بمنهج مبنيّ على فهم الجذور البيولوجية لهذه المشاكل.."¹، على أساس أنّ معرفة الذات تنطلق من معرفة الخبايا البيولوجية للإنسان ومكوّناته الإحيائية، وطبعا هذا الحكم الجازم لا يمكن الأخذ به بصورة مطلقة، ولكنّه بشكل عامّ يقربنا من المخاوف المعاصرة المرتبطة بعمق التحول الوراثي والبيولوجي الموجود.

يحدث هذا الإقرار أيضا، في الوقت الذي تُطرح فيه بقوة مخاوف جدية، تعود إلى الأزمات التي تطرحها فكرة "البيولوجية التطورية"، باعتبارها دلالة على عمق التغيّر الذي يصاحب الأبحاث المهمة بالموضوعات البيولوجية. والتي تشير في عمومها إلى إمكانيات: "صنع فرد جديد"²، أو بمعنى أدقّ؛ صناعة عنصر جديد بإيعاز من الخلاصات العلمية التي تمنحها الدراسات البيولوجية، والتي أطلقت فعليا الإشارات النظرية الأولى، من أجل صياغة تصوّر كامل عن هذه "الصناعة الجديدة"؛ رغم حجم الإشكالات التي تنجم عن إقرارها، في حال تمّ اعتماد مخرجاتها العلمية في مشاريع طبيّة مستقبلية. وهو ما ليس مستبعدا.

سيكون لهذه التحولات امتدادات أخرى تطال باقي الملكات والإمكانيات الإنسانية طبعا، وستتجاوز الطّفرات العلمية على مستوى "الجسد". إذ ليس الأمر سوى مدخلا لما هو أشدّ وطأة، والحديث هنا عن حجم الضّرر الذي من المفترض أن يصيب أيضا الإمكانيات "العقلية"؛ حيث من الطبيعي أن تحمل هذه المتغيّرات العامة التي نعاين صورها بوضوح في الرّمن المعاصر، عددا من التغيّرات على مستوى: نمط الحياة، الثّقافة، التطلّعات الشخصية³.

ومفاد هذه النّقلة أنّه في الوقت الذي يعيش فيه مسرح الإنسانية المعاصرة تحولات بيولوجية ورقمية وبيئية...، هناك بالمقابل تغيّر مركزيّ آخر هو في طور الاكتمال، وهو "تغيّر العقل"، وهو تغيّر: عالمي، مثير للجدل، وغير مسبوق، ومتعدّد الأوجه...⁴، بل يمكن عدّه في الواقع التغيّر الأساسي الذي يحكم أسئلتنا المركزية، لأنّه سيكون بوسعنا التّخطيط لنوع العالم الذي نريده للعيش ضمنه، إذ أن تغيّر العقل هو

1- إرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا: دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة د. عفيفي محمود عفيفي، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 277، يناير 2002. 15.

2- المرجع نفسه، ص 196.

3- سوزان كرينفليد، تغيّر العقل: كيف تترك التّقنيات الرّقمية بصماتها على أدمغتنا، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 445، فبراير 2017، ص 14.

4- المرجع نفسه، ص 15.

بالأساس إشارة إلى ما أصبحنا نملكه، وهو بالأساس تحديد: نوع البشر الذي نريده بالفعل¹. وهذا يفيد، بشكل ضمني، صوابية هذه المخاوف التي تعود إلى مسرح الإنتاج العلمي الخاصّ بالإنسان ككائن بيولوجي؛ والتحدّي يكمن في كون هذه المخاوف ليست سوى جزء يسير ممّا هو أعقد وأعمق؛ خاصّة وأنّه يرتبط بفقدان أوسع، يرتبط هذه المرّة بفقدان جماليّة الكون، على ضوء تراكم هذا الكمّ الهائل من المشكلات والتحدّيات البيئية.

3- المبررات البيئية: فقدان جماليّة الكون وتحديات خلخلة النظام:

فليست البيولوجيا بما تحمله من تغيّرات وتأثيرات وأسئلة، رغم أهمّيّتها، إلّا مدخل من ضمن مداخل أخرى، تُوثّق لصدّق القراءات التي تأخذ بعين الاعتبار حجم الهواجس والمخاوف الموجودة. بل إنّ العالم اليوم مهووس لدرجة لم تحدث في السّابق إطلاقاً - بالمعنى الحرفي لفكرة الإطلاق رغم عدم صوابيّتها فلسفيّاً في الغالب - بمشكلة أخرى مركزيّة؛ وأعني "مشكلة البيئة"²، والتي أصبحت بالفعل ضمن المطالب الرئيسيّة لعدد من الأطروحات: العلميّة والفلسفيّة والأنثروبولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة...، لأنّها باختصار شديد ترتبط بأسئلة الوجود في كليّته وتفصيلاته معا.

يعني هذا، أنّ جزءاً أساسيّاً من القلق الذي نحسّه في عصرنا الحاليّ، هو بالفعل مردود إلى تاريخ علاقتنا بالبيئة³؛ وسبب هذه المركزيّة متمثّل بالأساس في كون "تاريخ البيئة ميدان جامع للتخصّصات حقّاً، وذو أبعاد ليس في التّاريخ وعلم الآثار والجغرافيا وحسب، وإنّما أيضاً في علوم الأرض والعلوم البيولوجيّة والطّبيّة... والتّحالف الوثيق الصّلة بين تخصّصي التّاريخ والجغرافيا..."⁴، واعتماداً على هذا الإقرار، سيكون من الطّبيعيّ أن نجزم بأنّ هذا التغيّر، سيكون له بالطّبع امتداداته على الموضوعات الطّبيعيّة والإنسانيّة، ولأنّه بهذه الأهمّيّة فإنّ المخاوف الحاليّة من التّدهور البيئيّ لها مبرراتها الموضوعيّة، وتستند على أرضيّة من المعطيات والتقاطعات. ومنه تتبلور الحاجة الملحّة إلى إعطاء العلاقة بين البشر وكوكبهم مكانة خاصّة في كلّ المقاربات الجدّيّة التي تتوخّى تشخيص منزلقات الأحداث والأفكار والرّؤى في الزّمن الحديث والمعاصر.

1- سوزان كرينفليد، تغيّر العقل، مرجع سابق، ص 15.

2- طبعاً هذا الحكم الإطلاقي الذي يشير إلى كمّ المخاوف المرتبطة بالمشكلات البيئية في الزّمن المعاصر، ويعتبرها جديدة مقارنة بالتّاريخ السّابق -رغم أنّ بعض مظاهر هذا التّخوف برزت أيضاً في عدد من الدّعاوى البيئية، التي تخوفت من المخاطر النّاجمة عن التّدخل البشريّ في الطّبيعة سابقاً- مردّه بالأساس إلى الصّيغة التي أصبحت معتمدة في الدّفاع عن القضايا البيئية، والتي أضحت مؤسّسة ومنظمة في إطار نقابات وأحزاب وجمعيات ومنظمات وهيئات...، لدرجة أنّ ما يشار إليها بـ "الأحزاب الخضراء" أو "الأحزاب البيئية"، لم تكن بنفس هذا التّمثليّة والتنظيم والحضور في السّابق، وبالعودة إلى تاريخ تشكّلها، سيبدو واضحاً أنّ تطوّرهما ارتبط حصريّاً بالقرنين الأخيرين، بل لم يكن حضورهما قوياً وفعالاً إلا في السّنوات القليلة الأخيرة؛ وهذا الاعتبار بالذّات هو الذي تمّ الاستناد عليه في القول بعمق التّحوّل الذي مسّ موضوعات البيئة، باعتباره حدثاً تاريخياً جديداً لا عهد لنا به من قبل.

3- إيان ج. سيمونز، البيئة والإنسان عبر العصور، ترجمة السيد محمد عثمان، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 222، يونيو 1997، ص 6.

4- سوزان كرينفليد، تغيّر العقل، مرجع سابق، ص 6.

والمشكل الأساسي هو في هذه الحقيقة الصّادمة، والمرتبطة بكون "أنّ ما يقوله الناس عن الطّبيعة لا يمثّل بالضرّورة كميّة سلوكهم نحوها"¹. وهذه بالذّات النّقطة المركزيّة، التي تجعل هذه المخاوف مبرّرة بشدّة، إذ في الوقت الذي نسمع فيه عن حدوث طفرة كبيرة، في ما يختصّ بالمطالب الدّوليّة المرتبطة بالمناخ والدّاعية إلى الحفاظ على البيئة واعتبارها عالماً الذي ينبغي الحفاظ عليه...، نشهد بالمقابل تهرّباً دولياً، يرفض التّقيد بهذه الدّعاوى، من خلال إبقاء هيمنة الصّناعي والاقتصاديّ كأولويّة، تفوق كلّ المطالب الأخرى المرتبطة بموضوعات الحفاظ على البيئة، ولعلّها المفارقة التي تتوسّع رقعتها باستمرار فاضح؛ إذ في الوقت الذي يتمّ انتقاد هذه الفكرة يجري العمل ضدّها بوضوح شديد.

وأمام هذا الانزلاق المُعبّر عنه في المفارقة السّابقة، أصبح الحديث عن "الحتميّة البيئيّة"، موضوعاً جديّاً للغاية، حيث أنّ التغيّر البيئيّ، تجاوز مستوى علاقتنا بالكون كموضوع للتفاعل الطّبيعيّ، وأصبح تغيّراً في كينونة الذّات نفسها، من حيث كونها مطبوعة ضروريّة بالعوامل التي تشكّلها. فالهويّة باعتبارها جواباً عن سؤال الذّات وهي تحاول تعريف ذاتها، تشترط جواباً مأخوذاً في جزء منه من طبيعة الإنسان وامتداداته في المكان؛ أي ضمن البيئة التي يعيش في كنفها. والنّظر إلى الذّات الحديثة كذات حرّة، يشترط في هذه الحالة جعل البيئة شرطاً من شروط تحديد أبعاد هذه الحرّيّة؛ ولأنّ ابتكار هذا المفهوم دلالة على فكرة مؤدّاها أنّ "أسلوب حياة مجتمع ما وتطوّره التّاريخيّ إنّما تحدّدتهما الطّروف الفيزيائيّة لبيئته"²؛ فإنّ الرّبط بين هويّة الإنسان الحديث والمعاصر ومشكلاته البيئيّة هو أمر مطلوب بالضرّورة.

هناك إذا، هواجس موضوعيّة متعلّقة بموضوعات البيئة في الزّمن المعاصر؛ وكثيرة هي العناوين البارزة والمعبرة التي تحاول التّعبير عن هذه المخاوف في القرنين الأخيرين، وبالذّات في العقود التي تلت ظهور الطّاقات الجديدة. إذ نقرأ "القنبلة السّكّانيّة" الانفجار السّكّانيّ.. و"كوكب يموت"... و"كوكب ينتحر".. و"الكوكب الذي يأكل ذاته"... و"عالم يتدهور"... و"عالم مزدحم"... و"الدّوامة"... و"الصّحراء الزّاحفة"... و"المدن الدّخناء"... و"لا تشربوا الماء ولا تنقّسوا الهواء"...³؛ وهي كلّها تعبيرات ربما تتوخّى التنبه من المنزلاقات الممكنة بسبب التدهور البيئيّ، مع الدّعوة إلى التّعامل مع هذا التّدهور بجديّة نقدية أكبر.

ومن الواضح جدّاً أنّ هذه الاختلالات مردّها في التّهاية إلى الأنشطة الإنسانيّة، التي هي أمام محكمة التّقد الأخلاقيّ والقانونيّ والسياسيّ...، تعتبر إدانة واضحة للإنسان، باعتباره مسؤولاً عن أزمات البيئة. وهي مسؤوليّة إن شئنا اختصارها، ضمن قاعدة عامّة، فتصير كالتّالي: "الإنسان اليوم متهمّ بقضيّة مصيريّة بالنّسبة إلى الجنس البشريّ، إنّها قضيّة الإخلال بالبيئة والشّروع في تدميرها"⁴، وهذه الصّيغة التّهاية ربّما

1- إيان ج. سيمونز، البيئة والإنسان عبر العصور، مرجع سابق ذكره، ص 199.

2- المرجع نفسه، ص 220.

3- رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، منشورات عالم المعرفة، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 22، أكتوبر 1979، ص 107.

4- المرجع نفسه، ص 107.

هي واضحة، بحيث كلّ محاولة لإيضاحها ربّما هي إخلال بصفائها ووضوحها، والأهمّ من هذا: بفضحها وصرامتها.

لكن ووضوحها، لا يلغي الحاجة إلى العودة إلى أهمّ المسارات التي أدّت إلى جعل هذه الخلاصة، وكأنتها نتيجة علميّة صارمة، فالمشكلة الحقيقيّة، لا ترتبط بهذا الإقرار بجرم الإنسان الحديث والمعاصر: "الحر" و"الواعي" و"العاقل"، وإتّما هي مرتبطة بكيفيّة وضع الإنسان نفسه في مقابل البيئة، "فالإنسان يضع نفسه خارج إطار أنظمة البيئة ويعتبرها ملكيّة الخاصّة، فيتصرّف فيها كما لو كانت حديقته المنزليّة، وينظّمها وينسقها ويشكّلها بالكيفيّة التي ترضي "ذوقه"...وانطلاق الإنسان في تعامله مع البيئة، من هذا الاعتبار يجعل منه "مشكلة للبيئة" بحيث يصدق القول {أنّه يستحيل تحديد البيئة المثلى للإنسان إذا كان المرء لا يفكّر إلا في الإنسان وحده}؛¹ إذ أنّ هذا الوضع هو المطلق، أو إذا تحدّثنا بلغة أخلاقيّة: مؤسف ومخزٍ وصادم وعار.

إن تناسي الإنسان أنّه بالفعل جزء من البيئة التي يعيش ضمنها وفي كنفها، سمح ب بروز أنماط من التّفاعل اللّأيجابيّ بينهما-الإنسان/البيئة-، وبالتّدريج أصبحت تظاهرات هذا التّدخل تأخذ صبغة التّهديد المباشر للوضع الإنسانيّ في سماته الوجوديّة الخالصة، بالنّظر إلى حجم الضّرر الذي أصاب الآليات التلقائيّة لعمل قوانين الطّبيعة، وهو الضّرر الذي "أدى إلى مجموعة من المشكلات المهدّدة لحياته على هذا الكوكب...فالتّموا الانفجاريّ في عدد السكّان مشكلة...والتلّوث مشكلة... واستنزاف موارد البيئة مشكلة... وإخلال التّوازن الطّبيعيّ بالبيئة مشكلة...إنّها مشكلات صنعها الإنسان بالبيئة وعليه مواجهتها"². وكلّها مشكلات تؤكّد معطى واحدا وأساسيا: أنّ هذه الحرّية التي هي "حُدس أخلاقيّ" مركزيّ بالنسبة إلى الدّات الحديثة والمعاصرة، تحتاج إلى إعادة نظر حقيقيّة، وفي سياق نقد جريء وصارم.

4- المبررات الرّقميّة والتّكنولوجيّة: فقدان الإنسان للخصوصيّة:

طبعاً، لا يعني ما قدّمناه أنّنا حسمنا مع مطلب وصف حجم "التّعري" الذي أسهمت فيه "الأزمة البيئيّة" بكلّ تفصيلاتها التي ذُكرت؛ وإتّما الغاية، كما في باقي المظاهر والمبررات الأخرى، هو الإشارة المختصرة، لدواعي هذا القلق المعاصر، من فقدان الارتباطات القويّة للإنسان بجسده وكونه وخصوصيّته وإنسانيّته. والتي تسمح له بتمثّل ذاته كذات "حرّة" و"مستقلّة"، وإحدى مظاهر هذا الفقدان الأساسيّة في الزّمن المعاصر، مرتبطة بالـ"تكتّشف" و"التّعري" النّاجم عن "الطّوفان الرّقعيّ" و"الهيمنة التّكنولوجيّة"؛ إذ لم نعد نتمثّل ذاتنا كبشر من لحم ودم، يعيشون ضمن مظاهر كونيّة، على أساس أنّ "حركات الأجسام الماديّة وأفعال البشر الذين هم من لحم ودم ما هي إلا مظهر خارجيّ، ولنقف على حقيقة ما يجري من حولنا، لا بدّ لنا من

1- المرجع نفسه، ص 108.

2- المرجع نفسه، ص 112.

رؤية العالم الافتراضي، أعني ذلك التدقق الغريب للبيانات -أرقام الصفر والواحد، أي النظام المعلوماتي- التي توجه دقة أحداث الحياة"¹.

أمام هذا التطور المعلوماتي، يبدو وكأننا بصدد تأسيس "كوجيتو جديد"، لا يقوم على مركزية الذات، وإنما أساسه "المعلومة" و "الرقم" و "الآلة". إننا نحيا في عالم تكون فيه السلطة لهذه الثلاثية المنتشرة في كل التفاصيل الإنسانية. فما من موضوع، إلا ونحن بحاجة إلى إعادة التفكير والتأمل حوله بالنظر صوب مساهمة هذه الثلاثية، وفي مقدمتها "الخصوصية الإنسانية".

وربما يكون العنوان المقترح في إحدى فصول كتاب "الطوفان الرقمي: كيف يؤثر على حياتنا وحرّيتنا وسعادتنا؟"، تلخيصاً رائعاً لأهمّ مفارقة مرتبطة بوجودنا الحالي؛ خاصة وأنّ صياغته لا تقدّم جواباً، بقدر ما أنّها دعوة إلى التأمل في واقعنا الحالي بعيون فاحصة، من خلال سؤال استشكالي، نود الانطلاق منه، وهو التالي: "التعري في وضوح النهار؛ هل فقدنا الخصوصية أم تخلينا عنها؟"²، والمهمّ في الحالتين؛ وسواء تعلق الأمر بـ "ال فقدان" أو بـ "التخلي"، هو أنّنا فعلاً فقدنا الخصوصية وأصبحنا "عراة" و"مكشوفين" أمام تلصص وتجسس الرقمي.

العالم المعاصر وفق هذا الاعتبار، هو عالم موسوم بـ "الرقابة الرقمية"، إذ لا شيء يفلت منها، كما في رواية "جورج أورويل"³ 1984؛ ولكن بدلالات رقمية هذه المرة، حيث يمكن تتبع كل تفاصيل الناس ومراقبة تصرفاتهم وحرّكاتهم وسكناتهم وما يشاهدونه ويتابعونه.... والمهمّ في هذا الوصف هو: القلب العميق الذي حدث على معاينتنا؛ إذ لسنا من نراقب ما نشاهد، بل الذي نشاهده يراقبنا.

1- هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقمي: كيف يؤثر على حياتنا وحرّيتنا وسعادتنا، ترجمة أشرف عامر، مراجعة محمد فتحي خضر، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014. ص 20.

2- هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقمي، مرجع سابق، ص 41.

3- جزء من الأطروحة المركزية لهذا الكتاب الموسوم بـ "الطوفان الرقمي"؛ هو الدفاع عن الفكرة القائلة بهيمنة "السلطة الرقمية" في كلّ التفاصيل العامة المرتبطة بوجودنا، وقد تمّ تشبيه هذه الحالة بالتصوّر الذي حملته أعمال "جورج أورويل"، لكن بمعاني تتجاوز التعبير الأدبي لمفهوم "الرقابة الصارمة"، من خلال إضفاء الطابع العلمي على هذه "الرقابة" عن طريق إبراز أوجهها الرقمي، رغم أنّ النتيجة هي في نهاية المطاف واحدة: تكريس نزع السيطرة والهيمنة ونزع الخصوصية؛ إضافة إلى التحكم المطلق في الذوات المعنية؛ ولكن الكتاب مع ذلك، يحتاج بفكرة تتجاوز المعاني التي صاغها "أورويل"، نقرأ إشاراتنا في القول التالي: "هناك أمر حول العالم الرقمي لم يتخيّله أورويل؛ فهو لم يتوقع أن تكون كاميرات المراقبة بمنأى عن أكثر تقنيات اليوم انتهاكا للخصوصية، فهناك العشرات من أنواع مصادر البيانات الأخرى، والبيانات التي تستمدّ من تلك المصادر يُحتفظ بها وتُحلّل. فشركات المحمول لا تعلم فحسب الأرقام التي اتّصلت بها، بل تعلم أين كنت وقت أجريت تلك المكالمات، وشركات بطاقات الائتمان لا تعلم فحسب مقدار ما أنفقت من مال، بل تعلم كذلك ما اشتريت بذلك المال، والمصرف الذي تتعامل معه لديه سجلات إلكترونية بمعاملاتك المالية، ليس فقط بغرض ضبط سحب وإيداعات رصيدك لديه، بل يخطر الحكومة إن حدثت وقمت بسحب مبالغ كبرى من حسابك؛ وتفاصيل حياتنا في كلّ مكان...، إن الانفجار الرقمي يحدّد من أين اقتنيت الملابس، والصابون الذي نستحمّ به، والطرق التي نسري فيها، والسيّارات التي نقودها، وأين قدناها. كان لدى الأخ الأكبر في رواية جورج أورويل كاميرات مراقبة، لكن لم تكن لديه محرّكات بحث تجمع شتات "البيانات" تلك معا لتعثر على الإبرة في كومة القش. إنّنا أينما ذهبنا نترك بصمات إلكترونية، في حين تعيد أجهزة كمبيوتر ذات ساعات مذهلة بناء تحركاتنا هنا وهناك. إنّها كذلك تعيد تجميع أجزاء الصورة لتحديد من نحن، وماذا نفعل، وأين نفعل ذلك، ومن ناقشه في ذلك...". انظر: هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقمي، مرجع سابق، ص 42.

حيث "لا يدرك العديد من متصفّحي الإنترنت أن المواقع التي يزورونها قد تسجل عليهم أفعالهم. فمن الناحية التكنولوجية قد يكون هناك سجل يبين بالضبط أي صفحة ويب زرت ومتى كان ذلك، وذلك أثناء تصفحك لكتالوج مكتبة من المكتبات الموجودة على شبكة الإنترنت، أو أثناء تصفحك لموقع لبيع المستحضرات الصيدلانية، أو لموقع خدمة تقدم نصائح حول وسائل منع الحمل أو الجرعات الزائدة من المخدرات. وهناك مجال واسع لاستخدام هذه المعلومات لأغراض تمس خصوصية زائر الموقع، لكنّها ليست بضارة نسبيًا، مثل التسويق، ولأغراض أخرى قد تثير الشكّ، مثل إدراج الزائر على قائمة سوداء أو ابتزازه..."¹، وهذه ربما صورة مبسّطة، لكنّها توضيحية بشكل هامّ للغاية لمعرفة حجم الرقابة ودقّتها واستتباعاتها.

الرقميّ بهذا المعنى، لم يعد مجرد إشارة من إشارات وجودنا المعاصر، ولا صفة من صفاته الثانوية، ولا جزء من أجزائه المركّبة البسيطة...؛ وإنّما هو الأساس الوجه الأبرز لهذا الوجود، والمشهد المركزيّ له، والسمة البارزة مقارنة بسواه...، فكأننا نعيش ونحيا — أي العيش بالمعنى الطبيعيّ والحياة بالمعنى الإنسانيّ- في كنف هذه الصّورة الرقمية. وهو بلا شك فتح عظيم، لكنّه يضعنا فعليًا ضمن نماذج جديدة لـ "مفهوم الشّر"²، كما في البروز الجديد لحالات "التحرّش الإلكتروني"³. إضافة إلى أنّ التّماهي الذي حدث بين "الإنسانيّ والرقميّ"، يشير ضمنيًا إلى نقلة كبرى تمرّ منها البشريّة في الأزمنة الرّاهنة، ومن المفيد جدًّا تشخيص بواعثها وأصولها وتوحيجاتها الممكنة، في المسائل المتعلّقة بأسئلتنا الوجودية الكبرى، كما في "سؤال الحرية".

1- هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقميّ، مرجع سابق، ص 37.

2- المرجع نفسه، ص 39.

3- ليس المقصود بهذا التعبير؛ أي "التحرّش الإلكتروني"، فقط نوع العلاقات التي تنشأ بين طرفين في شبكات التّواصل ومواقعها بمختلف التّلوينات، على أساس أنّ هذا النوع من التحرّش هو عاديّ واعتياديّ، ولا يطرح بالنّسبة إلى الإنسان المعاصر أي غرابة أو استغراب، رغم الرّدود الأخلاقية الممكنة على بعض حالاته؛ لكن المقصود به — وهذا الأهمّ- هو بروز هذه الأنواع الجديدة من أشكال التّواصل التي تتمّ بين ذات بشريّة لها وجود إنسانيّ فعليّ، وذوات أخرى مبركة صناعيًا، تضع نفسها موضع الإنسان، رغم كونها مجرد برمجيّات تمّ تصميمها بغرض القيام بهذه المحادثات، حتّى تبدو وكأنّها عادية وتتمّ بالفعل بين شخصين؛ ويمكن مثلاً الاستدلال على هذا الوضع من خلال مثال لمحادثة تمّت في عام 2006، حينما نشأت صداقة عبر الإنترنت بين فتاة لا تبلغ من العمر سوى 13 سنة، تُدعى "ميجان ماير" من داردين بريري بولاية "ميسوري"، وبين صبي عمره 16 عامًا يُدعى "جوش"، وعندما انقلب عليها جوش وكتب لها: "أنت إنسانة شريرة، والجميع يبغضونك... ولو متّ لاستراح العالم منك..." ما كان من ميجان إلا أن انتحرت، والعجيب في الأمر أنه بعد البحث تبين أنّ جوش هذا مجرد شخصيّة وهميّة، إذ لم يكن جوش إلا اسمًا لحساب على موقع "ماي سبيس". انظر: هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقميّ، مرجع سابق، ص 39. وطبعًا لم تعد هذه الصّورة مبالغة فيها الآن، بل أصبحت هذه المخاوف الأخلاقية المترتبة عن العلاقات التّواصلية بين الدّوات الإنسانيّة من جهة، والآلات والتّطبيقات من جهة ثانية. موجودة ومحلّ نقاش جدّي؛ ولعلّ أكثرها وضوحًا الصّورة التي نقلها الفيلم الشّهير "HER"، والصادر سنة 2013، ويحكي الفيلم قصّة كاتب يطوّر علاقة مع نظام تشغيل ذكيّ ذو صوت أنثويّ، وكيف أنه بالتّدرّج يجد نفسه مُحبًا لهذا الطّام، بل وتملكه الإحساس بالغيرة في نهاية الفيلم، بعد معرفته بحقيقة أنّ الفتاة هي مجرد نظام تشغيليّ يقوم بنفس المحادثات مع الآلاف من المشتركين الآخرين، بل والمهمّ في الأمر هو أنّ النّظام يتفاعل مع الرغبات الإنسانيّة بجديّة كبيرة، تجعله في مصاف العلاقات الإنسانيّة-الإنسانية.

يفيد هذا الإقرار، أن الإنسان الحديث والمعاصر، هو بصدد الخوض في سياقات جديدة، تثير أسئلة مغايرة، قادرة على خلخلة أسسه الصلبة والمتينة؛ كما في إحساسه بذاته كذات "حرّة" و "فاعلة"، وفي المقابل كذات "غير متحكم فيها" و "لا مفعول بها". وهي الأحاسيس التي تصطدم بواقعيّة ما يجري على مسرح الأحداث الآنيّة، حيث يبدو واضحا فقدان لما هو خصّوصيّ ونابع من الذات وإلى الذات، بسبب الانفجار الرقبيّ الذي زعزع هذا الهيكل الفرديّ والاجتماعيّ الموسوم بصفة "الخصوصيّة"¹، وأفقدنا الإحساس بمتعة المنافع المعلوماتيّة المتوفرة في كلّ مكان، بسبب الاهتزازات التي حدثت بفضل فقدان الغطاء الحامي والواقعيّ، الذي كانت توقّره هذه الخصوصيّة فيما سبق².

وهذا بالذات جذر التناقض، لأنّه إشارة واضحة لكمّ المفارقات المطروحة فيما يختصّ بموضوعات الحرّيّة والخصوصيّة، فالإنسان الحديث والمعاصر يحبّ عالمه بخيراته وممكناته وأشياءه وطاقاته ورغده ورفاهيّته...، ولكنّه ينعل في ذات الوقت هذه المسبّبات التي أذاقته مرارة الإحساس بفقدان حرّيّته وخصّوصيّة ته وحميميّته، لصالح هيمنة الثوّرة الرقميّة، التي أذاعت تفاصيله في كلّ مكان³، دون أن يكون له دخل فيما يحدث، وكأنّ هذه الممكنات التي هي بحوزته خارجة عن نطاق تصرّفه، حتّى وإن أثارت إعجابه. ووصف هذا المشهد إذا أردنا تلخيصه، ربّما يصبح كالتالي: "في عالم ما بعد الخصوصيّة، صرنا نقف عراة تحت ضوء الشّمس، وفي بعض الأحيان يكون ذلك الشّعور محبّبًا على نحو غريب"⁴.

هذه الصّورة المختصرة، ربّما تحيل إلى جزء من التحوّل الموضوعيّ الذي يحدث ضمن نسق اعتقاد الذات الغربيّة بكونها حرّة وفاعلة. وإقرارها بهذه التناقضات هو واقع مبرر تفرضه حدّة التّطوّرات التي تحدث في زمننا الرّاهن، والذي تغيّر من الحديث عن تقسيمات من قبيل "الحداثة وما بعد الحداثة"، "الأنوار والزّمن الوسطوي"، "الجدّة والتقليد"، "الزّمن الماضي والزّمن الحاضر" إلى أخرى بديلة تخضع لفكرة "الجيل"؛ أي إلى ذلك التّقسيم الذي يفيد الدّلالة على مستوى التحوّل الذي راكمته الثوّرة العلميّة والرقميّة. والمدى الذي بلغه التّطوّر التكنولوجيّ في كلّ القطاعات والميادين؛ والسؤال طبعًا هو عن محلّ هذه الحدوس الأخلاقيّة في سياق هذه التّقسيمات الجديدة؛ والمؤكّد كجواب محتمل هو أن أشياء ما تحدث وتنبئ بتغيّرات جذريّة ستطال تمثّلاتنا "للحرّيّة" ولغيرها. وهنا تكمن ضرورة وإلزاميّة إعادة "التّشريح" الذي دعا له تايلور.

الزّمن المعاصر هو إذا زمن "الأجيال"، زمن الطّفرات والنّقلات الرقميّة والتّكنولوجيا⁵، زمن التّغيّرات الشّموليّة التي تطلّ الجماعات والأفراد والأنساق والأفكار والمؤمّسات والقواعد...، زمن السّباق من أجل

1- هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقبي، مرجع سابق، ص 40.

2- المرجع نفسه، ص 39.

3- المرجع نفسه، ص 40.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- طبعًا عطف "التّكنولوجيا" على الرقبيّ وربطهما، لا يعني التّماهي الكلّي بين المفهومين، بمعنى التّرادف والتّساوي؛ وإنّما الاختلاف بينهما رغم كونه طفيفًا يبقى موجودًا، بحيث تكون "التّقنيات" هي الموضوع الأصيل لدراسة "التّكنولوجيا"؛ انظر مثلاً: أر. إيه. بوكانان، الآلة قوّة وسلطة: التّكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتّى الوقت الحاضر، ترجمة شوقي جلال، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 259، مايو 2000، ص 13-14. ويمكن العودة حتّى للتّمييزات

"السيطرة" و "الاستحواذ"، زمن السؤال عن الجهة التي تملك "الجيل الأكثر تطوراً"، زمن "أجهزة إنسان آلي حقيقية لها القدرة على التمييز السليم ويمكنها أن تتعلم وتتحرك وتتفاعل בזكاء مع البشر" ¹ وزمن "جيل الكمبيوتر، وبداية ظهور أجهزة الإنسان الآلي ذات الوعي والإدراك الذاتي" ²، زمن اندثار خدمات ³ وبروز أخرى جديدة ومغايرة في المقابل: الترفيه- البرمجة- تخصصات العلم والتكنولوجيا- صناعة الخدمات- مهن الخدمات المعلوماتية – مهن الطب والبيولوجيا...⁴؛ في النهاية زمن الهيمنة الرقمية وإشراطها الموضوعية، باعتبارها قدر لا بد منه بشروه ومحاسنه.

هي أيضا ثورة بكل المقاييس والاعتبارات، ولا يمكن للحرية كمفهوم مساهم في تكريس هذه الغلبة الجديدة للرقمي، لضمائها شروط عمل الذات، باعتبارها حرة وفاعلة وقادرة ومنتجة، على أساس أن الاتفاق قائم بين "شروط التحزر" هذه، وبين الوضعية الحالية التي بلغتها المعرفة الإنسانية، كما تتبدى في الفتوحات العلمية والتقنية والرقمية؛ من حيث أن الأولى حمت الثانية ووقرت لها الشروط والسندات النظرية والموضوعية.

جزء من هذا التحول، تمّ من خلال صعوبة فهم التناقضات التي حصلت في هذا الزمن، باعتباره "زمن الرفاهية" كما أشرنا سابقاً من جهة أولى، وزمن الهيمنة الرقمية من جهة ثانية، وفي الأساس زمن الدفاع عن الحرية، وهي الجهة الثالثة. ومن ضمن ما أفضى إليه هذا الوضع هو بروز نقاشات جديدة تُسائل كمّ العوالم المترسبة بفضل هذه التركيبة المعقدة؛ كما في النقاش الدائر مثلاً حول فكرة "الوقت الحر"، حيث طرحت فكرة التخطيط المؤسّساتي، بما فيه المتعلق بالفضاء العام، الذي توقّره الجهات المختصة، من أجل ملء أوقات الفراغ بأنشطة ثقافية وفكرية، إحراجات كبيرة، "باعتباره – هذا التخطيط المؤسّساتي- قد حدّد من حرية الفرد في اختيار أسلوب التمتع بوقت فراغه" ⁵؛ أي وصل النقاش إلى مستوى الحديث عن الحرية في تصريف "فائض الحرية". على أساس أن الترفيه المؤسّساتي هو فضاء عام إلزامي، رغم أن غايته تكمن في توفير إمكانات أخرى لممارسة الهوايات والقناعات بنوع من الحرية.

هذا يعني أن الحرية المتساوية، التي يحسّ الجميع بامتلاكها دون تمييز، تطرح الآن مشكلات في معاقلها الأساسية؛ أي "الفضاء الخاص". من خلال النّسف الذي حدث لهذه "الخصوصية"، وأيضاً "للمجال العام"

التي يقيّمها "هايدغر" بين المفهومين، بل وبشكل أدقّ إلى التمييز الذي يقيمه بين "التقنية" ذاتها و "ماهية التقنية" في مقاله حول "ما التقنية؟".

1- ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية: كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين، ترجمة سعد الدين خرفان، مراجعة محمد يونس، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 270، يونيو 2001، ص 107.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 167.

4- المرجع نفسه، ص 168 وما بعدها.

5- زهير، الكرمي، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 5، مايو 1978، ص 226.

الذي كان يحتضن "تعايش الخصوصيات بالجمع"، وولد الأمر نوع من الإحساس – وإن يكن مبالغاً فيه – بعدم القدرة على خلق عالم يتّسم فعلياً بالمساواة، بحيث لا يخضع فيه الأشخاص إلى آخرين.

على أساس أنّ هوس السلطة والتحكم هو سمة أساسية مميزة للكائن الإنساني. حيث تتعدّد أسباب الوصاية، ويجري الحسم مع بعض أشكالها، لكنّها تظلّ قائمة وموجودة، دون أن يصل الزّمن الحديث إلى مستوى الحسم معها. إذ "هناك فريق استغلّ الدّين للسيطرة على الأتباع، واستغلّ آخرون معاني مجرّدة مختلفة...، ولكنّ الأسلوب الأعمّ كان وما زال إغداق النّعم والأموال على فريق من النّاس لاستخدامه في أغراض متعدّدة"¹؛ وهذا يحيل إلى معطى أساسيّ ربّما هو متجلّي في أفكار وقف عندها دو توكفيل مثلاً ومعه تشارلز تايلور وآخرون بتمعّن؛ وأقصد "الرّاحة التّافهة" و "الاستبداد النّاعم"، من خلال إقامة نقدية تمّ ضمّنها صياغة حوارات نظريّة عميقة مع فلسفات أخرى، من قبيل نيتشه، هايدغر وفوكو.

وطبعا مسؤوليّة التّحوّل الرّقمي والتّكنولوجي في ترتيب هذا المشهد الجديد بكلّ تناقضاته، هو بلا شكّ ليس محلّ خلاف كبير؛ إذ بفضل سرعة تغيّرات هذه الثّورة²، أحسّ الإنسان بعدم قدرته على مسايرة ما يجري، وأفقد هذا، الإحساس بأفعاله، إذ بدا وكأنّها ليست فعلا أفعالا حرّة وواعية؛ إذ "لا بدّ أن نعي أنّ العلم والتّكنولوجيا هما المسؤولان بالدرّجة الأولى عن كلّ هذا التّغيير وسرعته ومداه. فلولا العلم والتّكنولوجيا لما كانت الحضارة العلميّة الحديثة، ولما واجهت الإنسان الحديث مشكلة اضطراره للتّكيف المتلاحق بسرعة من سلسلة لا تنتهي من التّغيّرات والمتغيّرات، واضطراره لوعي فيض متفجّر من المعلومات يتدفّق عليه كلّ يوم"³.

والحقّ أنّ هذا الوصف رغم إطلاقيته يبقى مبرّرا لأسباب ومؤشّرات موضوعيّة بالجملة، إذ لا يمكن مثلا عدّ المختبرات العلميّة التي تنجز أبحاثا في كلّ الميادين والقطاعات المعرفيّة، بل لا يمكن متابعة ما يجري داخل نفس التّخصّص من أبحاث، فمن من العلماء اليوم يستطيع مواكبة كلّ النّتائج العلميّة التي ترتبط بموضوع محدّد كالطبّ مثلا؟؛ وهل هناك صلة وصل بين المراكز والمجمّعات البحثيّة المهتمّة بنفس الموضوعات، إلّا في حالات نادرة جدا، كأن نتحدّث مثلا عن "مجمع ناسا" أو غيره.

كلّ هذا يعني شيئا واحدا، هو وجود سيولة بحثيّة، وتدفّقات لا تنتهي من النّتائج العلميّة، وخلصات بالجملة تقترح حلولاً علاجية لمشكلات إنسانيّة، وابتكارات بلا عدد منها الذي يؤزّم الوضعيّة البشريّة...⁴ في

1- المرجع نفسه، ص 230.

2- لإبراز تأكيدات تثبت حجم التّغيّرات التي حملها القرن الأخير، والتي لا يمكن مقارنتها بأيّ تحوّل حدث في السابق من حيث السّعة والمردوديّة والفاعليّة، وأيضا من حيث الكمّ والكيف، لدرجة يصعب ملاحقة ما يجري من تغيّرات وتطوّرات بسبب "جنون التّصنيع"، يمكن العودة إلى: أر. إيه. بوكانان، الآلة قوّة وسلطة، مرجع سابق ص 7 وما بعدها.

3- زهير، الكرّم، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، مرجع سابق، ص 241.

4- يمكن تقديم عدد لا يحصى من الحالات التي توثق لهذا التّحوّل الجديد للأبحاث العلميّة، في صيغتها المهدّدة للوجود الإنسانيّ، وربّما الإشارة إلى التّقاش الذي خاضه "برتراند راسل"، من أجل الدّفاع عن عدم صحّة استخدام القنبلة الذّريّة. هو وجه من أوجهها التّأكيد على الدور السّلبّي للعلم، وإمكانيّة تحوّلها إلى مشروع للإبادة – رغم أن راسل كان طبعا مؤمنا بالمشروع العلميّ وبإطاراته النظريّة والرياضيّة –، لدرجة أنّ البعض يعتبر "الحرب العالميّة الأولى هي حرب الكيمائيين والثّانية هي حرب الفيزيائيين؛ إذ بينما

التهاية لم يعد الإنسان المعاصر، ينصت بصدق لظواهر العالم، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية نفسها. وأمام هذه الهوامش اللأمنية، من الحرية في الإبداع والابتكار والاختراع والبحث والتنقيب... يبدو أن الحرية تصبح فاقدة لمعانيها، ما دامت لا تنصت لحرية الآخرين في ذات الآن.

المهم أن هناك صورة مأساوية بدأت تُرسم بعد الفواجع التي عاينتها الإنسانية، بوضوح شديد. ومردّ جزء منها، إلى هذا فقدان لما هو إنسانيّ بفضل الثورة الرقمية والتحوّلات التقنية، ولعلّها الصورة القاتمة التي حملتها الأطروحات المركزية "لجك إيلول" وريث حركة المقاومة الفرنسية في الحرب العالمية الثانية، الذي "طرح نظرة سوداوية في كتابه "المجتمع التكنولوجي" الصادر في الخمسينات، معتبرا أن المجتمع التكنولوجي "قوة ماحقة تقمع الشخصية تحت ضغوط بيروقراطية مركزية"¹؛ وهذا القمع الممنهج ربّما نقرأ منه صورة الإدانات الواسعة التي نصادفها عند كل مهتمّ بالقراءة النقدية لوجه الرقميّ.

لقد نمت شيئا فشيئا حركات من أجل "البساطة الإرادية"، وهي ناقدة للتقنيات السالبة للحرية على خطى جاك إيلول 1988 "على أساس أنها تنمو شيئا فشيئا حركات ناقدة للتقنيات السالبة للحرية، تتوجها لخطى عمل "جاك إيلول"²؛ لكنّه مع ذلك نقد لا ينهي حدّة الجدل القائم ضمن مفارقة هذا "التعدي الرقمي" على الخصوصية، والمرتبطة بهذه الصورة الأخلاقية التي لا يمكنها قطعيا محاكمة وجودنا الرقمي؛ لسبب بسيط مردّه إلى أنه "في كلّ منّا يتساكن حبّ التكنولوجيا ورؤاها"³.

ولعلّها المفارقة التي تجعل المبررات الرقمية والتكنولوجية؛ التي تفيد فقدان الإنسان للخصوصية، هي بالفعل من ضمن أكثر الإحراجات المطروحة أمام مطالب الإنسان الحديث والمعاصر، الباحث عن تثبيت مكاسب "الحرية". إذ علمنا بهذا فقدان لا ينشأ عنه مقاومة لهذا المدّ، بقدر ما أنه يحدث انغماس تدريجيّ في هذه الإمكانيات التي تتيحها العوالم الرقمية والتكنولوجية. لكن حدود هذا الزخم لا يقف في مستوى التغيّر الذي يطرأ على السلوكيات البشرية وحياة الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية؛ وإنما يتجاوزها إلى مستوى تهديد طبيعة الوجود الإنسانيّ في كليته؛ كما في أطروحات "الإنسان المزيد" و"الإنسان العاري"؛ والمشار إليها على وجه العموم، بأطروحات مأزق "ما بعد الإنسان".

هيمن على تكنولوجيا النزاع الأول إنتاج المتفجرات الشديدة، فإنّ مسار الحرب العالمية الثانية حدّده الرادار، وهو تقنية مسح إلكتروني حققت ميزة حيوية للسلاح الجوي الملكي في معركة بريطانيا...؛ انظر: أر. إيه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة، مرجع سابق، ص 247. والمركزي في كل هذا أنه أصبح بالإمكان ترتيب العلم بترتيب الحروب، وكأنّهما مترادفين، وهذا فشل أخلاقي لا يمكن عده مجرد صورة تأويلية فقط، لأنّه أفرغ العلم من كلّ مدلولاته التي ربّما تفيد أهميته — دون إلغاء أهميته كسند نظري وعملي في حلّ المشكلات الجديدة أيضا بطبيعة الحال.

1- أر. إيه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة، مرجع سابق، ص 255.

2- إدوارد كلينبتر، الإنسان أمام تقنياته، الزيادة، التّهجين، التحويل البشري، ضمن: الإنسان المزيد، تنسيق إدوار كلينبتر، ترجمة جميل شاكر، منشورات المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى 2019. ص 9.

3- المرجع نفسه، ص 8.

5- المبررات الوجودية: ما زق "ما بعد الإنسان"؛ وفقدان الإنسانية:

تجاوزت المخاوف الموضوعية الناشئة عن الإحساس بفقدان الإنسان الحديث والمعاصر لحيته، أمام تنامي أشكال الوصاية والرقابة والتهديد المفروضة من حالات التخلي عن الإنسان، سواء كان مردّ هذا التخلي إلى المخاطر البيئية أو البيولوجية أو العلمية أو التقنية..؛ مستوى المخاوف البسيطة والعادية، ووصلت بالتدريج إلى مراتب عالية من التوجس، تمثلت أساساً في الأطروحات التي بدت مصرة على رفض المهادنة النظرية مع ما يحدث من تحولات، معتبرة أنّ بعضها بدأ يمسّ "القضايا الوجودية"، ويسائل بصدق الحياة البشرية في طبائعها الوجودية الخالصة، والتي أصبحت مهددة رسمياً؛ كما في أطروحتي "الإنسان المزد" و"الإنسان العاري"، والموسومة بقلق العنوان المخيف التالي: "ما بعد الإنسان¹ Transhumanism".

هذه الفكرة القائلة بـ "ما بعد الإنسان" رغم كونها صادمة ومخيفة، إلا أنّها في الآن ذاته موضوعية ومبررة ولها مؤشراتهما. لأنّها مجرد "توصيف" لهذا التحوّل التدريجيّ نحو عالم يتجاوز "أخلاقيّاته" ويتجرّد رويدا رويدا من "إنسانيّته"، وأيضا من سماته المركزية المميزة لوجوده. ودعاة ما بعد الإنسانية في الفكر المعاصر هم "جميعا وبلا استثناء، يخطّطون لمشروع يضمن الخلود ويمنحون به أنفسهم شبه مناعة من مثل محو كلّ معاناة، وفصل التفكير عن الجسد، واختزال هذا التفكير في ظاهرة عارضة بسيطة هي عبارة عن قوام جسيّ مصمّم على نحو آلة حتمية، وفي أحسن الحالات بصورة ناقلة للمعلومات.."²، وهذا يتجاوز إن تمّ فعلياً سيكون بمثابة النقلة الكلية نحو عوالم أخرى ليس في الشكل فقط، وإنما في عمق التمثلات الأخلاقية والحقوقية والوجودية، وهذا الأساس.

يجري هذا الإقرار في الوقت الذي أصبحت تتعالى فيه مطالب "تحسين النسل" و"الخلود"³؛ مع الإشارة إلى نوعيّة هذا "الخلود"، والذي لا يعني بشكل حصريّ "البقاء الدائم وإلى ما لا نهاية"؛ وإنما يحمل المفهوم دلالات تتجاوز المعاني الحصرية العامة، حيث قد لا يهتم أساساً بفكرة الخلود المطلق، بقدر تركيزه على

1- لا بأس من التنبيه إلى أنّ التّرجمات المتداولة لكلمة: "Transhumanism"، قد نعثر عليها بمعاني أخرى؛ ومن باب الاختصار نقول أنّ أبرزها يمكن له في التّرجمات التالية: "ما بعد الإنسان"، "الإنسانية المتعدية"، "الإنسانية البعدية"، "ما فوق الإنسان". وهي تدلّ على كل التحوّلات الطارئة على الإنسان جراء الثورة الجينية والثورة الرقمية. ويمكن العودة في هذا الصدد مثلاً إلى المؤلف المركزي للمفكر والوزير الفرنسيّ السابق "لوك فيري"، الموسوم بعنوان: "ثورة ما بعد الإنسان"، للوقوف بشكل أكبر وأضح على سمات هذا الأفق الجديد الذي أصبحت تنحو نحوه الإنسانية في الزّمن المعاصر. انظر:

- Luc Ferry, La révolution transhumaniste : comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies, Plon, April, 2016.

2- مارك رو، ما بعد – الإنسانية: نحو تصوّر آخر ممكن، ضمن: الإنسان المزد، تنسيق إدوار كلينبتر، ترجمة جميل شاعر، منشورات المركز الثقافيّ للكتاب، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى 2019. ص136.

3- طبعا هذه المطالب الخاصة بتحسين النسل والخلود، وُجدت فيما سبق باعتبارها أولويّات وضرورات، كما في الحضارة الفرعونية التي اهتمت بفكرة التّحنيط بحثاً عن هذا المطمح، لكنّها في الغالب لم تكن مبنية على الرؤية العلمية الصارمة التي هي عليها اليوم، ومنه فالحديث عنها كقنلة وجودية عميقة، تميّز إنسان الزّمن الرّاهن، يأخذ مشروعيتها من هذا البعد الجديد للفكرة، بحكم وجود سياقات تستضيف معقوليّة هذا التّصوّر، وتجعله ممكناً ومتاحاً علمياً من النّاحية النظرية على الأقلّ، ؛ وهو ما لم يكن موجوداً في ما سبق.

فكرة الحياة في صحّة جيّدة ولفترة أطول وغير محدّدة¹. وهو مطمح لا يخلو إطلاقاً من المطبّات الأخلاقية، لكونه يزرع إلى ابتكار أنماط وجودية جديدة، مخالفة للقواعد الطّبيعية العامّة، ويفرض على الإنسان التّخلّي عن بعض المحدّدات الجوهرية التي تميّز وجوده.

طبعا هذه المطبّات الأخلاقية وأشكال القلق الإنسانيّ، بدت واضحة في عدد من الأطروحات الأخلاقية النّاقدة لهذا التّزوع الجديد؛ وكان أهمّ نقد موجه لهذا الأفق الجديد المنعوت بما بعد-الإنسانية "مفاده أنّ ما بعد-الإنسانية، قد تتخلّى نهائياً عن الإنسان، فبتخلّيها عن الضّعف والهشاشة، قد تهدم واحداً من مصادر الرّابطة الاجتماعية باستهدافها زوال الضّعفاء. إنّها قد تنزع إلى إزالة التّجربة التي لا مفرّ منها للإنسانية، نعني تجربة المحنة، بل وتجربة المعاناة"²؛ وطبعاً بقاء هذه الإشعارات لا يمكن قراءته على أساس أنّه ترف فكريّ فقط، بل إنّّه يعني الكثير بالنّسبة إلى وجودنا، "لأنّ المعاناة ببساطة لا غنى عنها لبقائنا، وجزءاً من طاقم الأدوات التي وهبنا إياها التّطوّر من أجل استباق مخاطر الهلاك. ولأنّ لنا ذاكرة واعية للألمنا، فإنّنا نسعى إلى تشييد عالم نستطيع فيه التّخفيف من حدّة الآلام الآتية مستقبلاً"³؛ فتكون تجربة الألم هي التّنبه الذي نزيح به المزيد من هذا الألم.

يقابله طبعا تصوّر آخر مخالف تماماً، وهو ناشئ عن التّقييمات والمحاكمات النّفعيّة لما هو أخلاقيّ؛ بانبا طرحة عامّاً يقول بضرورة الاستفادة من هذه الإمكانيات الجديدة التي تمنحها القدرات العلميّة والتّقنية، في تطوير أفق الحياة الإنسانية، لما يتجاوز الطّبيعة الفعلية لها، خدمة لمصالح الإنسان المعاصر وأهدافه ومنافعه، المتميّز بإمكاناته اللّامحدودة؛ وهو طرح عوضاً أنّ يسائر الرّأي القائل بأنّ "تحويل طبيعة الإنسان هو من قبيل البدعة، يجيب بأنّه بالعكس من باب اللاأخلاق ألاّ يتمّ الاستغلال الأقصى للقدرات التّقنيّة لتحسين حياة البشر. وكما يحذّر البعض من فقدان معالم الحداثة، ينادي البعض الآخر بهذه الحداثة نفسها لتبرير استمرارها عبر التّحويل البشري"⁴.

وعلى هذا الأساس، وانطلاقاً من حجم النّقاش الأخلاقيّ والعلميّ المثار حول جدوى الاستفادة من هذا التّطوّر الحاصل، تكون فكرة "ما بعد الإنسان"، هي فعليّاً، وعطفاً على هذه المفارقات والجدالات، بمثابة التّحوّل العميق الذي يصيب البنية العميقة للوجود في كلّ تفرّعاته وتفصيلاته. وكثيراً ما نعثر على بعض التّفسيّرات التي أرادت النّظر إلى الموضوع بجديّة أكبر، كما في فكرتي "الإنسان المزيد" و"الإنسان العاري"، على أساس أنّهما فكرتان وإن اختلفتا في مداخل تحديد أفق "ما بعد الإنسانية" إلا أنّهما معا يتقاسمان نفس الغاية، باعتبارهما منبّهات وظيفيّة، لاستباق المآزق الأخلاقية النّاجمة عن عمق هذا التّغيير المحتمل حدوثه. ولزيادة بعد التّفصيل، لا بأس من الإشارة إلى المعاني التي تتضمّنهما الفكرتان، من خلال البدء من دلالات مفهوم "الإنسان المزيد"؛ استناداً إلى الكتاب الذي حمل نفس التّسمية، والذي ضمّ عدداً من المقالات التي

1- مارك رو، ما بعد — الإنسانية: نحو تصوّر آخر ممكن، مرجع سابق، ص 138.

2- المرجع نفسه، ص 140.

3- المرجع نفسه، ص 141.

4- المرجع نفسه، ص 10.

جمعها ونسقها ونظّمها "إدوار كلينبتر"¹؛ حيث جاء فيه أنّ التّعزير البشريّ والإنسان المزيد، هي دلالات على فكرة الزيادة التي تعني في هذه الحالة "مجموعة من الإجراءات والمناهج أو الوسائل، الكيميائية أو التقنية، التي تهدف إلى تجاوز القدرات الطبيعيّة أو العادية للفرد"²؛ وهو معنى عام يحيل ضمناً إلى ثلاث مستويات مركزيّة، "زيادات قدرات الفرد؛ تحسين طبيعة الإنسان، وأخيراً تحسين الذات"³.

وكل صيغة من هذه الصيغ تختصّ بجزء من أجزاء هذا التحوّل؛ الأولى "تشكّل امتداداً مباشراً للتّعزير الجينيّ باستعمال الطّرق التقنية والبيولوجيّة والكيميائيّة لتدعيم القوّة والدّكاء وتمديد أمد الحياة"⁴. أمّا المستوى الثّاني فيتعلّق "بالتّحويل البشريّ على مجموع البشريّة من أجل خلق إنسان جديد بالمعنى المجرّد والفلسفيّ لعبارة التّحويل البشريّ"⁵. والصّيغة الثّالثة تختصّ "بالأدوات والأنشطة التي تهدف إلى مساعدة الفرد على تحقيق مشروع حياته وبلوغ مراميه الوجوديّة"⁶؛ وفي الصّيغ الثّلاثة تكتمل بنية التّحوّل من خلال الجمع بين: البيولوجي-الكيميائيّ، والفلسفيّ - المجرّد، والأنشطة - الأدوات...، وهي المستويات التي ربّما تختزل البنية المركزيّة للوجود البشريّ ومعانيه.

والتّحدي المطروح في كلّ هذه الحالات، يرتبط بالنتيجة التّهائيّة لهذا التّحول، على مستوى تمثّل الذات لنفسها كذات حرّة وواعية وفاعلة ومسؤولة...؛ إذ لا معنى لهذه "الحدوس" أمام هذا الوضع الجديد، لسبب بسيط يعود إلى حالة "تجاوز الإنسان"، التي تنشأ عن هذه "الزيادة". ومنه فالحدوس الناشئة عن تمثّل الإنسان الحديث والمعاصر لنفسه، تصير ضمناً شبه ملغيّة، فلا مكان هنا لـ "الأصالة" و "التميز" و "التّعقل" و "التّفرد"...، وبمعنى أصحّ لا مكان هنا "للذات" و "الهويّة الفاعلة". إذ الجميع فلسفيّاً يُختزل في صورة واحدة "مُهجنّة" و "مُنمّطة"، على أساس أنّ "الأجهزة التّقنيّة التي تخوّل لنا الزيادة الكميّة بصفة مفرطة في قدراتنا للتفاعل مع الآخرين، تتجه في الوقت نفسه نحو التّنميط"⁷؛ وربّما كان هاجس الحدائث في الأصل خلق الصّورة المناقضة تماماً، حفاظاً على التّميز والاختلاف البشريّ، وليس الوصول إلى هذه الصّورة "المكبسلة" و "المختزلة"، عن "إنسان واحد" موجود.

هذا جزء من الإحراجات التي تنشأ عن مفارقات فكرة "الإنسان المزيد"، والتي هي بدورها مجرد جزء ضمن "هوس" الفكرة القائلة بطلوع فجر "ما بعد الإنسان"؛ والمردودة أيضاً إلى هذا "التّكشّف" و "التّعري"

1- إدوارد كلينبتر Edouard Kleinpeter: مهندس بحث في "المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا"، ومسؤول عن الوساطة العلميّة بالمعهد العالي لعلوم الاتّصال التابع للمركز الوطنيّ للبحث العلميّ، وهو مهندس فيزيائيّ وحاصل في نفس الوقت على دكتوراه في الفلسفة، وعلى دبلوم في تخصّص الصحافة والإعلام، ومن بين اهتماماته المركزيّة: تداخل الاختصاصات والزيادة الإنسانيّة.

2- إدوارد كلينبتر، الإنسان أمام تقنياته، مرجع سابق، ص 12.

3- المرجع نفسه، ص 11.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، ص 12.

6- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7- المرجع نفسه، ص 18.

الكامل لإنسان الزمن الحالي، أمام ما يحدث من تحولات عميقة، على الأقل وفق اعتبارات الفكرة الموسومة بـ "الإنسان العاري"؛ كما في الصيغة التي حملها عنوان الكتاب المشترك الذي ساهم فيه "مارك دوغان" و"كريستوف لابي".

في هذا المستوى من الهيمنة التي بلغت الثورة الرقمية، أصبح "التعري" و "التكشّف" واقعين، لا يمكن بأي شكل من الأشكال إنكار وجودهما؛ إذ تمكّنت فعلياً الثورة الرقمية من جعل حياة الإنسان المعاصر "مكشوفة" و"مفضوحة"، و"تفاصيله" و "خصوصيته" و "حميميته" "ملغية" و"منتهكة"...، بفضل السياسات الجديدة المفروضة إعلامياً ورقمياً وتواصلياً. وكما في مقدمة الكتاب: "إنهم أصبحوا يعرفون عنا كلّ شيء: سلوكنا وعاداتنا في الاستهلاك وميولاتنا الجنسية، الصريحة والخفية، ورغباتنا، وأراؤنا في السياسية والاجتماع والإيديولوجيا. لم يعد الإنسان قادراً على الاختفاء أو التّواري وراء الجدران العازلة، كما كان يفعل في المدن والقرى الصغيرة. إنّ عين الرقيب الإلكترونيّ تتسلّل إليه اليوم في كلّ مكان..."¹.

ومشكلة هذا التّحكّم الأساسيّة، هي في تلك "الطّواعية" و"القبول الأعمى"، الذي سلّم بهما الإنسان الحديث والمعاصر، كلّ خصوصياته التي يملكها، إلى الشركات والمؤسّسات والتّطبيقات الرقمية والمدونات التّواصلية والفضاءات الإلكترونية...، وهكذا، وبنوع من الإذعان الهادئ ودون أيّ شكل من أشكال المقاومة "سلمنا رقابنا إلى جلّاد بلا سيف"²؛ وقدّمنا لهذا الجلّاد ما يفوق أجسادنا، بل أساساً وهي الطّامة الكبرى "إرادتنا الحرّة"، فصرنا فاقدين لكلّ الموانع الأخلاقية و "السّدود" النّظرية التي كانت تحميّنا من أن نكون عبيداً بالمطلق للرقميّ، بسبب منح كلّ خصوصيتنا وحميميتنا لهذه المؤسّسات والبرامج والتّطبيقات.

أصبح الإنسان الآن بمقتضى أطروحة هذا الكتاب، الموسوم بـ "الإنسان العاري"، خاضع لشركات "آبل، غوغل، ميكروسوفت، أمازون..." ولتطبيقاتها التي تتطوّر باستمرار، من خلال تنوع طرق الحصول على أكبر قدر ممكن من "البيغ داتا"³، باعتبارها فعلاً "بتروال العصر". لأنّها تساوي الكثير بالنّسبة إلى كلّ شركات العالم، التي تشتري معطياتك الشّخصية لاستغلالها في مجال تخصّصها، إذ من المهمّ جدّاً معرفة أذواق النّاس واهتماماتهم وقدراتهم ومطالبهم وأوجاعهم وأفراحهم وأحزانهم...، ما يريدون وما لا يريدون، ما يقبلون وما يرفضون...؛ لكن بهدوء شديد لا يشبه الرّقابة التقليديّة الصّريحة والمباشرة، وهو أصل ربط هذه "الداتا" بمشروع خلق "الديكتاتورية الخفية"⁴، أيّ التّحكّم النّاعم والسّلس والهادئ، الشّبيه بفكرة

1- مارك دوغان وكريستوف لابي "الإنسان العاري.. الدكتاتورية الخفية للرقمية". ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي للكتاب. الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الأولى، 2020. مقدمة المترجم ص13.

2- المرجع نفسه، ص14.

3- تعني "البيغ داتا"، حسب ما هو متضمّن في الكتاب من خلال إضافته المترجم سعيد بنكراد: "كلّ المعطيات التي يتركها المبحرون في الأنترنت عبر فايسبوك وغوغل وآبل وأمازون وتويتر، على اعتبار أنّ هذه المؤسّسات تيرم مع المبحر عقداً إذعانياً، يسمح بموجب هذه المؤسّسات أن تستعمل معطيات حياته الخاصة جزئياً أو كلياً، وتبيعها للمؤسّسات التجارية والاستخباريّة"؛ انظر مقدّمة: مارك دوغان وكريستوف لابي "الإنسان العاري.. الدكتاتورية الخفية للرقمية"، مرجع سابق، ص15.

4- المرجع نفسه، ص20.

دوطوكفيل حول "الاستبداد الناعم"، وإن اختلفت السياقات العامة له، إذ هو في هذه الحالة أوسع، وعلى أساس هذا الاتساع أقرّ الكتاب، بأننا بالفعل أمام أكبر إكراه ناعم¹.

لقد تجاوزنا بفضل "البيغ داتا" فعلياً "صور هيمنة الدولة"، كما في صيغة "هوبس" الشهيرة، إلى أفق يتجاوز هذا "اللفياتان/الدولة" ذاتها، لحساب الشركات العالمية الكبرى، التي "تسيطر بصمت"²، على السياسي ومن هو على شاكلته. لأنها "تشبع كلّ حاجاتنا وتستيق رغباتنا، وتخمن تفكيرنا الأكثر سرّية، وتوجهها بليوننة وإقناع في أبسط مظاهرها وذلك كلّ من أجل خيرها"³؛ إنها تخلق بمعنى مختصر "وجوداً هشاً" يحسّ الإنسان ضمنه أنّه منزوع من كلّ ملكاته وسلطه وقدراته، فهو هشّ للغاية، بفقدانه لميزات الرّفص والمواجهة والمجاهبة، التي كان يتسلّح بها في لحظات المقاومة السابقة. لأنّ السّلط المتحكّمة كانت متعيّنة وواضحة ومعلومة...، أمّا في الزّمن المعاصر، فلا أحد يستطيع التخلّص من فكرة كونه عارياً وشقّافاً ومكشوفاً بشكل كلّّي ونهائيّ، وحتىّ الرافضين ينخرطون بسهولة في هذا السّيل الجارف طمعا في نَعَم التّقنية، وإغراءات طول العمر والصّحة الجيدة والصّورة الجميلة المكتملة...؛ باعتبارها ذرائع قويّة تضعها الهيمنة الرّقمية كأطروحات بديلة تستميل بها فريق النّاقدين⁴.

الكتاب هو في المحصّلة صرخة أخلاقيّة وتنبيه سياسيّ وتحذير علميّ...، لما تنتظره الإنسانيّة، في حال تغافلت عن هذه التّغييرات الحاصلة في كلّ تفصيلاتنا اليوميّة والوجوديّة؛ بنوع يتجاوز كلياً "تنبيهات أورويل" وانتقاداته لأشكال الرّقابة⁵؛ لأنّ طموح الرّقابة التّقنيّة يتجاوز فعلياً كل تلك الحدود المطروقة في

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- تدلّ فكرة "السيطرة الصّامتة" التي استخدمتها "نورينا هيرتس" في كتاب لها بنفس العنوان؛ على شكل الهيمنة المعاصرة التي تأتت بفضل هيمنة العوامل الرّبحيّة والاقتصاديّة، حتّى على الخطابات السياسيّة والثّقافيّة والأخلاقيّة، التي وإن بدت مهمّة وفاعلة فإنّها في الواقع، لا تعدو أن تكون مجرد أصوات ومطالب شكلية؛ لأنّ الذي يسيطر فعلياً ولكن بشكل "خفيّ" و"صامت" هو "منطق رجل الاقتصاد"، وتقرّح في هذا الصّدّد العودة إلى تاريخ البداية الفعلية والواضحة لهذا التّوع من السيطرة، حين اعتلت "مارغريت تاتشر" السّلتة، مؤسّسة نوع من الرأسماليّة الجديدة المفرطة في توحشها وتوغّلها وتغولها، بمساهمة رفيقها "رونالد ريغان"، الذي ساعدها على وضع قوّة غير عاديّة في أيدي الشركات والمؤسّسات التجاريّة والصّناعيّة العملاقة، لتتجاوز بذلك سلطة كلّ المفاهيم والشّعارات والأسس...، التي كان يُفترض أنّ الزّمن المعاصر قد أقام أركانها على أرضيتها، كالسياسة والديموقراطيّة وفكرة حقوق الإنسان...؛ ولجيزيد توضيح حول هذه الصّورة المشار إليها بـ "السيطرة الصّامتة"؛ انظر: نورينا هيرتس، السيطرة الصّامتة: الرأسماليّة العالميّة وموت الديموقراطيّة، ترجمة صديقي حطاب، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 336، فبراير 2000، ص 15 وما بعدها. كما يمكن العودة إلى الفصل الخاصّ بموضوع هذه الغلبة لها هو اقتصاديّ واستهلاكيّ، والذي صاغته بقلب نقديّ مميّز وجريء؛ انظر فصل "تسوّق... لا تصوت..."؛ المرجع نفسه، ص 129 وما بعدها.

3- مارك دوغان وكريستوف لابي "الإنسان العاري.. الدكتاتورية الخفية للرقمية"، مرجع سابق، ص 160.

4- المرجع نفسه، ص 19.

5- من باب المقارنة بين الرّقابة الرّقمية ورقابة الحزب كما صاغها أورويل؛ هناك بالنّسبة إلى المؤلّفين فرق شاسع، تمّت صياغته كالتالي: "كتب أورويل قائلاً: "يمكن للحزب أن يعرف جزئيات ما تقوله أو تفكر فيه، لكن قرارة نفسك، الغريبة حتّى بالنّسبة إليك، ستظلّ في منأى عنه". والأمر ليس كذلك مع البيغ داتا، وكابوس 1984 أرحم منها، فالمصنوفة تشقّ سريرتنا وتكشف عن المعنى الخفيّ لسلوكتنا، ويعود الفضل في ذلك إلى المعطيات الأولى، تلك المعطيات التي تقول كلّ شيء عن واقعة إبلاغيّة: التاريخ والسّاعة والمدة والمكان... عدا مضمونها". مارك دوغان وكريستوف لابي "الإنسان العاري.. الدكتاتورية الخفية للرقمية"، مرجع سابق، ص 70-71.

موضوعات أخرى، أدبيّة أو فنيّة أو فلسفيّة...؛ ولأنّ هذا "الطمّوح" قَعَد وأرسي "لأسس ديكتاتوريّة ناعمة، حيث يكون على كلّ فرد، دون إشعاره بذلك، قبول أن يكون كيانه كلّهُ أو جزء منه مكشوفاً أمام نظام للرّقابة الكونيّة"¹.

هذا هو وضع الزّمن المعاصر في عدد من الأصوات المتذرّمة ممّا يحدث فعليّاً، وهذه بعض الصّور الموضوعيّة، التي ربّما استند عليها الفلاسفات والتّوجّهات الفكريّة المعاصرة للقول بوجود مآزق حقيقيّة تدفعنا إلى القول بـ"الفقدان الإنسانيّ لحرّيته"، رغم عدم صواب المبالغة في هذا التّوجّس، على أساس أنّ هذه المخاوف من المفروض أن تكون مدخلا من أجل "إصلاح الوضع"، و"تشخيصه" لفهم أفضل بالزّمن الحديث.

6- في ما يشبه الخاتمة:

يبدو أنّ هواجس فقدان الحرّية في الزّمن المعاصر، ليست من نوع الإشكالات التي يمكن الانتهاء فيها إلى خلاصات مركزيّة، على شكل نتائج موثوقة، تسمح بالحديث عن "صورة ختاميّة" لمشهد التّفكير المرتبط بها. لكن على الأقلّ تمنحنا الإشارات المركزيّة للدراسة القدرة على فهم أجزاء أساسيّة من أزمة الزّمن المعاصر، في القضايا المتعلقة بغياب الحرّية، على ضوء مظاهر "الفقدان" التي طالمت وجودنا الإنسانيّ، في صوره البيئيّة والبيولوجيّة والفكريّة والإنسانيّة، باعتبارها مظاهر بارزة وفاعلة وموجودة.

ولأنّها بهذا الشكل من البروز والوضوح؛ فإنّها تصير مدخلا أساسيّاً لإعادة "سؤال الإنسان"، ومعه أسئلة "الذّات" و"الوجود" و"الحرّية"، باعتبارها مطلبا أساسيّاً ينشأ عنه بالضرّورة الحاجة إلى إعادة البحث ضمن مقولة "الكوجيتو"، بسبب ضياع المركزيّات التّقليديّة، أو على الأقلّ عدم وثوقنا الكليّ من صدق وجودها، إذ لم يعد الإنسان وحده "مفكراً" ولا "فاعلاً" ولا "متحكّماً" ولا "متحرّراً" ولا "راغباً بوعي"...، فماذا تبقى إذا كإجابات محتملة عن سؤال "ما الإنسان؟"، ولو في الصّيغ المرتبطة بالحدود المنطقيّة للجواب.

إنّه "الفراغ الرّهيب"، الذي ينشأ بسبب حجم ما فقدته الذّات الحديثة والمعاصرة، إذ لا يبدو أنّ هذا الفقدان هو مجرد مظهر عابر أو قلق جزئيّ، بل هو بالأساس جرح عميق ومشهد فيه الكثير من مظاهر "القسوة" و"البؤس" و"الضياع". فمن فقدان الإنسان لسلامة الكون بسبب الأزمة البيئيّة، مروراً بفقدان خصوصيّة الجسد مع الطّفرة البيولوجيّة، وما يتبعه من فقدان للخصوصيّة والحميميّة بسبب الثورة الرّقميّة...، وصل الإنسان إلى لحظات فقدان الإنسانيّة بسبب التّعري والتكشّف والزّيادة الرّقميّة. وما قد أصبح كلّ شيء مكشوفاً، ومراقباً وتحت السّيطة، وكلّ التفاصيل متابعة؛ ولا أحد يملك خصوصيّةه وحميميّته بالكامل، ولا أحد يحسّ بامتلاكه لطبيعة وجوده الصّادقة: إنّه عالم الفقدان الكليّ للحرّية؛ أو بمعنى أدقّ، عالم "ما بعد الإنسان".

1- المرجع نفسه، ص56.

لكن هل فعلا ضاع كل شيء وأصبح هامش العودة معدوما؟ وهل انتقلنا إلى حالة من "اللانقطة" واللامركز" و"اللاكوجيتو"؟

ليس الجواب عن هذه الأسئلة في الواقع هو المهم، لأنّ في كلتا الحالتين، وسواء تعلّق الأمر بالإيجاب أو السلب، سنكون أمّا حالة من "العدم" أو من "التقييم الأخلاقي المفرط"، وما نحتاجه فكريًا على الأقل، هو تشخيص بواعث القلق، من خلال الرّهان على القراءة "التشخيصية" التي تطالبنا بالفهم، أكثر من مطالبتنا بالقبول أو الرّفص، لهذه المظاهر المخيفة، مع الحكم أخلاقيًا عليها.

أو بمعنى أصحّ هناك "فرص" كبيرة تبقى موجودة، يمكن التّعويل عليها من أجل إعادة تحريك المعاني الرّائدة لسؤال "الإنسان"، كمطلب إيتيقي، يسمح بعرض "الأفاق الانسانية" التي يطرحها الزّمن المعاصر، باعتباره أيضا عالم "الاعتراف" و"احترام الحقوق" و"الفرص المتساوية" و"تعميم الخيرات"...، عالما يحتضن "إيتيكا العناية" و"ديمقراطية التّداول" و"العلمانية المنفتحة" وحقّ "التّعدّد الثقافي" ويحفظ "المجال الخاصّ" ويتيح "فرص الإبداع"....؛ إنّه العالم الذي ينبغي أن نحيا ضمنه، والوجود الذي نحن مطالبون بالعيش في كنفه، لأنّه في النهاية مجرّد تعبير عن "مفارقات الوضع البشريّ"، و"تناقضات العالم"، حيث كلّ مظهر من مظاهر "الفقدان" يقابله "امتلاك نقيض".

المصادر والمراجع المعتمدة:

باللغة العربيّة:

- 1- إدوارد كلينبتر، الإنسان أمام تقنياته، الرّيادة، التّهجين، التّحويل البشريّ، ضمن: الإنسان المزيد، تنسيق إدوار كلينبتر، ترجمة جميل شاكر، منشورات المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى 2019.
- 2- أر. إيه. بوكانان، الآلة قوّة وسلطة: التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتّى الوقت الحاضر، ترجمة شوقي جلال، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 259، مايو 2000.
- 3- إرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا: دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة د. عفيفي محمود عفيفي، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 277، يناير 2002.
- 4- إيان ج. سيمونز، البيئة والإنسان عبر العصور، ترجمة السيد محمد عثمان، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 222، يونيو 1997.
- 5- رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، منشورات عالم المعرفة، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 22، أكتوبر 1979.
- 6- زهير، الكرمي، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 5، مايو 1978.
- 7- سعيد محمد الحفار: البيولوجيا ومصير الإنسان. منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 38، نوفمبر 1984.
- 8- سوزان كرينفليد، تغيّر العقل: كيف تترك التّقنيات الرّقميّة بصماتها على أدمغتنا، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 445، فبراير 2017.
- 9- لادانييل كيفلس وليروي هود، الشّفرة الوراثيّة للإنسان: القضايا العلميّة والاجتماعيّة لمشروع الجينوم البشريّ، ترجمة د. أحمد مستجير، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 217، يناير 1997.
- 10- مارك دوغان وكريستوف لابي، الإنسان العاري.. الدّكتاتوريات الخفيّة للرّقميّة، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب. الطبعة الأولى، 2020.
- 11- مارك رو، ما بعد - الإنسانية: نحو تصوّر آخر ممكن، ضمن: الإنسان المزيد، تنسيق إدوار كلينبتر، ترجمة جميل شاكر، منشورات المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى 2019.

12- ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية: كيف سيغيّر العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين، ترجمة سعد الدين خرفان، مراجعة محمد يونس، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 270، يونيو 2001.

13-- نورينا هيرتس، السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية، ترجمة صدقي حطاب، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 336، فبراير 2000.

14-- هال أبلسون وهاري لويس وكين ليدين، الطوفان الرقمي: كيف يؤثر على حياتنا وحرّيتنا وسعادتنا، ترجمة أشرف عامر، مراجعة محمد فتحي خضر، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

مراجع باللغة الفرنسية:

- 1- Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Éditions du Cerf, Paris, 2010.
- 2- Luc Ferry, *La révolution transhumaniste : comment la techno médecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Plon, April, 2016.



**خطاب النزع الأخير؛
تحولات القريض على مشارف الموت!**

**discourse of death:
the volatile feelings of man on the verge of
death**

د. عبد الفتاح شهيد

**الكلية متعددة التخصصات
جامعة السلطان مولاي سليمان
المملكة المغربية**

chahidabdefattah@yahoo.fr



خطاب النزع الأخير؛ تحولات القريض على مشارف الموت!

د. عبد الفتاح شهيد

"وليس في الأرض أعجبُ من طرفة بن العبد وعبد يغوث،
وذلك أنا إذا قسنا جودة أشعارهما في وقت إحاطة الموت
بهما لم تكن دون سائر أشعارهما في حال الأمن والرفاهية"
الجاحظ، البيان والتبيين، 268/2.

" فلما رآه (عبيد بن الأبرص) النعمان قال: هلا كان هذا
لغيرك يا عبيد! أنشدني قريبا أعجبي شعرك! فقال له
عبيد: حال الجريض دون القريض"
ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 268/1.

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الاقتراب من خطاب الموت، من خلال الاقتراب من مشاعر الإنسان المتقلبة على مشارف الموت. وذلك عبر مقارنة تحليلية لرؤى ابداعية تنتصر للتعبير عن الألم، وتسعى إلى احتواء قلق العدم، عبر الاستمساك بفعل الكتابة باعتبارها الوسيلة الوحيدة التي تُضفي على الألم والافتقاد صبغ الأمان والاطمئنان. حيث نعمل على تفكيك خطاب شعري عربي استطاع أن ينتصر للشعر على مشارف الموت ويعبر عن مشاعر الإنسان المضطربة في النزع الأخير؛ فجاء نابضا بالتساؤل مفعما بالحياة موعلا في العمق... ورغم غياب دراسات ناتانولوجية عربية فإن أهم ما انتهت إليه من خلال هذا البحث أن التراث العربي قد اهتم بخطاب الموت والاحتضار من زوايا متعددة، وفي بؤرتها الممارسة الشعرية. وهو ما يفتح المجال للبحث في هذا الموضوع أمام الدراسات في المستقبل.

الكلمات المفتاحية: خطاب الموت، مشارف الموت، الناتانولوجيا، الألم، قلق العدم.

Abstract:

This study seeks to approach the discourse of death, by approaching the volatile feelings of man on the verge of death. And that is through an approach of creative visions that triumph over the expression of pain, and seeks to contain the anxiety of nothingness, by sticking to the act of writing as the only means that bestows upon pain and lack forms of safety and reassurance. Where we are working on dismantling an Arab poetic discourse that was able to triumph over poetry on the verge of death and express the feelings of man in the last strife, so it came pulsating with question, full of life and deep in depth... Despite the absence of Arab Natological studies, the Arab heritage has been concerned with the discourse of death and dying from multiple angles, He has not been noticed by many studies.

Key words: discourse of death; Natological studies; the pain; death approaching.

1- مقدمة:

الموت مجال خصب للتفكير والتعبير، وهو موضوع ثقافي غامر، فضلا عن أنه حدث بيولوجي مؤثر؛ يختلف النظر إليه باختلاف الناظر فيه، وموقعه منه قريبا أو بعدا، وشعوره نحوه خوفا أو قلقا. وذلك لأن خطاب الموت خطاب كوني عميق، يخترق الثقافات والحضارات، ويمتد في التاريخ والجغرافيات؛ لأنه الحقيقة الوحيدة "العارية" التي لا اختلاف حول حدوثها، وإن اختلف في أحداثها والدلالات المحيطة بها. ومن أشد اللحظات اقترابا من "لحظة الموت" هي لحظة الاحتضار أو الاستعداد للفقدان وقلق الانتظار.

حيث يعيش الإنسان تحت ضغط "الزرع الأخير" قلقه الممتد وتقلباته النفسية العميقة، ويقاوم آلام جسد أنهكه المرض، أو نفس أتعها الخوف والقلق بالفعل تارة وبالتعبير أخرى، بالمواجهة والصمود أحيانا وبالتواري والسقوط أحيانا أخرى. فيقدم الأطباء وصفاتهم لموت لطيف وحياة هادئة في آخر المطاف، ويقدم الفقهاء ورجال الدين روايتهم لموت هنيء ونفس آمنة في اللحظات الأخيرة، ويصف الفلاسفة والشعراء والكتّاب حقيقة الموت المرعبة أو المبتذلة بانفعالية عميقة أو بمشاعر باردة... لكن وحدهم من يموتون يعلمون حقيقة الاحتضار العارية وآلام النفس والجسد في لحظات التناهي؛ وللأسف لا يعيشون ليتّموا لنا بقية الحكاية، وليصفوا لنا حقيقة مشاعرهم حين يدنون من أجلهم المحتوم، وذلك لأن علاقة الإنسان بالموت غريبة الأطوار؛ لأنه " طالما كنّا موجودين فإنّه غير موجود، ولكنه حينما يحلّ فإننا لا نكون موجودين..."¹؛ كما تدّعي الحجّة الأبيقورية الضّاربة في القدم.

غير أن بعض المبدعين والمفكرين اختصروا الحكاية وهم على مشارف الموت، فانتصروا للتعبير عن الألم في "الزرع الأخير"، وسعوا إلى احتواء "قلق العدم" وهم على مشارف الموت، وقصدوا إلى تدبير نهايات العمر الوشيكة جزعا وفرقا أو اطمئنانا وأمانا؛ ذلك لأن الكتابة هي الأمل الذي يُبقي الحياة مفتوحة على الخلود حين تعمّ مشاعر الموت والانقضاء، وهي الوسيلة الوحيدة التي تضيء على الألم والافتقاد صيغ الأمان ورمزية الاطمئنان. لأن تواتر الكتابة عن الموت وأحواله، والاحتضار ومآلاته، وعن الاستعداد النفسي له، واضطرابات الاقتراب منه؛ يدرجه ضمن خطاب نصطلح عليه بـ "خطاب الزرع الأخير"؛ ويجعله موضوعا ديناميا للإبداع والمكوث وليس فقط دافعا دائما للخوف والقلق. إن الفرع إلى الكتابة/القول أثناء الاحتضار أو حين يكون الموت وشيكا، هو فرع إلى الحياة المهتدة بالافتقاد، وتعلّق بالعيش الآمن في مساحات البقاء؛ هو نزوع إلى الخلود المأمول للارتواء من معين الحياة الصافي على ضفاف الموت الآتي.

1- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، 76، أبريل 1984، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 67.

2- حين يكون الموت وشيكاً:

حين يقترب الموت من الإنسان تخور قواه بسبب الأمراض، أو يضعف جسده بفعل الشيخوخة، أو تضطرب نفسيته حين ينتظر عقاباً يتخذ الموت وسيلةً للردع والرجز. وتضيق مساحات الاحتضار حين يكون الموت عنيفاً أو قدراً غير متوقع في غمرة مشاغل الحياة اليومية، بينما تتسع حين يكون الموت نهايةً منتظرةً وقدراً متوقعاً. وكلما امتدت فترة الاحتضار، واتسع أمد الانتظار انفتح المجال للتعبير عن مشاعر إنسانية فريدة نحو موت محقق، وسنحت الظروف باكتشاف إبداع إنساني غامر وفعل إبداعي مؤثر، ونظرة متميزة للإنسان والوجود، وللحياة والموت، ولقلق والاطمئنان، وللألم والارتياح.

1-2- الاحتضار في الثقافة العربية:

"حُضر المريض واحتضر بمعنى حضره الموت... ومنه قولهم: حُضر فلان واحتضر إذا دنا موته"¹، واعتبر بعض اللغويين الاحتضار من المجاز²، وجعلوا دلالاته تنصرف إلى كل ما يدل عن الدنو من الموت والإشراف عليه وبروز علاماته. فيقال: "احتضر فلان، وحضرته الوفاة، ودخل في النزع، وبلغ الوصية، وقد شارفه حمامه، وأظله حمامه..."³. ثم انصرف معناه مؤخراً إلى كل ما هو على وشك الانتهاء تماماً، وإلى ما هو في حالة سيئة للغاية؛ فهو يحتضر؛ سواء أكان حياً أو مؤسسة أو عملاً أو صناعة...

وقد امتد الخطاب حول "الاحتضار" في سائر أنحاء الثقافة العربية، وتناولته كل حقل معرفي من منظوره الخاص وأثره الخالص خلاله... فقد تحدثت عنه كتب الآداب والرفائق، وكتب الأنساب والطبقات، وكتب الفقه والقانون، وكتب التفسير والحديث، وكتب السيرة والشمال، وكتب العقيدة والإفتاء، وكتب الأدب وطبقات الأدباء، وكتب اللغة وطبقات اللغويين. وتحدثوا عن أحوال الناس عند الاحتضار، ولحظات المحتضرين، وأقوالهم ووصاياهم، وما يرونه عند احتضارهم، وما يقرؤونه وما يُقرأ عليهم، وأحكام الاحتضار والمحتضر، والأحاديث والآثار في الاحتضار، ووصفوا مشاهد الاحتضار، ووقفوا عند سننه وبدعه، ومشاهده وعلاماته...

وكما غابت دراسات ناتانولوجية عن الموت في الفكر العربي، فإن الحديث عن الإبداع في حال الاحتضار، وما يعتور نفوس المبدعين وما يصدر عنهم خلاله؛ في الشعر والنثر وسائر الفنون لم ينل كذلك ما يستحقه من البحث والدراسة قديماً أو حديثاً، وخصوصاً وأنه حين يكون الموت مؤكداً وساعته محددة؛ يصبح تيمة مركزية مهيمنة في الإبداع، ووسيلة أساسية لاستغوار دواخل النفوس وآمالها وأمالها، وأداة وحيدة للتشبث بالحياة والتعلق بالوجود وضمان الاستمرار والخلود. لكن رغم ذلك فإننا لا نعدم إشارات عميقة في التراث العربي عن أحوال المحتضرين، تُنبئ عن مواقف من الحياة والموت استطاعت نباهة المتقدمين الوقوف عندها وأدركوا أهمية إيرادها وتوثيقها.

1- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة "حضر".

2- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ط1، 1414هـ، مادة "حضر".

3- إبراهيم اليازجي، نجعة الرائد، شرعة الوارد في المترادف والمتوارد، 186/1.

فقد ظلّ الحديث عن الاحتضار و "دنوّ الأجل" متخصصاً، له غايات فقهية أو قانونية أو تأديبية أو تفسيرية؛ تنحو إلى الاعتبار والتوجيه، وتسعى إلى البحث في الأثر أكثر من البحث في الفعل ذاته أو صيغته الفنية المعبرة عنه. ولذلك ظل الشخص المحتضر، والذي يدنو أجله عموماً، هو الحلقة الأضعف في حكاية موته الوشيك؛ يصوغ الآخرون نهايته كما يشاؤون، ويوجهون أحداثها أنى يريدون. فيغيب صوت الفرد الأيل للزوال أمام الصوت المهيمن للجماعة، والتي راكمت مجموعة من التقاليد والأعراف في صياغة حدث الموت ونهايات الأفراد، ثم في صياغة آليات للاقتدار على تجاوز هذا الحدث والاستمرار في الحياة رغم الغياب الأبدي للشخص المفتقد. لأن الموت في سائر المجتمعات، ومنها المجتمعات العربية عبر تاريخها المديد، لم يكون حالة فردية، بل حدثاً جماعياً مؤطراً اجتماعياً وثقافياً بعناية فائقة. ولذلك ظلّت مشاعر المحتضر وأحاسيسه، ورغباته وآلامه آخر ما يفكر فيه الناس حوله، لأن تركيزهم ينصرف إلى معاناتهم بعد افتقاده، وأمالمهم المفتقدة في استرجاع حياته، وسيناريوهات استمرار الحياة بدونه؛ إنهم في الحقيقة يفكرون في أنفسهم خيال حدث الافتقاد الذي أضحي مؤكداً.

ولذلك ظل خطاب الاحتضار ينصرف إلى ما يُحدثه من أثر في نفوس الآخرين لا إلى ما يحدث في نفس المحتضر ورؤاه لنهايته الوشيك، وظلت كلمات النزاع الأخير تُوظّف في دوائر الفقه والقانون والأخلاق والسياسة؛ أكثر مما توظف في مجالات الإبداع والأدب وخفايا النفس الإنسانية في مرحلة من أخطر المراحل الزمنية التي تمرّ منها.

2-2- مرض الموت:

في اللغة "المرض نقيض الصحة، وكل ما ضعف فقد مرض، والمرض والمرض الشك، والمرض الظلمة وأمراض الرجل إذا وقع في ماله العاهة"¹ وعند اللغويين أيضاً المرض: كلُّ شيءٍ خرَجَ به الإنسان عن حدِّ الصِحَّة.. ومن المُشكَل عندهم: وأمراض الرجل، أي قارب الإصابة في الرأي²، أو قارب إصابة الحاجة³. حيث ينتقل المرض من مظهر الضعف الجسدي إلى ما يخامر النفس والقلب من شك وظلمة، وكل ضعف يصيب الأحياء والأشياء. وأشكَل عندهم إطلاقُ بعض العرب المرض على الإصابة في الرأي وبلوغ الحاجة؛ ولا وجه له إلا أنه حديث عن مرض الهرم والشيوخوخة حيث يتّزن الإنسان ويرجع عقله ويستوي فكره؛ كما في قول الشاعر، الذي يوردونه:

ولكن تحت ذلك الشيبِ حزمٌ *** إذا ما ظنَّ أمرضَ أو أصاباً⁴

1- لسان العرب، مادة "مرض".

2- أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987، مادة "مرض".

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979، مادة "مرض".

4- المصدر نفسه، مادة "مرض".

وهو مسار متداخل بين مرض الجسد والنفس والضعف والشك والظلمة، مع رجاحة رأي أحيانا؛ تنبّه إليه اللغويون، بينما ظل البيولوجيون والأطباء يحرصون على "أن المريض ليس مجرد جسر ينبغي إصلاحه"¹، أو جسد منك، قد يُفقد الأمل في إعادته إلى الحياة. لكن في هذه الأحوال جميعها حين يتمكن المرض من الجسد، فغالبا ما يكون سببا من أهم الأسباب التي تسلم النفس إلى الموت؛ وكثيرا ما يحتفظ الإنسان برجاحة الرأي وعمق الإحساس إلى آخر رمق. لكن في واقع الأمر فقد جعلت للمرض امتدادات ثقافية تنتج مجموعة من الممارسات الاجتماعية، وتراكت حوله مظاهر دينية وسلوكية ونفسية، "فوسائل الطب تغدو عاجزة أمامه، والموارد الثقافية والشخصية تغدو غير ملائمة، وقيم المجاهدة والصبر تتحطم شيئا فشيئا أمام عذاب أليم، يفشل الأطباء في وقفه، بالرغم من فحوصهم ومؤهلاتهم، يحس المريض نفسه معزولا لأنه يجد نفسه وحيدا أمام تجربة تفكيكه، ولا يملك أحد نصائح أو مساندة إزاءها"².

يعرف المرض امتداده الحقيقي وعمقه المؤذي حين يعيش المريض آلامه وحيدا وينخرط في معاناته منفردا؛ رغم الحشود التي تبادله عبارات التضامن والمواساة، ورغم الأقارب الذين يحاولون جعل مرضه هينا وموته هنيئا.. لكن حين يعجز الأطباء عن إيقاف آلام الجسد المريض، ويفشل المجتمع والثقافة في تحقيق التوازن النفسي والاطمئنان العاطفي يصير الألم الجسدي والنفسي والثقافي طريقا مُعبدا نحو الموت والافتقاد والتلاشي. وفي هذه الصيرورة ترتسم العديد من الظواهر والحيثيات، وتتولد مشاعر القلق والخوف غالبا وأحاسيس الأمان والاطمئنان أحيانا؛ مما لا يبعثه هاجس الموت المتربص فقط، ولا ألم المرض المتمكن وحده؛ بل تساهم فيه مختلف الظروف التي يحيا الشخص تفاصيلها بأمل مريح حيناً وبآلام مُعذبة أحيانا أخرى... ولعل العنوان الأكبر لهذه المعاناة هو الانتظار؛ انتظار الموت؛ ذلك المجهول المعلوم، والأقصى الأرحم، والأصعب الأيسر...

يستبدّ الألم والقسوة، ويتسع الخوف والقلق، وتتعاظم الصعوبات واللايقينيات حين يفقد الشخص القدرة على صياغة مآلاته، وتغيب كلمته وسط كلام الحشود، وتتوارى رؤياه خلف رؤى الثقافة والمجتمع المتمكنة... وفي الثقافة العربية تتدخل الثقافة القانونية والفقهية لتبحث في أحكام "مرض الموت"، وتتدخل المقاربة الحديثة لمقاربة إشكالية الذاكرة أو التنبؤ والخلط في الأيام الأخيرة. وتتدخل المقاربة التوجيهية لاستكناه المبتشرات والمندرات، ومعالم الجزع أو اليقين، كما تستدعي المقاربات الطبية والنفسيّة والاجتماعية في أحيان غير كثيرة. وتتسع الثقة في القول وقد تتوارى، وتشتد المراقبة والقرب أحيانا الإهمال والبعد... بينما في كل ذلك، يظلّ الشخص الذي يزرع تحت وطأة المرض الذي يسير به نحو حتفه، هو الغائب الأكبر في هذه المقاربات المختلفة التي تجعل من المريض موضوعا للمراقبة أو المعاقبة، في شعوره وأحاسيسه وفي رأيه وتفكيره، وفي منظوره للحياة والموت.

1- دافيد لوبروطون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، دار توبقال، دار البيضاء، ط1، 2017، ص183.

2- المرجع نفسه، ص31.

وهم يتحدثون عن الاحتضار لا عن المحتضر، وعن مرض الموت لا عن المريض الآيل للموت. وعن الآثار القانونية والفقهية لا عن الآثار النفسية والجسدية على المريض في ذاته. وفي أحيان قليلة يُستدعى قول المحتضر ليصير أيقونة للاستشهاد والاعتبار لا مقولة للتحليل والاختبار؛ فتنقل الأقوال والوصايا على مشارف الموت لتوجيه الأحياء والتأثير السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الديني في مواقفهم، لا لمعرفة مشاعر قائلها وتحليل رؤاهم للحياة والوجود، واختبار أمانهم أو قلقهم في لحظة البوح الأكبر والتعبير الأصدق...

فليست إلا "الكتابة الإبداعية" تجعل هذا المرض الأليم شعورا جميلا يستحق الإنصات إليه، وإحساسا متميزا يجدر تأمله والاقتراب منه. بالكتابة يحسّ المريض أنه آيل للمكوث والبقاء لا للفناء والزوال. بالكتابة يقوى التفكير في الحياة من خلال حياة أخرى تضمنها القراءة، ويتوارى التفكير في الموت، لأنه مبعث الألم والقلق، أو يصير منبعا للتفكير والتعبير. وهو تأمل يقوم على التفكير "في الانتقال من النظر إلى الموت من على قمة الحياة إلى النظر إلى الحياة من عمق الموت عبر وسيط فعل الحداد وتمثل تجربة الاحتضار بوصفها تجربة فينومينولوجية تجلي الأسمى في المنابع العميقة للحياة"¹.

فتصير ثنائية الموت والحياة مغرقة في النسبية، وتصير تناقضاتها وتقابلاتها مفعمة بالتلاشي؛ ويصير كل سير نحو الموت هو سير نحو الأمان والاطمئنان؛ فالموت هو الحقيقة الوحيدة في هذه الحياة المملأ بالشك واللايقين في منظور أبي العلاء المعري؛ وهو يقول: "سوى أنني أموت بغير شك". والمرض والألم المتولد عنه هو تجربة إنسانية ضرورية للعبور إلى تجربة الموت المفعمة بالأمل والارتياح؛ في تصور أبي القاسم الشابي؛ وهو يئن: "فهيّا نجرب الموت هيا".

فحين يكون الإبداع عميقا يمسى الشوق للموت، سبيلا لمحاربة الخوف منه ومواجهة القلق الذي تحيطه به الثقافة والمجتمع، وتصير تجربة الموت جديدة بالارتياح، حريّة بالتجريب والتأمل.

2-3- الشيخوخة والهرم:

في اللغة العربية "الهرم: أقصى الكبر، هرم، بالكسر، يهرم هَرَمًا ومَهْرَمًا وقد أهرمه الله فهو هَرَمٌ، من رجال هَرَمِينَ وهَرَمَى، كُسر على فَعْلَى لأنه من الأسماء التي يُصَابُونَ بها وهم لها كارهون"². وعموما فمع تقدم السن، وتمكن الهرم، يفقد الإنسان القدرة على العناية بنفسه، وفعالية في أداء وظائف محددة؛ فتصبح لحظاته قاسية نفسيا واجتماعيا، فضلا عن وضعه الصحي الذي يسوء بشكل سريع. وعادة ما تكون مرحلة الهرم "محملة بالضعف والقلق والخوف أحيانا، ومع أن المصطلح غير دقيق وغامض، وحقيقته يصعب تحديدها"³، ومع أن بدايات الهرم غير محددة بوضوح؛ فإننا بدون شك ندرك نهايته الأكيدة، كما ندرك أنه مع الهرم والشيخوخة تضيق احتماليات الحياة وتتسع احتمالية الموت؛ لأن "عمل التقدم في السن هو

1- بول ريكور، حي حتى الموت، ترجمة وتقديم: عمارة الناصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016، ص12.

2- لسان العرب، مرجع سابق، مادة "هرم"

3- Georges Minois, Histoire de la vieillesse, De l'Antiquité à la renaissance, Edition Fayard, paris, 1987, P 14.

المذكر بموت يتقدم في سيره عبر صمت الخلايا ومن دون أن تكون هناك إمكانية لإيقافه. فالشخص المسن يتقدم نحو الموت ويجسّد في نفسه الأمرين اللذين لا يُسمّيان في العصر الحديث: التقدم في السن والموت¹.

وحين يستبد الهرم بالشخص يصبح الموت الحقيقة الأكثر سيطرة على فكره ونفسه والأكثر تأثيراً في جسده؛ ويصبح كلّ "خبر موت" جديداً مروعا بشكل كبير، ومؤثراً بقدر كافٍ؛ حيث تسبغ عليه الذات إسقاطاتها الخاصة وتنظر فيه تجسيدا لموتها القادم. فتموت الذات لمرات كثيرة، وهي تتأمل في فتك الموت بمن تحب، بمن كانوا في الأمس القريب يشاركونها الحياة والأمل، ليصير كل ذلك بصيغة الماضي، بينما الموت هو الحاضر والمستقبل القريب القادم. وهو ما يجعل المسن يتعد عن المستقبل لأن فيه خلاصه وتواريه، ويعيش على الذكرى لمواجهة الحاضر القاسي والمستقبل المجهول؛ "هناك أزمنة ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، والحال أن حاضر الماضي هو الذاكرة، وحاضر الحاضر هو الرؤية، أما حاضر المستقبل فهو التوقع والانتظار"². وفي أثناء الانتظار القاسي يكون محظوظا إذا استمتع برفقة طيبة تقضي معه سنواته/أيامه الأخيرة، أو تمسك بمعتقدات دينية تجنبه آلام المجهول وقسوة الافتقاد.

وقد اعتنت الثقافة العربية كثيرا بهذه المرحلة العمرية، من منظورات مختلفة؛ فاهتموا بحكمة المعمرين وخطبهم، ونقلوا أقوالهم ووصاياهم، واطمئنناهم وقلقهم. ومن أهم ما كتب في هذا الموضوع كتاب: "المعمرون والوصايا" لأبي حاتم سهل بن عثمان السجستاني؛ والذي نقل وصايا المعمرين من العلماء والشعراء والكتاب، وأهل السياسة والدين؛ حين يحيط الهرم بهم، ويحسون دنو أجلهم. وبين الحكمة والمثل والنثر والشعر، ينقل الكاتب مظاهر تلك المشاعر المضطربة في النفوس والآثار البادية في الأبدان، ويجادل على مدى أهمية ما يورده، في التنبيه إلى خطاب متميز في المراحل المتقدمة من العمر على مشارف الموت أبداع فيه العرب شعرا ونثرا. كما أورد الكاتب عادات العرب في التعامل مع المعمرين؛ فقد حجب حارثة بن عبيد الكلبى دهرا طويلا، "وكذا كانت العرب تفعل بالكبير منهم تحجبه"، لمنعهم من التواصل مع الناس إما لخطبهم، أو لعدم تدبيرهم لأقوالهم وأفعالهم، كما قد يحولون "بينه وبين ماله" لعدم القدرة على التمييز في وجوه صرفه وعدم الأهلية للمحافظة عليه وتدييره. وفي المقابل كان ديدنهم الإنصات إلى حكمته ورجاحة رأيه وعمق نظره، حتى كان منهم من يوصف بأنه "من دعاميص العرب؛ أي يهتدي للأمور الخفية الدقيقة ويحتال لها"؛ فأكثر ما يرجعون إلى المعمرين منهم للإفادة من تجربتهم وطول باعهم في مقارعة خطوب الحياة والأحياء. وهو من سبل الإنصات لحكمة المعمرين وحصافة رأيهم في مقابل حجب آخرين ومنعهم وتقييد حريتهم.

كما عقد أبو منصور الثعالبي في كتابه "سحر البلاغة سر البراعة"³ بابا لهذا الموضوع بعنوان: "في الهرم ومشارف الفناء"، بعد باب قبله في "استحكام الشيب وبلوغ الشيخوخة" وقد تحدث على ما يلحق الإنسان

1- دافيد لوبروطون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، مرجع سابق، ص 141.

2- بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2009، ص 519.

3- أبو منصور الثعالبي، سحر البلاغة وسر البراعة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

في هرمه من ضعف ووهن، وبالع في وصف ما يعتري الجسد والنفس من ضعف وعجز وتخاذل؛ يقول: "وقد أخذ الزمان من عقله، لما أخذ من عمره... ثقلت عليه الحركة، واختلفت إليه رسل المنية... أركانه قد وهت، ومدته قد تناهت، هل بعد الغاية منزلة؟ أم بعد الشيب سوى الموت؟... أبعد دقة العظم ورقة الجلد، وضعف الجسم، وتخاذل الأعضاء، وتفاوت الاعتدال، والقرب من الزوال"¹. ويضيف في قسوة كبيرة على من بلغ هذه المرحلة الصعبة من العمر: "إن الذي بقي منه ذماء ترقبه المنون بمرصد، وشلشة هي هامة اليوم أو غد. قد خلق عمره، وانطوى عيشه، وبلغ ساحل الحياة، ووقف على ثنية الوداع، وأشرف على دار المقام"².

وفي كتاب "تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر"³ يخصص ابن الجوزي (ت 597هـ) الباب الخامس للموسم الخامس وهو حال الهرم، بعد الباب الرابع في الموسم الرابع وهو الشيخوخة. وقد حدد زمن الشيخوخة بين الخمسين والسبعين، وزمن الهرم ما بعد السبعين إلى آخر العمر. ويفتح هذا الباب بقوله: "لم يبق في زمان الهرم إلا تدارك ما مضى، والاستغفار والدعاء، وعمل ما يمكن من الخير، اغتناما للساعات والتأهب للرحيل"⁴. ثم تحدث عن أقوال العباد والصالحين وأعمالهم في هذه المرحلة من مراحل عمر الإنسان، والمتميزة بالانتظار والاعتناء والتأهب للرحيل.

وقد كان الزمان "العدو الأول للشاعر العربي"، وهو كذلك عدو كل إنسان؛ تترصد به سطوته حين تستعل نار الشيب في دلجة رأسه، وتحفر أخايد الشيخوخة في نضارة وجهه، ويعتمل اضطراب الهرم في أتون نفسه وشعوره، ويطلع علاقاته ومستويات النظر إليه. فيدنو من الموت، وتأفل أنواره، وتمهن عظامه، وتتبدل النظرات إليه. فينتزع الشاعر من شقوق هذا الواقع الصعب أسئلته الوجودية، ويستمد من تضاريسه الموحشة قيمه الأخلاقية وغاياته الجمالية. فيسكب سائر ذلك في حوارات مائعة بين حياته الآنية ووفاته الآتية، وبين ماضيه الخصب وحاضره الجذب، وبين ربيع شبابه وخريف هرمه... لما في كل ذلك من ترميم للذاكرة وفزع إليها من المجرد المجهول، واستشفاف لحقائق الوجود، واستكناه لدقائق النفوس، واستلهاهم جوانب الإبداع المحيية لنفس آيلة للزوال. ومن أجمل تعبيراتهم الشعرية عن هذه المرحلة:

وَلَقَدْ بَكَيتُ عَلَى الشَّبَابِ وَمَتِي مُسَوِّدَةً وَمِلَاءٍ وَجْهِي رَوْنِقُ (أبو الطيب المتنبي)
 مَنْ لَمْ يَمُتْ عَبْطَةً يَمُتْ هَرِمًا لِلْمَوْتِ كَأْسٌ وَالْمَرْءُ ذَائِقُهَا (ابن أبي الصلت)
 نَعَاوِرُهُنَّ صَرَفُ الدَّهْرِ، حَتَّى عَقَوْنَ، وَكُلُّ مُنْهَمِرٍ مُرَّنَّ (النابغة الذبياني)
 لَا تَعْجَبِي يَا سَلْمُ مِنْ رَجُلٍ ضَحَكَ الْمَشَيْبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى (دعبل الخزاعي)

1- المصدر نفسه، ص35.

2- المصدر نفسه، ص36.

3- أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2004، ص36.

4- المصدر نفسه، ص59.

فقد أفعم الشعراء نصوصهم بأسئلة الوجود والعدم، والحياة والفناء، والشباب والهرم؛ أسئلة حول المطلق، هذا الدهر الذي يلقي بظلاله على الشاعر/ الإنسان في مكان مطلق/ الصحراء الفلاة، في زمان مطلق/ الظلام الدامس، وأمام عدو مجهول مطلق/ الموت. فاستلذوا البكاء فرقا وقد غربت شمس شبابهم، وأبليت الأسقام أجسادهم، يفكرون في المجهول الآتي ويندمون على المعلوم الفائت، وهم يرون تقلب الأحوال وتغير المآلات متجسدة في أوضاع المنازل والمآثر والأطلال والدمن، حيث تقلب الزمان المروع، وتغير المكان المقذع... فيكتفي الشاعر بإحصاء خسارته، وتضميد جراحاته، والاستسلام لمجهول ظل متجاهلا.

إنها أسئلة الثقافة والشعر تُصاغ من خلالها أسئلة الجماعة وتعكس أنيها، وهي تجربة إنسانية متفشيية في مجتمع لا يحسن التعبير إلا باللغة، ومخاوف مضطربة في مخيال جماعي خصب يحسن تجسيد مخاوفه وآلامه، ويتقن، عبر الإبداع، تجاوز هواجسه وخيباته.

2-4- الموت العنيف:

تختلف سبل الموت العنيف وتتعدد أسبابه، لكن أشد أنواعه تأثيرا هو موت يعقب انتظارا قاسيا، قد يطول أو يقصر. وأنداك يعيش الشخص في قلق دائم، وخوف متواصل، واضطراب نفسي يرتفع منسوبه يوما بعد يوم، وساعة بعد ساعة؛ يحصي الأيام والساعات، يفكر في الموت الآتي، وتسيطر عليه مخاوفه وهواجسه. والعقاب بالموت، عقوبة جسدية راسخة في الممارسة الإنسانية، يرجعها المؤرخون إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد، يتم خلالها الحكم بوضع الحد لحياة الإنسان المعاقب. وقد استحدثت لها الجماعات البشرية المبررات والآليات القانونية أو العرفية، كما استحدثت وسائل التنفيذ وطرق تحقيق الردع العام في المجتمع... وتتغير "عقوبة الإعدام" بتغير الزمان والمكان، والأفكار والمعتقدات، والقوانين والتمثلات؛ لكن يظل الموت العنيف الذي تنتجه، والانتظار المرعب الذي تنطوي عليه؛ هما الأقسى أثرا في النفس البشرية. وهي اليوم من أكثر المواضيع التي تثير نقاشا قانونيا وأخلاقيا على المستوى الكوني، بين الدعوة إلى إلغائها والحث على تثبيتها. ولكن سواء استمرت في الحاضر أم أضحت من الماضي فإن الذاكرة الإنسانية تحتفظ بأحداثها القاسية وصورها المرعبة وأثارها المثيرة. كما أن كتابات كثيرة تختصر كلمات الإنسان وهو يرى الموت نصب عينيه؛ وتحتضن إبداعاته التي يصب فيها أهاته على مشارف التلاشي والغياب، ويعبر من خلالها عن قلقه أو اطمئنانه وهو على وشك استلاب صعب وافتقاد مرّ.

وفي الثقافة العربية قبل الإسلام، كان "القتل العمد يقاص بالقتل، وهو أن يطلب أهل القتل من أهل القاتل تسليمه إليهم لقتله؛ ويقال لذلك "القود" وبذلك يغسل دم القتل. والقاعدة القانونية عند الجاهليين أن "الدم لا يغسل إلا بالدم"، فهو تطبيق قاعدة القصاص". وقد كان العقاب بالموت حاضرا بقوة في أمثالهم وأدبهم وفي وقائعهم وأيامهم. وقد اشتهر من أمثالهم "ليس بعد الإسار إلا القتل"؛ حيث نطق بالمثل بنو تميم لما رأوا أن مساحات العفو تضيق أمامهم، والقتل يحيط بهم من كل جانب. فقد جاء في قصة هذا المثل "هذا المثل لبعض بني تميم، قاله يوم المُشَقَّر، وهو قصر بناحية البحرين، وكان كسرى كَتَبَ إلى عامله أن يُدْخِلهم الحصن فيقتلهم، وذلك لجناية كانوا جَنَوْها عليه، فأرسل إليهم فأظهر لهم أنه يريد أن

يقسم فيهم مالاً وطعاماً، فجعل يُدْخَلُ واحداً واحداً فيقتله، فلما رأوا أنه ليس يخرج أحد ممن يدخل علموا أن الدخول إليه إنما هو أسر ثم قتل، فعندها قال قائلهم: ليس بعد الإِسار إلا القتل، فامتنعوا حينئذ من الدخول." "مجمع الأمثال" واشتهر كذلك قولهم: "حال الجريص دون القريض"، حيث كان هذا جواباً بليغاً لشاعر طلب منه قول الشعر والسيف فوق عنقه؛ "وَهَذَا الْمَثَلُ لِعَبِيدِ بْنِ الْأَبْرَصِ قَالَهُ لِلْمُنْذِرِ حِينَ أَرَادَ قَتْلَهُ فَقَالَ لَهُ: أَنْشِدْنِي مِنْ قَوْلِكَ، فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ: حَالَ الْجَرِيصِ دُونَ الْقَرِيصِ" لسان العرب" وغيرهما كثير. فقد "عرف العرب قبل الإسلام للقتل جزاءات معينة، كما عرفوا ظروفًا من شأنها إباحتها القتل أو إسقاط الجزاء عليه وأخرى من شأنها تخفيف الجزاء عليه أو تشديده". وبعد مجيئ الإسلام كان القرآن فاصلاً في قوله تعالى: "ولكم في القصص حياة¹؛ فعبّر القرآن الكريم عن القصص بالحياة؛ وذلك أن المراد بها أن الإنسان إذا علم أنه متى قتل قتل كان ذلك داعياً له قويا إلى أن لا يقدم على القتل فارتفع بالقتل الذي هو قصاص كثير من قتل بعضهم لبعض؛ فكان ارتفاع القتل حياة لهم".

فاستمرت العقوبة للقصص أو لتصفية الحسابات السياسية والاختلافات الإيديولوجية، وأحيانا لأسباب واهية، ليظل الموت وانتظاره حاضرين بقوة في الثقافة العربية حضورهما في الثقافة الإنسانية عموماً. وقد كانت "ألف ليلة وليلة" أحد الأعمال الإنسانية الخالدة التي أفرزها الموت وانتظاره. فقد دأب شهربار على قتل "خلال ثلاث سنوات ما يربو على ألف امرأة... لكن نجحت شهرزاد بنت الوزير في تخليص الملك من جنونه وذلك بروايتها لحكايات ذات قوة علاجية لا جدال فيها. وهكذا تتمكن من خلال وضعه في حالة تنبه طويلة ثلاث سنوات تقريبا من شفاء ضغينته وحقده، وبالتالي تتمكن من إنقاذ البشرية". لكن إذا كان السرد طريقاً لإيقاف القتل والشفاء منه في ألف ليلة وليلة؛ فقد كان الشعر طريقاً معبداً للقتل، ولم يستطع الشعراء بحيلهم اللغوية والجمالية أن يتجنبوا شر عقاب الموت، حيث تطول قائمة الشعراء الذين قتلهم شعرهم، ونذكر منهم قديماً: وضاح اليمن، امرؤ القيس، طرفة بن العبد، عبد يغوث، أعشى همدان، السليك بن السلعة، عبيد بن الأبرص، المنخل اليشكري، هدبة بن خشرم، دعبل الخزاعي، أبو الطيب المتنبي، بشار بن برد... والقائمة طويلة، وستستمر ما بقي الشعر مدافعاً عن حق الإنسان في الحياة والحرية. وهكذا، فحين يكون الموت عقاباً يصير الانتظار قاسياً والغياب وشيكاً؛ ويضيق الأمل في الحياة ويتسع الألم بالموت. فيفتح المجال أمام الكتابة للتعبير عن فترة زمنية مملوءة بالتقلبات الفكرية والاضطرابات النفسية؛ طلباً لنجاة مستحيلة، أو فرقا من موت وشيك، أو أملاً في خلود صعب. والأهم بالنسبة إلينا هو استكشاف مظاهر شعور إنساني فريد، واستخلاص معالم إبداع شاعري صادق ومتميز، والقبض على لحظة إنسانية لا يستطيع إلا المبدع التعبير عنها، وعلى لحظة إبداعية أفقها خلود إبداعي لما افتقد أي أمل في مكوث ذاتي.

¹ سورة البقرة، آية 179.

3- الموت الوشيك بين الخوف والاطمئنان:

حين ينتظر الإنسان الموت أو حين يعيش حالة الاحتضار الصعبة تضطرب مشاعره بين الخوف والأمان، وبين القلق والاطمئنان؛ هناك من يواجه الموت بالقسوة والقوة، وهناك من ينتظره وجلان ترتعد فرائسه، وذلك بحسب الوضع الثقافي والاجتماعي والصحي الذي يعيشه وبحسب الأجواء النفسية والروحية التي تحيط به. وتأتي التعبيرات الإبداعية محملة بكل تعقيدات هذه المرحلة وعمتها، وبكل حيثيات قلقها وأمانها. حيث يضفي الإنسان على حدث الاحتضار ألما وقلقا ينتقل منه إلى نفسه، وفي حال الخوف يسبغ عليه أملا واطمئنانا يتأثر به حين يحس بالأمان نحوه. وهي الأجواء التي تنبض بها نصوصهم الشعرية وتتجلى بوضوح أثناءها.

3-1- القلق حيال الموت:

هو شعور إنساني راسخ في نفس الإنسان، يعبر عنه وهو يعالج الأمراض التي تعتور جسده، ويطور منظومته البيولوجية والطبية لمواجهتها من أجل إبعاد الموت شهورا أو سنوات أو عقودا. كما يعبر عنه في مواجهة الظواهر الطبيعية الخطيرة، وأمام الحيوانات المفترسة، وفي سلوكياته اليومية في مواجهة كل خطر محدد؛ "فالنظر يمينا وشمالا قبل عبور الطريق سلوك هدفه تجنب الموت، وعدم الكلام عن الموت هو أيضا طريق للهروب منه"¹. كما يعبر عنه بما يسميه بيكر "مشروع الخلود"²، الذي يسعى من خلاله إلى المكوث والبقاء عبر الفن والموسيقى والأدب مما يعطي معنى لحياته وتنمية الجانب الرمزي فيها والذي قد لا يمتد إليه الفناء... حيث يصير الإبداع آلية للبقاء وأداة للإبقاء على الشعور والإحساس وعلى الفكر والوجدان، وعلى الماضي والذاكرة، وعلى المستقبل والأمل. ورغم أن الإنسان مقتنع في لاوعيه بخلوده حسب فرويد؛ "أن الموت أمر طبيعي، لا يمكن إنكاره ولا مفر منه. لكن في الواقع اعتدنا أن نتصرف كما لو كان الأمر بخلاف ذلك. نظهر ميلا واضحا إلى تنحية الموت جانبا وإزالتها من الحياة... إننا في الواقع نستمر في التفرج على موتنا. هذا هو السبب في أننا في مدرسة التحليل النفسي نخاطر بالتأكيد أن لا أحد يؤمن حقا بموته، أو الأمر الذي يرقى إلى الشيء نفسه: في لاوعينا كل منا مقتنع بخلوده"³. ويسجل الكثير من الباحثين في هذا الموضوع "أنه ليس من المتوقع إلا في حالات نادرة جدا أن يندرج الموت في طائفة المثيرات التي تنجم عنها حالة السكينة. بل إن الأكثر توقعا أن ينتمي إلى فئة المثيرات التي تترتب عليها حالة القلق؛ فليس كالموت سبب للقلق"⁴. وحين يغدو الموت قريبا تتسع مساحات القلق ويرتفع منسوبه، ويصعب إفراغ النفوس منه، وأنداك يتخذ حسب المحلل النفسي مارسيل روش ثلاثة مظاهر: "الشعور بخطر وشيك قادم، تصاحبه تخيلات تكثف الصور وتضخمها، وموقف الانتظار في مواجهة الخطر، مع حالة التأهب الحقيقية التي توجه

1- محمد يشوتني، خطاب الموت، مجلة علامات (المغربية)، العدد 15، يناير 2001، ص 43.

2- ينظر: كولن ولسون، التاريخ الإجرامي للجنس البشري، ترجمة: رفعت السيد علي، جماعة حور الثقافية، ط1، 2001، ص 23.

3- Sigmund Freud, Essais de psychanalyse; Edité par Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1981, P 26.

4- أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1970، ص 12.

الموضوع إلى الشعور بالكارثة، والشعور بالعجز التام والفناء في مواجهة الخطر"¹. وهي كلها مظاهر تدفع المحتضر إلى السعي إلى إيقاف عجلة الزمن، وإلى التخلص من كل نشاط غير التفكير في الموت القادم... وفي الثقافة العربية تتداول الكثير من الوقائع الثقافية التي تبرز خوفا شديدا وقلقا كبيرا لمن تحضرهم الوفاة، وتنقل المصادر بكاء خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم بكاء شديدا. وتنقل كتب التاريخ والتراجم والسير، وكتب التصوف والرقائق والآداب خوفا ممتدا وقلقا متمكنا، لرجال من الخلفاء و الصالحين ومن غيرهم، ممن أرهقهم ألم الموت وأقلقهم الخوف منه. وقد نقل المبرد في "أخبار من جزعوا عند الموت" جواب حجر بن عدي لما سئل وهو يحضر للقتل: أتجزع؟ فقال: "وكيف لا أجزع؟ سيف مشهور، وكفن منشور، وقبر محفور، ولست أدري إلى جنة أم إلى نار"². كما نقل ابن أبي الدنيا في "كتاب المحتضرين"³ أخبار من جزعوا عند الموت مخافة سوء الرد، وكانوا رجالا من الصالحين، وفي مقدمتهم معاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وأبو الدرداء وأبو هريرة...

وفي الشعر العربي كانت خشية الموت من مظاهر الجبن في الحرب، فسعى الشعراء إلى نفيها عنهم:

فلست بمبتاع الحياة بذلة ولا مرتق من خشية الموت سلما (الحصين بن الحمام)

فلا السجن أبكاني ولا القيد شفني ولا أنني من خشية الموت أجزع (أدراج الضبابي)

لكن خارج هذا السياق الحربي الذي يكون فيه الإقبال على الموت نفي للموت والجزع منه وقوع فيه؛ كانت شكوى الدهر وبكاء آلام الشيب وانصرام زمن الشباب قلقا ظاهرا من موت قريب قادم؛ كما أن الخوف من الموت هو الذي دفع المتلمس إلى فك صحيفته، ودفعها إلى غلام كان يلعب بئر الحيرة ليقرأها له، فلما علم أن فيها حتفه ألقاها في الماء وفر هاربا⁴. والخوف من الموت هو الذي دفع عبيد الأبرص لما سأله النعمان بن المنذر، وقد التقاه في يوم بؤسه: أي قتلة تختار؟ ليقول: اسقني من الراح حتى أئمل، ثم افصدني الأكل، فعل ذلك ولطخ بدمه الغريين⁵.

ومع ذلك فقد ظل الإنسان يحارب خوفه إزاء الموت وجزعه حياله، وأبدى سقراط شجاعة فريدة في مواجهته للموت، تناقلتها أجيال من المثقفين والمهتدين بالفقدان؛ وهو يركز في الأذهان أن الموت "كنوم لا تتخلله الأحلام، سيغدو الموت سببا لا نقاش فيه، وأنه كرحلة إلى موضع آخر، فأى شيء يمكن أن يكون أعظم من هذا؟"⁶، بينما أفلاطون يمنح الموت طابعا تجريديا، يتعلق بالهبة النفس "ويرى أن الموت عملية لا تؤثر إلا في الجهاز العضوي الجسدي وأن النفس لا تموت"⁷.

1- Diligent, Marie-Bernard, Les approches de la mort, Académie nationale de Metz, 1990, P.205.

2- أبو العباس المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت، 361/2.

3- ابن أبي الدنيا، كتاب المحتضرين، تحقيق: محمد رمضان يوسف، دار ابن حزم، ط1، 1995.

4- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ط1، 1982، 179/1.

5- المرجع نفسه، 268/1. والغريان: بناء عال كان النعمان بن المنذر يلطخه بدماء من يقتلهم يوم بؤسه.

6- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص49.

7- المرجع نفسه، ص55.

وفي الثقافة العربية يبدي الأبطال في الحروب شجاعة فريدة في مواجهة الموت، وتتناقل الثقافة العربية قصص أبطالها الذين ماتوا مرفوعي الهامات؛ فكان موتهم خلودا لهم ولموقفهم. فقد آمن طرفه وهو الذي مات في سن الأربعين "أن تلك سبيل ليس فيها بأوحد"، ويسائل من يلومه على كثرة المشاركة في الحروب: "هل أنت مخلدي؟"، وعبر عبد يغوث بن صلاءة عن "شهامة عظيمة وشدة"¹ وهو على مشارف الموت، وكان المعري يصر دائما على أن "الموت حظ لمن تأمله"؛ وهو الحقيقة الوحيدة في هذه الحياة المملأ بالشك واللايقين، وليس عنده المرض والألم سوى جسر للعبور إلى موت "يستراح به" و"كفن يرتاح إليه" ورمس يعاد إليه. ومثله ما نقل عن هدبة بن خشرم ومرة بن محكان السعدي وأفنون التغلي. وقد عقد المبرد في كتابه "الكامل" بابا لمن ظهرت عليهم القسوة عند الموت، ونقل قول حلحلة الفزازي للمقتص منه: "أجد الضربة، فإني والله ضربت أباك ضربة أسلحته فعددت النجوم في سلحته"². وقول هدبة بن خشرم لقاتله: "أثبت قدميك، وأجد الضربة، فإني أيتمتك صغيرا وأرملت أمك شابة"³. كما نقل عبارة وكيع بن الأسود وهو على مشارف الموت: "والله لو كانت في شدي للكتها إلى العصر"⁴، ومقالة إبراهيم النخعي: "والله لوددت أنها تلجلج في حلقي إلى يوم القيامة"⁵.

في الشعر المعاصر تعقد نازك الملائكة فصلا خاصا للشعر والموت تتبع فيه تجربة الموت لدى أبي القاسم الشابي والهمشري.... حيث عبرت لفت نظرها موقف الشابي الذي "بخالف الموقف المعتاد للمحتضرين، فهو بدلا من أن يعرض استسلام الشاعر لهذا الفناء الذي لا بد منه، يصوره لنا وكأنه يقبل عليه باختياره في لهفة وشوق"⁶.

وفي سياق هذا الموت الأمن عقد ابن أبي الدنيا في كتاب "المحتضرين" بابا لحسن الظن بالله عند نزول الموت "أورد فيه أحاديث تبرز اطمئنان رجال من الصالحين وأمانهم وهم يحتضرون. وقد كان هذا الأمان والاطمئنان على مشارف الموت باعثا للاستمرار في العبادات والأعمال الصالحات؛ فعن محمد بن ثابت البناني أن أباه كان "يقراً ونفسه تخرج"⁷، ومن الفقهاء من يموت وهو يناقش مسألة فقهية، ومن المحدثين من تخرج روحه وهو يرؤي أو يبلغ حديثا، ومن القراء من لا يفارق القرآن فمه وهو في سكرات الموت، ومن المفسرين من يفسر آية في حين موته.⁸ فحين يتحلى الإنسان بالأمان، ويعيش الاطمئنان وهو على مشارف الموت، فإنه لا يتوقف عن الإنتاج والعطاء، والامتداد بالنفس عبر فعل الخير والحرص على خلود العمل

1- ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الرياض، د.ت.، 194/1.

2- الكامل في اللغة والأدب، مرجع سابق، 361/1.

3- المرجع نفسه، 365/2.

4- المرجع نفسه، 362/2.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

6- نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، ط3، 1967، ص304.

7- ابن أبي الدنيا، كتاب المحتضرين، مرجع سابق، ص128.

8- ينظر في هذا: محمد بن عزوز، غاية الاعتبار في أخبار من تعلم العلم أو علم ولو في ساعة الاحتضار، مركز التراث الثقافي المغربي، دار ابن حزم، ط1، 2009، في مواقع مختلفة من الكتاب.

بالكتابة فقد ذكر ابن سعيد المغربي في ترجمته للكاتب أبي بكر بن أبي العلاء المعروف بابن الجنان الشاطبي، أنه "كَانَ مِنَ الْجِلَّةِ ببلدة وَجَرَتْ عَلَيْهِ مَحَنَةٌ سَجِنَ فِيهَا وَقِيدَ فَكُتِبَ عَلَى الْحَائِطِ بِالْفَحْمِ وَقَدْ أَيَقَنَ بِالمُوتِ:

أَلَا دَرَى الصَّيِّدُ مِنْ قَوْمِي الصَّنَادِيدُ أَنِّي أَسِيرُ بِدَارِ الدُّلِّ مَصْفُودُ
لَا أَبْسُطُ الخَطَّوَ إِلَّا ظَلًّا يَقْبِضُهُ كَيْلٌ كَمَا التَّقَّتِ الحَيَاتُ مَعْقُودُ
وَقَدْ تَأَلَّبَ أَقْوَامٌ لِسَفْكَ دَمِي لَا يَعْرِفُ الفَضْلُ مَاوَاهُمْ وَلَا الجُودُ"¹

فيقين الموت لم يمنع أبا بكر من المكوث على الكتابة وترك أثره على حائط السجن، حتى يأتي من ينقله إلى الناس. أما ابن الزيات الوزير (ت233هـ) فقد كتب أبياتا بفحمة على جدار التنور الحديدي الذي أدخله فيه المتوكل.² وفي السياق ذاته كان الموت في الفكر الصوفي لابن عربي أسمى المقاصد وأرق المطالب. فالموت عنده موتان موت اضطراري وهو المشهور، وموت اختياري وهو موت في حياة دنيوية؛ "ولا يموت الإنسان في حياته إلا إذا صحت له هذه النيابة"³ فالموت خلاص من سلطة الجسد، ومن كل سلطة، وسبيل للكشف واتساع الرؤيا والعبور إلى البرزخ؛ "فإنه بالموت تنكشف الأعطية ويتبين الحق لكل أحد"⁴.

وقد اهتمت الفلسفة الإسلامية كذلك كثيرا بسبل مواجهة الخوف من الموت فعالج الكندي هذا الموضوع في رسالة له بعنوان: "الحيلة لدفع الأحزان"، وبدأ بتعريف الحزن بأنه "ألم نفسياني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات"⁵، وأنهى رسالته بالنص على أنه قد "تبين إذن كيف غلظت الأنفس الضعيفة التمييز المائلة إلى الحس في الموت، وظننته مكروها"⁶. ويخصص الرازي (ت313هـ) للموضوع نفسه رسالة من رسائله الفلسفية، ويرى أن "إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلًّا إلا بأن تُقنَع أنها تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها كانت فيه."⁷ ثم يضيف في الأخير "إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه. وأقول إنه يجب أيضا في الرأي الآخر - وهو الرأي الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت - أن لا يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه الشريعة المحققة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم."⁸ كما خصص ابن مسكويه (ت421هـ) في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "بابا لعلاج الخوف من الموت. وقد ابتدأه بعرض ما يعتبره أسبابا دافعة للخوف من الموت؛ "إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا

1- ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، تحقيق: د. شوقي ضيف، القاهرة، ط4، 372/2-373.

2- يُنظر ما جرى بين ابن الزيات والمتوكل في: خزنة الأدب للبغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، 1/450-451.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهرسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/426.

4- المرجع نفسه، 5/424.

5- الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ضمن: رسائل فلسفية، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، بيروت، 1997، ص6.

6- المرجع نفسه، ص30.

7- ضمن: رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1982، ص: 92.

8- المرجع نفسه، ص95-96.

لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة أولاً يعلم إلى أين تصير نفسه¹ ثم يعمد إلى رد هذه الشبه وتفنيده هذه الاسباب للإقناع بأن الحزن على الموت لا طائل منه وهو "ألم مكروه" لا يجدي صاحبه شيئاً.

4- خطاب النزع الأخير في الشعر العربي:

وإذ يبدي الكثير من الشعراء، مثل سائر الخلق، جزعا من الموت وفراقاً من سكراته لحظة دنوّه؛ فإن شعراء آخرين يسعون إلى تجريده من كل خوف وقلق يحيط به. فعلى مشارف الموت أضحى الموت منبع إلهامهم ومدار إبداعهم، وفي انتظاره جعلوا يبديون كما يبديون في وقت أمنهم ودعتهم، يتذكرون أيام بطولاتهم الماضية لمواجهة لحظات ضعفهم الآتية. فتمخّضت مواقفهم عن أحاسيس إنسانية فريدة ومضطربة، وأفترزت أشعارهم مشاعر بشرية ظلت خفية ومغمورة... ففي انتظار الموت عادة ما يُبجّ صوت الفرد، وتكتّم مشاعر الذات، وتكبت أحاسيس الشخص؛ وفي تراثنا الشعري العربي كما في كل إبداع إنساني عميق، هناك دائماً شعراء متفردون كسروا قواعد القلق الممتد على مشارف الموت المحقق، فثاروا لآلام الموت بآمال الشعر، وحرّموا أعداءهم لذّة رؤية الجزع من الموت في أعينهم وفي شعرهم، وواجهوا حقيقته المرة القاسية بعيون متفتحة وأذهان متوقّدة وأشعار مؤثّرة...

يقول الجاحظ في إحدى ملاحظاته النبّهة: "وليس في الأرض أعجب من طرفة بن العبد وعبد يغوث، وذلك أنا إذا قسنا جودة أشعارهما في وقت إحاطة الموت بهما لم تكن دون سائر أشعارهما في حال الأمن والرفاهية"². ثم يضيف في نص آخر هدبة بن خشرم العذري إلى طرفة وعبد يغوث، وينبه من جديد إلى أهمية هذا المذهب في القول: "وما قرأت. في الشعر كشعر عبد يغوث بن صلاءة الحارثي، وطرفة بن العبد، وهدبة هذا؛ فإن شعرهم في الخوف لا يُقصر عن شعرهم في الأمن، وهذا قليل جداً"³. فضلاً على أن الجاحظ يصف أشعارهم بالعجب والجودة وعدم التقصير فنياً، فإن مدار الإعجاب فيها ومرجعه هو استمرار حالة التجويد في حال الجزع وإحاطة الموت كما كان في حال الأمن والرفاهية، وهو "قليل جداً؛ لأنّ ديدن الإنسان الجزع في وقت إحاطة الموت به، والخوف من كل سوء ينتظره. لكن هؤلاء الشعراء أبدعوا بعمق وأجادوا بفنية عالية على مشارف الموت.

وهو ما يدرجه ابن رشيق ضمن حديثه عن الشعر بين الرّوية والبدئية؛ فتنبه مثل الجاحظ إلى شدة هؤلاء الشعراء وسكون جأشهم وقوة غريزتهم؛ وهم يواجهون الموت ويقولون الشعر إخلاصاً لفعل الشعر ونكاية في آلام الموت؛ "ومن الشعراء من شعره في رويته وبدئته سواء عند الأمن والخوف، لقدرته وسكون جأشه وقوة غريزته؛ كهدبة بن خشرم العذري، وطرفة بن العبد البكري، ومرة بن محكان السعدي"⁴. وبعد أن أورد أبياتاً مرّة هذا يقول: "وهذا شعر لو روي فيه صاحبه حولا كاملاً على أمن ودعة وفرط شهوة أو شدة

1- أبو علي أحمد مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، ص 217.

2- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، 268/2.

3- الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مصطفى الباي الحلبي، ط4، 1965، 157/7.

4- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، مرجع سابق، 193/1.

حمية لما أتى فوق هذا"¹. ثم يلحق بهم بعدُ عبد يغوث بن صلاء، ويصفه ابن رشيقي بالشدة والشهامة العظيمة، ثم ينهي حديثه عن هؤلاء الشعراء بمقارنتهم بعبيد بن الأبرص؛ "وهو شيخ الصناعة ومقدم في السن على الجماعة"؛ وقد أوجز خوفه في قوله الذي صار مثلاً فيما بعد، مما يدل على قوته ومبلغ تأثيره: "حال الجريص دون القريض". فأى جودة في الشعر وعمق في الإحساس جعل الجاحظ وبعده ابن رشيقي، ومثلهما المبرد والششتري وغيرهم، يقفون عند شعر هؤلاء الشعراء باعتباره نموذجاً للتجويد الفني على مشارف الموت؟! وأي قوة في النفس وإيمان بفاعلية الإبداع جعل هؤلاء الشعراء يُعزّون الموت من حقيقته المرعبة، ويفكون النفس من أسر خوفها الجبلي المطلق؛ ليعوض الأمن والاطمئنان والسكينة الخوف والقلق والجزع؟! والجزع؟!

4-1- نشيد الرعاء (ة):

من الوقائع الثقافية والشعرية المتفشية بشكل واسع في الثقافة العربية وقعة "يوم الكلاب الثاني"²، والتي شهدت أسر عبد يغوث بن صلاء الحارثي شاعر بني الحارث وفارسهم وقائدهم في هذا اليوم، كما تمخّضت عن قصيدته المشهورة التي أسميناها "نشيد الرعاء (ة)"، والتي يذمّ خلالها أصحابه وينوح فيها على نفسه. وتذكر الروايات أن عبد يغوث بن صلاء الحارثي كان سيداً شريفاً في قومه، وكان من رؤساء الحلف الخمسة الذين أغاروا على تميم في يوم الكلاب الثاني، فلما ولّوا الأدبار اقتفى أثره "عصمة بن أبيير" فأسرته وخبّأه عند الأهتم "فوضعه الأهتم عند امرأته العبشمية (من بني عبد شمس)، فأعجبها جماله وكمال خلقه، وكان عصمة الذي أسره غلاماً نحيفاً، فقالت لعبد يغوث: من أنت؟ قال: أنا سيد القوم! فضحكت، وقالت: قبّحك الله سيّد قوم حين أسرك مثلُ هذا. ولذلك يقول عبد يغوث:

وتضحك مني شيخة عبشمية كأن لم تر قبلي أسيراً يمانياً"³

فلما صار أمره إلى تميم "فخشوا أن يهجوهم، فشدوا على لسانه بنسعة؛ فقال إنكم قاتلي ولا بد، فدعوني أذمّ أصحابي وأنوح على نفسي! فقالوا: إنك شاعر ونخاف أن تهجوننا! فعقد لهم أن لا يفعل، فأطلقوا لسانه وأمهلوه حتى قال قصيدته..."⁴.

وقد اختفت الروايات في طريقة قتله، لكن اشتهر من بينها أن عبد يغوث قد اختار طريقة موته؛ فقال: "يا بني تميم، اقتلوني قتلة كريمة، فقال له عصمة: وما تلك القبلة؟ قال: اسقوني الخمر، ودعوني أنخ على نفسي، فقال له عصمة: نعم، فسقاه الخمر، ثم قطع له عرقاً يقال له الأكحل، وتركه ينزف، ومضى عنه

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- ينظر في يوم الكلاب الثاني: كتاب أيام العرب في الجاهلية، تأليف: محمد جاد المولى، علي محمد الجاوي، محمد ابو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، ص 124-131.

3- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1983، 83/6.

4- المرجع نفسه، 84/6.

عصمة، وترك معه ابنين له، فقالا: جمعت أهل اليمن وجئت لتظلمنا، فكيف رأيت الله صنع بك؟ فقال عبد يغوث في ذلك:

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما يا فما لكما في اللوم نفع ولا ليا¹

لقد أجمعت كل المصادر التي تحدثت عن الأمن والخوف والروية والبدئية في الشعر على أن عبد يغوث واحد من أولئك الشعراء القلائل الذين واجهوا الأسر ثم الموت بقوة نفس ورباطة جأش. وشاءت رواياتهم أن تقدم أسره مغرقا في الدلّة؛ فقد أسره عصمة وكان نحيفا أهوج، وترك معه ابنين له في موته، ثم سخرت منه امرأة من نساء عبد شمس؛ فسعى إلى "الخلود" بشعره الجميل وبطريقة موته الفريدة، لعله يمحو تلك الصورة المذلة التي التصقت به وبطريقة أسره، ويقومه في حرب غير عادلة وغير شريفة²، والتي أحاطه بها أعداؤه بعد أسره. فالفارس إنما تقاس شجاعته بشجاعة من يقاتلهم ويقابلهم، لكن بني تميم أذلوا عبد يغوث وقد تركوه عرضة لسخرية غلمانهم ونسائهم، لما لم يكن مقاتلا شريفا يخوض حربا شريفة. فهرع إلى الشعر والخمر والموت عساه يسترد شيئا من بطولاته المفتقدة وكرامته الممتهنة، وينخرط في مشروع الخلود الذي يسعى إليه كل إنسان، وخصوصا الشاعر العربي الذي يرى في الشعر وسيلته للمكوث، وفي الخمر أدواته لمواجهة الخطوب، وفي الموت الآلية الوحيدة لانبعث حياة جديدة.

فناضل الشاعر من أجل حقه في القول الشعري قبل الموت، بعد أن شدوا لسانه بنسعة وفيه قولان: الأول "أن هذا مثل... لأن اللسان لا يشد بنسعة، وإنما أراد: افعلوا بي خيرا لينطق لساني بشكركم وإنكم ما لم تفعلوا فلساني مشدود لا أقدر على مدحك"³. والثاني أنهم شدوه بنسعة حقيقية، وهو مذهب الجاحظ الذي استدل به على شدة خوف العرب من الهجاء؛ في حديثه عن قدر الشعر وموقعه فيا لنفع والضرر، قال: "ويبلغ من خوفهم من الهجاء ومن شدة السب عليهم، وتخوفهم من أن يبقى ذكر ذلك في الأعقاب، ويسب به الأحياء والأموات، إنهم إذا أسروا الشاعر أخذوا عليه الموائيق، وربما شدوا لسانه بنسعة، كما صنعوا بعبد يغوث بن وقاص الحارثي حين أسرته بنو تميم يوم الكلاب..."⁴.

وسواء أكان الشد بالنسعة حقيقة جرت مجرى العادة عند العرب، أم مجازا جرى مجرى المثل لديهم، وسواء أطلق بنو تميم لسان عبد يغوث بإزالة النسعة، أي السير المنسوج، أم أطلقوه بإسباغ الخيرات؛ فإن الشاعر استطاع أن ينتزع حقه في القول الشعري في الأسر وعلى مشارف الموت، وقال قصيدته التي ضمنت له خلودا في مساحات الشعر والثقافة، في كتب الأدب والنقد واللغة، كما في كتب التاريخ والتراجم وأيام العرب ومآثرهم.

1- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، إبراهيم السعافين، بكر عباس، ط3، 2008، 227/16-228.
2- لما اغتتم بنو الحارث (قوم عبد يغوث) الفرصة من بني تميم، بعد أن هزمهم كسرى فوهنوا وفروا إلى مكان بعيد مخافة أن تطمع فيهم العرب...
3- محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د.ت، 18/3.
4- الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، 276/3.

ولاستكمال رحلة الخلود وتعويض البطولة المتقدمة سعى الشاعر إلى انتزاع طريقة متميزة في موته، أبداع الرواة في إضفاء طابع الغرابة عليها، مما يضاف إلى غرابة الأسر وفنية القول الشعري وعجائبية أحداث يوم الكلاب الثاني. ومن أشد الأقوال عجائبية في مقتل عبد يغوث ما ذكرناه من أنه سُقي الخمر ثم قطع له الأكل، فجعل ينزف وهو يقول الشعر، نزيف دم يؤدي إلى الموت، ونزيف شعر يسلم إلى الحياة، وبين نزيف الموت ونزيف الحياة تضطرم مشاعر القبول والرفض، والذات والجماعة، والانعقاد والتقيد، واللوم والندم، والكرّ والفرّ، والسكر والصحو.... في رحلة من أشهر رحلات الخلود التي تناقلتها الثقافة العربية وشكلت جزءاً مهييماً من تاريخها الثقافي والشعري منذ العصر الجاهلي إلى اليوم.

وفي ثنايا القصيدة جعل الرواة الشاعر يخاطب، وهو ينزف شعراً ودماً، ابني عصمة أسره وقاتله، ويدعوها إلى الكف عن لومه، لأن اللوم ليس من أخلاقه وشيمه، ونفعه قليل له ولهما، وأن واقع ذل الأسر وجهد الموت أكبر من اللوم. ليتحلل من الحاضر الأليم الذي يحيط به فيه الإحساس بالذنب والشعور بالندم، وهو ضحية أسر وقتل مذلين في حرب غير عادلة. فيستنجد بالذاكرة ليسترجع لحظات البطولة في أتون الهزيمة، ولحظات الحياة على مشارف الموت، ولحظات الإباء والأمانة على مهاوي النذل والخيانة.

فتتشابك الذاكرة مع اللوم والألم، ومع الغواية والندم، لتنتج حياة شعرية تمتد في الماضي وأيامه وبطولاته، وتستدعي منه ما ترمم به انكسارات الحاضر ونكوصاته، عساه يُموّه على نفسه وأسرته ومتلقيه "بالخلط بين إعادة التذكر وبين الخيال الناتج عن الصيرورة"¹. فتمتد الذكرة بعيداً إلى رمزية اليومي والهامشي تستدعي منه ما ينم عن البطولة والندى، وما ينبئ عن لحظات مفتقدة مع "الندامي" في نجران، ومع رفاق الحرب والسلم في حضر موت. لقد كان طبيعياً هذا التركيز على لحظات الشرب والمنادمة من الشاعر وهو على مشارف الموت، فهي الحياة الحقيقية التي يعيشها الشاعر بكيانه ومشاعره. وهي اللحظات الممتعة المنتزعة من صيرورة الصمت الآتي في "نجران" ملتقى طرق التجارة والمحبة، وفي "حضر موت" ملتقى التاريخ والحضارة. يسمي الشاعر أصحابه من سادة القوم وأبطالهم الذين يشرف بهم ويشرفون به؛ "أبا كرب" و"بشر بن علقمة بن الحارث"، و"الأبهمين" الأسود بن علقمة بن الحارث، والعاقب المسيح بن الأبيض، وقيس بن معد يكرب. وفي ذكرهم بأسمائهم سعى إلى مقاومة النسيان، واختبار الذاكرة في حميميتها الخالصة وجزئياتها المتشظية، ذاكرة طرية وطوية نقية على مشارف الموت القاسي.

ثم تتواشج الذكرى مع الندم واللوم من جديد، ولكن هذه المرة تتوجه "الملامة" إلى قومه ومن حالقهم في "وقعة" غير شريفة ومعركة غير عادلة؛ وهو يهاجمون قوماً أو هنتهم الحرب وكسرت شوكتهم الهزيمة وأفسدت أحوالهم ضراوة المعركة. "تلکم تمیم ألقاء مطروحون بقدة"²... فعلى مشارف الموت تنطق الذات بالحقيقة على مرارتها ويختلط الندم باللامة والألم....

1- بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان، مرجع سابق، ص 35.

2- ابن عبدربه، العقد الفريد، مرجع سابق، 80/6.

لكن هذا لم يثن الشاعر عن إظهار البطولة واسترجاع لحظاتها الحاسمة، دون أن يشير إلى مقاتلة الأعداء/ الأسرى ومقارعتهم، لأن ذلك مما لن يشرف بذكره، ولا يحسن إيراده في سياق أسره هذا... فيسترد لحظات عصيبة في المعركة، كان فيها الفرار من القتال قرارا سهلا على متن فرس من الخيل "نهدة" هي الأسرع تولى خلفها "الخيال الحو" الصابرة الخفيفة السريعة، لكنه اختار القرار الأصعب وهو "المواجهة" و"حماية الذمار" في أوج الصراع. لأن المقاتل، سواء أكان من الرؤساء أو المرؤوسين، لا يسأل عن صواب قرار الحرب من عدمه في أرض المعركة؛ بل يقاتل دفاعا عن قيم قومه وثوابت أهله. وهي قيمة كونية معلومة لدى سائر المحاربين في كل زمان ومكان، وهو مما يستحق أن يفخر به الشاعر في هذا المضمار.

ثم يعود الشاعر إلى مخاطبة أسريه/قاتليه، ويشغل ذاكرته على محور آخر أقرب إلى لحظاته التي يحيها بكل حواسه ومشاعره بتفاصيلها المؤلمة، فإن فعل المنع من القول كان واقعا قاسيا على الشاعر، ناضل من أجل استرداده بكل ما يمتلك من لباقة في القول ولياقة في الفعل، لاستردار طاقته الشعاعية في هذه اللحظة الأساسية والخطيرة من حياته التي أضحت ضيقة جدا، حتى يستكمل الثالوث الدرامي المؤثر: سقي الخمر، ونزيف الدم، ونظم القريض.

وها هو الشاعر يتوود إلى أسريه المتوارين في شخوصهم الحاضرين بقوة في ممارساتهم العقابية المحيطة؛ ويتقرب إليهم "أمعشر تيم"، بإنكار اغتيال شريفهم "فهو ليس له بواء"، والسعي إلى نيل رحمتهم في الأسر وإحسانهم في القتل... إنه اختيار دقيق للكلمات، وتعبير صادق عن المشاعر والأحاسيس الحقيقية غير المدرنة بالعصبية القبلية أو الحمية العشائرية؛ إذ لم يكن الشاعر ليواري ندمه وينكر قتل غريمه، ويستدر عطف أسريه قتلا أو عفوا، لولا أنه يعلم ازوراره وقومه عن الحق في هذه الحرب، واغتنامهم من أهل تميم لحظات ضعفهم وانكسارهم وهوانهم؛ إنه الإنسان حين يمتلك شجاعة الاعتراف في نهاية المطاف.

"ينتهي مع الموت زمن الامتيازات" حسب ريكور؛ فتضحي الحياة اليومية البسيطة ذكريات مؤلمة دونها الموت المحيط. وتنشط ذاكرة الحواس لتقتلع من الماضي الأمن لحظات السكون والصفاء، فيتساءل الشاعر تساؤل الجزع من الآتي، فاقد الأمل في الحياة، المتيقن من موته القادم؛ "أحقا عباد الله؟!". ثم يظهر حنيننا إلى تلك الأناشيد التي يرفع بها الرعاة أصواتهم، وهم معزبون بإبلهم بعيدا عن الديار؛ هو حنين إلى الرعاة وأصواتهم الندية، وإلى الإبل وأعطانها....، حنين إلى الحياة في الصحراء المديدة، العارية من كل تصنع. واستدعاء للمشهد كاملا بمناظره وأصواته من الذات المعذبة؛ حيث صوت النشيد "حين يطلق بشكل جماعي يمكن من إحساس قوي بالانتماء، يتمثل في الكلام بصوت واحد... السمع يجعل الإنسان متعاظدا مع العالم، ثم حيث تتركه الحياة بعيدا كما لو كان في ركح مسرح"¹.

ومن مظاهر الهزيمة الأليمة، التي يتذكرها الشاعر بقلق كبير، تلك السخرية المذلة التي تعرض لها سيد القوم من قبل امرأة من نساء أسريه. فبعد أن أسر على يد "الفتى الأهوج"، ها هو بين يدي "شيخة عبشمية" تسخر منه وتضحك من أسره. فلا يلبث أن ينتصر لنفسه وقومه، إذ الأسر من قيم المحاربين التي يفتخر

1- دافيد لوبروطون، أنثروبولوجيا الحواس: العالم بمذاقات حسية، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء، ط1، 2020، ص125.

بها كل عربي. ثم يقارن بين الأمس واليوم، بالأمس حين كان نساء الحي يركضن حوله، ويرادونه عن نفسه، وهو يجأر إلى العفة والوفاء، أما اليوم فهو بين يدي فتى أهوج وشيخة ساخرة ينتظر موته العنيف في أسره المنزل... إنه الشرخ الممتد بين ماضي السيادة وحاضر الهوان، بين ماضي الحركة/الركض وحاضر السكون/الأسر، بين ماضي الحياة الممتدة وحاضر الموت العنيف المترصد.

في حاضر الأمل والندم وانتظار الموت القريب، وفي السعي إلى صياغة مشروع الخلود على حافة الموت، تنتعش الذاكرة باسترجاع مقاطع البطولة والكرم، وبما سطرته من ملاحم؛ حيث الشجاعة المستعارة من الليث، وحيث المقاتل في عدو دائم؛ فلا يهم عاديًا أو معدوا عليه بل الأهم أن تظل الشجاعة قيمة متعالية في الكر والفر، في الحرية والأسر، وفي الحياة والموت... ولا يعادل الشجاعة قيمة في ظروف الحرب إلا قيمة الكرم في ظروف السلم والاستقرار؛ فيفخر الشاعر بأنه كان "نحار الجزور" و"معمل المطي"؛ مقدم غير مدبر في لحظات النصر والهزيمة، كريم غير مقتر في لحظات الشدة والفرح؛ ينحمر لندمائه "مطيته" من أجود المطايا ويشق رداءه طربًا... هي لحظات أضحت من الماضي؛ لحظات التفاخر بالعفة والوفاء، والتغني بالشجاعة والإباء، والفرح بالكرم والعطاء، والتأثر بالطرب والغناء.

ومثل كل من يحس بدنو أجله، ينتقل الشاعر من مقاومة الموت إلى تقبله. ومن الخوف منه إلى استباقه، ومن ادعاء البطولة إلى استدرار التعاطف ومن الافتخار بالأيام الخوالي إلى التأسف عليها، ومن جلبه القوة إلى سكون الضعف. يستقصر مدة كل بطولة، ويختصر قيمها الرمزية بقوله "كأن لم"؛ فكأن "ركوب الجياد" و"نجدة الرجال" و"الكرم بالشراب والطعام" لم يكن غير لحظات قصيرة تذروها رياح الموت القادم.

من خلال قصيدة عبد يغوث هذه نكتشف أنه حين يكون الموت وشيكا فإن نبض الإبداع يستجيب لنبض الذات المضطربة نفسيا الواهنة جسديا، وبين بناء مشروع الخلود والبكاء على الذات المتردية في جحيم الموت القاسي، نلتمس فرادة في القول واضطرابا في النفس وفرحا بالماضي وخوفا من المستقبل. نجد نضالا بالشعر من أجل الخلود، ونزيفا للذات من أجل الموت، وتفشيا لمشاعر اللوم والألم والندم من أجل مداواة، واستمساكا بالذاكرة لمواجهة نكوصات الحاضر والمستقبل، وتعلقا بالندم الفردي واللوم الجماعي للتطهير من جريمة حرب غير مشرفة.

فلما لم تكن الحرب عادلة، ولم يكن الأسر شرفا، ولم يكن القتل بطولة، كانت المواجهة خطأ، والحرية مذلة، والاعتقال قدرا... فكانت كلمات اللحظات الأخيرة ألصق بالأذهان وأعلق بالجنان وأدعى للاطمئنان. حين يضحي الموت حقيقة قريبة تتساوى اللحظات العظيمة المفعمة بالبطولة والكرم والإباء، واللحظات البسيطة العابقة بالأنس والمحبة والذكرى؛ فالانتصار في معركة، أو الكرم بالجزور والمطايا، يصبح مثله مثل الطرب لغناء قينة أو الاستمتاع بنشيد راع؛ لأن أهمية اللحظات تقاس بما تثيره في النفس من الحنين والذكرى، وما تبعته في الفؤاد من الرأفة والاطمئنان ساعة الشدة واليأس... وفضلا عن ذلك ففي انتظار الموت تتقوى الحكمة وتتمدد البصيرة؛ ويسترجع الماضي أيضا للتكفير عن خطايا الحاضر، وتقديم صورة في غاية الصفاء والنقاء؛ ترضى عنها الذات والآخرين؛ أعداء وأصدقاء... لأن ألم الموت المحيط يدفع الذات

إلى أن تواجهه وهي عارية من ذنوبها موارية لخطاياها؛ وذلك ما سعى إليه عبد يغوث بن صلاة الحارثي في نشيد الرعاء...

4-2- وصايا على مشارف الهلاك:

هدبة بن خشرم، "شاعر مفلق كثير الأمثال في شعره، وهو قاتل ابن عمه زيادة بن زيد العذري في أيام معاوية، فحبسه سعيد بن العاص، وهو على المدينة، خمس سنين أو ستا إلى أن بلغ المسور بن زيادة - وكان صغيراً - فقتله بأبيه"¹. وهدبة من بيت أصيل في الشعر و"من أسرة تفتش فيها الشعر، فإخوته شعراء، وأمه شاعرة، وهو شاعر له مكانته بين الشعراء، من فصحاءهم المتقدمين المجيدين"². وقد أجمع على شاعريته الرواة والنقاد؛ فذكر صاحب الأغاني أن "هدبة شاعر فصيح متقدم من بادية الحجاز"³. وفضلاً عن بيت الشعر الذي نشأ فيه، فقد كان كذلك "شاعراً راوية"؛ وهو من أعمدة مدرسة عبيد الشعر العريقة في الشعرية العربية. ففي خزنة الأدب أن هدبة "شاعر فصيح متقدم من بادية الحجاز، وكان شاعراً راوية. وكان يروي للحطيئة، والحطيئة يروي لكعب بن زهير، وكان جميل راوية هدبة، وكثير راوية جميل"⁴. فحين كان كل المجتمع العربي يبعد الحطيئة ويتنكر له، لما يحمله من صفات تلتصق بالجاهلية سلوكاً وثقافة وشعراً لزمه هدبة وروى له وأخذ عنه، فضمن لمدرسة عبيد الشعر امتداداً بعيد المدى في الشعرية العربية عبر مراحلها المختلفة.

غير أن صاحب الأغاني تنبّه إلى أن هدبة "أشعر الناس منذ يوم دخل السجن إلى أن أُقيد منه"⁵، بل إن "أكثر ما بقي من شعره ما قاله في أواخر حياته بعد أن قتل رجلاً من بني رقاش من سعد هذيم اسمه زيادة بن زيد"⁶. فقد تجردت قريحته الشعرية بعد أن تيقن موته، وأقبل على الشعر على مشارف هلاكه، فكان شعره نابضاً بحساسية شعرية خاصة، ودالاً على صمود غريب في مواجهة الموت، وتعلق كبير بالقيم العربية والأعراف الشعرية الراسخة. وبالإضافة إلى أن الجاحظ قد ألمع إلى هدبة في حديثه على من كان شعرهم في الأمن والخوف سواء، فقد أعاد التأكيد على مكانة هدبة الشعرية ومكانته الشعرية بعد الأمر بضرب عنقه؛ "وكان هدبة هذا من شياطين عذرة، وهذا شعره كما ترى، وقد أمر بضرب عنقه وشد خناقه. وقليلاً ما ترى مثل هذا الشعر عند مثل هذه الحال؛ وإن امرأ مجتمع القلب، صحيح الفكر، كثير الرين، غضب اللسان في مثل هذه الحال لناهيك به مطلقاً غير موثق، وادعا غير خائف، ونعوذ بالله من امتحان الأخيار"⁷.

1- أبو عبيد الله المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق: فاروق أسليم، دار صادر بيروت، ط 1، 2005، 532/1.

2- يحيى الجبوري، شعر هدبة بن الخشرم العذري، دار القلم، بيروت، ط 2، 1986، ص 25.

3- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، مرجع سابق، 179/21.

4- عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ط 3، 1996، 334/9.

5- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، مرجع سابق، 191/21.

6- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002، 78/8.

7- الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، 93/7.

وقد سجل اسم هديبة بن خشرم باعتباره "أول مصبور بالمدينة بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم"¹، ووُصف بأنه كان "قاسيا لا يخاف الموت"²، وهو "من الجفاة عند الموت". فقد اتسع باب التعبير أمامه في فترة سجنه وفي طريقه إلى تنفيذ حكم الموت، وقد حبس ست سنوات، بعد أن ضن به معاوية عن القتل "وكان ابن زيادة صغيرا، فاقترح أن يحبس إلى أن يبلغ ابن زيادة. فلما بلغ أبي ما عرض عليه من الديات واختار "القوم". فلما أخرج هديبة "ليُقاد بالحرّة جعل ينشد الأشعار"³، وتتناسل الروايات وتتعاظم حول ثباته وقسوته وعدم خوفه، وقصصه مع زوجته وأبويه وقاتله المسور بن زيادة ومن حضر قتله من عامة الناس. غير أننا نختار من بين كل ما تناقلته المصادر من روايات وقصص وأشعار حول هديبة؛ ذلك النص الذي قيل إنه من آخر ما صدر عنه؛ "لما مضى به من السجن للقتل والتفت رأى امرأته وكانت من أجمل النساء"⁴ فقال هذه الأبيات، التي مطلعها:

أَقْلِيَّ عَلَيَّ اللَّوْمَ يَا أُمَّ بَوْرَعَا *** وَلَا تَجْرَعِي مِمَّا أَصَابَ فَأَوْجَعَا

حيث يتطلع الشاعر في مطلع هذا النص، وفي تقاطع واضح مع قصيدة عبد يغوث السابقة، إلى ألا تبالغ زوجته، أم ابنته، في لومها وعدلها له، وفي جزعها عليه. فرغم كمية الوجع والألم اللذين سيخلفهما افتقاده، فإن الانصرام سنة الزمان واللوم غير مُرجع ما كان. والموت محيط بكل "إنسان" في سائر أحواله ومآلاته، "مصعبا أو مفرعا". وخير ما يتسلح به المرء هو "التقى"، فهو خير المتاع في الآخرة. وخير المتاع في الدنيا ما تمتع به من ماله. حيث يقابل الشاعر بين اللوم غير المُرجع والجزع الموجه، ويعادل بين الإنسان الهالك والزمان المنقضي، وبين صعود الإنسان وانحداره في أمكنة لا يهدأ ضجيجها، وبين التقى متاع الآخرة والمال متاع الدنيا. هي المجالات الأساسية التي تشكل مدار أسئلة الإنسان على حافة الموت، وهو يسعى إلى حسم كل جدل وتردد في إشكالات الإنسان والزمان والمكان....

ومثل كل من أحس بدنو أجله يتوجه الشاعر بوصيته الشعرية إلى "أم عامر"، أم ابنه، ويستحضر خصوصية اللحظة، حيث الفراق؛ الذي تصير معه الوصايا نافذة. فيتوجه هديبة إلى زوجته وينهاها أن تنكح بعده من غطى شعره قفاه، وسال على جهته. وقد كانت العرب "تتيمن بالأنزاع وتذم الغمم وتتشاءم بالأغم. وتزعم أن أغم القفا والجبين لا يكون إلا لثيما". كما نهاها عن المناق المرائي، ضيق الصدر واسع البطن، الجبان الضعيف، كثير الأكل، سريع الارتياح والخوف... البخيل عن المكارم والخصال الحميدة، القصير وسط الرجال، كثير الكلام بلا نفع... ونصحها بلزوم الكريمة الشجاع، الذكي، الصبور، الوصول، ذو الحمية، وصاحب المروءة.

والشاعر في عمق هذه الوصية يحدد صفات الرجل العربي الراسخة في الذاكرة الشعرية العربية، وهو ما لا يُبرَز عادة إلا قليلا. حيث ينصرف اهتمام الشعراء عادة إلى تفصيل الصفات الجسدية للمرأة بينما

1- أبو عبيد البكري، سمط اللآئ في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، بيروت، د.ت أبو عبيد البكري، 1/249.

2- محمد بن أيدير، الدر الفريد وبيت القصيد، مرجع سابق، 9/109.

3- المرجع نفسه، 2/325.

4- عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، مرجع سابق، 9/338.

يركزون في وصف الرجل على الصفات النفسية. وهنا في وصية هدبة تجميع لهذه الأوصاف جميعها. حيث تحتفي الثقافة العربية بالنزع وتدم الغمم في الرجال؛ وتثيمن العرب بالأنزع وتتشاءم بالأغم. كما تحتفي بالحلم والخفة، وتنكر على الرجال "البطنة" و"كثرة الأكل": فقد قال متمم بن نويرة في أخيه مالك "فتى غير مبطان العشيات أروعا". ثم يسترسل الشاعر في إنكار ما تنكره الثقافة على الرجال من خوف وعدم إقدام وتحذلق وكثرة كلام، ثم الدعوة إلى الشجاعة والكرم وحماية الديار. ففي ثنايا هذه الوصية ابتعثت للصفات الأصيلة في الرجل العربي، ودعوة للرجال إلى لزومها، وللنساء إلى لزوم من يلتزم بها. وهي وصية يضمن لها موقف الشاعر على مشارف الموت قوة وصدقا، كما تضمن لها صياغتها الشعرية فنية وجمالية. وتمنحها الثقافة قوة رمزية، حيث تورد لنا الروايات أن زوجته بعد سماعها الأبيات مالت "إلى جزار وأخذت شفرته فجذعت بها أنفها، وجاءته تدمي مجدوعة، فقالت: أتخاف أن يكون بعد هذا نكاح؟ فرسف في قيوده، وقال: الآن طاب الموت"¹.

ثم يختم الشاعر هذا النص بالتذكير بشيمه الفاضلة وأخلاقه الكريمة ومجده القديم المؤئل الذي ورثه فحماء ورفعته، كاويا لدوائه قاطعا لأخدعه، مما يعبر عن قوة نفس وصلابة وجلد. كما أنه يخلي مسؤوليته من إشعال نار الحرب بين قومه وغيرهم، لكنه حين يجد الشر أمامه فلا يتراجع ولا يتورع، يواجه أعداءه بكل قوة، فمهابونه ويتجنبون مواجهته. فعلى مشارف الموت ترسخ قيم البطولة والوفاء، ويتغنى الشاعر بالمجد والشدة والشجاعة والعفو. هو نموذج الرجل العربي في علاقته بزوجه وقومه، وفي علاقته بأعدائه ومبغضيه. عاش بطلا مهابا، وها هو يموت في أوج بطولته قويا شديدا وفيها أصيلا، وهي الحالة التي يرنو كل حي إلى أن يموت عليها.

ويورد الرواة حكايات كثيرة في قسوة هدبة حيال الموت وهو في الطريق إليه، ودائما ما يكون الشعر عنصرا أساسيا في كل رواية، بما هو عنصر محوري في أي حدث ثقافي عربي يكون الشاعر أحد أبطاله. فقد جاء في "الشعر والشعراء" أن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت اعترضه وهو يدخل وهو يرفل في الموت، فقال: ما هذا يا هدب؟ قال: لا آتي الموت إلا شدا! قال أنشدني، قال: على هذا من الحال؟! قال: نعم، فأنشده:

ولا أتمنى الشر والشر تاركي ولكن متى أحمل على الشر أركب

ولست بمفراح إذا الدهر سرنى ولا جازع من صرفه المتقلب

وحربني مولاي حتى غشيتته متى ما يحربك ابن عمك تحرب

أخذه من تأبط شرا:

ولست بمفراح إذا الدهر سرنى ولا جازع من صرفه المتحول"²

فهديبة لا يفتأ في كل مناسبة يبرز أنه أقوى من الموت، فلما طلب منه عبد الرحمان بن حسان أن يقول شعرا ليختبر شاعريته وهو يساق إلى الموت، وعبد الرحمن هذا هو عبد الرحمن بن حسان بن ثابت الشاعر

1- عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، مرجع سابق، 339/9.

2- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، مرجع سابق، 684/2.

بن الشاعر. نراه يؤكد على مجموعة من الصفات النفسية المستوحاة من الثقافة الشعرية العربية الأصيلة. فهو لا يتمنى الشر إذا تركه، لكن إذا ألزم عليه فإنه يركبه، وهو لا يثق في الدهر فلا يفرح كثيرا بما يثيره لديه من سرور كما لا يجزع إذا واجهته صروفه. ومهما كان الإنسان حليما فإنه إذا أثير يغضب، وإذا جُرب يحرب؛ وإذا غضب الحليم فإنه لا شك يغلب. كما نرى أن ابن قتيبة قد تنبه إلى أن البيت الثاني أخذه هدبة من "تأبط شرا"، وهو أخذ مقصود من الشاعر استحضارا لقوة شاعرية "تأبط شرا"، وشدته في القتال، وهو أحد فُتاك العرب المعروفين، وأحد الشعراء الصعاليك المشهورين.

لقد كان هدبة بن خشرم معلما أساسيا في تاريخ الثقافة العربية في تعاملها مع الموت في أحلك ظروف إحاطته بالإنسان، وقد نسجت حكايات كثيرة حول قسوته وشدته وعدم خوفه، فهو "أول مصبور بالمدينة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم" كما أسلفنا، وهو "أول من سن ركعتين عند القتل"¹. كما نقلت أشعار وأقوال تدل على شاعريته وحكمته وبلاغته؛ فإن "لغته فصيحة عالية، وعبارته جيدة وأسلوبه حسن جميل، ولذلك وجد فيه النحويون واللغويون مادة لدراساتهم وشواهد لقواعدهم، وقد حفظت كتب النحو واللغة والمعاجم والبلدان شعر هدبة، وأفادت منه، إضافة إلى كتب الأدب والنقد والتاريخ"². حتى إنه من الأخبار المنقولة عن العرب قولهم: "كنا بالمدينة أهل البيوتات، إذا لم يكن عند أحدنا خبرُ هدبة وزيادة وأشعارهما ازدريناه، وكنا نرفع من قدر أخبارهما وأشعارهما، ونُعجب بهما"³.

فقد اخترقت أخبار هدبة وأشعاره كل مناحي الثقافة العربية، ونجد صداها في كتب الأدب والنقد والتاريخ والتراجم، وفي كتب النحو واللغة والمعاجم والبلدان، وفي كتب الحديث والفقه والتفسير... فشكلت جزءا مهما من متخيل الثقافة العربية في مواجهة الموت بالقسوة والشعر، وفي تمسك الثقافة بالشعر من أجل صياغة مشروع الخلود على مشارف الموت... فهديته مات قودا كما مات غيره بسبب أو بدونه، لكن أخبار هدبة وأشعاره هي فقط من ظلت خالدة تكشف عن قوة الإنسان في مواجهة النسيان، ومشاعره العميقة والدقيقة في مواجهة الشعور بالافتقاد، وقوته وقسوته في اللحظات الأخيرة، والتي استطاع من خلالها أن يُبلغ ما لم يبلغه طيلة حياته وهو حر طليق غير أبه بالموت..

لقد استطاع هدبة أن يجعل من لحظة قتله مهرجانا كرنفاليا هو بطله الأوحده، تتفاخر العرب بتناقله والإحاطة بتفاصيل أحداثه، كما استطاع أن ينزع البطولة من قاتليه وهم يتفاخرون بعدم قبول الدية وتنفيذ القتل فيمن قتل أباهم. كما استطاع بما أضفاه من مشاهد إنسانية على حدث موته في علاقته بزوجته وأبويه وكل من لاقاه أن ينتزع من قاتليه التعاطف، في كل المراحل التاريخية التي تداولت فيها أحداث مقتله بدءا من سعيد بن العاص ومعاوية وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وسائر القوم

1- عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب، مرجع سابق، 340/9.

2- يحيى الجبوري، شعر هدبة بن الخشرم، مرجع سابق، ص 43.

3- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، مرجع سابق، 296/21.

من قريش؛ الذين ضاعفوا الدية لابن زيادة وأهله حتى يتنازل عن حقه في قتل قاتل أبيه، وخلال كل المراحل التي أنتنت فيها الكتابات المختلفة على شاعرية هدبة وقوته في مواجهة حتفه.

5- خاتمة:

ننتهي من خلال ما سبق إلى أن "خطاب النزع الأخير" لا تنتهي أسرارها ولا تنقضي آثاره، وحين يكون الموت وشيكا يتسع المجال لاستكشاف شعور الإنسان ونظرتيه للحياة والوجود والكون. وفي أثناء إنصاتنا لهذه المرحلة الإنسانية الفريدة في الثقافة العربية عموما وفي الثقافة الشعرية خصوصا، ألفينا مشاعر فريدة تستحق الإنصات إليها وأحاسيس متميزة يجدر الاقتراب منها؛ كما كشفنا عن رغبة في المكوث والبقاء، وسعي إلى تشييد "مشروع الخلود" المأمول، من مزيج من الألم والقلق ومن التفكير والتعبير.

مما اشتغل في "مرض الموت" فأفعمه بالتلاشي وأثقله بالشك واللايقين أو بالأمان والارتياح، وفي تجربة "الشيخوخة والهرم" حيث جعل الشعراء يحصون خساراتهم ويعيشون هواجسهم وخيباتهم في انتظار مجهول ظل متجاهلا، وفي "الموت العنيف" حيث الانتظار القاسي والإبداع الصادق الخالد.

وفي هذه الأحوال جميعها اكتشفنا، أنه رغم التناقض بين الموت وحالة السكينة غالبا؛ فإن الإنسان حُيال الموت يتردد بين القلق والأمان، قلق يتدفق بكاء وجزعا وهربا وتواريا، وأمان يتمخض من خلال قيمة الشجاعة ودعوى الخلود وادعاء القسوة والشدة في مواجهة موت يُجلجج في الأحلاق والصدور، فيصير تجربة جديدة بالارتياح ملأى بالحق واليقين.

ثم حملنا هذه المشاعر المضطربة إلى فضاءات الشّعور الملتهبة واقتصرنا من التجارب على ما برز انزياحا على المعتاد وبدا اتجاها إلى التعجب والإعجاب؛ فألفينا في "نشيد الرعاء" لعبد يغوث الحارثي تجربة شعرية متميزة تُنبئ عن مواقف إنسانية متناقضة، شهدت أوجها في عبارات يضفي عليها الاحتضار إيقاعا خاصا، فكأننا نسمعها لأول مرة في هذه القصيدة: ألا، لا تلوماني... ألم تعلمنا... ولو شئت... ولكنني... أحقا عباد الله... وقد كنت... وكنت... كأي لم... في نضال مرير من أجل الخلود ونزيف حاد من أجل الموت، وتعلق بالندم واللوم والألم وتشبث بالحكمة والبصيرة والصفاء؛ في مواجهة خاطئة، وحرب مذلة، وقتل لا مفر منه؛ مما يجعل الذات تعرى من جرائمها، وتدفن خطاياها وهي تسير نحو موت محقق.

وفي وصايا هدبة بن خشرم على مشارف الموت نكتشف إنسانا مجتمع القلب صحيح الفكر كثير الدين، وشاعرا ألهب السجن شاعريته، وجرّد القود قريحته، فاستطاع أن يكسب تعاطف أعدائه ومُواليه. فاحتفظ بإنشاد الأشعار وهو يساق إلى حتفه، وبالرغبة في النصح والوصية على شفا هلاكه. فلما اختبر من خلال السجن والموت حقيقة الحياة وتحدياتها، كان معلما ثقافيا مهما في تاريخ الثقافة العربية في تعاملها مع حدث الموت. وهو أول مصبور في الإسلام وأول من سنّ ركعتين عند القتل، وأبرز من واجه الموت بقوة أسطورية غريبة جعلته يخلد حين أراد له قاتلوه الزوال. فاستطاع أن يخلق من لحظة "قتل" عادية حدثا كرنفاليا تنسج حوله الحكايات وتروى فيه الأشعار.

إن ما يجمع بين كل هذه الرؤى التي عرضناها في هذا البحث هو أنها صيغت في/حول النزع الأخير، وأفلحت في جعله خطابا متميزا ينبض بالتساؤل والحياة والعمق، وهو ما لم تنتبه إليه الدراسات العربية إلا على نطاق محدود جدا.

الملحق 1: قصيدة عبد يغوث الحارثي¹

أَلَا لَا تَلُومَانِي كَفَى اللُّومَ مَا بِيَا *** وَمَا لَكُمْ فِي اللُّومِ خَيْرٌ وَلَا لِيَا
أَلَمْ تَعْلَمَا أَنَّ الْمَلَامَةَ نَفَعُهَا *** قَلِيلٌ، وَمَا لَوْمِي أَخِي مِنْ شِمَالِيَا
فِيَا رَاكِبًا إِمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنَّ *** نَدَامَايَ مِنْ نَجْرَانَ أَنْ لَا تَلَاقِيَا
جَزَى اللَّهُ قَوْمِي بِالْكُلَابِ مَلَامَةً *** صَرِيحَهُمْ وَالْآخِرِينَ الْمَوَالِيَا
أَبَا كَرِبٍ وَالْأَيْهَمِينَ كَلِمَةً *** وَقَيْسًا بِأَعْلَى حَضْرَمَوْتَ الْيَمَانِيَا
وَلَوْ شِئْتُ نَجَّتَنِي مِنَ الْخَيْلِ نَهْدَةً *** تَرَى خَلْفَهَا الْحُوَّ الْجِيَادَ تَوَالِيَا
وَلَكِنِّي أَحْبَبِي ذِمَارَ أَبِيكُمْ *** وَكَانَ الرِّمَاحُ يَخْتَطِطْنَ الْمُحَامِيَا
أَقُولُ وَقَدْ شَدُّوا لِسَانِي بِنِسْعَةٍ *** أَمْعَشَرَ تَيْمٍ أَطْلِقُوا عَنْ لِسَانِيَا
أَمْعَشَرَ تَيْمٍ قَدْ مَلَكْتُهُمْ فَاسْجِحُوا *** فَإِنَّ أَخَاكُمْ لَمْ يَكُنْ مِنْ بَوَائِيَا
فَإِنْ تَقْتُلُونِي تَقْتُلُونِي سَيِّدَا *** وَإِنْ تُطْلِقُونِي تَحْرُبُونِي بِمَالِيَا
أَحَقًّا عِبَادَ اللَّهِ أَنْ لَسْتُ سَامِعًا *** نَشِيدَ الرِّعَاءِ الْمُعْزِبِينَ الْمُتَالِيَا
وَتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةٌ عُبْشَمِيَّةٌ *** كَأَنَّ لَمْ تَرِي قَبْلِي أَسِيرًا يَمَانِيَا
وظَلَّ نِسَاءُ الْحَيِّ حَوْلِي رُكْدًا *** يُرَاوِدُنَّ مِنِّي مَا تُرِيدُ نِسَائِيَا
وَقَدْ عَلِمْتُ عَرْسِي مُلَيْكَةً أَنِّي *** أَنَا اللَّيْثُ مَعْدُودًا عَلَيْهِ وَعَادِيَا
وَقَدْ كُنْتُ نَحَارَ الْجَزُورِ وَمُعْمِلَ الْ *** مَطِيِّ وَأَمْضِي حَيْثُ لَا حَيٍّ مَاضِيَا
وَأَنْحَرُ لِلشَّرْبِ الْكِرَامِ مَطِيَّتِي *** وَأَصْدَعُ بَيْنَ الْقَيْنَتَيْنِ رِدَائِيَا
وَكُنْتُ إِذَا مَا الْخَيْلُ شَمَّصَهَا الْقَنَا *** لِبَيْقًا بِتَصْرِيفِ الْقَنَاةِ بَنَانِيَا
وَعَادِيَةَ سَوْمِ الْجَرَادِ وَزَعْتَهَا *** كَفِيَّ وَقَدْ أَنْحُوا إِلَيَّ الْعَوَالِيَا
كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَادًا وَلَمْ أَقُلْ *** لِخَيْلِي كُرِّي نَفْسِي عَنْ رِجَالِيَا
وَلَمْ أَسْبَأِ الرِّقَّ الرَّوِيِّ وَلَمْ أَقُلْ *** لِأَيْسَارِ صِدْقِي: أَعْظَمُوا ضَوْءَ نَارِيَا

1- الخطيب التبريزي، شرح اختيارات المفضل، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1987، ص 766-

الملحق 2: قصيدة هدبة بن خشرم¹

أَقْلِي عَلَيَّ اللَّوْمَ يَا أُمَّ بَوْرَعَا *** وَلَا تَجْرَعِي مِمَّا أَصَابَ فَأَوْجَعَا
فَلَا تَعْدِلِينِي لَا أَرَى الدَّهْرَ مُعْتَبِئًا *** إِذَا مَا مَضَى يَوْمٌ وَلَا اللَّوْمَ مُرْجِعَا
وَلَكِنْ أَرَى أَنَّ الفَتَى عَرْضَةُ الرَّدَى *** وَلا قِي المَنَايا مُصْعِدًا وَمُقَرِّعَا
وَأَنَّ التَّقَى خَيْرُ المَتَاعِ وَإِنَّمَا *** نَصِيبُ الفَتَى مِنَ مَالِهِ مَا تَمَتَّعَا
فَأَوْصِيكَ إِذَا فَارَقْتَنِي أُمَّ عَامِرٍ *** وَبَعْضُ الوَصَايا فِي أَمَاكِنَ تَنْفَعَا
وَلَا تَنْكَحِي إِذَا فَارَقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا *** أَعْمَمَ القَفَا والْوَجْهَ لَيْسَ بَأَنْزَعَا
مِنَ القَوْمِ ذَا لَوْنَيْنِ وَسَعَّ بَطْنُهُ *** وَلَكِنْ أَدْيَا حِلْمُهُ مَا تَوَسَّعَا
كَلِيلًا سِوَى مَا كَانَ مِنْ حَدِّ ضِرْسِهِ *** أَكْبِيدَ مِبْطَانَ العَشِيَّاتِ أَرْوَعَا
ضَرْوَبًا بِلَحْيِيهِ عَلَى عَظْمِ زَوْرِهِ *** إِذَا القَوْمُ هَشَّوْا لِلْفَعَالِ تَقَنَّعَا
وَلَا قُرْزُلًا وَسَطَ الرِّجَالِ جُنَادِفًا *** إِذَا مَا مَشَى أَوْ قَالَ قَوْلًا تَبَلَّتَعَا
وَكُونِي حَبِيبًا أَوْ لِأَرْوَعٍ مَا جِدَّ *** إِذَا ظَنَّ أَوْبَاشُ الرِّجَالِ تَبَرَّعَا
وَصَوْلٍ وَذِي أَكْرَوْمَةٍ وَحَمِيَّةٍ *** وَصَبْرًا إِذَا مَا الدَّهْرُ عَضَّ فَأَوْجَعَا
وَأُخْرَى إِذَا مَا زَارَ بَيْتَكَ زَائِرٌ *** زِيَالِكَ يَوْمًا كَانَ كالدَّهْرِ أَجْمَعَا
سَأَذْكَرُ مِنْ نَفْسِي خَلَائِقَ جَمَّةً *** وَمَجْدًا قَدِيمًا طَالَمَا قَدْ تَرَفَّعَا
فَلَمْ أَرِ مِثْلِي كَأَوْيَا لِذَوَائِهِ *** وَلَا قَاطِعًا عِرْقًا سَنُونًا وَأَخْدَعَا
وَمَا كُنْتُ مِمَّنْ أَرَتْ الشَّرَّ بَيْنَهُمْ *** وَلَا حِينَ جَدَّ الشَّرُّ مِمَّنْ تَخَشَّعَا
وَكُنْتُ أَرَى ذَا الضِّغْنِ مِمَّنْ يَكِيدُنِي *** إِذَا مَا رَأَى فَاتِرَ الطَّرْفِ أَخْشَعَا

1- يحيى الجبوري، شعر هدبة بن الخشرم العذري، دار القلم، بيروت، ط 2، 1986، ص 113-117.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن أبي الدنيا (أبو بكر)، كتاب المحتضرين، تحقيق: محمد رمضان يوسف، دار ابن حزم، ط1، 1995.
- 2- ابن الجوزي (أبو الفرج)، تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2004.
- 3- ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.
- 4- ابن سعيد المغربي، المغرب في حُلَى المغرب، ابن سعيد المغربي، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4.
- 5- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، مكتبة المعارف الرياض، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1983.
- 6- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 7- ابن عزوز (محمد)، غاية الاعتبار في أخبار من تعلم العلم أو علم ولو في ساعة الاحتضار، مركز التراث الثقافي المغربي، دار ابن حزم، ط1، 2009.
- 8- ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979.
- 9- ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ط1، 1982.
- 10- ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 11- أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1970.
- 12- الأصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، إبراهيم السعافين، بكر عباس، دار صادر بيروت، ط3، 2008.
- 13- الألويسي (محمود شكري)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د.ت.
- 14- البغدادي (عبد القادر)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1996.
- 15- البكري (أبو عبيد الله)، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت أبو عبيد البكري.
- 16- الهلول (عبد الله)، الوصايا الأدبية: إلى القرن الرابع هجريًا مقارنة أسلوبية حجاجية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2011.

- 17- الثعالبي (أبو منصور)، سحر البلاغة وسر البراعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ب.ت.
- 18- الجاحظ (أبو عمرو عثمان)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.
- 19- الجاحظ (أبو عمرو عثمان)، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1965.
- 20- الجبوري (يحيى)، شعر هدبة بن الخشرم العذري، دار القلم، بيروت، ط2، 1986.
- 21- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ساعدت جامعة بغداد في نشره، ط2، 1993.
- 22- الجوهري (أبو نصر)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987.
- 23- الخفاجي (ابن سنان)، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
- 24- الرازي (أبو بكر)، رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1982.
- 25- ريكور (بول)، الذاكرة التاريخ والنسيان، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2009.
- 26- ريكور (بول)، حي حتى الموت، ترجمة وتقديم: عمارة الناصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016.
- 27- الزبيدي (مرتضى)، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ط1، 1414هـ.
- 28- الزركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002.
- 29- شورون (جاك)، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 76، أبريل 1984.
- 30- الكندي (ابن إسحاق)، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ضمن: رسائل فلسفية، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1997.
- 31- كيليطو (عبد الفتاح)، العين والإبرة: دراسة في ألف ليلة وليلة، ترجمة: مصطفى النحال، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1996.
- 32- لوبروطون (دافيد)، أنثروبولوجيا الحواس: العالم بمذاقات حسية، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 2020.
- 33- لوبروطون (دافيد)، أنثروبولوجيا الجسد والحدثة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2017.
- 34- المبرد (أبو العباس)، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت.
- 35- المرزباني (أبو عبيد الله)، معجم الشعراء، تحقيق: فاروق أسليم، دار صادر بيروت، ط1، 2005.

- 36- مسكويه (أبو علي)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، ط1.
- 37- الميداني (أبو الفضل)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
- 38- نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، ط3، 1967.
- 39- ولسون (كولن)، التاريخ الإجرامي للجنس البشري، ترجمة: رفعت السيد علي، جماعة حور الثقافية، ط1، 2001.
- 40- اليازجي (إبراهيم)، نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد، مكتبة لبنان، بيروت، ط3، 1985.
- 41- يشوتني (محمد)، خطاب الموت، مجلة علامات (المغربية)، العدد 15، يناير 2001.
- 42- Diligent Marie-Bernard, Les approches de la mort, Académie nationale de Metz, 1990:
http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34490/ANM_1989_197.pdf?sequence=1
- 43- Georges Minois, Histoire de la vieillesse, De l'Antiquité à la renaissance, Edition Fayard, paris, 1987.
- 44- Sigmund Freud, Essais de psychanalyse; Edité par Petite Bibliothèque Payot, paris, 1981.



**التشكيل اللغويّ
في شعر أحمد المعداوي**

**Language formulation in the poetry of
Ahmed Almaedawi**

د. عبد الحكيم المرابط

المركز الجهوي لمهن التربية
والتكوين- مراكش أسفي
المغرب

hakim22h@gmail.com



التشكيل اللغوي في شعر أحمد المعداوي

د. عبد الحكيم المرابط

الملخص:

يهدف هذا العمل إلى دراسة التشكيل اللغوي في شعر الحداثة عند أحمد المعداوي من خلال تجربته الشعرية المتمثلة في ديوان الفروسية، محاولين تلمس العلاقة الجدلية القائمة بين جمالية الرؤيا الشعرية الحداثية، وبين التشكيل اللغوي، وذلك باعتبار التشكيل اللغوي يكمن في جمالية التعبير اللغوي وصياغته الفنية، في حين أنّ جمالية الرؤيا الشعرية الحداثية تتحدّد في مضمون الرّسالة الشعرية. ولفهم هذه العلاقة، سيكون من الضّروريّ اقتباس بعض خصائص المنهج الوصفي ومفاهيم الأسلوبية، والبلاغة العربية. ومن اللازم كذلك الوقوف على التّصوّرات النظرية النقدية للمعداوي قبل الولوج إلى عالم تجربته الإبداعية الشعرية.

الكلمات المفتاحية: التشكيل الأسلوبي، شعر الحداثة، الرؤيا الشعرية.

Abstract:

This research aims to study the language formulation in the modernist poetry of Ahmed Almaedawi through his poetic experience represented in his poetry collection "ALFOROSIA", trying to touch the dialectical relationship between the aesthetic of the modernist poetic vision, and the language formulation, considering the language formulation lies in the aesthetics of linguistic expression and its formulation. Artistic, while the aesthetic of the modernist poetic vision is determined in the content of the poetic message. To understand this relationship, it will be necessary to quote some characteristics of the descriptive approach, stylistic concepts, and Arabic rhetoric. It is also necessary to identify Almaedawi critical theoretical perceptions before entering the world of his poetic creative experience.

Key words: language formulation, modernist poetry, poetic vision.

1- مقدمة:

قبل الشروع في استكشاف خصائص التشكيل الأسلوبي للحدثاثة الشعريّة عند المعداوي المجاطي، لابد من التأكيد، على أنّه رغم الكم الهائل من الدراسات الأدبية والنقدية التي صاحبت الخطاب الشعري الحدائثي المعاصر، منذ نشأته في العالم العربي، فإنّ الخصائص الأسلوبية لهذا الخطاب الشعريّ ما زالت في تشكّل مستمرّ، نظرا لطبيعة هذا الخطاب نفسه الذي يتبني مبدأ الهدم والبناء المستمرّ، والكتابة خارج النموذج، وما إلى ذلك، دون أن يعني ذلك السقوط في الفوضى والابتدال، لأنّ تحرّر الحدثاثة الشعريّة من سلطة عمود الشعر العربي القديم، قد جعلها تتّجه صوب مفهوم جديد للشعر، يتشكل في أسلوب جديد، وبلغته جديدة، ويعكس حالة نفسية خاصّة، لها إيقاعها الخاصّ، وتحولاتها التي تميّزها عن غيرها. فالحدثاثة الشعريّة تكمن في التعبير عن حالات التصدّع والانهييار الحضاري والاجتماعي، على خلاف الشعر التقليدي الذي هو تعبير عن حالات التكامل والاتّحاد.

فالحدثاثة الشعريّة تقتضي استناد الشعر إلى "رؤيا والرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفهومات السائدة، هي إذن تغيّر في نظام الأشياء وخصائص النّظر إليها، هكذا يبدو الشعر الجديد، أول ما يبدو تمردا على الأشكال والطرق الشعريّة القديمة، فهو تجاوز وتخطّ يسايران تخطّي عصرنا الحاضر وتجاوزه للعصور الماضية، إنّه بهذا المعنى، حقيقته الخاصة، حقيقة العالم الذي لا يعرف الذهن التقليدي أن يراه"¹.

أما الحدثاثة الشعريّة عند المعداوي المجاطي فهي: "حركة واجهت الوجود العربي التقليدي بعد أن انهار، وزالت صبغة القداسة عنه، وكان التجديد بالنسبة إليها قويا عنيفا، يجمع بين فضيلة التفتّح على المفاهيم الشعريّة في الغرب، وبين الثّورة على الأشكال الشعريّة العتيقة، بقصد التّعبير عن مضامين تمخضت عنها معاناة الشّاعر لواقعه، وهو واقع شكلته الهزيمة، ورسمت ملامحه الغربة في عالم بدون أخلاق"².

لكن للمعداوي المجاطي رأي آخر يقضي بـ "أن وحدة التجربة تفترض وحدة الوسائل المستخدمة للتعبير عنها، مهما تعددت القصائد ومهما طال أمد التجربة"³. فهو يميل في تصورات النظرية إلى أن "الشكل في الشعر الحديث، شكل ينمو وليس شكلا بلغ ذروة النمو، وأن نمو الشكل مرتبط بنمو التجربة وتطورها ارتباطا وثيقا، وأن مثل هذا النمو لا يمكن أن يتم في الزمن المحدود الذي يلزم لكتابة قصيدة واحدة، بل يحتاج إلى مثل الزمن اللازم لكتابة ديوان كامل أو قصيدة طويلة بحجم ديوان"⁴. ومن ثمّ، فبناء القصيدة الشعريّة الحدائثية يحتاج إلى التجريب المستمر. ومراكمة الإنتاج الشعري هو وحده الكفيل بأن يرسم ملامح التجربة الشعريّة الحدائثية.

1- أدونيس، زمن الشعر، ط2، دار العودة، بيروت، 1978، ص2.

2- أحمد المعداوي- المجاطي، ظاهرة الشعر الحديث، ط2، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2007، ص8.

3- المصدر نفسه، ص198.

4- المصدر نفسه، ص200.

2- التشكيل اللغوي للشعر الحدائي:

لقد بنى المعداوي المجاطي رؤيته حول التشكيل اللغوي للحدائفة الشعريفة من خلال دراسته النقدية الكرونولوجية الواصفة للغة الشعر الحدائي، ذلك أن "لغة الشعر الحدائفة خلال السنوات العشر التي تلت 1947 لم تكن قد أخذت طريقها إلى التطور ولا أقول التثوير، فقد ظلت في أحسن أحوالها متأرجحة بين نفس رومانسي باهت يؤثر الحقيقة على المجاز ويفضل البناء بالنعوت على البناء بالصور، وبين بناء متشنج يترصد الغرابة بالرسم وإنصاف الجممل... وبتدرج الفصحى لتلائم لهجة الرفاق والمناضلين في الريف المصري... وواضح أن هذه المزايا المعزولة لا ترتفع إلى ما أسميناه بالشعريفة والتي لا حدائفة بدونها"¹.

والحدائفة من ناحية توظيفها للغة: "هي الحدائفة التي تتأتى عن طريق توظيف كل الطاقات الإبداعية من أجل نقل التجربة الشعريفة إلى متلقيها نقلا مؤطرا بحدود الإمكانيات البشرية، التي تقنع بالتميز والاختلاف، ولكتها لا تطمح إلى الخارق واللامرئي والمجهول"².

ويرى المعداوي المجاطي أن توظيف التراث لغة وإيقاعا لنقل تجربة (رسالة) معاصرة قد ينتج في حالة موهبة فذة، كموهبة السياب، أسلوبيا متميزا، ولكنه لن يخترق جسد الحدائفة كما يفهمها المتطرفون من نقاد وشعراء، حين ينطلقون من ديالكتيك إبداعى قائم على الهدم والبناء بهدف رج اللغة الموروثة وكسر توازنها وهدوئها وادعاءاتها التجديدية³.

يبدو أن المعداوي المجاطي وهو شاعر حدائفي وناقد منظر للحدائفة الشعريفة، قد تمكن من دراسة التجربة الشعريفة الحدائفة من داخلها، وحاول أن يضعها في مسارها الصحيح، فهو لا يعتبر الحدائفة الشعريفة مجرد تجاوز وتخط لل نموذج الشعري التقليدي، بل يرى أن للنموذج الشعري التقليدي فضل كبير على الشعر الحدائفة لأن "الشعريفة ليست من النوع الخارق ولا المتصل بالمجهول، كما تزعم تنظيرات غلاة الحدائفة، وإنما هي متصلة اتصالا وثيقا بحدود المجاز والحقيقة كما هي موسومة في البلاغة العربية"⁴ ويقول يوسف الخال في هذا السياق: "يصطدم الشاعر في عملية الخلق الشعري بتحديين: الأول حدود اللغة: قواعدها وأصولها التي لا يمكن تجاهلها إذا شاء أن يكون عمله ذا معنى لقراء هذه اللغة، وذا وجود في تراثها الأدبي، والثاني أساليب التعبير الشعري المتوارث، والمتبع في التراث الأدبي، وهي أساليب راسخة في الأذهان وفي الذوق العام، بحيث يؤدي الخروج عليها بغير أناة ومهارة وفهم إلى إفراغ القصيدة من حضورها، بانقطاعها عن الآخر (المتلقي) إذ ما نفع القصيدة لولا حاجة الشاعر الجوهرية إلى التواصل مع الآخر"⁵.

1- أحمد المعداوي-المجااطي، أزمة الحدائفة في الشعر العربي الحدائفة، ط1، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1993، ص 110.

2- المصدر نفسه، ص 114.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 147.

5- يوسف الخال، مفهوم القصيدة مجلة شعر، ع 27، صيف 1963، ص 82، نقلا عن أحمد المعداوي: أزمة الحدائفة في الشعر

العربي الحدائفة، ص 140.

3- حول ديوان الفروسية:

وسم المعداوي المجاطي ديوانه الشعري بـ"الفروسية"¹ وهو عنوان للقصيدة الرابعة من الديوان²، ويحيلنا هذا العنوان، في ارتباطه بمجال الإبداع الشعري العربي، إلى اتجاه شعري عربي قائم الذات، له مميّزاته الفنيّة وخصائصه الجمالية، ظهر منذ العصر الجاهلي وتطوّر بتطوّر الشعر العربي القديم، حتى أنّ أبا تمام انتقى مقطوعات شعرية من أشعار العرب القدامى ضمن ديوان وسمه بـ"ديوان الحماسة"³، حيث خصّ الباب الأول منه لمقطوعات شعرية يفتخر فيها الشعراء بفروسيّتهم وشجاعتهم ويصفون فيها المعارك ويشيدون فيها بالأبطال ويتوعّدون الأعداء.

فالشعراء الفرسان هم "الذين تدربوا على ركوب الخيل والقفز عليها، وشهر سيوفهم والتلويح برماحهم، وتسديد الضربات إلى أعدائهم، وذلك كالمهلل التغلبي: فارس حرب البسوس، وعامر بن طفيل: فارس بني عامر بن صعصعة، وعنترة بن شداد: فارس حرب داحس والغبراء"⁴، وفروسية الشاعر تقتضي المزاوجة بين الموهبة والقوة والإجادة في القول الشعري، ثمّ القوة والشجاعة والإقدام في اقتحام الوغى والذود عن حى القبيلة. يقول علي الجندي في هذا الصدد: "فلم يكن لشاعر القبيلة المهزّمة أن يقف مكتوف اليد، معقود اللسان، فكان عليه أن يثار لها بأشعار كلها قوة ترفع من شأن قومه وتحط من هيبة الشامخين المتطاولين، وتكسر حدتهم، وتطيح بغرورهم، فيعظم مفاخر قومه، ويعدّد انتصاراتهم السابقة، ويحاول التخفيف من أثر الهزيمة، ويتوعّد أعداءه بالويل و الثبور وغير ذلك مما يخيف الأعداء ويرهبهم ويرفع روح قومه، ويثير فيهم العزة والقوة والأمل"⁵.

وبالعودة إلى تطور مفهوم الفروسية في الثقافة العربية، نجد أنّ دائرته قد اتّسعت بشكل كبير لتشمل معاني مختلفة وصلت إلى درجة التضادّ، بحيث نجد أنّ الفروسية تدلّ قديماً على الحرب، والشجاعة، والقوة، والشدّة، وغيرها، أمّا دلالاتها الحديثة فتحيل إلى من الرياضة، والعدو بالفرس للترفيه، والاحتفال على ظهر الفرس بطلقات البارود وغيرها.

وبالنظر في ديوان الفروسية للمجاطي، نجد أنّ جلّ قصائده تعكس مواقف الشاعر النضالية حول قضايا إنسانية وحضارية، بغضّ النظر عن كل التأويلات التي تحاول الهروب بدلالة عنوان، "الفروسية"⁶،

1- أحمد المجاطي، الفروسية، ط1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الدار البيضاء، 1987.

2- المصدر نفسه، ص25.

3- الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: كتب حواشيه غريد الشيخ، ووضع فهارسه العامة أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2000.

4- مجدي وهبة وكامل المهندس: مصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، 1984، ص217.

5- علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1958، ج1، ص64.

6- حاول نجيب العوفي تأويل عنوان الفروسية وذهب إلى أنه يدلّ على فروسية الحروف قائلا: "تلك هي السمة المميزة لشعر المجاطي. وفارس الحروف. تلك هي الصفة المطابقة الموافقة للشاعر المجاطي. وأعني بالفروسية الشعريّة هنا، شيئاً قريباً مما عناه أسلافنا بمصطلح "الفحولة الشعريّة". أعني بها هذه القوة الشعريّة الجزلة في صوغ القصيدة، حروف وكلمات وجملا ولحونا وفتونا، كما تصاغ سبائك الذهب. كما ينضد اللؤلؤ المنثور في عقد مضمفور. كما أعني بها أيضا وعظفا، هذا العنفوان الدلالي والمجازي

بعيدا عن الحقيقة، بدل تحديده في سياقه العام ضمن تاريخ الشعر العربي. ويتضمن ديوان الفروسية ثماني عشرة قصيدة هي: "الخوف"، و"عودة المرجفين"، و"كبوة الريح"، و"الفروسية"، و"دار لقمان عام 1965"، و"قراءة في مرآة النهر المتجمد"، و"ملصقات على ظهر المهرارز"، و"القدس"، و"السقوط"، و"كتابة على شاطئ طنجة"، و"سبتة"، و"الدار البيضاء"، و"وراء أسوار دمشق"، و"سقوط الحكمة في دار لقمان"، و"الخمارة"، و"من كلام الأموات"، و"خف حنين"، و"الحروف".

وقصيدة الفروسية التي أخذ منها عنوان الديوان ككل، تعكس قلق الشاعر وهو أمام مشهد كرنفالي بتعبير ميخائيل بختين (Mikhail Bakhtin)، أقل ما يمكن القول عنه أنه مشهد حربي هزلي يحاكي أمجادا غابرة، بينما الحاجة ماسة عند الشاعر إلى معارك جدية حقيقية، في ظل ما تعيشه الأمة العربية من نكبات ونكسات متتالية.

4- بناء النص الشعري:

إن بناء القصيدة في ديوان "الفروسية"، من الناحية الشكلية، عبارة عن فسيفساء في غاية التشكيل، حيث يلفت انتباه القارئ من أول نظرة، البناء المخالف كليا لبناء القصائد التقليدية ذات نظام الشطرين، فالمجاطي على غرار سائر شعراء الحداثة بنى كل قصائد ديوان الفروسية وفق شكل الشعر الحر، أو ما يصطلح عليه بشعر التفعيلة الذي يعتمد نظام الأسطر الشعرية المتفاوتة الطول بدل نظام البيت الشعري المتناظر الأسطر، فقد "تحرر من سلطان الوزن والقافية الموحدة كرد فعل للملل الذي انتاب الشعراء من الرتابة التي طبعت الشعر العربي على المدى الطويل وبعامل الانفتاح على المضامين والأشكال الجديدة عند الغرب وتطلع الشعراء إلى تكسير الحدود بين الأجناس الأدبية، أي محاولة خلق القصة والملحمة والمسرحية في الشعر كما هو الشأن في النثر، ونظرا لكون الأشكال القديمة لا تستوعب المضامين الجديدة تمّ تجاوزه لها إلى أشكال مختلفة أخرى"¹.

فالقصيدة في ديوان الفروسية عبارة عن سلسلة متتابعة من الأسطر الشعرية غير الخاضعة لنظام محدد، وهي موزعة على مقاطع تفصلها عن بعضها مساحات فارغة أو إشارات خطية، أو لوحات مرقمة أو حاملة لعناوين ثانوية.

وبالنظر إلى بناء القصيدة من ناحية النمط الأسلوبي، فإنّ جلّ قصائد ديوان الفروسية يصعب الفصل فيها بين حدود السرد وحدود الشعر، حيث يحضر الزمان والمكان والشخصيات والتبئير، ويغيب الاستعمال الشعري للغة أحيانا. فالأسلوب القصصي السردى يكاد يكون خاصية مميزة لشعرية المجاطي، حيث يتم توظيف السرد وفق نسق خطي أفقي، يتم فيه الانفتاح على مشاهد وصفية، وحوارات داخلية أو خارجية،

للقصيدة. وهذه الحرارة الشعرية والشعورية السارية في شرايينها وأوردتها، سريان الدم، وسريان النار. هذه الفروسية الشعرية، أو هذه الفحولة الشعرية حسب العبارة العربية المأثورة، هي أهم ما يميز شعر المجاطي وحروفه الذهبية الباذخة، شكلا ومضمونا، قلبا وقالبا، وعبارة وإشارة "أحمد المجاطي، الفروسية، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط. 2، 2001. 1- نعمة أحمد فؤاد: خصائص الشعر الحديث، مطبعة مخيمر، 1971، ص 29.

ويستحضر أساليب للتصوير كالتشبيه والاستعارة والمثل والتضاد والمقارنة، تدعم الخاصية الوصفية للقصيد بدل خلق صور جمالية ذات وظيفة شعرية خاصة.

5- الوظيفة الإخبارية:

يمثل الإخبار في شعر المجاطي مساحة واسعة، تكاد تهيمن على قصائد بكاملها، ذلك أن جلّ القصائد الشعرية في ديوان الفروسية، تُفتتح بالأسلوب الخبري، ويتجلى هذا الأسلوب في نقل أحداث ووقائع إلى المتلقي، بالاستناد إلى جملة من الآليات وطرق تبليغ الخبر. ومعلوم أن "الوظيفة البارزة في الإسناد الخبري تتجه للتواصل بين المتكلم والمتلقي"¹، وبهذا تتقلص الوظيفة الأدبية الجمالية، وتهيمن الوظيفة النفعيّة للتواصل بين المتكلم والسامع. ومع ذلك فالأسلوب الخبري في شعر المجاطي يؤدي وظائف أسلوبية جمالية، تتغير بتغير السياقات المختلفة، وتفاعل الوظيفة الشعرية مع الوظائف اللغوية الأخرى. ولنأخذ على سبيل المثال المقطع الأول من قصيدة "الخوف" التي افتتح بها ديوان الفروسية، إذ يقول المجاطي²:

الكلمة الصغيرة

تقالُ

أو تُخطُّ

فوق الماء

تمشي بها الرياحُ

وتبهُها الرِّمالُ

في الصحراء

تولدُ

أو تكونُ

أو تصوغُها

مصادفاتُ الصخبِ والضوضاءِ

فالإخبار هنا مرتكز على دلالة الكلمة بمعناها الواسع، ولكن نموّ دلالة الكلمة عبر جسد القصيدة، يدلّ على أن المقصود بالكلمة مهما قلّ حجمها، هي القول الشعري الذي يكون تأثيره ممتدًا في الزمان والمكان، متجاوزًا كلّ الحدود، خاصة إذا كان قولًا شعريًا صادقًا نابعا من أعماق الذات، ومنفتحا على حقيقة الواقع. وقد استطاع المجاطي أن يرتقي بهذا التعبير الخبري من المستوى التقريري المباشر إلى المستوى الجمالي عبر الانزياح التركيبي والدلالي الذي يمكن أن نلمسه في قوله "الكلمة الصغيرة تخط فوق الماء" "تمشي بها الرياح

1- أسامة البحيري، تحولات البنية في البلاغة العربية، ط 1، دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 62.

2- أحمد المجاطي، الفروسية، مصدر سابق، ص 9.

في الصحراء" تولد أو تكون أو تصوغها مصادفاتُ الصخبِ والضَّوضاءِ". هذا وبالوقوف أيضا على المقطع الأول من قصيدة "عودة المرجفين" حيث يقول المجاطي¹:

في اللَّيْلِ
لا جبلٌ يَصُولُ إذا مَشَوْا
لا غيمةٌ تَدنو
لِتَنفُثَ رَعِيهَا التَّلْجِيَّ
عَبْرَ المُرْتَقَى
كانوا هُنَالِكَ
تَشْرُدُ الأَحْلَامُ في خُطْوَاتِهِمْ
تَتَعَدَّبُ الأوتارُ
في لَحْنٍ يَكْفِينُ صَوْلَةَ المَاضِي

فالمشهد هنا كئيب، يستحضر فيه الشاعر الليل دلالة على السكون المطبق الذي يعكس حالة الإحباط التي يشعر بها الشاعر في زمن لا أحد يستطيع فيه تحريك السكون وجمود الواقع الحضاري، ويصول صولة تأتي لتنفث الرعب وتحيي أمجاد الماضي. وتمكّن جمالية الإخبار عن الكآبة والإحباط هنا، من خلال بنية اللغة الشعرية الموشحة بالانزياح في قوله: "لا جبلٌ يصولُ إذا مشوا" و "لا غيمةٌ تدنو لتنفث رعيها الثلجيَّ عبرَ المرتقى" و "تشرّد الأحلامُ في خطواتهم" و "تتعذب الأوتارُ في لحنٍ يكفّن صولة الماضي".

6- أسلوبية السؤال الشعري:

بعد تتبّعنا لطبيعة الأسلوب من خلال قراءة إحصائية خطية لديوان الفروسية، تبين في الحصيلة أنّ الاستفهام يتردّد بصيغته التركيبية الظاهرة في ثلاثة وثلاثين موضعا من القصائد الثمانية عشرة التي يضمها الديوان، ويحتلّ النداء والأمر المرتبة الثانية في هرم التشكيل الأسلوبيّ للطلبّي لشعر المجاطي، من خلال توظيفهما مقترنين في سبع عشرة موضعا، ولعلّ من دلالات هذه الحصيلة أنّ السؤال يكتسي أهميّة كبيرة في التشكيل الأسلوبيّ للمجاطي، بل هو بنية أساسية من البناء العامّ للقصيدة الشعرية لديه، إذ نجده يخصّص مقاطع شعرية بكاملها لاختتام القصيدة الشعرية، من أجل طرح السؤال الشعري الذي يتجاوز الحدود الجمالية المعهودة للاستفهام، ليصبح السؤال سؤالا فلسفيا وجوديا عن ماهية الزمان أو المكان، أو الدّوات أو الأحوال. فتصبح بذلك وظيفة الاستفهام هي الاكتشاف، والبحث عن الحقيقة، لأن الهدف الأساسي من الإبداع الشعري لا يقف عند حدود محاكاة الواقع الخارجيّ، بل يمتدّ إلى خلق عالم

1- المصدر نفسه، ص13.

جديد يكشف علاقات جوهرية بين الأشياء والقوى الفاعلة والمحركة للحياة. يقول المجاطي على سبيل المثال في المقطع الأخير من قصيدته "الخوف"¹:

ما بالها تكبرُ
في الهواءِ
تحجُب وجهَ الشمسِ؟
تُلقي ظلّها؟
تغمُرني
بالرّجِّعِ والأصداءِ؟
ما بالها؟
مَملكتي مملكةُ الصمّتِ
اخسأوا
أمقّمها كلمةً
قيلتُ لغيرِ المدحِ
والهجاءِ

في سياق تعبيره هنا، عن ماهية الكلمة الشعرية، يطرح المجاطي سؤاله الشعري، حول الأسباب التي تجعل من كلمة الشعرية، في أحيان كثيرة، تحجب الحقيقة الساطعة، سؤال ليس له جواب قطعي، لأنه سؤال منفتح على تاريخ طويل من الإبداع الشعري، كان الشاعر فيه يذكر في الممدوح الصفات الحميدة، وهو يعلم أنّ له صفات أخرى ذميمة بشعة. وقد تمّ تكرار صيغة الاستفهام "ما بالها؟" تأكيداً على أنّ الكلمة الشعرية لا قيمة لها، وهي تعبر عن الحقيقة المزتفة، كما يعكس تكرار صيغة السؤال هنا قلق الشاعر وألمه من حالة التردّي التي يعرفها الخطاب الشعري العربي، من خلال انكفائه على تمجيد ما لا يستحق التمجيد، وتشويه معالم الحقيقة.

ويستمر المجاطي في شعره على هذا النحو، فيطرح السؤال الشعري، ويترك الإجابة معلقة، ومشرعة على احتمالات عدّة تتناسل منها تساؤلات جديدة، ومن النادر جدّاً ما يحاول أن يجيب، فيخلق بذلك حواراً داخلياً يعكس حجم الألم الذي يستشعره بسبب غربته وضياعه بين الماضي العربي المجيد والحاضر البائس والأفق الصّعب، كما هو الحال في مثال آخر من قصيدة "خفّ حنين" حيث يقول متسائلاً:²

وكيفَ تُسامرونَ النّجمَ بعدَ غيابِهِ؟

1- المصدر نفسه، ص 10.

2- المصدر نفسه، ص 113.

كُنَّا نُلْفِقُ أَحْرَفًا
وَنَبِيعُ أَشْعَارًا
فَلَمْ نُفْلِحْ
فَقُلْتُ أَشَقُّ لِلْمَرْقَى طَرِيقًا
فِي الْعَذَابِ

إنَّ تساؤلات المجاطي الشعريّة من خلال استقراء ديوان الفروسية، تكاد تكون خاصية أسلوبية مميزة تتخذ موقعا أساسيا في التشكيل الأسلوبى للقصيدة، وتعبّر عن رؤيته الشعريّة الحداثيّة وعن حجم الألم والغربة والضياع في عالم يستمتع بالفرجة على الانهيار الحضاري العربي. فيتساءل في قصيدة "عودة المرجفين"¹: "كيفَ فاضَ الماءُ في التَّنُورِ"، وفي قصيدة "كبوة الريح"² يتساءل: "من يُشعلُ الفرحةَ في مَدَامِعي" و "أَيُّ غيمَةٍ رقيقه تحومُ حولَ كبوة الخيولِ؟"³، وفي قصيدة "الفروسية"⁴ يتساءل: "كيفَ ارتمتَ حوافِرُ الجوادِ. دونَ أن أرى التُّفاحَ. في ضحكةِ الثُّعبانِ" وفي قصيدة "دار لقمان عام 1965"⁵ يتساءل: "كيفَ لا يورقُ بين هذهِ/ الأسوازِ/ صوتٌ وينمو في الدُّجى/ برقٌ/ ويرتدُّ الصِّدى/ في الجبرِ والأحجاز" كما يتساءل "متى يفيض التَّمْرُ والحليبُ/ في الشِّفاهِ"⁶ وفي قصيدة "قراءة في مرآة النهر المتجمد" يسأل: "من يقولُ إنَّ هذا القيدَ/ لا يخرجُ من أسمائه/ ندىً/ وصهباءً/ ومن يقولُ إنَّ ذاكَ الأطلسَ العاشِقُ/ حينَ رفرقَ الماءُ/ بكى دماً/ وشقَّ في الصِّحراءِ/ صحراءاً"⁷ وفي نهاية الملمصقة الأولى من قصيدة "ملصقات على ظهر المهرّاز" يتساءل: "ما تراهُ إذن يفعلُ الآنَ/ يَخْتُمُ بالشَّمعِ أحلامه،/ يتذكَّرُ/ كيفَ تَلَفُ النِّساءُ العِباءاتِ/ في القصرِ،/ أم يقرأ الآنَ ما يَتَسَّرُ/ من سورةِ المائدة"⁸. ويتساءل في الملمصقة الأخيرة من قصيدة "ملصقات على ظهر المهرّاز: "هل تعلمُ الطِّفلةُ الوافِدةُ/ أنَّ عشرًا من السَّنواتِ/ انقَضِينَ"⁹.

وتعبيرا عن غربة الشّاعر في المدينة، وتأرجحه إحساسه بين الحياة والموت، يتساءل في قصيدة "القدس": "أين نموت يا عمّة؟"¹⁰، و "من أين أتيكِ/ وأنتِ الموتُ، أنتِ الموتُ/ أنتِ المبتغى/ الأصعب"¹¹، و "أيةُ عشوةٍ

1- المصدر نفسه، ص 18.

2- المصدر نفسه، ص 21.

3- المصدر نفسه، ص 23.

4- المصدر نفسه، ص 28.

5- المصدر نفسه، ص 31.

6- المصدر نفسه، ص 37.

7- المصدر نفسه، ص 42-43.

8- المصدر نفسه، ص 47.

9- المصدر نفسه، ص 51-52.

10- المصدر نفسه، ص 55.

11- المصدر نفسه، ص 56.

نبضت بقلبي/ في دم الصحراء/ وأي رجاء/ تفسخ في نقاء الموت¹ وفي قصيدة "كتابة على شاطئ طنجة" يتساءل: "هل شربت الشاي/ في أسواقها السفلى"² وفي قصيدة "سبتة" يسأل: "هل أنت واحدة من نسائي/ العذاري/ أم أنك عينان/ غرناطة فيهما طفلة"³ و"هل همست نسمة،/ أن تطوان جارية/ أن مراكشا تنفش العهن"⁴. وفي قصيدة "الدار البيضاء" يتساءل: "لماذا تدور الحروف التي تلفظ اسمك/ في قبضة الريح/ قبعة/.. هل أنت سائحة"⁵ و"هل أنت عاشقتي/ لم لم تزرعيني في رحم الأبدية"⁶ و"ماذا تقول الخناجر/ هل سقط الرأس؟/ أم سقطت في الدياجير/ أعمدة المقصلة...؟"⁷. وفي قصيدة "وراء أسوار دمشق" يتساءل: "لماذا توارت عن القلب/ حتى تفجر سر النواة"⁸، و"من يكتب اليوم/ حتى على قبضة من دخان"⁹.

ويؤكد الشاعر قلقه الشديد من انهيار الحضارة العربية بتساؤله في قصيدة "مشاهد من سقوط الحكمة في دار لقمان": "أهذه دارك يا لقمان/... أما تنفض عن كاهلك الحجارة/ أما تعيد السيف واليراع/ من غابة الشمس/ ومن جزائر الشعاع/ أما تعيد الله من غربته/ لوطن العباره"¹⁰، وفي قصيدة "من كلام الأموات" يتساءل: "ما هدير الموج/ ما الأنهار/ وما الأبد الذي ينأى/ وما الأزل الذي يجفو/ ومعنى أن أجن/ وأن أمد يدي/ وأن أختار/ وأن أمتد في حلم/ وأن أرتد في تذكاز"¹¹، ويعيد السؤال: "ما هدير الموج/ ما الأنهار"¹²، وفي قصيدة "الحروف" يتساءل: "أقول جئت أمد جسرأ/ من جبال الريف/... أم أتيت أعلم الفرسان/ كيف تغص بالدمع/ البنادق"¹³.

1- المصدر نفسه، ص 57.

2- المصدر نفسه، ص 67-68.

3- المصدر نفسه ص 75.

4- المصدر نفسه، ص 77.

5- المصدر نفسه، ص 81.

6- المصدر نفسه، ص 84.

7- المصدر نفسه، ص 85.

8- المصدر نفسه، ص 88.

9- المصدر نفسه، ص 92.

10- المصدر نفسه، ص 98.

11- المصدر نفسه، ص 105.

12- المصدر نفسه، ص 108.

13- المصدر نفسه، ص 129.

7- خاتمة:

نخلص من خلال هذه الدراسة إلى أنّ التشكيل الأسلوبي في شعر المجاطي، ممثلاً في ديوان "الفروسية" يعكس جمالية الرؤيا الشعريّة الحداثيّة، ومواقفه النضالية حول قضايا إنسانية وحضارية، ويمتاز التشكيل الأسلوبي في شعر المجاطي بخصائص نوعية يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- توظيف الأسلوب القصصيّ السردّي، بحيث يتمّ توظيف السرد وفق نسق خطّي أفقي، يتمّ فيه الانفتاح على مشاهد وصفية، وحوارات داخلية أو خارجيّة، ويستحضر أساليب للتصوير كالتشبيه والاستعارة والمثل والتضاد والمقارنة.
- هيمنة الأسلوب الخبريّ وأدائه لوظائف أسلوبية جمالية، تتغير بتغير السياقات المختلفة، وتفاعل الوظيفة الشعريّة مع الوظائف اللغوية الأخرى.
- طرح تساؤلات شعريّة في التشكيل الأسلوبيّ للقصيدة، تعبّر عن رؤيته الشعريّة الحداثيّة وعن حجم الإحساس بالألم والغربة والضياع.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- أحمد المعداوي- المجاطي: الفروسية، ط1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الدار البيضاء، 1987.
- 2- أحمد المعداوي- المجاطي: الفروسية، ط2، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2001.
- 3- أحمد المعداوي- المجاطي: أزمة الحدائثة في الشّعر العربي الحديث، ط1، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1993.
- 4- أحمد المعداوي- المجاطي: ظاهرة الشّعر الحديث، ط2، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2007.

المراجع:

- 1- أدونيس، زمن الشّعر، ط2، دار العودة، بيروت، 1978.
- 2- أسامة البحيري، تحولات البنية في البلاغة العربية، ط1، دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 3- الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: كتب حواشيه غريد الشيخ، ووضع فهارسه العامة أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2000.
- 4- علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1958.
- 5- مجدي وهبة وكامل المهندس: مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، 1984.
- 6- نعمة أحمد فؤاد، خصائص الشّعر الحديث، مطبعة مخيمر، 1971.
- 7- يوسف الخال، مفهوم القصيدة مجلة شعر، ع 27، صيف 1963.



**تفكيك القيم
في الشعر العربي القديم**

**Deconstruction of Values
in the Ancient Arabic Poetry**

د. السيد سلامة أحمد عيطة

كلية الآداب، جامعة بني سويف
مصر

drsayed97@yahoo.com



تفكيك القيم في الشعر العربي القديم

د. السيد سلامة أحمد عيطة

الملخص:

في شعرنا العربي كثير من القيم الأخلاقية، ولطالما وجدنا الشعراء يتغنون بهذه القيم، ويحاولون الترويج لها في أوساط المجتمع العربي القديم، حتى تمكنت هذه القيم من نفوس أبنائه، بل إنها أصبحت ميكانزمات خفية تتحكم فيهم وتحكمهم، بوعي منهم أو بغير وعي، حتى إنه ليغيب عنهم في بعض الأحيان ما قد يسببه التمسك بتلك القيم من أضرار. مثل هذا يمكن أن نلمحه في مسألة التعصب للنسب، أو تعظيم الغني، أو ما يتصل ببعض الطقوس الدينية والاجتماعية، أو غير ذلك من نماذج. لكن هذا المجتمع هو نفسه من أنتج خطاباً معارضاً لهذه القيم، من خلال ما يمكن أن نسميه بإنتاج "المثقف العضوي"، هو ذلك الشاعر الذي شعر بمخاطر هذه القيم وسلبياتها، فراح يعمل على تفكيكها وتعريتها وبيان أضرارها. ونقدم هنا نموذجاً لذلك الشاعر، "المثقف العضوي"، من خلال الوقوف عند شعر عروة بن الورد، وما يعرضه في شعره من قضايا اجتماعية.

الكلمات المفتاحية: القيم، المثقف العضوي، المعارضة، الهيمنة.

Abstract:

In our Arab poetry, we have always found Poets singing these values, trying to promote them in the ancient Arab society, until they have been able to breathe in their children. Indeed, they have become hidden Mechanisms that control them, consciously or unconsciously, and even lose sight of descent, maximization of the rich, related to certain religious and social rituals, or other examples. But it is this same society that has produced rhetoric against these values, through what we might call the "organic intellectual", that poet who has felt the dangers and disadvantages of these values, so that he that works to dismantle them, erase them and demonstrate their damage.

Keywords: Values, Organic intellectual, Opposition, Hegemony.

1- مقدمة:

ارتبط مفهوم المثقف العضوي Organic Intellectual بالماركسي الإيطالي أنطونيو جرامشي A. Gramsci ، وهو عنده المسئول عن تشكيل الوعي. وقد ميز جرامشي بين نوعين من الذين يؤدون الوظيفة الفكرية في المجتمع: يضم أولهما المثقفين التقليديين مثل المعلمين، ورجال الدين... ممن يواصلون العمل نفسه من جيل إلى جيل. ويشمل ثانيهما المثقفين العضويين، الذين اعتبرهم مرتبطين على نحو مباشر بطبقات أو بمؤسسات تجارية تستخدم المثقفين لتنظيم المصالح واكتساب المزيد من القوة، وزيادة السيطرة. ولذلك فالمثقف العضوي عند جرامشي يمكن أن يكون مُنظّم الأعمال الرأسمالي الذي يخلق إلى جانبه التقني الصناعي، والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة، أو نظام قانوني جديد، إلى ما هنالك. في عالم اليوم، وفقاً لجرامشي، يعد خبير الإعلان أو العلاقات العامة، الذي يستنبط أساليب تضمن لمسحوق غسيل أو لشركة طيران حصة أكبر من السوق، مثقفاً عضوياً. فهو إنسان في مجتمع ديموقراطي يحاول أن يكسب موافقة الزبائن المحتملين، ونيل الاستحسان، وتوجيه رأي المستهلك أو الناخب. وكان جرامشي مؤمناً بأن المثقفين العضويين يشاركون في المجتمع بنشاط، أي إنهم يناضلون باستمرار لتغيير الآراء وتوسيع الأسواق، فالمثقفون العضويون هم دائمو التنقل، دائمو التشكل، على عكس المعلمين والكهنة، الذين يبدون وكأنهم باقون في أماكنهم، يؤدون نوع العمل ذاته عاماً بعد عام¹.

وبذلك يمكن أن نرى نوعين من المثقفين العضويين: نوع يعضد من وسائل السيطرة والهيمنة لدى السلطة المهيمنة، باسم النفعية المؤسساتية والمصلحة العامة. ونوع يقوم بتشكيل الوعي وتبصير الناس بوسائل الهيمنة هذه، ويرسم لهم سبل مقاومتها؛ فليس كل الناس يستطيعون رؤية ذلك. لكن الذي لا توافق فيه الدراسة جرامشي هو التقليل من شأن رجال الدين بوصفهم مثقفين تقليديين وليسوا عضويين، فلديهم من سلطة باسم الدين إمكانات الاستحواذ على العقل وتشكيل الوعي، وبذلك فإن رجال الدين من الممكن أن يكون لهم دور كبير في تعضيد بقاء السلطة، وأن يكونوا أداة تفرض بها السلطة هيمنتها، حين يبررون ما تفعله السلطة ويروجون له. وعلى العكس من ذلك، قد يكونون وسيلة لكشف الظلم وغياب قيم العدالة والمساواة، فيشجبون الفساد ويتحدون جور السلطة ومطامعها. من هنا يمكن القول: إن المثقف العضوي عامة هو المسئول عن تشكيل الوعي عن طريق الإقناع؛ أي عن طريق الاستحواذ العقلي والعاطفي. ومن هنا فليس المثقف العضوي هو الذي يعيش في أبراج عاجية بعيداً عن مشكلات المجتمع، وليس هو المنغمس في قضايا الميتافيزيقا أو أحلام الخيال؛ لكنه مثقف مشغول دائماً بالمشكلات الثقافية والاجتماعية التي تعرض في المجتمع. وبالتالي فهو يقع في منطقة وسطى بين الأخلاق الاجتماعية وتصوراته الذاتية؛ بحيث لا تستوعبه أخلاق المجتمع وقيمه، ولا يعيش بعيداً عن مشكلات مجتمعه. المثقف العضوي أقرب إلى مفهوم المغترب عند جورج سيميل، ف"أن يكون المرء مغترباً معناه، عند سيميل، القدرة على أن يجمع مزيجاً، مثاليّاً تقريبياً، من الاقتراب والابتعاد. الاغتراب هنا يعني أن شخصاً ما على مسافة بعيدة إنما هو قريب. كما

1- راجع: إدوارد سعيد: صور المثقف، ت غسان غصن، دار النهار، بيروت، د.ت، ص 22.

أن البعد يعني أن شخصاً على مسافة قريبة إنما هو بعيد. الاغتراب هنا يكشف عن علاقة متبادلة من القرب والبعد، وهو الذي يجعل هذا التبادل ممكناً¹. والناقد الديالكتيكي عند أدورنو هو صورة للمثقف العضوي الذي يتضمن المشاركة في المطروح الثقافي وعدم المشاركة معا. "ويتطلع أدورنو من خلال هذه الحالة المعلقة إلى الوصول إلى موقف متصلب عنيد إزاء أي صورة من صور التشيؤ. والقدرة على الاحتفاظ بالتوازن بين المشاركة وعدم المشاركة تفترض، عند أدورنو، قبولاً بالاغتراب عن أصول المرء... وهكذا يكون الاغتراب سلاح المعركة ضد تشيؤ المجتمع بصورة عامة، وتشيؤ الثقافة بصفة خاصة: لا يمكن شن هذه المعركة إلا عندما يقبل المفكر الناقد بالاغتراب موقفاً"². إنه يغترب قليلاً بحيث يستطيع توسيع زاوية الرؤية لقيم المجتمع وتحولاته، وبحيث لا ينغمس في شهوات المجتمع وملذاته. وفي الوقت نفسه لا يغالي في اغترابه بحيث ينعزل عن المجتمع تماماً، لدرجة لا يستطيع فيها أن يراه ويفهمه. وعلى المثقفين العضويين عند جوليان بندا "أن يعرضوا أنفسهم لأخطار الحرق، أو النبذ، أو الصلْب. فهم شخصيات بارزة رمزية، متميزة بابتعادها الراسخ عن الاهتمامات العملية... عليهم أن يكونوا مدققين، وذوي شخصيات جبارة. وأهم من ذلك كله، يجب أن يكونوا في حالة معارضة شبه دائمة للوضع الراهن. ولهذه الأسباب مجتمعة، يتحتم أن يكون مثقفو بندا حفنةً ضئيلة، وبارزة على نحو جلي"³. وهم بسبب معارضتهم شبه الدائمة منبوذون من السلطة، يتعرضون دائماً لألوان من التهميش أو التحقير⁴. وهم، لما يتعرضون له، يشعرون باغتراب نسبي في المجتمع، وتتسع الفجوة وتضيق بمقدار ما بين قيمهم وما في المجتمع من قيم سائدة.

لقد وهب المثقف العضوي كما يقول إدوارد سعيد⁵ ملكة عقلية لتوضيح رسالة، أو وجهة نظر، أو موقف، أو فلسفة، أو رأي، أو تجسيد أيّ من هذه، أو تبيانها بألفاظ واضحة لجمهور ما، أو نيابة عنه. ولهذا الدور محاذيره، ولا يمكن القيام به من دون شعور المرء بأنه إنسان مهمته أن يطرح علناً للمناقشة أسئلة محرّجة، ويجابه المعتقد التقليدي والتصلب العقائدي، وأن يكون مبرّر وجوده تمثيلاً كل تلك الفئات من الناس والقضايا التي تُنسى ويُغفل أمرها على نحو روتيني. ويقوم المثقف بهذه المهمة على أساس المبادئ العمومية: إن من حق البشر كلهم توقُّع معايير سلوكية لاثقة من القوى الدنيوية أو الأمم، وإن الانتهاكات المتعمّدة أو الناجمة عن إهمال هذه المعايير يجب أن يُشهد ضدها وأن تُحارب بشجاعة. وهذا الأمر قد أكدته دراسات ما بعد الكولونيالية؛ حيث ذهبت إلى تعظيم دور المثقف في التعبير عن الفئات التابعة التي لا تستطيع أن تعبر عن نفسها، إنه المرأة التي تنعكس عليها آلام المهمشين، وطموحاتهم، وأحلامهم. ولا يقتصر دور المثقف العضوي على التعبير عمّا يحسه هؤلاء وما يعانونه وما يطمحون إليه فقط، بل عليه

1- السيد إبراهيم: من أزهير الرياض، أحاديث من الأدب والنقد، من إصدارات النادي الأدبي بالرياض، 2004، ص 152-153.

2- المرجع نفسه، ص 153.

3- إدوارد سعيد: صور المثقف، مرجع سابق، ص 24.

4- راجع مثلاً موقف نابليون من الإيديولوجيين في:

Raymond Williams: Keywords; A vocabulary of culture and society, Oxford University Press, New York, 1985. p154.

5- إدوارد سعيد: صور المثقف، مرجع سابق، ص 28.

أن يُغذي فيهم وسائل التغلب على ما يعانونه من قهر وبطش، وما يوفر لهم من سبل الحياة الكريمة. كذلك فالمثقف العضوي منوط به رصد التحولات الاجتماعية والتجاوزات السياسية والاقتصادية من السلطة ضد طبقات المجتمع المختلفة. وكذلك عليه مواجهة طبقته بأخطائها. وقد يمًا مثل عروة بن الورد هذا الدور.

2- عروة بن الورد وتفكيك قيم الجماعة العربية:

لعب عروة بن الورد دور "المثقف العضوي" الذي يحاول تغيير قيم جماعته التي يعيش فيها، من خلال عرضه لرؤى جديدة تعبّر عن رأيه في المنظومة القيمية التي رسّخت لها الجماعة العربية في العصر الجاهلي، حيث يرى عروة فساد هذه القيم وعدم صلاحيتها لأن تكون معيارًا حقيقيًا لقيمة الإنسان ومكانته الاجتماعية، فرفض أن تكون قيمة الإنسان بما يملكه من مال، وإنما ينبغي أن تتحدّد هذه القيمة بالوجود الفاعل والأثر الذي يتركه الإنسان في الجماعة. وأكد عروة كذلك قيمة العقل وأهميته في ميزان الرجال، رافضًا التسليم بالخرافات والمعتقدات الموروثة التي تتنافى مع العقل، مثلما رفض أن يكون نسب الأم حائلًا بين المرء والسيادة، وذلك أنّ العرب كانت تُعيّر بالأم الغربية، ويرى عروة أن هذا معيار جائر وأنه ينبغي أن تتحدّد قيمة المرء بأفعاله. وفيما يلي تفصيل لتلك الجدليات الثقافية كما تتجلى في شعر عروة بن الورد العبسي.

1-2- الجدلية الأولى: (السيادة: المال/ القيمة والفعل):

يلاحظ القارئ لشعر عروة بن الورد أنه أمام نفس مهمومة بغيرها على الدوام*، لا يفكر في نفسه إلا من حيث هي قيمة للآخر؛ أي من حيث ما تمثله للآخر من قيمة، ووظيفة اجتماعية، ومعنى ثقافي، فوجوده مرهون بالقيمة والفعل، فإن لم يستطع أن يجعل من وجوده قيمة فالموت أجمل، يقول مخاطبًا زوجته التي تحاول أن تمنعه من الخروج للغزو¹: من الطويل

دعيني أطوّف في البلاد لعلني أفيّد غنيّ فيه لذي الحقّ مخمّل
أليس عظيمًا أن تلمّ مُلمّةً وليس علينا في الحقوق مُعوّل
فإن نحن لم نملك دفاعًا لحادثٍ تلمّ به الأيامُ فالموتُ أجملُ

* وهذا ما جعل حنا الفاخوري يقول عنه: "رجل الغيرة". "وإن كان ميكافيلياً في أساليبه". حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت، 1986. ص 169، ص 172.

1- أبو يوسف يعقوب بن السكيت: شعر عروة بن الورد العبسي، تحقيق محمد فؤاد نعناع، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1995، ص 128.

ويقول في موضع آخر¹: من الطويل

أرى أمَّ حسان الغداة تلومني تُخَوِّفني الأعداء والنفسُ أخوْفُ
تقول سُلَيْمى لو أقمت لسرنا ولم تدر أتي للمقام أطوْفُ
إذا قلتُ قد جاء الغنى حال دونه أبو صبية يشكو المفاقر أعجفُ

في هذا الخطاب يقيم عروة تعارضاً بين نسقين ثقافيين مختلفين: نسق يرى السعادة في الإقامة والقعود (لو أقمت لسرنا). ونسق يرى أن قيمة الذات ليست في القعود، إنما فيما تقدمه من تفرج الكرب والشدة عن غيرها (فإن نحن لم نملك دفاعاً... فالموت أجمل، إذا قلت جاء الغنى حال دونه أبو صبية، أُفيد غنى فيه لذي الحق محمل). وتتنامى القيمة الحجاجية للنسق الثاني في تعارضه مع النسق الأول من خلال فكرة ثقافية مشتركة تقوم على أن الكرم حقٌّ لذي المفاقر، وهنا يصبح للثقافة المشتركة والذاكرة الجماعية دور كبير في تفعيل النشاط الحجاجي، وتثبيت المعنى داخل المضامين الخطابية، بقصد توفير الشروط المناسبة لإقناع المتلقي به، وتحسين طرائق استقباله. فالنص الحجاجي يقوم على "م احتمالات نسقية وإحالات إشارية ذات أبعاد ثقافية فاعلة تتوسل باللغة وأنظمتها المتشابكة من أجل تشكيل فضاءات ما ورائية للمعنى في إطار السياق الكلي للنص. ونتيجة لتفاعل الذوات الحجاجية في بنية الخطاب، وما يشي به هذا التفاعل من حركات وجدليات دائبة تسعى إلى البرهنة وإثبات الفاعلية؛ فإن النص الحجاجي يضحي مداراً لتوالد الأنساق الثقافية المتسمة بالانفتاح الدلالي اللامتناهي². وهنا يغدو الحجاج نشاطاً ثقافياً له أبعاده المعرفية التي تكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة. وتصبح هذه الأنساق ذات وظيفة استدلالية من حيث ما تكشف عنه من ألوان الاختلاف والصراع المفاهيمي حول معنى ما، أو القضية التي تقوم عليها المحاجة. وهنا تأتي قيمة المفارقة في قوله: (ولم تدر أتي للمقام أطوْفُ)، وهي مفارقة تتحقق من خلال بنية التعارض بين فعلي الإقامة والطواف، وتجعل تحقق الأول منهما (الإقامة) مرهون بالثاني (الطواف). وبمقتضى هذه المفارقة فإن ممارسة الطواف تتحول إلى قيمة ثقافية للخروج من بوتقة السلب التي يفرضها فعل الإقامة، ويتحول الغنى وما يتولد عنه من فعل الكرم إلى قيمة في إيديولوجيا الشاعر تُحقق قيمة الذات، حين تجعل منه سبيلاً لتفريغ كربة المحتاج. وهو معنى ألح عليه عروة في نصوص كثيرة، كقوله مثلاً³: من الطويل

أتهلك مُعْتَمُّ وزيدٌ ولم أقمُ على ندبٍ يوماً ولي نفس مُخْطِرٍ

إذ يخاطر بنفسه لئلا يهلك أبناء قبيلته. وصيغة السؤال التي تحمل معنى الاستنكار تقوي من سلطة الشاعر في سجاله الحجاجي، وتعلن تمرده على الطرف الآخر الذي يريد أن يسلب منه قوته والبرهنة عليها. إن خروج عروة خروج من أجل القيمة وإثبات الوجود الفاعل، ووجود صوت العاذلة الذي ينهيه عن ذلك هو

1- المصدر السابق، ص 50.

2- يوسف محمود عليما: بلاغة الحجاج في النص الشعري، دالية الراعي النميري نموذجاً، مجلة جامعة دمشق، مج 29، العددان 1، 2. 2013. ص 225.

3- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 49.

ظهورٌ لصوت الرقيب الثقافي والاجتماعي، الذي يكبح جماح الذات وينهاها عن مخالفة الاجتماعي إلى الفردي. ويأتي السؤال الاستنكاري حاملاً معنى الرفض للقانون، ومؤسساً لقانون جديد، يقوم على قدرات الذات في التعبير عن نفسها وإثبات وجودها. "فتصبح الذات وفقاً لمفهوم الرفض هذا قادرة على خلق سلطتها المضادة انطلاقاً من العمل الخلاق"¹ الذي تقوم به على مستوى الممارسة الخطابية والاجتماعية. وهكذا يؤسس عروة لفكرة الوجود بالقيمة، فوجود الفرد مرهون بقيمته، وقيمه تأتي من خلال ما يقدمه للآخرين. ولهذا فإن قيمة الفرد في ثقافته ليست من حيث امتلاك المال أو الغنى؛ إنما فيما يوظف فيه المال؛ من هنا كانت السيادة عنده بالفعال وليس بالثراء، وفي هذا المعنى يقول²:

ما بالثراء يسود كلُّ مُسَوِّدٍ مُثْرٍ، ولكن بالفعال يسود من الكامل
بل لا أكاشر صاحبي في يسره وأصدُّ إذ في عيشه تصريدي
وإذا اختبرتُ فإن جاري نيله من نائلي وميسري معهود
وإذا افتقرتُ فلن أرى مُتَخَشِّعاً لأخي غنيَّ معروفه مكدود

يقدم عروة نسقاً معارضاً للنسق القبلي الذي يقضي بالسيادة للذي يملك المال، بغض النظر عن قيمته وما يقدمه للمجتمع، وهو نسق يرفضه عروة. ولهذا كانت حملة عروة وشده على صاحب المال الذي يظن به ويبخل على المحتاجين له، فالمال إن لم يُوظَّفه صاحبه في خدمة غيره طواعية، أخذ منه كراهية وعنوة، وفي ذلك يقول عروة³: من الطويل

لعل انطلاقي في البلاد ورحلتي وشدي حيازيم المطيئة بالرحل
سيدفعني يوماً إلى ربِّ هجمة يدافع عنها بالعقوق وبالبخل

فالمنع والعقوق والبخل أمورٌ تأنفها الثقافة العربية، وتجعلها منافيةً لكمال المروءة. وفي هذه الحال تُحمد القوة التي تأخذ هذا الحق من البخيل. ولعل مفهومًا لم يستحوذ على فكر الجاهلي وكان له مجاله من التقديس مثل مفهوم القوة، حتى "بذ كل مفهوم آخر. ونهض الشعر يعبر عن روح عصره لا عن أحداثه فحسب، فيعمق الوعي والإحساس بهذه القوة... لقد كان الشعور بالقوة في صميمه شعور بالذات سواء أكانت هذه الذات فردية أم اجتماعية"⁴. وحين عظمت الجماعة العربية قيمة القوة وامتدحتها، فإنما كان ذلك في إطار الإقدام والشجاعة، وليس في إطار البطش والظلم⁵. وهذا المعنى لا يأتي إلا بعد طول دراسة وتأمل.

1- يوسف علييات: جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004. ص71.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 84-85.

3- المصدر نفسه، ص 56.

4- وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، مارس، 1996. ص224.

5- فأما قول عمرو بن كلثوم: ونبطش حين نبطش قادرينا، فيفسره قوله:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق أيمن ميدان، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1992. ص330. والزوزني: شرح المعلقات السبع ص120.

نجد ذلك مثلاً في قصيدة معاوية بن مالك "معود الحكماء" التي قال فيها¹: من الوافر

إذا نزل السحابُ بأرض قومٍ رعيناه وإن كانوا غضابا

فهذا البيت يُشعر للوهلة الأولى أن معاوية لا يأبه للآخرين ولا بحقوقهم ما دام هو الأقوى. لكن الأمر عكس ذلك؛ إذ كيف يؤسس لتلك الفكرة من الطيش والظلم والعدوان وهو الذي يقول في القصيدة نفسها: "ولا ظلمًا أردت ولا اختلابًا"، ويقول:

أعودُ مثلها الحكماء بعدي إذا ما الحقُّ في الأشياءِ نابا

إذن فليس القهر والبغي هو ما يريد أن يعود الحكماء، ولكن ماذا يريد أن يتعلمه الحكماء منه؟ تذهب مناهج تحليل الخطاب إلى أن الخطاب يُقرأ في سياقين²: سياق داخلي وهو الذي يمكن تسميته السياق النصي، حيث تحيل الأبيات بعضها إلى بعض. وسياق خارجي وهو السياق الثقافي. أما السياق الداخلي فإن القصيدة تتحدث عن رأيه الصدع بين حيي كعب من غير جور أو ظلم. يقول:

رأبتُ الصدعَ من كعبٍ فأودى وكان الصدعُ لا يعدُّ ارتنابا

فأمسى كعبها كعباً وكانت من الشنآن قد دُعيتُ كعابا

فالقوة هنا موظفة لرأب الصدع الذي كانت نار الشنآن تغذيه. والشنآن صورة من الغضب الذي يظهر في بيت القصيد (وإن كانوا غضابا). وهما صورتان من صور الطيش الذي يظهر في بداية القصيدة:

فإن تك سهمها طاشت وسهمي فقد نرمي بها حِقبا صيبا

فلما تقدم به العمر أقصر عن باطله، عن حياة اللهو التي كان يعيشها في شبابه:

أجدَّ القلبُ من سلمى اجتنابا و أقصر بعدما شابت وشابا

هذا هو المعنى الأول الذي يريد أن يعود الحكماء. وهو معنى يدور حول القوة التي تقهر الطيش والغضب؛ لتتمكن من رأب الصدع. ثم هناك معنى آخر في قوله:

حملتُ حَمالةَ القرشي عنهم

والحَمالة ما يحمل من الديات لوقف نزيف الدم ورأب الصدع، فهو معنى ثانٍ من معاني المروءة التي

يريد أن يعودها الحكماء. وهناك معنى ثالث في قوله:

وكنْتُ إذا العظيمةُ أفزعَتْهم نهضتُ ولا أدبٌ لها دبابا

فبطش عمرو ناتج عن رد الاعتداء ومن يجهل عليهم، وليس في ذلك تعدي أو تجاوز.

1- المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة، ط6، د.ت. ص 357-360.

2- إذ يرى أصحاب تحليل الخطاب من التداوليين أن هناك نوعين من السياق ينبغي مراعاتهما عند تحليل النصوص، أمّا الأول فهو السياق النصي وبه نتحصّل على مغزى النص من خلال إحالة بعضه إلى بعض. والسياس الآخر هو السياق الاجتماعي ويتصل بالجانب الاستعمالي البرجماتي للنصوص، وهو يتصل بتلك الدلالات التي تأتي من خارج النصوص. راجع في ذلك: السيد إبراهيم: الرمز والفن، مدخل الأسلوبية والسيميوطيقا إلى الدرس الثقافي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2007. ص 16-17.

فالأبيات وإن بدت متباعدة للوهلة الأولى إلا أنها تجتمع حول فكرة القوة، والإرادة، والإقدام على تحمل الشدائد، والإحجام عن الشر، وأخذ الحق بالقوة.

أما السياق الثقافي فإن العرب تؤمن بأن الكلاً (وهو الناتج عن نزول السحاب) أحد ثلاثة يشترك فيها الناس ليس لأحد أن يمنعها¹. هذا الكلاً وجه آخر للعطاء الذي يظهر في قوله: "بحمد الله ثم عطاء قوم". وهو الذي يسبق قوله "إذا نزل السحاب...". فنزول السحاب يستوجب الشكر أو حمد الله كما قال معاوية، ومن هذا الشكر ألا يمنعوا هذا العطاء. كما لا يمنعه هو: من الكامل

إذ بعضهم يحيي مراصد بيته عن جاره وسيلنا مورود²

وسيله مورود لأن الناس فيه شركاء، فإن منعه قوم حُق للممنوع حينئذ أن يقاتل المانع³، وفي هذه الحالة لا يكون هذا ظلمًا ولا عدوانًا. وفكرة السبيل المورود الذي ليس لأحد أن يمنعه نجد لها نظيرًا/ صلةً في الثقافة اليهودية، فقد كان اليهود على اختلاط كبير بالعرب⁴.

وقد جاء في سفر التثنية⁽⁵⁾ أثناء عبور بني إسرائيل لأرض حشبون، أنهم طلبوا من ملكها سيحون أن يبيعهم الطعام والشراب، وأن يسمح لهم بالمرور بأرضه مقابل فضة يدفعونها لسيحون، فلما أبى سيحون أمرهم الرب بأن يقاتلوه حتى أهلكوا سيحون ومن معه، وأورثهم الرب أرض حشبون.

1- الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكلاً، والنار. وفي هذا المعنى يقول سلامة بن جندل: من البسيط
كنا نحل إذا هبت شامية بكل واد حطيب الجوف مجدوب
حتى تركنا وما ثنى ظعائنا يأخذن بين سواد الخط فاللوب المفضليات، مرجع سابق، ص 124.
2- المرجع نفسه، ص 356.

3 وفي هذا السياق يمكن أن يفهم قول عوف عطية التيمي: من الوافر

ونرى ما رعينا بين عبي وطيتها وبين الحي بكر
وكلهم عدو غير مبق حديث فرحه يسعى بوثر المفضليات، مرجع نفسه، ص 328.
فكلهم عدو لأنهم لم يفعلوا كما فعل هو في أول القصيدة حين قال:

لعمرك إني لأخو حفاظ وفي يوم الكربة غير غير
أجود على الأباعد باجتماع ولم أخيرم ذوي قربي وإصر

*ومن مظاهر هذا الاختلاط في شعر عروة قوله: من الوافر

وأخر مغهد من أم وهب مفرسنا فوثق بني النضير شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 34.
وقوله: من الطويل

وقالوا أحب وانهب لا تضيرك خبير وذلك من دين اليهود ولوغ المصدر نفسه، ص 70.
5- والنص هو:

" قوموا ارتحلوا وابعروا وادي أرنون 24. انظر، قد دفعت إلى يدك سيحون ملك حشبون الأموري وأرضه، ابتدئ تملك وأثر عليه حرباً 25. في هذا اليوم ابتدئ اجعل حشبونك وحوقك أمام وجه الشعوب تحت كل السماء الذين يسمعون خبرك يرتعدون ويجزعون أمامك 26. فأرسلت رسلاً من بركة قديموت إلى سيحون ملك حشبون بكلام سلام قائلاً: 27 أمر في أرضك. أسلك الطريق. لا أميل يميناً ولا شمالاً 28. طعاماً بالفضة تبغني لأكل وماء بالفضة نغطيني لأشرب. أمر برجلي فقط 29. كما فعل بي بثو عيسو الساكنون في سعير والموابيون الساكنون في عاز إلى أن أغبر الأردن إلى الأرض التي أعطانا الرب الهنا 30. لكن لم يشأ سيحون ملك حشبون أن يدعنا نمر به لأن الرب الهك قسى روحه وقوى قلبه ليدفعه إلى يدك كما في هذا اليوم 31. وقال الرب لي: انظر! قد ابتدأت أدفع أمامك سيحون وأرضه ابتدئ تملك حتى تملك أرضه. 32 فخرح سيحون للقائنا هو وجميع قومه للحرب إلى ياهص 33 فدفعه الرب الهنا أمامنا فصرنا له وبنيه وجميع قومه 34. وأخذنا كل مدنيه في ذلك الوقت وحرمتنا من كل مدينة

لعل هذا الخبر يلقي الضوء على بيت معاوية بن مالك ويفسر غموضه؛ إذ يُجمع النصان على مقاتلة من يمنع السبيل والماء والكلأ عن أحد. الثقافتان العربية واليهودية إذن تجتمعان على تلك الفكرة، كما تجتمعان على غيرها من الأفكار⁽¹⁾. لكن الأمر المهم في نص التوراة تلك العبارة التي في البداية: "فِي هَذَا الْيَوْمِ أَتَبَدَيْتُ أَجْعَلُ خَشْيَتَكَ وَخَوْفَكَ أَمَامَ وُجُوهِ الشُّعُوبِ تَحْتَ كُلِّ السَّمَاءِ. الَّذِينَ يَسْمَعُونَ خَبْرَكَ يَرْتَعِدُونَ وَيَجْرَعُونَ أَمَامَكَ." ٢٦" إنها تؤكد فكرة القوة، ليس القوة فحسب، بل ووجوب إشهارها في وجه من يمنع السبيل. وبهذا فليس بمستغرب أن يحتفل معاوية بقوته وقوة قومه ويتغنى بها. معاوية وقومه هنا هم حماة الثقافة وخدامها. ومن هنا فرعيه السحاب رغماً ومقاتلة من يمنعه إنما هو تنفيذ لأوامر الرب عند اليهود، وانصياعاً لنسق الثقافة الذي يُشرك الناس في الماء والكلأ والنار. الآن لا تصبح تلك القوة التي يعتد بها معاوية قوة إهلاك لكنها رأب للصدع على حد قوله، هي من الإقدام والشجاعة التي تحمدها له الثقافة، أو يحمدها له الحكماء الذين هم أهل الحل والعقد من حماة الثقافة ورعاتها. فالإقدام حينئذ هو الصواب وليس الطيش. وهذا يفسر ذكر الصواب في قوله:

فإن أحمد بها نفسي فإني أتيت بها غداتنذ صوابا

القوة هنا قوة محمودة (تكف النفس عن الهوى، ترأب الصدع، ترفع الأذى عن القبيلة، ترد الطائش عن طيشه وغيه). وهذا ما يريد أن يعوده الحكماء حراس الثقافة ورعاتها. ولو جاز لقلنا: هذا ما تريد الثقافة ويريد الحكماء أن يعودوه معاوية. كل هذه المعاني لا يمكن الوقوف عليها إلا برد الأبيات بعضها إلى بعض، وفهم السياق الثقافي الذي تنبعث منه القصيدة. وهذا السياق يمتدح الإقدام ويذم الطيش والشنآن والغضب وكل سبل الغي. ذلك الغي الذي يُعرض عنه معاوية في قصيدة أخرى²، بل ويتصدى له.

الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ وَالْأَطْفَالُ لَمْ تُبْقِ شَارِدًا ٣٥. لَكِنَّ الْبَهَائِمَ نَهَبْنَاهَا لِأَنْفُسِنَا وَعَنِيمَةَ الْمُدُنِ الَّتِي أَخَذْنَا ٣٦ مِنْ عَرُوعِيرِ الَّتِي عَلَى حَافَةِ وَاْدِي أَرْثُونَ وَالْمَدِينَةَ الَّتِي فِي الْوَادِي إِلَى جِلْعَادَ لَمْ تَكُنْ قَرِيْبَةً قَدِ امْتَنَعَتْ عَلَيْنَا. الْجَمِيْعُ دَفَعَهُ الرَّبُّ إِلَيْنَا أَمَامَنَا. ٣٧ وَلَكِنْ أَرْضُ بَنِي عَمُوْنَ لَمْ تَقْرُبْنَا. كُلُّ نَاحِيَةِ وَاْدِي يَبُوقُ وَمُدُنُ الْجَبَلِ وَكُلُّ مَا أَوْصَى الرَّبُّ إِلَيْنَا". سفر التثنية ص 348.

1- فمما نجد له نظائر في الثقافتين قصة الرجل الذي قتل تسعة وتسعين نفساً، ثم أراد أن يتوب فأخبره العابد الأتوبة له فأكمل به المائة. فهذه القصة نظيرها في الخيال العربي، من ذلك مثلاً أن الشنفرى أقسم ليقتلن من بني سلامان مائة نفس، لكنه، كما تقول الرواية، قتل منهم تسعة وتسعين نفساً، وبأبي الخيال إلا أن يتم العدد إلى المائة، فتزيد الرواية أنه مر به رجل بعد وفاته فركل جمجمته بقدمه فخرّ ميتاً من أثر تلك الركلة.

وفي يوم أواره الثاني، قيل فيه إن المنذر بن ماء السماء وضع ابناً له عند زرارة بن غدس التميمي، فخرج يتصيد ذات يوم، فأخفق، فرجع فمر بإبل لسويد بن ربيعة الدارمي، فأمر بناقة سمينة فحراها، وسويد نائم، فلما انتبه شد على ابن المنذر فقتله، وخرج هارباً حتى لحق بمكة، وجرى المنذر لهم حملة وقتل منهم عند جبل أواره تسعة وتسعين بذلك الغلام. والخبر في أبي الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق إحسان عباس وآخران، دار صادر، بيروت، ط 3، 2008، 133/22.

وكذلك ما روي عن عمرو بن هند في قصة ثاره من تميم لأخيه؛ حيث تروي القصة أنه قتل منهم، أو أحرق، تسعة وتسعين نفساً، وأكمل المائة برجل من البراجم. انظر القصة في أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني: مجمع الأمثال، حققه وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1955. مجلد 1/9، وتقصيلاً 394-395. في قصة المثليين: "إن الشقي وافد البراجم"، و"صارت الفتیان حُمَّما". وانظر قصة المثل الأول في حمزة الأصبهاني: الدرر الفاخرة في الأمثال السائرة، تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المعارف، القاهرة، د.ت. 1/159-260.

2- في قوله: من الكامل

إن نص التوراة جملة على صغرها تكشف عن معنى ثقافي على جانب كبير من الأهمية وهي: "لم نبق شاردا". وتتردد تلك العبارة في كثير من حروبهم مع البلدان التي يفتحونها¹*. وهي عبارة تنم عن شغف اليهود بالقتل والإسراف فيه، في حين أن نص معاوية لم يجعل للقوة وظيفية إلا رآب الصدع وجمع الشمل، الثقافة العربية تجمع، واليهودية تفرق وتبيد.

هذه الأفكار يمكن أن نقع عليها في شعر عروة، ففي شعره تتردد أصدائها، فالسبيل المورد عند معاوية والنص التوراتي هو "الميسرُ المعهود" عند عروة، والمنع الذي كان سبب الحرب بين معاوية وجيرانهم، وسبب حرب اليهود مع شيحون، كان هو السبب وراء هجوم عروة على صاحب الإبل (الذي معرفه مكدود). والقوة التي يؤكد لها نصي معاوية ونص التوراة في وجه من يمنع الناس حقهم (في الكلاً)، هي نفسها التي يدافع بها عروة من يدافع عن إبله بالعقوق وبالبلخ.

ومما يؤكد نصوص معاوية، وتؤكد عليه الثقافة العربية في نصوص كثيرة، فكرة أن المال وسيلة للكرم، وأن هذا الكرم ليس مما يختال به الغني على الفقير، أو يمن به عليه، وإنما هو حقٌ أصيل للفقير²؛ ولذلك أعرض معاوية عن صاحبتة حين رأت أن هذا الإنفاق غيٌّ، وأعرض عروة عن أم وهب حين غضبت منه إذ أعطى ناقته فقيراً، فقال³: من الوافر

أفي نابٍ منحناها فقيراً له بطناينا طُنْبٌ مُصِيبٌ
وفضلة سمنة ذهبته إليه وأكثر حقه ما لا يفوتُ
تبيت على المرافق أم وهبٍ وقد نام العيون، لها كتيبتُ
وقد علمت سُلَيْمَى أن رأيي ورأي البخل مختلفٌ شتيتُ

قالت سمية: قد غويت بأن رأت حقاً تناوب مالنا ووفودُ

غِيٍّ لَعْمَرِكٍ لا أزالُ أعودُهُ مادامَ مالٌ عندنا موجودُ المفضليات، مرجع سابق، ص 356.

* ففي الحديث عن محاربة "عوج" نجد هذا النص: "ثُمَّ تَحَوَّلْنَا وَصَعِدْنَا فِي طَرِيقِ بَاشَانَ فَخَرَجَ عَوْجُ مَلِكِ بَاشَانَ لِلْقَائِنَا هُوَ وَجَمِيعِ قَوْمِهِ لِلْحَرْبِ فِي إِذْرَعِي. (2) فَقَالَ لِي الرَّبُّ: لَا تَخَفْ مِنْهُ لِأَنِّي قَدْ دَفَعْتُهُ إِلَى يَدِكَ وَجَمِيعِ قَوْمِهِ وَأَرْضِهِ فَتَفَعَّلَ بِهِ كَمَا فَعَلْتَ بِسِيحُونَ مَلِكِ الْأَمُورِيِّينَ الَّذِي كَانَ سَاكِنًا فِي حَشْبُونَ (3) فَدَفَعَ الرَّبُّ إِلَيْنَا عَوْجَ أَيْدِينَا عَوْجَ أَيْضًا مَلِكِ بَاشَانَ وَجَمِيعِ قَوْمِهِ فَضَرَبْنَاهُ حَتَّى لَمْ يَبْقَ لَهُ شَارِدٌ (4). وَأَخَذْنَا كُلُّ مَدِينَةٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لَمْ تَكُنْ قَرْيَةً لَمْ نَأْخُذْهَا مِنْهُمْ". سفر التثنية ص 352.

2- من ذلك مثلاً قول زهير يمدح هرم سنان والحارث بن عوف: من الطويل

على مكثريهم حقٌ من يعترتهم وعند المُقْلِيِّينَ السَّماحَةُ والبَذْلُ أبو العباس ثعلب: ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004. ص 107.

وفي ذم المن يقول حاتم: من الوافر

ولا منُّ عليك بها فاني رأيت المنَّ يُزري بالجميل ديوانه ص 273.

ومثله قول امرئ القيس: (ن البسيط

أفستت بالهن ما أوليت من نعمٍ ليس الكريم إذا أسدى بهتان ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط 5، د ت. ص 478.

3- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 77-78.

ووجود من يمنع الشاعر من فعل الكرم، وهي ظاهرة متكررة في شعر الكرم؛ إذ تظهر دائماً العاذلة التي تحاول صرف الشاعر عنه¹، وسواء كانت حقيقية أو خيالية، فإن وجودها يعني أن الثقافة العربية في الجاهلية لا تقوم على نسق واحد؛ إنما هي مجموعة من الأنساق التي قد تصل إلى حد التعارض، ومن ثم فظهور العاذلة يؤسس لفكرة الصراع بين الأنساق المتعارضة، ويؤكد انحياز الشعراء في ذلك العصر إلى الجانب الإنساني ذي المصلحة العامة أكثر من مصلحتهم الفردية. وانتصار الشاعر على صوت العاذلة يعد بطولة أخرى تضاف إلى بطولاته في البيئة القاسية المجدبة. وهذا التأكيد على قيمة الكرم أمر فرضته ثقافة البادية؛ مذ كانت "المحافظة على فكرة الضيافة ادخاراً معنوياً قيماً، يدرأ عن الذات غوائل الجوع والضياع، اللذين سيكونان المصير المحتوم فيما لو اختفت قيمة الكرم والضيافة من الثقافة الصحراوية، لهذا كان يجري تثبيت هذه القيمة والالتزام بها كأساس مرجعي للوجود"². ومن هنا لم يكن التغني بالكرم مسألة تباهاً، ولا علامة على الغنى، بقدر ما كانت مسألة وجودية حتمتها البيئة البدوية التي ارتأت في وجود هذه الصفة ضرورة ملحة من أجل حفظ الذات وبقائها³. فالبخل بالمال هو الذي يؤدي إلى انتشار ظاهرة

1- مثل قول عمرو بن الأهم: من الطويل
الأطرت أسماء وهي طروق وبانت على أن الخيال يشوق
بحاجة مخزون كان فؤاده جناح وهي عظامه فهو خفوق
ذريني فإن البخل يا أم هيثم لصالح أخلاق الرجال سروق
بدلاً من البخل في أبي علي أحمد بن محمد المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1991، 4/1652.

وقول عمرو بن كلثوم: من الرمل
بكرت تعدلني وسنط الجلال سفهاً بنت ثؤير بن هـ لال
لا تلوميني فإني مثلف كل ما نحوي يميني وشمالي ديوان عمرو بن كلثوم، مرجع سابق، 261.
وكذا قول حاتم: من البسيط
مهلاً نواز أقلي اللوم والغدلا ولا تقولي لشيء فات: ما فعلا
لا تعدليني على مال وصلت به رحماً وخير سبيل المال ما وصلا ديوان شعر حاتم الطائي وأخباره، صنعة يحيى بن مُدرك الطائي، رواية هشام بن محمد الكلبي، دراسة وتحقيق عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990، ص191-192. والأمثلة بعد ذلك كثيرة.

2- عبد الله الغدامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 2005، ص145.

3- وفي هذا الإطار من جعل الكرم وسيلة لحفظ الذات، تطالعنا قصة أم حاتم الطائي وتُدعى، وتذكر المصادر أنها كانت كريمة معطاءة، لا تبقى على شيء مما يبيدها، فلما رأى إخوتها منها ذلك منعوا المال، فلما اشتد بها الضيق أعطوها طائفةً من إبلها. وذات مرة جاءت سائلة تسألها، فقالت لها: دونك هذا القطيع من الإبل فخذيه، فوالله لقد عضني الجوع مالا أضجع معه سائلاً، وأنشدت تقول:
لعمرك قدما عضني الجوع عضّةً فاليت لا أمنع الدهر جانعا (من الطويل) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، دت 1/242. وبشير يموت: شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، المكتبة الأهلية، بيروت، 1934، ص91.

الفقر¹، وهو الذي أدى إلى التباين الشديد في طبقات المجتمع الجاهلي، ولهذا كان عروة بن الورد في أكثر أحاديثه يحثُّ على الإنفاق وعصيان صوت البخل، من ذلك قوله: من الوافر

- إذا أدأك مالك فامتته لجاديه وإن قرع المراح²

- وإني لا يُريني البخلُ رأياً سواءً إن عطشتُ وإن رويت³

هذه هي وظيفة المال عند عروة، ذلك المثقف العضوي، وهي وظيفة تقوم على حفظ بقاء الذات الإنسانية وصيانتها، وعدم اكتناز المال والبخل به عن الآخرين. وتقوم كذلك على مخالفة هوى النفس وشهواتها، حين تنزع إلى البخل والاستئثار به دون الناس. ولهذا السبب كان هجوم عروة الشديد على سلمة بن الخرشب الأنماري حين اكتنز إبله ومنعها عن الناس، فقال عروة⁴:

أخذت معاقلها اللقاح لمجلس حول ابن أكتم من بني أنمار من الكامل

فوجدتكم لِقْحًا حُبْسَنَ بَحْلَةً وَحُبْسَنَ إِذْ صُرِّينَ غَيْرَ غِزَارِ

منعوا البكارة والإفال كليهما ولهم أضنُّ بأمِّ كلِّ حوار

فالمنع والضن مبرران يحاجُّ عروة بهما سلمةً ويدافع عن نفسه حين عزم الاعتداء عليه والتصدي له، فسلمة قد خالف النسق الثقافي الذي يقضي بالشراكة في المأكَل والمشرب والطريق. إن إحدى المهام التي يقوم بها المثقف العضوي، ويعتمد عليها تحليل الخطاب، هي فضح علاقات الهيمنة التي تقوم بها السلطة. ويمثل مفهوم الهيمنة هنا "شكلاً من أشكال سوء توظيف السلطة الاجتماعية؛ أي ممارسة السيطرة غير المشروعة قانونياً أو أخلاقياً على الآخرين من أجل تحقيق المصلحة الشخصية؛ مما يؤدي - في كثير من الأحيان- إلى عدم المساواة الاجتماعية"⁵. بينما عروة وهو يخالف نسق البخل والاستئثار يجعل المال شركة بينه وبين الناس، لا ينفرد به عنهم، وبذلك تتعالى ذاته على ذوات الآخرين ممن يبخلون بأموالهم، أو يحتجبون بها عن الناس. وعروة حريص على أن يتعالى بذاته على أولئك السادة، فيرسم لنفسه صورة تغذيها

1- راجع مثلاً ما جاء في الأمالي من خبر أسيد بن عنقاء الفزاري وما كان من مواساة غميلة الفزاري له حين رآه وقد طال عمره، ودفعته الحاجة إلى الخروج يتبقل لأهله. وقد برر حالة الفقر والعوز التي آلت به للخروج في سن متأخرة إلى بخل أمثال غميلة بمالهم. راجع الخبر في أبي علي إسماعيل القالي: الأمالي، دار الكتب العلمية بيروت 237/1.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 84.

3- المصدر نفسه، ص 78. وهذا البيت مثل قول حاتم الطائي: من الطويل

أشاور نفس الجود حتى تُطيعني وأترك نفس البخل لا أستشيرها ديوان حاتم لطيائي، مرجع سابق، ص 232.

ومثلها قول لبيد: من الرمل

وأكذب النفس إذا حدثتها إن صدقَ النفسِ يُزري بالأمل ديوان لبيد بن ربيعة، شرح الطوسي، قدم له ووضع فوارسه، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993، ص 124.

4- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 80، 82.

5- توين فان دايك: الخطاب والسلطة، مرجع سابق، ص 149.

الأعراف الثقافية، ويرسم للأخر صورة تناقض تلك الأعراف. يقول مُحاجًا قيس بن زهير حين غيره نحوه¹:
من الطويل

إني امرؤ عافي إنائي شركةً وأنت امرؤ عافي إنائك واحدُ
أتهزأ مني أن سميتَ وقد ترى بجسمي مسَّ الحقِّ والحقُّ جاهدُ
أقسِّمُ جسيمي في جسومٍ كثيرةٍ وأحسوقراح الماء والماء باردُ

الأعراف الثقافية عنصر مهم من عناصر تشكيل الخطاب، وهي عنصر أساسي في عملية الحجاج؛ إذ تمد صاحب الحجاج الحجاة القوية مما يقوي موقفه، ويعزز من قيمة خطابه في قرع حجة الخصم ويدحض خطابه.

ومخالفة الأعراف الثقافية يُعرِّض المخالف للهجاء وسخط الناس عليه؛ ولهذا كان عروة شديد الهجاء لذلك الصعلوك الخامل، الذي يهين نفسه بخدمة النساء والإقامة في البيوت يعتمد على غيره في معاشه، ولا همَّ له إلا إشباع نفسه. يقول عروة²: من الطويل

لحى الله صعلوكًا إذا جنَّ ليله مُصافي المشاشِ ألفًا كلَّ مجزَّر
يَعُدُّ الغنى من دهره كلَّ ليلةٍ أصابَ قراها من صديقٍ مُيسَّر
قليلَ التماسِ الزادِ إلا لنفسه إذا هو أمسى كالعريشِ المُجَوَّر
يُعين نساءَ الحيِّ ما يستعينه فيمسي طليحًا كالبعيرِ المُحسَّر

وقد دعا عروة على هذا النموذج المعطلِّ لإنسانيته، برضوخه إلى الذل والاستعباد، فهو "نموذج لا يهتم بالمعاني الأخرى في الحياة التي تحفظ عليه كرامته، وتبقيه بعيدًا عن نوازع الخضوع والهيمنة التي لدى الآخرين"³. وبذلك فقد تنازل عن قيمته بوصفه إنسانًا: يرغب، ويطمح، ويسعى لتحقيق طموحاته وأهدافه. لم يمنع انتماء عروة لطائفة الصعاليك من كشف عيوب بعضهم، فوظيفة المثقف العضوي تتمثل بالدرجة الأولى في كشف العيوب النسقية التي تتغلغل في طبقاته، وفي طبقات العامة، وتتحكم في سلوكيات الناس قبل نقد السلطة. ويحث عروة مثل هذا الصعلوك وغيره ممن هم على شاكلته بالألا يقنع بذلة العيش، فإن الأرض واسعة، إن ضنت أرض بنائلمها فليتحول عنها إلى غيرها، ف "في الأرض للحرِّ الكريم مَنادح"⁴، يقول عروة⁵: من الطويل

1- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 68-69.

2- المصدر نفسه، ص 46-47.

وفي مثل هذا النوع يقول حاتم: (من الطويل)

وشرَّ الصعاليك الذي همُّ نفسه حديثُ الغواني، واتباع الهأرب ديوانه ص 196.

3- جاسم محمد صالح الدبيبي: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ع 16، مارس 2004. ص 137.

4- الميداني: مجمع الأمثال، مرجع سابق، 78/2. منادح: سعة.

5- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 87-88.

وما طالب الحاجات من كلِّ جهةٍ من الناس إلا من أجدَّ وشمَّرا
فسرفي بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسارٍ أو تموت فتعذرا
فلا ترض من عيشٍ بدون ولا تنمَّ وكيف ينام الليل من كان معسرا

يعتمد عروة في تشكيل الوعي على سلطة اللغة التي تُمكنه من الأمر والنهي، وهي سلطة تستمد وجودها من النظام اللغوي، فللغة سلطان وقوة: تؤثر، وتوجه، وتنجز. وامتلاك ناصية اللغة امتلاك لسلطة الخطاب، وهذا أمر مهم بالنسبة للمثقف العضوي كي يستطيع التأثير وتشكيل الوعي، وهو تشكيل يعتمد عند عروة على السعي والحركة النشطة، وعدم الرضا بالذل أو الركون للنوم والراحة، فلا سبيل لمن تؤرقه الحاجة إلا الحركة وترك النوم. فهو مدفوع بغريزة البقاء إلى السعي، والحركة، وحفظ بقاء الذات. ولذلك فقد كان هوبز يرى أن "الدوافع الاجتماعية هي التي تحكم سلوك الإنسان، وأن الطاقة الجنسية الغريزية ليست هي العامل الحاسم في هذا المجال. فالإنسان يسعى إلى تحقيق الأمان لنفسه ولجماعته، ومن أجل ذلك يحاول جمع المال وامتلاك مقاليد القوة والسيطرة"¹. إن عروة حريص على أن يملك كلُّ فرد ما يغنيه عن السؤال، وأن يكسب قوته من نفسه، ولا يعتمد فيه على غيره، فإن من اعتمد على غيره ذلٌّ، ومن سأل الناس ذهب ماء وجهه، أعطوه أو منعهوه، فإن "من أكثر التسأل يوماً سيحرم"². وعروة يأنف أن يكون هو أو غيره في هذا الموضوع، فحال صاحب السؤال كما يقول القائل³: من الكامل

ما اعتاض بازل وجهه بسؤاله عوضاً ولو نال الغنى بسؤال
وإذا السؤال مع النوال وزنته رجع السؤال وخفَّ كلُّ نوال

لقد أراد عروة وهو يحاول تشكيل الوعي بقيم جديدة، أن يكره إلى النفوس السؤال، وأن يغرس فيهم قيمة السعي في طلب الرزق. فعمد إلى تشجيع صورة السائل، وجعل المخاطرة بالحياة في سبيل كسب العيش أفضل من السؤال، بل إن الموت نفسه يكون أهون على المرء من ذل السؤال⁴، ومما يلاقيه السائل. يقول عروة⁵: من الطويل

1- أليكس إنجلز: مقدمة في علم الاجتماع، ترجمه محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، ط6، 1983. ص104.

2- من قول زهير: (من الطويل)

سألنا فأعطيتم، وعدنا فعدتم ومن أكثر التسأل يوماً سيحرم أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني: شرح المعلقات السبع، الدار العالمية، بيروت، 1993. ص84. وليس بديوانه.

3- أبو إسحاق القيرواني: زهر الآداب وثمر الألباب، ضبطه وعلق عليه: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، 248/4. بلا نسبة.

ومثل هذا البيت قول أمية بن أبي الصلت مادحاً عبد الله بن جدعان: من الطويل

وليس بشينٍ لامرئٍ بذلُّ وجهه إليك كما بعض السؤال يشين أبو جعفر محمد بن حبيب: المحبر، رواية أبي سعيد السكري، اعنتي به وصححه إبليزة ليختن، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ص139. والأغاني، مرجع سابق 236/8.

4- فللسؤال في الثقافة العربية ذلة تُذهب ماء الوجه؛ ولذلك قال عامر بن صعصعة لبنيه حين حضرته الوفاة: "يا بني جودوا ولا تسألوا الناس". المفضل الضبي: الفاخر في الأمثال ص238.

5- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص87.

إذا المرء لم يطلب معاشاً لنفسه شكا الفقر أو لام الصديق فأكثر
 وصار على الأذنين كلاً وأوشكت صلوات ذوي القربى له أن تنكرا¹
 وهذا المعنى يتكرر كثيراً عند عروة، ومنه قوله²: من الكامل
 خاطر بنفسك كي تُصيبَ غنيمةً إن القعود مع العيال قبيح
 المال فيه مهابة وتجلّة والفقر فيه مذلة وفضوح

يستثمر عروة خبراته المعرفية والثقافية بصورة تساعد على تشكيل خطابه على نحو مراوغ، يكشف فيه عيوب النسق القائم وايدولوجيته التي تُجلُّ صاحب المال وتزدري الفقير: الفقر يفضح عيوب صاحبه، بينما الغنى ربُّ غفور، يستر العيوب ويغفر الذنوب³، يقول عروة⁴: ذريني للغنى أسمى فأني رأيتُ الناسَ شرُّهمُ الفقيرُ من الوافر

وأهونهم وأحقرهم لديهم وإن أسمى له كرمٌ وخيرٌ
 ويقصى فيالندبي وتزدريه حليلته وينهرها الصغير
 وتلقى ذا الغنى وله جلالٌ يكاد فؤادُ لاقيه يطيرُ
 قليل الذنب والذنبُ جمٌّ ولكن الغنى ربُّ غفورٌ

تكشف الأبيات معاناة تلك الطبقة الفقيرة التابعة وما تلاقيه من التهميش والازدراء، في الوقت الذي ينعم فيه ربُّ المال بالتقدير والإجلال. فصوت عروة هو صوت طبقته، يعبر بلسانه عن حالهم، وقد عانوا كثيراً من قلة المال، وشكوا مما يجدونه من انصراف الناس عنهم، حتى زوجاتهم، أقرب الناس إليهم، ينصرفن

1- ومثل هذا قول أحيحة بن الجلاح: من البسيط

فلا يفرِّك ذوق قربي وذو نسب من ابن عمٍّ ومن عمٍّ ومن خال كل النداء إذا ناديتُ يخذلني إلا نادائي إذا ناديت يا مالي أحمد بن محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة وعبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، 347/2. والميداني: مجمع الأمثال 153/2.

وقول زهير: من الطويل

ومن لا يزل يستحبل الناسَ نفسه ولم يُغنها يوماً من الناسِ بسأم ديوانه ص 52.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 88.

3- وفي هذا المعنى يقول معاوية بن مالك الهذلي: من الوافر

رأيت معاشرًا يُثنى عليهم إذا شعبوا وأوجههم قباح

يظل المصرمون لهم سجوداً ولو لم يُسقى عندهم ضياح ديوان الهذليين، دار الكتب المصرية، 1995، 82/3. وهنا يمكن أن نستحضر حديث المرأة المخزومية لها أراد الرسول الكريم أن يقيم عليها حد السرقة.

4- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 123.

عنهم ويعجبين بصاحب المال¹. إنه نسق متغلغل في نفوس الناس: "إن الحبيب إلى الإخوان ذو المال"². يتجلى هذا النسق الثقافي، كما يكشفه خطاب عروة، في عدد من الممارسات الاجتماعية: فالفقير (في الندبي مقصي، والصغير ينهره، والحليلة تزدرية وتتخلى عنه)، الفقر يدفن صالحات صاحبه، كما قال الأعشى³، حتى وإن كان لهذا الفقير (كرم وخير)، فإنه يقعد وسط القوم لا يتكلم⁴ كأنه نطيح. في مقابل ذلك فإن الغني: يلقي وله جلال، قليل ذنبه وإن كان جمًّا، فغناه يغفر له، ويداري سوءاته، بل ويجلب له الحمد وإن كان مُدَمَّمًا، كما قال مالك بن حريم الهمداني⁵. ومن ثم فإن رفض الفقر عند عروة ليس للفقير في ذاته، إنما لأنه وجد الفقر معطلًا للوجود الفاعل للإنسان⁶، يحرمه من التفاعل الإنساني، ويمنعه مخالطة الناس في ظل

1- يقول أبو خراش بعد أن رأى زوجته تعزف عنه إلى رجل موسر: من الطويل

فلا وأبيك الخير لا تجدينه جميل الغنى ولا صبورًا على الغدُم

ولا بطلاً إذا الكماة تزبنوا لدى غمرات الموت بالخالك القدم

أبعد بلائي ضلّت البيت من عمي ثحب فراقي أو يحلّ لها شمتي ديوان الهذليين 126/2.

ويقول السليك: من الوافر

ألا عتبت عليّ فصارمتني وأعجبها ذوو اللحم الطوال ديوان الشنفرى والسليك وعمرو بن براق، إعداد وتقديم طلال حرب،

الدار العالمية، بيروت، 1993. ص 97.

وقد ذكر غير واحد من شعراء الجاهلية انصراف الزوجات عنهم بسبب الشيب أو قلة المال. وأبيات عبدة بن الطبيب البائية في ذلك مشهورة. يقول:

فإن شاب رأس الهرء أو قلّ ماله فليس له من ودهن نصيب

يُردن ثراء المال حيث علمنه وشرح الشباب عندهن عجيب المفضليات، مرجع سابق، ص 392. من الطويل

2- مجمع الأمثال، 44/1. وهو عجز بيت لأحيحة بن الجلاح وصدرة: "إني مقيم على الزوراء أعمرها". العقد الفريد، تحقيق مفيد

قميحة، مرجع سابق، 347/2، وفيه الكريم بدل الحبيب. ومثل ذلك قول نبيه بن الحجاج أحد فرسان قريش وكان مقلًا:

ويكأن، من يكن له نشب يُخَبِّبُ ومن يفقر يعيش عيش ضُرّ من الخفيف

ويُجَنَّبُ سرّ النجى ولكد من أخوا المال مُحضّر كل سرّ محمد بن حبيب البغدادي: المنمق في أخبار قريش، حققه وعلق عليه

خورشيد أحمد فائق، عالم الكتب، بيروت، 1985. ص 59.

3- وتدفن منه الصالحات وإن يسيئ يكن ما أساء النار في رأس كبكبا ديوان الأعشى، تحقيق محمد حسين، مكتبة الآداب، د

ت، ص 113. (من الطويل)

4- من قول عروة: (من الكامل)

مالي رأيتك في الندبي مُنكسًا وصبا، كأنك في الندبي نطيح شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 88.

ومثله قول مالك بن حريم: المرزوقي: شرح الحماسة، مرجع سابق 1171/3.

يرى درجات المجد لا يستطيعها ويقعد وسط القوم لا يتكلم

5- بأن ثراء المرء ينفع ربّه ويئني عليه الحمد وهو مُدَمَّم المرزوقي: شرح الحماسة، مرجع سابق، 1171/3.

6- وقد عبر زهير بن أبي سلمى عن حال العاني الفقير، فقال وهو يمتدح هرم:

أغرّ، أبيض، فياض، يفكك عن أيدي العنّة، وعن أعناقها، الرّقا ديوان زهير، مرجع سابق، ص 66.

والربق، في الأصل عروة في حبل تجعل في رقبة البعير أو البهيمة يُمسك منه ويُجر. فزهير لم يكن يتناسى وهو يمتدح هرم أن يصور

لنا حال تلك الطائفة من الناس الذين طوق الفقر رقابهم وغلّ أيديهم واستلبهم كرامة العيش. وقد انشغل الوعي البلاغي بصورة

الممدوح التي صورها زهير وتناسى حال أولئك الفقراء. وقد جعل زهير يذكر ذلك التمايز الاجتماعي في مدائحه لهرم، وبيته المشهور

الذي يقول فيه:

قد جعل المبتغون الخير في هرم والسائلون إلى أبوابه طرّقا ديوان زهير، مرجع سابق، ص 64.

يفضح تلك الثنائية الاجتماعية، وذلك التمايز الطبقي، كما يفضح السلطة التي تستأثر بمصادر الرزق لتتحكم في الناس.

مجتمع يتجه نحو تعظيم ربِّ المال. ولهذا نفهم لماذا ابتدأت الأبيات بفعل الأمر الذي يدل على ملله من وضعية التهميش التي سببتها قلة المال، وإذا كان الغنى هو السلاح الذي يمكنه من مواجهة المجتمع بتحسين وضعيته، وإخراجه من بوتقة التهميش الاجتماعي، فإنه خير سلاح حينئذ؛ إذ خير سلاح المرء ما وقاه، كما يقول المثل العربي¹.

وفعل الرؤية في البيت الأول يزيد من القيمة الحجاجية للخطاب؛ إذ يجعل المتلقي يقبل بما يعرضه الخطاب دون شك أو ريب. ويعبر هذا الحجاج عن الإيديولوجيات المتصارعة خلف البنية اللغوية للخطاب، ويرسم صورة تقريبية عن بعض ما انشغل به الوعي الجاهلي من قضايا، والمواقف المتباينة والمتعارضة إزاء هذه القضايا. من هنا يصبح الحجاج وسيلة معرفية تكشف عن بعض من إيديولوجيا عروة التي تبرر سعيه المتواصل للغنى. فمن ناحية، يحمي هذا الغنى صاحبه من المذلة والهوان الاجتماعي، ومن ناحية ثانية يكون هذا المال وسيلة لشراء الأحاديث والذكر للمرء بعد موته، يقول في ذلك²: من الطويل

ذريني ونفسي أمَّ حسانٍ إنني بها قبل ألا أملك البيع مشتري
أحاديثَ تبقى والفتى غير خالدٍ إذا هو أمسى هامة فوق صُيِّر

ولذلك فإن الغنى لم يكن مطمئناً أو غاية في ذاته عند عروة؛ إنما بوصفه يردُّ للإنسان كلَّ ما يستلبيه الفقر منه، وبخاصة حسن الثناء. فإن الإنسان، كلَّ إنسان، يُحب أن يثنى عليه، ويحب أن يذكر بعد موته بالقول الطيب والسيرة الحسنة، وهو معنى أكده غير واحد من شعراء الجاهلية³. كما أن العرب كانوا

1- مجمع الأمثال، مرجع سابق، 245/1.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 41-42.

3- يقول عبادة بن أنف الكلب: من الطويل

وإي أحبَّ الخلد لو أستطيعهُ وكالخلد عندي أن أموت ولم أذم

أبو تمام، الوحشيات، حققه: عبد العزيز الميمني، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، ط3، دار المعارف، د/ت، ص 69. ونسب البيت في الزهرة مع بيتين آخرين لكعب بن زهير. محمد بن داود الأصفهاني: الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط 2، 1985، 653/2. ولم أعثر على البيت في ديوانه برواية السكري، تحقيق عباس عبد القادر، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط 3، 2002.

وقد عبر الحادرة عن ذلك فقال: من الطويل

فأثنوا علينا لا أبا لأبيكم بإحساننا، إن الثناء هو الخلد الأعماني، مرجع سابق 193/3.

ومثله قول حاتم الطائي: من البسيط

إن البخيل إذا ما مات يتبعهُ سوء الثناء، ويحوي الوارث الإبلا

فاصدق حديثك إنَّ المرء يتبعهُ ما كان يبني إذا ما نعشهُ حملاً ديوان حاتم الطائي، ص 192.

وراجع في ذلك قصة حاتم الطائي مع عبيد بن الأبرص، وبشر بن أبي خازم، والناطقة الذبياني حين قابله في طريقهم إلى النعمان بن المنذر، فأكرمهم وزاد في إكرامهم لما رأى اختلاف الوجوه لا يشبه بعضها بعضاً. وقال: "ظننت الأنساب متفرقة، والبلد غير جامع لكم، فأحببت أن يذكر كل رجل منكم إذا هو أتى قومه ما رأى، فإن مر بي نزل. راجع ديوانه في هامش ص 145-146. و محمد شكري الألويسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

يجعلون بذل المال وقايةً لأحسابهم وصيانةً لأعراضهم¹. ومن ناحية ثالثة فإن المال يسمح لصاحبه بأن يقوم بواجباته تجاه من يعولهم، ومن هم في مسئوليته، ولذلك يقول²:

ومن يك مثلي ذا عيالٍ ومُقْترا من المال يَطرح نفسه كلَّ مطرح من الطويل

إنها مسئولية من يتولى أمور الرعية، إنها رسالة من المثقف العضوي إلى السلطة القائمة: من يتولى أمرنا عليه أن يطرح نفسه كلَّ مطرح لئلا يضيعنا. وقد تحمّل عروة من قبل المسئولية³ فلم يضع إخوانه، ولم يهضم حقًا لجاره، ولم يُسئ لصديقه، ولم يتطلع إلى عورات جارتة. ثم إن عروة لم يترك ديار قومه للأعداء، كما فعل بنو ناشب الذين صبَّ عليهم عروة هجاء لما تركوا ديارهم ورحلوا عنها⁴. وفي المقابل فإن عروة يشحذ همّة الفقراء من الرعية للسعي لطلب المعاش الكريم، يستحثهم على ألا يتكلموا على غيرهم؛ إنما عليهم أن يسعوا كي يكون غناهم من أنفسهم، فإن أصابوه كفاهم عن مقاعد خلف أدبار البيوت⁵، وإلا فقد عذروا أنفسهم بالسعي والعمل، هذه المعاني نجدها في قول عروة⁶:

قلت لقوم في الكنيف: ترَوِّحوا عشيَّةً قَلْنَا عند ماوان رُزِّح
تنالوا المني أو تبلغوا بنفوسكم إلى مُستراحٍ من عناءٍ مُبَرِّح
ومن يك مثلي ذا عيالٍ ومُقْترا من المال يَطرح نفسه كلَّ مطرح
ليبلغ عُنْداً أو يُصيب رغبةً ومُبْلُغُ نفسٍ عذرَها مثلُ مُنْجِح
لعلكم أن تصلحوا بعدما أرى نبات العِضاه المقبل المَتْرُوح

إنه مشغول بفكرة بلوغ العذر*، أن يفعل الإنسان كل ما يسعه في سبيل أن يحيا كريماً، وأن يأخذ بأسباب ذلك من مجاهدة وحركة وسعي، فإن فاز بكريم العيش فهنيئاً له، وإلا فقد بلغ العذر. ولا يأتي هذا

1- يقول حاتم الطائي: من الطويل

وأجعل مالي دوني عرضي جنةً لنفسي، فأستغني بما كان من فضل ديوان حاتم الطائي، مرجع سابق ص 148. وراجع قول عمرو بن الأهتم والحادرة في المفضليات ص 125، 45 على الترتيب.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 53.

3- عبر عن ذلك في قوله: من الطويل

فلا أترك الإخوان ما عشت للردى كما أنه لا يترك الهاء شاربه
ولا يُستضام الدهر جاري ولا أرى كمن بات تسري للصديق عقاربه
وإن جارتني ألوث رباح بيتها تغافلْتُ حتى يستر البيت جانبه ديوانه ص 73.

4- في قوله: من الطويل

يا راكباً إما عرضت فبلعن بني ناشب، عبي، ومن يتنشب
أكلكم مختار دار يخلها وتارك هدم ليس عنها مذنب ديوانه ص 85.

5- كناية عن الدل

6- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 52-53.

* وهي فكرة ألح عليها عروة في مواضع كثيرة من شعره، من ذلك قوله:

فإني لهستاف البلاد بسرية فمبليغ نفسي عذرَها أو مطوف ديوانه ص 51.

وهذه الفكرة نجدها في قول عنتره: (من الطويل)

العذر إلا من خلال الحركة والسعي والاعتماد على النفس، وبالتالي فثقافة الحركة والسعي نحو صيانة النفس هي القيمة الأخرى التي أراد عروة أن يؤكد لها في خطابه؛ إذ إن قيمة الفرد ومكانته تتحد عند عروة بما ينجزه من أفعال في سبيل من يتولى أمرهم، أو يكون عليه واجب رعايتهم، أو ممن يكون لهم حق عليه. وثقافة الحركة والسعي هذه هي ثقافة المجتمع الصحراوي، ذلك المجتمع الذي لا يعرف الاستقرار، إنما هو دائما يرحل حيث مظنة العيش الكريم. وتعتبر فكرة السعي والمخاطرة بالنفس في خطاب عروة عن نسق ثقافي مضمر في ثقافة الجاهلية، وهو نسق يمتدح السعي ويذم القعود¹؛ حتى وإن أدى السعي إلى الموت، فالموت عندهم أهون من عيش الرمق، "موت لا يجزّ إلى عارٍ خيرٌ من عيش في رماق"². والعرب في هذا الموضع تقول "كلبٌ عسيّ خيرٌ من كلبٍ ربيّ"³. وهو ما يعني أن النسق الشعري يتولد عن أنساق ثقافية موجودة خارجه، تحكم عملية إنتاج الخطاب وتحدد آليات ممارسته. إن عروة المثقف العضوي لا يهاجم النسق القائم على الدوام؛ إنما يهاجم ما يستلب من قيمة الذات. أما ما يكفل للذات صيانة نفسها من أنساق قائمة فإن الشاعر يفيد منه ويؤكد في صياغة الوعي الجمالي والثقافي. والبيت الأخير صورة من صور بعث الأمل في نفس أولئك المعدمين الذين ينسوا من الحياة؛ ليستنهض همتهم ولينالوا المنى، إما بالعيش الكريم أو يستريحوا من عناء الفقر الذي يشل حركتهم ويجردهم من المشاركة الفاعلة في المجتمع. وبذلك فقد سبق عروة الفلاسفة في تأكيد أهمية الأمل للنفس⁴. وفي هذا السياق الذي يحث على امتداح ثقافة العمل، يقدم عروة نموذجاً للصعلوك الذي يصون نفسه، ويفرض على الآخرين وجوده، يقول⁵:

ولكنَّ صُعلوكًا صحيفَةً وجهه كضوء شهاب القابسي المتنوّر من الطويل
مُطلًّا على أعدائه زجرونه بساحتهم، زجرًا المنيح المُشهرِّ
فإن بعدوا لا يأمنون اقترابه تَشوُّفَ أهل الغائب المنتظرِ
فذلك إن يلقَ المنية يلقها حميدًا، وإن يستغن يومًا فأجدر

وهذه هي الصورة التي ارتضاها عروة للصعلوك، وارتضاها الصعاليك من ذوي الهمة العالية والنفس الكريمة لأنفسهم. أما ذلك الصعلوك الخامل فهو صورة من صور العجز المرضي، أو بمعنى آخر صورة من صور العبودية المرضية. وهي مرضية من حيث هي تضمن له البقاء حيًا، هي نوع من التمسك بالحياة: يقر

دعونيأجدُّ في طلب العلا فأدرك سؤلي أو أموت فأعذر
ولا تخشوا مما يُقدَّر في غدٍ فما جاءنا من عالم الغيب مُخبِرُ شرح ديوان عنتره، ص 78-79. ويصبح بلوغ العذر هنا فكرة من الأفكار التي غرستها فيهم ثقافتهم.

1- قال حاتم: من الطويل

ولن يكسب الصعلوك حمداً ولا غنىً إذا هو لم يركب من الأمر معظما ديوانه ص 225.

2- الميداني: مجمع المثال، مرجع سابق، 313/2.

3- المرجع نفسه، 145/2. ويروي: خير من أسد ربيّ.

4- يقول كيركجور: "أعط الشخص اليأس إمكاناً تراه ينتعش من جديد، ويبدأ مرة أخرى في الحياة". إمام عبد الفتاح: جدل الإنسان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2007. ص 53.

5- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 47-48.

بعبوديته في الوقت الذي يقر للآخر بالسيادة، وهو يفعل ذلك نظير أن يبقى له الآخر على حياته. هذا ما أكدته هيجل في حديثه عن صراع السيد والعبد^(*)، فكلاهما في حاجة لوجود الآخر: السيد يحتاج إلى العبد من أجل أن يخدمه ويعترف له بالسيادة، والعبد يعترف لسيدته بالسيادة نظير أن يبقى له السيد على حياته. والمجتمع الإنساني – عند هيجل - كله قائم على تلك الفكرة.

التمسك بالحياة هو الذي جعل ذلك الخامل يرضى بالعبودية وذلتها هرباً من الموت، الذي هو النتيجة المحتملة لدخوله في صراع مع ذلك السيد القوي. وحيث إن الثقافة العربية في العصر الجاهلي لم تكن لترضى بذلك الرضوخ¹، فقد كان صاحب النفس القوية والهمة العالية يرى أن ذلك الموت قد يأتي من خلال السكون والرضوخ، وهذا المعنى نجده في القلب من حديث عروة². إن في الثقافة العربية القديمة أن الموت شبح يمكن أن يأتي الذات في أية لحظة، يقول عنتره³:

بكرتُ تُخَوِّفُنِي الخُتُوفَ كَأَنِّي أَصْبَحْتُ عَنْ غَرَضِ الخُتُوفِ بِمَغْزِلٍ مِنْ الكَامِلِ
فَأَجِبْتُهَا: إِنَّ المُنِيَةَ مِنْهَلٌّ لَابِدٌ أَنْ أُسْقَى بِكَأْسِ المَنْهَلِ
فاقني حياءك لا أبالك، واعلمي أنني امرؤ سأموت إن لم أقتل

هي إذن فكرة مستقرة في الوعي الجاهلي، الموت يحيط بهم من كل جانب. من أجل هذا نفهم لماذا تعرض ذلك الخامل لكل ذلك النقد، في الوقت الذي امتدح فيه صاحب الهمة العالية. المدح والذم هنا وسيلتان تؤكد بهما الثقافة وجودها وتفرض من خلالهما زواجها على أبنائها، وتحدد بهما معايير السلوك المقبولة والمرفوضة. هذه الثقافة التي كانت ترى الموت في سبيل القيمة خيراً من الموت على الفراش، خيراً من الموت المستكين الذي يظهر من قول خولة بنت الأزور⁴: من الوافر

وإنا معشرٌ من مات منا فليس يموت موت المستكين

هذه هي الجدلية الأولى في جدليات عروة المثقف العضوي مع المجتمع، وهي جدلية تكشف عن نسقين ثقافيين في الثقافة الجاهلية: نسق يقدر الغني ويزدري الفقير، وآخر يقدر السعي ويقبح القعود. يرفض عروة النسق الأول منهما وينحاز للثاني؛ أي يرفض التمييز بين الناس على أساس الفقر والغنى، ويدعو إلى توظيف المال في خدمة الناس، وأن قيمة الفرد فيما ينجزه من أعمال نحو من يراعهم ويعولهم، ويدعو الغني كي يشرك الفقير في غناه، وأن هذه الشراكة هي حق الفقير على الغني وليست منه وفضلاً. أما النسق الثاني الذي يقدر السعي والحركة والمخاطرة بالنفس ويقبح القعود فإن عروة يؤكد هذا النسق

* راجع: السيد إبراهيم: المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي المعاصر، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2005، ص 140-141.
1- ولعل هذا يتأكد إذا علمنا أن معظم العبيد في الجاهلية كانوا يستجلبون من خارج بلاد العرب/ من الحبشة، ونعلم لماذا شرعت الثقافة الجاهلية فكرة فداء الأسرى، بل وحرص العرب على فداء أسراهم بالغالي والنفيس، فكل ذلك يؤكد أنفة العربي من أن يكون خادماً/عبداً.

2- لعل الذي خوفتنا من أماننا يصادفه في قومه المتخلف شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 50. (من الطويل)

3- الخطيب التبريزي: شرح ديوان عنتره، ص 128.

4- بشير يموت: شاعرات العرب، مرجع سابق ص 173.

ويحثّ عليه. لذلك فلا عجب أن تأتم عبس بشعره في حروبها¹. فإذا تساءلنا ما الذي كان يعجب عبسًا من شعر عروة؟ ألفينا الجواب في حثه الدائم على المخاطرة بالنفس من أجل أن يعيش المرء كريمًا عزيزًا، وهذه قيمة ألحَّ عليها عروة وعمل مرارًا وتكرارًا على تعزيزها في النفوس. هنا نقع على ملاحظة جديرة بالانتباه، إذ يدل ذلك على تأثير الجماعة/ الثقافة بخطاب الصعاليك وقيمه التي حاول أن يصدح بها في وجه المجتمع وثقافته. لقد أكد أصحاب الدرس الثقافي دائمًا مرونة الثقافة وقابليتها للأخذ والعطاء؛ فـ "الثقافة ليست نظامًا متجمدًا من القيم، بل إن فيها جانبًا آخر يتصل بقابليتها للتحوّل- جانبًا من المرونة التي تسمح بتقبل قيم جديدة، وهو ما يتيح لها أن تتغير عبر فترة من الزمن. الثقافة لا تصمد إلا إذا كانت قادرة على تلبية حاجة المجتمع إلى الانفتاح لما هو جديد، بل والتشجيع عليه"².

إن عروة مأخوذٌ بثقافة السعي والحركة التي تُخْلِص الإنسان من الخضوع ومذلة الفقر، وهي قيمة غرستها الثقافة الجاهلية في نفوس أبنائها، إنها ثقافة تؤمن بأن النجاح لصاحب العمل، كما قال لبيد³. وقد جاءت هذه القيمة في خطاب زوجة عروة له في قوله⁴: من الكامل

قالت تماضر إذ رأته مالي خوى وجفا الأقاربُ فالفؤادُ قريحُ
خاطرُ بنفسك كي تُصيبَ غنيمَةً إن القعودَ مع العيالِ قبيحُ

الزوجة هنا هي ممثل الجماعة القبلية، وهي مخلصه لقيم ثقافتها وأوامرها؛ ولذلك فهي تزجر عروة وتحثه على الخروج والسعي. وتتوقف علاقة التقارب والتباعد بين عروة وبين جماعته بمقدار ما بينهما من قيم مشتركة، وكما يقول سيميل: "الغريب قريب لنا ما دما نشعر بوجود صفات مشتركة بيننا؛ صفات قومية، أو اجتماعية، أو مهنية... ويكون بعيدًا عنّا ما دامت الصفات المشتركة بيننا وبينه متباعدة"⁵. وهكذا، فالمثقف المغترب تزداد درجة اغترابه وتقل حدتها بمقدار ما تتقارب قيمه وقيم جماعته، ويتحدد موقفه من الجماعة بمقدار ما تتقارب فيه قيم الجماعة مع قيمه وما يؤمن به؛ فالمشترك القيمي هو الذي يحدد درجة القرب والبعد بين المثقف المغترب وبين جماعته. وهو "بوصفه عضوًا في جماعة يكون قريبًا وبعيدًا في الوقت نفسه، بالضبط مثل العلاقة التي لا تتأسس إلا على صفات إنسانية مشتركة عموماً"⁶؛ ولهذا كان عروة أكثر انسجامًا مع المجتمع من الشنفرى، ولهذا أيضًا توحش الشنفرى ولم يتوحش عروة.

1- جاء في الأغاني أن الحطيئة لما سأله عمر بن الخطاب كيف كنتم في حروبكم؟ قال: كنا ألف حازم، قال: وكيف؟ قال: كان فينا قيس بن زهير وكان حازمًا وكنا لا نعصيه، وكنا نقدم إقدام عنترة، ونأتم بشعر عروة بن الورد، وننقاد لأمر الربيع بن زياد. الأغاني، مرجع سابق 3/ 52.

2 السيد إبراهيم: آفاق النظرية الأدبية الحديثة، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2008، ص168.

3 يقول: من الرمل

أعمل العيس على علاتها إنما يُنجح أصحاب العمل ديوانه ص 124.

4 شعر عروة بن الورد العسبي، مصدر سابق، ص 88.

5- Georg Simmel: On Individuality and Social Forms, Edited and with an introduction by Donald N. Levine, University of Chicago Press, 1972, p147.

6- Georg Simmel: On Individuality and Social Forms, p148.

لقد قدم عروة نموذجًا للمثقف العضوي الذي يشارك في قضايا المجتمع ويمارسها على المستويين الخطابي والاجتماعي، فكان شعره صرخةً في وجه السلطة التي تستأثر بالمال لنفسها، وتحجبه عن الناس. وكانت حياته العملية نموذجًا للرجل الكادح الذي يسعى على غيره، بحيث يحفظهم ويصونهم من الهلاك جوعًا، أو من تعرض للناس بالسؤال؛ فإن سؤال الناس، في ثقافة الجاهليين، شر ما يكسبه المرء كما قال قيس بن عاصم¹.

2-2- الجدلية الثانية: (الخرافة/ العقل والتجربة):

الجدلية الثانية عند عروة تتعلق بأمور ترجع إلى اعتقادات خرافية. ومن ذلك أنهم كانوا يعتقدون أن الرجل إذا دخل قرية خاف وباءها ينهق عشرًا كنهيق الحمار. يقول الجاحظ²: "وكانوا إذا دخل أحدهم قرية خاف من جنّ أهلها، ومن وباء الحاضرة، أشد الخوف، إلا أن يقف على باب القرية فيُعشّر كما يعشّر الحمار في نهيقه، ويُعلق عليه كعب أرنب. قال قائلهم: من الطويل

ولا ينفع التعشيرُ في جنب جرمةٍ ولا ددعُ يغني ولا كعبُ أرنبٍ

وقال ابن منظور³: "إنهم يزعمون أن الرجل إذا ورد أرضَ وباءٍ وضع يده خلف أذنه فتهق عشرَ نهقاتٍ نهيق الحمار*، ثم دخلها أمن من الوباء". يسخر عروة في مقطوعة من ستة أبيات من هذا الطقس الديني الذي يراه خرافة من خرافات يهود، يقول⁴: من الطويل

وقالوا: احب وانهق، لا تضيرك خبيرٌ وذلك من دين اليهود ولوعُ

لعمري لنن عشرتُ من خيفة الردى نهاق الحمير إنني لجزوع

فلا وألت تلك النفوس، ولا أتت على روضة الأجداد، وهي جميع

فكيف وقد ذكيتُ، واشتدّ جانبي سلمي، وعند يسماعٍ ومطيع

لسانٍ وسيفٍ صارمٍ وحفيظةٌ ورأيٍ لآراء الرجال صروعُ

تخوفني ريب المنون وقد مضى لنا سلفٌ: قيسٌ، معًا، وربيعُ

فإن عروة، المثقف العضوي، يأبى أن يقوم بهذا الطقس ويرفضه لعدة أسباب: أولاً لأنه يرى أن هذا الطقس من كذبات اليهود (من دين اليهود ولوع)⁵ وخرافاتهم. وليس لمثل هذا المثقف أن يقنع ويركن لهذه

1 راجع: الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، 1998. 80/2.

2- الجاحظ: الحيوان، 6/358. وبلوغ الأرب، 2/315. والجرمة القطعة من النخل. وقوله ددع: كلمة كانوا يقولونها عند العثار. وقال أحد الشعراء:

لا يُنجيتك من جمام واقع كعبٌ نُعلِّقه ولا تعشيرُ الألويسي: بلوغ الأرب، مرجع سابق، 2/316. بلا نسبة.

3- لسان العرب: مادة (عشر).

* والسبب في ذلك فيما يعتقدون أن هذه الحمى لم تكن تضر الحيوان، وأنها لا تصطاد إلا الإنسان، فكان أحدهم إذا عثر خدع الحمى ولم تنتبه له، فلم تضره.

4- شعر عروة بن الورد العسبي، مصدر سابق، ص 70-71.

5- تدور مادة (ولع) في اللسان حول معاني: الكذب والإغراء، واللجاجة، والإخلاف. قال كعب بن زهير:

الأباطيل والخرافات. ثانيًا، فإن هذه الشعيرة تدل على الخوف والجزع من الحمى أو الوباء، وعروة يرى أن نفسه أقوى من أن تجزع من الموت فضلًا عن أن تجزع من الوباء¹. ثالثًا، إذا كانت هذه الحمى تؤدي إلى الموت، فإن سادات قومه (قيس بن زهير، وربيع بن زياد) قد ماتوا بغيرها، ومن ثم فحتمية الموت ترفض الانصياع لمثل هذه الخرافة لأن الموت أت لا محالة، "ليس عن ذاك مقصّر"². رابعًا، فإن من كان له رأي ناقب وقوة قتالية فليس له أن تتنيه مثل هذه الخرافات عن الإقدام على حاجته، وليس له أن يلتفت لتلك الخرافات. ولهذا فقد دعا عروة على من معه ممن عشروا بالهلكة والموت، وألا يرجعوا سالمين كاملي العدد لأرضهم³؛ لأنه رأى ذلك منهم سفاهةً وجبنًا.

لقد أكد عروة قيمة العقل وأهميته في ميزان الرجال، وكذلك أهميته فيمن يتصدى لجور السلطة، ولن آل على نفسه أن يتحدث عن الناس، ويتحدث لهم. وقد امتلك عروة، كما يتحدث هو عن نفسه، رجاحة العقل التي تكفه عن البخل، وتكفه عن الجزع عند الحرب، وتكفه عن القول في الباطل، أو أن يقول فيما لا يعلم، وقاده عقله إلى أن يسأل حين يجهل، لكنه حين يسأل لا يسأل إلا ذا البيان وليس أي أحد. يقول عروة⁴: من الوافر

وقد علمت سُلَيْمِي أَنْ رَأَيْ وَرَأَيْ الْبَخْلِ مُخْتَلَفٌ شَتَيْتُ
وَأَنْي حِينَ تَشْتَجِرُ الْعَوَالِي حَوَالِي اللَّبِّ ذَوْرَأَيْ زَمَيْتُ
قَوُولِ ذَاتِ عَلِي حَيْثُ عَلِي وَإِمَّا الْعِلْمُ أَخْطَأَنِي صَمُوتُ
وَأَكْفِي مَا عَلِمْتُ بِفَضْلِ عِلْمٍ وَأَسْأَلُ ذَا الْبَيَانِ إِذَا عَمِيْتُ

يشير الفعل عميت، بوصفه علامة على الجهل والضلال، إلى ما يكون عليه الجاهل من حالٍ تدفعه للتقليد، وللبخل، وللهرب من القتال ظنًا منه أن في تلك الأمور النجاة، ولا يعلم أن النجاة في عكسها: فالمقلد سفيه بغير عقل. و"البخيل ملومٌ حيث كان"⁵. وهو ميت ومفارق ماله الذي جمع، ولن يبقى له إلا اللعن كلما دُكر. والجبان مذمومٌ عند العرب، وكانوا يفضلون الموت في ساحات القتال على الهرب. ف"المنية خيرٌ من

لكنها حُلَّةٌ، قد سيط من دمها فجَّع، ووَلَّع، وإخلافٌ وتبديلٌ من البسيط

1- من ذلك قوله: من الطويل

وغيراء مخشِي رداها مَخُوفَةٍ أَخُوها بِأَسْبَابِ الْمَنَايَا مُعْرَزٌ

قطعت بها شكَّ الخِلاجِ ولم أقل لَخِيَابَةٍ هَيْابَةٍ كَيْفَ تَأْمُرُ؟ شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 64.

2- من قول عروة: من الطويل

ألم تعلبي يا أمَّ حَسَّانِ أَننا خَلِيْطَا زِيالٍ لَيْسَ عَن ذاكِ مَقْصُرٌ. المصدر نفسه، ص 64. خليطا زيال: أي يفارق بعضهم بعضا.

3- جاء في نهاية الأرب أنهم أصيبوا ومات بعضهم. 316/2. وفي معجم البلدان أن أعرابياً قدم خيبر بعياله فقال:

قلت لِحَمِي خَيْبِر: اسْتَعْدِي! هَاكِ عِيالِي فَاجْهَدِي وَجَدِّي

وباكري بصالبٍ ووَزِدْ أَعانِكِ اللهُ عَلى ذَا الجَنْدِ

فحُمَّ ومات وبقي عياله. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977. 410/2.

4- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 78-79.

5- من قول زهير: من البسيط

إِنَّ الْبَخِيلَ مَلُومٌ حَيْثُ كَانَ وَلا كَنَّ الْجِوَادَ عَلى عِلاتِهِ هَرَمٌ

الدينية، واستقبال الموت خيرٌ من استدباره¹ وعروة يستمد هذه المعاني الثقافية من ثقافة مجتمعه، فهو ليس بعيداً عن المجتمع، وليس يجهل قيمه وأنساقه الثقافية. ومن ثم فإنه يحيل بخطابه على تلك الأنساق، فليس لمثله أن يغيب عنه، وقد أخذ على نفسه مهمة التثقيف، مثل تلك المعايير الثقافية. ومن ثم فهو يُشكّل ذاته على النحو الذي تُرضي طموحه، وكما يقول علماء النفس فإن " مهمة كل إنسان أن يصير على أفضل صورة تؤهله لها ذاته"². ولذلك فقد جدّ عروة في حديثه عن نفسه أن يكثر من الحديث عن قوته، وصلابته، ورجاحة عقله.

كذلك من الأمور المهمة التي تصبح علامات تحيل إلى معانٍ ثقافية في إيديولوجيا عروة وهو يحاول أن يغير من الأعراف الاجتماعية أسماء النساء وكنيتهن: فابنة منذر³ تأتي في سياق اللوم والإنذار لمن أراد أن يخرج على نسق الجماعة. وتأتي أم حسّان⁴ في سياق الإحسان وإسداء النصائح. وتأتي أم وهب⁵ في سياق الهبة والعطاء والكرم، وتأتي سليبي⁶ في الحديث عن القوة والسلامة: سلامة النفس، والعقل، والبدن. وتأتي أمّ سرياح⁷ في مقام السعي والتطوف لطلب الحاجة. وبذلك فإن الأسماء والكنى التي يطلقها الشعراء ذات أبعاد إيديولوجية تحيل على معانٍ ودلالات ثقافية، ويفيد محلل الخطاب في تحليلاته من مثل تلك الكنى وما يمكن أن تحيل عليه من معانٍ في فكر الشاعر وإيديولوجيته، وما تضمّره من أنساق ثقافية⁸.

3-2- الجدلية الثالثة: النسب (القريبة/ النزيجة):

أما الجدلية الثالثة عند عروة فتتعلق بفكرة شرف النسب. فقد كان العرب لشدة تعظيمهم لأنسابهم يزوجون بالأكفاء، ويتفاخرون بذلك، ويتهاجون بضعة النسب. وكان شرف النسب عاملاً من عوامل السيادة عندهم⁹، وطالما طمح عروة في هذه السيادة، وعلى هذا الأساس فإنه إذا كانت الأم من قبيلة لا تضاهي قبيلة

1- العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، مرجع سابق 98/2.

2 فرانك ت. سيفرين: علم النفس الإنساني، ترجمه طلعت منصور وآخران، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978. ص 54.

3 مثل قوله: أقلي عليّ اللوم يا ابنة منذرٍ ونامي، وإن لم تشتهي النوم فاسهري من الطويل

4 كقوله: ألم تعلمي يا أمّ حسّان أننا خليطاً زبال ليس عن ذاك مقصّر من الطويل

5 يقول: من الوافر

أفي نابٍ منحناها فقيراً له بطنا بنا طئبٌ مُصِيبٌ

تبيث على المرافق أمّ وهبٍ وقد نام العيون، لها كتيثٌ شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 77.

6 من ذلك قله: (من الطويل)

- تقول سلمي لو أقيمت لسرنا ولم تعلم أني للمقام أطوف المصدر نفسه، ص 50.

كفيع وقد ذكيت واشتدّ جانبي سلمي وعندي سامٌ ومطيع المصدر نفسه، ص 71.

- وقد علمت سلمي أن رأيي ورأي البخل مختلفٌ شتيث المصدر نفسه، ص 78. (من الوافر)

7 أرى أمّ سرياح غدت في طعائن تأمل من شام العراق تطوف. المصدر نفسه، ص 51.

ومن معاني التسريح كما جاء في اللسان: إرسالك رسولا في حاجة. اللسان: مادة (سرح)

8 راجع في مثل ذلك وتعزيلاً لهذه الفكرة: السيد إبراهيم: المتخيل الثقافي، مرجع سابق، ص 160.

9 يقول عمرو بن الأهمتم: (من الطويل)

نمتني غروق من زرارة للعلی ومن فدكي والأشدّ غروق

مكارم بجعلن الفتى في أرومة يفاع، وبعض الوالدين ذقيق المفضليات، مرجع سابق، ص 127.

الأب في النسب كان عارًا عند العرب، وهذه الفكرة نجد في قول عروة بن الورد حين يتحدث عن أخواله النهديين¹:

ما بي من عار إخال علمته سوي أن أخوالي إذا نُسبوا نهدُ من الطويل
إذا ما أردتُ المجدَ قصّرَ مجدهم فأعيا عليّ أن يُقارِبني المجدُ

فإن العار الذي لحق بعروة إنما جاء من عدم التكافؤ بين قبيلة أبيه (عبس)، وقبيلة أمه (نهد) التي أتت على ذاك الحسب²، وهذا العار لا يعبر عن وجهة نظر عروة؛ إنما يعبر عن قانون جائر، يكون فيه ضعة نسب الأم حائلا بين الابن وبين بلوغ درجات المجد والسيادة والرياسة. الأبيات إذن تعبر عن إيديولوجيا السلطة وليست تعبر عن اقتناع عروة بهذا العرف. ومما يؤكد ذلك قوله³:

أعيرتموني أن أمي نزيعةٌ وهل يُنجِبُ في القوم غيرُ النزاعِ من الطويل

والنزيعة عند العرب هي الغربية في غير قومها. وكان العرب يزوجون في غير قبائلها كي يكون الولد فتياً لا عيب فيه ولا ضعف. ولذلك قالوا: "النزاع ولا القرائب"⁴. والعرب يزعمون أن تقارب الأنساب مدحٌ في الإبل؛ لأنه إنما يكون في الكرايم يحمل بعضها على بعض حفظاً لنوعها، وهو ذمٌ للناس؛ لأن فيه سبباً للضعف. وفي الحديث اغتربوا لا تَضُؤُوا. أي إن تزوج القرائب يوقع الضؤى في الولد. ولذلك يمدحون بضد ذلك، كقول الشاعر: من الطويل

تجاوزتُ بنتَ العمِّ وهي حبيبةٌ مخافة أن يضوي عليّ سليبي⁵

وقال آخر مادحاً⁶: من الطويل

فتيَّ لم تلدهُ بنتُ عمِّ قريبةٍ فيضوي، وقد يضوي رذيلُ الأقاربِ

هو ابن غريبات النساء وإنما ذوو الشأن أبناء النساء الغرائب

وكانوا إذا زوّجوا في غيرهم اختاروا الأكفاء، ولذلك قال أكتم بن صيفي لولده⁷: "يا بني لا يحملنكم جمال النساء على صراحة النسب، فإن المناكح اللئيمة مدرجة للشرف". وأم عروة كما يصرح نهديّة، ونهد صريحة

1 شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 74.

2- من قول عروة: من الرمل

لا تلم شيخي فما أدري به غير أن شارك نهداً في النسب

كان في قيسي حسيباً ماجداً فأتت نهداً على ذاك الحسب المصدر نفسه، ص 73.

3- المصدر نفسه، ص 75.

4- الميداني: مجمع الأمثال، 343/2.

5- انظر: الألوسي: بلوغ الأرب، مرجع سابق، 10/2.

6- بلانسة في: أبي هلال العسكري: جمهرة الأمثال، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988. 53/1. والبيت الأول

منهما في مجمع الأمثال، 343/2. وبلوغ الأرب، 10/2. بلانسة.

7- الألوسي: بلوغ الأرب، مرجع سابق، 21/2.

النسب، وليس فيهم عيب من هذه الناحية. أما ما عابه عروة عليهم فإنه جبنهم وضعفهم، يقول¹: من الطويل

ثعالب في الحرب العوانِ فإن تُبُخْ وتنفُرجُ الجُلَى فإنهم الأُسُدُّ

وأما ضيق عروة من معايرة قومه له فلأنه لا يرى له ذنبًا في أن كان أحواله جبناء الحرب مادام هو غير ذلك، فهو كما يتحدث عن نفسه، سريع الإقدام، شديد المراس، صبورٌ عند اللقاء، غير جزوع لنوائب الدهر، يقول²: من الطويل

أتجعل إقدامي إذا الخيلُ أحجمتُ وكري إذا لم يمنع الدُّبرَ مانعُ

سواءً ومن لا يُقدمُ المُهزَّفي الوغى ومن دُبرُهُ عند الهزاهزِ ضائعُ

إذا قيل يا ابن الورد أقدم إلى الوغى أجبت فلاقاني كميِّ مُقارعُ

فأتكره بالقاع رهناً ببلدة تَعاورُهُ فيها الضباع الخوامعُ

فلا أنا مما جرَّت الحربُ مشتكٍ ولا أنا مما أحدث الدهرُ جازعُ

وهو ما يقوي إحساس الشاعر بالمفارقة، فهو يرى نفسه مؤهلاً لبلوغ درجات المجد من خلال ما يقوم به من بطولات، وما لا يستطيع غيره أن يفعله، ولكنه يصطدم بقانون الجماعة وأعرافها التي تجعل ضعف النسب عائقًا أمام بلوغ هذه الدرجة. وبالتالي فنحن أمام نسق إيديولوجي آخر يناقض به عروة إيديولوجيا الجماعة، ويرفض أن يكون التمييز بين الأفراد على أساس من أنسابهم، كما رفض من قبل أن يكون التمييز على أساس المال، وإنما أن تكون مكانة الفرد ومنزلته بما ينجزه ويحققه من أفعال، وما يستطيع أن يؤديه في سبيل الجماعة ومن هم في مسئوليته.

وأمام تحجّر القيم الاجتماعية وتمسك المجتمع بقيمه وأعرافه يدرك عروة أنه لا قيمة لإيديولوجيته وأنساقه ما لم يتغير المجتمع. ويدرك أن الفرد مهما كانت حالته (غنيًا أو فقيرًا، أصيل النسب أو وضيعًا) لا قيمة له في مجتمع تحكمه الأهواء. يقول³: من الطويل

همُ عيروني أن أمي نزيعةٌ وهل في كريم ماجد ما يعيِّرُ

وقد عيروني المال حين جمعتهُ وقد عيروني الفقر إذ أنا مُقْتَرُ

وعيرني قومي شبابي ولتني متى ما يشأ رهطُ امرئٍ يتعيِّرُ

يحمل الشطر الأخير بأس عروة من المجتمع، وفيه إشارة إلى سلطة النسق الجمعي، وأنه أقوى من سلطة الأنساق التي يحاول الفرد أن يؤسس لها أو يُشكلها، مهما كانت وضعية الفرد الاجتماعية، فإن المجتمع هو الذي يحدد، بقوانينه، مكانة الفرد ومنزلته الاجتماعية، وليس للقناعات الفردية قيمة ما لم يعترف بها

1- شعر عروة بن الورد العسبي، مصدر سابق، ص 74.

2- المصدر نفسه، ص 83.

3- المصدر نفسه، ص 65.

المجتمع. وهكذا يدافع النسق الجمعي عن نفسه أمام النسق الفردي الذي يشكله عروة من خلال عملية المعايرة، وتصبح هذه المعايرة طريقة من طرق حفاظ السلطة على أنساقها. وقد برهن عروة في أكثر من موضع على قوته النفسية والبدنية، وعلى تحمّله الشدائد والمسئوليات سلماً وحرّاً، ومع ذلك فالمجتمع يعيره. وهذا يعني قوة الأنساق وسيطرتها على المجتمع وعلى سلوكياته، وليس لأحد أن ينفك منها. فسلطة الأنساق والأعراف كانت هي الحائل دائماً بين عروة وبين بلوغ المجد والسيادة اللذين طالما سعى للوصول إليهما عن طريق بذل ما في اليد تارة، وبالمخاطرة بالنفس تارة ثانية، وبتحمل مسئوليات قبيلته في الحرب تارة ثالثة.

وهكذا وجد عروة نفسه محاطاً بمجموعة من الأعراف والإيديولوجيات الاجتماعية التي لا تعترف بهوية الذات المفردة، إذا قلّ المال بيديها، أو إذا كان في نسبه ما ينزل به عن درجة أولئك السادة؛ لذلك فقد اتخذ من التمرد على تلك الإيديولوجيات وسيلة يحقق بها ذاته، من خلال التماثل مع أعراف اجتماعية أخرى تحث على السعي، والبذل، والدفاع لإقامة أنساقه الاستعلائية التي تعمل على تحرر الذات من قيود المجموع القبلي إلى الفعل والقيمة. أما الأنساق التي حاول عروة أن يُشكّلها ويغرسها في وعي الفئات المهمشة خاصة، والمجتمع عامة، فإنها تنمُّ عن روح تحررية، تُحرر الإنسان من كل ما يستلب منه قيمته بوصفه إنساناً يستطيع الفعل وتغيير أوضاعه الاجتماعية. ولذلك كان حثُّه الدائم للفقراء على أن يمتلكوا القوة التي تمكنهم من أخذ حقوقهم من الأغنياء¹، وتمكنهم من سبل العيش الكريم. والسلطة في كل مكان وفي كل زمان لا تحب من يؤلّب عليها الناس، أو يحاول تبصيرهم بحقيقة أوضاعهم وما ينبغي أن يكونوا عليه، ولذلك تحاول دائماً تشويه صورة من يقوم بذلك الفعل، قد تكون المعايرة إحدى صور ذلك التشويه، وقد يكون التغريب ثمناً لذلك². وقد أصاب ذلك عروة المثقف العضوي الناقد لأوضاع المجتمع، والناقم على تقاليد السلطة في إجحافها وإنكار قيمة الفعل الإنساني، وهو ما جعله يحس بغربة شديدة في مجتمعه، ناتجة من اختلاف إيديولوجيته عن الأنساق القائمة، والتي سعى على الدوام لتغييرها، أو على الأقل تغيير بعضها؛ لتحل قيمة الفعل الإنساني المفرد بدلاً من التراتب الطبقي.

ويزداد شعور المثقف بالاعتراب كلما اتسعت الفجوة بين ما يؤمن به من قيم وما تؤمن به جماعته، وكلما زادت درجة التناقض، فيما يرى وروكتش، بين ما يدركه الفرد على أنها قيم مهمة بالنسبة له، وما يدركه على أنها قيم غيره، أي قيم الآخرين، زاد ذلك من إحساسه بالاعتراب³. ومما زاد من غربة عروة أنها لم تكن ناجمة عن تضارب العلاقة مع السلطة فقط، إنما كانت ناتجة عن تحول أصحابه وتنكرهم له بعدما أشفق عليهم وأنفق ماله عليهم. هي إذن غربة مزدوجة تنتج عن مقابلة الإحسان بالإساءة. فصديقه اللذان كان يحسن

¹ ذكر أنه كان إذا شكاً إليه فتى من فتیان قومه الفقر، أعطاه فرساً ورمحاً وقال له: إن لم تستغن فلا أغناك الله". المفضل: 4/411.

² يقول معبراً عن أمنية قيس بن زهير زعيم عبس في غربة عروة: من الوافر

تمنى غرّبتني قيسٌ وإنّي لأخشى إن طحا بك ما تقول

بأن يعيا القليلُ عليك حتى تصير له ويأكلك الذليل شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 69-70.

³ محمد عباس: الاعتراب والإبداع الفني، دار غريب، القاهرة، 2004. ص 27-28.

إليهما وهما فقراء، أصابا غنماً وأخصبا، فلما سألهما تنكرا له، ولم يعطياه شيئاً، فقال في ذلك¹: من الوافر

أيّ الناس آمنٌ بعد بلجٍ وفرةً صاحبٍ بذي ظلال
الما أغزرت في العسِّ بركٌ ودزعةً بنتها نسياً فعالي

وكان المثقف المغترب قد فُرض عليه الاغتراب فرضاً، وليس له إلا أن يكون مغترباً على الدوام. فبرغم أن عروة كان نموذجاً للراعي الذي يصون رعيته، ويحافظ عليها، وينزل على رأيها، فإنه لم يلق منهم بعدما أزال شدتهم إلا التنكر لجميله، ونسيان ما فعله من أجلهم. ففي غزوة له مع أصحاب الكنيف اصطفى له من الغنائم ناقة وامرأة حسناء، على عادة ما كان يصنعه سادات القبائل من أمر الصفايا²، لكن أصحاب عروة أبوا إلا أن يكون ذلك قسماً بينهم، فظل يلح عليهم أن يتركوا له ما اصطفى لكنهم أبوا، فنزل على رغبتهم وجعل المرأة قسماً بينهم³. وقد عبّر عروة عن ذلك الموقف بقوله⁴: من الطويل

فإني وإياكم كذي الأم أرهنتُ له ماءً عينها تُفدي وتحمِلُ
فلما ترجّت نفعه وشبابه أتت دونها أخرى جديداً تكحلُّ
فباتت لحد المرفقين كليهما توخو ح ممانها وتؤلُّ
تخيّر من أمرين ليسا بغبطةٍ هو الثكلُ إلا أنها قد تجملُ

يعبر عروة هنا عن إيديولوجيتين متصارعتين خلف بنية الخطاب، ويأتي بأسلوب المفارقة لإثارة الانفعال وخلق رؤى متضادة حول فكرة ثقافية موجودة في المجتمع. وتأتي المفارقة بوصفها وسيلة تساعد الشاعر في خلق رؤية ثقافية جديدة، تغاير ما تعارف عليه الناس، وتعبر عن رؤية الشاعر وإيديولوجيته الخاصة. فهل يعبر هذا الحزن عن رغبة دفينية عند عروة في الزعامة التي تلح عليه دوماً؟ وهل حزنه لأنه لم يستطع تحقيقها في مجتمعه الكبير، ولا قدر على اكتسابها من مجتمعه الصغير؟ أم أنه أراد أن يقول لأبد أن ينزل السيد على

1 شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 62.

2 قال ابن عَمَّة الضبي حليف بني شيبان، في مرثيته بسام ابن قيس: من الوافر لك المربع منها والصفايا وحكمتك والنشيطه والفضول الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، البايب الحلبى، القاهرة، ط 2، 1966. 330/1. و المرزوقي: شرح الحماسة 3/ 1024.

المربع ربع الغنيمه الذي كان خالصاً للرئيس، والصفايا ما يصطفيه لنفسه، والفضول ما يبقى من الغنائم بعد توزيعها. قال المرزوقي في شرح الحماسة: وقال أبو عبيدة: كان رئيس القوم في الجاهلية إذا غزا بهم فغنم أخذ من جماعة الغنيمه ومن الأسرى والسبي على أصحابه المربع، وهو الربع، فلذلك قال "لك المربع منه"... وكان له الصفي: واحد الصفايا من جماعة الغنائم والأسلاب والكراع قبل القسمة، وهو أن يصطفي لنفسه شيئاً: جارية، أو سيفاً، أو فرساً، أو ما شاء... وله حكمه، وهو أن يبارز الفارس فارساً قبل التقاء الجيشين فيقتله ويأخذ سلبه. والحكم فيه إلى الرئيس، إن شاء نقله وإن شاء رده إلى جملة المغنم... وله أيضاً النشيطه، وهو ما انتشط من الغنائم ولم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب... وكان له الفضول، وهو ما فضل بعد القسمة... أو لا يتناولوه القسم. انظر شرح الحماسة 3/ 1024-1026.

3 راجع القصة في الأغاني 3/ 55-56.

4 شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 60.

رأي رعيته ورغباتهم مهما كلفه ذلك من حزنٍ وألمٍ ومشقة؟ فهذا النص بوصفه حادثة ثقافية معقدٌ تعقيد الثقافة، وينفتح على كثير من التأويلات والإشكاليات.

3- خاتمة:

كان عروة نموذجًا للمثقف العضوي، فلم يكن بعيدًا عن قضايا مجتمعه وإشكالياتها المتناقضة، وحاول دومًا أن يثبت كفاءته ووجوده الفاعل في الحياة، على المستويين: الشعري والاجتماعي، ساعيًا إلى استكشاف واقعه الاجتماعي وما يسببه النظام الاجتماعي من عقبات في سبيل تحقق الوجود الفاعل في الحياة، فحاول مرارًا إمداد الوعي بأنساق جديدة تساعده في التغلب على تلك العقبات، كما تساعد على التغلب على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الراهنة. وكان مثالاً للمثقف الذي تتواءم إيديولوجيته مع ممارساته الاجتماعية والخطابية على نحو سواء.

لقد أكد عروة في خطابه أن قيمة الإنسان بفعله وما يقوم به من أعمال، وبالتالي فليس للمال قيمة في ذاته ما لم يوظف في دفع الشدائد عن المحتاجين، فالمال عنده وسيلة لا غاية. كذلك، أعلى من قيمة العقل، فليس للإنسان أن يستسلم للخرافات التي لا تصدقها التجربة. وأيضًا انتقد عروة مجتمعه لتمييزه بين الأفراد بحسب النسب، ورأى أن شرف الإنسان في أفعاله وبطولاته.

إن القيمة الأساسية التي يتمركز حولها شعر عروة بن الورد تدور حول قيمة الفعل الإنساني، فيؤكد أهمية قيمة العمل في سبيل الجماعة والحفاظ على الوجود الإنساني.



الغشّ في امتحان البكالوريا واستخدام التكنولوجيات الحديثة: بعض المداخل لفهم الظاهرة وتفسيرها

Cheating in the Baccalaureate exam and the
use of modern technologies:
some approaches to understand and explain
the phenomenon

د. محمّد بالرّاشد

أستاذ باحث في علم الاجتماع
جامعة جندوبة - تونس

Mohamed.berrached@iseahkef.u-jendouba.tn



الغشّ في امتحان البكالوريا واستخدام التكنولوجيات الحديثة: بعض المداخل لفهم الظاهرة وتفسيرها

د. محمد بالراشد

الملخص:

تسعى هذه الورقة إلى تحديد بعض المداخل الممكنة التي تساعد على البحث في التحوّل الذي عرفه الغشّ في امتحان البكالوريا من خلال استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتّصال وذلك نظرا إلى الخطورة التي صار يشكّلها الغشّ لا على قيمة تلك الشهادة العلميّة فقط بل وعلى رؤية فاعلين اجتماعيين مختلفين لمقولة النجاح والفشل، إذ يصبح النّجاح، لدى بعضهم، الغاية التي تبرّر الوسيلة. وقد أدّى استخدام تلك التكنولوجيات إلى زيادة عدد الأطراف المتخلّلة في الغشّ، وإلى إخراج هذه العمليّة من أسوار المؤسّسة التعليميّة، وظهور فاعلين جدد لا يتردّدون في تحويل الامتحان إلى مناسبة لجني الأرباح إمّا عبر ترويج بعض الوسائل أو تقديم إجابات عن بعد؛ وهذا الأمر يستوجب التّفكير في المسألة بنوع من العمق يتعالى عن الإدانة والبحث في تشديد العقوبات، باعتبار أن تلك الإجراءات على أهميّتها تختزل الظاهرة في البعد الزّجري والرّدعي ولا تسعى إلى فهم مختلف الأبعاد المكوّنة لتلك الظاهرة.

الكلمات المفتاحية: الغشّ، الامتحان، الغشّ في الامتحان، البكالوريا، تكنولوجيا المعلومات والاتّصال.

Abstract:

This paper seeks to identify some of the possible approaches that help in researching the transformation witnessed by cheating in the baccalaureate exam through the use of information and communication technology, given the danger that cheating poses not only to the value of that scientific certificate, but also to the vision of different social actors of the argument of success and failure, where success becomes justified, regardless of the means. This use has led to an increase in the number of parties involved in fraud, a process out of the walls of the educational institution, and an emergence of new actors who do not hesitate to turn the exam into an occasion to make profits, either by promoting some means or providing answers from a distance. This necessitates thinking about the issue with a kind of depth that transcends condemnation and severity of the penalties. These measures, despite their importance, reduce the phenomenon to the deterrent and injunctive dimensions and do not seek to understand the various dimensions that make up this phenomenon.

Keywords: cheating, exam, cheating in exams, the Baccalaureate exam, information and communication technology.

1- مقدمة:

يعتبر الغش في الامتحانات، إلى جانب العنف، من أهمّ التّحدّيات التي باتت تواجهها المنظومات التّربويّة في دول كثيرة في العالم. ويشكّل الغش في الامتحانات بشكل عامّ، وفي امتحان البكالوريا (الثّانويّة العامّة) بشكل خاصّ تحدّيًا كبيرًا للمنظومات التّربويّة لعدّة اعتبارات منها إخلاله بمبادئ أساسيّة بُنيت عليها المدرسة الحديثة من قبيل الاحتكام للجدارة وتكافؤ الفرص وتممين العمل والاجتهاد، ومنها أيضًا إحداث التوازن في العلاقة بين النتائج المتحصّل عليها في هذا الامتحان والتّوجيه الجامعيّ باعتبار أنّ امتحان البكالوريا محدّد لقبول ذلك المترشّح في اختصاص ما دون غيره. ويضاف إلى ما سبق، اهتزاز العلاقة بين المرّين والتّلاميذ والنّاجم بالأساس على اقتران الغشّ في البكالوريا بالعنف، إذ كثيرًا ما يتعرّض الأساتذة المراقبون لهذا الامتحان للعنف أو للتّهديد بالعنف من قبل عدد من المترشّحين.

وفضلا عن تلك الاعتبارات السّابقة بات اليوم من غير المقبول تناسي اقتحام التكنولوجيات الحديثة عالم الغش في امتحان البكالوريا والذي جعل تلك العمليّة تتجاوز أسوار المؤسّسة التعليميّة لأنّ شركاء خارجيّين - منهم من يروّج تكنولوجيات دقيقة تساعد على الغش ومنهم من يقدّم أجوبة عن الأسئلة المطروحة عبر تلك التكنولوجيات - دخلوا على الخطّ، فجعلوا الغش في امتحان البكالوريا مسألة تتجاوز جدران المدرسة، ما يعني أن استخدام تلك التكنولوجيا أقحم فاعلين جددا في الغشّ بالوسط المدرسيّ كما وسّع من فضاءه. ومن هذا المنطلق، بات الغشّ مسألة مركّبة وتحديًا معقدًا يفرض على المهتمّين بالشأن التّربويّ وعلى الباحثين فيه مساءلة الظّاهرة بمنطق أعمق بكثير من الإدانة، أي بمنطق يرمي إلى فهم المسألة وتفسيرها في أبعادها المختلفة؛ لأن استخدام التكنولوجيات الحديثة في الغشّ في امتحان البكالوريا يبيّن بوضوح تامّ إمكانيّة توسّع دائرة الأطراف المساهمة في الغشّ، بل وإمكانيّة الاستثمار في الغشّ سواء بترويج تكنولوجيات أو تقديم أجوبة عن بعد بمقابل ماليّ، أو بشراء وسائل تكنولوجيّة يرى فيها مترشّحون كثر وسيلة للتّعويض عن نقائص لديهم. نعم، الغش في البكالوريا عبر التكنولوجيات الحديثة ظاهرة ولكنّها لا تختزل في ذلك المعطى لوحده إذ لا تفسّر فقط بيسر الحصول على تلك التكنولوجيا، ولا يمكن الاكتفاء بإدانة كلّ من ساهم فيها، فذلك هو البعد القانونيّ أو الزجريّ للمسألة لا غير، أو هو بالأحرى وجه من وجوه أزمة عميقة تعاني منها المؤسّسة التّعليميّة.

2- إشكاليّة البحث:

يمثّل تنامي ظاهرة الغش في امتحان البكالوريا- وخاصة اقتران تلك الظاهرة باستخدام التكنولوجيات الحديثة وتجاوزها أسوار المؤسّسة التّعليميّة، على الرّغم من كل الاحتياطات والإجراءات التي تتّخذها الوزارات المشرفة على قطاع التّربية والتّعليم - تحدّيًا كبيرًا للمنظومات التّربويّة وخطرا كبيرا على جودة أداء تلك المنظومات وعلى المبادئ التي تقوم عليها العمليّة التّعليميّة- التّعلّمية والتّربويّة. وفي المقابل، يبرز ذلك التّنامي وجها من وجوه الأزمة التي باتت تتخبّط فيها مؤسّسة المدرسة بعد أن فقدت زمام المبادرة، وصارت تعمل على مجاراة تغيّرات محيطها القيميّة والتقنيّة المتسارعة، وذلك بعد أن كانت قاطرة التّغيير وصانعه،

فضلا عن كونها مصدرا للقيم وفاعلا اجتماعيًا مهمًا في نقلها من جيل إلى جيل وحمايتها من أيّ خلل. وعليه يكون من الوجيه والمنطقيّ التّساؤل عن دلالات تصاعد عمليّات الغشّ في البكالوريا التي استفاد القائمون بها من تطوّر التكنولوجيات الحديثة وعن المداخل الممكنة لفهم تلك الظاهرة وتفسيرها في ظلّ المتغيّرات التي أحدثتها والتي جعلت من الغشّ في الامتحان يكسر حاجز جدران المدرسة، ويدمج أطرافا متعدّدة ومتنوّعة.

3- منهجية الدّراسة:

تتّسم هذه الدّراسة بكونها دراسة وصفية تحليلية اعتمدنا فيها بالأساس على المثال التّونسي، وإن دَعَمناه بالمثاليين الجزائريّ والمغربيّ وذلك لقناعة منّا بتشابه الأمثلة الثلاثة ومعاناتها من ذات التّحدّيات. وقد استقينّا معطيات الدّراسة بالأساس من مواقع صحف بهذه البلدان ومن مواقع بعض الإذاعات التّونسيّة. وعملنا على الاستفادة من مختلف الشهادات التي وردت بتلك المواقع. وتراوحت المضامين التي اشتغلنا عليها بين نقل أخبار حوادث الغشّ وإجراءات مجابتهما، وبين نقل شهادات بعض الفاعلين التّربويّين من تلاميذ وأولياء ومدرّسين وإداريّين إضافة إلى التّقابليّين الذين كثيرا ما كانت تصريحاتهم مُدنية للمسؤولين عن قطاع التربية والتّعليم لعجزهم عن تأمين "الامتحانات الوطنيّة" ومندّدة بالعنف الذي يمارس على الأطر التّربويّة المراقبة للامتحانات. وبذلك نكون أمام دراسة استكشافية قائمة بالأساس على تحليل مضامين إعلاميّة تتمحور حول الغشّ في امتحان البكالوريا.

4- أهميّة الدّراسة:

تستمدّ هذه الدّراسة أهميّتها من كونها تحاول فهم وتفسير ظاهرة مركّبة ما فتئت تنتشر في الوسط التّعليمي وهي الغشّ في امتحان البكالوريا. والملاحظ أنّ حالة استنفار تنشأ مع اقتراب موعد هذا الامتحان الوطنيّ على أكثر من صعيد. ولئن بدا هذا الاستنفار مشروعاً لأنّ الأمر يتّصل بسمعة شهادة وطنيّة وبضرورة المحافظة عليها، فضلا عن المحافظة على مبدأ تكافؤ الفرص بين المترشّحين لذلك الامتحان الوطنيّ الذي يتوّج مرحليّ التّعليم الأساسيّ والثّانويّ، ويفتح بؤابة العبور إلى التّعليم الجامعيّ، فإنّه يبعث على التّساؤل عن العوامل التي تجعل حالات الغشّ المتصاعدة مصاحبة لهذا الاستنفار. إنّ انتشار الغشّ وتطوّر وسائله إنّما يعكسان انتصار النّاشئة لمبدأ "الغاية تبرّر الوسيلة"، ويتجلّى ذلك من خلال حرص المترشّحين على النّجاح بغضّ النّظر عن الوسائل المستخدمة فيه. وهو يشير إلى تحوّل في قناعات التلاميذ وكذلك عدد من الفاعلين الاجتماعيّين الآخرين (بعض الأولياء، بعض المعلّمين...) ورؤيتهم للامتحان وأدواره.

كما تتأتّى أهميّة الدّراسة كذلك من محاولتها التّركيز على أبعاد استخدام التكنولوجيات الحديثة في عمليّات الغشّ، والحال أنّ المنظومة التّربويّة التّونسيّة – باعتبارها مثلا- فشلت في توظيف تلك التكنولوجيات زمن جائحة كورونا. بمعنى فرض علينا انتشار استخدام التكنولوجيات الحديثة في الغشّ في البكالوريا التّساؤل عن سرّ "نجاح" مستخدميها في الغشّ مقابل تعرّث الوزارة في الاستفادة منها في تذليل العقبات التي أوجدتها الجائحة. بمعنى إذا كان مسار إدماج تلك التكنولوجيات الحديثة كمحامل ودعائم

بيداغوجية ميسرة للتعلّم متعّراً، فإنّ توظيفها في الغش في الامتحانات الوطنيّة يبدو أقلّ تعثراً والدليل على ذلك حالة الاستنفار القصوى التي يُعلن عنها عند قرب كلّ امتحان باكوريا في السنوات الأخيرة، هذا فضلا عن تحوّل الامتحان إلى حقل يتنازع فيه فاعلون اجتماعيون كثر وليسوا تربويين فقط، ولتبدأ معه مرحلة جديدة في الغشّ في الامتحانات الوطنيّة، مرحلة يتداخل فيها التربويّ بالأمنيّ بالعدليّ (نسبة إلى العدالة) وصولاً إلى تجارة الممنوعات وتجارها الذين ما فتئت أعدادهم تتكاثر.

ومن عوامل أهميّة هذه الدّراسة كذلك تركيزها على امتحان البكالوريا حيث يحظى هذا الامتحان بعناية خاصة من قبل التونسيين والمغاربة عامّة. فهو في نظرهم إحدى المناسبات الكبرى التي تُقدّم فيها الهدايا ويُحتفى فيها بالفرد فتى كان أو فتاة شأنها في ذلك شأن الولادة والختان والزفاف. إنّها مناسبة لتقديم هديّة ولخلاص دين كان قد قُدّم في شكل هديّة، الأمر الذي يجعلنا أمام الهدية باعتبارها مسألة اجتماعيّة بالأساس على النّحو الذي ذهب إليه مارسيل موس Marcel Mauss، إنّها مناسبة لأداء واجب اجتماعيّ، ومناسبة كذلك للاعتراف بجهود الفرد وقدراته ونجاحاته، ولكن ماذا لو كان ذلك النّجاح حصيلة مخادعة وتحيل حتّى وإن تمّت تغطية ذلك بعنوان الشطارة والمهارة؟

5- مفاهيم الدراسة:

5-1- الغشّ:

الغش لغة من "غشّ يغشّ غشّاً: الخداع، الغاشّ أو الغشّاش: المخادع"¹. وأمّا اصطلاحاً، يعني الغشّ "إخفاء عيب، أو إظهار غير الحقّ، أو نيل شيء دون وجه حقّ، أو هو تزوير في أمانة مثل الكذب والسرقة وخيانة الأمانة، أو نسبة شيء لا يخصّه لنفسه مثل السرقة الأدبيّة (سرقة النصوص)"². فالغشّ، على هذا المعنى، يعني الحصول على شيء دون وجه حقّ. وقد يكون متعلّقاً بتجارة أو بتزوير وثيقة، أو بسرقة الغير بما في ذلك السرقة الأدبيّة والفكريّة.

وأما الغشّ في المجال التّعليميّ فيقصد به "مجموع السلوكات والأنشطة غير المسموح بها والممنوعة قانونياً وتربوياً، كالتّحليل والغشّ والنقل... التي يقوم بها المتعلّم قصد الحصول على نتائج وكفايات وامتيازات لا بالاعتماد على مجهوداته الشخصيّة وكفاءاته الذاتيّة، ولكن باستعمال وسائل غير مشروعة"³. بمعنى إنّ الغشّ في المجال التّعليميّ سلوك غير قانونيّ غرضه الحصول على نتائج وتقدير إيجابيّ لكفايات لدى المتعلّم حتّى وإن كان هذا الأخير فاقدا لتلك الكفايات.

1- يوسف شكري فرحات؛ معجم الطلاب عربيّ-عربيّ، بيروت دار الكتب العلميّة، 2001، ورد عند أحمد فلوحي؛ آراء الطلبة نحو ظاهرة الغشّ في الوسط الجامعيّ، مجلّة العلوم النفسيّة والتربويّة 7 (2) ديسمبر 2018، ص 94.

2- عمران إبراهيم عالم؛ ظاهرة الغشّ في الامتحانات: أسبابها وطرق الحدّ منها، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، العدد (18) رمضان 1432 هـ - أغسطس 2011م، ص 7.

3- محمّد الشهب؛ المدرسة والسلوك الانحرافيّ: دراسة اجتماعيّة تربويّة، الدّار البيضاء، مطبعة النّجاح الجديدة، 2000، ص 19.

ويحسب معجم "كنز اللّغة الفرنسيّة (TFL le Trésor de la Langue Française) الغشّ la tricherie على معنيين، فهو إمّا احتيال يتمّ ارتكابه خلال امتحان ما، أو في مناظرة أو للحصول على بعض الامتيازات. أو هو الرياء وعدم الأمانة الأخلاقية وغياب الاحترام للقيم التي ندّعي الدفاع عنها. وهذا المعنى الثاني حاضر بكثافة في الأعمال الأنجلوسكسونية التي تعتبر الغشّ المدرسيّ شكلا من أشكال عدم الأمانة العلميّة academic dishonesty. وأمّا المعنى الأوّل الوارد في كنز اللّغة الفرنسيّة فغير مكتمل لأنّه يستبعد الغشّ اليوميّ الذي يتمّ على الطاولات والواجبات التي تنجز في الإطار العائلي¹". ويأخذ "الغشّ في الامتحانات المدرسيّة أشكالاً متعدّدة منها غشّ الطلاب في الامتحانات، وعمليات التزوير في درجات ومعدّلات التّلاميذ، وتزوير شهادات التّخرّج ودخول أفراد مزيفين للأداء في الامتحانات بدلا من الطلاب الحقيقيّين²". وبناءً على أبحاث أمريكيّة وفرنسيّة يمكن وضع قائمة غير شاملة في الممارسات الأكثر تواترا والمرتبطة بالغشّ وتجميعها في أربعة أصناف:

- نسخ، سرقة: نسخ على ورقة الجيران، واستعادة مسوّدة جاره، ونسخ نصّ أو جزء من نصّ وتقديمه باعتباره عملا شخصيّا، وإعادة إنتاج عمل طالب آخر دون اعتباره مرجعا.
- تزوير نتائج تجربة بحث وهويّتها.
- مساعدة بعضنا البعض بطريقة غير مشروعة: مطالبة شخص آخر بالقيام بعمل مكاننا؛ أسأل أو أعط الإجابة لطالب آخر، توزيع العمل على عدة أطراف.
- استخدام ورقة غشّ وسائط غير مصرح بها، وآلة حاسبة، وهاتف، وما إلى ذلك³.

كما يتضمّن الغشّ في الامتحانات مظهرا آخر غير مباشر "يتمثّل في قيام معلّم بتوجيه الطّلبة إلى التّركيز على أجزاء محدّدة من المقرّر الدّراسيّ على أساس أنّ أسئلة الامتحان ستدور حولها، أو قيامه بتقديم عدد من الأسئلة من المادّة التي يدرّسها للطّلبة وإخبارهم أنّ الامتحان سيكون من بينها⁴". ويمكن أن نضيف إلى ذلك تركيز بعض المعلّمين خلال الدّروس الخصوصيّة (التي يقدّمونها لبعض التّلاميذ) على ضروب من التّمارين شبيهة أو مماثلة لتلك التي سيتضمّنها الامتحان، فتصبح الدّروس الخصوصيّة عمليات محاكاة استباقيّة لمضامين الامتحانات، فيستفيد التّلاميذ المسجّلون بتلك الدّروس دون غيرهم. لن تكون الدروس الخصوصيّة، على هذا الأساس، إذن سبيلا لتحسين المستوى التعليمي، بل مجرد وسيلة للحصول على أعداد جيّدة في الامتحانات، وهي تخدم مصالح تلاميذ على حساب آخرين.

1- Michaut (C), les nouveaux outils de la tricherie scolaire au lycée, Recherche en Education, n°16-juin2013, p 132.

2- علي عبد ربّه؛ انتشار ظاهرة الغشّ بين طلاب الجامعة وأثرها على مستواهم التّعليمي وعلاقتها بالكفايات الإنتاجيّة للنّظام التّعليمي، ص 65 ورد عند بشير عمريّة؛ الغشّ في الامتحانات: دراسة تحليليّة نقدية لمجموعة من الدّراسات والمفاهيم والإجراءات المنهجية والنتائج، مجلّة السّراج في التربية وقضايا المجتمع، العدد الثامن (8)، ديسمبر 2018، ص 8.

3- Michaut (C), op., cit, p 132.

4- Ibid.

وبناء على ما سبق، يكون الغشّ في الامتحان سلوكاً ينتهك القانون المنظمّ للامتحانات ويتخطّى كلّ التّراتيب المدرسيّة الرّامية إلى ضمان تكافؤ الفرص بين التّلاميذ، فيخلق تفاوتاً غير مبرّر وغير مشروع بين المتعلّمين، وهو (= الغشّ في الامتحان) متعدّد الأوجه والأطراف، فهو يشمل الغشّ من خلال النّظر إلى ورقة الزميل (ة) أو من خلال طلب مساعدة من الزملاء كما يشمل تدخّل المعلّم أو الإداري لتغيير أعداد تلميذ أو بعض التّلاميذ... الخ. وقد أعطت تكنولوجيا المعلومات والاتّصال الغشّ مظهراً جديداً فجعلته يتمّ عن بُعد بعد أن كان عن قرب، ووسّعت من دائرة الأطراف المتدخّلة فيه سواء للمساعدة على الغشّ أو للوقوف في وجهه. وفي هذه الدّراسة سنركّز بالأساس على هذا الضّرب من الغشّ، حيث حضور تكنولوجيا المعلومات والاتّصال كثيف، وحيث الأطراف المساهمة فيه متعدّدة ومتنوّعة الملامح والأدوار. علماً أنّ هذا الغشّ "لا يتوقّف عند أبواب المعاهد الثّانويّة (الثّانويّات)، وإنّما يتواصل في الدراسات العليا. وقد بيّنت دراسات عديدة حالة التّواصل هذه، بل أبرزت كذلك تصاعد ظاهرة الغشّ الأمر الذي دفع إلى التساؤل عن صلاحيات الأعداد ومصداقيّة الشهادات"¹.

5-2- الامتحان:

يعرّف الامتحان بأنّه "تمرين يستخدم لتقييم المعرفة أو المهارات فيكون الامتحان غالباً عبارة عن مجموعة من الأسئلة أو المهامّ تعنى بتوليد تمثيل كميّ يستخدم لتحديد ما إذا كان التّلميذ يملك قدرات معيّنة أو يفهم معلومات معيّنة. ويمكن استخدام الامتحانات لمقارنة الأفراد بالمجموعات أو الشّعوب، أو لتعزيز نموّ الفرد"².

وبعدّ الامتحان "الوسيلة الوحيدة لتقويم العمل الأكاديميّ للطالب لينتقل من سنة دراسيّة إلى أخرى، ومن مرحلة إلى أخرى. وبغضّ النّظر عن رأي الفرد في الفلسفة التي أدت إلى هذا الوضع، فإنّ الجميع على علم بهذا، هو أمر ثابت لا يتغيّر بتغيّر المسؤولين أو بتغيّر المراحل. لذلك يعمل الطّالب وكلّ من له صلة به، وكذلك كلّ من له صلة بالعملية التّعليميّة، على الاستعداد لمواعيد الامتحانات، واتّخاذ التّراتيب اللّازمة والمناسبة"³. ولهذا يرى الطاهر بن عاشور أنّ الامتحانات إنّما "جعلت منذ القدم لاختبار تحصيل الطالب فيما أريد منه تعليمه. ولاشكّ أنّ ما بيّين له من الضّوابط والقواعد إنّما هو تقريب للطريقة المطلوبة، وإنّ المرجع في التّطبيق هو علم القائمين بتنفيذ تلك الضّوابط وعدالتهم وغيرتهم على الرّتب العلميّة من أنّ

1- Frenette (E) &alt, Etude sur la propension à tricher aux examens à l'université : élaboration et processus de validation du questionnaire sur la tricherie aux examens à l'université (QTEU), Mesure et Evaluation en Education, 2019, vol.42, n°2, Pp.3-4.

2- لطيفة حسين الكندري؛ ظاهرة الغشّ في الاختبارات: أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كليّة التّربية الأساسيّة في دولة الكويت؛ بحث ممولّ من الهيئة العامّة للتّعليم التّطبيقيّ والتدريب، رقم 32-09-BE، الكويت، 1431 هـ - 2010 م، ص 6.

3- مصطفى عمر التير وعثمان علي أميمن؛ الغشّ في الامتحانات كمظهر من مظاهر اللّامعيارية في المجتمع، الفكر العربيّ شتاء 1999، العدد الخامس وتسعون، السنة العاشرة (1)، ص 157.

تُسند لغير كفاءتها.¹ ليصبح بذلك الامتحان اختبارا لطالب العلم فيما يفترض أنّه تعلّمه، وأنّ إنجازه يتطلّب إضافة إلى التّرتيب حرص القائمين على تطبيقها على ضرورة إسناد الشهادات والرّتب العلميّة لمستحقّيها دون غيرهم. فالامتحان مسؤوليّة جماعيّة وليست فرديّة تهّم المترشّح(ة) للامتحان دون غيره (ها).

ومن هذا المنطلق، يعتبر الامتحان وسيلة لتقييم عمل المتعلّم وهو بذلك عمليّة ملازمة لعمليّة التعلّم مثلما تنصّ على ذلك القوانين المنظّمة للتّعليم؛ من ذلك مثلا ما ورد في الفصل التاسع والخمسين من القانون التّوجيهي للتّربية والتّعليم المدرسيّ (تونس-جويلية 2002) "يتمّ تقييم مكتسبات التّلاميذ بصفة مستمرّة خلال كافة مراحل التّعليم في تكامل مع عمليّة التعلّم وفي تفاعل معها. ويكتسب التّقييم صبغة تكوينيّة وتشخيصيّة أثناء التعلّم وصبغة إسهاديّة في نهايته، وهو من مشمولات أسرة التّدريس في مستوى إعداده وإصلاحه واستغلاله". بمعنى أنّ الامتحان يحتلّ جزءا مهمّا من عمليّة التعلّم وهو من اختصاص المدرّسين دون غيرهم. ولعلّ أهمّيّته تكمن في إقرار نجاح التلميذ أو فشله، ومن خلال ذلك نجاح المنظومة التربويّة بشكل عام أو فشلها، وهذا معنى استغلال نتائج الامتحانات لتحسين أداء المنظومة التربويّة. أي أنّ استغلال نتائج الامتحانات لا يقتصر على الفصل أو المؤسّسة وإنّما يشمل مختلف مكوّنات المنظومة التعليميّة، إذ تكون نتائج الامتحانات - خاصّة الوطنيّة منها- معيارا للحكم على مدى نجاعة أداء تلك المنظومة.

3-5- البكالوريا:

جاء في الفصل 62 من القانون التّوجيهي للتّربية والتّعليم المدرسيّ (جويلية 2002) ما يلي: "يُختتم التّعليم الثّانويّ بكلّ شعبة من شعبه بامتحان وطنيّ يحصل التّاجحون فيه على شهادة البكالوريا. وتضبط أنواع شهادة البكالوريا بأمر ويضبط نظام امتحان البكالوريا بقرار من الوزير المكلف بالتّربية". ويعطي هذا التّحديد القانوني للبكالوريا معنى الامتحان الوطنيّ المفضي إلى الحصول على شهادة البكالوريا التي تخوّل لصاحبها الالتحاق بالتّعليم الجامعيّ في تونس أو خارجها. وعليه يمكن القول إنّ شهادة البكالوريا تتوّج مسارا دراسيّا امتدّ من الابتدائيّ إلى نهاية الثّانويّ، وهو مسار يغطّي في المثال التونسيّ 13 سنة. ولعلّ ما يسترعي الاهتمام في هذا السّياق هو أنّ شهادة البكالوريا هي الشّهادة الوحيدة الإلزاميّة التي يحصل عليها التلميذ التونسيّ طيلة ذلك المسار إذا ما استثنينا شهادة ختم التّعليم الأساسيّ التي تترك للتّلاميذ حريّة المشاركة في المناظرة التي تفضي إلى الحصول عليها².

1- محمّد الطّاهر بن عاشور؛ أليس الصّبح بقريب: التّعليم العربيّ الإسلاميّ: دراسة تاريخيّة وآراء إصلاحيّة، القاهرة، دار السّلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م، ص206.

2- نصّ الفصل 61 من القانون التّوجيهي للتّربية والتّعليم المدرسيّ (القانون عدد 80-2002 بتاريخ 23 جويلية 2002) على أنّه "يمكن في نهاية الدّراسة بالتّعليم الأساسيّ، ولكلّ راغب في ذلك اجتياز امتحان وطنيّ للحصول على "شهادة ختم التّعليم الأساسيّ" حسب تراتيب تضبط بقرار من الوزير المكلف بالتّربية. علما وأنّ هذه الشّهادة كانت في منطلقها إجباريّة.

ومن خصائص امتحان البكالوريا أنّ التّقدّم لاجتيازها يتمّ بصيغ مختلفة، فقد يكون المترشّح مسجّلا بمؤسّسة تعليميّة عموميّة (معهد ثانوي/ ثانويّة) أو بمؤسّسة تعليميّة خاصّة مثلما قد يكون مترشّحا بصفة فردية وحرّة. وعليه لا يحدّد سقف عمريّ للمرشّح لاجتياز هذا الامتحان¹. ومن خصائص هذا الامتحان الوطني أنّه لا يُقصر المساجين².

5-4- تكنولوجيا المعلومات والاتصال:

يشير مفهوم تكنولوجيا المعلومات والاتصال إلى "مجموعة الأدوات والأجهزة التي توفر عمليّة تخزين المعلومات ومعالجتها ومن ثم استرجاعها، وكذلك توصيلها بعد ذلك عبر أجهزة الاتّصالات المختلفة إلى أيّ مكان في العالم، أو استقبالها في أيّ مكان في العالم. معنى هذا أن تكنولوجيا المعلومات تغطّي أي منتج يقوم بتخزين معلومات الكترونيًا في شكل رقمي واسترجاعها ومعالجتها وإرسالها أو تلقّيها"³. أي أن تكنولوجيا المعلومات والاتصال تشمل «كلّ التقنيات المتطورة التي تستخدم في جمع البيانات والمعلومات وتخزينها ونشرها والتي تستخدم من قبل المستفيدين منها في مجالات الحياة كافة"⁴.

ويثير حضور هذه التكنولوجيا في الغشّ في الامتحانات إشكاليّة مسألة الاستخدامات الاجتماعيّة لتلك التقانة والمقصود بها "أنماط استخدام الأفراد أو مجموعات الأفراد (الطبقات، الفئات، الشرائح) والتي تبدو مستقرّة على مدى فترة زمنيّة إلى حدّ ما طويلة..⁵. ما يعني أنّ هذه الاستخدامات هي التي تضفي معنى على تلك التكنولوجيا. أو بعبارة مغايرة لا يمكن التوقّف عند التكنولوجيا في حدّ ذاتها بل لابدّ من تجاوز ذلك إلى "الممارسات التي تخلّفها وكذا المعاني التي تولّدها، فهي لا تملك قيمة ماديّة فحسب ولكن قيمة رمزيّة أيضًا"⁶.

1- في هذا السياق نشر موقع Ifm.tn يوم 6 جوان 2022 (13:28) ما يأتي: "أعلن وزير التربية...اليوم الاثنين 6 جوان خلال التّدوة الصحّفيّة الخاصّة بالامتحانات الوطنيّة دورة 2022، أنّ أصغر مترشّح لاجتياز البكالوريا عمره أقلّ من 17 سنة وهو من جهة صفاقس فيما يبلغ عمر أكبر مترشّح 72 عاما وهو من معتمديّة وادي ملبز التابعة لولاية جندوبة".
2- بلغ عدد المساجين المترشّحين لامتحان البكالوريا دورة (2022) 16 مترشّحا. وقد شدّد وزير التربية على أنّهم سيجتازون الامتحان في نفس ظروف المترشّحين الآخرين (عن موقع Ifm.tn يوم 6 جوان 2022 (13:28)).
3- رجاء انصيرة والطاهر ابراهيمي؛ واقع إدماج تكنولوجيا المعلومات بالمدرسة الجزائريّة في ظلّ مقاييس منظمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة "التّعليم المتوسّط نموذجا"، مجلّة علوم الإنسان والمجتمع، المجلد 07، العدد 27، الجزء الأول، جوان 2018، ص 22-23.
4- المرجع نفسه، ص 23.

5- Proulx (S), Penser les usages des TIC aujourd'hui : Enjeux, modèles tendances, in Vieira (L) & Pinède (N); (eds); Enjeux et Usages des TIC : aspects sociaux et culturels, t1, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2005, P.9.

6- للتوسّع في نظرية الاستخدامات الاجتماعيّة يرجى الرّجوع إلى سلاف بوضبع؛ سوسيولوجيا الاستخدام بين الاتّجاهات الميكروسوسيولوجية والتوجهات الماكرو سوسيولوجية، مجلّة الحكمة للدراسات الإعلاميّة والاتّصاليّة، المجلد 5، العدد 1، 2017، ص 156-171.

6- الغشّ في الامتحانات : محاولة في رصد الجذور والآثار:

يعتبر بعض الباحثين المهتمّين بهذه المسألة أنّ "الغشّ في الامتحانات ليس وليد اليوم، بل إنّ تاريخه بدأ مع الامتحانات التحريرية"¹، حيث الممتحن مدعوّ إلى الإجابة كتابياً عن الأسئلة الموجّهة إليه. وبعبارة مغايرة، كان ظهور الغشّ في الامتحانات نتيجة اعتماد الامتحانات المكتوبة، التي تتطلّب جهداً من نوع خاصّ سواء على مستوى فهم الأسئلة المطروحة أو على مستوى الأجوبة المقدّمة.

ويربط باحثون آخرون الغشّ في الامتحان بتحوّل آخر مهمّ عرفته أنظمة التّعليم في العالم حين انتقلت من أنظمة لنشر الثّقافة العامّة والتّحصيل المعرفيّ إلى أنظمة تمنح الشّهادات التّعليميّة التي تعدّ رخصة للحصول على مركز أو وظيفة أو على الجاه"². بمعنى أنّ الغشّ في الامتحان جاء نتيجة ظهور الشّهادات العلميّة وارتباطها بالمنزلة الاجتماعيّة أي بالدور الجديد الذي صارت تؤدّيه الشّهادة العلميّة في تحديد منزلة الحاصلين عليها، فقد كانت الشّهادة عنوان الارتقاء في السلم الاجتماعيّ.

ولظاهرة الغشّ في تونس بعد تاريخيّ، فقد تعرّض الشيخ الطاهر بن عاشور لهذه المسألة في كتابه "أليس الصبح بقريب" عند حديثه عن الإخلال في الامتحانات لدى طلبة جامع الزيتونة، فقال "ومن الإخلال في الامتحانات خلل آخر وهو سوء يقظة المراقبين بسبب اتّخاذ المراقبين من عامّة أعوان دار الشريعة، وعامّة مستخدمي خزائن الكتب وبيت النظارة بالجامع، فهم لجهلهم لا يتفطنون لطرق استعانة الممتحنين بعضهم ببعض، ولقلّتهم لا يحيطون بما يقع من الإعانة وتبادل الأوراق، إذ خمسة أو ستة مراقبين أقيموا لحراسة مائة تلميذ، كانت استعارة التلاميذ بعضهم من بعض للمقالات وقت تحريرها واستصحاب فريق منهم لمقالات سبق تحضيرها أمراً متفاقماً، يجمع الممتحنين بيت قد ملئ بغير نظام..."³. ويؤشّر ابن عاشور من خلال هذا الإخلال المتمثّل في استعانة الممتحنين بعضهم ببعض عبر تبادل الأوراق إلى الغشّ في الامتحان والذي أرجعه إلى عدم كفاءة المراقبين، وعدم ملاءمة الفضاء للامتحان، وقلّة عدد المراقبين مقارنة بعدد التلاميذ. ولكنّ حديث ابن عاشور عن الإخلال يبرز أسباباً ويحدّد أطرافاً يمكن أن تُساهم في عمليّة الغشّ بطريقة أو بأخرى وهي أطراف من داخل المؤسسة التّعليميّة.

تبرز شهادة ابن عاشور مسألتين تتصلان بالغشّ، أولهما تتعلّق بقدّم الظاهرة، فهي ليست بالجديدة وليست غريبة عن "تقاليد" الامتحان في تونس، وثانيتها وجود الغشّ في امتحانات جامع الزيتونة، حيث كان التّعليم دينياً بالأساس. وبما أنّ الدّين يمنع الغشّ في المطلق طبق ما ورد في الحديث النبويّ "من غشّنا فليس منّا"، فمن العجيب أن يلتبس هذا التّعليم بمبدأ. "الغاية تبرّر الوسيلة"، وأن يغدو النجاح رهين الاستعانة بالغير وتبادل الأوراق حتّى وإن تعلّق الأمر بامتحان في موادّ دينيّة.

1- رشا سامي خابور وعبد الحكيم ياسين حجازي؛ أسباب انتشار ظاهرة الغشّ في الامتحانات لدى طلبة المرحلة الثّانويّة في مدارس مديريّة تربية لواء الرمثا، مجلّة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات التربويّة والتّفسيريّة، المجلّد الثّالث ع (10) نيسان 2015، ص 264.

2- المرجع نفسه، ص 265.

3- محمّد الطاهر بن عاشور؛ مرجع سابق، ص 209.

جاء الغشّ في سياق توجّه المؤسسات التعلّيمية إلى الامتحانات التّحريرية (الكتابية) حيث الإجابات تتطلّب، فضلا عن التّركيز، التّأليف بين مجموعة من القدرات مثل الفهم والتّحليل والتّأليف... الخ. كما ظهر الغشّ مصاحبا لتوجّه المؤسسة التعلّيمية إلى إظهار التلاميذ (منحهم شهادات علمية). وهو ما يجعل الحرص على النّجاح في الامتحان كبيرا ولا يستثنى أية وسيلة بما في ذلك الغشّ الذي يتخطّى كلّ الحواجز بما فيها الدينية (المقدّسة) مثلما يبرز من خلال امتحانات جامع الزيتونة المشار إليها من قبل الطاهر بن عاشور.

بقي أن نشدّد على العوامل المساعدة على الغشّ، والتي من شأنها أن تقودنا إلى الأطراف التي تسهم في الغشّ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فعدم يقظة المراقبين تشير إلى عدم اختصاصهم وعدم وعيمهم بأهمية الامتحان، وعدم توقّر العدد الكافي من المراقبين مقارنة بعدد التلاميذ، فكلّ ذلك من شأنه أن ييسّر الإخلال بسير الامتحان. فالامتحان مسؤولية ليس فقط بالنسبة إلى التلميذ الممتحن وإنما بالنسبة إلى كلّ الفاعلين التربويين الذين يتدخلون في الامتحان بطريقة أو بأخرى.

ولعلّ الملاحظة الأخرى التي تسترعي الاهتمام هي الطبيعة الداخليّة للغشّ، فالعملية تتمّ في قاعة الامتحان، وبالاستعانة بالتلميذ الآخر وفي غفلة من المراقب، وقد يساعد اكتظاظ قاعة الامتحان على ذلك. فنحن أمام عملية غشّ داخلية بحتة، بمعنى أنّ كلّ الأطراف المتدخلة فيها هي من داخل المؤسسة التعلّيمية. لقد كانت نشأة الغشّ في الامتحان في قاعة الفصل أي بين أسوار المؤسسة التعلّيمية، ولهذا كانت العقوبات كذلك داخلية بحرمان المترشّح من النّجاح أو من إعادة الامتحان لفترة زمنية وبنقله المراقب المهاون إلى مركز عمل بعيد عن مقرّ سكنه (نقلة تعسّفية). فالغشّ يتمّ في داخل المؤسسة التعلّيمية والعقوبات تتمّ في إطار إداري بعيد عن العدالة. وعلى الرغم من تلك الإجراءات العقابية، استفحلت ظاهرة الغشّ " وشهدت انتشارا واسعا في صفوف التلامذة والطلبة بمختلف مراحل التّعليم. وأصبحت ممارسة الغشّ أمرا متداولاً في الامتحانات العادية، أثناء السنة الدّراسية، ثم تعدّى ذلك السلوك إلى الامتحانات الوطنية وبالخصوص شهادة البكالوريا"¹.

ومما لاشكّ فيه أنّ وراء انتشار ظاهرة الغشّ عوامل ومسبّبات منها "الرغبة القويّة في الحصول على درجات مرتفعة لتحقيق القبول في الكليات العالية التي تدفع كثيرا من الطلبة إلى ممارسة الغشّ في الامتحانات. وكذلك فإنّ ضعف قدرات الطّالب وانخفاض دافعيّته يجعلانه يلوذ بالغشّ كبديل². ويمكن أن تُضاف إلى تلك الأسباب أخرى من قبيل ضغط روزنامة الامتحانات ونظرة التلاميذ لبعض المواد التي

1- الهادي بوخوش ومنجي العكروت؛ الغشّ في امتحان البكالوريا التّونسية، المدونة البيداغوجية، تونس، 2013.

2- ورد عند بشير عمريّة، مرجع سابق، ص 9.

يعتبر التلاميذ أنّها غير أساسية في تكوينهم¹. كما يمكن أن نضيف إلى تلك الأسباب أخرى تتصل بالمراقبين والمشرفين على الامتحانات... الخ.

ومهما يكن من الأسباب – والتي سنتعرّض إلى بعضها لاحقا- فإن خطورة الغشّ في الامتحان تكمن في انعكاساته على العملية التعليمية التعلمية وعلى الفرد وعلى المنظومة التربوية بل أيضا على أداء الجامعة والشهادات العلمية. فعلى مستوى الفرد ينمي الغش ثقافة الاتكالية وعدم بذل الجهد ويساعد على تفتي ما عبّر عنه المنصف ونّاس بـ "معضلة تدبّر أمرك كيفما اتفق سلّمها"². بمعنى أنّ مختلف الوسائل مباحة وهذا يجعل من المدرسة فضاء عاجزا عن إكساب الناشئة قيما من قبيل العمل والتعويل على الذات والاجتهاد والمبادرة.

ينعكس الغشّ سلبا على صورة المعلّم لدى التلاميذ بالأساس، فهم وإن وصفوا المعلّم المتساهل في الغشّ بـ "الحنين" و "الرجولي"، فإنّهم لا يعتبرونه قدوة. وهنا تكمن خطورة الغشّ، لأنّ افتقاد المعلّم لصفة القدوة يجعله عاجزا لا عن ترسيخ قيم وسلوكيات عند التلاميذ فقط بل يغدو غير قادر على نقل المعارف. بعبارة أخرى يسهم التساهل في عمليات الغشّ في هزّ صورة المعلّم ومن ثم في اهتزاز مكانته الاجتماعية. وإذا ما أضفنا إلى ذلك بعض السلوكيات الأخرى التي يأتيها بعض المعلّمين من قبيل التحرش الجنسيّ ومن قبيل الرّبط بين الدروس الخصوصية والأعداد، سنبتين خطورة انتشار بعض الظواهر التي ستؤثر سلبا في صورة المعلّم القدوة، هذا دون أن ننسى أنّ "التحوّلات التي عرفها المجتمع وخياراته التّنمويّة أدّت إلى ظهور فئات جديدة وأقول دور فئات أخرى قديمة ومنها المعلّمون"³. فـ "بمرور الزمن بدأت صورة المعلّم (المربيّ) تخترق بتضمينات سلبية لدى الرأي العام المحليّ. ولم يعد مطمح الصّغار أن يصبحوا معلّمين وأساتذة (رمز السّلطة، والاحترام والوقار، والأناقة...) كما تقهقر نموذج "العريس المعلّم" عند الفتيات لصالح "العريس المحامي" و "العريس الطبيب" ثم "العريس التّاجر" وقس على ذلك "العريس المهاجر"⁴. فالتساهل في الغشّ يعمّق من تدهور صورة المعلّم في المجتمع، والتي هي اليوم ليست على درجة عالية من الاحترام.

أمّا على مستوى المؤسسة التعليمية، فلا يبدو تأثير الغشّ أقلّ خطورة عمّا هو عليه لدى الفرد المتعلّم أو لدى المعلّم. فالمدرسة موكول إليها مهام عديدة منها التنشئة السليمة للأطفال. فإذا انتشر الغش واستباح

1- وفي هذا الصدد يقول يحي (طالب بالسنة الرابعة الثانوية -رياضيات) إنه اتّصل بإحدى الصفحات من أجل اقتناء سماعات الكترونية وأضاف أن زملاءه استعدّوا وتسلّحوا ببعض الوسائل الالكترونية كالسماعات والأقلام. وبرّر يحي ذلك بالقول إنه "كطالب في تخصص علمي، فإن بعض الموادّ كالّاريخ والجغرافيا التي تتطلّب حفظا عن ظهر قلب، وتعتبر إضاعة للوقت تجربنا على الغشّ أحيانا". لكن يحي مع ذلك لا يشجّع الغشّ في المواد الأساسية والعلمية لأنّها بحسب رأيه هي التي تُظهر مستوى التلميذ الحقيقي. ورد عند هدى الطرابلسي؛ سوق أدوات الغش تزهر في تونس مع امتحانات البكالوريا، Independent عربية، الأحد 12 يونيو 2022 (19:15).

2- الهنصف ونّاس؛ الشخصية التونسية محاولة في فهم الشخصية العربية، تونس، الدار المتوسطة للنشر، 2011م - 1432هـ، ص301-308.

3- محمد نجيب بوطالب؛ الأبعاد الاجتماعية والثقافية لأزمة أنموذج القدوة في المدرسة العربية المعاصرة (حالة التّعليم في تونس)، كراسات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، خارج السلسلة، تونس 2005، ص279.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الغشاشون لوائح المدرسة انعكس ذلك سلبا على أداء المدرسة لرسالتها، ويؤدّي ذلك الى مشاكل نفسية عند الكثيرين من المتعلّمين بسبب التّضارب بين القيم التي تنشد المدرسة تروسيها لدى التلاميذ وبين الواقع اليومي الذي تشقّه ممارسات على التّقيض تماما من تلك القيم. بمعنى أنّ انتشار الغشّ في المدرسة يفقدّها القدرة على تجذير القيم الإنسانية الكبرى لدى الناشئة، هذا فضلا عن كونه يفقد الشهادات العلمية التي تمنحها تلك المؤسسة قيمتها، بعد أن تتراجع قيم الجدارة والاعتماد على الذات والمثابرة لصالح قيم "دبر رأسك" "تصرّف" "سلكها".

وعلى الرّغم من كلّ هذه الآثار السلبية للغشّ في مختلف مكّونات العملية التعليمية التعلمية، يظّل الغشّ كابوسا يهدّد امتحان شهادة البكالوريا (الثانوية العامة)، لذلك تشتدّ المراقبة ويتمّ تجنيد مختلف الفاعلين التربويين لضمان حسن سير ذلك الامتحان، وهو ما يوجب التأمل بعمق في هذه الفرادة التي تمنح لامتحان البكالوريا ولمقاومة الغشّ.

7- الغشّ في البكالوريا: التكنولوجيا الحديثة توسّع الفضاء وتزيد من عدد الأطراف المتدخلة فيه:

في كلّ سنة ومع اقتراب امتحان البكالوريا (الثانوية العامة) تشتدّ حمى المحافظة على نقاوة ذلك الامتحان من كلّ الشوائب ولاسيما من الغش. لذلك يشدّد المسؤولون في وزارة التربية على حسن الاستعداد لهذا الامتحان واتخاذ مختلف التدابير والإجراءات الكفيلة بأن يجري بسلاسة وفي ظروف طيبة تتساوى فيها حظوظ جميع المترشّحات والمترشّحين. وفي مقابل استعدادات الأطراف الرسمية التي تكاد تجعل نجاح الموسم الدراسي رهين نجاح امتحان البكالوريا، يبدأ بعض المترشّحين وبعض مناصريهم الاستعداد للغشّ الذي شهد في السنوات الأخيرة تناميا ملحوظا وتطوّرا في استخدام التكنولوجيات الحديثة حتّى أنّ هذه الأخيرة أحدثت نقلة نوعية في الغشّ تتمثّل في ظهور روافد له من خارج أسوار المدرسة وتوسيع دائرة المشاركين فيه وهما مسألتان سنوضحهما لاحقا.

وما لاشكّ فيه، أن الغشّ في البكالوريا مسألة مركّبة ومتعدّدة الأبعاد، ولذلك اخترنا في هذه الدراسة تناولها عبر التّركيز على عناصر نقد أنّها تساعد على فهم الظاهرة وتفسيرها كما تحفّز على الاستمرار في البحث فيها. وهذه العناصر هي الآتية:

- البكالوريا ومنزلتها في المخيال الجماعي؛
- البكالوريا وإشكالية التّقييم؛
- البكالوريا ومسألة أخلاقيات استخدام التكنولوجيات الحديثة؛
- البكالوريا واختلال منظومة القيم في المجتمع التونسي.

7-1- البكالوريا و صورتها في المخيال الجماعي:

يشكّل اجتياز امتحان البكالوريا حدثاً مميّزاً تستعدّ له العائلات التونسية والمغربية استعداداً خاصاً. فمنذ بداية العام الدّراسيّ تعمل الأسر على تمكين بناتها وأبنائها من الدروس الخصوصية حتّى وإن كان ذلك الأمر مكلفاً ومرهقاً لميزانية الأسرة. وتتجلّى من خلال ذلك الحرص على الدروس الخصوصية صورة البكالوريا باعتبارها امتحاناً حاسماً ومحدّداً لمسار التلميذ(ة).

لا تقتصر استعدادات الأسر على تمكين التلاميذ من الدروس الخصوصية بل تتجاوز ذلك إلى توفير ظروف ملائمة للمراجعة في البيت (الهدوء، الأكل، القهوة...). وتبذل الأمهات في هذا الإطار جهداً كبيراً لتوفير كلّ ظروف الدّراسة بالبيت للمترشّح (ة) لامتحان البكالوريا. كما تبدي تلك الأسر تساهلاً كبيراً مع بناتها خاصة خلال فترة التحضير للامتحان فتسمح لهنّ بقضاء الليل عند صديقاتهنّ والمبيت خارج المنزل وذلك تشجيعاً وتحفيزاً لهنّ على حسن الإعداد للامتحان.

تكشف هذه الاستعدادات وغيرها عن صورة امتحان البكالوريا والهالة التي تُضفي عليه، والتي تجعل حالة الاستعداد في البيوت أقرب إلى حالة الاستنفار التي يجنّد فيها الجميع خدمة للمترشّح (ة) لذلك الامتحان. بل إنّ الأمر قد يدفع البعض إلى القيام بسلوكيات غريبة مثل اللّجوء إلى العرافات أو إلى أئمة المساجد والرّقاّة طلباً للبركة... الخ¹. بمعنى ثابّ تعكس استعدادات مختلف الأطراف (الوزارة- المؤسسات التعليمية- الأسر- التلاميذ...) هالة تمّ إضافتها على امتحان البكالوريا. وقد دخلت وسائل الإعلام منذ سنوات على الخطّ، وبادرت إلى تخصيص حصص إذاعيّة و تلفزيونيّة تتمّ خلالها استضافة مختصّين في علم النفس وعلم الاجتماع ومريّين وكذلك أولياء للحدث عن كفيّة حسن الاستعداد لامتحان البكالوريا وتقديم النّصائح التي تيسّر للمترشّحين والمترشّحات عمليّة اجتياز الامتحان. ولئن تحوّلت تلك الحصص الإعلاميّة في غالب الأحيان إلى حوارات مع أولياء المترشّحين أكثر منه مع المترشّحين أنفسهم، فإنّها ضاعفت من الهالة المضافة على امتحان البكالوريا والتي جعلته في المخيال الجماعيّ امتحاناً مصيريّاً.

تسترعي مختلف الاستعدادات الانتباه لأنها تعكس منزلة ذلك الامتحان في المخيال الجماعيّ. فهو امتحان مصيريّ، أهمّ بكثير من كلّ الامتحانات التي سبقته بل إنّه ينسخ نتائجها، إذ لا تبقى في الذاكرة الجماعيّة إلا نتيجة البكالوريا، ومعدّل البكالوريا والتوجيه المترتب عن ذلك المعدّل. وفي سياق تلك الصّورة التي رُسمت للبكالوريا بدأت الاحتفالات بالحصول على تلك الشهادة توصف بفرحة العمر²، وهي الصفة التي تطلق في تونس على فرحة الزّواج كذلك. وقد أخذت الفرحة بالحصول على البكالوريا "شكلاً خرافياً بالنسبة إلى البعض لا ينسأه كلّ من حضرها، إذ لم تعد المفرقات والزغاريذ لوحدها تكفي بالنسبة إلى الأولاد والبنات. وفي بعض الأحيان تتخطّى الفرحة جدران البيت لتستقرّ في أفضية تؤجّر للغرض، أو يتمّ اللّجوء في أحيان

1- انظر في هذا المجال؛ سلطاني بركاتي؛ البكالوريا ليست النّهاية، الشروق الجزائرية 2022/7/18.

2- أنظر راضية مرباح؛ بورصة إكراميات النّاجحين تلهب الجيوب: هدايا البكالوريا من العطور والصابون إلى الذهب والأيفون، الشروق أون لاين 2022/7/19.

أخرى إلى أفكار مبتكرة كتنظيم مآدبة عشاء على الشاطئ أو الغابة أو اختيار موقع ذي شهرة عالمية حتى إن كلفهم الأمر مساهمة بين أكثر من شخصين ناجحين¹.

هكذا يتحوّل النّجاح في البكالوريا إلى مناسبة احتفالية كبرى تتطلّب إمكانيّات ماديّة لا يستهان بها، كما يفتح بابا للمنافسة بين العائلات لا سيّما الموسرة منها في إقامة حفلات النّجاح وفي نوعيّة الهدايا المقدّمة التي قد تكون لدى بعضهم هاتفا محمولا من آخر طراز، ولدى قلة من الميسورين سيّارة. وبهذا تكون الهالة التي تضيء على امتحان البكالوريا عامل ضغط على المترشّحات والمترشّحين لاجتيازه. وعليه لا يتردّد بعض منهم في ركوب المخاطرة للنّجاح. فللمسألة صدى اجتماعي أكثر منه تعليمي وتربوي. ولهذا إذا كان النّجاح سيؤدّي إلى تلك الاحتفالات وإلى هدايا باهظة الثمن فلا غرابة أن يؤدّي الفشل إلى انتكاسة نفسيّة بل وإلى ردّة فعل عنيفة قد تصل في حالات نادرة إلى الموت.²

رُسمت لامتحان البكالوريا إذن صورة جعلت النّجاح فيه أمرا يستوجب التّكريم، فكانت النتيجة أن بات الفشل فيه أمرا مخيفا يعمل الجميع على تفاديه بشقّى الطرق. بمعنى أنّ الصّورة التي رسخت في الذاكرة الجماعيّة للمغاربة عامّة وللتونسيّين خاصّة هي صورة تجعل امتحان البكالوريا يستدعي حسن الاستعداد ولكنه يتطلّب أيضا ركوب المخاطر بالنسبة إلى البعض، وهنا يتأتّى الغشّ. فعلى الرّغم من مخاطره، لا يتردّد الكثير من المترشّحين في اللّجوء إليه سعيا منهم لتحقيق التّفوّق في ذلك الامتحان "المصيري" الذي يتوجّ مسارا طويلا ويرسم خطوط المستقبل باعتبار ارتباطه بالتّوجيه الجامعيّ، فيكون الغشّ بذلك تعبيرا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن تفاعل التّلاميذ مع هالة أضفيت على البكالوريا وصورة لها رسخت مع الزمن في الذاكرة الجماعيّة.

7-2- البكالوريا ومسألة التّقييم:

يقول الباحث المغربيّ محمّد الشهب "... ومن خلاصات الملفّ أنّ عمليّة الغشّ تحوّلت إلى سلوك رسميّ لدى عدد من التّلاميذ، سلوك ينمّ عن قيمة أخلاقيّة تعتبر الغشّ حنكة وبقظة...، وهكذا أصبح التّلميذ يعتبر أنّ الغشّ وممارسته حقّ يجب الدّفاع عنه والدّخول في مواجهات صريحة ضد من يريد أن يحرمه من ممارسته... أمّا عن أسباب الظاهرة فيرجعها الملفّ -أساسا- إلى نظام امتحانات البكالوريا، وبالخصوص إلى طبيعة هذا النّظام الذي يختزل كلّ العمليّة التّعليميّة في الامتحانات ويهمّش الجوانب التّربويّة والمعرفيّة والتكوينيّة للتّلميذ"³. ويستوقفنا الجزء الأخير من هذا الشّاهد الذي يقدّم تفسيراً لانتشار ظاهرة الغشّ في كونها تعود إلى نظام امتحان البكالوريا الذي يختزل العمليّة التّعليميّة- التعلّميّة والتّربويّة في بعد واحد ألا وهو الامتحان.

1- المرجع نفسه.

2- سلطاني بركاني؛ البكالوريا ليست التّهاية، مرجع سابق.

3- محمّد الشهب؛ المدرسة والسلوك الانحرافي: دراسة اجتماعيّة تربويّة، مرجع سابق، ص41.

وبشيء من التفصيل، نقول يُجرى امتحان البكالوريا في أيام معدودات (ستّة أيام)، ووفق روزنامة يتمّ ضبطها منذ بداية العام الدراسي، ووفق تراتيب تحوّلت في أغلبها مع مرور الوقت إلى نوع من العرف الذي يحكم عمليّة سير ذلك الامتحان. ولكنّ هذه الخصوصيّة لا ينبغي أن تخفي عنّا خاصيّة جوهرية لهذا الامتحان الوطني ألا وهي أنّه يتوّج مسيرة امتدّت على سنوات وفي ذات الوقت يرسم ملامح المستقبل لما له من علاقة وطيدة وقوية بالتّوجيه الجامعيّ. ومن هذه الخاصيّة نتبيّن أهميّة تلك الأيام المحدودة في إيجاد نوع من التّمفصل بين الماضي (المسار الدراسي) والحاضر (لحظة البكالوريا) والمستقبل (التّعليم الجامعي). فتصبح تلك الأيام المعدودات حاسمة في تحديد مصير التلميذ (ة).

يبدو جلياً من خلال اختزال عمليّة التّقييم في أيام محدودة أنّ الغاية هي تقييم معارف لا غير بمعنى أن التّقييم في هذا الامتحان الوطني الذي يتوّج مسارا تعليمياً لا يلامس إلا الجانب المعرفي (تعلّم لتعرف) ولا يولي اهتماماً كبيراً لباقي مكوّنات العمليّة التعليميّة- التعلّميّة والتربويّة التي هي متعدّدة الجوانب. ويكفي أن نذكر في هذا السّياق بالأبعاد التي حدّدها اليونسكو في تقريرها المعنون: التعليم ذلك الكنز المكنون، تعلّم لتعرف، تعلّم لتعمل، تعلّم لتكون، تعلّم لتشارك الآخرين¹. وبعبارة أخرى، يتّسم امتحان البكالوريا بكونه يركّز على تقييم مكوّن المعارف لا غير، وهو بالتّالي يهّمّش البعد التربويّ والتكوينيّ. ولعلّ الملاحظة الأبرز في هذا الإطار هو أنّ نتائجه معزولة عن نتائج مسار دراسيّ طويل بذل فيه التلميذ(ة) جهوداً كبيرة، ليصبح ذلك الامتحان لحظة مميّزة في الحكم على مسار لا تؤخذ فيه النّتائج السّابقة بعين الاعتبار. وهنا يبدو من الوجيه التّساؤل عمّا إذا كان من المنطقيّ أن تحسم أيام معدودات مسارا امتدّ على سنوات وتحدّد معالم مستقبل؟

تختزل التّراتيب المنظّمة لامتحان البكالوريا مسيرة دراسيّة في أيام معدودات، ولا تركز إلا على مكوّن واحد من مكوّنات العمليّة التعليميّة- التعلّميّة والتربويّة، فتعطي للبكالوريا معنى الامتحان وليس معنى التّقييم، وهو معنى مفارق للمقاربات البيداغوجيّة الموجهة للفعل التربويّ والتي تنتصر إلى التّقييم على حساب الامتحانات. بمعنى أنّ القائمين على الشّأن التربويّ لم يتخلّصوا بعد من سلطة الامتحان. وبتعبير مغاير، لا يزال امتحان البكالوريا سجين علم الامتحانات la docimologie بمعناه التقليديّ، حيث ينصبّ الاهتمام على العلامات والتنقيط.²

يضيف هذا المعنى على امتحان البكالوريا صفة الامتحان المخصّص لترتيب التلاميذ بناء على العلامات المتحصّل عليها خلال هذا الاختبار لا غير، ومن ثمّ توجيههم إلى شعب محدّدة تنسجم بالأساس مع النّقاط المتحصّل عليها، فلا تتمّ مراعاة رغبات المترشّحين ولا حتّى تسمين مجهوداتهم التي بُذلت في سنوات سابقة والتي يُفترض أن تؤدّي دوراً في رسم مستقبلهم التّعليميّ كما الاجتماعيّ. وعليه لا يخلو امتحان البكالوريا من حيف بإنكاره لما سبقه من امتحانات، وهو ما يدفعنا إلى التّساؤل عمّا إذا كان الحرص على إنجاز ذلك

1- اليونسكو؛ التّعليم ذلك الكنز المكنون، القاهرة، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، 1999، ص 77.

2- حول مسألة الدوسيمولوجيا la docimologie يمكن الرّجوع إلى:

الطاهر بلعز؛ مدخل إلى الدوسيمولوجيا: دراسة نقدية، التّواصل في اللّغات والأداب، عدد 46، 2016، ص 157-176.

الامتحان في نفس الظروف بالنسبة إلى كلّ التلاميذ المعنّيين كافيا لضمان تكافؤ الفرص بينهم؟ إننا نعتقد أن حسن تنظيم امتحان البكالوريا عنصر أساسي من مجموعة عناصر تضمن تكافؤ الفرص. بمعنى أنه طالما كانت طريقة تنظيم الامتحان تركز على مكّون المعارف -الأمر الذي أفضى إلى انتشار الدّروس الخصوصية حتّى أنّ الكثير من التلاميذ يفضّلون عدم الحضور في الفصل والانتظام في حضور الدّروس الخصوصية¹. فإنّه لا يعدّ محطة تقييميّة شاملة، لأنّ هذه الدّروس في حدّ ذاتها مصدر من مصادر انتهاك مبدأ تكافؤ الفرص، نظرا لأنّها وثيقة الصلة بمعطيات عديدة لعلّ أهمّها الموقع الاجتماعي والاقتصادي للوليّ.

يثير اختزال هذا الامتحان لمسار دراسيّ وتحديده لمستقبل التلميذ (ة) أسئلة كثيرة في ذهن التلاميذ الذين سيجهّدون في البحث عن سبل رفع التحديّ الذي يطرحه؛ وهنا يبرز الغشّ خيارا بالنسبة إلى عدد منهم. وهو ما يعني أنّ نظام الامتحانات حامل لثغرة رئيسيّة هي تركيز اهتمام المتعلّقات والمتعلّمين على النّجاح أكثر منه على التّكوين وخاصة التكوّن الذاتيّ *l'autoformation* فيكون السعي إلى النّجاح حثيثا، ومعه تتحوّل الدّروس الخصوصية إلى عمليّات بيضاء يتدرّب خلالها التلاميذ على أنواع من التّمارين. وكلّما تتالت التّمارين وكثرت ضمن التلميذ (ة) فرصا أكثر في النّجاح، وهنا تبرز إشكاليّة أخرى لا تقلّ خطورة عن تغييب البعدين التّربويّ والتكوينيّ ألا وهي إشكاليّة التّفكير والمبادرة إلى إيجاد الحلول بدل تطبيق تمشيّات جاهزة يعتمدها المتعلّم عندما يكون في وضعيّة معيّنة، وإزاء مسألة معيّنة. أليس في طريقة تنظيم الامتحان، حينئذ، ما يهّمّ القدرة على الإبداع والتّفكير بحريّة ويضعف الثّقة في النفس؟

ضمن هذا السياق الذي يعطي الخطوة للمعارف ولتطبيق تمشيّات وطرائق تمّ التدرّب كثيرا على استخدامها يجد بعض التلاميذ أنفسهم في وضعيّة التّفكير في بدائل من بينها الغشّ. بمعنى أنّ التّفكير في تحقيق النّجاح وتجنّب الإهانة التي تلحق بالفاشل (عند الامتحان يكرم المرء أو يهان)، تفرض على عدد من التلاميذ التّفكير في سبل تجنّب الإهانة -خاصّة أمام الهالة التي أضفيت على امتحان البكالوريا- فيكون الغشّ من البدائل المطروحة.

يتحوّل امتحان البكالوريا، إذن، إلى عامل ضغط على التلميذ(ة) لأسباب متعدّدة كناّ أشرنا إلى بعض منها، وبذلك يصبح هاجس المتعلّقات والمتعلّمين البحث عن سبل الخلاص من هذا الضغط، ومن خلال ذلك تجنّب الإهانة خاصّة أمام الاستعدادات التي تبديها الأطراف المختلفة المتدخّلة في هذا الامتحان، وأمام الأهميّة القصوى التي تحظى بها نتائجه ومنها تحكّمها في مصير التلميذ(ة). ومن هنا يكون لمنطق التّقييم المعتمد في امتحان البكالوريا تأثير في أنماط ردّات فعل التلاميذ نحوه.

1- من مقابلة مع بعض تلاميذ البكالوريا بجهة بنزرت (شمال تونس).

7-3- البكالوريا واستخدام التكنولوجيات الحديثة:

اتّسم الغشّ في امتحان البكالوريا في السّنوات الأخيرة بدخول معطى جديد ألا وهو استخدام التكنولوجيات الحديثة في الغشّ في البكالوريا. وقد أسهم ذلك في بروز فاعلين جدد في عمليّة الغشّ، منهم من يروّج تلك التكنولوجيات ومنهم من يقدّم الأجوبة بمقابل... الخ. وضمن هذا الإطار جاء في موقع موزاييك fm بتاريخ 2022/6/9 (17:14) وتحت عنوان "الغشّ تجارة" ما يأتي: "تمكّنت الوحدات الأمنيّة من القبض على شبكة مختصّة في الغشّ في امتحانات البكالوريا تنشّط بين تونس والقصرين وسيدي بوزيد، ومن بينهم مزوّد يبيعهم المعدّات اللاّزمة من أجهزة لا سلكيّة وسّماعات ذات تكنولوجيا متطوّرة. وتمّ إثر ذلك نصب كمين محكم لهم بالطريق الوطنيّة الرّابطة بين تونس والقصرين. وكان المزوّد على متن شاحنة خفيفة رفقة 4 أشخاص آخرين بحوزتهم 6 أجهزة لاسلكيّة و10 سمّاعات ذات تكنولوجيا متطورة و100 بطارية متطورة لا يتجاوز قطرها 1 مم. واعترف المظنون فيهم أنهم قاموا باقتناء هذه المعدّات من شخص يقطن في مدينة فريانة بولاية القصرين مقابل 450 ديناراً للجهاز الواحد ثم يقومون ببيعه بـ 600 دينار فيما يتمّ تمكينهم من الإجابة على الامتحانات بمبلغ جملي قدره 1200 ديناراً".

ويبرز هذا الخبر تحوّلًا في عمليّات الغشّ على مستويات عدّة منها:

- تحوّل أدوات الغشّ إلى نوع من أنواع التّجارة الممنوعة؛
- انتقال عمليّة الغشّ من الفضاء التّربويّ - المدرسيّ (قاعة الامتحان...) إلى خارجه حيث تقديم الإجابة بمقابل ماليّ، وهذا ضرب آخر من ضروب التّجارة ودليل على أنّ للغشّ امتدادا في المحيط السوسيو-اقتصاديّ للمدرسة.
- دقّة التكنولوجيا المعروضة وصغر حجمها بما ييسّر للتلاميذ استخدامها في الامتحان، وهو ما بفسح عن تحوّل نوعيّ في أدوات الغشّ ووسائله،
- تحوّل مسألة الغشّ إلى مسألة أمن وطنيّ، حيث الأمن يلاحق المرّوجين لهذه التكنولوجيا ويعمل على تقديمهم للقضاء؛
- تعدّد الأطراف التي باتت تساهم في عمليّة الغشّ وتنوّعها، وهذا مؤشّر على نوع من الاستهتار بقيمة الشهادات العلميّة.

وعلى هذا الأساس تكون التكنولوجيات الحديثة قد وسّعت من دائرة المعنيتين بالغشّ على أكثر من مستوى؛ الأمر الذي يعكس تحوّلًا خطيرا في عمليّة الغشّ في امتحان البكالوريا. خاصّة أمام تواتر أخبار عن استخدام بعض المترشحات والمترشحين لهذه الوسائل مستفيدين من اللّباس أحيانا¹ ومن القدرة على

1- يمكن الرّجوع في هذا الإطار إلى مقال خمار وبلوتوث: الغشّ بالأذن في باكالوريا الجزائر؛ موقع العين الإخباريّة بتاريخ 2022/6/15 (01:43) ص بتوقيت أبوظبي والذي جاء فيه "بعد تضييق الخناق القانوني والقضائي على الغشّ بامتحانات البكالوريا في الجزائر عادت "موضة" "الخمار والبلوتوث" وكشفت امتحانات الثّانوية العامّة بالجزائر عن أمرين الأوّل هو التّطبيق الصّارم للغشّ

وضعها في الأذن على الرّغم من المخاطر التي تحملها حيث جاء في صحيفة القدس العربي بتاريخ 24 يونيو 2022 وتحت عنوان "المغرب: مظاهر سلبية مرتبطة بامتحانات الثانوية العامة واتحاد جمعيات الطلبة يشتكي للصحافة أنّ " أحد الطلاب المرشحين لامتحانات الثانوية العامة نُقل من مركز الامتحان في مدينة فاس إلى قسم المستعجلات في المستشفى المحلي، وذلك بعد شعوره بالألم شديدة في أذنه مباشرة بعد التوصل بورقة الامتحان على إثر انحسار سماعة دقيقة تستعمل في الغش بداخل أذنه.

وقال مصدر إن هذا الحادث تسبّب في حالة استنفار لإدارة التعليم والسلطة الأمنية المختصة، في الوقت الذي فتح فيه تحقيق في الموضوع حيث تبين من خلال المعطيات أنّ الطالب المعني كان يرغب في ممارسة الغش باستعمال سماعة دقيقة في أذنه، إلا أنّ هذه السماعة ونظرا إلى صغر حجمها الذي يقارب حبة عدس نفذت إلى عمق الأذن لتستقرّ هناك وتتسبّب للمعني في ألم وصداع شديدين.

وأضافت الصحيفة ذاتها أنّ الكوادر الطبية تدخلت على الفور من أجل محاولة إسعاف الطالب وإخراج تلك السماعة الدقيقة التي استقرت بداخل أذنه فيما استمعت الإدارة الأمنية بعد هذه العملية إلى الطالب بهدف الحصول منه على أدقّ التفاصيل والملابسات المرتبطة بهذه القضية ومحاولة الوصول إلى مصدر هذه السماعة التي تعتبر من أدوات الغش الممنوعة، وذلك قصد توقيف مروجها وإحالتها إلى المحاكمة". وهو ما يبرز دخول أطراف أخرى منها الأطباء الأمر الذي يقودنا إلى الجدل الذي عرفته تونس بعد إشارة وزير التربية إلى إمكانية تورط بعض الأطباء في وضع سماعات في آذان مترشحين عبر عملية جراحية بسيطة، وهو الأمر الذي رفضته عمادة الأطباء التي نفت تورط هذا السلك في عمليات من هذا القبيل مشددة على استعدادها لمعاقبة كلّ من يتورط من الأطباء في هذه الأمور.¹

بعد ان أعلنت السلطات الجزائرية "الحرب على الغش في الامتحانات" بعقوبات تصل إلى 15 سنة سجنا نافذا غير قابلة للنقض وهو ما أدى إلى تراجع حالات الغش في امتحانات البكالوريا مقارنة بالسنوات الماضية. الأمر الثاني كان عودة "موضة" البلوتوث خلال بكالوريا 2022 لكن اللافت أنّ معظم أبطال الوقائع من "الإناث" والغريب في قصص الغش الجديدة تورط "أمهات" وصفحات عبر مواقع التواصل. "العين الإخبارية" التقت سيدة جزائرية كانت مع 4 من صديقات لها في شارع "البريد المركزي" في العاصمة الجزائرية، وصباح الثلاثاء وهي تخبر صديقاتها عن "بلوتوث" تحت الخمار. استوقفتهما "العين الإخبارية" لتسألها عن حقيقة الخمار والبلوتوث فكشفت بأنّها أستاذة وخرجت للتو من حراسة امتحان البكالوريا في إحدى الثانويات القريبة لكنها تحفظت عن ذكر اسمها. الأستاذة قالت لـ "العين الإخبارية" "إن أستاذنا كان معها في الحراسة شاهد طالبة وهي تغشّ في الامتحان بعد أن سمعوا صوتا غربيا صادرا عن أذنها".

وتابعت "الطالبة ترندي الحجاب، لم يكن ظاهرا عليها أي ارتباك لكن ما فضحها صوت غريب في الصف، اقتربنا أنا والأستاذ الذي كان معي من كل طالب وإذا بالصوت من أذن تلك الطالبة التي كانت تستعمل بلوتوث صغير جدا". وأوضحت أنّها تمّ توقيفها وإخراجها من الصفّ وتحرير محضر بالحادث على أنّ تقوم الجهات المعنية ببقية التفاصيل القانونية. كما أكدت الأستاذة بأن ظاهرة استعمال "البلوتوث" في الغشّ بالامتحان عادت خلال البكالوريا هذا العام بعد تضيق الخناق القانوني على طلبة البكالوريا وفتت إلى أنّ هذه الموضة القديمة تجددت مع الطالبات أكثر حيث يجدن سهولة في وضعه تحت الخمار".

1- من المهمّ الرجوع في هذا السياق إلى : موقع أصوات مغربية maghrevoices اتّهامات لأطباء تونسيين بزرع سماعات في آذان تلاميذ لمساعدتهم على الغشّ بالبكالوريا بتاريخ 13 يونيو 2022.

لقد أصبح الغشّ في امتحان البكالوريا أكثر تعقيدا، وباتت أطرافه متعدّدة، فلم يعد التلاميذ ومراقبوهم المسؤولين وحدهم عن عمليّات الغشّ بل انضمّ إليهم أولياء بل ومعلّمون أي أفراد كان ينتظر منهم أن يحقّزوا أبناءهم على العمل والاجتهاد. بمعنى أنّه عند الحديث عن الغشّ باستخدام التكنولوجيات الحديثة المتطوّرة نحن نثير بالضرورة مسألة تتجاوز التلميذ (ة) إلى أطراف أخرى. وفي هذا الإطار ذكر موقع أنباء تونس Kapitalis أنّه "إثر توقّر معلومات تفيد باستعمال تلميذة لهاتفها الجوّال داخل قاعة القسم أثناء اجتياز امتحان البكالوريا واستغلاله في الإجابة على الاختبار، تولّت فرقة الأبحاث والتفتيش التابعة للحرس الوطني في القصرين يوم أمس البحث في الموضوع وإجراء عمليّات فنيّة ليتبيّن أنّ معلم ابتدائي مباشر، يتولّى إرسال إجابة الاختبار للتلميذة.

وتمكّنت فرقة الأبحاث والتفتيش التابعة للحرس الوطني في القصرين بعد نصب كمين محكم من إلقاء القبض على المعلّم، وأذنت النيابة العمومية، باستشارتها، بالاحتفاظ بالمعلم ومباشرة الأبحاث في شأنه واتّخاذ الإجراءات القانونيّة اللّازمة حسب ما أوردته إذاعة "اكسبرس أف أم" اليوم السبت 11 جوان 2022".

يبدو الأمر مثيرا للانتباه لأنّ الشريك في الغشّ معلّم، أي شخصيّة خبرت الامتحانات وتتمنّ قيمتها في المسار الدّراسي للتلميذ(ة). ولكن الأمر لا يقتصر على أهل التّعليم — على أنّ مشاركتهم في الغشّ تعدّ في اعتقادنا الأخطر- بل تشمل كذلك الأولياء، فقد أورد موقع العين الإخباريّة أن "محكمة غرداية (جنوب الجزائر) قضت بوضع سيّدة في الحبس المؤقت لقيامها بمساعدة ابنتها على الغشّ أثناء اجتيازها مادّة التّاريخ والجغرافيا لنيل شهادة التّعليم المتوسّط بالتّواصل معها بالهاتف النّقال"².

ولا تقتصر الأطراف المشاركة على الأطراف المشار إليها أعلاه، فقد ذكرت صحيفة مغربيّة أنّ رئيس جماعة محليّة ضبط في حالة غشّ³، كما أنّ تونس شهدت سنة 2014 "صدور مذكرات توقيف بحق أكثر من 20 تونسيا بتهمة استعمال الغشّ بالهواتف الجوّالة في امتحان البكالوريا (الثانويّة العامّة) الذي يتأهّل الناجحون فيه إلى التّعليم العالي، بحسب ما أعلنت مصادر قضائيّة اليوم الأربعاء (11 يونيو/ حزيران 2014)"⁴.

1- أنباء تونس Kapitalis؛ كان يرسل إجابة الاختبار لتلميذة: تورط معلم ابتدائي في الغش في امتحان البكالوريا بالقصرين، 11 يونيو 2022.

2- العين الإخبارية؛ خمار وبلوتوث "الغش بالأذن" في بكالوريا الجزائر؛ الأربعاء 2022/6/15 (01:43 ص بتوقيت أبو ظبي)
3- جاء في موقع أخبارنا المغربيّة بتاريخ 2022/7/14 في مقال لمحمد الميموني حمل عنوان فضيحة بطاطا... ضبط رئيس جماعة متلبّسا بالغشّ في اختبارات البكالوريا ما يلي " أفادت مصادر محليّة بطاطا أنّ أستاذا مكلفا بحراسة اختبارات الدورة الاستدراكية لشهادة البكالوريا، ضبط مترشّحا ضمن فئة الأحرار متلبّسا في حالة غشّ. ووفقا لذات المصدر، فبعد التحقّق من هويّة المعني بالأمر تبين أنّه يشغل منصب رئيس جماعة بإقليم طاطا وينتمي على حزب مشارك في الأغليّة الحكوميّة. هذا وقد جرى التّعامل مع رئيس الجماعة "الغشّاش" وفقا لما تنصّ عليه الإجراءات القانونيّة المعمول بها، إذ تمّ سحب ورقة الاختبار منه وحزّر محضر رسميّ في الواقعة قبل إخراجه من مركز الامتحان.

4- الوسط (البحرين)؛ العدد 4295 10 يونيو 2014 م الموافق 12 شعبان 1435 هـ.

ويكشف تعدّد الأطراف المشاركة في عملية الغشّ عن التحوّل الكبير الذي أحدثته تكنولوجيا المعلومات والاتّصال في الغشّ في البكالوريا، ولربّما في امتحانات أخرى. فقد تعدّدت الأطراف المساهمة فيه، واتّسعت دائرة الغشّ ولم تعد مقتصره على الفضاء المدرسيّ. وعليه بات الأمر أكثر خطورة، لأنّه صار يعكس ثقافة فرعيّة بدأت في الانتشار محورها "دبر راسك".

وتثير النتائج المترتبة عن استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتّصال المتطورة في عمليات الغشّ في البكالوريا مسألة في غاية الأهميّة ألا وهي أخلاقيّات استخدام تلك التكنولوجيا. بمعنى أن اكتساح تلك التكنولوجيا اليوم لجميع جوانب حياتنا صار واقعا وحقيقة لا يمكن التغاضي عنهما ولا التنكّر لهما، حتّى أنّ المجال الخاصّ تقلّص بشكل لا نظير له في تاريخ البشريّة حيث باتت الحياة الشخصيّة والحميميّة للأفراد مهدّدة، فالجميع يُصوّر ويصوّر، ولا أحد في مأمن من أن تلتقط له صور وتُنشر على مواقع التّواصل الاجتماعيّ بعلمه أو دون علمه، بل إنّ من الصّور ما بات مصدر ابتزاز واستغلال. فقد بلغ استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتّصال درجة الهوس، وصار مكوّنا من مكوّنات الحياة اليوميّة للإنسان بشكل عام، ولبعض الشرائح العمريّة مثل الشباب، ومع ذلك لا يمكن أن يعتبر الغشّ في الامتحانات بتوظيف هذه التكنولوجيات مسألة ترتبط بسوء توظيف تلك التكنولوجيا لا غير. ولكن في المقابل لابدّ من الإقرار بأنّه، بقدر الأهميّة المتزايدة لهذه التكنولوجيات في حياتنا، فإنّها تثير أسئلة تتصل بأخلاقيّات استخدامها وذلك ليتمّ تفادي توظيفها بصفة سلبية في حياتنا عامّة وفي امتحاناتنا المدرسيّة والجامعيّة خاصّة.

لقد كشف الغشّ في امتحانات المرحلة الثّانويّة في السنوات الأخيرة تطوّرا كبيرا في استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتّصال في الوقت الذي كان يُفترض فيه أن تُوظّف تلك التكنولوجيا في تجويد التّعليم والتعلّم وفي تحسين المكتسبات والتّحصيل. ولكنّ تلك التكنولوجيا تحوّلت من وسائط ميسّرة للتعلّم ومن وسائل للتعلّم عن بعد بما يعنيه ذلك من قدرة على جسر الفجوة بين المتعلّمين المنحدرين من أوساط اجتماعيّة متباينة، إلى وسيلة من وسائل الغشّ والتّخطيط للغشّ في الامتحان، وفي ذلك دلالة كافية على انحراف استخدام شرائح واسعة من المجتمع لتلك التكنولوجيا بعد أن صار شعار "الغاية تبرّر الوسيلة" مهيمنا في كثير من المجتمعات، الّتي تشهد تنامي نزعات الأنانيّة وحبّ الدّات وهوس الرّبح.

ضمن هذا السّياق يعكس الغشّ في الامتحانات وباستخدام تكنولوجيا المعلومات والاتّصال ثقافة "الغاية تبرّر الوسيلة" الّتي يمكن أن تساعدنا على فهم ظواهر عديدة لعلّ أبرزها تضخّم حجم القطاع الموازي في الاقتصاد التّونسيّ. فالمهمّ هو التّجّاح أو تحقيق الرّبح بأقلّ جهد ممكن. ولا غرابة فيأنّ تصبح التكنولوجيات الحديثة وسيلة من بين وسائل مختلفة يمكن أن تستخدم للغشّ بل لتحقيق الرّبح (عبر البيع أو من خلال تقديم الأجوبة). ألا تستعمل تلك الوسائط وغيرها من قبيل وسائل الإعلام في الإشهار وفي الدّعاية مع ما يشتمل عليه هذان الفعلان من مبالغة وتهويل بل من مغالطة. فالوسائل التكنولوجية في هذه الحالة لا تعدو أن تكون وسائط في استراتيجيّات وضعها وحدّدها فاعلون لهم غاياتهم وأهدافهم.

انحرف المتعلّمون بالتكنولوجيات الحديثة وحادوا بها عن مهامّها الأصليّة الّتي تنزّل في سياق تيسير التعلّم وتذليل صعوبات التعلّم التي كثيرا ما وقفت حاجزا أمام الكثيرين ومنعتهم من مواصلة مساهمهم

التعليمي. لكن تلك التكنولوجيا حوّلت المتعلّمين إلى مراهنين، فاستخدامها في الغشّ عمليّة مخاطرة قد تُفضي إلى النّجاح كما قد تؤدّي إلى الفشل والعقوبة المشدّدة التي تمنع صاحبها من إجراء اختبار الثّانويّة العامّة (البكالوريا في تونس) مدّة 5 سنوات مثلا، بل قد تزجّ ببعض المشاركين في العمليّة في السّجن.

إنّ الحاجة تبدو ماسّة وملحّة لتوطين أخلاقيّات استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتّصال الحديثة والمتطوّرة لدى مختلف شرائح المجتمع وخاصة منهم الصّغار والشّباب. فالتّشبع بالأخلاقيّات أي بالمعايير الأخلاقيّة الموجهة لاستخدام تلك التكنولوجيا يساعد على تفادي توظيفها في الغشّ في الامتحانات وفي انتهاك خصوصيّات البشر. بمعنى أنّ الإقبال اليوم على تلك التكنولوجيات يصحبه جهل بأخلاقيّاتها أو تجاهل لتلك الأخلاقيّات الأمر الذي جعل توظيفها في الغشّ لا يلقى صدّا من أطراف عديدة، بل على العكس من ذلك انبرى البعض ساعيا إلى الاستفادة من تلك التقانة.

ليست التكنولوجيات الحديثة صناعات بريئة ولا صناعات خبيثة، وحده الإنسان الذي يستخدمها بالطريقة التي يراها مناسبة. وعليه بات من الضّروريّ الأخذ بعين الاعتبار في عمليّة إدماج تلك التكنولوجيات في عمليّة التّعليم والتعلّم ما هو أعمق بكثير من البعد التقنيّ، إنّه البعد الأخلاقيّ للاستخدام وذلك حتّى يتمّ الحدّ - ولو بقدر - من الاستخدامات السّلبية. ولكن هذا لا يعني التخلّي عن الإجراءات القانونيّة ولا عن حملات التوعية التي ينبغي أن تكون مستمرّة وغير مناسباتيّة. فالتّوعية بأخطار الاستخدام السّلبّي لتلك التكنولوجيا الحديثة مهمّة طالما امتدّت على فترة زمنيّة طويلة، وطالما اتّسعت وشملت فئات أوسع، وطالما شارك فيه فاعلون معنيّون وفي حالتنا هذه التلاميذ.

لا يمكن اعتبار التكنولوجيا الحديثة المتطوّرة، في حدّ ذاتها، عاملا محفّزا على الغشّ في البكالوريا، لكن مع ذلك لا يمكن إنكار التحوّل الذي أحدثته في عمليّات الغشّ وخاصّة على مستوى الأطراف المتدخّلة، الأمر الذي يستوجب الأساس مقارنة أخرى لتوطين تلك التكنولوجيات في مجتمعاتنا، مقارنة تستند إلى التوعية وتجاوز الطابع التقني لتلك الوسائط حتّى لا تختزل في بعد واحد من أبعادها.

أوجد الإنسان الوسائط التكنولوجية لتيسّر له الحياة الجماعيّة وتقلّص من تأثير الجغرافيا والزمان على حدّ سواء، لكن تلك الوسائط صارت مصدر قلق، لأنّه كان يفترض أن تساعد على كسر الفجوة بين مختلف الشرائح الاجتماعيّة ولكنها وسّعتها. وكان يفترض أن تُوجد حلولاً لمشاكل، فأضحت تخلق مشاكل أخرى معقّدة، تطيح بأعرق مؤسّسة اجتماعيّة أوجدها الإنسان لنقل منظومة القيم من الأجيال الراشدة إلى تلك الأقلّ نضجا حسب إيميل دوركايم E. Durkheim. ومن هنا يكون من الضّروريّ الاشتغال على توطين تلك الوسائط ضمن منظومة قيم توطّر استخدامها وتوجّهه نحو ما هو إنسانيّ أي نحو ترسيخ القيم الإنسانيّة الكبرى مثل المساواة والإنصاف والعدالة... الخ.

من هذا المنطلق تتأتّى أهميّة التوعية والأخلاقيّات وخاصة تدخّل مختلف الأطراف بما فيها الطرف النّقابي. فمقاومة الغشّ فعل جماعيّ يترجم ثقافة التعاون لا الاتّهام والإدانة. فالأطراف النّقابيّة دأبت على

إدانة الطّرف الإداريِّ واتّهامه بالعجز عن تأمين تلك الامتحانات الوطنيّة¹، والحال أنّ نجاح امتحان البكالوريا – على الرّغم من الشّوائب التي تشوبه- يتطلّب تظافر جهود مختلف الفاعلين التربويّين. وبتعبير مغاير، إن الاتّهامات المتبادلة بين الفاعلين التربويّين لا تساعد على تجنّب تلك الإشكاليّات وفي مقدّمها توظيف التكنولوجيات الحديثة في الغشّ.

4-7- الغشّ في البكالوريا باعتباره شكلا من اختلال المعايير:

في دراسة نُشرت تحت عنوان "التغيّر في أنساق القيم ووسائل تحقيق الأهداف: نموذج الغشّ في الامتحانات"²، قدّم الباحثان مصطفى عمر التير وعثمان علي أميمن تفسيراً للغشّ في الامتحانات باعتباره شكلا من أشكال الأنوميا أو اللامعيارية. وتعتبر الدراسة في غاية الأهمية لأنّها تطرح مسألة اختلال المعايير في مؤسّسة وظائفها "عموماً ومقاصدها جُعلت من أجل القضاء على مختلف أشكال الأنوميا والحدّ منها مهما كان نوعها"³.

تعني "كلمة اللامعيارية المشتقة من الكلمة اللاتينية Anomie، انعدام القانون أو انعدام الخطة، أو انعدام الثقة أو تعني الشكّ. وقد أوردت بعض القواميس الكلمة على شكل «Anomie» لتعني حالة من الاضطراب أو اختلال النّظام أو الشكّ أو عدم اليقين، أو الحياة بدون قانون. وعندما يستخدمها المتخصّصون في العلوم الاجتماعيّة فإنّهم يشيرون إلى خاصيّة تتعلّق بالبناء الاجتماعيّ، أو بأحد الأنظمة الاجتماعيّة التي يتركّب منها، وليست إلى حالة ذهنيّة. فهي تعبّر عن انهيار المعايير الاجتماعيّة التي تحكم السلوك، كما تعبّر أيضا عن ضعف التماسك الاجتماعيّ. وعندما تنتشر حالة اللامعيارية بشكل واسع بين أعضاء مجتمع من المجتمعات، تفقد القواعد التي تحكم السلوك فيه مفعولها أو قوتها⁴. ويعتبر دوركايم من أبرز علماء الاجتماع الذين وظّفوا هذا المفهوم وروّجوا له في أدبيات العلوم الاجتماعيّة، كما أن ميرتون Merton قدّم بدوره إسهاما مهمّا في نشر هذا المفهوم وتوظيفه.

وباعتبار أن "نظريّة اللامعيارية في آخر أشكالها تصلح لتفسير مجال واسع من أنماط السلوك المنحرف"⁵، فإنّها تساعد على تفسير سلوك الغشّ في الامتحان. بمعنى، نظرا لأنّ سلوك الغشّ في الامتحانات، يخالف ما تنصّ عليه القوانين واللوائح التي تنظّم العمليّة التعليميّة، فهو بذلك لون من ألوان

1- أنظر هدى الطرابلسي؛ سوق أدوات الغشّ الإلكترونيّة تزدهر في تونس مع امتحانات البكالوريا على موقع Independent عربية، الأحد 12 يونيو 2022 (19:15)، وفيه تورد موقف الكاتب العام للجامعة العامة للتعليم الثانوي الذي علّق على واقعة تسريب امتحان الفلسفة بالقول عبر صفحته في موقع "فيسبوك" "مرّة أخرى يفشلون في تأمين الامتحانات الوطنيّة، فضيحة تنكرّر كلّ سنة وتفسد قيمة الامتحان، وتجعل منا مسخرة بين الأمم. كل ذلك هدم مهنج لقيمة المعرفة ومكانة المدرسة".

2- مصطفى عمر التير وعثمان أميمن؛ التغيّر في أنساق القيم ووسائل تحقيق الأهداف، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2003

3- يوسف بن صالح؛ الأنوميا الاجتماعيّة وتأثيرها في المدرسة، مجلة دراسات، المجلد 09، العدد 01/السنة 2020، ص 36.

4- مصطفى عمر التير وعثمان أميمن، التغيّر في أنساق القيم ووسائل تحقيق الأهداف، مرجع سابق، ص 75.

5- مصطفى عمر التير وعثمان أميمن؛ الغشّ في الامتحانات كمظهر من...، مرجع سابق، ص 145.

السُّلوك غير السويّ. وعليه يمكن أن اللّجوء إلى نظريّة اللّامعيارية لفهم وتفسير تلك الظاهرة التي بدأت تلقي بثقلها على سير امتحان البكالوريا.

يتجلّى اختلال المعايير من خلال مؤشّرات عدّة منها انخراط بعض الأولياء في عمليّة الغشّ، إمّا بتمكين أبنائهم وبناتهم من شراء تلك التجهيزات الدقيقة، أو بغضّ الطرف عنهم، أو بتقديم الأجوبة مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه. فالمفترض أنّ الأولياء يمنعون منظورهم من الانخراط في هذه العمليّة الخطيرة التي قد تترتّب عنها عواقب وخيمة، فإذا بهم يسهمون فيها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. بمعنى أنّ تغييرا ما حدث في رؤية الأسرة لسبل النّجاح حتّى بات بعض الأولياء يصفون نوعا من الشرعيّة على ذلك السُّلوك المخالف للتراتب المنظمّة لامتحان البكالوريا والمناقض للقيم التي تشتغل المدرسة على ترسيخها وتجديدها لدى النّاشئة مثل العمل والجديّة والتّعويل على الذات واحترام القانون (بما في ذلك القانون المدرسيّ في مختلف أبعاده وخاصة في بعده المتّصل بالامتحانات). وقد يُحيلنا هذا السُّلوك الأسريّ إلى سلوك آخر ما فتى ينتشر اليوم بين الأسر التونسيّة ويتمثّل في تقديم المساعدة الماليّة للراغبين في الهجرة غير الشرعيّة من الأبناء، حيث لم تعد العائلات تولى اعتبارا لخطر ذلك الصّنف من الهجرة، ولذلك فهي على استعداد لتقديم المساعدة الماليّة لأبنائها حتّى يستطيعوا "الحرقه" أي الهجرة بطريقة غير نظاميّة.

يبرز اختلال المعايير كذلك من خلال سلوك بعض المعلّمين الذين يتساهلون مع الغشّ أو حتّى الذين يقدّمون أجوبة عن الامتحانات مثلما سلفت الإشارة إليه، بدعوى مساعدة التّلاميذ على اجتياز الامتحان، وأنّ هذا التّساهل مرتبط فقط بهذا الامتحان لأنّه مصيريّ، أو بدعوى أنّ المراقبين في جهات أخرى يتساهلون مع المترشّحين... الخ. كما تتمظهر اللّامعيارية من خلال تحويل الدّروس الخصوصيّة إلى ورشات تدريب على إنجاز تمارين مشابهة لتلك التي قد يتضمّنّها امتحان البكالوريا دون العمل على مساعدة التّلاميذ على معالجة نقاط ضعفهم في هذه المادّة الدّراسيّة أو تلك، فتحوّل تلك الدّروس إلى مصدر مال بالنسبة إلى المعلّمين ووسيلة لاجتياز الامتحان لا غير بالنسبة إلى التّلاميذ. فهذه الدّروس "تبدو مقاصدها تعليميّة تكوينيّة في الظاهر وتراهن على تحسين مستوى التّلميذ الذي يشكو بعض الصعوبات في بعض المواد... إلا أنّ واقعها وباطنها دون ذلك فقد تضمحلّ رهانات التّكوين والتّعليم أمام حقيقة الاستثمار والمكاسب الماديّة الهائلة التي يجنيها المرثون من وراء هذا النّشاط، إلى درجة أنّه أضحي النّشاط الأوّل عند المرثي ويسعى إليه جاهدا من أجل كسب أكثر ما يمكن من الزبائن..."¹. فتلك الدّروس انحرفت عن وظيفتها الرئيسيّة (تحسين مستويات التّلاميذ ونوعيّة تكوينهم) وصار الهاجس الذي يحكمها هو الرّبح المالي. وقد تدعّم هذا الانحراف حسب ما صرّح به "الغالبية من التّلاميذ في الدّروس الخصوصيّة"²، إذ أنّ "التمارين التي تقدّم لهم في الامتحان تكاد تكون نفسها التي وقع التطرّق إليها في السّاعات الزائدة. كما يتمتّع التّلاميذ الزبائن عند مرثيهم بأحسن الأعداد في حين يظلّ بقيّة التّلاميذ في مرتبة ثانية"³.

1- يوسف بن صالح، الأنوميا الاجتماعيّة وتأثيرها في المدرسة، مرجع سابق، ص 44-45.

2- المرجع نفسه، ص 45.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تتجلى اللامعيارية أيضا من خلال سلوك مروّج هذه التكنولوجيا الحديثة فيتعاملون معها باعتبارها مجرد بضاعة تعود عليهم بالريح غير عابئين بآثارها السلبية في سمعة الشهادات الوطنية وفي مستويات التلاميذ وفي مردود المؤسسة التعليمية وفي تكافؤ الفرص بين المتعلمين. بمعنى أنّ اختزال تلك التكنولوجيا في بضاعة مناسبة يشكّل ضربا من ضروب اللامعيارية التي تعيش على وقعها فئات من المجتمع التونسي، فتبادر إلى ترويح مختلف أنواع الممنوعات بهدف الرّيح وغنم الأموال بغضّ النظر عن مصدرها. لقد كان لدخول هؤلاء "التجار الجدد" دور في نقل الغشّ من مغامرة في جلّ الأحيان فردية، إلى عمل منظّم ومتعدّد الأطراف.

تبدو اللامعيارية واضحة أيضا من خلال إقبال عدد من التلاميذ على شراء تلك الأجهزة وتوظيفها في امتحان البكالوريا، والانخراط ضمن جماعات صغيرة، ذات ثقافات فرعية تبرّر النّجاح بعضّ النّظر عن الوسائل المؤدية إليه، فلا يعبأ التلاميذ بخطورة ذلك الأمر. إنّ سلوك التلاميذ، وهم يقبلون على شراء تلك التجهيزات والتواصل مع الشبكات التي تروّجها، يعكس حرصا على النّجاح وإن تحقّق بأساليب غير شرعية، أي دون احترام القوانين المدرسية ولا احترام بقية التلاميذ الذين يبذلون جهدا للنّجاح، ولا حتى احترام لجهود معلّمين بذلوا تضحيات من أجل إنجاح التلاميذ.

تبدو اللامعيارية واضحة من خلال السلوكيات المذكورة أعلاه، وهي تترجم رؤية براغماتية تحكم سلوك عديد الفاعلين الاجتماعيين داخل الفضاء المدرسي وخارجه، والذين لا يرون شروطا محددة للنّجاح وللريح، فالغاية تبرّر الوسيلة. ويبدو أنّ هذا المنطق ليس بمعزل عن المنطق المهيمن في المجتمع التونسي اليوم، وفي سائر المجتمعات المغاربية بل وفي جلّ مجتمعات العالم حيث يظلّ هاجس الرّيح والمصلحة الخاصة طاغيا، وإلا كيف نفسّر تهرب كبار الأثرياء من أداء الضرائب، وكيف نبرّر سلوكيات مختلفة اجتاحت مجالات الرياضة والتجارة... الخ.

8- خاتمة:

تعدّ مسألة الغشّ في امتحان البكالوريا وجها من وجوه الغشّ في الامتحانات المدرسية والجامعية. ولكنها تحظى بأهمية خاصة نتيجة الهالة التي أضفيت على البكالوريا على الرّغم من اقتناع الجميع بأنّ الحصول على تلك الشهادة قد لا يفضي بالضرورة إلى الارتقاء في السلم الاجتماعي، فأعداد الحاصلين على تلك الشهادة والذين تعثروا في مسارهم التعليمي أو أتمّوا ذلك المسار دون أن يقدرُوا على الولوج إلى عالم الشغل غير قليلة. ومع ذلك ينبغي أن تتمّ دراسة ظاهرة الغشّ في الوسط المدرسي بشكل عام، وفي البكالوريا بشكل خاص من زوايا مختلفة. وقد حاولنا في هذه الدراسة الإشارة إلى بعض المداخل الممكنة من قبيل التقييم، والتمثّلات الجماعية للبكالوريا واستخدامات التكنولوجيات الحديثة وأخلاقياتها فضلا عن مدخل الأنوميا واختلال المعايير.

المراجع:

باللغة العربية:

- 1- بلعز (الطاهر)؛ مدخل إلى الدوسيمولوجيا : دراسة نقدية، التّواصل في اللّغات والآداب، عدد46-2016 التير (مصطفى عمر) وأميمن (عثمان علي)؛ الغشّ في الامتحانات كمظهر من مظاهر اللّامعيارية في المجتمع، الفكر العربيّ شتاء 1999، العدد الخامس وتسعون، السنة العاشرة (1).
- 2- التير (مصطفى عمر) وأميمن (عثمان علي)؛ التغيّر في أنساق القم ووسائل تحقيق الأهداف، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2003.
- 3- حسين الكندري (لطيفة)؛ ظاهرة الغش في الاختبارات: أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في دولة الكويت؛ بحث ممّول من الهيئة العامّة للتعليم التّطبيقيّ والتدريب، رقم 32-09-09-09، الكويت، 1431 هـ - 2010 م.
- 4- سامي خابور (رشا) حجازي (عبد الحكيم ياسين)؛ أسباب انتشار ظاهرة الغشّ في الامتحانات لدى طلبة المرحلة الثّانوية في مدارس مديرية تربية لواء الرمثا، مجلّة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات التربوية والنفسية، المجلّد الثالث ع (10) نيسان 2015.
- 5- الشهب (محمد)؛ المدرسة والسلوك الانحرافي: دراسة اجتماعية تربوية، الدار البيضاء، مطبعة النّجاح الجديدة، 2000.
- 6- بوصبع (سلاف)؛ سوسولوجيا الاستخدام بين الاتّجاهات الميكروسوسولوجية والتوجهات الماكروسوسولوجية، مجلّة الحكمة للدراسات الإعلاميّة والاتّصاليّة، المجلّد 5، العدد 1، 2017.
- 7- بن صالح (يوسف)؛ الأنوميا الاجتماعيّة وتأثيرها في المدرسة، مجلة دراسات، المجلّد 09، العدد 01/السنة 2020.
- 8- عاشور (محمد الطاهر ابن)؛ أليس الصبح بقريب: التعليم العربيّ الإسلاميّ: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، القاهرة، دار السّلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م
- 9- عالم (عمران إبراهيم)؛ ظاهرة الغش في الامتحانات: أسبابها وطرق الحدّ منها، مجلّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، العدد (18) رمضان 1432 هـ - أغسطس 2011 م.
- 10- عمرية (بشير)؛ الغشّ في الامتحانات: دراسة تحليلية نقدية لمجموعة من الدّراسات والمفاهيم والإجراءات المنهجية والنتائج، مجلّة السّراج في التربية وقضايا المجتمع، العدد الثّامن (8)، ديسمبر 2018.
- 11- فلوح (أحمد)؛ آراء الطلبة نحو ظاهرة الغشّ في الوسط الجامعي، مجلّة العلوم النفسية والتربوية 7 (2) ديسمبر 2018.

12- انصيرة (رجاء) و ابراهيمي (الطاهر)؛ واقع إدماج تكنولوجيا المعلومات بالمدرسة الجزائرية في ظلّ مقاييس منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة "التّعليم المتوسّط نموذجاً"، مجلّة علوم الإنسان والمجتمع، المجلد 07، العدد 27، الجزء الأول، جوان 2018.

13- وزارة التربية والتكوين (الجمهورية التونسية)؛ القانون التّوجيهي للتربية والتّعليم المدرسي: القانون عدد 80-2002 بتاريخ 23 جويلية 2002.

14- وتّاس (المنصف)؛ الشخصية التّونسيّة محاولة في فهم الشخصية العربيّة، تونس، الدار المتوسطة للنشر، 2011م – 1432هـ.

15- اليونسكو؛ التّعليم ذلك الكنز المكنون، القاهرة، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، 1999.

باللّغة الفرنسيّة:

- 1- Frenette (E) & alt, Etude sur la propension à tricher aux examens à l'université : élaboration et processus de validation du questionnaire sur la tricherie aux examens à l'université (QTEU), Mesure et Evaluation en Education, 2019, vol.42, n°2.
- 2- Michaut (C), les nouveaux outils de la tricherie scolaire au lycée, Recherche en Education, n°16-juin2013.
- 3- Vieira (L) & Pinède (N), (eds) ; Enjeux et Usages des TIC : aspects sociaux et culturels, t1, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2005.



مقالات

7. إدماج مهارات الحياة والمواطنة في البرامج الدراسية: إضاءات على التجربة المغربية
د. أحمد أتزكي 145
8. دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية: دراسة ميدانية في ولاية صفاقس
د. سامي عطية 167
9. الثقافة المدرسية والتفاوتات بين الجنسين من منظور فرونكوفوني
أ. تورية لقباقبي 194
10. البرامج الاجتماعية في ظل المشاكل المعاصرة للشباب في تونس: دراسة سوسيوديموغرافية
د. هلال صويدي 210
11. الفكر المعقد أساس الإبداع عند المتعلمين بين رودولف شتاينر وإدغار مورين
أ. محمد الناصري 231
12. تجييل الشّعر السّنيّ: بين عقدة الرّيادة وإشكالية التّجيير "الموجة الصّاخبة" عينة
د. نادية هناوي 244
13. نظرية العوالم الممكنة: مدخلٌ إلى دراسة العوالم القصصية في إحدى نوادر الجاحظ
د. وليد عبد اللاوي 258
14. إرادة القوّة في حالة الضعف أو في استتال الوجود من رحم العدم
د. فتحي السعدي 274
15. الموروث الثقافي وأثره الفني في البناء الروائي: رواية ريحة بوتفاحة أنموذجا
د. سمير نور الدين جابلي 290

مقالات

16. أنطولوجيا الارتجال الموسيقي
أ. المصطفى عبدون..... 302
17. إشكالية العقل والأعقل عند ميشال فوكو
أ. مونية وكيل..... 324
18. نظرية العدالة كإنصاف عند راولز: بين الخير والعدل والحرية
أ. هشام مبشور..... 342
19. نحو قراءة بينية للخطاب الديني
د. وداد عمري ود. علي عليوة..... 376
20. مستويات ثقافة الأمراض والأوبئة وتجلياتها في المغرب الأقصى (1041/هـ - 1448/م)
د. وفاء الحصدة..... 395

**إدماج مهارات الحياة والمواطنة في المنهاج الدراسي:
إضاءات على التجربة المغربية**

**Integrating Life Skills and citizenship
in the Curriculum:
Lighting on the Moroccan experience**

أ. أحمد أتركي

**الأكاديمية الجهوية للتربية
والتكوين سوس ماسة
المغرب**

outizgui@gmail.com



إدماج مهارات الحياة والمواطنة في المنهاج الدراسي: إضاءات على التجربة المغربية

أ. أحمد أتزكي

الملخص:

يواجه الشباب بدول شمال أفريقيا والشرق الأوسط اليوم تحديات كبرى، أهمها: التعليم والتوظيف والتلاحم الاجتماعي؛ حيث لا يزال عدد كبير من الأطفال والشباب غير ملتحقين بالمدرسة أو عرضة لخطر التسرب الدراسي، في الوقت الذي تستمر فيه البطالة في الارتفاع دون أن تستطيع المدرسة أن توفر لهم المهارات اللازمة لدخول عالم العمل والنجاح فيه، إضافة إلى احتدام العنف ومظاهر الصراع والتطرف من دون أن يمتلك هؤلاء الشباب أدوات التخفيف من حدتها أو التخلص من آثارها عليهم. وهو الأمر الذي يُسائل نظم التربية التقليدية السائدة في معظم هذه البلدان، ويدعو إلى إقرار إصلاحات جوهرية تقوم على بيداغوجيا المهارات الحياتية والمواطنة؛ بما ينهي الإمكانيات البشرية للشباب، ويزودهم بالمهارات الضرورية للحياة ومواجهة ما يتعرضون له من مواقف وتحديات بفعالية واستدامة، ويعزز قدراتهم على التكيف والانتقال من التنمية غير الفعالة إلى المشاركة المواطنة المسؤولة.

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على التجربة المغربية في إدماج مهارات الحياة والمواطنة في المنهاج الدراسي للتعليم الإعدادي، والتعريف بها وبالمنهجيات المعتمدة في ذلك، وكذا مستويات العمل ببيداغوجيا مهارات الحياة والمواطنة، ثم أهم المداخل الموجهة للتدريس القائم على مهارات الحياة والمواطنة، إضافة إلى الصعوبات والإكراهات التي تواجه التجربة وسبل تطويرها.

الكلمات المفتاحية: مهارات الحياة والمواطنة- المنهاج الدراسي- التجربة المغربية.

Abstract:

Youth from North Africa and the Middle East countries face major challenges, the most important of which are: education, employment, and social cohesion. Many children and young people are still not enrolled in school or are at risk of dropping out. While unemployment continues to increase, the school cannot provide the youth with the skills necessary to enter and succeed in the labor world. Besides, violence, conflicts, and extremism are intensifying, whereas these young people do not possess the tools to alleviate or eliminate their impact on them. This calls into question the traditional education systems prevailing in most of these countries and calls for fundamental reforms based on the pedagogy of life skills and citizenship. The purpose is to develop the human potential of young people, equip them with the skills necessary for life to face the situations and challenges they are exposed to effectively and sustainably, and enhance their ability to adapt and move on from ineffective development to civic and responsible participation.

This research seeks to shed light on the Moroccan experience in integrating life skills into the secondary preparatory school curriculum, the methodologies adopted by experimental institutions, as well as the levels of activating the pedagogy of life skills and citizenship in the study programs. It also highlights the most important pedagogical and didactic approaches directed at teaching based on life skills and citizenship, in addition to the difficulties and constraints facing the experience and ways to develop it.

Key words: Life Skills and citizenship -The Curriculum - Moroccan Experience.

1- تقديم:

لا يختلف اثنان على أننا نعيش اليوم في عالم يتغير بسرعة نتيجة عدّة أسباب، أهمّها: مشكلات الانفجار الديموغرافي، ومشكلات التغير المناخي والتلوث البيئي، وتحديات التسارع التقني، والانفجار المعرفي، والعلاقات البشرية المعقدة التي أضحت من أهم سمات العصر. وهو الأمر الذي يمارس ضغوطا شديدة على معظم الدول للاهتمام بقضايا التربية ومشاكلها، باعتبارها مفتاح مواجهة مشاكل المستقبل، وما يرافق ذلك من الحاجة الملحة لتغيير نظم التربية التقليدية والبحث عن نظم جديدة تواكب العصر¹.

كما يواجه الشباب في شمال أفريقيا والشرق الأوسط، في هذا السياق، ثلاثة تحديات غير مسبوقة: التعليم والتوظيف والتلاحم الاجتماعي؛ إذ لا يزال عدد كبير جدا من الأطفال غير ملتحقين بالمدرسة، فيما يبقى عدد منهم عرضة لخطر التسرب الدراسي؛ كما أنّ البطالة أخذت في الارتفاع بشكل مطرد في حين أن أنظمة التربية والتعليم لا توفر للشباب، لاسيما الفتيات منهم؛ المهارات اللازمة لولوج سوق الشغل والنجاح فيه، إضافة إلى ما يواجهه هؤلاء من عنف ومظاهر الصراع والتطرف دون أن يملكوا أدوات التخفيف من حدته أو التخلص من آثاره عليهم.

ويرجع ذلك، في نظرنا، إلى أن نظم التربية التقليدية السائدة في معظم هذه البلدان تفرض على الفصول الدراسية قيودا تحرم الأطفال والشباب من التكيف مع واقع الحياة اليومية، كما تلقي بهم في بعض الأحيان، في أتون التعصب والعنف، حين يُستخدم التعليم مجالا لنشر المعتقدات المتطرفة وتلويث عقول الناشئة بقيم الجمود والتقليد والكسل والتواكل².

ويستدعي الأمر التدخل العاجل لإقرار إصلاحات جوهرية على الأنظمة التربوية، بما يُعظم الإمكانيات البشرية لجميع الأطفال والشباب، ويحسن إعدادهم للحياة ومواجهة تحدياتها بفعالية واستدامة، ويُعزز

1- إن تحقيق أهداف التنمية المستدامة يجعل الرهان على التعليم كبيرا في تنشئة أجيال متملّكة للمعارف والمهارات الضرورية لمواجهة التّحدّيات وقيادة التغيير الإيجابي لتعزيز الوعي المجتمعي بالمخاطر التي تجابه وجود الإنسان على سطح الأرض، وخلق عالما ينعم فيه الناس بالمساواة والازدهار المستدام، والإسهام في تقديم الحلول لتدارك المخاطر والتّصدّي للتّحدّيات المرتبطة بالمجال البيئي والمجتمعي. ويتسم التعليم من أجل التنمية المستدامة بكونه تعليما شاملا وكفيلا يحدث التغيير الجذري المنشود، كما أنه يعني بمضامين التّعلّم ونتائجه، وبالأساليب التربوية وبيئة التّعلّم. وعليه، فإنّه لا يكفي بإدراج بعض المضامين المتصلة بتغيير المناخ والفقر وأنماط الاستهلاك المستدامة في المناهج الدراسية فحسب، بل يوقر أيضا بيئات تعليم وتعلم تفاعلية تركز على المتعلّمين. ويتطلّب هذا التعليم الانتقال من نهج قائم على التعليم إلى نهج قائم على التّعلّم، واتباع أساليب تربوية تعتمد منحى عمليا. ينظر على التوالي:

- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، التعليم من أجل تحقيق أهداف التنمية المستدامة، اليونسكو، قطاع التربية، 2017، ص5.

- محمد أمين الفتى، أهداف الأمم المتحدة للتنمية المستدامة 2030 وعلاقتها بجودة التعليم، مجلة دراسات في التعليم الجامعي، المؤتمر الثالث عشر، أكتوبر 2020، جمهورية مصر العربية، العدد 49، ص 167-175.

- وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني والتعليم العالي والبحث العلمي بالمملكة المغربية، المنهاج الدراسي للتعليم الابتدائي، الصيغة النهائية الكاملة، مديرية المناهج، يوليو 2021، ص504.

2- ينظر: منظمة اليونسيف، إعادة النظر في المهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، الإطار المفاهيمي والبرامجي، الملخص التنفيذي، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، عمان، الأردن، 2015، ص2.

قدراتهم على التكيف والاستجابة لمتطلبات القرن الواحد والعشرين¹ من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ، ثم من التعليم إلى العمل، ومن التنشئة غير المتبصرة إلى المواطنة المسؤولة والنشطة.

وقد دفع ذلك بعدد من الدول إلى تبني "التعليم المستند إلى المهارات الحياتية"²، والذي يرمي إلى تنمية قدرات المتعلمين وتزويدهم بالمهارات الضرورية لمواجهة ما يتعرضون له من مواقف وتحديات من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ، ومن المدرسة إلى العمل ثم بعد ذلك إلى المشاركة المواطنة والمسؤولة.

ويرجع ذلك إلى أن هذا النوع من التعليم يُعدّ عنصراً مهماً في جعل المتعلمين أكثر ثقة بأنفسهم، ويزيد من إقبالهم على العيش في هذا العالم وتقبّل تغيراته المفاجئة، كما يرمي أيضاً إلى تطوير ميول المتعلمين وتوجيهاتهم إلى تبني الأنماط السلوكية المتوازنة والمواقف الإيجابية تجاه الذات والآخر والمحيط.

وقد عملت وزارة التربية الوطنية المغربية منذ 2018، بالتعاون مع منظمة اليونسيف، على تطوير برنامج إدماج مهارات الحياة والمواطنة في المناهج الدراسية بسلك التعليم الثانوي الإعدادي، ضمن برامج أخرى ذات المرمى نفسه، بما في ذلك نموذج الفرصة الثانية لليافعين واليافاعات ممن هم خارج المدرسة، وبرنامج التوجيه المدرسي والمهني، بما يساعد المتعلمات والمتعلمين على تطوير مهاراتهم الحياتية وبناء مشروعهم الشخصي، وفهم خياراتهم المدرسية والمهنية، ودعم المهارات اللازمة لذلك³.

وارتبطت مرحلة العمل التجريبية لهذا البرنامج بأربع أكاديميات جهوية، هي: (أكاديمية جهة سوس ماسة، وأكاديمية جهة طنجة تطوان الحسيمة، وأكاديمية جهة مراكش آسفي، ثم أكاديمية جهة الشرق وجدة)، من خلال فرق تربوية للمواد الدراسية وفريق تربوي وطني من المفتشين التربويين تشرف عليه مديرية المناهج، وبمواكبة خبراء دوليين أمثال ميشل دوفلاي (Michel Develay)، ودوني باجي (Denis Paget)، وماركاريت ألتى (Marguerite Altet). وقد أوكلت لهذه الفرق مهمة التفكير في سبل إدماج مهارات الحياة والمواطنة في مختلف مسارات الفعل البيداغوجي بسلك التعليم الثانوي الإعدادي، بما في ذلك مسار البرامج الدراسية لجميع المواد، وكذا المسار البين-تخصصي للمواد الدراسية، ثم مسار الحياة المدرسية والتوادي التربوية. وذلك وفق خطة يتوافق فيها الإطار المفاهيمي والبرامجي لليونسيف بالاجتهادات التربوية للفريق

1- يضاف إلى التحديات الخاصة التي يواجهها شباب منطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط تحديات أخرى عامة ترتبط بشباب القرن الواحد والعشرين عموماً. وقد حدّدت مبادرة الشراكة من أجل القرن الحادي والعشرين إطاراً لإعداد الشباب من أجل المجتمع الكوني المترابط والمتغير بسرعة والزّاهر بالتكنولوجيا في أربع مهارات (The 4Cs) إلى جانب القراءة والكتابة والحساب، وهي: - الابتكار والتجديد؛ - التفكير الناقد وحلّ المشكلات؛ - التّواصل؛ - التّشارك. ينظر: سيو بيرز (Sue Beers)، تدريس مهارات القرن الحادي والعشرين، أدوات عمل، ترجمة محمد بلال الجبوسي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 2014، ص 26-27.

2- إطار برنامجي أعدته منظمة اليونسيف لتعليم المهارات الحياتية والمواطنة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، في إطار التعاون المشترك بين المنظمة وأقطار المنطقة لتحقيق الهدف الرابع من أهداف التنمية المستدامة، وهو: «ضمان التعليم النوعي المنصف والشامل للجميع وتعزيز فرص التعلّم مدى الحياة للجميع» إضافة إلى «إعادة تشكيل الفهم التقليدي للمهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة في المنطقة»، مع التركيز على «الغرض من التعليم ودوره في التنمية المجتمعية». ينظر: منظمة اليونسيف، إعادة النظر في المهارات الحياتية والتعليم من أجل المواطنة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، مرجع سابق، ص 1.

3- ينظر: منظمة اليونسيف، مبادرة تعليم المهارات الحياتية والمواطنة، الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المغرب، المشروع الشخصي، مكتب اليونسيف في المغرب، 2018.

الوطني للبرنامج والفرق الجهوية والمحلية، بهدف إنتاج الأدوات البيداغوجية الملائمة لتطوير مهارات الحياة والمواطنة وتنميتها موازاة مع إرساء التعلّات الخاصة بمختلف المواد الدراسية، سواء على مستوى التخطيط، أو التدبير أو التّقيم والاستثمار، وما يتطلّبه ذلك من نحت الموجّهات العامة لممارسة بيداغوجية متبصرة تضع المتعلّم في صلب العمل التربوي، وتحوّل تدريجيًا من التّعليم إلى التّعلّم، ومن التّلقين إلى البناء، ومن الذّكرة إلى التّوظيف، ومن التّقيم الجزائيّ إلى التّقيم التّكوينيّ، ومن التّعلّم بالمدرسة إلى التّعلّم مدى الحياة.

- فما المقصود بمهارات الحياة والمواطنة؟
- كيف تمّ تطوير تجربة إدماج مهارات الحياة والمواطنة في المنهاج المغربيّ؟
- ما هي مستويات تفعيل بيداغوجيا مهارات الحياة والمواطنة في البرامج الدراسية؟
- ما هي المداخل البيداغوجية والديداكتيكية الموجّهة للتّدرّيس القائم على مهارات الحياة والمواطنة؟
- ما هي الصّعوبات والإكراهات التي تواجه هذه التجربة وسبل تطويرها؟

2- مهارات الحياة والمواطنة:

يقصد بمهارات الحياة "مجموعة من المهارات النفسانية والاجتماعية التي تساعد الفرد على اتّخاذ القرار والتّواصل بفعالية وإدارة الذّات بما يساعد على مواجهة متطلّبات الحياة اليومية بنجاح وإلى اندماج أفضل في الحياة المهنية، وليكون عنصرا إيجابيا ومؤهلا للإسهام في بناء مجتمعه"¹.

لذلك، فهي تصبو إلى إعادة تشكيل فهمنا للتّعليم عموما ولتعلّم المواطنة، من خلال التّركيز على الغرض من التّعليم ودوره في التّنمية المجتمعية وفي الوضع القيميّ العامّ، ودور المدرسة في إعادة تشكيله؛ خاصة في سياق افتقار الأطفال والشّباب للمهارات الفردية النفسانية منها والاجتماعية والمعرفية اللازمة للنّجاح في المدرسة والعمل والحياة جملة. إنّ تطوير التربية على مهارات الحياة والمواطنة حسب هذا الفهم ليس قصرا على مرحلة تعليمية بعينها، وإنّما يُمكن تطوير هذه المهارات مدى الحياة، وفي مختلف الأسلاك والمراحل والمستويات، المدرسية منها والجامعية وكذا المهنية. وذلك وفق منظور متنسق ومنسجم يتكامل فيه ما يتعلّمه الفرد في المدرسة أو الجامعة أو المركز المهنيّ، مع ما يمارسه في الحياة اليومية؛ حيث تتوافق مهارات الحياة والمواطنة مع المواقف والسلوكات والقدرات التي يحتاجها الفرد/ المتعلّم بشكل يوميّ فردا له احتياجات خاصة تحقّق فرديّته، ومواطننا معنينا بالعيش المشترك، وبالحفاظ على مستقبل آمن، وبالقدرة على التّكيّف مع تقلّبات الحياة وتدبير الأزمات.

1- منظّمة اليونسيف، إعادة النّظر في المهارات الحياتية والتّعليم من أجل المواطنة في الشّرق الأوسط وشمال أفريقيا، الإطار المفاهيمي والبرامجي، مرجع سابق، ص 3-4.

لذلك انتظم تطوير منظور التربية على مهارات الحياة والمواطنة ضمن أربعة أبعاد متكاملة ومترابطة؛ هي أبعاد الشخصية الإنسانية، وفق العلوم المعرفية والبيداغوجيا المعاصرة.

3- أبعاد تعلم مهارات الحياة والمواطنة:

حدد جاك ديلور (Jacques Delors) في تقرير اليونسكو لعام 1996 "التعلم: ذلك الكنز المكنون" مرتكزات التعليم مدى الحياة في أربعة دعائم، وهي ذاتها الأبعاد التي يستند إليها تعلم مهارات الحياة والمواطنة. وهي: التعلم للمعرفة، والتعلم للعمل، والتعلم لنكون، ثم التعلم للعيش المشترك¹.

وتمكن هذه الأبعاد من بناء الشخصية المتكاملة التي لا تختزل في التعلم للمعرفة أو في البعد المعرفي الإدراكي فحسب، بل تتعداه إلى البعد التطبيقي (الإجرائي/العملي) من خلال وضع التعلم النظري موضع التنفيذ في سياقات الحياة اليومية استجابة لمطلوبات سوق العمل المتغيرة باستمرار من جهة، ولتطور العلوم المعرفية من جهة ثانية، ثم البعد الفردي الذاتي الموجه لتحقيق الذات والنمو الشخصي والتمكين الفردي للمتعلم، إضافة إلى البعد الاجتماعي والقيمي المرتبط بتعزيز التعلم من أجل المواطنة وقيم العدالة والديمقراطية، بما يحقق التماسك الاجتماعي والتنمية المستدامة.

لذلك كانت نقطة التحوّل الأساسية نحو الجودة في التعلم من منظور المهارات الحياتية هي توجيه التعليم والتعلم إلى مختلف أبعاد شخصية الفرد²، باعتباره ذاتا معرفية-نفسية-اجتماعية وعملية، تسعى لتحقيق فرديتها. وهو ما يتقاطع مع بيداغوجيا الكفايات في حرصها على تأسيس حالات ثابتة (Etats Persistants) عند المتعلم، تجعل إنجازاته ممكنة وملحوظة في شكل قدرات ومهارات تسمو على المعرفة وتستقل عنها. وتتلور هذه المهارات أو القدرات في إطار المواد الدراسية أو في تفاعلها فيما بينها أو في مجالات أخرى موازية لها³.

ويمكن توضيح تفاعل أبعاد التعلم في بناء مهارات الحياة والمواطنة على النحو الآتي:

1- ينظر: جاك ديلور، التعلم: ذلك الكنز المكنون، تقرير قدمته إلى اليونسكو اللجنة الدولية المعنية بالتربية للقرن الحادي والعشرين، منشورات اليونسكو، 1996، ص 37.

2- يوضح الباحث محمد الدريج أن تركيز المنهاج الدراسي على جعل عملية التعليم والتعلم متمركزة على المتعلم ومراعاة خصوصياته الفردية يعد من معايير الجودة في إعداد المناهج الدراسية اليوم. ينظر: محمد الدريج، المعايير في التعليم: نماذج وتحارب لضمان جودة التعليم، منشورات سلسلة المعرفة للجميع، عدد خاص رقم 03، ط. 1، 2007، ص 51.

3- construire la formation: outils pour les enseignants et les formateurs, CEPEC, sous la direction de Pierre Gillet, ESF, Paris 1991, p.30.



الشكل (1)

3-1- البعد المعرفي أو التعلّم من أجل المعرفة (Le Savoir):

إنّ هذا النوع من التعلّم لا يستهدف اكتساب المعارف التي تدوّن وتقنّن، بقدر ما يسعى إلى إتقان أدوات المعرفة ذاتها. إنّه يرتبط بتطوير القدرة على التّركيز وحلّ المشكلات والتّفكير النّقديّ، وكذا تنمية الفضول المعرفي والرّغبة في الحصول على فهم أفضل للعالم وللشّخص، إضافة إلى الإبداع والتّعامل البنّاء مع السّيّاقات التكنولوجيّة والرّقميّة المعقّدة، وكذا التكيّف مع مواقف الحياة المختلفة. ويحظى التعلّم من أجل المعرفة باهتمام متزايد بالنظر إلى أنّ تعلّم مهارات الحياة ذات الصّلة به، يعزّز اكتساب المتعلّم الكفايات الأكاديميّة الأساس كالقراءة والحساب والكتابة وتكنولوجيا المعلومات والاتّصال، باعتبارها قنوات لاكتساب المعرفة وأدوات إنتاجها أوّلاً، ومدخلاً لتطوير مهارات جديدة واكتساب معارف جديدة ثانياً.

3-2- البعد الذاتي أو التعلّم من أجل الكينونة (Le Savoir-être):

يتعلّق هذا التعلّم بتحقيق الذات والنّمّو الشّخصيّ والتمكين الذاتي من خلال تنمية المهارات المعرفيّة الذاتيّة ومهارات التّعامل مع الآخرين، من قبيل التّواصل وإدارة الذات والصّمود وقوّة التّحمّل...إنّها تندرج تحت القدرة على إدارة العواطف والضغوط والدوافع، وكذا مجابهة اكرهات الحياة اليومية بمسؤولية وإصرار ونزاهة؛ حيث يتعلّم الأطفال واليافعين «أن لا خطر يمكن أن يحذق بهم إن هم تحملوا عواقب أخطائهم، ولن يتعرضوا لأيّ توبيخ أو إذلال أو معاناة، خاصة حين يتعلمون التخلي عن ذهنية الضحية التي تجد في الآخر المسؤول الأول عن الاخفاقات، مثل القول: [منحني المُدرّس 05 نقط]، بدل تحميل الذات هذه المسؤولية، والقول: [لقد حصلت على 05 نقط، لأنني لم أعمل بما يكفي للحصول على نتيجة مرضية]»¹.

1-Jan Nelson, et autres, La discipline Positive dans la classe: Favoriser l'apprentissage en développant le respect, la coopération et la responsabilité, adaptation par Beatrice Sabaté, Traduction de l'anglais par Marie-Jeanne Acquaviva, Editions du Toucan, Paris, 2018, P.26.

ويقترن التعلم من أجل الكينونة على المستوى المعرفي بالتعلم المضبوط ذاتيا، حيث يتخذ التعلم شكل سيرورة يثير بواسطتها المتعلم تصرفات معرفية ووجدانية موجهة نحو الهدف الذي يرمي إلى تحقيقه، وفق استراتيجيات معرفية وضبط ذاتي يُمكنُ من حوافز هامة للتعلم، منها¹:

- تشكيل أحكام تقييمية ذاتية لعمليات التعلم؛
- تدبير الجهد كما وكيفا وفقا للقصدات ومواضيع التعلم؛
- تدبير القلق في مواجهة المعيقات والخوف، بما يُفسر الإقبال على التعلم من عدمه؛
- بناء استراتيجيات تحفيزية قصدية وفقا لمعالم وأهداف ذاتية.

3-3- البعد العمليّ أو التعلّم من أجل الفعل (Le Savoir-faire):

يستند هذا البعد على مهارات: التّعاون، والتّفاوض، وصنع القرار. وهي مهارات تدعم تطبيق المتعلّمين من الأطفال والشّباب لمكتسباتهم وتعلّمااتهم على أرض الواقع، إضافة إلى تكييف هذه التعلّلات مع حاجاتهم اليومية ومشكلاتها. ويقود هذا البعد إلى تفعيل مبدأ الوظيفة (la Fonctionnalité) في التعلّم باعتباره مبدأ أساسا من مبادئ التّعليم المتمركز حول المتعلّم، حيث يقع استعمال أنشطة تعليمية تقارب ما يجده المتعلّمون في مجالات الحياة اليومية المختلفة بخلاف الأنشطة الصّيفية التّقليدية، ممّا يعطي معنى للتعلّم ويدخل التّوظيف والواقع العمليّ إلى الفصول الدّراسية. كما يسمح ذلك بخدمة عالم الأعمال والمقاولة المتغيّر بفعل متطلّباته المتجدّدة أو بفعل التكنولوجيا واحتياجات الشّباب خلال انتقالهم من التعلّم إلى العمل.

3-4- البعد الاجتماعيّ أو التعلّم من أجل العيش المشترك (Le Savoir-vivre):

وهو تعلّم قيميّ يعزّز رؤية المتعلّم للمواطنة والعيش المشترك، بما يلائم حقوق الإنسان وقيم المواطنة ومبادئ العدالة والديمقراطية، وبشكّل هذا البعد الأساس الأخلاقيّ للأبعاد الثلاثة الأخرى. ويتعلق الأمر بمهارات المشاركة، والتّعاطف واحترام التّنوع.

ولا ينبغي اعتبار أبعاد التعلّم الأربعة معزولة عن بعضها بعضا، إنّما هي متكاملة ومتفاعلة بشكل ديناميكيّ، بما ينسجم مع شخصيّة الإنسان الحديث ويعزز حاجته إلى التعلّم مدى الحياة².

1- كريستيان ديويورويرناديت نويل، تقييم الكفايات: السيرورات المعرفية، النماذج والممارسات والسياقات، ترجمة وتعريب عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط.1، 2012، ص43.

2- كلّ نشاط يتمّ في أي لحظة من لحظات الحياة بهدف تطوير المعارف أو المهارات أو القدرات أو الكفايات في إطار مشروع شخصيّ أو مهنيّ أو مجتمعيّ، أخذا بعين الاعتبار أنّ من مبادئ منظومة التّربية والتّكوين المغربية وأهدافها تزويد المجتمع بالكفاءات والتّخب من العلماء والمفكرين والمثقفين والأطر والعاملين المؤهلين للإسهام في البناء المتواصل للوطن على جميع المستويات، وتعزيز تموقعه في مصافّ البلدان الصّاعدة، لا سيّما من خلال الإسهام في تكوينهم وتأهيلهم ورعايتهم، عبر تأمين فرص التعلّم والتّكوين مدى الحياة وتيسير شروطه، لكسب رهان مجتمع المعرفة وتنمية رأس المال البشريّ وتثمينه. ينظر: قانون إطار رقم

ويعدّ التعلّم مدى الحياة في تقرير ديلو أحد مفاتيح القرن الحادي والعشرين. ويتعلّق بتجاوز التميّز التقليديّ بين التعلّم الأساسي والتربّية المستمرة؛ ويستجيب للتحدّي الذي يطرحه العالم المتغيّر بسرعة والتغيّر العميق للأنماط التقليديّة للحياة، والحاجة إلى فهم الآخرين على نحو أفضل وتحسين فهمنا للعالم¹. ويعني ذلك تعلّم كميّة العيش معاً بتنمية المعرفة بالآخرين ومعرفة تاريخهم وتقاليدهم ومعتقداتهم، ثمّ الانطلاق من ذلك في بناء تفكير جديد يدفع المرء إلى التّضامن المتزايد والتّوافق حول المستقبل بمخاطره وتحدياته، وتدبير التّراعات التي يغدّيها التّقدّم العلميّ والتّطور الاقتصاديّ والاجتماعيّ بشكل سلميّ.

وقد جرى حصر الاثنتي عشرة مهارة حياتيّة باستخدام أبعاد التعلّم الأربعة، وفق الشّكل 1: اعتماداً على مراجعة واسعة لأدبيّات مهارات القرن 21، وفق ثلاث خطوات، شملت الخطوة الأولى قائمة تحليليّة شاملة للمهارات الواقعة تحت كلّ بعد من أبعاد التعلّم الأربعة، استناداً إلى القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة الرئيّسة بمنطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط². فيما ارتبطت الخطوة الثانية بتحديد مجموعة مكوّنة من ثلاث مهارات لكلّ بعد استناداً إلى أهمّيّتها وتأثيرها على ذلك البعد وشمولها لمهارات أخرى فرعيّة عديدة. أمّا الخطوة الثالثة فقد تأسّست على إجراء تحليل عميق للمهارات الاثنتي عشرة بالنّظر إلى الطّبيعة المتداخلة لأبعاد التعلّم الأربعة والمهارات ذات الصّلة بكلّ منها، وإبراز أهدافها وإسهامها في كلّ بعد، وكذا إسهاماتها في الأبعاد الأخرى.

وبذلك تقدّم كلّ مهارة من المهارات الاثنتي عشرة عند مقاربتها من منظور الأبعاد الأربعة للتعلّم رؤية شاملة ومتماسكة للتعلّم المستند إلى القيم، من حيث هو رؤية تحويليّة للتعليم، لا تقتصر فقط على تحقيق الأداء النّاجح في العمل ولا تعتبر التعلّم مجرد نشاط اقتصادي يحقّق أقصى قدر من التّموّ والإنتاجيّة³.

51.17 يتعلّق بمنظومة التّربية والتّكوين والبحث العلميّ، الجريدة الرّسميّة للمملكة المغربيّة، عدد 6805، بتاريخ 17 ذو الحجة 1440 (9 أغسطس 2019).

1- ينظر: جالك ديلور، التعلّم: الكنز المكنون، تقرير قدّمته إلى اليونسكو اللّجنة الدّوليّة المعنية بالتّربية للقرن الحادي والعشرين، منشورات اليونسكو، 1996، ص 20-21.

1- القضايا الرئيّسة لمنطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط، هي: تعزيز جودة التعلّم ونتائج التعلّم، ثمّ تعزيز فرص الحصول على عمل وزيادة الأعمال، إضافة إلى تعزيز التّمكن الفرديّ والمشاركة المدنيّة. ينظر: منظر: منظمة اليونسيف، إعادة النّظر في المهارات الحياتيّة والتعلّم من أجل المواطنة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، مرجع سابق، ص 6.

3- ترى الباحثة كيري فيسر أن الرّفاه الاقتصادي ليس شيئاً يمكن تحقيقه سواء بالنّسبة إلى الأفراد أو الدّول، من خلال التّفكير في الوظائف وحدها، وإنّما من خلال الاستجابات السياسيّة والاجتماعيّة التي تشكل الاستراتيجية التّعليميّة جزءاً منها، بالنّظر إلى أنّ عالم العمل مدفوع الأجر يتغيّر بطرق قد تزيد بشكل جذريّ من عدّة أوجه عدم المساواة القائمة. لذلك ينبغي فهم التعلّم من أجل الرّفاه الاقتصاديّ ليس فقط على أنّه معنيّ بالعمل والسّوق، ولكن أيضاً بالممارسات اليوميّة المسدّدة في رعاية الأشخاص، والأسر، وتنشئتهم، وتعهدهم. لمزيد من إيضاح العلاقة بين التعلّم والرّفاه الاقتصادي، ينظر: كيري فيسر، التعلّم من أجل تحقيق الرّفاه الاقتصاديّ، سلسلة أوراق العمل بشأن البحث والاستشراف في مجال التعلّم، ورقة 29، أبريل 2021، باريس، اليونسكو.

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000376150_ara/PDF/376150ara.pdf.multi

وإنما هو تعليم يدعم الكرامة والإنسانية ويعزز القيم الفكرية والأخلاقية، ويؤدي دورا في التماسك الاجتماعي، ويتماهي مع قيم المواطنة والعيش المشترك ونبذ العنف.

4- علاقة مهارات الحياة والمواطنة بالمواد الدراسية ومضامين التعلّم:

غالبا ما يتم الخلط بين المواد الدراسية أو مضامين التعلّم ومهارات الحياة والمواطنة، بالنظر إلى سيادة اعتقاد يرى أن تطوير مهارات الحياة والمواطنة ينبغي أن يرتبط بمواضيع ملائمة لهذه المهارات أو أن تكون هذه المهارات نفسها مواضيع ومجالات للتعلّم. وهو ما يقوّي التزعة التخصصية والفصل بين المواد الدراسية والمضامين التعليمية، ويعزل تعلم مهارات الحياة والمواطنة عن سياقاتها المعرفية واليومية في الآن نفسه.

إنّ هذا الخلط يظلّ غير مبرّر إذا علمنا أن كلّ مادة دراسية ومضامينها التعليمية، التي يمكن أن تكون مجالات ومواضيع تخصصية يتمّ من خلالها العمل على تطوير مهارات حياتية وتحسين مستوى تعليمها وتعلّمها. كما يمكن لهذه المهارات أن تدعم تعلّم المادة التخصصية في الآن نفسه.

لهذا كان رهان التجربة المغربية على تطوير مهارات الحياة والمواطنة من داخل المناهج والبرامج الدراسية مع الحفاظ على التعلّمات المقرّرة في مختلف التخصصات؛ وهذا رهان لا يركب السهل، بل يستدعي الكثير من التفكير والتأمّل والتجريب. وكان البدء بطرح سؤال الكيف، وسُبل المواءمة بين المهارات الحياتية وبين الكفايات التخصصية.

إنّ التخصصات في مقارنة مهارات الحياة والمواطنة مجالات مواضيعية أو أكاديمية أو معرفية يتمّ فيها إدماج مهارات الحياة والمواطنة، بغرض الزيادة في فرص الوصول إلى هذه التخصصات. وبذلك فهي بمثابة سياقات تربوية تُساعد على إدماج مهارات الحياة والمواطنة، كلّما كانت هذه المجالات أو السياقات التعليمية أصلية ووظيفية، وذات صلة وثيقة بالواقع والحياة جملة.

ولذلك تعتبر المقاربة بالكفايات والتعلّم المتمركز حول المتعلّم والبيداغوجيات النشطة من أهمّ المسارات السالكة لربط المواد التخصصية ومضامينها بصقل مهارات الشباب وتطوير كفاياتهم وتعزيز قابليتهم للتوظيف بعيدا عن الفهم النظري للمواد والتخصصات.

ولئن ارتبطت المحتويات الدراسية عادة بمواد محدّدة، فإنّ من النادر أن تتعلّق مهارة من مهارات الحياة والمواطنة بمادة بعينها، أو أن تكون مهارة مميزة لتلك المادة الدراسية، وعلى الأرجح أنّ مهارة حلّ المشكلات مثلا يمكن أن ترتبط بتحديد حقبة زمنية معينة في درس التاريخ أو بحلّ مسألة في الرياضيات، وكذلك الشأن في كتابة رسالة تهنئة في درس لغة من اللغات. لذلك، فمهارة حلّ المشكلات باعتبارها مهارة من البعد المعرفي ليست متعلّقة بأيّ مادة بعينها أو بمجال مواضيعي معين. فيما أنّنا نتعلّم حلّ المشكلات عندما نكتب رسائل التهنئة، وعندما نحسب، أو عندما نفكر في التاريخ، فإنّنا ندرك أنّ هذه المهارة تتطوّر داخل جميع المواد الدراسية. ويستوي الأمر كذلك بالنسبة إلى مهارة التّواصل؛ إذ تحضر في جميع المواد، ويكفي أن ننظر

فيما يقوله بعض الديدداكتيكيين أمثال بروسو (Brousseau)، حين ركّز على أهمية التّواصل في تعلّم الرياضيات¹.

فلا غرو بعد ذلك أن يكون التّعاون للعيش بشكل متضامن بعيدا عن كلّ أشكال التّعصّب، والتّفكير النقدي يهدف أخذ المسافة الضّروريّة عن الأخبار الزائفة والإشاعة، وعدم الانسياق وراءها، وكذا صنع القرار بما يعنيه من القدرة على التّمييز بين الممكن والمحتمل من جهة، وبين المؤكّد، ثمّ حلّ المشكلات المستجدة في الفترات الصّعبة سواء على مستوى النّشاط البدنيّ، أو العيش مع أفراد الأسرة مجتمعين، أو القدرة على الصّمود أمام الظروف الضّاغطة الاقتصادية منها والصّحية، إضافة إلى الإبداع في إيجاد آليات وطرق مجابهة المواقف والضّروف الصّعبة، وجميعها مهارات حياتية يمكن أن يكتسبها المتعلّم بمقدار ما يكتسبه من المهارات والمعارف التّخصّصية التي قد تكون مجزأة أو مفصولة عن مصدرها أو معزولة عن الفائدة المرجوة منها، أو فاقدة للمعنى إجمالا.

5- منظورات تعلّم مهارات الحياة والمواطنة:

يقوم تعلّم مهارات الحياة والمواطنة في البرامج الدّراسية على تقاطع منظورات أربعة توافق التّفاعل الحيويّ للأبعاد الأربعة للتعلّم مع أبعاد شخصيّة المتعلّم الفرد، وتوضّح كيف يكتسب الفرد ميولاته، ويطوّر اتجاهاته، وينمي سلوكياته، بما يمكن من إشباع حاجاته، ورغباته، ويساعده على التّكيف مع ذاته وبيئته ومحيطه، وتجعله قادرا على تحمّل المسؤوليّة ومواجهة التّحدّيات التي يفرضها العصر. إنّ هذه المنظورات تسمح بالنّظر إلى مهارات الحياة والمواطنة على أنها غير منفصلة عن المعارف التّخصّصية، بل هي جزء منها، وتتطور في ضوءها بشكل نسقيّ من خلال مقارنة بيداغوجية تستهدف تغيير أساليب التّدريس وطرقه ومنهجيّاته، وكذلك نظرنا إلى التّربية والتعلّم؛ بالانتقال من منظور المادّة المعرفية أو المدرّس المستند على التّلقين والشّحن إلى منظور التّعليم المتمركز على المتعلّم، وتعليم التعلّم، وتنمية شخصيّة المتعلّم الفرد في أبعادها المختلفة المعرفية منها والمنهجية التّطبيقية والذّاتية الفردية ثمّ الاجتماعية. ونذكر من ذلك:

1-5- منظور التعلّم الاجتماعي:

يقوم هذا المنظور على نموذج التعلّم بالملاحظة ضمن حقل سوسولوجيا التّربية، انطلاقا من افتراض أنّ الإنسان كائن اجتماعي يتأثر باتجاهات الآخرين ومشاعرهم وتصرفاتهم وسلوكياتهم؛ أي إن باستطاعته التعلّم منهم عن طريق ملاحظة استجاباتهم وتقليدها وإمكانية التّأثر بالثّواب والعقاب على نحو غير مباشر. وهذا ما يعطي التّعليم طابعاً تربويّاً، لأنّ التعلّم لا يتمّ في فراغ بل في محيط اجتماعي².

1- voir : Brousseau, G., Théories des situations didactiques, La pensée Sauvage, Grenoble, 1998, P.45-49.

2- ينظر: عبد المجيد النّشواتي، علم النفس التربوي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 2005.

ويعتبر ألبرت باندورا (Albert Bandura) التعلّم بالملاحظة مصدرا هاما لتعلّم السلوك من خلال التّعرّض لعدد كبير من النّماذج؛ حيث يحدث التعلّم بالتفاعل بين مكوّنات ثلاثة، وذلك اعتمادا على التقليد والمحاكاة¹:

محددات السلوك



العوامل الشخصية (التوقعات، المعتقدات، الإدراكات الذاتية،
الأفكار، التفضيلات...)

فالمتعلّم فرد وكائن اجتماعي يعيش ضمن مجموعة من الأفراد يتفاعل معهم ويؤثر فيهم ويتأثر بهم، حين يلاحظ سلوكيات الآخرين وعاداتهم اليومية واتجاهاتهم ويعمل على تعلّمها من خلال الملاحظة والتقليد. ويتمّ هذا التعلّم اعتمادا على عمليات ذهنية تبدأ بالانتباه والملاحظة ثم الاحتفاظ والتّركيز أو التّخزين في الذاكرة عبر التمثيل الرمزي، ممّا يتولّد عنه بناء الدافعية نحو ميول ومواقف واتجاهات.

5-2- منظور النّمّو والسلوك المشكل:

إن سلوك المراهق، بما في ذلك السلوكيات الخطرة، يمكن إرجاعها إلى تفاعلات معقدة بين الأفراد وبيئتهم، وهو ما يقتضي خلق نظام اجتماعي نفسي يحتوي متغيرات تعمل بمثابة مثيرات وضوابط للسلوك المشكل، وهو الأمر الذي سينتج عنه نزوع اجتماعي جديد نحو سلوكيات بديلة. لذلك فتطوير مهارة حياتية كالتفكير النقدي مثلا يمكن أن يؤثر على متغيرات أخرى كالتسرّب الدراسي والعنف المدرسي.

5-3- منظور النظرية المعرفية:

ترى هذه النظرية أنّ تطوير الكفاية وبناءها يتطلب تدريس مهارات حياتية إيجابية مثل حلّ المشكلات والتفكير النقدي، لأنّ ذلك يمكن أن يخفّض السلوكيات الانفعالية ويمنع السلوكيات المشينة، إذ تركّز هذه المهارات على أمرين:

- القدرة على توليد حلول بديلة لمشكلات علائقية شخصية؛

1- voir : Philippe Carré, Bandura : une psychologie pour XXIe siècle ? L'Harmattan, Dans Savoirs, 2004, 5 Hors-série, P.9-50.

- القدرة على وضع إطار مفاهيمي لعواقب السلوكيات المختلفة.

4-5- منظور التعلّم المتمركز حول المتعلّم:

اختار البرنامج تبني نموذج التعلّم المتمركز على المتعلّم¹، باعتباره براديفما ابستمولوجيا للمعرفة يستند إلى النظريّة السوسيوبنائية² التي تقول بالأسبقية المطلقة للذات العارفة في بناء معارفها الخاصة؛ إذ لا تستطيع الذات العارفة، وفق هذا المنظور، أن تكون معرفتها انطلاقاً من الواقع فحسب، بل هي بالضرورة معرفة تتمخّض عن التجربة الخاصة لهذه الذات، فالمعرفة لا تستقلّ أو تنفصل عن الذات. فكلّ معرفة من وجهة نظر البنائية "مرتبطة بالذوات القائمة بفعل المعرفة... ذلك أن كلّ فرد يسعى، باستمرار، إلى بناء العالم وهو يبني ذاته نفسها، بحيث يتمكن من الاندماج فيه، ويحتلّ فيه موقعا مؤتمنا"³.

إنّ المتعلم لا يبني معارفه بالإخبار والتلقين⁴، بل يبني معارفه بنفسه، عبر التجارب التي يعيشها في المدرسة وفي محيطه. وانطلاقاً ممّا سبق أن عاشه في هذا المحيط، ومن التفاعلات مع الآخرين. لذلك فالمعرفة، بما في ذلك المعرفة العلمية المرموزة في البرامج الدّراسية، وكذا ما يتولّد عنها من مهارات عقلية

1- إنّ كثيراً من المدرّسين لا يدركون أن طرق التدريس التي يتبعونها تدرج تحت اسم معين، وأنّ الاستعانة بنظريات التعلّم هو السبب في تفسيرها وتقضيلها على الطّرق الأخرى. كما لا يستطيعون تحديد الافتراضات التي يستندون إليها بكلّ وضوح في اختيارهم لطريقة في التدريس مقابل أخرى. وهو ما يعرض عملية التعلّم إلى خطر السقوط في نماذج تدريس غير فعّالة تعتمد التلقين والشحن وتلغي فعالية المتعلّم، فأغلب الممارسات المهنية التي لا تسند إلى خلفية معرفية ولا تحليل للممارسة المرتبطة بهذا الاختيار لا يمكن أن تجعل من التدريس والتعلّم فعّالين.

ينظر: - ماريلينوايهر، التدريس المتمركز حول المتعلّم، خمس تغييرات أساسية في عملية التدريس، ترجمة رشا صلاح الدّخاني، مراجعة محمد فتحي خضر، مؤسّسة هنداوي، وندسور، المملكة المتّحدة، 2013، ص 50.

- De Corte, E. et Autres, (1990), Les Fondements de l'action didactique, Edit De Boeck université.

2- يرى الباحث فيليب جونير أنّ البراديفم الابستمولوجي للمعرفة ليس منهجا بيداغوجيا، ولا اتّجاها بيداغوجيا، وما هو بمقاربة ديداكتيكية ولا مشروع بيداغوجي، إذ لا يمكن اختزال البراديفم الابستمولوجي أو رده إلى هذه الجوانب، فهو أشمل وأعمّ، إنّه يحدّد المعالم المرشدة balaises التي يمكن لهذه المقاربات والمناهج والاتّجاهات البيداغوجية أن تتخذ وجهتها وموقعها داخلها. فإذا كان بناء المعارف في قلب كلّ تفكير في فعل التعلّم، فلا يمكن للمدرّس أن يشتغل وهو يخطب خبط عشواء دون إيضاح للبراديفم الابستمولوجي للمعرفة الذي يؤطّر فعله التدرسيّ ويوجه مقارباته الدّيداكتيكية والبيداغوجية. كما أن عدم التوافق بين المقاربات الدّيداكتيكية والبيداغوجية والبراديفم الابستمولوجي للمعرفة الذي يؤطّر الممارسة التدرسية يؤدي في كثير من الأحيان إلى ضروب من اللبس وسوء الفهم لدى المتعلّمين. لذا يتعيّن في المقام الأوّل أن يتمّ الحسم، في منطلق كلّ مسألة متّصلة بالتعلّم والتعلّم، في تبني موقف ابستمولوجي واضح حول بناء المعارف. انظر: فيليب جونير، الكفايات والسوسيوبنائية، إطار نظري، ترجمة الحسين سحبان، مكتبة المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 85-87.

3- المرجع نفسه، ص 87-88.

4- إن الإلقاء لا يمكن أن يؤديّ وظيفته داخل أنشطة التدريس ما لم يخضع لشروط بيداغوجية أهمّها توجيهه نحو مهامّ يكون في مقدور المتعلّم إنجازها، كما ينبغي للإخبار ونقل المعلومات أن يحترما السجّل المعرفي للمتعلّم بمعنى حصيلة الخبرات والمعارف التي تراكمت عند المتعلّم بشكل سابق وأصبحت جزءاً من رصيده المعرفي والدّهنيّ، وينبغي أن يتلاءم هذا الإخبار مع اهتمامات المتعلّم، وحاجاته، وقدراته التفسّية، والدّهنية.

- Voir : Olivier Reboul, Qu'est-ce qu'apprendre ? Education et Formation, PUF, 1980, Coll l'éducateur,

10^e édition, 2010, P.19.

ومبول واتجاهات، لا تقبل التلقين، لأنّ المتعلّم يبني بنفسه معارفه ومهاراته واتجاهاته حول المعارف المدرسيّة.

ويقوم التّعليم المتمركز على المتعلّم على أربعة مبادئ، هي:

5-4-1- مبدأ الأصالة (Authenticité):

ويتعلّق باستجابة الأنشطة التّربويّة لمقاييس اقترابها، بل تطابقها مع واقع الحياة، بهدف جعل التّعلّمات تسهم في تنشئة المتعلّم ومساعدته على التّفاعّل الإيجابيّ مع المجتمع والمشاركة في تطويره. وهذا لا يتأتّى إلاّ بربط المادّة التّعليميّة بالواقع المعيش وبقضايا الثقافة العصريّة. وذلك باعتماد أنشطة تعليميّة من صميم العصر والممارسة اليوميّة. علما أن حقل المادّة التّعليميّة «لا يتحدّد فحسب بالموضوعات التي تبحث فيها، بل أيضا - وهذا هو الأساسيّ- بالأنشطة التي تمارسها الذات العارفة على تلك الموضوعات. وهذه الأنشطة تتحدّد بدورها بالأهداف التي تروم تلك الذات تحقيقها داخل الحقل الخاصّ بتلك المادّة العلميّة أو المدرسيّة»¹.

فلا ينبغي أن ينصبّ اهتمام المدرّس على شحن أذهان الأطفال واليافاعين بمضامين الموادّ الدراسيّة ومحتوياتها؛ وإنما بإمداد فكرهم بأدوات لتنظيم خبراتهم الشّخصيّة على مستوى الوعي والتّفكير العقليّ والممارسة عبر وضعيّات ديداكتيكيّة يواجهون فيها الأنساق الصّوريّة للموادّ الدراسيّة ويكتسبون منها طرائق في التّفكير وتصنيف الظواهر والوقائع والحكم عليها، بشكل يسمح بنقل هذا التّعلّم خارج الوضعيّات المدرسيّة الخاصّة².

5-4-2- مبدأ الوظيفيّة (Fonctionnalité):

يتمثّل مبدأ الوظيفيّة في توجّي أنشطة تقارب الممارسات الحياتيّة الحقيقيّة. وبخلاف الأنشطة التّقليديّة، فإنّ الأنشطة الوظيفيّة ترتبط بواقع الحياة، إذ تدخل إلى الفضاء المدرسيّ ما يجده المتعلّمون في مجالات الحياة اليوميّة المختلفة.

يربط البعد الوظيفيّ بإنجاز تطبيقات عمليّة لاستعمالات التّعلّمات المدرسيّة في الحياة اليوميّة؛ من خلال وضعيّات يواجهها المتعلّم مستعينا بما يتعلّمه في المدرسة. ويظهر هذا المبدأ في التّقاطع والامتداد الممكن بين التّعلّم والحياة، أو بمعنى آخر كلّ ما يحقق مبدأ ملاءمة التّعلّم لمطلّبات الحياة. ولا يتعلّق الأمر

1- إنّ القاعدة التي ينبغي اعتمادها في برمجة تدريس كل مادّة من الموادّ الدراسيّة وتعلّمها، هي إقامة ذلك التّدريس على أساس مجموعة من الأنشطة الذّهنيّة أو الحركيّة... وهذا بالذات ما يقصده الباحثون في مجال الديدكتيك بمصطلح "المهامّ" (Les tâches)، فالثقافة المدرسيّة ليست مدرسيّة إلاّ لأنّها تقوم على فكرة المهامّ، أي على عمليّات وتمارين تخضع لمبادئ وموضوعات هي المرجع الأساس لتدريس تلك المواد وتقييم ذلك التّدريس. عبد الحقّ منصف، رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التّعلّم والثقافة المدرسيّة، دار أفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، 2007، ص 197.

2- المرجع نفسه، ص 195.

بتطبيق مكتسبات التّعلّم فقط؛ بل باستعمال هذه المكتسبات ونقلها بكيفيّة مناسبة إلى مختلف الوضعيّات الدّالة في الحياة الشّخصيّة والاجتماعيّة¹.

ويمكن تعميق المبدأ الوظيفيّ في التّعلّم باعتماد مقارنة الملاءمة القائمة على تعلّم مهارات الحياة والمواطنة، بالاستحضار المستمرّ لتساؤل أساس في سياق تخطيط وانجاز كلّ درس أو وحدة دراسيّة: كيف أجعل تعلّم المتعلّمين مفيدا لهم في الحياة اليوميّة وفي بمتطلّباتها؟ إنّ السّؤال يستحضر بكيفيّة ضمنيّة كيفيّة تجسيد الملاءمة بين تنمية قدرة المتعلّمين على توظيف ما يتعلّمونه في سياق عمليّ.

- قراءة جدول بيانات قصد الحصول على معلومات؛
- فحص خرائط أو صور أو أشكال لاستخراج معلومات وظيفيّة؛
- فحص تقرير علميّ أو تقنيّ لكتابة تلخيص له أو تقرير موجز؛
- صياغة تقرير حول مناولة علميّة؛
- لعب أدوار من أجل التّدريب..؛
- حلّ المشكلات؛
- رسم استبيان أو خريطة أو تحضير جدول؛
- إنجاز مراسلات أو تقارير...

3-4-5- مبدأ تكيف المادّة التّعليميّة (Adaptation):

يُعرّف هذا المبدأ إجرائياً، بأنّه أحد طرق التّعلّم التي يُقدّم فيها التّعلّم وفقاً لأنماط وأساليب وخصائص المتعلّمين المختلفة، وذلك بمراعاة فروقهم الفرديّة أو بيئات التّعلّم.

ويتعلّق التّكيف تحديداً بالبيئة التّعليميّة أو المحتوى التّعليميّ أو طريقة عرضه بشكل كميّ وكيفيّ، عبر إعداد أنشطة أكثر تلاؤماً مع خصوصيّات المتعلّمين. ويشمل ذلك العديد من العمليّات، منها:

- إضافة معلومات أو أنشطة من البيئة المحليّة؛
- حذف معلومات قصد تبسيط المادّة وجعلها أكثر أو أقلّ صعوبة وتحديداً؛
- تغيير محتوى الأنشطة أو شكلها لجعلها أكثر تلاؤماً مع خصوصيّات المتعلّمين؛
- تبسيط المفردات والتّراكيب أو كليهما لجعل النّصوص ملائمة؛
- إضافة أنشطة لتعميق التّعلّم؛
- تقديم المادّة باستعمال مداخل ووسائط مختلفة (الدّكاءات المتعدّدة)؛

1- ينظر: وزارة التّربية الوطنيّة المغربيّة، إنماء الكفايات القابلة للتّكيف والتّقل، المجزوءة المستعرضة لدعم التّكوين من أجل تعلّم فعال، الوحدة المركزيّة لتكوين الأطر، نونبر 2021، ص21.

5-4-4- تقديم المادة باعتماد طرائق وصيغ التنشيط المختلفة. مبدأ التعلّم مدى الحياة:

تسعى التربية مدى الحياة في مجملها إلى إطالة زمن التعلّم وعمره حتى يشكّل قوة إضافية في يد الفرد والمجموعات البشرية، لريح رهانات عصر العولمة ومجتمع المعرفة¹. لذلك كان التشديد على تحيين التعلّم وجعله دائم التغيّر لاكتساب المتعلّمين الكفايات والمهارات التي يتطلّبها عصرهم واندماجهم، ويتيح فرص التنمية والتطوير المهنيين المستمرين. وكذا التعلّم الشامل لحياة الفرد كاملة، بما يمكن من تزويد أفراد المجتمع بالأدوات الضرورية لتفتح شخصياتهم واندماجهم الاجتماعيّ الفعّال، وإسهامهم في مجتمع المعرفة بشكل إيجابي.

إنّ المبادئ الأربعة للتعلّم المتمركز حول المتعلّم تتأزّر فيما بينها لتشكّل التطبيق العمليّ للنظريّة السوسيوبنائية؛ إذ إنّها تتمفصل أثناء تفاعلها تمفصلاً يحقّق الانسجام والتماسك، وليس ذلك فحسب، بل إنّ كلّ واحد منها يغدّي المبادئ الأخرى على نحو مستمرّ. فالتأزّر الوظيفيّ بين هذه المبادئ الأربعة هو الذي يجعل من النّمودج منظورا ملائما لسيرورة بناء المعارف والتعلّمات؛ غير أنّ بيت القصيد لا يكمن في استيعاب هذا التّصوّر التّظريّ فحسب، بل في القدرة على تفعيله عمليّاً في الممارسة الصّقيّة.

ومعلوم أنّ قدرة المدرّسين على نقل التعلّم النّشط أو التعلّم المتمركز على المتعلّم من حيز المبادئ والتّصور التّظريّ إلى حيز الممارسة العمليّة الصّقيّة، تشكّل العامل الوحيد الأكثر أهميّة في تطبيق مقاربة فعّالة لتعليم مهارات الحياة والمواطنة؛ أي حينما يؤسّس المعلّم بيئة صفيّة نشطة بشكل كليّ، وليس فقط بالحديث عن موضوع ذي صلة بهذه المهارات، وإنّما يتعلّق الأمر بتكليف محتوى التعلّم، وكذلك بانتقاء وتنظيم الطرائق الدّيداكتيكيّة والاستراتيجيّات والأساليب التّدرسيّة الملائمة، إضافة إلى تدبير محتويات الدّرس في علاقة بالمهارات الحياتيّة المستهدفة.

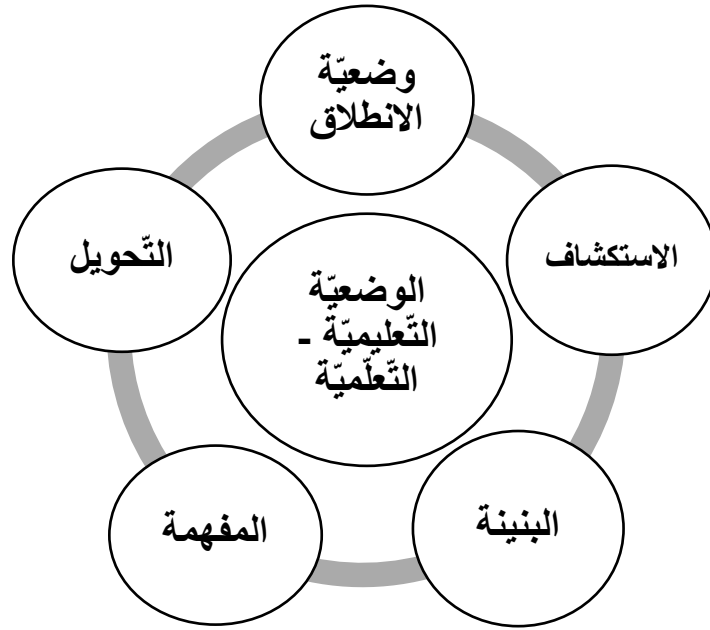
ويمكن التّطبيق التّدرجيّ لهذه المبادئ بالتّفويض التّدرجيّ لمسؤوليّة المتعلّم في بناء التعلّمات، بما يجعل هذا البناء ينتقل تدريجيّاً من المدرّس إلى المتعلّم لتمكينه من امتلاك مفاتيح التعلّم واكتساب مهارات الحياة والمواطنة بدل التلقين والشّحن.

6- البيئة الآمنة لتعلّم مهارات الحياة والمواطنة:

إذا كانت مبادئ التعلّم المتمركز حول المتعلّم تقدّم الإطار النظريّ العامّ لنموذج التعلّم الذي يوطّر تعلّم مهارات الحياة والمواطنة، فإنّ أجرأة إدماجها في البرامج الدّراسيّة للموادّ التّخصّصيّة لا ينفصل عن التّدرّس بالوضعيات والأنشطة، لا لشيء إلّا لأنّ المعارف ومهارات الحياة والمواطنة تُبنى من قبل من يتعلّمها، ثمّ يحتفظ بهذه القدرات والمهارة في شكل موارد جديدة، وإذا ما تمّ ربط هذه القدرات والمعارف والمهارات والموارد بموادّ أخرى، فإنّها تتيح لمنتجها أن يظهر كفاية معيّنة في سلسلة من الوضعيات الجديدة.

1- أحمد أوزي، التعلّم والتعلّم الفعّال، نحو بيداغوجيا منفتحة على الاكتشافات العلميّة الحديثة حول الدّماغ، منشورات علوم التّربية، العدد 39، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 2015، ص206.

وتبعاً لذلك، فإنّ تعلّم المعارف التّخصّصيّة ومهارات الحياة والمواطنة من منظور التعلّم المتمركز حول المتعلّم ينبغي أن تكون مُوطّنةً في سياق اجتماعيّ وفيزيائيّ؛ أي في وضعيّات تسمح للمتعلّمين ببناء معارفهم حولها، وتنمية مهاراتهم الحيائيّة وكفاياتهم التّخصّصيّة والمستعرضة. وهو ما يتطلّب الاشتغال وفق تصوّر بيداغوجيّ وديداكتيكيّ يمتح أدواته وإجراءاته من رؤية سوسيوبيئيّة والتّعليم المتمركز حول المتعلّم، وينفتح على مختلف الاجتهادات المتراكمة في تعلّم القيم وتقييم الكفايات وتحليل السّيرورات المعرفيّة لتعليم التعلّم. وحرّي بنا أن نركّز في هذا الباب على توضيح محددات البيئة الآمنة التي اختارها البرنامج لتعليم وتعلّم مهارات الحياة والمواطنة، ونجملها في الخطاطة الآتية:



يحتلّ التّدريس بالوضعيّات موقعا مركزيا في منظور التعلّم المتمركز حول المتعلّم والمقاربة بالكفايات، كما أنّه المقاربة البيداغوجيّة المثلى لتعليم مهارات الحياة والمواطنة؛ وذلك بالنظر إلى أنّ الوضعية مكوّن أساس ضمن مفهوم الكفاية¹، التي لا يمكن تصوّرها دون وضعية تعمل على بنائها وتقويمها. فالوضعية مدخل أساسيّ لعمليّة تعليميّة تعلّميّة مُتمحورة حول المتعلّم وما سيقوم به من جهد لبناء تعلّماته، سواء من خلال وضعيّات تدفّعه للاستكشاف، أو وضعيّات ديداكتيكيّة تستهدف إرساء موارده من المعارف والمهارات والقدرات، أو وضعيّات هيكلية وبناء المفاهيم، أو وضعيّات إدماجية تضطلع بوظيفة جعل

1- يشير مفهوم الكفاية إلى القدرة على تشغيل مجموعة منتظمة من المعارف، والمهارات العمليّة، والمواقف، من أجل إنجاز عدد من المهام. لذلك فتركيز الكفاية على تعبئة موارد ما ينبغي أن يكون مقرونا باستعمالها، أي أنّها لا تكون كذلك إلاّ بقدر ما يستطيع المتعلّم تعبئتها في وضعيّات يتبيّن فيها أن استعمالها مناسب. ينظر: فيليب جونير، الكفايات والسوسيوبئيّة، مرجع سابق، ص48.

المتعلّمين يعبّون مواردهم لحلّ وضعيّة مشكلة أو إنجاز مهمّة مركّبة¹. وتحقّزه على التعلّم عن طريق البحث عن حلول للتّمارين والمسائل والمشكلات، بحيث يصبح المتعلّم في سيرورة تعلّم يكون فيها فاعلا وفعالا في بناء تعلّماته.

وهذا يصبح التّدريس بالوضعيات تدريسا يجعل من الوضعيات منطلقا لكلّ نشاط تعليمي، تدريسا يشترك المتعلّمين في تحمّل مسؤوليّة تعلّمهم.

1-6- وضعيّة الانطلاق (Situation Déclenchante):

تكتسي وضعيّة الانطلاق أهميّة في بناء مهارات الحياة والمواطنة لأنّها تساعد المدرّس على تهيئة الأرضيّة لتعلّم الموارد، خاصّة أنّها تقوم على وضعيّة مشكلة ترتبط بالتخصّص، وعلى رهان ثقافيّ حقيقيّ، أي أنّها وضعيّة تشكّل عائقا إيجابيا وصراعا معرفيا إيجابيا أمام المتعلّم؛ إذ يجعل تمثّلاته موضع مساءلة، ويضعه أمام عائق معرفيّ يجعله في حالة من اللّاتوازن، يشعر معها أن مكتسباته السّابقة غير كافية لإيجاد الحلّ، فهي ملائمة لمستوى المتعلّم كما أنّها تحقّزه لتجاوز هذا العائق². وترتكز هذه الوضعيّة على تقديم بعض الموارد المفاتيح، وعلى تعليمات (Consignes) تكون بمثابة أهداف تعليميّة.

ويشترط على المدرّس في وضعيّة الانطلاق أن يقترح طريقة العمل الديدأكتيكيّة الملائمة للتّعاطي مع الوضعيّة، بتحديد المهام المطلوبة، والتي قد تختلف من متعلّم إلى آخر. وكذلك المهارات الحياتيّة المستهدفة، والتي يمكن لطريقة العمل المقترحة تحريكها، بالتركيز على الممارسات القريبة من الحياة اليوميّة أو الحياة الخاصّة أو العامّة، أو الحياة الثّقافيّة أو الحياة الاجتماعيّة، أو المهنيّة.

وتظهر أهميّة وضعيّة الانطلاق أو الوضعيّة المشكلة في كونها تستنفر مهارات المتعلّم ومعارفه وقدراته واستثارتها لرصد التّرابطات الممكنة بين عناصر المشكل المطروح لبناء التعلّمات، إضافة إلى أنّها تسمح بتطوير بعض المهارات الحياتيّة ومنها اتّخاذ القرار حين يواجه المتعلّم مشكلا معينا ويدفعه ذلك للبحث عن حلّ عبر حيثيات اتّخاذ القرار، ومهارة التّفاوض عبر تقديم اقتراحات متعدّدة لتجاوز المشكل والتّداول حولها مع بقيّة أعضاء جماعة القسم أو مجموعة العمل قبل الانتهاء إلى فحص النتائج المتوصّل إليها وتقويمها لبلورة قرار نهائيّ أو مراجعته.

2-6- أنشظة الاستكشاف (Investigation):

يتعلّق الأمر بمرحلة الاستكشاف الجماعيّ التي تلي وضعيّة الانطلاق، بهدف إحداث تعلّم جديد، سواء أكان تعلّم مفهوم، أو قاعدة، أو معارف خاصّة، أو مهارات بالنّظر إلى أنّها تعلّمات جديدة ينبغي تثبيتها. وتقوم هذه الأنشظة على البحث وصياغة الفرضيات والبناء الذي يتطلّب العودة إلى المعارف المكتسبة قبليّا، وكذا المعارف التي هي في طور الاكتساب أو تتطلّب بحثا عن معلومات جديدة. وتستدعي هذه المرحلة

1- ينظر: لحسن توبي، بيداغوجيا الإدماج وديداكتيك التّواصل الشّفهيّ، دار أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء، 2021، ص 66-68.

2- وزارة التّربية الوطنيّة والتّكوين المهنيّ، الدليل البيداغوجي للتّعليم الابتدائيّ، مديريّة المناهج، الرّباط، ص 29.

تحديد الصّعوبات والعراقيل التي ينبغي مواجهتها، والأخطاء التي ينبغي تحليلها ومناقشتها، وسبل معالجتها، استناداً إلى روح المبادرة، والإبداع، والتعاون، والتفاوض، والمشاركة...

في هذه اللحظة يمكن إدماج المهارات الحياتية بقوة، وذلك بفضل: قبول المناقشة، تعرّف الأخطاء، التّواصل مع الآخرين، الحجاج والإقناع، عدم الاستسلام أمام الصّعوبات (الصمود)، التّفكير الناقد، القدرة على الانصات (التّعاطف)...

3-6- أنشطة البنية (Structuration):

يتعلّق الأمر بأنشطة التّعلّم النّسقيّ التي تتوخّى تنظيم مختلف الموارد (معارف وخبرات ومهارات) التي تمّت معالجتها أثناء أنشطة الاستكشاف، وذلك لترسيخ المفاهيم وبنية المكتسبات وممارستها.

وتعتمد هذه الأنشطة على طريقة متدرّجة ومتناسقة في بناء التّعلمات، مع مراعاة التّرابط والاتّساق والانسجام بين الموارد الأساسيّة التي ترتبط بكفاية ما.

4-6- أنشطة المفهمة (Conceptualisation):

تساعد هذه الأنشطة في بداية التّعلّم على موضعة التّعلمات الجديدة بالنّسبة إلى البنية القديمة، بينما تعمل أثناء التّعلّم على تسييج مميّزات مفهوم جديد وربطه بالمفاهيم القريبة منه، بينما تفيد في نهاية التّعلّم في إقامة روابط بين مجموع التّعلمات القديمة والتّعلمات الجديدة. وما يميّز هذا النوع من الأنشطة هو أنّها لا تنفصل عن الوضعيات أي أنّها ليست مرتبطة بسياق محدّد سلفاً.

إنّ أنشطة المفهمة أنشطة تأملية استبصارية في مسار التّعلّم، غايتها المراجعة النّقدية للمنهجية المعتمدة في التّعلّم وفي المهارات الحياتية التي كشف عنها الدّرس، وذلك من خلال لحظات ثلاث:

- اللّحظة الأولى: لحظة المعاينة اليقظة لمعطيات التجربة أو الخبرة المعيشة والقدرة على تحليلها وتفكيك عناصرها طلباً لفهمها، بغية إعادة تشكيل موضوع التّعلّم في قالب تعبيريّ ولغويّ مع الحافظ على روح المعنى والفهم المحصل في مرحلة البنية.

- اللّحظة الثانية: ترتبط بالتّحرّك المجرد؛ حين يبدي المتعلّم شجاعة في الابتعاد عن التّعلمات المشخصة إلى التّعلمات المدركة، بالرّغم من الصّعوبات التي قد يشعر بها المتعلّمون حينما تنفصل الحركة العقلية عن الواقع الملموس، الذي يطمئنون إليه في الغالب ويسكنون لوضوحه وبداهته الحدسية المباشرة. وفي هذا الباب يمكن أن يطور المتعلّمون قدرات على ممارسة بعض المهارات الحياتية كالتّفكير النّقدية والإبداع، خاصّة حينما يحسن المدرّس قيادتهم نحو فضاء التّجريد واقتحام الأمكنة المظلمة، حيث ربط المشخصات والمتعيّنات بالمجرّدات وإيجاد مقابلات مفهومية وتصورية لكلّ وضع معيش.

- اللّحظة الثالثة: تمكن هذه اللّحظة من تأهيل المتعلّمين وإعدادهم لبناء التّصورات والمفاهيم، اعتماداً على تعلّم فنّ اكتشاف المفاهيم والقدرة على استعمالها، بالنّظر إلى أنّها أدوات للتّفكير وصور لاستعمال العقل.

5-6- التحويل (Transfert):

لقد جرت العادة على الجمع بين التحويل والتقل للدلالة على كلّ سيرورة تقتضي إعادة استعمال معرفة أو مهارة تمّ تعلمها سابقاً¹. غير أنّ مفهوم النقل يناسب في نظرنا تطبيق تعلّقات وتعميمها، بينما يناسب التحويل الانتقال بهذه التعلّقات إلى حقل جديد من أجل إعادة استثمارها.

إنّ مفهوم النقل يقوم على عملية نقل معرفة أو مهارة كما هي من وضعيّة إلى أخرى دون إدخال أيّ تغيير عليها، فتصنّف بذلك ضمن التكرار والتطبيقات والتعلّقات، لأنّ غايتها هي تعويد المتعلّمين على تقديم إجابات يمكن وصفها بأنّها تعيد إنتاج المعرفة المنقولة نفسها، بالنظر إلى أنّ استعمالها يرتبط فقط بوضعيات وسياقات قريبة من وضعيّة التعلّم، بينما يستند التحويل على النقل الكلي للمعارف والمهارات المتعلّمة من وضعيّة إلى أخرى مع إدخال تغييرات عليها للتعامل مع وضعيات جديدة مختلفة عن وضعيّة التعلّم. فالتحويل دعوة إلى الفعل والإنجاز (حلّ المشكلات، تنفيذ مهمّة)، ويختلف عن التطبيق المحض والبسيط للمعارف، فتصريف الفعل الماضي في تمرين معين يختلف كثيراً عن استعمال هذا الفعل في إنتاج كتابيّ محدّد.

إنّ التحويل، إذن، يمثل سيرورة تعوّد المتعلّمين لا على تقديم إجابات تعيد الإنتاج، وإنّما إجابات تفسح المجال للمجدّد (Extension novatrice). حيث يتحقّق تحويل المعرفة من وضعيّة- أصل باتجاه وضعيّة- هدف تشتمل على جزء من المجهول والجدة والاختلاف والارتياح والانفتاح، وفي خضمّ ذلك يكتسب المتعلّم معارف وقدرات معرفيّة عديدة، إلى جانب مهارات حياتيّة مستعرضة كثيرة أهمّها التكيّف وحلّ المشكلات باعتبارها جزءاً مهمّاً من القدرة على التكيّف والتطوير المنيّ.

إذا كان الاشتغال الديدانكتيكي لتعليم مهارات الحياة والمواطنة قد تطلّب من الفريق الوطني للبرنامج التّفكير في بيئة آمنة تضمن للفعل الديدانكتيكي سيرورة نسقيّة وبنية معماريّة متماسكة لمقاربة تطوير المهارات الحياتيّة في تعالق مع الكفايات التخصّصيّة والمضامين الدرّاسيّة. ولا تأخذ هذه البنية المعامريّة دلالتها التامة إلاّ من خلال التدرّس بالوضعيات والأنشطة. لكنّها تفرض في وجهها الثاني تفعيل البيداغوجيات النشطة بالنظر إلى أنّها ستشكّل المناخ الصّفيّ لهذه البيئة الآمنة للتعلّم.

1- ينظر: كريستيان ديورو بيرناديت نويل، تقييم الكفايات: السيرورات المعرفية، التّماذج والممارسات والسيّاقات، ترجمة عبد الكريم غريب، منشورات عالم التّربية، الدّار البيضاء، ط. 1، 2012، ص 100-102.

7- خاتمة:

لقد سمحت ظروف صراعنا مع فيروس كورونا وما صاحب أحداثها اليومية من حجر صحيّ وبحث عن سبل الخروج من الأزمة وتداعياتها، بأن نكتشف أكثر أنّ أبناءنا من الأطفال والشباب بحاجة إلى تعلّم كفايات ومهارات جديدة إلى جانب ما يتعلّمونه في الموادّ الدراسيّة؛ مهارات أخرى تسهم في تطوير شخصياتهم وتجعلهم قادرين على مجابهة الحياة وصعابها، مهارات تبدأ بتعلّم قبول الأزمات والعيش معها، وكذا فهم النظريّات العلميّة في ارتباط بالتحوّلات المتسارعة لشرطنا الإنسانيّ، ثمّ مهارات تعلّم سبل تديير العلاقات بين الفرد والمجتمع من جهة وبين الإنسان عموماً ومحيطه الحيويّ من جهة ثانية بما يبعث على الاستعداد للكوارث والأزمات وتوقّع غير المتوقع، وكذلك التفكير والتأمّل والتساؤل في علاقتنا بالأشياء وبالأخر وبالطبيعة بما يسمح بفهم حقيقة مشاعرنا وأحاسيسنا وميولاتنا ومواقفنا وضبطها والتحكّم فيها، دون نزوع إلى التّعصّب أو الاختزال أو التّشبيء.

وهو منظور يدعونا إلى جعل القيم أولويّة وجودنا الإنسانيّ؛ فحينما تنصهر كلّ القيم التي تجعلنا رجالاً ونساءً مهتمين وسعداء بالعيش مع الآخرين المختلفين، بغضّ النّظر عن معتقداتهم أو ألوانهم أو أعراقهم أو أنسابهم أو ألسنهم، عندئذ يجب أن تذوب كلّ الأيديولوجيّات والمعتقدات في حقيقة واحدة تدور حول القيم.

ولن يتأتّى ذلك إلا بإخضاع الممارسات البيداغوجية وطرائق التدريس لإعادة التفكير في ضوء الإطار المرجعي والمفاهيمي لمهارات الحياة والمواطنة، وتغيير الممارسات الصفية داخل الفصول الدراسية في اتجاه إضفاء معنى على فعل التعليم والتعلم، وتطوير المهارات الحياتية للمتعلّقات والمتعلّمين في ارتباط بالبرامج الدراسية، وتفاعل بين المواد التخصصية، وتناغم مع أنشطة الحياة المدرسية والنوادي التربوية. لذلك، كان تبني المقاربة أمبريقية صاعدة في أجرأة مشروع المهارات الحياتية والمواطنة، مدخلا ملائماً لبناء نموذج بيداغوجي يُمكن أن يُشكل أساس أي إصلاح مرتقب للمناهج الدراسي بسلك التعليم الثانوي.



**دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية:
دراسة ميدانية في ولاية صفاقس**

The role of youth in establishing democratic values: a field study in the district of Sfax

د. سامي عطية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
صفاقس
تونس

atiasami@live.fr



دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية:

دراسة ميدانية في ولاية صفاقس

د. سامي عطية

الملخص:

نحاول في هذا البحث مقارنة دور الشباب بتونس في تعزيز قيم الديمقراطية، والمشاركة الشبابية في الشأن العام، وتأثيراتها في أهم الممارسات الاجتماعية والثقافية للشباب التونسي في ظلّ التحوّلات التي شهدتها المشهد الاجتماعي والسياسي بتونس خاصة بعد الثورة. لذلك فإنّ اختيار موضوع البحث بعنوان " دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية" نابع من دوافع ذاتية، ومن دوافع موضوعية أثارت اهتمامي ودفعني لتناول هذه الظاهرة بالبحث والفهم والتحليل. قمت بهذه الدراسة الميدانية إحساساً مني بأهمية هذا الظاهرة الاجتماعية والسياسية وتفاعل الشباب التونسي مع مكونات المجتمع المدني كفاعلين اجتماعيين يمكن أن تساعده على تمثّل قيم المواطنة النشيطة وتعزيز مشاركته في قيم الديمقراطية .

الكلمات المفتاح: الشباب- المجتمع المدني- قيم الديمقراطية- تونس- الجمعيات.

Abstract:

In this research, I will try to approach the role of youth in Tunisia in promoting the values of democracy, their participation in public affairs, and their effects on the most important social and cultural practices in light of the transformations witnessed by the social and political scenes in Tunisia, especially after the revolution. Therefore, the selection of this research topic entitled "The Role of Youth in Establishing the Values of Democracy" stems from subjective motives, and from objective motives that aroused my interest and prompted me to address this phenomenon with research, understanding, and analysis. This research is an attempt to address the importance of this social and political phenomenon, and the interaction of Tunisian youth with the components of civil society as being social actors that can help them embody the values of active citizenship and enhance their participation in the values of democracy.

Key words: youth - civil society - democratic values - Tunisia - associations.

1- مقدّمة:

شهد العالم العربي تغييرات في شتى الميادين لعلّ أبرزها السياسيّة، نتيجة تردّي الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصادية. بعد تراجع الدولة عن دورها في الميادين الاجتماعيّة والثقافية والاقتصادية، وقد ساهم هذا التراجع في تزايد مبادرات أفراد المجتمع في الانتظام وبشكل منظمّ جماعيًا داخل تنظيمات وجمعيات مختلفي الأهداف، خاصّة بعد الثورة. لذلك كان الشباب الفئة السبّاقة في التوجّه نحو التغيير وإرساء الديمقراطية عبر التحركات الاجتماعيّة والانخراط داخل المجتمع المدني. بهذا الشكل يعني مفهوم الديمقراطية الحكومة التي تقرّر سيادة الشعب وتكفل الحرية والمساواة السياسيّة بين الأفراد وتخضع فيها السلطة إلى رقابة رأي عامّ حرّ له وسائل قانونيّة تكفل خضوع الحكومة له.¹ بهذا الشكل يكون محور اهتمامنا المجتمع التونسي الذي ناضل كبقية الشعوب من أجل الحرّية والديمقراطية. هذا المجتمع العربي الإسلامي الذي كان منفتحاً على بقية الثقافات الغربيّة قام بانتفاضة سنة 2011، هدفها تغيير النظام والسعي نحو إرساء قيم الديمقراطية عبر آلية الاقتراع. فهدف هذه الدراسة الميدانيّة المنجزة مع فئة الشباب، إبراز مدى حضور الشباب في الساحة السياسيّة ودورهم في إرساء قيم الديمقراطية. والكشف عن الآليات المعتمدة في الانخراط داخل المنظومة الاجتماعيّة لترسيخ مبدأ الديمقراطية. فمن المكاسب التي اكتسبها الشباب بعد الثورات العربيّة هي التنشئة السياسيّة² التي كانت شبه غائبة لديهم.

2- أهميّة الدّراسة:

تكمن أهميّة الدّراسة في طبيعة الظاهرة الاجتماعيّة، التي نتناولها بالبحث والتحليل والفهم وفي أثرها في الشباب التونسي. والدور الذي يمكن أن يلعبه المجتمع المدني بتونس في تعزيز قيم الديمقراطية و حقوق الإنسان، وهذا يحيلنا الى أهميّة دراسة هاته الظاهرة في تونس، والتعرّف على أهمّ الفاعلين الاجتماعيين في المجتمع المدني بتونس وأثر ذلك في إشباع حاجات الشباب الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافية ومشاركته في الشأن العام.

وتوكّد أهميّة هذه الدراسة ندرة الدراسات الاجتماعيّة في الوطن العربي التي تتناول هذه الظاهرة وخاصّة بعد الثورات العربيّة. وأهميّة المجتمع المدني في تونس في علاقة بتفعيل المشاركة الشبابيّة لإرساء الديمقراطية.

ويمكن لهذه الدّراسة أن تفيد المهتمّين بالشأن الشبابي والمختصّين في علم الاجتماع عموماً للتعرف على أهمّ الممارسات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافية المستحدثة التي يعيشتها الشباب التونسي في علاقة بالمجتمع المدني.

1- سيدي محمد ولد ييب (2005): المجتمع المدني والدولة، طرابلس، مجلة فضاءات، العدد المزدوج ص ص 19-20.

2- الهرماسي، عبد الباقي، المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسيّة من القرن التاسع عشر إلى اليوم - دراسة مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص 92-93.

3- دوافع اختيار البحث:

إنّ اختيار موضوع البحث يعود أساساً الى جملة من العوامل الذاتية في علاقة بميولات الباحث واختصاصه، وعوامل موضوعية مرتبطة بقدرة الظاهرة على استفزاز الباحث ودفعه للبحث والتحليل والتعمق في الموضوع وحصر متغيّراتها المستقلة عنها والتابعة لها وتعزيز قيم الديمقراطية. وأهمّ هذه الدوافع:

أ. الدوافع الذاتية:

- اشتغالي في مجال الشباب واهتمامي بالشأن الشبابي في علاقة بالمشاركة الشبابية في الشأن العام
- اهتمامي بالبحث في مجال الشراكة مع المجتمع المدني، ورغبتني في دراسة هذه الظاهرة وتأثيرها في المشاركة الاجتماعية والسياسية للشباب التونسي في الشأن العام، وخاصة إرساء قيم الديمقراطية بعد الثورة.

ب. الدوافع الموضوعية:

. أهمية الدراسات العلمية التي قاربت علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية والمشاركة الاجتماعية والسياسية للشباب وخاصة بعد الثورات العربية.
ندرة البحوث والدراسات في مجال الشباب، وتواضع الرصيد المعرفي الذي يهتم بدور المجتمع المدني في تعزيز قيم المواطنة والمشاركة وحقوق الإنسان في البلدان العربية بعد الثورات العربية.
. أهمية المجتمع المدني فاعلاً اجتماعياً جديداً، ومساهمته في تعزيز قيم الديمقراطية والحوكمة المحلية بعد الثورة.

4- أهداف البحث:

تعدّ البحوث المنجزة حول " الشباب ودوره في تعزيز قيم الديمقراطية " نادرة مقارنة بما تتميز به هذه الشريحة من المجتمع من حركية ودينامية وما تعيشه من هشاشة وتهميش وصعوبة في الاندماج في المسار الديمقراطي وعزوف عن المشاركة في الشأن العام.
ويهدف هذا البحث إلى:

محاولة فهم وحصر المقاربات النظرية التي ساهمت في دراسة تأثير المجتمع المدني في المشاركة الشبابية في الشأن العام وتعزيز قيم المواطنة وحقوق الإنسان.
دراسة واستقراء كفايات المجتمع المدني، وقدراته في مجال ترسيخ قيم الديمقراطية التشاركية والحوكمة المحلية بعد الثورة.
التعرّف على مدى مساهمة المجتمع المدني في تنمية مشاركة الشباب التونسي في الشأن العام، ومساعدته على الخروج من حالة الهشاشة والتهميش الى حالة الفعل والمبادرة.

دراسة طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين بالمجتمع المدني، وأثرها في السلوك الاجتماعي للشباب التونسيون في ترسيخ قيم الديمقراطية.

الدور الرئيسي الذي يقوم به الشباب داخل المجتمع تجاه المشهد السياسي في المسار الديمقراطي.

5- إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في عزوف الشباب عن المشاركة في الشأن العام بعد الثورة ومحدودية تأثير جمعيات المجتمع المدني في تنمية المشاركة الشبابية، وتعزيز قيم الديمقراطية التشاركية.

وتطرح الإشكالية بعض الأسئلة لعل أبرزها:

ما علاقة جمعيات المجتمع المدني بالسلطة وبعملية الانتقال الديمقراطي في تونس بعد الثورة؟

وإلى أي مدى يمكن أن تساهم جمعيات المجتمع المدني بتونس في تعزيز قيم الديمقراطية التشاركية

وتفعيل المشاركة الشبابية في الشأن العام؟

6- فرضيات البحث:

تعتبر الفرضية في البحث السوسولوجي المصدر الرئيسي لاختبار الظاهرة الاجتماعية وهي إجابة أولية وموقّنة تحتاج إلى إثبات أو نفي عن طريق أدوات البحث المعتمدة، وتعبّر عن علاقة أو علاقات منطقية بين عدد من المتغيرات الثابتة والتابعة داخل الإشكالية المحددة، وهي كذلك إجابة أولية ملائمة لمشكلة البحث المدروسة أو لبعض جوانبها تحتل الصحة والخطأ. ويعرّفها الباحث معن خليل عمر بأنها "نقطة البدء في كلّ بحث قائم على الاستدلال التجريبي والذي بدونه لا يمكن القيام بأيّ بحث يهدف إلى المعرفة العلمية الزمنية إلاّ وأصبح البحث الاجتماعي تتحكّم فيه الصدفة المحضة¹، والفرضية حسب رشيد زرواتي أيضا هي: "عبارة عن فكرة مبدئية تربط بين الظاهرة موضوع الدراسة والعوامل المرتبطة أو المسببة لها"²، أما عمّار بوحوش فيرى أنّ "الفرضية لا تزيد على كونها جملة لا هي صادقة ولا هي كاذبة، وهي بمثابة العقد الذي يعقده الباحث مع نفسه للوصول إلى نتيجة مؤكّدة لقبول الفرضية أو رفضها، ولا بدّ للفرضية أن تحتوي على علاقة بين متغيرين أو أكثر"³.

وتعتمد الفرضيات غالبا على الملاحظات الأولية والميدانية للظاهرة وعلى التجربة الذاتية للباحث وعلى

نتائج الدراسات والبحوث السابقة التي تناولت هاته الظاهرة، وبناء على ذلك أطرح الفرضيات التالية:

1- معن خليل عمر (2004): الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، منشورات دار الأفق الجديدة، ص 11.

2- رشيد زوراني (2008): تدريبات على منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، قسنطينة، الجزائر، ص 145.

3- بوحوش عمّار، محمد محمود ذنبيات (2001): مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، ص 47.

1. كلما كانت جمعيات المجتمع المدني بتونس فاعلة في المجتمع المحلي، كلما كانت مساهمتها في تعزيز قيم الديمقراطية أكبر.

2. كلما تمكنت جمعيات المجتمع المدني من استقطاب الشباب، كلما كانت مساهمتها في تفعيل المشاركة الشبابية في الشأن العام أكبر.

7- المقاربة المنهجية:

يمكن القول أنّ دراستنا هذه تندرج ضمن البحوث الوصفية، باعتبارها تهدف إلى جمع المعلومات عن مؤسسات المجتمع المدني في تونس، والتي تهتمّ في الأساس "بشرح وتوضيح الأحداث والمواقف المختلفة المعبرة عن ظاهرة أو مجموعة ظواهر مهمّة، ومحاولة تحليل الواقع الذي تدور عليه تلك الأحداث والوقائع (...). ومحاولة تحليل وتفسير الأسباب الظاهرية لتلك الأحداث، بقصد الوصول إلى استنتاجات منطقية مفيدة، تسهم في حلّ المشكلات أو إزالة المعوقات والغموض الذي يكتنف بعض الظواهر، من أجل تطوير الواقع واستحداث أفكار ومعلومات ونماذج سلوك جديدة"¹، وعليه فإن هذه الدراسة الوصفية التي تتناول بالبحث والتحليل دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز قيم الديمقراطية التشاركية وتفعيل المشاركة الشبابية في الشأن العام باستخدام المنهج المسحي الذي يعتبر حسب الباحث أحمد بدر واحدا من المناهج الأساسية في البحوث الوصفية، باعتبار أن منهج المسح الاجتماعي هو "نوع من الاستقصاء رائج بالخصوص في العلوم الاجتماعية وهو عبارة عن دراسة وضعية أفضية يقوم بها الدارس بواسطة الاستفتاء أو المقابلات الشخصية وذلك لجمع معلومات تتعلق بعوامل كثيرة تسهم في تحديد موضوع الدراسة الاجتماعية المزمع القيام بها"².

ومعلوم أنّ إشكالية البحث هي التي تفرض المنهج المعتمد وتحدّد مساراته، ولدراسة إشكالية بحثنا سأعتمد المقاربة الكمية والكيفية لجمع المعلومات واستقراء الواقع باعتماد عينات بحثية ممثلة للمجتمع الأصلي. ولتحليل إشكالية بحثنا هذا قمنا بتحديد المفاهيم لهاته الظاهرة وبشكل أوضح سنتناول بالتحليل المصطلحات الرئيسية والكلمات المفاتيح المتضمنة في البحث ومنها: مفهوم المجتمع المدني، مفهوم الديمقراطية التشاركية، مفهوم القيم، ومفهوم الشباب... الخ.

1- حميد الطائي مصطفى، خير ميلاد أبو بكر (2007): مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في الإعلام والعلوم السياسية، الإسكندرية، دار الوفاء، ص 95.

2- بدر أحمد (1984): أصول البحث العلمي؛ وكالة المطبوعات الكويت ط. 7؛ ص 77.

8- قسم ميداني:

نحاول من خلاله رصد مدى تأثير جمعيات المجتمع المدني في أهمّ الممارسات الاجتماعية في ولاية صفاقس وفي مشاركة الشباب في الشأن المحلي/العام، إضافة للوقوف على مختلف العوامل التي يمكن أن تساعد على تعزيز قيم الديمقراطية التشاركية والمشاركة الشبابية في الشأن المحلي/العام وتطوير المهارات الحياتية للشباب وذلك من خلال تحليل النتائج الميدانية واستقراءها وتقديم الاستنتاجات العامة.

أ. أدوات البحث:

ونعني بها جملة الوسائل والتقنيات التي تسمح باستقراء الواقع ، وفي علاقة بالمقاربة الكمية والكيفية التي سأعتمدها فإني سأعتمد أساسا على الاستمارة لجمع المعلومات من المبحوثين وتحويلها الى إحصائيات وتحليلها وقراءتها.

ب. مجتمع البحث:

باعتبار أن " الدراسة قد اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي، وطريقة البحث كانت المسح الاجتماعي بالعيّنة، فإنّ وحدة التحليل في هذا البحث ستكون كلّ فرد تونسي- ذكراً كان أم أنثى- والمجال المكاني للبحث هي ولاية صفاقس، وهي من أكبر الولايات بالجنوب الشرقي.

. عيّنة عشوائية (عيّنة التجمّعات) تتكوّن من الشباب التّونسي الذين استقرّت التغيّرات الوجدانية والنفسية والعقلية والعاطفية لديهم، والذين هم مؤهلون للمشاركة في الشأن العام.

وتتكوّن هذه العيّنة من الشباب المقيمين بولاية صفاقس من الجنسين ومن وسطين مختلفين يعني حضري وريفي وتشتمل على 651 ناشطا يمثلون المجتمع المدني ، والذين لا تقلّ أعمارهم عن 20 سنة.

ج. صعوبات البحث:

لا يخلو أيّ عمل بحثي من صعوبات ترافقه وتلازمه وتعطيه خصوصية ونكهة خاصة، فرغم الجهود المبذولة للتوثيق فإنّ موضوع البحث يبدو عصياً عن المحاصرة والضبط العلمي نظرا لحدائته من جهة ولشموليته من جهة أخرى ولندرة المراجع والدّراسات التي تناولت ظاهرة علاقة المجتمع المدني بالمشاركة الشبابية في إرساء قيم الديمقراطية خاصة بعد الثورة.

9- المفاهيم:

9-1- مفهوم الشباب: يتّسع للمجالات التالية:

أ. المجال البيولوجي: يؤكّد الحتمية البيولوجية باعتبارها مرحلة ثانية من المراحل العمرية للكائن البشري تتسم بالنمو، وفيها يكتمل نضجه العضوي والعقلي والنّفسي وقد حدّد عمره بين 13-30 سنة وقد اختلف العديد في تحديد سنّ فئة الشباب.

ب. المجال السيكلوجي: في هذا المجال وقع تحديد فئة الشباب منذ نموّه البيولوجي من جهة أيّ بداية سنّ البلوغ الى حدّ بلوغه سنّ الرشد. وهذا التعريف يحاول الدمج بين الاشتراطات العمرية والثقافة المكتسبة من المجتمع.

3. المجال السوسيوبيولوجي الاجتماعي: في هذا الإطار يدرس الشباب باعتباره حقيقة اجتماعية وليس ظاهرة بيولوجية فقط. لذلك تتوفر مجموعة من السمات والخصائص لدى الشباب لتفرّقهم عن بقية السكان.

9-2- مفهوم الديمقراطية:

لا بدّ من القول أنّ الديمقراطية مفهومًا هي بطبيعتها إشكالية. لكونها مفهوم متعدد الدلالات في تحديد تعريف واحد يتفق عليه الكلّ، إشكالية. فإنّها لا تختلف عن غيرها من المفاهيم الأخرى التي تشعبت الرؤى حولها، ولكن رغم هذا سنحاول التعرّض لهذا المفهوم بالتعريف ولو بشيء من الإيجاز.

الديمقراطية :- كلمة مشتقة من كلمتين إغريقيتين هما (ديموس) وتعني الشعب وكلمة (كراتيا) وتعني الحكم (السلطة) وبالتالي تعني لغة الديمقراطية حكم الشعب ولهذا تطلق هذه التسمية على الحكومات التي ينتخبها ويختارها الشعب.

أمّا الديمقراطية اصطلاحاً بمفهومها الشامل فتعني الحكومة التي تقرّر سيادة الشعب وتكفل الحرية والمساواة السياسيّة بين الناس وتعرّف الديمقراطية بأنّها:

حكم يقيمه الشعب وتكون فيه السلطة العليا مناطة بالشعب ويمارسها مباشرة أو بواسطة وكلاء عنه ينتخبهم في نظام انتخابي حرّ.

والديمقراطية نظام سياسيّ اجتماعي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين ويوفّر لهم المشاركة الحرة في صنع التشريعات التي تنظّم الحياة العامة.

وللنظام الديمقراطي من خلال التعاريف السابقة ثلاثة أركان أساسية هي: حكم الشعب- المساواة- الحرية.

وهناك من أقرّ بوجود أربع آليات أساسية يمكن اعتبارها أساساً منهجيةً لتطبيق الديمقراطية وعملية للحكم وإطاراً مؤسسياً وليس فلسفةً ونظاماً اجتماعياً وهذه الآليات هي:

الآلية الأولى: التعدّد التنظيمي المفتوح، أي حرية تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات السياسية دون قيود. وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام الحزبي.

الآلية الثانية: تداول السلطة السياسية من خلال انتخابات حرة تنافسية تتيح انتقال السلطة وفقاً لنتائجها. وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام السياسي.

الآلية الثالثة: وتشمل منظومة الحقوق والحريات العامة التي أصبح توفّرها مقياساً لاحترام حقوق الإنسان، وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام القانوني.

الآلية الرابعة: وهي آلية المؤسسة، غيابها يساوي غياب الديمقراطية. مضمونها النظري يعتمد على وجود قاعدة موضوعية تحدّد اختصاصات كل جهاز من أجهزة الدولة التي هي مؤسسة المؤسسات¹. والديمقراطية أنواع: الديمقراطية المباشرة: وهي إشراك الشعب مباشرة في ممارسة السلطة وقد لا يتمّ هذا بكيفية واحدة. الديمقراطية غير المباشرة: وهي اختيار الشعب ممثلين عنه يمارسون سلطة نيابية عنه. الديمقراطية شبه المباشرة: تتخذ هذه الديمقراطية الصورتين السابقتين أعلاه أي المباشرة وغير المباشرة.

9-3- مفهوم المجتمع المدني:

المجتمع المدني هو مجموعة المنظمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، أي بين مؤسسات القرباة ومؤسسات الدولة التي هي مجال لاختيار في عضويتها. هذه المنظمات التطوعية الحرة تنشأ لتحقيق مصالح أفرادها أو لتقديم خدمات للمواطنين أو لممارسة أنشطة إنسانية متنوعة، وتلتزم في وجودها ونشاطها بقيم ومعايير الاحترام والتواضع والمشاركة والإدارة السليمة للتنوع والاختلاف².

ومن مقومات المجتمع المدني: الطوعية، التجانس، التنظيم، الاستقلالية، خدمة الصالح العام، عدم اللجوء إلى العنف، عدم السعي إلى السلطة... تتعدّد وظائف المجتمع المدني وأدواره ومنها تحقيق النظام والانضباط في المجتمع، تحقيق الديمقراطية، التنشئة الاجتماعية والسياسية، الوساطة والتوفيق، توفير الخدمات ومساعدة المحتاجين، ترسيخ الثقافة الديمقراطية والتربية على المواطنة. وفيما يلي عرض نتائج العمل الميداني.

10- التعريف بولاية صفاقس:

تقع ولاية صفاقس بين الساحل والجنوب التونسي ويحدها شرقا البحر الأبيض المتوسط و شمالا ولاية المهدية وغربا ولايتي سيدي بوزيد و القيروان و جنوبا ولاية قابس. تبلغ مساحتها 7545 كم² تمثل 4,6 % من المساحة الجمالية للبلاد . ويسكنها 999 275 ساكنا حسب تقديرات سنة 2018 للمعهد الوطني للإحصاء أمّا الكثافة السكانية فتقارب 132.4 ساكن/كم مربع. نظم 16 معتمدية.

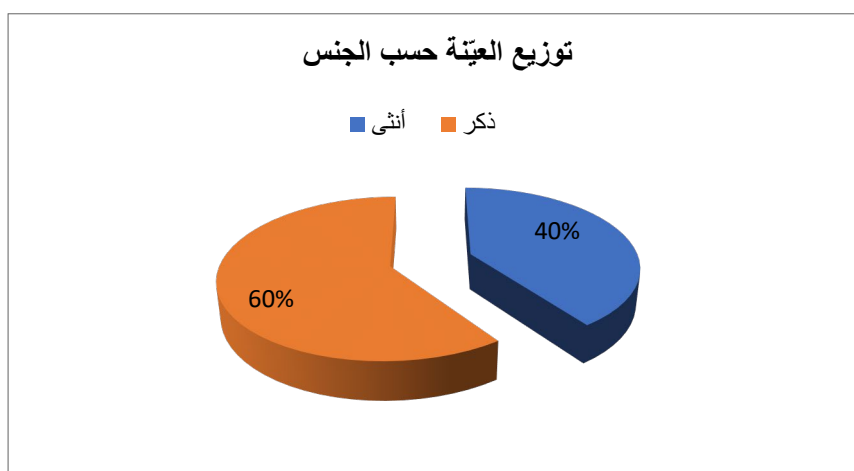
1- روبرت مابرو (2000): المجتمع الأهلي في تاريخ الأفكار وفي التاريخ الأروبي، دور المنظمات في تطوير المجتمع الأهلي، عمان، الأردن.

2- السواح، وائل (2014): الديمقراطية، سلسلة "التربية المدنية"، منشورات بيت المواطن - دمشق، طبعة أولى، ص4.

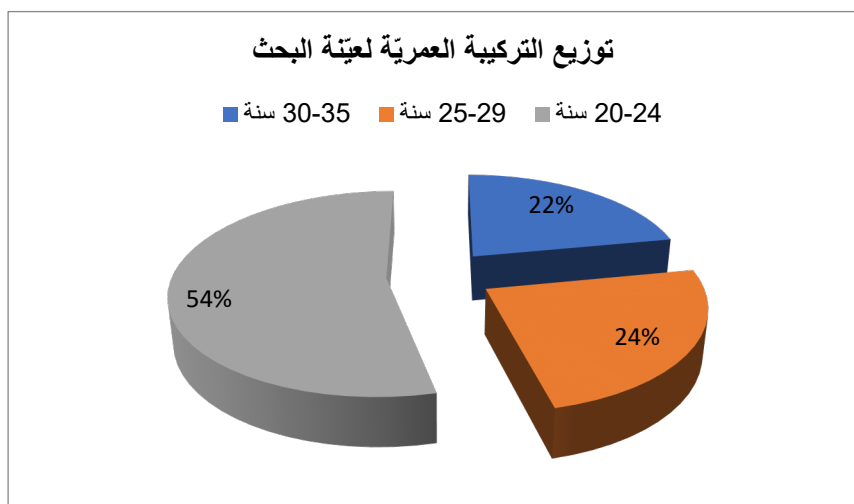


11- التعريف بعينة البحث:

في منطلق هذه الدراسة العلمية تتوزع عيّنة البحث حسب الجنس كما يلي: 390 فرد من جنس ذكور من مجموع 651 ما يعادل 59.9 بالمائة و 261 إناث بنسبة 40.1 بالمائة.



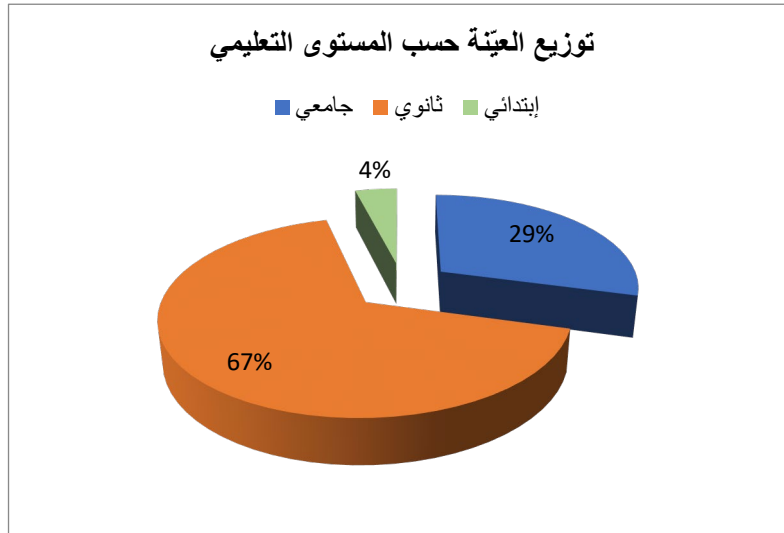
كما تتوزع عيّنة البحث حسب التركيبة العمرية للشباب المدروس كما يلي:



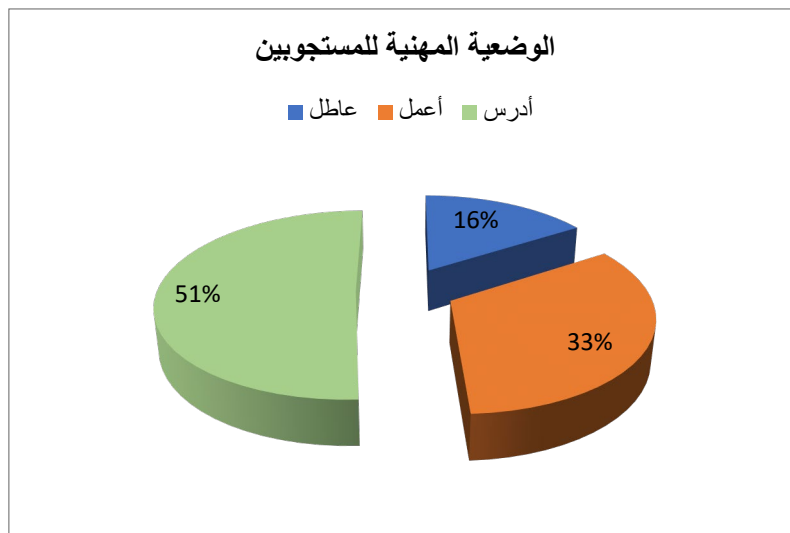
اعتمدت في هذه الدراسة متغير العمر (أو الفئة العمرية) متغيرًا أساسيًا لدراسة وتحديد فئة الشباب ودورها في إرساء قيم الديمقراطية. استندت في هذا البحث إلى ثلاث فئات عمرية: فئة 20-24 سنة تمثل 53.8 بالمائة من العدد الجملي للعيينة الثانية 25-29 سنة 24.2 بالمائة والفئة الثالثة 30-35 سنة 22.0 بالمائة.

زيادة على ذلك تمّ اعتماد متغير المستوى التعليمي من المتغيرات الأساسية في هذه الدراسة حول الشباب والديمقراطية وفيما يلي توزيع العينة حسب المستوى التعليمي.

إنّ توزيع العينة حسب المستوى الدراسي كان عشوائيًا فمعظم الشباب المدروس في هذا الجدول الأخير لهم مستوى تعليمي ثانوي أو يزاولون تعليمهم الثانوي بنسبة 66.8 على غرار الذين لهم مستوى جامعي فيمثلون 29.2 أما بقية الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 20 و35 سنة والذين لم يتخطوا مستوى الابتدائي لم يتجاوزوا 4.0 بالمائة من عينة البحث.



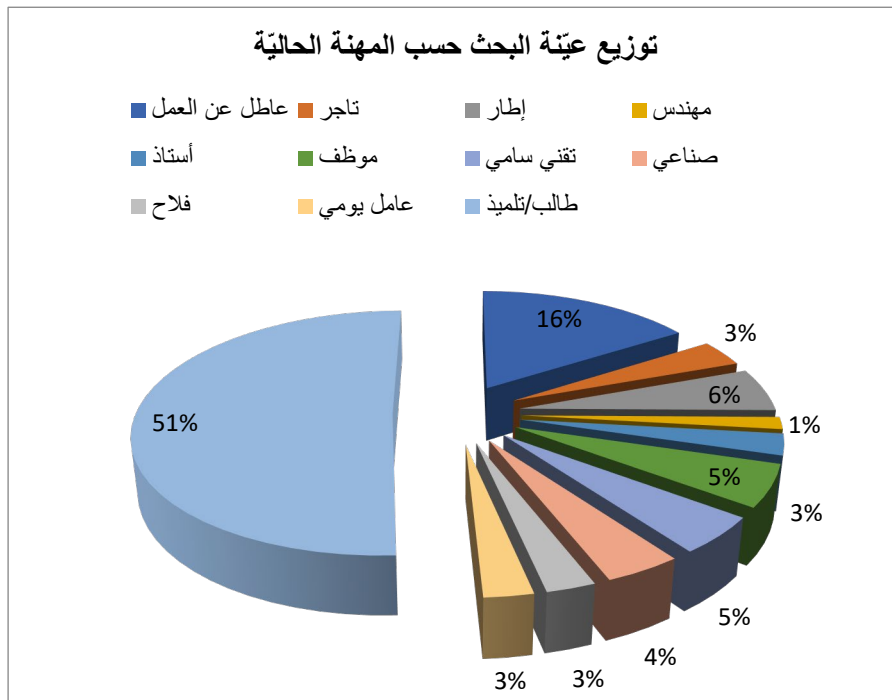
كما أننا في هذه الدراسة الموسومة حول "الشباب والديمقراطية" اخترنا فئة الشباب الذي تتراوح أعمارهم بين 20 و35 سنة والذين هم في السنّ التشغيل لذا قمنا بتحديد الوضعية المهنية للشباب المدروس.



إنّ الوضع المهنيّ أصبح هاجس كلّ شابّ تونسيّ لذلك وجدنا 16.0 من الشباب الذين شملتهم هذه الدراسة عاطلين عن العمل وهي نسبة كبيرة كما أنّ 50.8 بالمائة مازالوا يزاولون تعليمهم في المقابل أنّ 33.2 بالمائة تحصلوا على عمل سواء أكان عملاً قارراً أو عملاً هتّماً حسب ما صرحت به هذه الفئة الشبّابيّة. وفيما يلي الرسم البياني الذي يوضح المهنة الحاليّة للشباب المدروس.

من الأسئلة المهمّة التي توجّهنا بها الى فئة الشباب : ماهي مهنتك الحاليّة؟ فهذا الجدول الأخير يترجم لنا الواقع المهنيّ لعينة البحث كما يلي: ما يقارب عن 50 بالمائة هم من التلاميذ والطلبة الذين يزاولون تعليمهم ويمثلون أكبر نسبة على الإطلاق، تليها مباشرة فئة العاطلين عن العمل بـ 16 بالمائة أغلبهم من أصحاب الشهادات العليا، حسب ما تطرّقنا إليه في هذه الدراسة الميدانيّة. فمن الملاحظ حسب هذا الرسم البياني تفاوت في نسب المهن الحاليّة للشباب هذا يعكس مدى رضا الشباب على الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في تونس.

من الأسباب الرئيسيّة التي قلبت الأنظمة السياسيّة في العالم العربيّ، البطالة والفقر وغياب العدالة الاجتماعيّة. فالحركات الاجتماعيّة التي كانت تطالب بالتنمية والتشغيل والحرية لم تكن مؤطّرة من الأحزاب السياسيّة بل كانت بقيادة الشباب العاطل عن العمل في جميع الجهات.



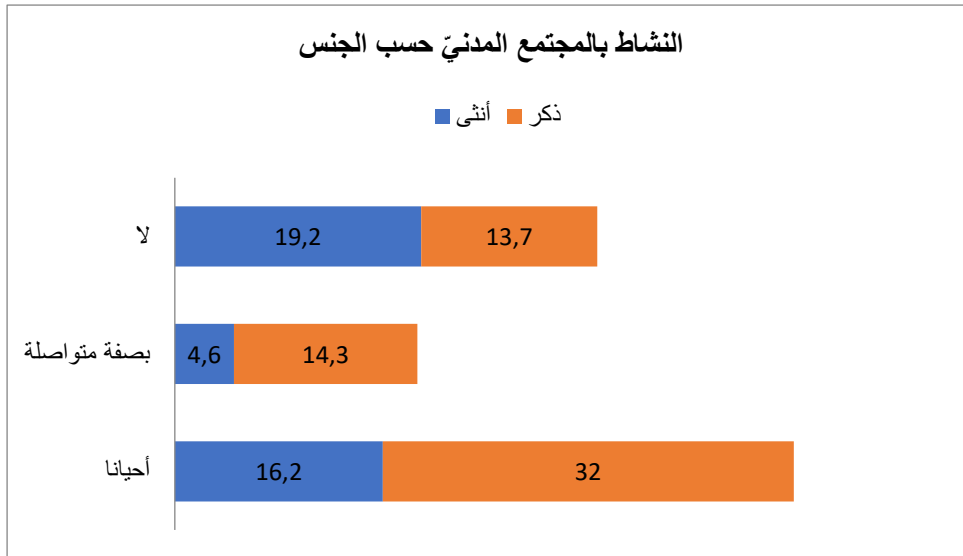
12- الشباب والسياسة:

12-1- دور الشباب في النشاط داخل المجتمع المدني:

يعتبر الشباب فئة داخل المنظومة الاجتماعية تتسم بقوتها النشيطة والفاعلة في كل مجتمع، فهي عموده الفقري، فأهمية هذه الشريحة المجتمعية التي تلعب دورا كبيرا في البناء الحضاري والتقدم البشري باعتبارها طاقة بشرية ينبغي الاهتمام بتنميتها وتأهيلها في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في ظلّ التحوّلات والتغيّرات القائمة اليوم على الصعيد الداخلي والخارجي. لعلّ أبرز حضور نشأهه اليوم هو الدور الذي يقوم به الشباب داخل المجتمع المدني ومدى قدرته على مواكبة الأحداث.

كما أنّنا اليوم أمام عديد التحديات الكبرى داخل المجتمع سواء إن كان في التنمية أو في إرساء قيم الديمقراطية، وهذا أكبر دليل أنّ الشباب اليوم في تعطّش كبير للحرية والديمقراطية ممّا دفع بنا للقيام بهذه الدراسة المتمثلة في دور الشباب في إرساء قيم الديمقراطية ولعلّ أبرزها النّشاط بالمجتمع المدني ومدى حضور فئة الشباب قوّةً مجتمعيّةً واقتصادية فاعلةً، وفي ما يلي الجدول الإحصائيّ الذي يوضّح نشاط الشباب بالمجتمع المدنيّ حسب الجنس. هذا النشاط الذي يُعدّ سبيلا لإرساء قيم الديمقراطية.

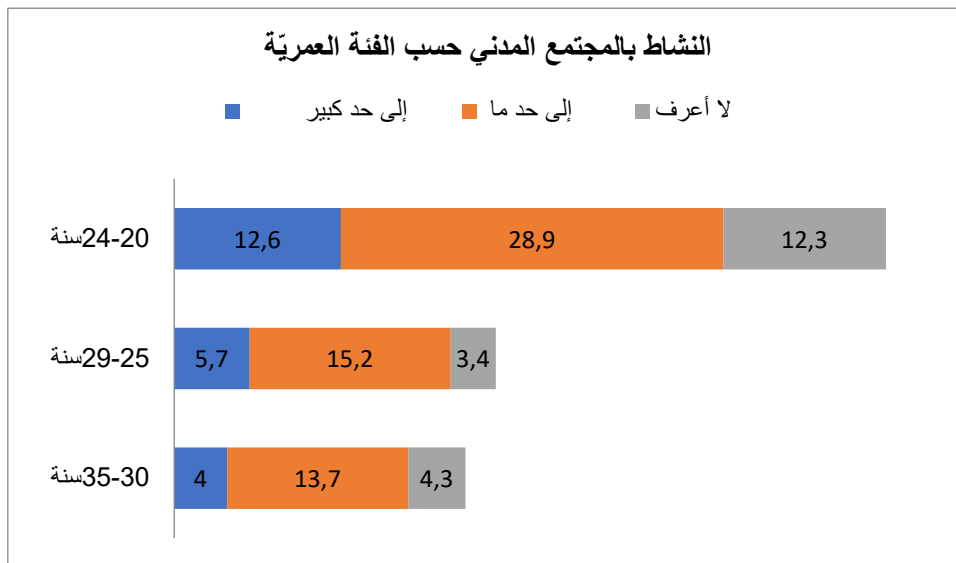
12-2- النشاط بالمجتمع المدنيّ حسب الجنس:



يوضّح هذا الرسم البياني مدى مشاركة الشباب في الأنشطة بالمجتمع المدنيّ حسب الجنس. فقد بيّن أنّ 48.2 بالمائة من العيّنة المدروسة يقومون "أحيانا" بالنشاط داخل المجتمع المدني منهم 32 بالمائة ذكور و16.2 بالمائة إناث. على غرار 32.9 بالمائة لم يقوموا بأيّ نشاط بالمجتمع المدني وغير مستعدين لذلك وهذا يعود إلى عدم الإحساس بأهمية هذا النشاط. بالمقابل نجد ما يقارب عن 19 بالمائة ينشطون بصفة متواصلة وأغلبهم من جنس الذكور بـ 14.3 بالمائة. كما تجدر الإشارة أنّنا أثناء إجراء الدراسة وجدنا عديد الإناث

شغوفات للقيام بالأنشطة داخل المجتمع المدني لكن لم تتح لهن الفرصة في المشاركة. بالمقابل هناك فئة من الإناث تتولّى رئاسة جمعيات داخل المجتمع المدني وتُقمن بعدة نشاطات. على غرار النوع قمنا بتحديد الفئة العمرية لدى الشباب لمعرفة مدى قيمة الانخراط في المجتمع المدني وتحديد المسؤولية الجماعية لترسيخ مبادئ العمل المجتمعي التطوعي والسهر على خدمة الوطن. إن النشاط بالمجتمع المدني يظلّ في تبعية لعدّة متغيرات لعلّ أبرزها العمر.

12-3- النشاط بالمجتمع المدني حسب الفئة العمرية:



للشباب دورٌ كبير في تنمية وبناء المجتمع، ولا يقتصر دوره على مجالٍ مُحدّد، بل يتقاطع مع جميع المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومختلف قطاعات التنمية، فمن أهمّ مُميّزاته ودوره كقوّة تغيير مجتمعية ما يأتي: الشباب هو الأكثر طموحاً في المجتمع، وعملية التغيير والتقدّم لا تقف عند حدودٍ بالنسبة له، فهو أساس التغيير والقوّة القادرة على إحداثه.

هذا ما نلاحظه في هذا الرسم البياني الذي يبيّن النشاط بالمجتمع المدني حسب الفئة العمرية لشريحة من الشباب التونسي كما يلي: المشاركة بصفة متواصلة تعدّ ضعيفة بـ 18.9 بالمائة إجمالياً تتوزّع كما يلي: 10.8 بالمائة الفئة العمرية 20-24 سنة، 2.5 بالمائة (25-29 سنة) و 5.7 بالمائة (30-35 سنة) هذا التّفاوت يعكس مدى أهميّة المشاركة الشبابية بالمجتمع المدني وطبيعة العلاقة التي تربط الشباب بالثقافة المجتمعية واكتساب مبادئ التطوُّع وروح المبادرة.

وفي هذا الإطار يعدّ الإنتماء الجغرافي متغيّراً أساسياً في تحديد علاقة الشباب بالنشاط داخل المجتمع المدني ممّا قمنا بدراسة الشباب الحضريّ والشباب الريفي وفيما يلي الجدول الإحصائي الذي يبيّن ذلك:

الجدول (1): النشاط بالمجتمع المدني حسب مكان الإقامة (عمل ميداني سنة 2022)

| المجموع | مكان الإقامة | | | | |
|---------|---------------------|---------------|--------|--------------|------------------------|
| | إحدى معتمديات صفاقس | صفاقس المدينة | | | |
| 314 | 220 | 94 | العدد | أحياناً | النشاط بالمجتمع المدني |
| 48.2 | 33.8 | 14.4 | النسبة | | |
| 123 | 67 | 56 | العدد | بصفة متواصلة | |
| 18.9 | 10.3 | 8.6 | النسبة | | |
| 214 | 159 | 55 | العدد | لا | |
| 32.9 | 24.4 | 8.4 | النسبة | | |
| 651 | 446 | 205 | العدد | المجموع | |
| 100.0 | 68.5 | 31.5 | النسبة | | |

يعرض هذا الجدول مقارنة بين الشباب الذي يقطن المدينة وشباب الضواحي في النشاط داخل المجتمع المدني. ما يمكن ملاحظته في نتائج هذه الدراسة أنّ شباب المعتمديات أو بالأحرى الأرياف هو أكثر حرصاً على النشاط بالمجتمع المدني.

نجد في هذا الجدول 10.3 بالمائة من الشباب الذي يقطن ضواحي ولاية صفاقس يقوم بالنشاط داخل المجتمع المدني بصفة متواصلة أو دائمة مقابل 8.6 بالمائة من الشباب المقيم داخل الولاية.

أيضا حسب ما صرّح به الشباب بخصوص أنشطته " أحيانا" داخل المجتمع هناك فرق كبير بين هاتين الفئتين 33.8 بالمائة لسكان الريف و14.4 بالمائة لسكان المدينة.

هذا ما يمكن استخلاصه من هذا الجدول أنّ طبيعة العلاقة بين الانتماء الجغرافي والنشاط المجتمعي يظلّ عاملا أساسيا في الانخراط نحو التقدم والرقي وترسيخ مبدأ التطوع لبناء المستقبل.

فالانخراط داخل المجتمع المدني عبر الأنشطة التطوعية يولد قيما ومبادئ أساسية في تكوين شخصية الشباب مما يمهد له الانخراط في الحياة السياسية وإرساء مبادئ للديمقراطية لهذه الفئة الناشئة التي تصنع التغيير على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. ففي هذا الإطار استعنا بالمشاركة الشبابية في المحطات الانتخابية بداية بالبلدية والتشريعية والرئاسية. لمعرفة مدى وعي الشباب بحقوقه وواجباته لتقرير مصيره السياسي. لما لهذه الفئة من وزن ديمغرافي مهم في رسم مستقبل البلاد.

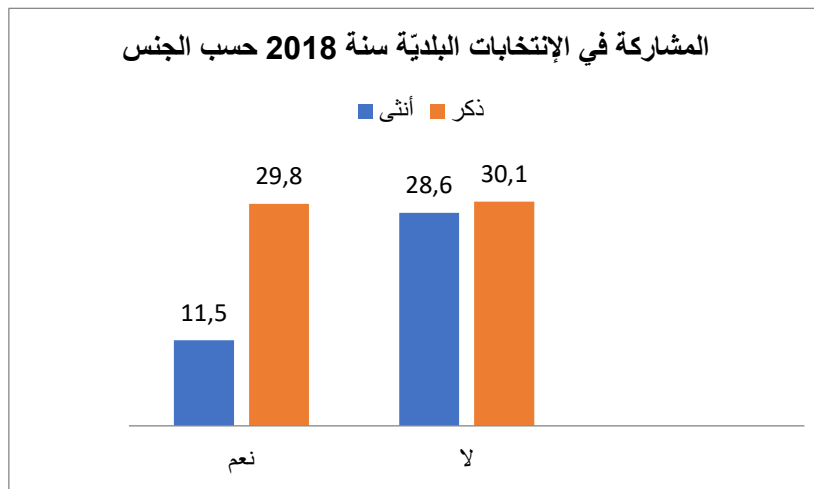
13- الشباب والمشاركة في الانتخابات:

تظلّ التحوّلات الديمغرافية في العالم مصدرا أساسيًا في الانتقال الديمقراطي لدى الشعوب. هذه التحوّلات في التركيبة الديمغرافية للمجتمع حسب الفئات العمرية وحسب النمو الديمغرافي تتميز بارتفاع التزايد السكاني، وبالتالي ارتفاع حجم الشريحة الشبابية وزيادة معدلات النمو السكانية وأنّ هذه النسبة العالية لفئة الشباب تشكّل بالأساس قوّة اقتصادية واجتماعية.

فالشباب هو العنصر الأساسي في عملية البناء والمستقبل إذن لابدّ من تفعيل دوره في بناء المستقبل الذي تتحقّق فيه القيم الإنسانية وتحقيق الدّات التي هي جوهر الديمقراطية والاهتمام بالشباب هو مقياس المجتمع الفاعل فالشباب هم الطاقة والإرادة والقوّة والبناء.

13-1- المشاركة في الانتخابات البلدية:

أ. المشاركة في الانتخابات البلدية حسب الجنس:

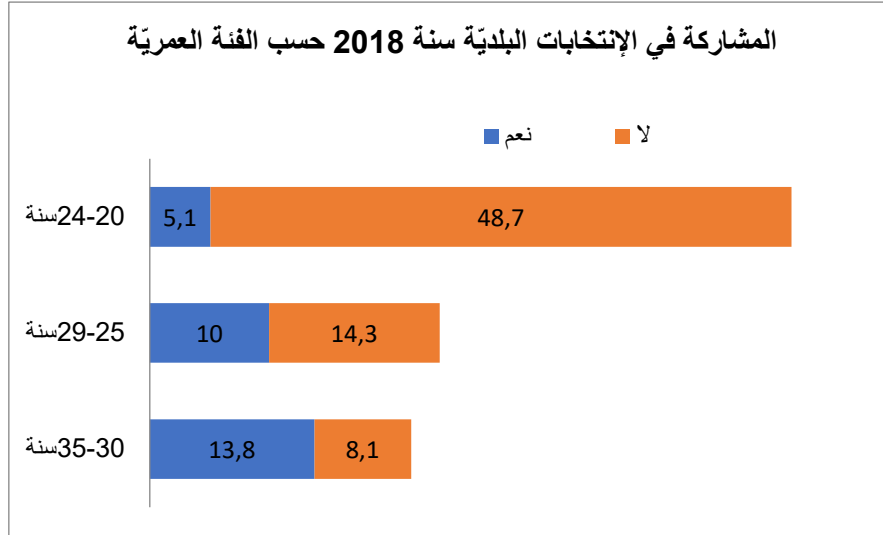


في ظلّ التحوّلات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها المجتمعات العربية نحو المسار الديمقراطي أنجزنا هذه الدراسة للتعرف على مدى جاهزية الشباب في إرساء قيم الديمقراطية وذلك عبر الإقبال على الانتخابات.

فمن الملاحظ أنّ نسبة إقبال الشباب على الانتخابات البلدية لسنة 2018 بتونس ظلّت متفاوتة حسب الجنس ولم نلاحظ إقبالا أو تدفّقًا كبيرًا على القيام بالانتخاب وفيما يلي نسب المشاركة حسب الجنس: 20.9 بالمائة من الذكور شاركوا في الانتخابات البلدية لسنة 2018 من المجموع العام مقابل 39.0 بالمائة لم يشاركوا وغير قابلين للمشاركة في حين نجد نسبة الفتيات ضعيفة 8.0 بالمائة قُمن بالواجب الانتخابي و32.1 بالمائة من الإناث قاطعن الانتخابات لعدّة اعتبارات. هذه النسب الضعيفة جدًّا تعود الى عدم الشفافية والمصادقية للمرشّحين حسب آراء الشباب. كما أنّ سيطرة الأحزاب على المشهد السياسي وضع حدًا غير مباشر لطموح الشباب على مستوى الرّؤى الاقتصادية والاجتماعية حسب تصريحاتهم.

كذلك يعدّ متغيّر السنّ ضروريّ في المشاركة الانتخابيّة لدى الشباب وقد حدّد قانونيًا بداية من 18 سنة فأكثر من طرف الهيئة المستقلّة للانتخابات. وفيما يلي نسب المشاركة حسب الفئات العمريّة.

ب. المشاركة في الانتخابات البلدية حسب الفئة العمريّة:



تطلّ المشاركة في الانتخابات قرارًا فرديًا لا يمكن لنا التدرّج فيه. حسب هذا الرسم البياني الذي تحصّلنا عليه في هذه الدراسة العلميّة نجد أنّ نسبة المشاركة ظلّت ضعيفة جدًّا 28.9 بالمائة شاركوا في العمليّة و71.1 بالمائة لم يشاركوا في الانتخابات. فمن الملاحظ أنّ أكبر نسبة في المشاركين كانت للفئة العمريّة 30-35 سنة تليها الفئة 25-29 سنة بـ10 بالمائة أمّا الفئة العمريّة 20-24 لم تتعدّ 5 بالمائة وهي نسبة ضعيفة. هذا الإقبال الضعيف والمتفاوت على الانتخابات لا يخدم إرساء الديمقراطيّة. فمن المنتظر في هذه الدراسة أنّنا سنجد إقبالًا كبيرًا ونسبًا مرتفعةً في هذا المجال لدى الشباب الذي يعدّ أكبر فئة في المجتمع.

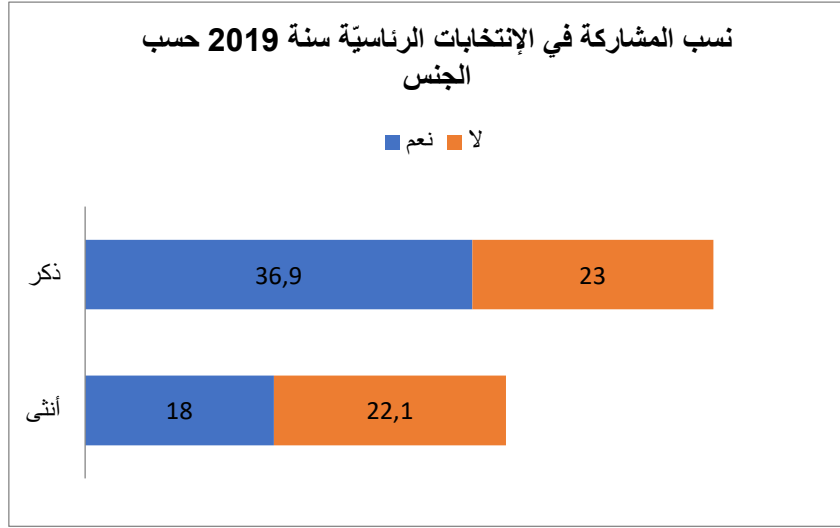
13-2- المشاركة في الانتخابات الرئاسية سنة 2019:

تعدّ المشاركة في الانتخابات الرئاسية مرحلة أساسيّة للاستقرار السياسي ورسم البرامج الاقتصادية للمجتمع. فهذا الرسم البياني يبيّن مدى إقبال الشباب على صناديق الاقتراع.

أ. الشباب والمشاركة في الانتخابات الرئاسية حسب الجنس:

إنّ الوضع السياسي في البلاد يعكس آراء الشعب. فما يمكن ملاحظته في نتائج هذه الدراسة أنّ الإقبال على الانتخابات الرئاسيّة أفضل بكثير من المحطّات الأخرى. هذا دليل على أنّ الشباب فقد ثقته في الأحزاب السياسيّة ولم تعدّ لديهم أيّة نظرة مستقبلية في ظلّ الأحزاب السياسيّة لعدم وفائها بوعودها الاجتماعية والاقتصادية.

وهذا ما يترجمه هذا الرسم الأخير في نسب المشاركة بين الجنسين: فقد فاقت النسبة الذكورية الـ 61 بالمائة من الذين هبوا للانتخابات مقابل 44.82 بالمائة إنثاءً هذا على مستوى كلّ جنس.



على الرغم من مقاطعة الشباب للمشاركة السياسية سواء أكان في الانتخابات التشريعية وغيرها من المحطات فقد أدّى الشباب دوراً أساسياً في الإطاحة بالنظام السابق وفتح المجال إلى تغيير النظام. لكنّه سرعان ما عاد إلى الساحة السياسية إيماناً منهم بإرساء قيم الديمقراطية.

وتجدر الإشارة إلى أنّه وفي نفس السياق العامّ للانتخابات، خاصّة الرئاسية كان إقبال الشباب بصفة إعتباطية، إيماناً منهم بتحقيق أهدافهم الاقتصادية والاجتماعية وخاصّة تلك المتعلقة بالحقوق والحريات وإرساء الديمقراطية.

مع ذلك، فإنّ خيبة الأمل التي أصابت الشباب في مؤسسات الدولة وفي الفاعلين السياسيين المتورّطين في هضم حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والتي ساهمت في عدم تحقيق أهدافهم المنشودة، من أبرز الأسباب التي ساهمت في الإقبال على الانتخابات الرئاسية ومساندة الشخصية التي عبّرت عن مطالب الشباب.

بهذا الشكل ما لاحظناه أثناء قيامنا بالدراسة أنّ الشباب ركّز على اختيار الرئيس لأنّها الشخصية التي فهمت مطالبهم المشروعة".

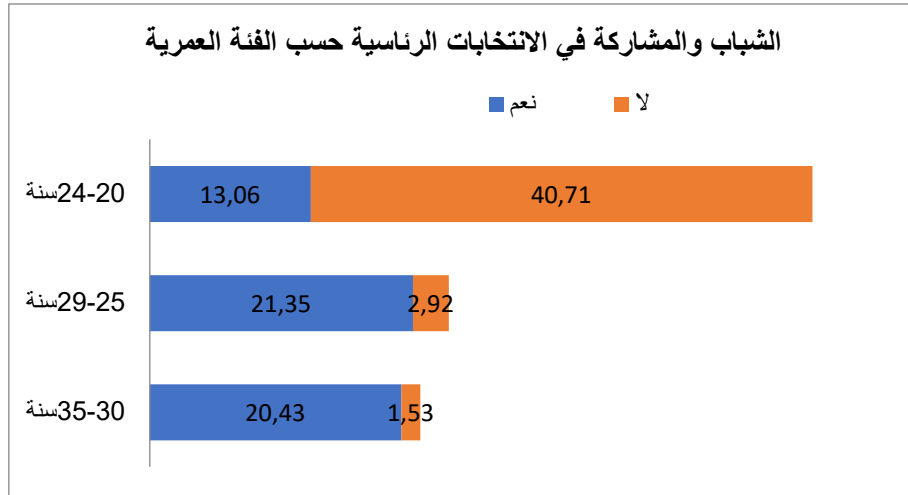
ب. الشباب والمشاركة في الانتخابات الرئاسية حسب الفئة العمرية:

تظلّ الفئة العمرية متغيّراً مهمّاً لمعرفة نسب المشاركة في الانتخابات الرئاسية وخاصّة لدى فئة الشباب هذا ما يمكن حصره حسب مخرجات هذه الدراسة الميدانية. يتضمّن هذا الرسم البياني مدى إقبال الشباب على الانتخابات الرئاسية. نلاحظ أنّ 54.84 بالمائة من الشباب أقبلوا على الانتخابات مقابل 45.16 بالمائة رفضوا القيام بهذه العملية لكن ما يمكن التصريح به أنّ عديد الشباب الذين قمنا معهم بالدراسة وخاصّة الذين ينتمون للفئة العمرية 20-24 سنة لم يتسنّ لهم الانتخاب لعدم بلوغهم السنّ القانوني المخوّل لهم في المشاركة الانتخابية من جهة. ومن جهة أخرى فئة ثانية تخاذلت عن التسجيل داخل المنصة

الإلكترونيّة للانتخابات لعدّة أسباب منها المشهد السياسي السيئ وعدم الرؤية الاقتصادية والاجتماعية الواضحة والسيطرة الحزبية وغياب الشفافية والمصداقية كلّ هذه الأسباب دفعت بالشباب إلى العزوف عن المشاركة السياسيّة. بالرغم من ذلك فإنّ الإقبال على الانتخابات الرئاسية بات مهمّاً والمشاركة الشبابية كانت في الطليعة. كذلك نبين أثناء لقائنا بالشباب كانوا مهتمين اهتماماً خاصاً بالانتخابات الرئاسية لما لهم من ثقة في رئاسة الجمهوريّة.

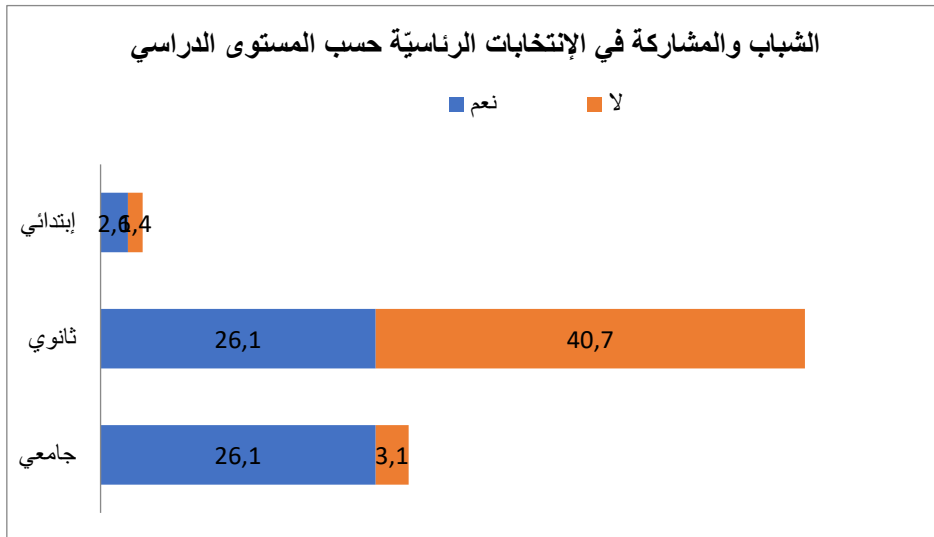
فمن الملاحظ أنّ الفئة العمرية 25-35 سنة هي أكبر فئة شاركت في الانتخابات الرئاسية بنسبة 41.78 بالمائة من مجموع العينة المدروسة.

وفيما يلي في الجدول اللاحق نبين المستوى التعليمي وأثره في المشاركة في الانتخابات والتي تُمثّل الأسس والمبادئ التي ترسخ الديمقراطية عبر التعبير عن الرأى بكلّ حرية وإرساء مبدأ الشفافية بين الدولة والشعب.



ج. الشباب والمشاركة في الانتخابات الرئاسية حسب المستوى الدراسي:

نلاحظ أنّ هذا الرسم البياني يبيّن أنّ المستوى التعليمي مهمّ في المشاركة في الانتخابات: لذلك 52.2 بالمائة من الشباب الذين لهم مستوى تعليمي ثانوي وجامعي شاركوا في الانتخابات الرئاسية سنة 2019. في المقابل



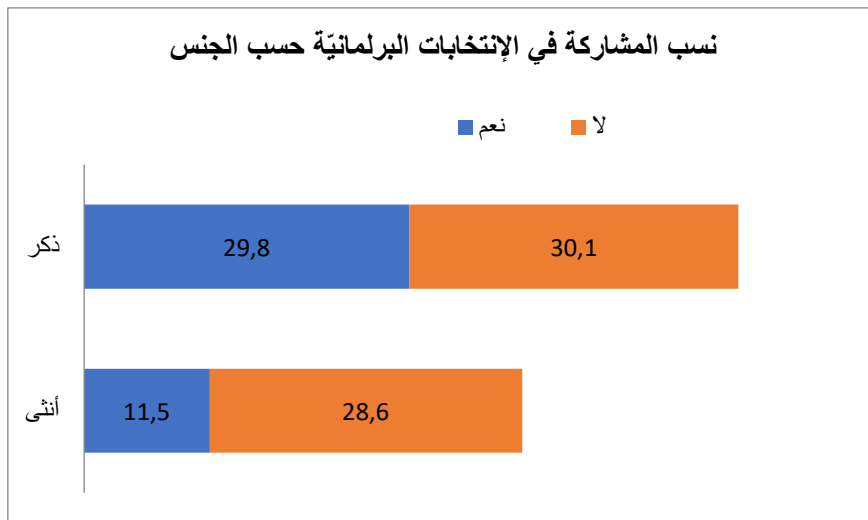
فإنّ أعلى نسبة قابلة للنقد في هذا الجدول وهي 40.70 بالمائة من الشباب الذين لم يقوموا بالانتخاب وهم في مرحلة التعليم الثانوي، يعود ذلك إلى عدّة أسباب تمّ ذكرها في الفقرة السابقة "المشاركة في الانتخابات الرئاسيّة حسب الفئة العمريّة".

13-3- الشباب والانتخابات البرلمانية سنة 2019:

تعدّ الانتخابات البرلمانية في أنحاء العالم محطة رئيسيّة في إرساء قيم الديمقراطية. وهي في مجملها وسيلة للتعبير عن رأي الفرد والمجتمع لتحقيق آمالهم عبر ممثلهم في البرلمان. في نفس المجال يوضح هذا الرسم البياني مدى إقبال الشباب على المشاركة في الانتخابات البرلمانية التونسية سنة 2019.

أ. الشباب والانتخابات البرلمانية حسب الجنس:

تعدّ الانتخابات البرلمانية مطلبًا من المطالب الأساسية التي سعى إليها الشعب أثناء الثورة والتي تعتبر أداة إلى ترسيخ الديمقراطية.



بهذا الشكل لاحظنا أنّ نسبة المشاركة الشبابية باتت ضعيفة مقارنة بالانتخابات الرئاسيّة. فإنّ نسبة مشاركة الشباب من جنس "ذكر" بلغت ما يقارب 50 بالمائة من عيّنة البحث، مقابل 28.73 بالمائة من جنس "إناث" فمُنّ بعملية الانتخاب. لذلك حسب هذه الدراسة الميدانية فإنّ نسبة المشاركة الجمليّة للشباب بلغت 41.3 بالمائة مقابل 58.7 بالمائة رفضوا المشاركة. يعود عزوف الشباب عن القيام بعملية الانتخاب إلى عدّة أسباب منها: الوضع السياسي العام، نفس الوجوه السياسيّة التي سيطرت على النظام السياسي، عدم ترك الأولويّة للمشاركة الشبابيّة، غياب البرامج الاقتصاديّة والاجتماعيّة، غياب نظرة مستقبلية للوضع العام في البلاد حسب ما صرّح به عيّنة من الشباب المدروس الذين قاطعوا الانتخابات.

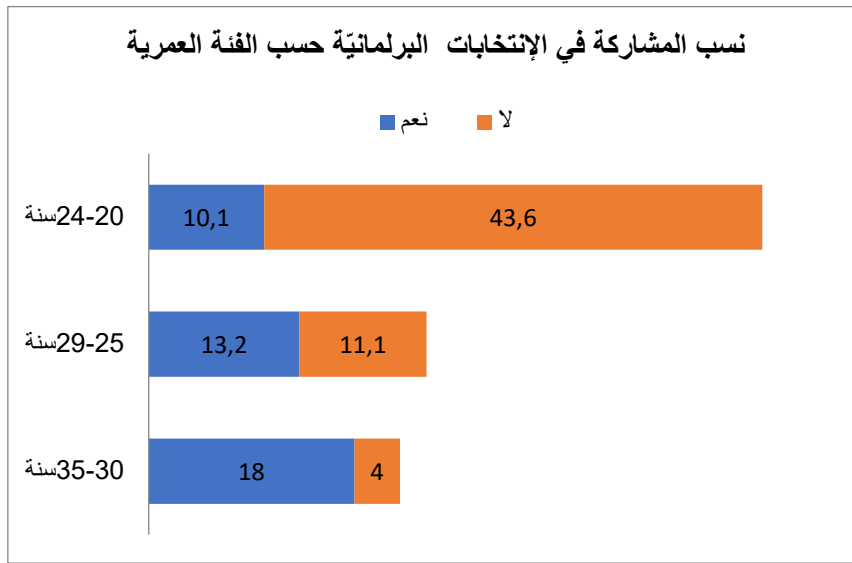
ب. الشباب والانتخابات البرلمانية حسب الفئة العمرية:

ما يمكن استخلاصه في هذه الدراسة أنّ الطبقة السياسيّة في تونس ساهمت بشكل كبير في تأزّم الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة كما أنّها أنتجت فروقًا اجتماعية جديدة داخل المجتمع. كما لاحظنا العدد الكبير

للأحزاب السياسيّة في البلاد الذي بدوره شتّت الرّؤى لدى الشباب وأضعف المشهد السياسيّ الذي بات غير قادر على تحقيق آمال الشعب.

من الملاحظ أنّ 41.3 بالمائة من الشباب المدروس شارك في الانتخابات البرلمانيّة 18 بالمائة منهم ينتمون إلى الفئة 30-35 سنة، 13.2 بالمائة ما بين 25 و29 سنة. في المقابل أعلى نسبة لم تشارك تمثل 43.6 بالمائة تنتمي إلى الفئة العمرية 20-24 سنة.

في ظلّ الحركات الاجتماعيّة التي اندلعت في عديد الدول العربيّة مطالبة بتغيير النّظام وإرساء الديمقراطيّة والحرية. كان الشباب التونسي أولن قاد التحرّكات المجتمعيّة في عديد المدن للتعبير عن مطالبهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة وإرساء قيم الديمقراطيّة لا غير.

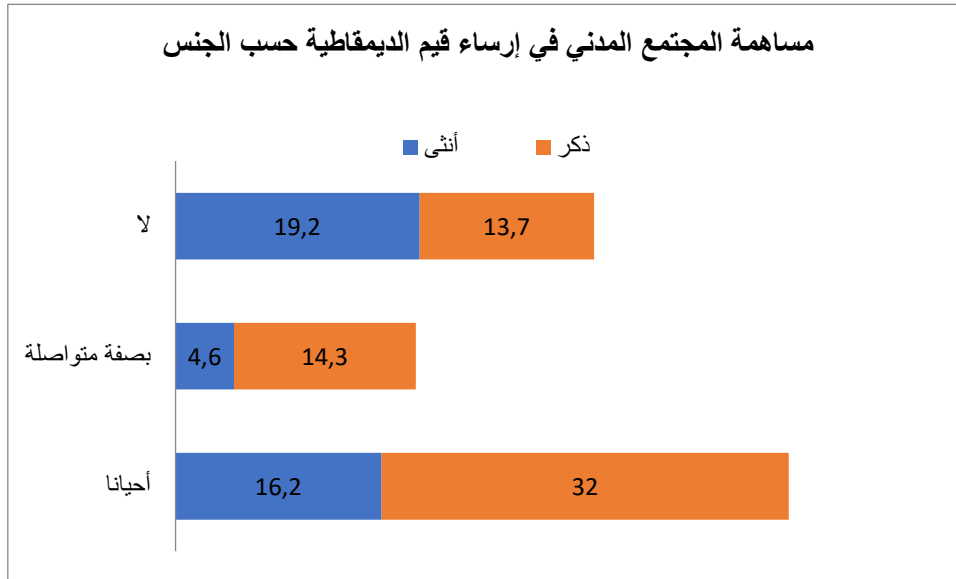


ومن ضمن المطالب الأساسيّة لبناء الديمقراطيّة السعي إلى تكريس انتخابات برلمانيّة ورئاسيّة شفّافة ونزيهة تسعى إلى تحقيق أهداف الثورة ومتطلّبات الفرد والمجتمع عامّة. لكن ما يمكن استنتاجه في هذا الرسم البياني أنّ نسبة الشباب الذين قاطعوا ممارسة الانتخابات فاقت نسبة الذين شاركوا في عمليّة الانتخابات. هذا الغياب أو الرّفص يظلّ إشكالا كبيرا أمام متطلّبات الديمقراطيّة الناشئة في المجتمع. فالشباب الذي بدوره القوّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة أصبح أداة للوصول للسلطة وليس شريكًا في اتخاذ القرار. لهذا عزفت هذه الفئة عن الانتخابات.

14- المجتمع المدني والديمقراطية:

14-1- الشباب وقيم الديمقراطية:

توجّهنا إلى الشباب في هذه الدراسة بالسؤال التالي: ما مدى مساهمة المجتمع المدني في إرساء قيم الديمقراطية؟ باعتبار أنّ الشباب مكوّن من مكوّنات المجتمع والفاعل الرئيسيّ داخله أردنا من هذا السؤال التعرّف على مدى حضور المجتمع في ترسيخ الديمقراطية. فيما يلي الإجابات حسب الجنس:



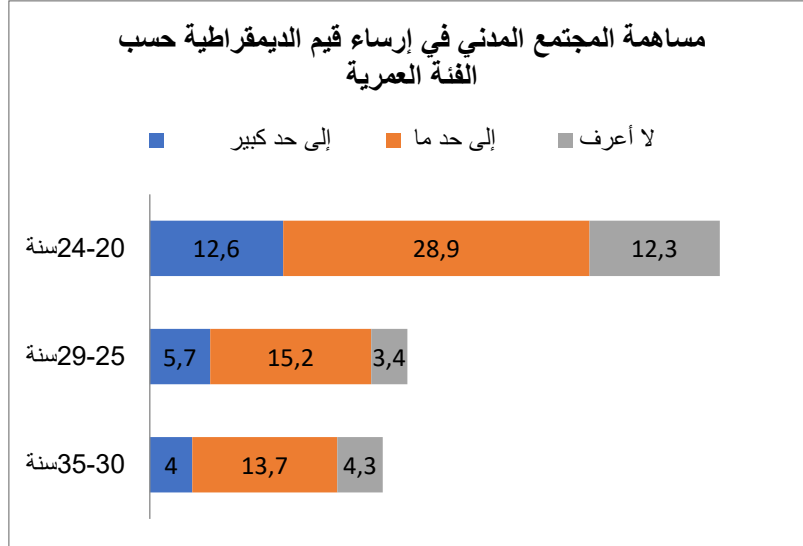
يعدّ الشباب النّواة الأساسيّة لإرساء قيم الديمقراطيّة في المجتمع عن طريق إنشاء الجمعيات التي تساعد على الرّقّي وتغيير الأوضاع الاجتماعيّة للمجتمع وتساعد على بناء الديمقراطيّة عبر آليات التّدخل الاجتماعي والاقتصاديّ.

ففي هذا الرسم البياني الذي يتناول دور المجتمع المدني في إرساء قيم الديمقراطيّة حسب رأي الشباب الذي وقعت عليه الدراسة تبين أنّ 22.3 بالمائة من عيّنة البحث أشادوا بالدور الكبير الذي يقوم به المجتمع المدني في إرساء الديمقراطيّة كما أنّ 57.7 بالمائة وهي نسبة مهمّة كانت إجابتهم " إلى حدّ ما" والبقية يمثلون 20 بالمائة لم تكن لديهم دراية بدور المجتمع المدنيّ وعلاقته بالديمقراطية.

ما يمكن استخلاصه في هذه الدراسة أنّ فئة محترمة من الشباب التونسي ليست لها أيّة فكرة عن الدور الأساسيّ لكافة مكوّنات المجتمع المدنيّ في بناء الديمقراطيّة.

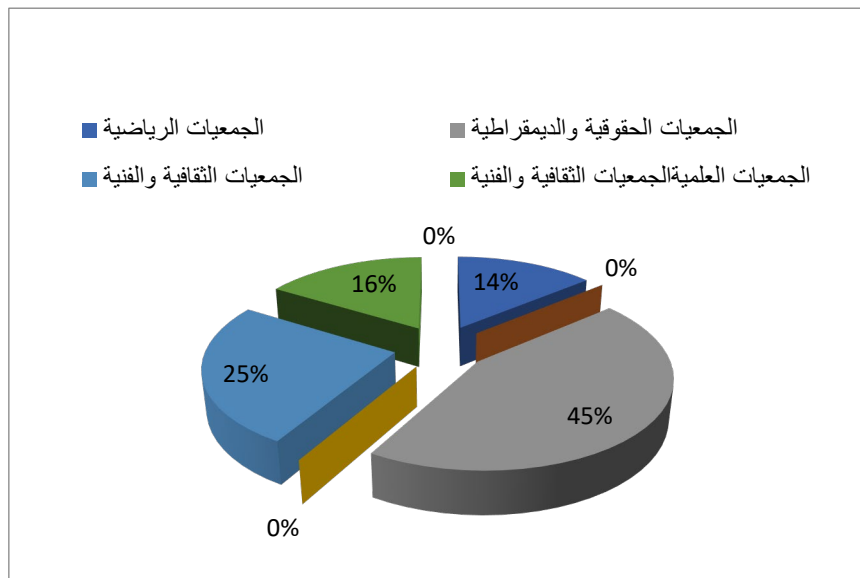
يعتبر متغيّر العمر مهمّاً في المجتمع المدني لأنّ تركيبة المجتمع تتضمّن فئات عمريّة مختلفة ففي المجتمع التونسي حسب الإحصائيات الديمغرافية للسكان يتوزّع كالتالي: نسبة الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 20 و35 سنة تمثّل 23.20 بالمائة من العدد الجملي للسكان سنة 2020.

من الملاحظ أن 12.6 بالمائة من الشباب الذي ينتمي إلى الفئة العمرية 20-24 سنة أقرّوا بأنّ المجتمع المدني يساهم إلى حدّ كبير في إرساء قيم الديمقراطية و28.9 بالمائة أجابوا " إلى حدّ ما" مقابل 12.3 بالمائة من نفس الفئة ليست لهم دراية على غرار بقية الفئات تباينت الإجابات بنسب أقل. لذلك فإنّ مفهوم الديمقراطية يتغيّر من مجتمع إلى مجتمع حسب الانتماءات الإيديولوجية والسياسية للأفراد.



2-14- جمعيات المجتمع المدني وقيم الديمقراطية:

تلعب جمعيات المجتمع المدني دورا أساسيا في ترسيخ قيم الديمقراطية في المجتمع. لذلك قمنا بالبحث مع فئة من الشباب لمعرفة أهم الجمعيات التي لها بالفعل دور في ذلك. يبيّن هذا الرسم البياني أهمّ الجمعيات التي ترسّخ قيم الديمقراطية التي يسعى الشباب إلى تركيزها في المجتمع.



نلاحظ من خلال نتائج هذه الدراسة أنّ "الجمعيات الحقوقية والديمقراطية" لها أثر كبير في تحقيق قيم الديمقراطية بنسبة تفوق 44 بالمائة من المستجوبين. إذ تعتبر منهجاً رئيسياً لترسيخ الديمقراطية. فيما يلي تأتي الجمعيات الثقافية والفنية في المرتبة الثانية بنسبة 25.3 بالمائة تُساهم أكثر في تعزيز قيم الديمقراطية. كلّ هذه التطلّعات نابغة من نظرة الشباب المنخرط والمؤسس لهذه الجمعيات المدنية لذلك يحتلّ الشباب مركز السيادة في المجتمع المدني ويمثّل القاطرة في إنجاح التنمية والديمقراطية.

إنّ دور منظمات المجتمع المدنيّ هو تفعيل وتنظيم مشاركة الشباب في تقرير مصيرهم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي، ومواجهة السياسات التي تؤثر في حياتهم، إضافة إلى الدور الكبير في نشر الثقافة وإيجاد المبادرة الذاتية وتأكيد إرادة الشباب والمواطنين بصفة عامّة، إلى جانب الإسهام الفاعل في تحقيق التحوّلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتقوم بدور مهمّ في عملية إرساء الديمقراطية والتحوّل الديمقراطي بصفة خاصّة سواء أكان ذلك من خلال الإعداد والتمهيد لهذا التحوّل وتوفير البيئة الاجتماعية والثقافية له أو الإسهام في إحداث هذا التحوّل، كما تقوم منظمات المجتمع المدني المتمثلة في الشباب بأدوار أساسية وذات مضامين ديمقراطية، كتعزيز المشاركة السياسية وتجميع وتنمية المصالح وتدريب القيادات على تعزيز القيم الديمقراطية وإشاعة الثقافة المدنية وتوسيع مجالات التعاون العلمي لدى الشباب.

من الملاحظ في هذه الدراسة الميدانية أنّ الجمعيات ذات طابع حقوقي وديمقراطيّ تحتلّ المرتبة الأولى حسب رأي الشباب في إرساء قيم الديمقراطية بنسبة 44.4 بالمائة حسب هذه الدراسة. هذا بالتأكيد أنّ مؤسسي هذه الجمعيات هم حقوقيون يعملون في هذا المجال وتدون مهامهم في الدفاع عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عن طريق الندوات العلمية والاتصال المباشر بكافة أفراد المجتمع المدني والتنسيق مع هيكل الدولة لجلب الاستثمار المحلي والأجنبي. كما أنّ للجمعيات الثقافية والفنية دور مهمّ في المساندة لتحقيق أسس الديمقراطية داخل المجتمع.

كما تشكّل مؤسسات المجتمع المدني واحدة من الحلقات الرئيسية والفعّالة في إحداث التغيير في المجتمع بما يساهم في تطوّره وتقدّمه.

ومن منطلق علمي أنّ هناك دوراً هاماً ورائداً تقوم به جمعيات المجتمع المدني في جميع اختصاصاتها سواء كان اقتصادياً، اجتماعياً، ثقافياً، تنموياً... فإنّ ذلك يؤكّد وجود علاقة وثيقة بين المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي، وتهدف تلك العلاقة إلى إرساء دعائم وأسس الديمقراطية الناشئة في المجتمعات العربية، بشكل يضمن لأفراد المجتمع تحقيق العدل والمساواة ويكفل احترام حقوق الإنسان، حيث أنّ الديمقراطية نظام اجتماعي يؤكّد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية.

15- الخاتمة:

كانت هذه التجربة التي راودتني أثناء هذه الدراسة البسيطة والعميقة في بحثها، جادة في التعامل معها وخاصة في العمل الميداني الثري. فبصفتي مختصاً في علم السكان قمت بتحليل المعطيات الإحصائية لهذه الدراسة الميدانية مع فئة من الشباب التونسي في علاقتهم بالأسس الديمقراطية في تونس باعتماد تقنية SPSS.

توضّح هذه الدراسة العلمية عديد المظاهر داخل المجتمع في ارتباطها بالتحوّلات السياسيّة الداخليّة والجهويّة والإقليميّة ومدى رؤية الشباب في تغيير الواقع عبر الانخراط في الجمعيات المدنية.

تشكل مؤسسات المجتمع المدني واحدة من الحلقات الرئيسيّة والفعّالة في إحداث التغيير في المجتمع. بما يساهم في تطوّر المجتمع وتقدّمه حسب المنهج وأسلوب العمل الذي تتّخذه المنظمات تلك، سواء في تطوّر المجتمعات أو في تفعيل مشاركتها في صنع وتنفيذ القرار بما يساهم في تعزيز دورها بشكل فاعل، ويذهب البعض إلى أنه خلال العقود الثلاثة الأخيرة أخذ مفهوم المجتمع المدني حيّزا مهماً في مجال أدبيات السياسة، وارتبطت مكانته في الفضاء العام للدولة بالتحوّلات الديمقراطية فيها، ونشأت علاقة جدليّة بين تطوّر المجتمع المدني وتطوّر الحالة الديمقراطية.

في هذا الإطار يظنّ الشباب المحور الرئيسي للتغيير والرقى وهو الذي يدفع نحو الإصلاح سواء أكان قوّة فكريّة في الإبداع والابتكار أو قوّة اقتصادية في الإنتاج والإنتاجيّة أو قوّة اجتماعية فاعلة داخل المجتمع.

فهذه الدراسة بسيطة في شكلها إلا أنّها مهمّة في مضمونها، إذ كشفت عن تطّعات الشباب التونسي في جميع مستويات العلميّة، الاجتماعيّة، السياسيّة ومدى قدرته على إرساء قيم الديمقراطية. فالمجتمع المدني يهيكله الاقتصادية وتبايناته الاجتماعيّة وتكويناته السياسيّة والثقافيّة تحكّمه مبادئ المواطنة والمشاركة السياسيّة في جميع المراحل الانتخابية، باعتبار أن الشعب هو مصدر السلطة الذي لا يتحقّق إلا في ظلّ إرساء الديمقراطية. لذلك، يقوم المجتمع المدني في شكل جمعيات تنمويّة وثقافيّة وحقوقية ورياضيّة وتطوعيّة في معاضدة جهود الدولة. كما أنّه يقف إلى جانب مؤسسات الدولة في الأزمات الاقتصادية والاجتماعيّة على سبيل المثال أثناء فترة تفشي وباء كوفيد 19. وقد برهنت جمعيات المجتمع المدني والتي تشكّلت من أفراد تزرعها فئة الشباب إبان الثورة في حماية المؤسسات العموميّة والخاصّة.

إنّ تراجع الدولة عن دورها في الميادين الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصادية، ساهم في تزايد مبادرات أفراد المجتمع في الانتظام وبشكل منظّم جماعياً داخل تنظيمات وجمعيات مختلفة من حيث الأهداف، ولا سيّما مبدأ الديمقراطية الذي بات شبه غائب بين الدولة والمجتمع، والذي طالب بمشاركة الدولة في السلطة وفي تقرير مصيره.

ففي ما يتعلّق بدور الشباب في تنمية المجتمع المدني يقول فريدريك نيتشه "الذي لا أمل في أن يمتلك الإنسان وجوده وكيّونته إلا بالنضال من أجل إرادة القوّة، والتي لا يمكنها أن تتحقّق إلا بمجاهة تمثّلات

الواقع ومسلماته، والتضحية بالحياة واحتقارها، بحثا عن حياة ثانية كلّها مجد وكرامة؛ لأنّ الإنسان كائن يمتلك الإرادة الحقيقيّة على تغيير نفسه وتغيير العالم من حوله".

إذ يقوم المجتمع المدني بدور حيوي في تعبئة الطاقات لخدمة الصالح العام والمساهمة الفعّالة في تحقيق التنمية والتقدّم. ومن أهمّ مزاياه السعي لترسيخ الثقافة الديمقراطية، والتربية على المواطنة، من حرّية، ومسؤوليّة، وتنظيم، ومشاركة، وتعدّد، واختلاف، وحوار. وقد ناضلت فئة الشباب عبر عديد التحركات الميدانيّة وعبر وسائل الإعلام السمعيّة والبصريّة ووسائل التواصل الاجتماعي لإرساء مبادئ الديمقراطية. وبيّنت هذه الدراسة العلميّة مدى مشاركة الشباب التونسي في الحياة السياسيّة الذي بدوره أزاح النظام السابق من أجل تحقيق الكرامة والحرّية والتشغيل بهدف بناء الديمقراطية.

فالتنتائج التي أفضت إليها الدراسة الميدانيّة تباينت من حيث الجنس والمستوى التعليمي والفئة العمريّة لدى الشباب حول قيم الديمقراطية والسبل المؤدّية لذلك.

وأكدت وجود نوع من العزوف عن الانتخابات، يعود إلى فقدان الثقة في الطبقة السياسيّة، التي سيطرت على المشهد السياسي والتي لم تفي بتحقيق مطالب الشعب، بل زادت في تعميق الأزمة الاقتصادية والاجتماعيّة والسياسيّة.

فالانخراط ضمن الجمعيات بكلّ أصنافها سعى الشباب إلى تحقيق مطالبه عبر التنظيم. ولعلّ أبرزها الجمعيات الحقوقيّة والديمقراطيّة التي لعبت بالفعل دوراً كبيراً في استقطاب وتأطير الشباب في الحياة السياسيّة. تليها الجمعيات الثقافيّة والتنمويّة التي ساهمت في تنمية القدرات الفكريّة وخلق مواطن شغل للشباب.

واستنتجنا إلى حرص الشباب على إرساء قيم الديمقراطية داخل المجتمع ومؤسسات الدولة للخروج من الأزمات الاقتصادية والاجتماعيّة.

كما استخلصنا في هذا التحليل أنّه كلّما انتشرت الثقافة الديمقراطية داخل المجتمع ترسّخت قيمها فيه، ويُساعد ذلك على نموّ وتطوّر الحياة بين أفراد المجتمع ويسود المناخ الديمقراطي في الحياة السياسيّة والاقتصادية.

المراجع:

- 1- بدر، أحمد (1984): أصول البحث العلمي؛ وكالة المطبوعات الكويت ط7.
- 2- بوحوش عمار، محمد محمود ذنبيات(2001): مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر.
- 3- حميد الطائي مصطفى، خير ميلاد أبو بكر(2007): مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في الإعلام والعلوم السياسية، الإسكندرية، دار الوفاء.
- 4- روبرت، مابرو (2000): المجتمع الأهلي في تاريخ الأفكار وفي التاريخ الأوربي، دور المنظمات في تطوير المجتمع الأهلي، عمان، الأردن.
- 5- رشيد، زوراني(2008): تدريبات على منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، قسنطينة، الجزائر.
- 6- سيدي محمد، ولد ييب(2005): المجتمع المدني والدولة، طرابلس، مجلة فضاءات، العدد المزدوج.
- 7- السواح، وائل (2014): الديمقراطية، سلسلة «التربية المدنية»، منشورات بيت المواطن - دمشق، طبعة أولى.
- 8- معن، خليل عمر (2004): الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، منشورات دار الأفق الجديدة.
- 9- المعهد الوطني للإحصاء، المسح الخاص بالتشغيل 15 نوفمبر 2014، <http://www.ins.tn/ar>.
- 10- الهرماسي، عبد الباقي (1998): المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية من القرن التاسع عشر إلى اليوم - دراسة مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى.



**الثقافة المدرسية والتفاوتات بين الجنسين
من منظور فرونكوفوني**

**School culture and gender inequality from
a Francophone perspective**

أ. توريّة لبقاقي

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

touria.lakbakbi@gmail.com



الثقافة المدرسية والتفاوتات بين الجنسين من منظور فرونكوفونيّ

أ. توريّة لبقابي

الملخص:

تسعى هذه المساهمة الى رصد أهمّ المنعطفات الاستمولوجية والمنهجية لإشكالية التربية بالنوع الاجتماعيّ. وهذا لا يعني تعقّب الإشكالية من منظور كرونولوجيّ - رغم أهميته - إنّما سنعتدّ السياق الموضوعاتيّ أساساً، مع التّركيز الحصريّ على التّفافات الاجتماعيّة، والاختلافات بين الجنسين من المنظور الفرونكوفونيّ، أو في سياق المجتمع الفرنسيّ. الكلمات المفتاح: الثقافة المدرسية - التفاوت بين الجنسين - النوع الاجتماعيّ - المنهاج الدراسي - المنظور الفرونكوفونيّ.

Abstract:

This contribution seeks to monitor the most important epistemological and methodological turns of the problematic of gender education, and this does not mean tracing the problem from a chronological perspective, despite its importance, but we will rely mainly on the thematic context, with an exclusive focus on social disparities, and differences between the sexes from the Francophone perspective or in the context of French society.

Keywords : School culture - Gender disparity – Gender – Curriculum - Francophone perspective.

1- المقدمة:

شكل سؤال المساواة بين الجنسين في المدرسة موضوعاً مركزياً للجدالات التي فتحت في سنوات التسعينيات بين السوسيولوجيين والباحثين في علوم التربية. والكل يتوافق على الإقرار بأن الأمر يتعلق بدنامية غير مكتملة. ظلّ تحقيقها فعلياً مشروطاً بالتقسيم الطبقي والجنسي للمعرفة. وظلّ تقليص اللامساواة بين الجنسين في الوظائف، وفي الرواتب، وفي تقاسم العمل المنزلي (الأشغال المنزلية) والمسؤولية الأبوية بعيداً عن مستوى تطّع الفتيات وطموحاتهنّ المدرسية¹.

وعلى ضوء ذلك، تحاول هذه المساهمة رصد أهمّ المنعطفات الإيستمولوجية والمنهجية لإشكالية التربية بالتنوع الاجتماعي. وهذا لا يعني تعقّب هذه الإشكالية من منظور كرونولوجي-على أهميته- إنّما سنعتمد السياق الموضوعاتي أساساً، مع التركيز الحصريّ على التّفافات الاجتماعية، والاختلافات بين الجنسين².

2- الخلفية المعرفية:

ركّز الباحثون في الحقل الفرنسي منذ الستينيات اهتمامهم على مسألة اللامساواة الاجتماعية داخل المدرسة. لكنّ الدارسين لقضايا النوع الاجتماعي، والمهتمين بسياقاتها يلاحظون أنّ المنظور الفونكوفونيّ أهمل التّفافات بين الجنسين، خاصّة تلك المتعلقة بالنّجاح والمسارات الدراسية. لكن "قلّما تمّ البحث والتحليل لتفسير هذه التّفافات"³. وفي مقابل ذلك، حاول علماء الاجتماع المعاصرون استدراك هذا النقص، وتصدّوا لكلّ التّفاسيرات التي تمتع من الحسنّ المشترك، وذلك عبر وضع فروق دقيقة للتمييز بين مفهومَي الجنس والنوع الاجتماعي: فإن كان الأوّل معطى طبيعياً، فإنّ الثاني بناء اجتماعي. والرّهان الأساسي من وراء هذا التّمييز هو دحض الاعتقاد السائد بأنّ الأدوار الاجتماعية والخصائص السيكلولوجية الجنسانية "sexués" للأفراد هي الطبيعية حصراً. والتأكيد على أهمية البناء الاجتماعي لمفهوم النوع. ذلك الذي لا ينحصر في خلق التّمايزات في الأدوار الاجتماعية والمميّزات النفسية بين الرجال والنساء. بل في خلق تراتبية بينهما، باعتبارها "الطريقة الأولية نحو الدّلالة على علاقات القوة والهيمنة"⁴.

عموماً، إنّ من نواتج هذا التّفاعل، ظهور حقلين معرفيين، الأوّل، يحاول تفسير مفارقة التّفوق الدراسي للفتيات وتوجّههنّ بالمقابل نحو تخصصات جرفيّة أو مسارات مهنيّة. بل ومواقع في سوق الشغل أقلّ أهميّة وقيمة من تلك التي يوجّه إليها الفتيان، وهم الأدنى منهم على مستوى الأداء المدرسي. والثاني خاصّ بالتنشئة

1- Pour un bilan des savoirs sur les inégalités sexuées en tout genre, Df. M Marwani (dir) (2005), femme genre et société: l'état des savoirs, Paris, la découverte et M. Ferrand (2004), Féminin.. Masculin.

2 - Anne Barriere et Nicolas sembel, « Sociologie de l'éducation » éd Nathan université, paris, 2002, P.10

3- Traité des sciences et des pratiques de l'éducation « genre et éducation », par Catherine Marry et Nicole Masconi, p. 443.

4- J. Scott (1988), Genre : une catégorie utile de l'analyse historique », Les cahiers du GRIF, n° 37-38, Le genre de l'histoire, p. 127-153.

الاجتماعية المتمايزة و غير المتكافئة بين الأولاد والبنات داخل المدرسة، وذلك عبر ملاحظة الحياة المدرسية اليومية وممارسات الأساتذة في إطارها¹.

بيد أننا لو رُفنا بيان رؤية تفصيلية حول هذين التصورين، سنقول: تتمايز أبحاث سوسولوجيا التربية التي تقارب موضوع التربية في علاقتها بإشكالية التفاوتات بين الجنسين، تبعاً لمعطين أساسيين: تركيزها على حجم التغيرات التربوية الجارية من حيث المدى والعمق، من جهة، ودرجة إعادة إنتاج التفاوت بين الجنسين، من جهة ثانية. فأعمال الاتجاه الأول تشير إلى المنعطف التاريخي في تحوّل مسار التفاوتات بين الجنسين داخل المدرسة عقب تحسّن الأداء الدراسي للفتيات. بل وبداية تفوّقهنّ دراسياً على أقرانهن الذكور². واهتمت كذلك بالمسارات غير المحتملة للفتيات اللواتي اتّبعن دراسات، اعتبرت ذكورية لزمّن طويل مثل الدراسات الميكانيكية والمعلوماتية والصناعية، أو مدارس المهندسين³.

وأعمال الاتجاه الثاني تفكّك سيرورة تراكم التفاوتات على مستوى التوجيه طوال المسار الدراسي، والتي تعمل آليات التمييز والإقصاء القائم على الجنس في سوق العمل على مضاعفتها باستمرار⁴. أو تعمل على إبراز بناء هذه التفاوتات في الحياة المدرسية اليومية أي في خضمّ التفاعلات التي تجرى بين التلاميذ، وبين الأساتذة والتلاميذ. وهذا ما سنعمل على استجلاء طبيعته في المحاور الآتية.

3- الوعي الجمعي والمدرسة:

تخبرنا السيكولوجيا الاجتماعية الإدراكية، أنّه لا يمكن تمثّل العالم وإدراكه إلا عبر التصنيفات وإن كانت أولية، من مثل تصنيف: امرأة/رجل. وفي الحقيقة، يبقى هذا الأخير هو الأقوى استجابة للتصورات النمطية داخل وضعيات الاختلاط. وللإشارة يقصد بالأفكار أو التصورات النمطية حسب M-F Pichevin: مجموعة من الاعتقادات الجامدة، وأحيانا السّاخرة، من الخصائص المحتمل أن تتحلّى بها جماعة اجتماعية، داخل وضعيات تتسم بالتفاوت والتراتبية بين جماعات اجتماعية غير متكافئة⁵. وتضيف الباحثة "أنّ الأفكار النمطية حول الجنس توجّه نظرنا إلى الآخر وتُشوّهها، وتشمل مجمل الأحكام والتأويلات والتوقعات والسلوكيات التي تنتج تأثيراتها دون أن تملك الذات وعيا بها.

1 - Ibid. P. 444

2- J-P. Terrail (1992), « Destins scolaire de sexe une perspective historique et quelques arguments », op. cit.

3- M. Ferrand, F Imbett, C. Marry (1999), L'excellence scolaire » : une affaire de famille, le cas des normaliennes et normaliens scientifique, Paris L'Harmattan, C. Marry (2004), les femmes ingénieurs une révolution respectueuse, Paris, Belin.

4- Marie Duru-Bellat (1990). L'Ecole des filles, Paris, L'Harmattan, 2004, P.15

5- M-F Pichevin (1995), De la discrimination sociale entre les sexes automatiques psychologiques : serions-nous tous sexistes ? in La Place Des Femmes . Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales, Paris, Ephésia-La Découverte.

حسب المهتمين بالحقل التربوي، تؤثر هذه التصورات النمطية على توزيع الجنسين داخل الفضاء المدرسي، حيث يُلاحظ هيمنة الذكور على فضاء المدرسة وساحتها، خاصة في السلك الابتدائي والإعدادي، كما يحتلون المركز بألعاب ديناميّة ضمن جماعات كبرى تستوجب كثرة التنقلات، بينما تكتفي الفتيات بالانزواء في الجوانب بألعاب أكثر ثباتاً¹. ويلاحظ الشيء نفسه في العلاقات التي يقيمها التلاميذ فيما بينهم، فالذكور داخل الفصل يحتلون الفضاء السمعي "L'espace sonore"، ويمتلكون الوسائل التي تتيح لهم الظهور واكتساح المجال بواسطة شغفهم². بالإضافة إلى ذلك، -لاسيما فترة المراهقة- يمارس بعض الذكور الهيمنة على جماعة البنات، وذلك بطرق عديدة، سواء تعلق الأمر: بحرمانهنّ من أخذ الكلمة، أو حرمانهنّ من أدوار قياديّة داخل الفصل، أو اللجوء إلى السخرية من شكلهنّ أحيانا، أو الاستخفاف بتدخلاتهنّ أحيانا أخرى، وقد يصل الأمر إلى استعمال إهانات جنسيّة جارحة³. وفي نفس الأفق، يؤكّد علماء الاجتماع الذين درسوا هذه الإشكاليّة، على أنّ التصورات والأفكار النمطية توجّه كذلك ممارسات الأساتذة دون أن يدركوا ذلك، حيث وضّحت العديد من الأبحاث في ميدان "المعرفة الاجتماعية الضمنية" "Cognition sociale implicite" أنّ تفاعل الأساتذة مع الذكور أكثر من تفاعلهم مع الإناث (قانون 2/3-1/3) إذ يسألون الذكور في الغالب أكثر. ويقدمون لهم ملاحظات ذات طبيعة معرفيّة، ويوجهون لهم أسئلة مركّبة ومعقّدة، ويتقبّلون تدخلاتهم التلقائيّة. ويتركون لهم الوقت الكافي للإجابة أو لتصحيح الإجابة. والأكيد أنّ لفهم هذه الفروقات كاملة لا بدّ من وصلها بالأصل الاجتماعيّ، وبالوضعيّة المدرسيّة للتلاميذ.

ووجّب التنبيه في هذا السياق إلى أنّ أبيض مجال تظهر فيه الفروقات هو المواد الموصوفة بالذكوريّة، التّفوق فيها حكرٌ على الذكور⁴. بل أكثر من ذلك، حتى "إن أراد الأساتذة تأسيس تفاعلات أكثر توازنا يشتمل الذكور حينها من الإهمال. ويبدو على الأساتذة التقصير، وهو ما يبرهن على أنّ معيار الضمنيّة في اعتماد معاملة متساوية بين التلاميذ والتلميذات، يخفي في الواقع معيارا يروم تفضيل جماعة الذكور. والأمر بحسب الدارسين لا يقف هنا. بل يتجاوزه إلى درجة أنّ الأفكار النمطية قادرة على التّحكّم في نوايا الأساتذة وأحكامهم، وهم الذين يتوقّعون أن تحبّ الفتيات المدرسة أكثر من الفتيان، وأن يكون الذكور أقلّ انضباطا من الفتيات "الخاضعات". الشيء الذي ينتج ازدواجية في الأحكام. فيظهر عدم انضباط الذكور كما لو أنه أمر طبيعيّ، رغم كونه يعتبر سلوكا مُغضبًا الفاعلين. في سياق مُوازٍ، يبدو ذلك مرفوضًا بشدة من قبل الفتيات. ويوصف التلميذ كثير الحركة والشغب بأنه حيويّ، بينما إذا تعلق الأمر بالفتاة فإنّه يتمّ التعامل معها داخل الفصل بما هي عنصر مشوّش. وعلى غير المتوقّع، كشفت الدّراسات عن الازدواجية في الحكم أثناء تقويم النّتائج المدرسيّة: فالأساتذة يمنحون للذكور تقديرات تفوّق إمكاناتهم كعبارة "يمكنهم فعل أكثر"

1- Cf-C Ziadman (1996), La mixité à l'école primaire, Paris, L'Hamattan.

2- R. Siroto (1988), L'école primaire au quotidien, Paris, PUF.

3- Traité des sciences et des pratiques de l'éducation « genre et éducation », par Catherine Marry et Nicole Masconi, p. 445.

4- Ibid., p. 446

أو "Ils pouvaient mieux faire"، بينما الفتيات، ليس من المتوقع أن يحصلن على تقديرات تتجاوز إمكاناتهن الفعلية، هذا ما توضّحه عبارة "Tout ce qu'elles peuvent" هذا كلّ ما يمكنهنّ فعله. فتكون نتيجتهنّ محصّلة لعملهنّ الرّاهن، لا لإمكاناتهنّ وقدراتهنّ¹. ونتيجة لذلك، يتعلّم الذّكور في المدرسة طرق التعبير وإبراز الذات، وممارسة سلطة الرّاشدين، بينما تظلّ علاقات التّبادل مع الرّاشدين لدى الإناث محصورة ومحدودة: فيتعلّمن كيف يأخذن مكانة أقلّ فيزيولوجيًا وثقافيًا، يتأهبن لتقبّل تقدير أقلّ من قبل الرّاشدين. واستتباعا لخضوعهنّ للسلطة الذّكوريّة يقلّ تعبيرهنّ. بل ويتعلّمن كذلك التّحمّل والخضوع دون احتجاج على الهيمنة. وهكذا يتمّ مأسسة "الهيمنة الذّكوريّة". فعوض أن تكون المدرسة أداة لمناهضة هذه الهيمنة تصبح آلية لترسيخها. والشّواهد على ذلك، التّجارب المسافة أنفا، تلك التي يتعلّم فيها الذّكور أنّ لهم مكانة مهمّة داخل المدرسة يُعترف لهم بها، ومهيمنون بفضلها. في المقابل تظلّ للفتيات مكانة ثانويّة. وهذه الفكرة تتأكّد بوضوح من خلال المعارف المدرسيّة التي يتمّ تصريفها عبر البرامج. وهذا ما سنبرزه في المحور اللاحق.

4- المناهج المدرسيّة والتّفاوت بين الجنسين:

يلاحظ علماء الاجتماع الفرنسيين في سياق مجتمعهنّ، هيمنة الفكر الذّكوري داخل البرامج والمعارف المدرسيّة؛ كما لو أنّ العلوم أعدت من أجل الذّكور، فالشّخصيات الحاضرة بقوة داخل الثقافة المدرسيّة، هي شخصيات ذكوريّة، في مقابل ذلك قليلا ما تمّت الإشارة إلى فئة النّساء النّشيطات المبدعات اللّاتي قمن بأعمال وازنة وإيجابية داخل المجتمع، حيث غيّبت المرأة داخل الحقل السّياسي، وداخل جميع المجالات الثقافيّة، في حين يشار للشّخصيات الذّكوريّة في مختلف حقول المعرفة سواء ما تعلّق منها بالأدب على وجه التّخصيص، أو العلوم الإنسانيّة على وجه التّعميم. بل إنّه لا وجود لأيّ حديث حول المرأة، أو حول النّوع داخل البرامج المدرسيّة. إنّ الثقافة المدرسيّة حسب المصطلح الذي أطلقته "Michèle le Doeuff"² ذات طابع ذكوريّ، masculine بامتياز، مطبوعة بهذه الخصوصيّة التي لا تكتفي بتجسيد المسار التّاريخيّ والاجتماعيّ للرجال، بل إنّها تعمل بشكل ازدواجيّ: من جهة تتصدّى لأيّ بروز للنّوع الاجتماعيّ، وتؤكّد على أن " لا أهميّة إلّا لهم ولأرائهم". وهكذا يتمّ تغييب المرأة في التّاريخ وفي الحياة الاجتماعيّة، وفي العلوم والثقافة. تسعى هذه البرامج المدرسيّة إلى إقناع الذّكور والإناث أن ليس للمرأة قيمة حقيقيّة، وأنّ القيام بالإنجازات الكبرى ليس من مهامّها، وتضاف هذه المحتويات الخفيّة إلى الواقع اليوميّ المعيش في الحياة المدرسيّة من أجل إقناع الذّكور بعظمتهم وإقناع الإناث باستكانتهن. وفي نفس الصّد يدوّن علماء الاجتماع الفرنسيين، أنّ مضامين المحتويات، لاسيّما المضمرّة، ما هي إلا انعكاس مباشر للثقافة السّائدة، تلك التي

1- Ibid., p. 445-446.

2- M. Le doeuff (1989), L'étude et le rouet, Paris, le seuil, p. 55.

تنبني على الإغلاء من قيمة الذكر على الأنثى. بلغة أخرى، يُمرّر المنهاج الخفي¹: "curriculum caché" أي ما يتم اكتسابه في المدرسة (من معارف، وكفاءات، وتمثلات، وأدوار، وقيم...) دون أن تظهر داخل البرامج الرسمية. تمرر كذلك تعلمات اجتماعية، وتنقل نماذج، وتمثلات، وسلوكات، وأدوارا، وقيما... تساهم جميعها في اكتساب التلاميذ صورة معينة لأنفسهم. صورة مطابقة للنظام الاجتماعي للجنسين.

مما لا شك فيه في نظر هؤلاء العلماء أنّ المدرسة ليست الهيئة الوحيدة المسؤولة عن هذا الأمر. فالأسرة كذلك معنية بهذا التطبيع، ومسؤولة عن التنشئة ودورها في تشكيل الهوية الجنسية إلى جانب (جماعة الأقران، الإعلام، التلفزة، الإشهار، الألعاب، ألعاب الفيديو، المجالات...). وباقي الهويات كذلك، كما هو الشأن بالنسبة إلى الهوية الاجتماعية. ولكن يشدد الباحثون على أنّه من الخطأ إغفال دور المدرسة داخل هذا الحقل، حيث يمضي التلاميذ سنوات طويلة. ويرون أنّ المدخل الأساسي لفهم هذه التراتبية، هو القيام بحفر أركيولوجي في جذور الثقافة المدرسية، انطلاقا من المفارقة التالية كيف يمكن تبرير ولوج الفتيات مسالك أقل حُصوة وتألّقا، والحال أنّهنّ تفوقن دراسيا على الفتيان²؟

عموما، عرف المجتمع الفرنسي في السنوات الأخيرة ارتفاعا في نسبة الفتيات الحائزات على البكالوريا وتجاوزت نسبتهم نسبة الذكور. هذا الإقلاع الثقافي في صفوف الإناث جعل المختصين في سوسيولوجيا التربية بفرنسا ينتبهون إلى ما أطلق عليه الباحثان "كريستيان بودلو و روجي استابلي" Christia Roger Establet, Boudelot الواقعة الاجتماعية الأساسية³ والمتمثلة في: الدينامية التاريخية للتفوق الدراسي للفتيات³.

غني عن البيان، أن الفتيات في المجتمع الفرنسي كنّ ممنوعات زمنا طويلا من متابعة الدراسات العليا طويلة الأمد، تلك التي تفضي إلى المهن العليا ذات القيمة، بينما في العصر الراهن أصبحت لهنّ حظوظ أكثر للولوج إلى كلّ المدارس، وإتمام مسارهنّ المدرسي والتكويني، الذي يخول لهنّ تسلق المصعد الاجتماعي. ورغم أنّ هذا الانفتاح في نظر السوسيولوجيين كان بطيئا وتدرجيا، إذ بدأ بالتعليم الابتدائي مع بداية القرن العشرين، وانتهى بالتعليم العالي، وبالمدارس الكبرى في سنوات السبعينيات والثمانينيات⁴، فإنّ هذا لا يعني أنّ الفتيات الفرنسيات لم يسبق لهنّ تحقيق إنجازات مهمّة، سواء على المستوى المدرسي أو المهني، وإنما كانت هناك حالات كل نماذج في عصرها، وهذا ما تؤكدّه أبحاث تاريخية – طالها النسيان – كشفت عن الرائدات اللواتي دشّن ولوج الجامعة والمدارس العليا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين⁵ وعن نساء عديدات قبعن في الظلّ، منهن من تلقين تكوينات في التسيير الإداري للمدارس الابتدائية والمدارس

1- Jc. Forquin (1980), L'approche sociologique des contenus et programmes d'enseignement », Perspective documentaire de l'éducation, n° 5, p. 31-70.

2 - Ibid, p :447

3- C Baudelot, Restablet (1991), Allez les filles ! Paris, le seuil (rééd. En 1992 dans la coll. « Points textuels »).

4- Df. F-Le Lievre (1991), Histoire de la scolarisation des filles, Nathan et Rogers r. (dir), (2004), La mixité dans l'éducation. Enjeux passés au présent, Pairs, ENS éditions.

5- D. Gardey (dir) 2000), « Histoire de péonnière », dossier de la revue travail, genre et sociétés, n° 4, p. 35-50.

العليا بالقطاعين العام والخاص، وتكوينات من أجل الاشتغال بمهن القطاع الثالث، الذي عرف تأنيثا مضاعفا مع نهاية القرن العشرين (كالكتابة والمحاسبة)، وبعض المهارات التقنية كالخياطة، والرسم الصناعي¹. حقيقة، هذه التماذج لم تكن سوى الاستثناء الذي لا ينفي القاعدة. لكن مع بداية الستينيات من القرن الماضي بدأ نوع من الانقلاب، حيث أصبح الاستثناء يميل الى القاعدة، والشواهد على ذلك المعطيات الإحصائية التالية:

- سنة 1960 عندما تفوقت الفتيات مدرسيًا، إذ كان رسوبهن أقل من الذكور في المرحلة الابتدائية. وتنامى هذا التميز² وامتد إلى المرحلة الإعدادية، الشيء الذي جعلهن بمنأى عن التوجيه المسبق نحو المسالك المهنية. وبلغت نسبة الحاصلات على شهادة البكالوريا بميزة مشرف 46,2% سنة 2003 في الشعب العلمية، وهي نسبة توشك على التساوي مع الذكور.
- سنة 2001، إثر دراسة ست سنوات بعد المستوى السادس ولجت نسبة 71% من الإناث مستوى البكالوريا العامة والتقنية مقابل 56% فقط من الذكور.
- وقد شكّلت الفتيات أغلبية كذلك في الجامعات بنسبة 56,5% سنة 2003. ووصلن في سن أصغر، وكنّ حاضرات في جميع التخصصات، وقاومن ذلك الإجراء الإقصائي خلال السنتين الأوليتين من الجامعة. وكانت لهنّ مشاريع مهنية أكثر طموحا مقارنة بالذكور.
- تجاوزن مهنا من قبيل أستاذة، أو أخصائية تقنية. بل تطعن إلى مهنة المحاماة، والقضاء، والصحافة والطب. أي جميع المهن التي ظلت لعقود من الزمن حكرا على الرجال³.

إن كان من الطبيعي أن ينعكس التفوق الدراسي والمهني إيجابيا على مكانة المرأة في المجتمع، أي أن المجتمع الفرنسي حاول أن يواكب هذه التحولات بنوع من الانفتاح الاجتماعي-خاصة في الجامعة-فإنها لم تلغ تحكّم اللامساواة الاجتماعية في ولوج التربية: حيث تبقى تمثيلية أبناء الأطر العليا قوية داخل المسارات المخصصة للتميز، من قبيل الشعب العلمية الكبرى⁴. حيث يتوافق التسلسل الهرمي للإنجاز الأكاديمي خاصة في مادة الرياضيات، التي يفترض أن تكون المادة الأقل تأثرا بالطبقة الاجتماعية مقارنة باللغة الفرنسية، مع تراتبية الفئات السوسيومهنية. وقد أكد كل من كريستيان بوديلو/ Chrestia Baudelot وروجي استابليت Roger Establet، أن البروز القوي للفتيات في المدرسة لم ينجح بعد في إلغاء، ولا حتى زحزحة تأثير الطبقة الاجتماعية على الأداء المدرسي. كل التقدم المسجل تم في احترام تام للتفاوتات المدرسية والاجتماعية⁵. يبقى

1- S. Schweitzer (2002), les femmes ont toujours travaillé, une histoire de leur métier, XIXe-XXe siècle, Paris.

2- J-P. Terrail (1992), « Destins scolaire de sexe une perspective historique et quelques arguments », populations, n° 3, p. 645-676.

3- C. Marry, S. Schweitzer (2005), « Scolarité », M. Maruani (dir), Femme genre et société : l'état des savoirs, Paris, la découverte, p. 211-218.

4- Ibid., P :449

5- MDURU Bellat (1990) : L'école des filles.

أن تفوق الفتيات سُجّل في كلّ الطبقات الاجتماعية، وأن تأثير الأصل الاجتماعي على التّمدرس هو أقلّ بكثير لدى الفتيات منه لدى الفتيان.

والجدير بالذكر أنّ آليتي الانتقاء: الطبقيّة والجنسيّة، حسب الباحثين في سوسولوجيا التّربية بفرنسا، لم تعد تحتلّ الصّدارة بالنّسبة للأجيال التي ولجت مرحلة التّعليم الإعداديّ مع نهاية سنوات السّتينيات. فالإصلاحات النّوعيّة التي عرفتها الإعداديّات والطّرق الجديدة في التّوجّه إلى التّعليم المهنيّ – في نفس الفترة – دعت الانتقائيّة في صفوف ذكور الأوساط الشعبيّة. وأنّ فتيات الأوساط الشعبيّة ذات المسارات الناجعة، استطعن البقاء في الثّانويّة بأعداد كبيرة نظرا لمحدوديّة العروض المهنيّة المقدّمة لهن في المرحلة الإعداديّة، ناهيك أنّ دبلومات القطاعات الثّانويّة أو التكميليّة، التي تعرض عليهن لا قيمة لها مجتمعيًا، مقارنة بدبلومات المسالك الذكوريّة. فالفتيات الحاصلات على [ديبلوم الدّراسات المهنيّة] (Brevet d'étude professionnelle)، يتعرّضن إلى منافسة قويّة من قبل الشّباب الحاصلين على "BTS" (diplôme technique supérieur) دبلوم تقنيّ متخصّص. وتنتشر البطالة في صفوفهنّ رغم توفّرهنّ على التّجربة. وفي نظر المهتمّين بالحقل التربويّ، إنّ الحلول المهمّة لدعم الفتيات في مساراتهنّ المدرسيّة تكمن - بلا شك - في استباقيّة المشاكل داخل سوق العمل من أجل إنجاح مخارج الدّراسة المهنيّة، لأنّ المشكل مطروح لديهنّ بحدّة أكثر من الفتيان، لأنّهنّ يجدن أنفسهنّ سجينات عدد محدود من المسالك التي تؤدّي في الغالب إلى مهن هي في الواقع عبارة عن أشكال ممأسسة اجتماعيًا للوظائف التّقليديّة المسندة إلى المرأة داخل الأسرة، مثل مهن الخدمات والتّجارة والتّربية والصّحة، بينما يتمّ الحفاظ على التّفاوتات في الولوج إلى التخصّصات العلميّة والتّقنيّة، حيث أصبح الدّبلوم مهمًا بشكل كبير، باعتباره مسلكا نحو الحرّيّة المهنيّة بالنّسبة إلى بنات الفلاحين والحرفيين اللّواتي لم يرثن عن ابائهنّ رؤوس أموال، خاصّة أنّ التّفاوتات بين الجنسين تزداد حدّتها داخل الأوساط سالفة الذّكر¹.

ولقد أقرّ خبراء الحقل التربويّ الفرنسيّ أنّ نجاح الفتيات أصيلاط الأوساط الشعبيّة، أو المنحدرات من أصول مهاجرة تحديداً مرتبّ بمردوديّة التّوجيه ونجاعته، خاصّة مع استمراره في إحداث تفرقة قويّة للمعرفة القائمة على الاختلاف الجنسيّ. والحقيقة أنّ، التّقدّم الدّراسيّ للفتيات لم يلغ إعادة إنتاج التّقسيم الجنسيّ للمعرفة، إذ يوجد تناقض داخل كلّ بلدان العالم: نجاح كبير للفتيات مقابل تقسيم جنسيّ قويّ في المجالات الدّراسيّة. وتظهر هاتان الظّاهرتان بقوة بقدر غنى البلد².

ما يودّ علماء الاجتماع الفرنسيون التّأكيد عليه، استنادًا إلى الإشارات السّابقة، هو أنّ التّقدّم الاقتصاديّ وتطوّر النّشاط النسائيّ لا يقودان بطريقتهم حتميّة نحو تقليص التّمايز الجنسيّ في الدّراسة

1- M. Duru-Bellat: Akreff C. Marry (2001) : La dynamique des scolarité des filles, le double handicap questionné ». Revue française sociologie, vol 42-2 Avril-Juin, p. 251-280.

2- D'après R. Establet (2003) « Filles et garçons à l'école : un changement social à suivre » un Laufer C. M Marconi (dir) : le travail du genre, les sciences sociales à l'épreuve des différences de sexe, Paris, éditions la Découverte.

وفي المهن. فالتخصصات المختلطة في فرنسا تبقى قليلة على العموم: (العلوم الإنسانية، المحاسبات، التجارة...)، بينما نجد حضور الفتيات في عدد محصور من المجالات (التعليم، الكتابة، الصحة، الفنون، والآداب)، في حين يتوزع الذكور بطريقة أكثر تنوعاً على المسالك العلمية والتقنية والصناعية من جهة، والقانون والاقتصاد، التسيير والعلوم الإنسانية من جهة ثانية. وإذا تفحصنا المعطيات الفرنسية، نلاحظ أنّ التمييز يكون قوياً في ثانويات التأهيل المهني، وفي مراكز التكوين -حيث يُعدّ الاختلاط استثناءً¹- نجد الذكور بنسب كبيرة في المسالك الصناعية والحرفية، والإناث في مسالك القطاع التكميلي بأعداد كبيرة: (مساعدة في الكتابة، كتابة، قطاع الصحة، الخدمات)، وهذا ما تؤكده المعطيات الإحصائية التالية:

- شعب تكنولوجية ذكورية في معظمها، 7,4% فقط من الحاصلات على البكالوريا شعبة "العلوم التقنية والصناعية". و65,5% شعبة العلوم والتقنيات التكميلية. و95,5% في شعبة "العلوم الطبية الاجتماعية".
- خلال سنة 1962 شكّلت الفتيات نسبة 63% في البكالوريا الأدبية (أ)، و56% في العلوم الاقتصادية (ب)، و54% في العلوم التجريبية (ج)، و23% في العلوم الرياضية (د). وغابت حصتهن في شعبة الرياضيات وعلوم المهندس (ت).
- عرفت هذه النسب ارتفاعاً كالتالي (أ) 83%، (ب) 64%، (ج) 58,7%، (د) 41,2%. أما حضورهن في شعبة الرياضيات وعلوم المهندس فقد بقي هزيلاً، بنسبة 8,5%. وهو رقم مقلق يعلن عن استمرارية التوجيه الجنساني لفترات طويلة.²
- رغم النّجاح الذي حقّقه الإناث، ورغم الاهتمام الذي أبدينه تجاه المواد العلمية خلال التعليم الابتدائي والثانوي، يتّضح جلياً أنّ الفتيات يُوجّهن نحو المسالك العلمية بنسبة أقلّ، مقارنة بالفتيان. إنّ طلباتهنّ من أجل ولوج السنة الأولى ثانوي علي منخفضة بنسبة 27,6% فقط، مقابل 49% للذكور. ولا تتعدى النسبة 20% عندما يكون الأب عاملاً غير مؤهلّ، بينما معدّل الذكور الذين قدّموا طلباتهم بلغ 40%³.
- ويتواصل اختفاء الفتاة داخل المسارات العلمية ذات التميّز. فخلال اختيارات ما بعد البكالوريا لسنة "2002" نسبة 29,9% من الفتيات ولجن الأقسام التحضيرية للمدارس العليا، بينما بلغت نسبة الفتيان 38,8% من بين الحائزين على البكالوريا العلمية⁴.

1- Cf ; G. Mareau (1994) : fille au garçon au lycée professionnel, Paris, éditions de l'atelier.

2 - D'après les données secondaires des enquêtes formation qualification professionnelle de l'INSEE , réalisée au Masmis (CNRS).

3- M. Duru-Bellat (2004), op. cit., p. 57.

4- D'après les données de la DEP Cf S. Lemaire (2004) que devient les bacheliers après leur Baccalauréat.

Note d'information du ministère de l'éducation national, 4-14 juin.

إن تراكم التّفافات على مستوى التّوجيه طوال المسار الدراسيّ -وفق ما أشارت إليه الأرقام سابقا- كان نتاجًا حتميًا لتنشئة اجتماعية متميزة، وسلوكات تركزها الصّور النّمطية الجنسيّة التي تمّت معاينتها لدى مختلف الفاعلين، والتي تؤثر بدورها على التمثّلات حول المسالك الدّراسيّة. وهي حاضرة لدى الأساتذة والأساتذات والتّلاميذ. إنّها تعتمد تصنيفًا ثنائيًا للمسالك عمادُهُ الاختلاف الجنسيّ: فمنذ المرحلة الابتدائيّة على الذّكور أن يحبّوا الرّياضيات، وعلى الفتيات أن يحبن الآداب. وترى الباحثة كلود زيدمان/ Claude zaidman أنّ هناك من الباحثين من يعتبر هذا الانتقاص من القيمة المدرسيّة للفتيات dévaluation scolaire des filles لحظة التّوجيه، نتيجة لتنشئة الاجتماعيّة الأولى للفتيان والفتيات، معزّزة بالتّقييم المتميز للأساتذة تبعًا لجنس التّلميذ¹. ففي المدرسة إذن نتعلّم استثمار المجالات والشّعوب تبعًا للجنس المصرّح به في الحالة المدنيّة. فاللّواتي يخترن التّوجّه نحو المسالك التي تعتبر عادة ذكوريّة يتولّد لديهنّ شعور الخوف من أن يجدن أنفسهنّ مبعّدات من طرف زملائهنّ الذّكور. وتضيف الباحثة ماري ديري بلا/ Marie Duru- bellat أنّ مقاومة الفتيات لوضع مماثل تكون على حساب تكلفة نفسيّة -مسكوت عنها- عندما يجدن أنفسهنّ أقلية داخل جماعة، تروم أغلبيتها التّشكيك في شرعيّة تواجدهنّ والاحتجاج عليه². والجدير بالملاحظة أنّ اختيار المسالك لا يُبين عن القدرات والكفاءات المعرفيّة والإدراكيّة فحسب، بل عن سؤال الهوية أيضًا لاسيّما أن المناهج والمسالك الدّراسيّة تفتح المجال أمام مهن معيّنة. وتضطلع بدور كبير في بناء الهوية الجنسيّة. ويتدخّل عنصر آخر لا يقلّ أهميّة في اختيار مسالك الدّراسة ألا وهو تمثّل المستقبل المهنيّ المحتمل، لأنّ هذا الأخير ينبني في توافق مع عالم الرّاشدين ومع سوق العمل، الذي نعلم مسبقًا أنّه يتميّز بتقسيم جنسيّ قويّ للوظائف أفقيًا وعموديًا³. وإذا كان معدّل النّساء النّاشطات قد عرف نموًا (80% من النّساء ما بين 25 و49 سنة كنّ نشيطات خلال سنة 2000). فإنّ سوق العمل لازال يشغل وفق توظيف جنسانيّ، ولازالت هناك مجالات ووظائف لم يشملها الاختلاط بعد.

تنحصر الوظائف التي تشغلها النّساء بشكل أساسيّ مقارنة مع تلك التي يشغلها الرّجال. وتبلغ نسبة الوظائف التي تشغلها النّساء 56% داخل التّصنيفات الخمس الأكثر تأنيثًا لسنة 2006 (مقابل 54% سنة 1990)، بينما التّصنيفات الخمس الأكثر ذكوريّة تمثّل 25% من الوظائف الذكوريّة. تحتلّ معظم النّساء وظائف القطاع التّكميليّ (الثالث) le secteur tertiaire ب 76% ومن القطاعات الأكثر تأنيثًا نجد التّربية والعمل الاجتماعيّ ب 72% والقطاع الخدماتيّ ب 63%، ويضمّ هذين القطاعين 40% من النّساء الموظّفات. يزداد عدد النّساء اللّواتي يتقلدن وظائف لا تتطلّب التّأهيل، ولا تتطلّب دواما كاملا، بشكل مستمرّ بغضّ النّظر عن مستواهّن الدّراسي، وعن مجال تكوينهنّ. ولازالت الفتيات الشابات في اصطدام مع المشاكل

1-Calude Zaidman, éducation et socialisation, Ouvrage collectif, Dictionnaire critique du féminisme, Dir Helena Hirata et autres, éd Puf, 2000. Pp. 49-54

2- CF. N MOSCONI R. DAHL- Lanotte (2003): «C'est technique, est-ce pour elles ? Les filles dans les sections techniques industrielles des lycées. Travail; genre et société ; n°9 ; avril ; Pp. 67-86.

3-Claude Zaidman;op; cit .Pp 49-54

الكبرى التي يطرحها اندماجهنّ خاصّة مع تعميق الفوارق الحاصلة في المرتبات الشهرية بينهنّ وبين الرّجال أصدقاء الدّراسة بالأمس، زملاء العمل وأزواج اليوم، فوارق قد تصل إلى 20% في المعدّل عند توفرهنّ على نفس الدّبْلوم وإلى نسبة 15% عند حيازتهنّ لنفس الدّيبلوم ونفس المسار المهنيّ.

إنّ اشتغال سوق العمل وفق منطق التّفاوتات بين الجنسين يتقاطع إلى حدّ كبير مع طريقة اشتغال الأسر، حيث غالبيّة الأَشغال المنزليّة والتّربويّة، مسندة إلى المرأة 70% من الأعمال المنزليّة و60% من العمل التّربويّ حسب آخر تقرير صادر عن المركز الفرنسيّ للإحصاء والدّراسات الاقتصاديّة INSEE¹. كلّ هذه المكوّنات تستحضرها الفتيات مسبقاً أثناء التّحضير لمشروعهنّ المهنيّ، وأثناء اختياراتهنّ للمسار (عندما يتملّكن الاختيار بالطّبع).

كشفت الأبحاث أنّ مسألة التّوفيق بين العمل المهنيّ والحياة الأسريّة تطرح نفسها بقوة منذ المراهقة عندما يفكّرُن في مستقبلهنّ المهنيّ، في حين أنّ الأمر لا يشغل فكر الفتيان على الإطلاق. يفرز هذا الاستباق جزءاً من التّوجيه الفارقيّ. يبني الإناث والدّكُور اختياراتهم المدرسيّة، والمهنيّة، والشّخصيّة باعتماد عامل الواقع الاجتماعيّ. والمقصود هنا التّقسيم الجنسيّ للوظائف، والتّقسيم الجنسيّ للأدوار داخل الأسرة، كما لو أنّ هذه التّقسيمات ثابتة وغير قابلة للتّغيير. واللّواتي قاومن وشدن التّغيير، وتطلّعن إلى التّخصّصات الدّكُوريّة هنّ اللّواتي استفدن من تربية أساسها مبدأ المساواة بين الجنسين: هنّ من حظين بدعم الآباء بشكل متكافئ مع ذلك المقدّم لإخوانهنّ الدّكُور إن وجدوا، وذلك من أجل متابعة دراستهنّ داخل مجال "ذكوري"، وإنّ حصيلة هاته الاختيارات غير الاعتياديّة والمختلطة في البكالوريا، وفي الدّراسات العليا، هي التي قادت إلى ظروف إدماجه موقّعة، مقارنة بتلك التي صادفتها الفتيات اللّواتي قمن باختيارات أكثر تواضعاً. أمّا اللّواتي غادرن مقاعد الدراسة مبكّراً، فتكون بداياتهنّ المهنيّة كارثيّة والوظائف المسندة إليهنّ بعيدة عن مجال تكوينهنّ، ناهيك عن تدني الأجور². إنّ "ثمن العصيان" "Coût de la transgression" تدفعه بالتّأكيد الفتيات اللّواتي قرّرن مواجهة العالم الذكوريّ، الشعبيّ، الجامد. ثمن تكون تكلفته منخفضة بالنّسبة إلى الدّكُور الذين قرّروا خوض غمار العالم النّسائيّ والاستثمار في مجالات نسائيّة (الكتابة، النّسيج، علم النّفس، اللّغات، الأداب). وإن كانت بداية اندماجهم صعبة لكن سرعان ما يسعون إلى الأحسن بجانب الفتيات³.

1 - Ibid., Pp. 451 - 453

2 - Ibid., P. 453

3- Tcouppe, D. Epiphane (2001) : « Que sont les filles et les garçons devenus? orientation scolaire atypique et entrée dans la vie active ». Céreq Bref, n° 178, sept.

5- الخاتمة

وفق تصوّر علماء الاجتماع، لا تنحصر وظيفة النّظام التّعليميّ في نقل المعارف إلى الأجيال الصّاعدة، إنّما تتجاوز ذلك إلى انتقاء نوعيّة المعارف المقدّمة بحسب طبيعة الجماهير المدرسيّة المتمايضة جنسيًا واجتماعيًا. فمن قلب النظام التّعليميّ تتفرّع شعب ومسالك تراتبيّة يتمّ انتقاؤها وفق آليّتي الجنس والطّبقة. ولفهم التّفافات على مستوى التّوجيه القائمة على الجنس يجب مساءلة التّنشئة المتمايضة وغير المتكافئة بين الأولاد والبنات داخل الأسر، وداخل المدرسة. لكن ما لا يجب إغفاله حسب المهتمين بسوسيولوجيا التّربية هو أنّ التّقسيم السّوسيوجنسانيّ للمعرفة يفضي إلى تقسيم سوسيوجنسانيّ للمهام وللأدوار.

يؤثر عالم المدرسة بشكل عميق في المجتمع وفي التّغيرات التي تنتج داخله، وهي على ضالّتها، تفضي إلى تحولات عميقة في مجموع النّسيج الاجتماعيّ،¹ وتظنّ مُخرجات المدرسة أساسيّة للتّغيير والإصلاح، رغم ما يروج داخل سوق العمل، ورغم صعوبة تحويل التّميّز المدرسيّ لدى الإناث إلى تمييز في المسارات. صحيح أنّ التّقدّم الدّراسيّ يعزّز نسبيًا موقعهنّ في المجتمع، ويسمح لهنّ بإعادة النّظر في أدوارهنّ الأسريّة وفي مشاركتهنّ في الحياة الاقتصاديّة، غير أنّه لا يفضي بشكل آليّ إلى تغيير جذريّ في وضعيتهنّ. فحتّى في المجال الدّراسيّ نفسه، حيث التّقدّم بارز وغير مشكوك فيه نظلّ بعيدتين عن بلوغ مساواة فعليّة. مساواة في المسارات الدّراسيّة للفتيان والفتيات، وفي مآلاتها. وبهذا يبقى للرجال هيمنة قويّة على المسالك التي تقود إلى أشكال مختلفة للسلطة (الاقتصاديّة، والسّياسيّة، والقضائيّة، والرّمزيّة). حيث تظنّ النّساء متمركزات بقوة في المهن الخدمائيّة (التّربية، الصّحة).

وفي أيّامنا هذه قد يتقاسم الرّجال مع النّساء بعض الكفاءات التي تمكّنهنّ من اكتساب المعارف ونقلها. غير أنّهم يحتفظون لأنفسهم بحقّ تقرير نماذج جديدة من المعرفة بشكل أحاديّ، وحقّ الهيمنة على الإنتاج الثقافيّ.² فلا أحد ينفي اليوم الضّرورة الملحّة إلى اجتهادات نظريّة حول موضوع التّربية والنّوع الاجتماعيّ. اجتهادات تستند إلى أبحاث ميدانيّة سوسيولوجيّة، وتنصبّ على كلّ مستويات المنظومة التعليميّة.³ وذلك من أجل تحليل دعائم التّحوّل والمقاومة من جهة، وتطوير الحجج الكفيلة بتعزيز انخراط الأساتذة والتلاميذ والآباء في الجهود التي تروم وضع حدّ للتّفافات بين الجنسين في مجال التّربية من جهة ثانية. إنّّه لن يتسنى لأيّ إصلاح أن ينجح ما لم تتمّ تعبئة كلّ الفاعلين التّربويين، وفي مقدّمهم الباحثون في مجال سوسيولوجيا التّربية.⁴

1 - Christian Baudelot et Roger Establet, Allez les Filles! éd Du Seuil, Paris, 1992

2 - Ibid, P. 454

3 - François Dubet et Marie Duru-bellat, op, cit. P. 18

4 - François Dubet et Marie Duru-Bellat, 10 propositions pour changer l'école, éd seuil, 2015

وفي هذا الصدد، تقترح دبي وماري ديري بلا Marie Duru- Bellat على الدولة أولوية دعم التربية على الاختيار. وبتعبير آخر، تقترح توعية التلاميذ والآباء دون فرض رؤية استبدادية للنماذج، أو تبديد تامّ للنموذج المذكور أو المؤنث. وبالتالي يكون للتلاميذ الحقّ في الاختيار والمساواة. إنّ التّفاوتات بين الرّجال والنّساء غير قابلة للتّذوّبان في التّربية. غير أنّ التّربية كفيلة بجعل الشّباب واعين بدواليب تلك التّفاوتات والقيود القويّة التي تفرضها عليهم اليوم وغدا. هذا الوعي شرط أساسي بالنسبة إليهم لكي يصيروا مسلّحين لأجل القضاء عليها¹.

1 - François Dubet et Marie Duru-bellat, op, cit .p109

المراجع:

- 1- Anne Barriere et Nicolas Sembel «Sociologie de l'éducation» éd Nathan université -2002.
- 2- Calude Zaidman, éducation et socialisation, Ouvrage collectif , Dictionnaire critique du féminisme , Dir Helena Hirata et autres, éd Puf , 2000.
- 3- Catherine Marry et Nicole Mosconi, « genre et éducation »in ouvrage collectif, Traité des sciences et des pratiques de l'éducation sous la direction de Jack Beillerot et Nicole Mosconi, éd Dunod, paris 2006.
- 4- Catherine Marry, Serge Schweitzer (2005), « Scolarité », M. Maruani (dir), Femme genre et société : l'état des savoirs, Paris, la découverte.
- 5- Chrétien Baudelot et Roger Establet (1991), Allez les filles ! Paris, le seuil (rééd. En 1992 dans la coll. «Points textuels»).
- 6- D'après les données de la DEP" la Déduction pour épargne de précaution" Cf S.Lemaire (2004) que devient les bacheliers après leur Baccalauréat. Note d'information du ministère de l'éducation national, 4-14 juin.
- 7- D'après les données secondaires des enquêtes formation qualification professionnelle de l'INSEE , réalisée au Masmass (CNRS).
- 8- Delphine-Gardey dir 1994 « Histoire de pionnières » dossier de la revue travail genre et société n°4.
- 9- François Dubet et Marie Duru-Bellat, 10 propositions pour changer l'école, éd seuil, 2015
- 10-Françoise Lelièvre. Claude Lelièvre (1991), Histoire de la scolarisation des filles, Nathan et Rogers r. (dir), (2004), La mixité dans l'éducation. Enjeux passés au présent, Paris, ENS éditions.
- 11-Gerard Mareau (1994) : fille au garçon au lycée professionnel, Paris, éditions de l'atelier
- 12-Jean -Claude Forquin (1980), L'approche sociologique des contenus et programmes d'enseignement », Perspective documentaire de l'éducation, n° 5,
- 13-Jean-Pierre Terrail (1992), « Destins scolaire de sexe une perspective historique et quelques arguments », populations, n°3.
- 14- Joan Scott (1988), Genre : une catégorie utile de l'analyse historique », Les cahiers du GRIF, n° 37-38, Le genre de l'histoire.

- 15- Margaret Maruani Pour un bilan des savoirs sur les inégalités sexuées en tout genre, Df. (dir) (2005), femme genre et société : l'état des savoirs, Paris, la découverte.
- 16- Marie Duru-Bellat (1990). L'Ecole des filles, Paris, L'Harmattan, 2004.
- 17- Marie Duru-Bellat: Kieffer Annic . Catherine Marry (2001) : La dynamique des scolarités des filles, le double handicap questionné ». Revue française sociologie, vol 42-2 avril-Juin.
- 18- Marie-France Pichevin (1995), De la discrimination sociale entre les sexes automatiques psychologiques : serions-nous tous sexistes ? in La Place Des Femmes . les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales, Paris, Ephésia-La Découverte.
- 19- Marlaïne Cacouault et Françoise Oeuvarard « Sociologie de l'éducation » éd la découverte, paris, 2001.
- 20- Michele Le doeuff (1989), L'étude et le rouet, Paris, le seuil.
- 21- Michle Ferrand, Françoise Imbert, Catherine Marry (1999), L'excellence scolaire » : une affaire de famille, le cas des normaliennes et normaliens scientifique, Paris L'Harmattan, C. Marry (2004), les femmes ingénieurs une révolution respectueuse, Paris, Belin.
- 22- Nicole Mosconi. R. Dahl- Lanotte (2003): «C'est technique, est-ce pour elles ? Les filles dans les sections techniques industrielles des lycées. Travail ; genre et société ; n°9 ; avril
- 23- Régine Sirota (1988), L'école primaire au quotidien, Paris, PUF.
- 24- Roger Establet (2003) « Filles et garçons à l'école: un changement social à suivre » jaqueline Laufer . M Maruani (dir) : le travail du genre, les sciences sociales à l'épreuve des différences de sexe, Paris, éditions la Découverte.
- 25- Serge Schweitzer (2002), les femmes ont toujours travaillé, une histoire de leur métier, XIX^e-XX^e siècle, Paris .
- 26- Thomas couppe, Dominique Epiphane (2001) : « Que sont les filles et les garçons devenus? orientation scolaire atypique et entrée dans la vie active ». Céreq Bref, n° 178, sept.



البرامج الاجتماعية

في ظل المشاكل المعاصرة للشباب في تونس

دراسة سوسيو ديموغرافية

*Social program in youth on contemporary
issues in tunisia*

A scocio demographie study

د. هلال صويدي

المعهد العالي للعلوم الانسانية

جامعة تونس المنار

تونس

souidihilel@gmail.com



البرامج الاجتماعية في ظل المشاكل المعاصرة للشباب في تونس دراسة سوسيوديموغرافية

د. هلال صويدي

الملخص:

من بين الشعارات التي رفعت خلال الحركات الاحتجاجية المطالبة التي امتدت على العشريّة 2010-2020 في تونس "تفعيل البرامج الاجتماعية حق موش مزية". وعلى هذه الخلفية، سندسعى في هذا المقال إلى أن نبيّن أهميّة برامج الدولة الاجتماعية الموجهة للشباب في تونس من منظور السياسات الاجتماعية الرسمية. ثم، وفي مرحلة ثانية، نجرد أهم المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها الشباب في تونس والصعوبات التي تحول دون تدخّل اجتماعي وقائي وناجع في معالجتها. ويكون تقييم تدخّلات البرامج الاجتماعية على أساس ما يتطلّع إليه شباب تونس اليوم من ضرورة انتهاز سياسة عموميّة تضع برامج اجتماعية محدّدة الاهداف ومنصفة دون حيز أو تمييز.

الكلمات المفتاحية: برامج الدولة الاجتماعية، الشباب، التدخّل الاجتماعي، الحركات الاحتجاجية المطالبة.

Abstract:

Among the slogans raised during the 10-year-old demanding protest movements in Tunisia (2010-2020) was the activation of the 'right not favor' social programs.

In this framework and at an initial stage, we are going to elucidate the importance of the social state programs designed for Tunisian youth both methodologically and analytically and in the light of the official social policies. Then and at a further stage, we are going to identify the most important social problems that young people are experiencing and the difficulties that obstruct preventive and effective social intervention in addressing them. The evaluation and assessment of social program interventions is based, accordingly, on what Tunisia's young people are looking for today: a public policy that promotes specific and equitable social programs without any bias or discrimination.

Keywords: social state programs, young people/youth, demanding protest movements.

1- المقدمة:

شهد العالم العربي منذ سنة 2011 تغييرات جذرية على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد كانت تلك التغييرات ناتجة عن 'ثورات' قادها الشباب ونادت بتغيير الانظمة السياسية التي أثبتت فشلها في تحسين ظروف عيش الفئات الهشة وغيرهم¹.

وقد أبرزت مطالب تلك الحركات الاحتجاجية المطليبة جملة من المشكلات الاجتماعية كان لها الاثر الكبير في معيش الشباب وأوضاعهم المهنية وأدوارهم الاجتماعية، مما استدعى اهتمام الهيئات الرسمية والباحثين الاجتماعيين ومختلف الفاعلين السياسيين في عدد كبير من البلدان العربية². وقد أثبتت الدراسات الاخيرة التي اعتنت بالجهود التي تبذلها الدولة التونسية تجاه الشباب التونسي أن الاحاطة بهم وأخذ تطلعاتهم وشواغلهم بنظر الاعتبار شرطان للحفاظ على علاقة 'إيجابية' معهم. وما نلاحظه اليوم، أن الشباب لا يزالون في طليعة المشهد الاجتماعي وأنهم مؤثرون في المشهد السياسي من خلال مطالبهم باستمرار إحداث التغيير الاجتماعي في اتجاه ما يضمن الحد الأدنى من العيش الكريم.

ورغم تظافر جهود المختصين الباحثين في الازمة السياسية المتمثلة في عدم قدرة الدولة على إحداث التغيير المطلوب من الشباب، بل ومحاولات إقصائهم من المشهد الاجتماعي والعمل على وضع برامج اجتماعية لا تفي بالاستجابة لتطلعاتهم، ونظرا للأهمية الديمغرافية والاجتماعية التي تحظى بها فئة الشباب، صار من الضروريات السوسيولوجية التعرف الدقيق على مشكلاتهم الاجتماعية، وتحديد أهم العوائق التي اعطلت تنفيذ برامج الدولة الاجتماعية بحيث تفضّل في خدمة مصالحهم والتخفيف من معاناتهم من سوء التكيف الاجتماعي مع أوضاع اجتماعية سريعة التحوّل.

ينطلق السؤال الذي نبي عليه إشكالية الدراسة من أن كلمة 'الشباب' تشير نظريًا إلى من ينتمون إلى المرحلة العمرية التي تقع بين ما بعد الثمانية عشرة سنة وأواسط الثلاثينات من عمر الانسان، ولكنها وكما أشار عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو Pierre Bourdieu، لا تؤدي سوسيولوجيًا إلا إلى تعامل اعتباطي مع هذه الحدود العمرية لتخالف المعاني التي يحتويها سجل المفهوم³. وتزيد صعوبة التعامل مع 'الشباب' إذا ما اتبعنا خطى "فرنسوا دو سنغلي" "François De Singly" في تعريفه بأنه "مرحلة من الحياة تعبر عن الانفصال عن التبعية وعدم الاستقلال ومرحلة يحاول فيها الشخص البحث عن ذاته، دون السعي إلى أيّ مساعدة"⁴. وبذلك نجد أنفسنا أمام تناقض ما يقال عن الشباب وما يعيشه فعليًا: فهم من جهة مطالبون بأن يكونوا ضمن القوالب الاجتماعية وينتظر منهم من جهة ثانية بأن يسعوا إلى الاستقلال والتحرر والتعويل على الذات. وحتى إذا ما وضعت الدولة برامج اجتماعية فإنها تضعها على أساس أنها "مجموعة

1- بد المجيد الشرفي، الثورة و الحدّاتة والسلام: دار المصرية للطباعة والنشر 2017.

عزة سلطان: ثورات الربيع العربي، احلام ومالات: التغير السياسي والاجتماعي لثورات الربيع العربي مصر نموذجًا. 2.

3- Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, Edition de Minuit, Paris 2002, P143-135.

4- François De Singly, «Jeunesse et pouvoir sur soi», Dans Agora débat/ Jeunesses, 2010/3 (N 56), Pp 25-33,

Mis en ligne sur Cairn.info le 01/01/2011.

الانشطة التي تتطلب موارد بشرية ومادية ويتم إرساءها لبلوغ هدف له علاقة بالتنمية الاجتماعية وتحسين مستوى العيش". وضمن هذا السياق يعرف الممارس المهني بأنه "متخصص في الخدمة الاجتماعية يتم تكوينه نظريًا وتطبيقًا على أسس معرفية مهمة حتى يمكنه من التدخل المهني لإحداث التغيرات في مجال الشباب مع اشباع احتياجاتهم الضرورية".¹ وفي المقابل لا توضع، على الدوام، مقاييس تحدّد مدى العدالة الاجتماعية التي يمكن أن تحققها تلك البرامج للأسر أو للمجتمعات المحلية أو لفئات اجتماعية محددة مثل الشباب.

وهنا يمكننا التساؤل عن:

- ❖ المشكلات الاجتماعية و الديمغرافية التي يعاني منها الشباب التونسيون
- ❖ البرامج الرسمية المعدة للتدخل بهدف معالجة هذه المشكلات
- ❖ كيفية تقييم تلك البرامج

2- سياق الدراسة ومنهجها:

اختيار العينة الحصصية المعتمدة الهدف منها الحصول على معلومات عن المجتمع الاصيل، ويقوم فيها الباحثون بتشكيل عينة تتضمن افرادا يمثلون المجتمع، ويتم اختيارهم وفقا للصفات أو الخصائص.

للإجابة عن كل هذه التساؤلات، تعتمد هذه الورقة منهجية قائمة على:

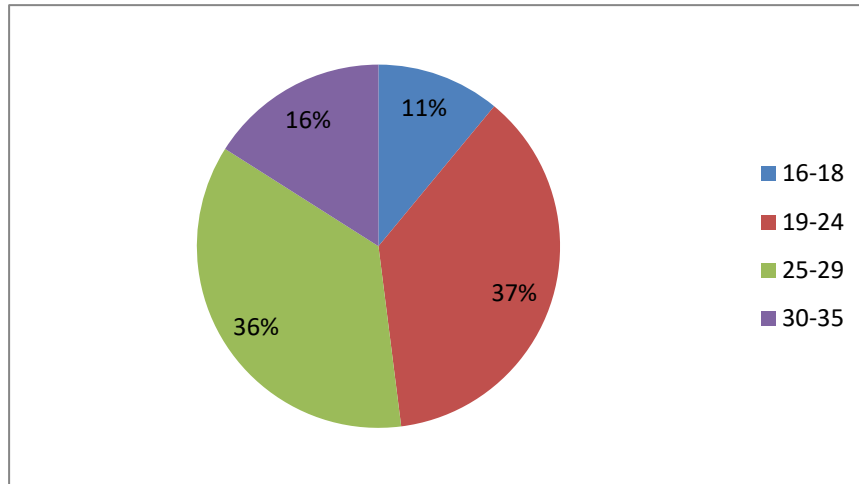
- ❖ عينة حصصية مكونة من 20 شاب وشابة تتراوح اعمارهم بين 16 و35 سنة.
- ❖ عينة حصصية شملت عشرة اخصائيين اجتماعيين.

شملت فترة تتراوح بين شهري جوان و جويلية بولايات تونس الكبرى (أريانة، بن عروس، تونس، منوبة) تناولت فيها المقابلات بإعداد استبيان موجه اعتمد على منهجية دقيقة تقوم على جملة من الأسئلة التوجيهية تعبر عن آراء الشباب في البرامج الاجتماعية للدولة. كما دفعت المقابلات التي شملها البحث الميداني لمختلف الاخصائيين الاجتماعيين ودورهم المهني في إحداث التغيرات التي من شأنها ان تحدّ من وطأة ما يأمل إليه شباب اليوم.

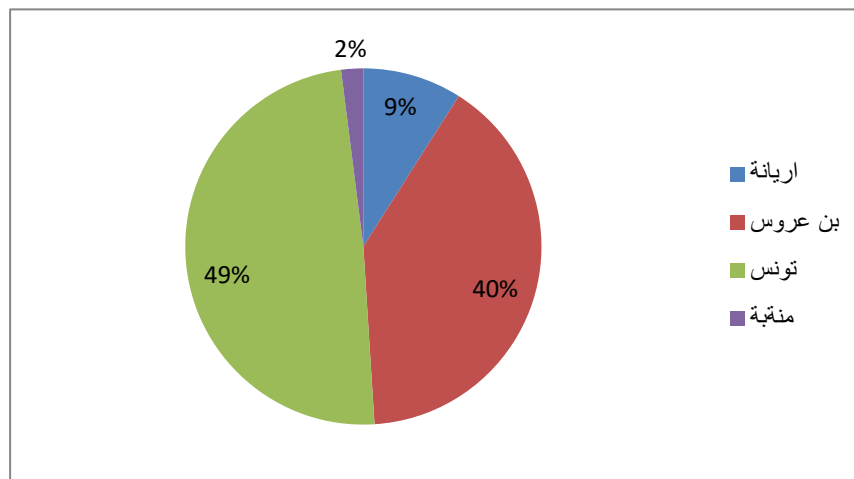
1- عبد المنصف جنس شروان، ممارسة الخدمة الاجتماعية في رعاية الشباب وقضاياهم، المكتب الجامعي الحديث، أسوان، 2006، ص7.

شملت عيّنة الشّباب التوزيع التالي:

توزيع عيّنة الشّباب حسب الفئة العمرية (ميدان البحث)



توزيع عينة الاخصائيين الاجتماعيين حسب مكان العمل (ميدان البحث)



ومن الثابت أنّ دراسة موضوع له أهمية كبرى في العلوم الاجتماعية ويختصّ بدراسة الشّباب في علاقة بالبرامج الاجتماعية الموجّهة اليهم من جهة والاختصاصيين الاجتماعيين كفاعلين في خدمة تطبيق هذه البرامج من جهة اخرى.

حاولنا قدر الامكان ان تكون الاسئلة المطروحة واضحة ومتداولة. وباعتماد المنهج المتبع في الدراسة والتي بواسطته تمكّن الباحث من جمع وتنظيم معطياته وترتيبها بطريقة منطقية، وبمزجنا بين المنهج الكمي والوصفي من خلال الاستبيانات الموجّهة قمنا بمعاينة الوضع القائم على ما هو كائن.

وتحديد الظروف الملائمة والعلاقات الموجودة بين المتغيرات. كما تعدى المنهج الوصفي مجرد جمع بيانات وصفية حول الظاهرة الى تحليلها وتفسيرها وتصنيفها وقياسها واستخلاص النتائج منها¹. حاولنا قدر الامكان أن تكون الاسئلة الموجهة واضحة ومتداولة مراعاة لفئة الشباب العمرية ومستواهم التعليمي ومع ذلك يظل بحثنا محاولة تمكّنا من بلوغ جملة من النتائج تكون أكثر عمقا في مجال الدراسة.

3- مشكلات الشباب وتطلعاتهم:

يمثل الشباب التونسيون اليوم واحدة من أهم الثروات الوطنية، باعتبارهم أوسع الشرائح الاجتماعية من حيث العدد، "إذ حدّدت نسبة الشباب التونسيين إناثا وذكورا 23% من جملة التونسيين سنة 2014، في حين بلغت نسبة السكان الأقل من 30 سنة 49,3% أي ما يقارب النصف من إجمالي السكان"². ومن جهة ما يمكن أن يستغلّه المجتمع من طاقات، تشهد شبابية السكان في تونس، تميزا ديمغرافيا إذا ما تم توجيهه نحو الاهداف الاقتصادية والاجتماعية التي تنشدها الاستراتيجيات الوطنية واستغلالها لا بوصفه فاعلا اجتماعيا له القدرة على التأثير حاضرا ومستقبلا في الواقع الاجتماعي فحسب، بل وأيضا باعتباره طاقة فعالة للتنمية تركز عليها العديد من البرامج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وقد مكّنا البحث الميداني من أن نلاحظ مجموعة متنوّعة من المشكلات التي يعيشها الشباب المستجوبون. وقد أبرزت معالجة نتائج الاستبيان الموجه للشباب علامات إقصاء اجتماعي تمارس عليهم على جميع المستويات وهو ما زاد من حدّة انعدام الثقة في الدولة وفي برامج تدخلها الاجتماعي وفي مؤسّساتها العاملة في هذا المجال.

3-1- تمثلات الشباب التونسي للمواطنة والمجتمع:

في التمثلات الاجتماعية السائدة، يعتبر 'الشباب' مرحلة الانتقال نحو الاستجابة إلى جملة من المعايير القيمة من بينها 'النضج الاجتماعي' و'الاستقلال الذاتي'... إلخ. وكثيرا ما تغفل هذه التمثلات ما تقتضيه تلك الاستجابة من توفر حاجيات أساسية تعتبر شرطا أساسيا لاستمرار الوجود الاجتماعي للشباب، وهي حاجيات تترتب عن اضطراب علاقتهم بالمجتمع، لرفضهم 'المنظومة المعيارية الاجتماعية القائمة' نظرا إلى غياب الامن، والاستقرار وتحقق الهوية الحياتية. إن عدم توفر تلك الحاجيات هو ما يُشعر 'الشباب' أنّ موقعهم مهمّش، وأنّ الهياكل السياسية "لا يبدو أنها مهيأة لمعالجة مشاكلهم اليومية" كما ما ورد على لسان أحد المشاركين في البحث، وهذا ما يفقدتهم مقومات الدفاع الاجتماعي على تحقيق وجودهم الفعلي في المجتمع.

1- ذوقان عبد الرحمان عبيدات، البحث العلمي ومفهومه وادواته واساليبه، دار الفكر للطباعة و النشر، الاردن، الطبعة السابعة ص 207.

2- المعهد الوطني للإحصاء 2014. المعهد الوطني للإحصاء المسح الخاص بالتشغيل 15 نوفمبر 2019. <http://www.ins.tn>.

فإذا اعتبرنا الاقصاء الاجتماعي تلك "العملية التي يستبعد من خلالها الافراد أو المجموعات تماما أو جزئيا عن المشاركة الفعالة في المجتمع"¹، تبين لنا أنه موجود لدى قسم هام من المشاركين في بحثنا، إذ أن (40%) من الشباب المستجوبين اعتبروا أنهم "يواجهون صعوبة الاندماج في المجتمع"، وبينوا أن من بين الاسباب الكامنة وراء ذلك "تجاهل السلطة". وهو ما جاء على لسان أحدهم، واصفا هذا السلوك، "بالحقرة". ومن الواضح أن هذا المشكل الاجتماعي الذي يعاينه الشباب لا يقتصر في تأثيره عليهم فحسب، بل كما بين Gendreau² أنى مختلف الشرائح الاجتماعية تتأثر وضعية الشباب المهمش² من خلال التأثير في تركيبة العائلة النووية مثلا³ وفي تقسيم العمل فيها وتوزيع المسؤوليات. وتبعاً لذلك تظهر سيرورات التأقلم الشبابي مع هذه الاوضاع وكأنها سيرورات بديلة لما كان معتمدا في سياقات اجتماعية سابقة، حيث يؤكد Marc Montousée⁴ أن الشباب عادة ما يتأقلمون مع البيئة الاجتماعية التي ينتمون إليها داخل مجموعات متجانسة تتقاسم الادوار وتتشارك في الاهداف والقيم مثال ذلك: لغة تخاطب متشابهة، اهتمامات وأذواق متقاربة... الخ فتنصهر بعفوية مع مقتضيات التنشئة الاجتماعية الخاصة بأفرادها⁴.

ولكن، وفي ظل الوضعيات الاجتماعية العسيرة التي يمرّون بها، عادة ما يخير الشباب اللجوء إلى عائلاتهم الاصلية. فقد كشفت نتائج البحث أن 70% من الشباب المبحوثين يرون أن المؤشرات الاقتصادية الراهنة في تونس لا "تنبئ بالخير" وبذلك سوف تجعلهم في تبعية دائمة للعائلة لعدم قدرتهم على تعويلهم على ذواتهم حتى سن متأخرة من البلوغ، وعبر أكثر من نصف هؤلاء عن "مخاوفهم من المستقبل" وعن "أسهم من إمكانية تجاوز هذه الحواجز". ويجمع هؤلاء بين طلب المساعدة من الاسرة وبين طلبها من الاصدقاء، وفي الحالات يفصلون عدم التعويل على الدولة، حيث، وحسب بحثنا الميداني، 8% من شركاء البحث، ومع أنهم يعانون من سوء التكيف الاجتماعي، "لم يخيروا اللجوء إلى مصالح الشؤون الاجتماعية"، كما تعرض 41% منهم إلى "مشاكل مختلفة" ومع ذلك "لم يطلبوا المساعدة من المختصين في الهياكل الرسمية" رغم "دقة وصعوبة الاوضاع".

ثمة فئات ذات اوضاع خصوصية تواجه أنواعا أخرى من الاقصاء الاجتماعي رغم تمتعها ببعض الخدمات والبرامج المتاحة داخل وحدات النهوض الاجتماعي. وبالفعل تتمتع بعض هذه الفئات بمنظومة العلاج والتنقل المجاني وتسهيل إجراءات بعث المشاريع، وأفادنا أحد هؤلاء الشباب من حاملي الاعاقة، "من

1- www.unexwa/org/ar/news -1 لجنة اقليمية تابعة للامم المتحدة ، تعمل تحت اشراف المجلس الاقتصادي و الاجتماعي.

2- Odile Risoan, « Les relations amicales des jeunes: un analyseur des trajectoires sociales lors du passage à l'âge adulte », Dans Genèses 2004/1 (no54), P-148-161.

3- Odile Risoan, Trajectoires amicales et construction des positions lors du passage à l'âge adulte: enquête auprès d'un amphithéâtre d'étudiants en première année, Thèse de doctorat en Sociologie, Sous la direction de Yves Grafmeyer, Soutenue en 2002 à Lyon 2.

4- Marc Montousée et Gilles Remourads «100 fiches pour comprendre la sociologie» 2000, édition librairie I, édition numéro 3, P.70.

أهم تطلّعاتي الاحاطة بحاملي الاعاقه أمثالي، وحرّيات فرديّة أوسع ومجتمع أكثر تحضّراً، أوّمن فيه آفاق مستقبلية لكافة الشّباب".

2-3- الامكانات الاقتصادية المتاحة أمام الشّباب:

أكد 70 % ممن شملهم البحث من الشّباب أن البطالة تترأس اليوم قائمة شواغلهم، وإن أثارها في واقعهم وخيمة سواءً أكانت مادية، اجتماعية أو نفسية. وأكد 40 % من الشّباب الذين شملهم البحث أن البطالة تحتل المرتبة الاولى باعتبارها اهمّ المشكلات التي تعترضهم في حياتهم اليومية، إذ أن عدم وجود دخل مادي قارّ يسبب لهم عدم الاستجابة لحاجات تبدو لهم ملحة نظراً إلى عدم استقلاليتهم الماديّة والاقتصاديّة. ولكن هذه الحاجة لا تتوقّف عند عدم التمكن من الحصول على ما يرغبون في الحصول عليه من السلع والخدمات مثلاً، بل تتجاوزها لتسبب لهم في "هشاشة اجتماعية" بالغة ذلك أنهم يعزّون عدم حصولهم على شغل قار إلى "عدم تكافؤ الفرص في العمل" و"الوساطة في التشغيل: يعني "بالمعارف" و"ضعف قيمة الشهادات العلمية في سوق الشغل"... إلخ.

وتأكيداً على أن "الاستقلالية" في هذه المرحلة العمرية الشّبابية مؤسس لهوية الشّباب وشعوره بالانتماء إلى مجتمعه وقدرته على تحصيل الاعتراف به، يرى Olivier Galland أن العبور إلى مرحلة البلوغ يتم من خلال اكتساب مركز اجتماعي معين مروراً بعدة عتبات تدعو الشاب إلى أدوار اجتماعية جديدة تحدد بمقتضاها الحدود العمرية¹. وقد اختصر Galon تلك العتبات المهمة في أربعة وهي نهاية الدراسة، البدء في الحياة المهنيّة، مغادرة منزل الوالدين والزواج²، وتتّجه بحوث حديثة إلى اعتبار دولة مؤسّسات الادماج الاجتماعيّ مهمة في هذا السياق³.

وبهذا الفهم يمكن لنا العودة إلى البحث السّوسولوجي لعبد القادر الزغل الذي يعتبر أن من مشكلات الشّباب العربي بصفة عامة "عدم قدرتهم على العبور إلى مرحلة النضج في ظلّ انعدام الفرص الاقتصاديّة التي بإمكانها تحقيق مستوى معين من الرفاه الاقتصادي والاجتماعي"⁴ معتبراً أن هذه الاوضاع تلك ناتجة

1- Olivier Galland, 2004, Sociologie de la jeunesse, Paris, Armand Colin, 2004.

2- Sébastien Pesce, «Les jeunes, de Olivier Galland», Sociétés et jeunesses en difficulté [En ligne], n°8, Automne 2009, mis en ligne le 08 janvier 2010, consulté le 05 décembre 2021. url: <http://journals.openedition.org/sejed/6443>.

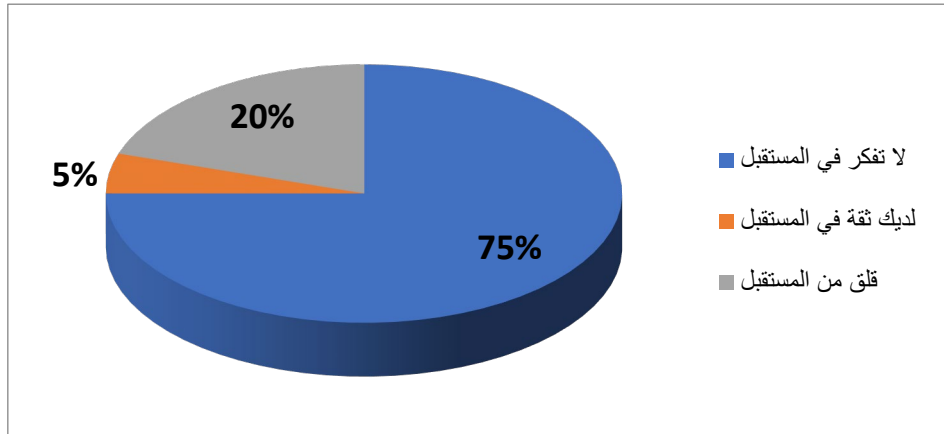
3- Marie-Ève Turcotte et Céline Bellot, «Vers une meilleure compréhension de la contribution des services sociaux à l'insertion sociale de jeunes adultes en difficulté», Sociétés et jeunesses en difficulté [En ligne], n°8 | Automne 2009, mis en ligne le 08 janvier 2010, consulté le 05 décembre 2021. Url : <http://journals.openedition.org/sejed/6433>.

4- Abdelkader Zghal, Note pour un débat sur la jeunesse et changement social, Cahiers du CERES, Série sociologie, N°10, Tunis 1984, P11.

عن فشل مؤسسات التنشئة الاجتماعية، إذا "لا بدّ من الاقرار أن هناك فشلا ذريعا في تثمين رأس المال وتصريفه في سوق الشغل وتحويله إلى رأس مال اقتصادي"¹.

ويبدو أن المستقبل، إما غائبا عن تفكير هؤلاء الشّباب، أو مثيرا للقلق ومسببا للريبة، كما يعبر عنه الرّسم البياني الموالي:

الرّسم البياني رقم 1 : تطلّعات الشّباب نحو المستقبل (البحث الميداني)



3-3- من غياب الثقة إلى انعدام الشّعور بالمواطنة:

بناءً على معاشتهم واقع المصاعب في الاوساط الاجتماعية و الاقتصادية، وعلى تمثالتهم الضبابية والمبنية على عدم الثقة، "كما يجد الشّباب أنفسهم في شك من علاقتهم بالمؤسسات الاجتماعية غير العائلية"². وتعتبر الثقة في المؤسسات الاجتماعية من أهم العناصر المشكلة لمفهوم المواطنة، لأن انعدامها أو منح الحد الأدنى منها بمعنى غياب أثر الانتفاع بالخدمات التي تقدمها الهياكل الرسمية العاملة في هذا المجال. تعرّف المواطنة بأنها الانخراط في المجتمع والانتماء إلى المجتمع المدني-السياسي على قاعدة الامتثال للقواعد القانونية المنظمة له، بحيث تضمن الحقوق عامة ومنها الاجتماعية والسياسية ومنها التأثير في كيفية ممارسة السلطة³.

ما يبدو أنه يقف حاجزا إزاء الشعور بالمواطنة وممارستها، هو انعدام الثقة في المؤسسات الرسمية. وحسب بعض الدّراسات، يبدو أن وضع الشّباب في تونس لا يختلف عن وضع نظرائهم في العالم العربي، كلّما تعلق الامر بالثقة في المؤسسات العمومية⁴ حيث أظهرت دراسة وطنية قام بها المرصد الوطني للشّباب سنة 2014 أن 8% من الشّباب يثقون في المؤسسات العمومية، كما يظهره الرسم البياني التالي⁵.

1- Ibid.

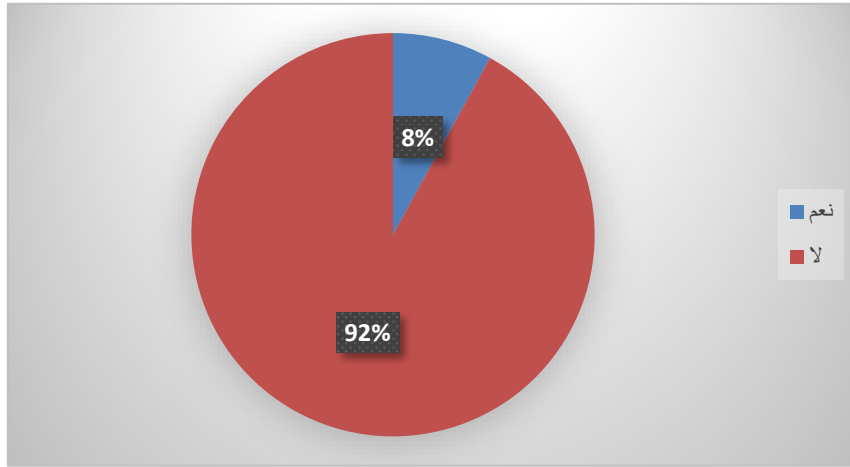
2- عباس يزيد، دراسة ميدانية عن عينة من طلبة جامعة جيجل: مشكلات الشباب في ظل التغييرات الاجتماعية الراهنة في الجزائر، 2016، ص 10.

3- المرصد الوطني للشباب. ازالة الحواجز امام اشراك الشباب تونس. المطبعة الرسمية الجمهورية التونسية. 2014: ص5.

4- Arabe opinion index Main Results in brief P7-2020-2019.

5- المرصد الوطني للشباب ظواهر السولكية الجديدة لدى الشباب. تونس، المطبعة الرسمية التونسية، 2016، ص116-117.

الرسم البياني رقم 2: مدى ثقة الشباب في مؤسّسات الدّعم الاجتماعيّ (البحث الميداني)



وإذا ما تعلق الأمر بالمؤسّسات العمومية ذات العلاقة المباشرة بالدعم الاجتماعيّ، تثبت تفاصيل نتائج بحثنا أن 61% من المستجوبين يفكرون في الهجرة، وأن هذه النسبة ترتفع خاصة مع ارتفاع المستوى التعليمي. ولا شك أن معظمهم يخيّرون الهجرة بوصفها ملاذاً، نظراً لعدم استقرار الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلى حدّ هذه اللحظة (أوت 2021)، سواء أكانت هذه الهجرة نظاميّة أو غير نظاميّة¹، لأنهم يعتبرونها "السبيل الوحيد لضمان عيش كريم" حسب تفكير العديد من شركاء بحثنا.

4- البرامج الاجتماعية الموجهة للشباب في تونس:

لقد اعتمدنا في بحثنا أهمية ودور الفاعلين الاجتماعيين في تقييمها للبرامج الاجتماعية التي تساعدهم على تحقيق مجموعة من الأهداف من بينها قياس مدى ضعف هذه البرامج وقدرتها على تحقيق معايير موضوعية تساير الوظائف الاجتماعية والحكم على مدى ملاءمتها للواقع الاجتماعي واختبار نجاعتها في بلوغ الأهداف المرصودة على المستوى الوطني.

ومن هذا الباب يكون الترابط بين مختلف البرامج الاجتماعية الموجهة والتي يمكن أن تنتفع بها هذه الفئة الهامة من الشباب ونستعرضها اعتماداً على التوزيع الخاص لوزارة الشؤون الاجتماعية.

4-1- برامج النهوض الاجتماعي:

تشمل البرامج الاجتماعية كل الفئات بما في ذلك الأسر، الأفراد، الجماعات والمجتمعات وخاصة الموجهة للشباب، التي يعتبر اليوم في أمسّ الحاجة إلى هذه البرامج التي تستند إلى إجراءات خصوصيّة بواسطة خدمات تمكن من إشباع الحاجيات الماديّة والمعنوية وتضمن الإدماج الاجتماعي والانتفاع بمختلف الحقوق على المستوى الوطني.

1- Analyse du système de la gestion de la migration de main d'œuvre en Tunisie, 2021, P12.

أ- البرنامج الوطني لإعانة العائلات المعوزة:

يتضمن هذا البرنامج خدمتين رئيسيتين:

- **الخدمة الأولى:** منحة شهرية قارة: 15 دينار شهريا زائد 10 دنانير بعنوان كل ابن متمدرس (أقصى حد 3 أبناء)، وفيما يخص الشباب، يتضمن هذا البرنامج خدمة تقديم مساعدات سنوية لفائدة التلاميذ والطلبة المعوزين بمناسبة العودة المدرسية.
- **الخدمة الثانية:** ما يمكن ملاحظته أن هذا البرنامج يطغى عليه الطابع المادي فقط، ورغم أهميته فيعتبر ثانويًا في أحد مكونات الخدمة الاجتماعية وفيما يلي:

توزيع المنتفعين بالبرنامج الوطني للعائلات المعوزة حسب الفئة العمرية¹

| الولاية | أقل من 19 سنة | بين [20 – 40 سنة] | بين [41 - 59 سنة] | 60 سنة فما فوق | المجموع |
|---------|---------------|---------------------|---------------------|----------------|---------|
| تونس | 13 | 1402 | 7084 | 7227 | 15726 |
| أريانة | 1 | 109 | 1215 | 1843 | 3168 |
| بن عروس | 1 | 587 | 2978 | 3458 | 7024 |
| منوبة | 3 | 347 | 1803 | 2193 | 4346 |

يمكن أن نلاحظ أن نسبة المنتفعين بمختلف البرامج الاجتماعية تعتبر نسبة هامة من حيث عدد المستفيدين، أما بالنسبة لعدد الشباب الذين شملهم البرنامج الوطني لإعانة العائلات المعوزة (أقل من 19 وبين 20 و40 سنة) فالنسبة تعتبر ضئيلة، وسبب ذلك أن هذه الفئة تعول على إمكانياتها بدرجة أولى دون اللجوء إلى برامج الدولة مقارنة بنسبة الشيخوخة (60 سنة فما فوق).

ب- النهوض بالأشخاص ذوي الاعاقة:

يرتكز هذا البرنامج على الحقوق التي نص عليها القانون التوجيهي عدد 83 لسنة 2005 والمتعلق بالنهوض بالأشخاص ذوي الاعاقة وحمايتهم وتسهيل عملية إدماجهم في الحياة العادية والاطراف التربوية، المهنية، الثقافية، الرياضية والاجتماعية.

وتتلخص جملة الخدمات المقدمة لهذه الفئة دون تحديد المستفيدين كما يلي:

- تحديد مقاييس الاعاقة وشروط إسناد بطاقة إعاقة.
- إعداد برنامج وطني للوقاية من الاعاقة.
- إحداث وحدات جهوية للتأهيل، تتمثل مهمتها في الكشف المبكر عن الاعاقة والاحاطة والتوجيه.

1- دليل الإحصائيات الاجتماعية، وزارة الشؤون الاجتماعية 2014 ص46.

- بعث برنامج موارد رزق للمعوقين المعوزين: كتمويل بعض المشاريع لذوي الاعاقة القادرين على العمل، احداث آلية تمكّن كل متحصل على بطاقة إعاقة قادر على العمل ويرغب في بعث مشروع خاص.
- برنامج وطني للإدماج المدرسي انطلق منذ سنة 2003¹.

4-2- برامج الدفاع الاجتماعي:

تكريسا للبعد الوقائي، تهتم مؤسسات وهيكل النهوض الاجتماعي بحماية المجتمع من ظواهر التفكك الاسري، الانحراف، الجريمة وغيرها من المشكلات الاجتماعية، من خلال تنفيذ جملة من البرامج الخصوصية للإحاطة بالفئات الهشة على اختلاف شرائحها العمرية للوقاية من مختلف الظواهر الاجتماعية التي يمكن أن تهدد استقرار الافراد والاسر والمجتمع.

أ- البرنامج الوطني للعمل الاجتماعي في الوسط المدرسي:

- يعتبر هذا البرنامج من أهم الاليات الوقائية الميدانية الموجهة لفائدة الاطفال المهددين بالانقطاع المبكر عن الدراسة، وتستهدف التلاميذ الذين يواجهون صعوبات على المستوى الدراسي.
 - تعنى هذه الالية بشؤون التلميذ ومساره الدراسي.
 - يهتم بحق الطفل في التعليم إلى حدود 16 سنة.
 - كما يعني هذا البرنامج:
 - بالمسجلين وغير المسجلين في بداية السنة الدراسية.
 - التلاميذ المرتقون بالإسعاف.
 - المهددون بالطرد في حالة الرسوب.
 - المنقطعون خلال السنة الدراسية.
 - المحالون على مجالس التربية.
- الهدف الرئيسي لهذا البرنامج هي وقاية التلاميذ من الاخفاق والانقطاع المبكر عن الدراسة ومظاهر عدم التكيف المدرسي.
- كما يقدم هذا البرنامج خدمات متنوعة تتمثل في:
- * اجتماعية:

- توفير مساعدات ظرفية للتلاميذ المنتمين إلى العائلات المعوزة.
- توفير نظارات طبية، سماعات وكراسي متحركة لفائدة القاصرين عن الحركة العضوية.
- إرشاد العائلة لتجاوز الصعوبات على مستوى التواصل مع الابناء.

1- التقرير الوطني التونسي للتربية والتعليم للسنة 2015.

- التوصل إلى مصالحة التلميذ مع عائلته في صورة وجود خلافات.
*بيداغوجية:

- الاشعار عن اضطرابات التعليم.

- تقييم مكتسبات التلميذ.

- تمكينه من حصص تدارك.

*نفسية:

- مساعدة التلميذ على التأقلم داخل المؤسسة.

- الانصات لمشاكله وتوعيته وإرشاده.

- التعهد بالتلاميذ ذوي الاضطرابات النفسية.

*صحية:

- تقديم فحوصات طبية للتلاميذ في بداية السنة الدراسية.

- الكشف المبكر عن المشاكل الإدراكية والحسية.

- مساعدة التلاميذ الذين يعانون إعاقة على مسايرة وضعياتهم الاجتماعية.

ب- الإحاطة بالأسر والتأطير العائلي:

- عند تفشّي ظاهر المشكلات العائلية تتدخل الهياكل الاجتماعية العاملة في هذا المجال لضمان

استقرارها وتوازنها وأبرزها:

• توفير مساعدات مادية للتخفيف من وطأة هذه المشكلات. وحدّتها

• كما يكرس البرنامج حصص توعية وتحسيس لفائدة الاسر التي تعاني من مشاكل حول التربية

الوالدية، ومشكلات المرافقة.

• ويتدخل هذا البرنامج بطريقة غير مباشرة لفئة الشّباب من خلال العمل على خلق مناخ أسري

سليم قصد الوقاية من التفكك العائلي وانعكاساته السّلبية "وقد بلغ عدد الاسر المتعهد بها سنة 2016

2079 أسرة"¹.

ج- البرنامج الاجتماعي للإحاطة بالشّباب والكهول:

- يعتبر هذا البرنامج من البرامج التي تستهدف فئة الشّباب بصفة مباشرة، كما تكفّلت مراكز الدفاع

والادماج الاجتماعي بتطبيقه منذ سنة 2013. ويعتمد هذا البرنامج على مقاربة بيداغوجية تعمل على

1- التقرير الوطني التونسي للتربية والتعليم للسنة 2015 ص46.

الاحاطة الاجتماعية، النفسية والتربوية للأشخاص المهددين بالانحراف ومتابعتهم بواسطة تدخلات فعلية، تهدف إلى إعادة تأهيلهم وإدماجهم اجتماعيًا والعمل على حمايتهم من الانحرافات السلوكية.

د- الاحاطة بالمسرحين من السجون:

يعمل هذا البرنامج التي تتولى تنفيذه الهياكل الجهوية للنهوض الاجتماعية على:

- مساعدة المسرحين من السجون على الادمج المهني، من خلال توظيف آليات الادمج الاقتصادي لفائدتهم.

- الاحاطة بأسرهم وتوجيههم حسب البرامج الموجودة.

- تنظيم مداخلات دورية داخل الفضاءات السجنية ضمن برامج التأهيل والادمج المتاحة لفائدة المساجين للتعريف بالآليات الإدماجية المتوفرة بعد تسريحهم.

- يشمل هذا البرنامج فئات الشباب التي تتجاوز أعمارهم 18 سنة.

ه- العمل الاجتماعي الميداني:

- هناك برنامج تأهيل توفير مراكز الدفاع والادمج الاجتماعي، تم إنشاؤه قصد إرساء مقاربة جديدة تهدف إلى توسيع مجال تدخلها الاجتماعي، التربوي والنفسي في الوسط المفتوح لفائدة الاطفال والشبان غير المتكيفين اجتماعيا.

- كما تهدف هذه المقاربة إلى:

- دعم انفتاح مراكز الدفاع والادمج الاجتماعي على المحيط باعتماد العمل بالوسط المفتوح.
- المساهمة في رصد الظواهر الاجتماعية والوضعيات المؤدية إلى سوء التكيف الاجتماعي.
- مصالحة الفئات المستهدفة مع النسيج المؤسسي والحد من الصعوبات التي حالت دون اندماجها الاقتصادي والاجتماعي.

• ما نلاحظه أن هذا البرنامج يندرج ضمن الخدمات التي تقدمها مراكز الدفاع والادمج الاجتماعي والتي تعهدت بها خلال سنة 2018 بنسبة تقارب 7% لفائدة الشباب وقد تم تقديم مجموعة من الخدمات بلغت قيمتها الجمالية 2274 خدمة.

• لكن يجب أن نشير إلى أن هذا البرنامج شهد تراجعاً مستمراً في عدد المستهدفين مقارنة بالسنوات الماضية (1246 سنة 2019)¹.

• ما يلاحظ أنّ هذا البرنامج يتدخل بصفة مباشرة مع فئة الشباب، ولكن يشتكي الاخصائيون المبحوثين في المقابلة الاولى من ضعف الامكانيات اللوجستية وكثرة العمل داخل المراكز وهذا ما يفسر سبب تراجع عدد المستفيدين من هذا البرنامج.

1- التقرير الوطني لوزارة الشؤون الاجتماعية سنة 2019. ص25.

من خلال تحليل وثيقة عمل - Fiche descriptive

والنظر في ملف حالة اجتماعية لمراكز الدفاع والادماج الاجتماعي:

- البيانات العامة تضمنت تصنيفا للشريحة العمرية:

| السن | الفئة |
|--------------------|-------|
| أقل من 6 سنوات | طفل |
| [من 16 إلى 35 سنة] | شاب |
| [من 36 إلى 50 سنة] | كهل |
| 60 سنة فما فوق | مسن |

- فيما يخص وضعية التدخل تشمل:

- مختلف الشرائح الاجتماعية.
- الفئات التي تعيش صعوبات توافق عائلي.
- الاطفال المدمنون على مواد مخدرة.
- التدخّل لفائدة الأمهات العازبات.
- المسرّحين من السّجون اللّذين يعيشون صعوبات اندماج اجتماعي.

3-4- برامج اجتماعية أخرى:

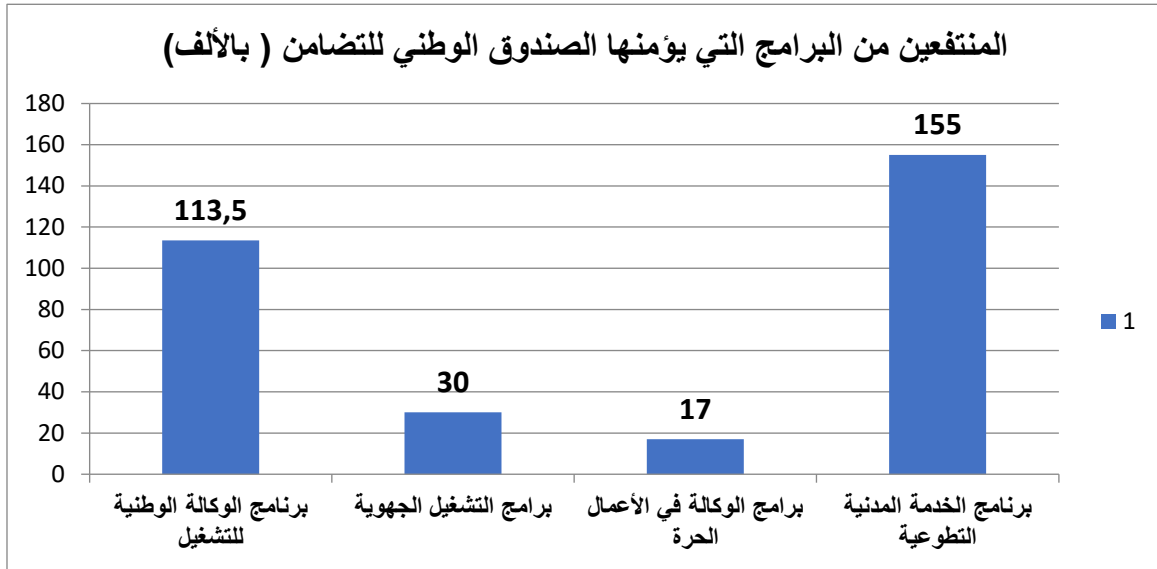
إضافة لما سبق ذكره، هناك برامج اجتماعية أخرى نجدها على الصّعيد الوطني موجهة للباحثين عن شغل وتستفيد منها فئة الشّباب بأشكال مختلفة.

وفي هذا الإطار يمكن أن نبني على برامج وزارة التّكوين المهنيّ والتّشغيل العاملة في هذا المجال لمواجهة مشكلة البطالة في السّلم الاجتماعيّ لدى الشّباب وتسهيل عملية إلحاقهم بسوق الشّغل، ويتمّ تنفيذ هذه البرامج عبر الوكالة الوطنيّة للتّشغيل والعمل المستقل وتوزّع على 24 ولاية ومن مهامها:

- تقديم توجيهات للباحثين عن شغل.
 - مساعدة المشاريع الصّغرى ومساندة مشاكل العمل الحرّ المستقلّ الذاتي.
- وتتمثّل هذه البرامج في:

- برنامج الاعداد للحياة المهنيّة (SIVP 2009) متواصل إلى حدّ الان
- برنامج التّأهيل والادماج المهنيّ.
- برنامج الخدمة المدنيّة التطوعيّة.
- برنامج التشجيع على أصحاب الشهادات العليا المعطلّين عن العمل وتفعيل القانون عدد 38 (حديث العهد 2020 لم يتم العمل به إلى حد هذه اللحظة).

ويوضّح الرّسم البيانيّ التّاليّ فئة الشّباب المنتفعين بهذه البرامج سنة 2014¹



- لقد أثبتت مختلف أبعاد هذه الدراسة أنّ ملفّ الحالات الاجتماعية يطغى عليه الطّابع الإداري البيروقراطي² الذي يعبر عن محدودية الخدمات الاجتماعية المقدّمة للفئات الهشة من الأسر والشباب الذين يعانون وضعيات اجتماعية صعبة. والجدير بالذكر أنّ كل قوانين البرامج الاجتماعية لم تحين ولم يطرأ عليها أيّ تغيير.

- نلاحظ أيضا أنّ مراكز الدّفاع الاجتماعيّ متغافلة عن الدّراسات العلميّة والبحوث المطلوبة منها حسب الخطة الوطنيّة للدّفاع الاجتماعيّ، وهو ما حال دون تشخيص احتياجات الشباب وغيرهم من الفئات بشكل متجدّد. أمّا بالنسبة للشباب المستفيدين وحسب الشّبان المبحوثين فيعتبرون أنّ البرامج الاجتماعية لا تستجيب لمشاكلهم ولاحظنا هنا أنّ من بين (50 شاب وشابة) ينتفع 10 فقط منهم بمختلف البرامج الاجتماعية في السّنوات الأخيرة.

5- ضعف العمل الشبكي وامكانية الاندماج في سوق الشغل:

بالنظر إلى خصائص المشكلات الاجتماعية التي يعيشها الشباب في مجتمعنا الرّاهن، والتي تندرج في سياق عدم التكيف الاجتماعيّ، والتي غالبا ما ينتج عوامل معقّدة يتداخل فيها الجانب النفسيّ والاجتماعي والماديّ بالسياسيّ، فما نلاحظه من خلال ردود أفعال المبحوثين هو "غياب التنسيق وتكامل الأدوار" ولمعالجتها لا بدّ من تدخّل متعدّد الاختصاصات، يعتمد على التّعاون والتنسيق وتبادل الخبرات بين العديد من المختصّين في إطار عمل شبكيّ تتظافر فيه جهود الفاعلين الاجتماعيين والنفسانيين والهياكل العموميّة بما في ذلك النسيج الجمعياتي.

1- الصندوق الوطني للتضامن: البيانات الإدارية لصندوق التشغيل برنامج الشباب المنتفع من البرامج الاجتماعية سنة 2014.

2- رضوان بعزي: جمعيات المجتمع المدني ورهانات التنمية البشرية فاس نموذجاً.

أفادنا أغلب الاخصائيين الاجتماعيين المبحوثين أنّ مشكلة البطالة تعتبر من أهم مشاكل الشباب التونسيّ اليوم، ومن جهة أخرى يصعب على الدولة حلّها ويرى أحد الاخصائيين الاجتماعيين المبحوثين حسب قوله "تتطلب البطالة اتّباع ووضع سياسات اجتماعيّة واضحة ومدروسة من قبل الدولة للحدّ من هذه النّسبة أو على الأقلّ التّقليل من حدّتها، لأنّها تتطلب تظافر كل جهود المؤسسات المعنية، ولا بد من اتّباع مقاربات تدخّل ممنهجة للقضاء على الظاهرة ولو على المدى البعيد".

6- صعوبة التّدخل العلاجي والوقائي:

كشفت القراءات النقدية للأخصائيين الاجتماعيين عن جملة من الصّعوبات التي تعيق تدخّلهم لها:

- الإدمان على المخدّرات يعتبر من أكثر المشكلات التي تواجه المختصّين أثناء عملية التّدخل، حيث عبر أكثر من نصفهم عن عجزهم عن توجيه الحالات الاجتماعيّة من الشباب إلى مؤسّسات علاجية لعدم توفّرها.
- كما أكّد الفاعلون الاجتماعيّون عن عدم رضاهم عن الآليّات المعتمدة بسبب عدم قدرتهم على حصر هذه الظّاهرة أو السيطرة عليها، بالإضافة إلى عدم وجود مراكز إعادة تأهيل مجانيّة لمعالجة الشباب من الأفات الاجتماعيّة المدمّرة.
- كما يعجز أكثر من 70% من الاخصائيين الاجتماعيين على التّدخل لحل بعض مشاكل الشباب أهمّها الادمان والبطالة ومشكلات أخرى يمكن أن تصنّف حديثة كالخمول والشعور باليأس... الخ.
- وأفادتنا أخصائية اجتماعية " أنّ البرامج الاجتماعيّة أصبحت رهينة لمعالجة مشاكل معنيّة يضفي عليها الطّابع المادي ولا تتمتّع بالمرونة اللاّزمة" من هنا نفهم غياب استراتيجيّة واضحة تحدّد عمليّة التّدخل بالإضافة إلى اعتماد عملهم على أساليب بيروقراطيّة ترتكز على أغلب الحالات الاجتماعيّة الوافدة إليهم.
- وأثبتت المعطيات المستمدّة من إجابات الاخصائيين الاجتماعيين أنّ البرامج الاجتماعيّة المتوقّرة في تونس والمعتمدة على مساعدة الشباب، في الواقع تستهدف بشكل مباشر 43% فقط من هذه الفئة ولم ينتفع بها سوى 7% فقط من حرفاء الخدمة الاجتماعيّة.

فما نراه اليوم مشاهد تكون هزليّة نظرا الى صعوبة الوضع إذا لم تتمّ مراجعتها وتوجيهها لهذه الفئة بشكل يتماشى مع عملة هذه الفئة العمرية من الشباب على المستوى الوطنيّ.

لنعد الان إلى الشّعار الذي انطلقنا منه "البرامج الاجتماعيّة حقّ موش مزية".

يخلص هذا البحث الى اهمّ الصّعوبات وتترتّب كالاتي:

- في هذا المستوى من الدّراسة يمكننا أن نستخلص وجود مشكلات جديدة حاصلة في أوساط الفئات الاجتماعيّة بصفة عامة ولدى فئة الشباب بصفة خاصة، كالإدمان مثلا على الشّبكة العنكبوتيّة، وسائل التواصل الاجتماعيّ، الالعاب الالكترونيّة... الخ. كما توجد أيضا مشكلات ليست جديدة عن المجتمع وذكر منها حسب نتائج الاستبيان الموجّه للأخصائيين الاجتماعيين منها الادمان على

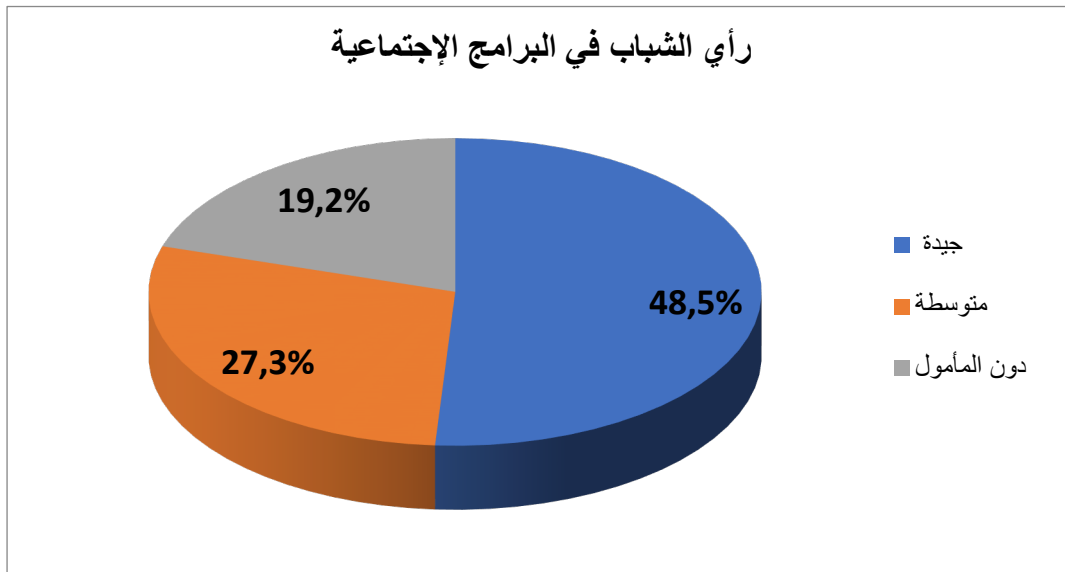
المخدّرات مثلا والبطالة والانحراف الاخلاقي والسلوكي، لكن تفشي هذه الظواهر في اوساط الفئات العمرية والاجتماعية هو ما يجعل الخطط والبرامج الاجتماعية المتوقّرة لدى الاخصائيين الاجتماعيين لم تعد تتمتع بالنّجاعة اللاّزمة.

— البرامج الاجتماعية الموجودة في الوقت الراهن لا تستجيب إلى طموحات الشّباب وتطلعاتهم وهو ما جعل أكثر من 70% من المتدخلين الاجتماعيين عاجزين عن تقديم خدمات مباشرة لهذه الفئة مع تزايد انتشار الظواهر الاجتماعية وخاصة منها الادمان على المواد المخدّرة والبطالة وحسب تقييمهم للبرامج الاجتماعية فإن أغلبية الفئة الشّبابية الذين شملهم البحث الميداني يقرون بتدهور المستوى المعيشي ويبقى دون المأمول.

— رغم الانجازات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها تونس، فإنّ إدماج الشّباب في الحياة المهنية لا يزال مشروع حبر على ورق وهو ما أكّده لنا الاخصائيون الاجتماعيون بأن البطالة تترأس قائمة طموحات الشّباب بمختلف أثارها الاجتماعية النفسية والمادية.

— تشهد نسب انتفاع المستفيدين من بعض البرامج الاجتماعية تراجعا ملحوظا يفسّره المتدخلون الاجتماعيون بضعف المستوى الاقتصادي للدولة مع قلة الامكانيات اللوجستية والمادية، كما تعكس المؤشرات الكمية والنوعية واقع الشّباب التونسي وما يعيشه من وضعيات اجتماعية صعبة والدليل على ذلك عدم تفعيل القانون 38 الصادر في 2020 الخاص بتشغيل أصحاب الشّهادات العليا العاطلين عن العمل ومن طالت بطالتهم 10 سنوات فما أكثر تجعله في تبعية دائمة للعائلة حتى سنّ متأخرة من البلوغ.

والرّسم البياني التالي يوضّح أهمية آراء الشّباب في مختلف البرامج الاجتماعية (ميدان البحث)



7- خاتمة:

كان أساس مشروع هذه الدراسة النظر إلى أهمية البرامج الاجتماعية في ظل الصعوبات التي يواجهها شباب اليوم، ومن ثمة فهم أهمية الحركات الاحتجاجية وأثرها على المستوى الوطني. من المفيد القول في هذا السياق، أن الواقع الاجتماعي يفرض رقابات جديدة، لعل ارتفاع معدل البطالة يجعل الاطر والاليات المتوقرة تعجز عن معالجتها في اطار:

- غياب التمويل الداخلي والخارجي.
 - الثقل البيروقراطي في اتخاذ القرارات.
 - ثقل الموارد البشرية لتأطير ومرافقة الشباب.
 - التشخيص متوقر وجيد ولكن الحلول ونتائجها تبقى ضعيفة مما أدى الى تفاقم ظاهرة البطالة.
 - سوق الشغل مهمة في تونس ويمكنها استيعاب أعداد كبيرة وهامة من العمال، لكن هناك غياب واضح للأفكار والبرامج الجديدة الموجودة على الصعيد العالمي.
 - التحكم في سوق الشغل من قبل مؤسسات تقليدية وأرباب عمال أتجهوا إلى الاقتصاد الربعي غير مشغل.
- تخلص الدراسة الى وجود قطيعة بين البرامج الاجتماعية والفئة المنتفعة بها، وهو ما يغذي شعور الفئة الشبابية باليأس والخوف من المستقبل في ظل إحباط مساعيهم المحتملة في غياب رؤية واضحة للمتدخلين الاجتماعيين باتت لا تستجيب لمتطلبات المجتمع.

المراجع:

العربية:

- 1- بعزي، رضوان، المجتمع المدني ورهانات التنمية البشرية فاس نموذجاً 2014.
- 2- تايل، كبير، "الاقصاء الاجتماعي الفاهيم، النتائج، الاثار على الاهداف الانمائية 2017".
- 3- تقرير منتدى الشباب الاوروبي سنة 2012.
- 4- التقرير الوطني التونسي للتربية والتعليم للسنة 2015.
- 5- التقرير الوطني لوزارة الشؤون الاجتماعية سنة 2019.
- 6- جنس شروان، عبد المنصف، "ممارسة الخدمة الاجتماعية في رعاية الشباب وقضاياهم" المكتب الجامعي الحديث، أسوان مصر 2006.
- 7- دليل الاحصائيات الاجتماعية، وزارة الشؤون الاجتماعية، 20140.
- 8- ذوقان عبيدات. عبد الرحمان البحث العلمي ومفهومه وادواته وأساليبه. دار الفكر للطباعة والنشر، الاردن، الطبعة 7 - 2012.
- 9- سلطان، عزة، ثورات الربيع العربي: احلام ومالات: التغير السياسي والاجتماعي لثورات الربيع العربي مصر نموذجاً 2021.
- 10- الشرفي، عبد المجيد، الثورة و الحداثاة والسلام: دار المصريّة للطباعة والنشر، 2017.
- 11- الصندوق الوطني للتضامن، البيانات الادارية لصندوق التشغيل برنامج الشباب المنتفع من البرامج الاجتماعية سنة 2014.
- 12- لجنة اقليمية تابعة للأمم المتحدة، تعمل تحت اشراف المجلس الاقتصادي، 2014.
- 13- المرصد الوطني للشباب، إزالة الحواجز أمام اشراك الشباب تونس. المطبعة الرسمية الجمهورية التونسية، 2014.
- 14- المرصد الوطني للشباب، ظواهر السلوكية الجديدة لدى الشباب. تونس. المطبعة الرسمية التونسية، 2016.
- 15- المعهد الوطني للإحصاء 2014. المعهد الوطني للإحصاء، المسح الخاص بالتشغيل 15 نوفمبر 2019. <http://www.ins.tn>
- 16- ورد في مقابل جابر القفصي، مركز الدراسات الاستراتيجية والديبلوماسية عن عبد القادر الزغل Note pour un débat sur la jeunesse et changement social, cahier de CERES série "socialogie N°10, Tunis 1984
- 17- يزيد، عباس، دراسة ميدانية عن عينة من طلبة جامعة جيجل: مشكلات الشباب في ظل التغييرات الاجتماعية الراهنة في الجزائر، 2016.

الأجنبية:

- 1- Analyse du système de la gestion de la migration de main d'œuvre en Tunisie, 2021.
- 2- Arabe opinion index Main Results in brief -2019-2020.
- 3- Article : les relations amicales des jeunes: un analyseur des trajectoires sociales lors du passage à l'aye adulte de Odile Rissan dans Dons Genèses, 2004.
- 4- Bourdieu Pierre, Questions de sociologie, Edition de Minuit, Paris, 2002.
- 5- De Singly François, «Jeunesse et pouvoir sur soi», Dans Agora débat/ Jeunesses, 2010. Mis en ligne sur Cairn.info 2011.
- 6- Galland Olivier, 2004, Sociologie de la jeunesse, Paris, Armand Colin, 2004.
- 7- Marc Montousée et Gilles Remourads «100 fiches pour comprendre la sociologie» 2000, édition librairie l'édition numéro 3.
- 8- Pesce Sébastien , «*Les jeunes*, de Olivier Galland», *Sociétés et jeunesses en difficulté* [En ligne], n°8 | Automne 2009,. Mis en ligne le 08 janvier 2010, consulté le 05 décembre 2021.
- 9- Risoan Odile, «Les relations amicales des jeunes : un analyseur des trajectoires sociales lors du passage à l'âge adulte», Dans Genèses, 2004.
- 10- Risoan Odile, Trajectoires amicales et construction des positions lors du passage à l'âge adulte: enquête auprès d'un amphithéâtre d'étudiants en première année, Thèse de doctorat en Sociologie, Sous la direction de Yves Grafmeyer, Soutenue en 2002 à Lyon 2.
- 11- Turcotte Marie-Ève et Bellot Céline, «Vers une meilleure compréhension de la contribution des services sociaux à l'insertion sociale de jeunes adultes en difficulté», *Sociétés et jeunesses en difficulté* [En ligne], n°8 | Automne 2009, mis en ligne le 08 janvier 2010, consulté le 05 décembre 2021.
- 12- Zghal Abdelkader, Note pour un débat sur la jeunesse et changement social, *Cahiers du CERES*, Série sociologie, N°10, Tunis 1984.

مراجع إلكترونية:

- 1- Marie-Ève Turcotte et Céline Bellot, «Vers une meilleure compréhension de la contribution des services sociaux à l'insertion sociale de jeunes adultes en difficulté», *Sociétés et jeunesses en difficulté* [En ligne], n°8 | Automne 2009, mis en ligne le 08 janvier 2010, consulté le 01 décembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/sejed/6433>.

الفكر المعقّد أساس الإبداع عند المتعلّمين

بين رودولف شتاينر وإدغار موران

**Complex Thought is The Basis of
Creativity in Learners
between Rudolf Steiner and Edgar Morin**

أ. محمد الناصري

كلية متعددة التخصصات

جامعة محمد الأول

وجدة - المغرب

mohamednasseri87@gmail.com



الفكر المعقدّ أساس الإبداع عند المتعلّمين بين رودولف شتاينر وإدغار موران

أ. محمد الناصري

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على الفكر المعقدّ عند كلّ من رودولف شتاينر (Rudolf Steiner) وإدغار موران (Edgar Morin)، وأهمّيته في تعليم المتعلّمين الأذكياء وتحفيزهم على الإبداع. ذلك أنّ المتعلم النبيه والموهوب يبحث دائماً عن حلول وابتكارات لأبحاثه وتساؤلاته المتنوّعة في مجالات اهتمامه. وستبيّن هذه الدراسة أنّ مثل هؤلاء المتعلّمين الأذكياء والموهوبين دائماً ما يحتاجون إلى ممارسات تعليميّة خاصة، تطور الإبداع عندهم وتسمح بتحفيز تفكيرهم المعقدّ. وأنّ هذه الممارسات تتطلّب اتخاذ تدابير تثير فضولهم، وتدعم الأنشطة التي تفرض تحديات داخل الفصول الدراسية. كما تسعى هذه الدراسة أيضاً إلى التأكيد على أنّ الإبداع أمر أساسي لتثقيف المتعلمين الأذكياء والموهوبين، لأنّ تطويره في التدريس يمكن أن يولّد إمكانيات الإمتاع لهم، وهو ما يثير الفضول والإثارة والرغبة في التعلّم عند كل فرد منهم. وتخلص هذه الدراسة، في الختام، إلى الإقرار بضرورة أن يكون المعلّمون على استعداد تام لتحفيز وتشجيع هؤلاء المتعلمين الأذكياء والموهوبين، والتحلّي بروح إبداعية ومستقلّة، وممارسة التفكير الناقد والتأملي، في العملية التعليميّة التعلّميّة.

الكلمات المفتاحية: المتعلمين الأذكياء، الفكر المعقدّ، الإبداع، إدغار موران، رودولف شتاينر.

Abstract:

This article aims to highlight the importance of complex thought in educating intelligent learners and motivating them to create, in both Rudolf Steiner and Edgar Morin. Because a talented and intelligent learner usually speaks with surprise, because he is always looking for solutions and discoveries for his research and various questions in his field of interest. This study will show that such intelligent and talented learners always need special educational practices, developing creativity and allowing them to stimulate their complex thinking. Such practices require curious measures and encourage activities that present challenges and obstacles to them during classrooms. The study will also seek to emphasize that creativity is essential for educating smart and talented learners, as developing creativity in teaching can generate possibilities for their enjoyment, raising curiosity, excitement and a desire to learn for each of them. Finally, this study will conclude that teachers must be fully prepared to motivate and encourage these intelligent and talented learners, be creative and independent, and practice critical and reflective thinking, in the learning process.

Keywords: Intelligent learners, complex thought, creativity, Rudolf Steiner, Edgar Morin.

1- المقدمة:

مرّ المجتمع الإنساني بتغييرات اجتماعية، وسياسية، ودينية، وحضارية، واقتصادية، الأمر الذي جعل الكثير من الفلاسفة والمفكرين التربويين يبحثون عن نظريات تربوية تلائم هذه التغييرات التي تمرّ بها مجتمعاتهم. لذا، كانت كلّ النظريات التربوية التاريخية مهمة جدّاً لهؤلاء المفكرين، إذ كان الصراع ظاهراً، منذ الحضارة اليونانية حتى اليوم، بين نظريات مبنية على العقل الخالص وأخرى على الحواسّ والتجربة، وغيرها على تنمية النواحي الروحية. لقد كانت كلّ هذه النظريات نتاج فلسفة تجابه التغييرات التي حدثت في المجتمعات وجسّدت الرغبة المستمرة لدى المفكرين في السعي وراء الكمال الإنساني والكمال المعرفي، الذي لن يتحقق في اعتقادنا، إلاّ بالارتقاء بالتعليم.

ففي هذه السنوات الأخيرة من ممارسة التدريس، أصبح من الواضح بالنسبة إليّ عدم اهتمام المتعلمين بالمدرسة والمعرفة المنقولة من خلالها. وفي معظم الأوقات، يرى المتعلمون في المدرسة مكاناً مملاً، خاصة في المراحل الأولى من التّعليم. فبات من المهم للغاية أن يتعاون المعلمون لتدارك هذا الإشكال. وأصبح من الضروريّ إنشاء علاقات بين المعلم والمتعلم مؤسّسة على الحوار والتفاعل، والبحث والتّفكير، وأن تكون المدرسة فضاء مرغبا للمتعلّم يشعره بأنّه مركز العملية التعليمية لا هامشاً فيها.

ونعتقد أن التربية الكلية المتكاملة التي تعتمد الفكر المعقّد هي الحلّ، وهذا ما يؤكّده كل من رودولف شتاينر (Rudolf Steiner) وادغار موران (Edgar Morin). حيث نجد في حقل التنظير التربوي والتعليم البديل ما يعرف بتعليم أو بمدارس (فالدورف waldorf). تعتبر هذه المدارس تطبيقاً فعلياً للنظرية الاجتماعية التي نادى من خلالها شتاينر (Steiner) بالحرية والمساواة والحقوق والإخاء والثّقافة، والتي يتموقع فيها التعليم ضمن مجال الثقافة. وتشير مؤسسة (فالدورف waldorf) للتعليم إلى أنّ كلّ شخص يمكن أن تكون له وجهة نظر مختلفة عن الأفراد الآخرين، ولكن من المهم أن يقوم الأفراد الآخرون بتحديد ما هو صحيح بأنفسهم، ومن الضروريّ أيضاً أن يساهم المعلمون، ولو قليلاً، في مساعدتهم على القيام بذلك. وهذا يعني أنّه حتى لو كانت هناك اختلافات فإن المعرفة مبنية غير معطاة، ولا توجد حقيقة مطلقة. لذلك، بإمكان المتعلمين من خلال إبداعهم الحصول على مجموعة من الحلول المتنوّعة لبعض مشاكلهم، ومن المهمّ أيضاً احترام تفكيرهم المعقّد.

سنعرج على أطروحة شتاينر (Steiner) الذي جعل عقائده الأساسية تبدو، للوهلة الأولى، تجديداً لآراء جان جاك روسو (Rousseau Jean-Jacques) خاصة فيما يتعلق بالنموّ. ولكن، وعلى النقيض من المسارات التي اتخذها المعاصرون مثل ديوي (John Dewey) ومونتيسوري (Maria Montessori)، من خلال تأسيس تعليمهم الجديد على الأفكار التجريبية لعلم نفس الطفل (Winkler, 2019: 221-225)، فإن خطة شتاينر (Steiner) للتعليم مأخوذة بالكامل من الأنثروبولوجيا الكونية الروحية: "إذا كنا نريد أن ندرك طبيعة الإنسان المتطور، يجب علينا أن نبدأ من خلال النظر في الطبيعة البشرية الخفية، على هذا النحو فالإنسان صورة مصغرة من الكون، كل القوى والأفكار في الكون تعمل في كيانه" (Steiner, 1996: 4). لاحظ (شتاينر Steiner) في الفصول المدرسية، مقاومة بعض المعلمين لفهم التّفكير المعقّد والإبداع للمتعلّمين

الأذكياء، ويتجلى ذلك في عدم استعداد هيئة التدريس بشكل عام لتحفيز المتعلمين الأذكياء والتأكيد على أهمية التفكير الإبداعي فيما يتعلق بكمية التفاصيل الواردة في الفكرة الواحدة؛ والإجابات غير المتكررة أو غير العادية، والقدرة على تغيير التفكير أو تصميم الفئات، ثم عملية اتخاذ القرار والحكم، واختيار أفكار مختلفة سبق تقديمها حول الموضوع نفسه. وعن افتقارهم إلى طرق التحفيز، إذن فالإبداع بهذا الشكل لا يتم تطويره كما ينبغي له أن يكون (Steiner, 1996: 76).

أعتقد أن أغلب المتعلمين الأذكياء كثيرا ما يشعرون بأنهم غير متحمسين بسبب رتبة التعليم وتكراره، إن الطريقة التي يحل بها هؤلاء المتعلمون الأذكياء المسائل ليست بسيطة بل هي أكثر تعقيدا مما يبدو، كما أن إبداعهم في إيجاد طرق لحل مشاكلهم يتجاوز كثيرا نمط التعليم التقليدي.

إن فهم الإبداع لدى المتعلمين الأذكياء أمر معقد ويعتمد على العديد من القضايا، كما أن تعقيد التحديد النفسي للإبداع لا يمكن فهمه إلا من خلال الدراسات النفسية، إذ أن الممارسات التعليمية التي تطوّر الإبداع وتمكّن من إثارة التفكير المعقد للمتعلّمين الأذكياء تتطلب اتخاذ تدابير، أهمها إعادة النظر في طرق التكوين البيداغوجي الخاصّ بهيئة التدريس، ثم إعادة النظر في المناهج والبيداغوجيات المعتمدة، حيث يجب البحث عن بيداغوجيات تثير فضول المتعلمين وتشجّع الأنشطة التي تفرض تحديات داخل الفصول الدراسية. إن المعرفة الذاتية الحقيقية بالنسبة إلى (شتاينر Steiner)، لا تعطى للإنسان إلا عندما تكون لديه مصلحة ومحبة للأفراد الآخرين، فالإنسان لا يصل إلى معرفة حقيقية بالعالم إلا عندما يحاول شخص ما ذلك، ويكون قد فهم نفسه حقًا. فالمعلم الجيد إذن، هو من يتعامل مع مزاج المتعلم الذكي بوصفه إلهاما لا باعتباره عائقا، ويجب أن يتوقع دائما ما هو موجود وليس ما هو غير موجود، يتطلب الأمر معالجة واضحة لمزاج المتعلم بدلا من مجرد محاولة لتحقيق التوازن بشكل مصطنع، فمن المهم جعل المتعلمين الموهوبين يدركون قدراتهم، وتحفيزهم على إجراء أبحاث حول مجال اهتماماتهم، إن التعلم الذاتي هو الطريقة الصحيحة للتأمل في إمكاناتهم الخاصة، ولكنها تتعلق أيضا باحتياجاتهم التعليمية ومصاعبهم وقيودهم (Steiner, 1922: 74-77).

أما إدغار موران (Edgar Morin) فإنه يرفض، من منظوره، كل فكر يقوم على وهم البساطة والتجزئ والاختزال ومحاولة التعقيد. إن كل معرفة، حسب تصوّره، لا تتخذ معناها الصحيح ودلالاتها الحقيقية إلا داخل سياق، أي؛ داخل كلّ. فعوض الفصل بين المواد التعليمية وتدرّسها منعزلة بعضها عن بعض، يتعيّن إيجاد طريقة لنسج الروابط الضرورية بين هذه المواد والحقول المعرفية التي تحيل عليها، لجعل المتعلم قادرا في المستقبل على مواجهة الواقع المعقد والمركب بطبيعته. واقع، تستوجب الحياة فيه مواجهته بالتسلح بكلّ المعارف الممكنة بعيدا عن كلّ منطق تخصصي، يقتل الذات ويأسرها داخل عالم محدود ومغلق أي؛ ما يعرف بعالم التخصص.

ترجع كلمة المعقد (complexe) إلى الكلمة اللاتينية (complexus)، وتحيل إلى كلّ ما هو منسوج مع بعضه بعض، إن المعقد هو نسق يتواجد بدوره في نسق أكبر، يدلّ ذلك على وجود نوع من التماسك والترابط على شكل نسج مشترك (موران، 2015: 52). في هذا الإطار يقول (موران Morin): "عندما أتحدث عن

التعقيد فأنا أعود إلى المعنى اللاتيني البدائي لكلمة تعقيد (complexus)، أي؛ المنسوج مع بعضه بعضا...، إنّه ذلك النسيج من المكونات المتنافرة المجمعّة بشكل يتعدّد معه التّفريق بينهما، إنّه ذاك الذي يطرح مفارقة الواحد والمتعدّد " (زيتوني، 2015: 39). وعرفه أيضا بوصفه "نسيجا من الأحداث والأفعال والتفاعلات والارتدادات والتّحديّات والمصادفات التي تشكّل عالمنا الظّاهراتي" (ادغار، 2004: 19). ويستنتج (موران Morin) من خلال هذا التّحديد أنّه لا يمكننا حصر أو تلخيص المعقد في كلمة تعقيد (لوغاي، 2009: 11). لأنّنا سنسقط آنذاك في خطأ المناهج التقليدية التي تعاملت مع الظواهر المعقدة عن طريق إخضاعها لفعل التّبسيط والاختزال، والتي كان همّها الرئيسيّ هو التّوصّل إلى النظام وإزاحة اللّايقين، وهو عمل زاد من تعقيد الواقع، وأدّى إلى ما يسمّيه (موران Morin) بـ "العمى العقلي"، التي كانت تمارسه نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة. ولتجاوز كلّ أشكال الغموض من أجل الوصول إلى الوضوح والتميّز والتّصنيف لكلّ المعارف يكتب (موران Morin) في هذا الإطار: "إننا مازلنا عميانا فيما يخص مسألة التّعقيد، فالخلافات المعرفية بين كارل بوبر (Popper)، طوماس كون (Kuhn)، لاكاتوس (Lakatos)، فيرابند (Feyerabend)... الخ تجاهلتها ومررت عليها في صمت، وهذا العمى يشكّل جزءا من بربريتنا، إنّه يشعّرنا أنّنا مازلنا ننتمي إلى عصر الأفكار البربريّة، مازلنا في عصور ما قبل تاريخ الفكر البشريّ. وحده الفكر المركّب يمكنه أن يسمح لنا بإضفاء طابع التّحضّر على معرفتنا (Edgar, 2005: 24).

يرى (موران Morin)، فيما يتعلق بالتربية، أنّه عادة ما يكون المتعلمون الأذكياء أفرادا يتحدّثون دون يقين، لأنهم يبحثون دائما عن حلول لأسئلتهم المتنوّعة وعن اكتشافات لأبحاثهم في مجال اهتمامهم. فالحديث مع عدم اليقين يعني البحث عن حقائق للقضايا التي سبق التّفكير فيها، وهذا يعني أنّه لا وجود لحقيقة مطلقة ونهائية، بل هناك فرص لفهم الحقائق في مجالات مختلفة من المعرفة. يؤكّد (موران Morin) أنّ المعرفة والتّفكير لا يصلان إلى حقيقة مؤكّدة تماما، فمن المهمّ احترام جميع وجهات النظر المختلفة حول المعرفة، وبالإضافة إلى العقلانية المفرطة القائمة في التّعليم، ينبغي أن تشمل الممارسات التعليميّة سبل إقامة روابط عاطفية بين الأفراد المشاركين في عملية التّعليم والتعلم، فحالة العاطفة مهمّة جدّا أثناء التربية والتّعليم. فهي تستوعب الأحداث والاضطرابات من الخارج، وهذا يعني أنّ حسابات الدّماغ تجد نفسها دائما في نفس الوقت، في حالة من المعرفة والعمل (Edgar, 2014: 207).

2- أهميّة الخيال والإبداع أثناء عملية التّدرّس والتّعلم:

إن العلاقة بين الخيال والإبداع تفسّر في عملية الإبداع. ويعتبر كلّ من الإبداع والخيال جانبا من جوانب عملية الخلق. فالإبداع هو الجودة التي ينبغي لنا أن نوجدها في أيّ عمل، في حين يمكن النّظر إلى الخيال بوصفه الطريق الذي ينبغي لنا أن نسلكه في اختراع شيء جديد. يمكن أن يؤدي تطوير الإبداع في التّدرّس إلى خلق إمكانيات الإمتاع للمتعلّمين الأذكياء، لأنّه يثير الفضول والإثارة والرغبة في نفوسهم، فالطريقة المثيرة للاهتمام هي العمل مع الأنشطة الإبداعية والفنية، حيث تبرز أهمية الفن مثلا في تطوير مهارات الإبداع في كل شخص. فالفن في نظرنا هو البعد الذي يرتفع فيه الإنسان من مخلوق طبيعي إلى كائن مبدع.

فالأمر يتطلب منا، تفكيراً جديراً بالتأمل ينطوي على النضج. فالإبداع ليس موجوداً في تخطيط المدرسة وأهدافها في وقتنا، بل على العكس من ذلك، العمل المدرسي يتم بطريقة مجزأة، لا يسمح للفرد بالعمل برؤية كلية تحقق الإبداع. فمن المهم إقامة علاقات مع كل الأبعاد التي تشكل مجال المعرفة نفسه، وتقديم وجهات نظر مختلفة للسؤال الواحد (Edgar, 2002: 115-119). ووفق (موران Morin)، فإن التحدي الذي يواجه معلم التربية هو أن يحقق فهماً من فكر التعقيد للأشياء، فالتعقيد فئة جديدة أساسية لفهم النموذج الفكري الجديد، وحقيقة المعقد أنه يجب تطوير ظاهرة التعلم الذاتي والتنظيم الذاتي في هذه الكائنات الحية (المتعلمون الأذكاء والموهوبون) عن طريق التوازن غير الديناميكي الذي يسعى إلى عمليات تكيف جديدة (Edgar, 2014: 333-335). يشير "موران" فيما يتعلق بالتعقيد، إلى ما يلي:

إن التعقيد يقدم نفسه في ظل السمات المزعجة التي لا تنفصم والتي تتسم بها الفوضى، والاضطرابات، والغموض، واللايقين. ومن هنا، تأتي ضرورة ترتيب الظواهر من خلال قمع الفوضى أي؛ من خلال استبعاد حالات اللايقين لتحديد عناصر النظام واليقين، وإزالة الغموض، يجب توضيح العناصر وتمييزها وتبيان تسلسلها الهرمي. ولكن مثل هذه العمليات الضرورية، تجازف بأن تجعلنا عمي البصر إذ نجحت في إزالة خصائص أخرى للبشرية. والواقع، كما زعمت، أنهم جعلونا عمياناً (Edgar, 2005: 11-15). يفسر (موران Morin) ذلك بكون التعقيد الذي يتسم به النظر إلى الأمور على نحو مختلف ينبع من إدراك أن كل إنسان قادر على استخدام الإبداع لحل المشاكل بطرق مختلفة واكتشاف مجموعة من الاحتمالات للتوصل إلى حلول لمختلف مجالات المعرفة، فكل فرد يتمتع بالذكاء والعواطف والمشاعر، ويمكنه التعبير عن خياله بطرق مختلفة. إن التلقين أمر أساسي للبشر وضروري لوجودهم؛ وبما أن طرق عمل نظام الدماغ عصبياً والتي تجعل الجسم على صلة بالعالم الخارجي، لا تمثل سوى 2% من الإجمالي، في حين أن 98% تشير إلى العمليات الذهنية الباطنية، والتي تشكل عالماً نفسياً مستقلاً نسبياً، حيث يحتاج إلى الأحلام، والرغبات، والأفكار، والصور، والتخيلات... هذا العالم يتحكم في رؤيتنا أو تصورنا للعالم الخارجي (Edgar, 2002: 20-24).

في مقابل ذلك يشرح (فان ألفين Van Alphen) ما قاله (شتاينر Steiner) عن الخيال باعتباره شيئاً ينشأ من الإدراك الحسي. ويتضمن جوانب مهمة في الإبداع مثل العواطف والأحاسيس. فالخيال يخلق إمكانيات للابتكار والإبداع والإنجازات في الاكتشافات الجديدة، فهو يسبب تفكيراً نشيطاً لخلق ما، يمكن وصفه بـ "الصور الحية" في أذهان الملاحظ. إن هذه "الصور الحية" هي تصورات مرنة، وقادرة على التوسع والتنقيح كلما زادت خبراتنا وكفاياتنا. ويضيف (فان ألفين Van Alphen) في مقالته: إن (شتاينر Steiner) لاحظ بدقة، طبيعة التفكير والشعور والإرادة لدى الإنسان، وعلاقتها مع مظاهر الخيال والإلهام والحدس الأعلى على التوالي. حيث يشير إلى أن النظرية التعليمية نشأت من هذه الملاحظات. أما فيما يتعلق بالجانب "الروحي"، فيشير (شتاينر Steiner) إلى أن التميز الفردي لكل إنسان هو أهم ما في الأمر، إذ يمكن من خلاله تطوير قيمه الأخلاقية كذلك. ويعتبر أيضاً الخيال والإلهام والحدس بمثابة صفات روحية وأساسية لتنمية القدرات البشرية (Alphen, 2011: 23).

وكان (شتاينر Steiner) ينظر إلى نفسه بوصفه باحثاً للطبيعة "الروحية" للإنسان، مستخدماً أساليب البحث العلمي لاستكشاف الخبرات البشرية، إذ يشير، "الروحي"، إلى التفردية الأساسية للكيان البشري التي تنشأ منها القيم الأخلاقية، والسعي الدائم إلى المعرفة. فهو يعزو الخيال والإلهام والحدس كصفات روحية، وكأمر أساسي للكشف عن الإمكانيات البشرية (Steiner, 1987: 178-182).

وفي هذا السياق نفسه، يؤكد (موران Morin) أيضاً على أهمية الخيال في التدريس، فمن المهم أن يوفر التعليم القدرة الطبيعية للعقل على صياغة المشاكل الأساسية وحلّها، وأن يحرض، بطريقة متكاملة، على الاستخدام الكامل للدّكاء، ويتطلّب هذا الاستخدام كامل حرّية التعبير وممارسة الفضول والخيال، والإبداع بحرية. ومن الأساسي اكتساب المعرفة استناداً إلى الروابط التي تتيح الربط بين تعدّد أبعاد السياقات، ثم تسليط الضّوء على مدى تعقيدها.

3- التعقيد أساس المعرفة العالمية:

إنّ التّعليم الجيّد حسب (موران Morin) يستلزم الوصول إلى المعرفة العالميّة. والمعرفة المعقّدة هي التي تمكّن من فهم ما هو معقّد، ولتنقيف المتعلّمين، ويعدّ هذا أمراً ضرورياً. وذلك لتدريس حالة الإنسان المتكاملة في أكثر مجالات المعرفة تنوعاً، ووضع الفرد في الكون وعدم فصله عنه، وبهذا المعنى فمن الضّروري أن نوَقّر السبيل لإصلاح الفكر (Edgar, 2002: 23) وفيما يتعلق بالمتعلمين الأذكياء، بيّن (موران Morin) أنّ قدراتهم الإبداعية لا تعمل بشكل سليم في الفصول الدراسية بسبب نقص التّدريب المناسب للمعلّمين أو غياب خدمة متخصصة تستحضر كلّ أبعاد تطوراتهم. وفي هذه الحالة، فإنّ التعليم المدرسي المقدم للمتعلمين الأذكياء، بصفة عامة، لم يستحضر احتياجاتهم التعليميّة، كما أنّه منع إبداعهم وخيالهم من التجلّي. إنّ فهم التّفكير المعقّد للأذكياء يتطلب تغيير النموذج الفكريّ القائم في مدارسنا. حيث يشير (موران Morin) إلى أنّ هناك نموذجاً قديماً، وهو مبدأ قديم يقودنا إلى تبسيط الواقع وفصله وإضفاء الطابع الرسميّ عليه دون التّعبير عما هو منفصل، ودون خلق المجموعات المعقّدة أو تعقيد الواقع. إذ يرتبط النموذج الفكريّ القديم بالتّعليم الذي يجعل الطّلاب يستنسخون فقط ما يدرّسه المعلمون لهم دون التأمّل في تلك المعرفة. إنّ هذا النموذج يسهم في اختيار المفاهيم والعمليات المنطقيّة وتحديدها، وهو ما يمثل الفئات الرئيسيّة ويتحكم في وظيفتها، وبهذه الطريقة يعرف الأفراد ويفكرون ويتصرفون وفقاً لنماذج مسجّلة فيهم ثقافياً (Edgar, 2002: 23).

يرتبط نموذج التّعقيد بالتّشابه بين التّخصّصات التي هي نهج علميّ يسعى إلى وحدة المعرفة، ويهدف هذا النهج إلى توفير فهم جديد للواقع الذي يضع عناصر تمر بين التّخصصات وعبرها. إذ أنّ الفكر ليس جامداً، بل يدلّ على الحركة؛ فعل يأتي ويذهب، ويمكن معه تطوير المعرفة. وهذا ما يبرّر تعطيل المتعلمين بتفكير خطّي اختزاليّ نموذج البساطة، مع التّركيز على الحاضر، وفي المقابل، يسلّط (شتاينر Steiner) الضّوء على أهميّة التّغلب على عملية إعادة التّأهيل. كنموذج يحتذى به، ويشير إلى التعليم الشّامل الذي يؤكّد على تنمية الإنسان بأسره؛ إنّ التعليم في هذه السّنوات يُعنى بالدرجة الأولى بالتّدريب على التّفكير. ولا

يقصد من المعرفة تحميل العقل ما لا يطيق، ولكن تغذية وتحفيز نشاط الفكر (Wiechert, 2010: 9-10). وقد ابتكر (شتاينر Steiner) ما يسمّى بـ "التّدرّيس الاقتصاديّ" الذي ينادي من خلاله بالألا يتحمّل المتعلم ما لا يطيق من المعرفة والموادّ المثقلة بالكمّ المعرفيّ دون جدوى منه (Steiner, 1921: 15). ويركّز مثل هذا التّعليم على ما هو أبعد من البعد الفكريّ، فيدمج بين العواطف الاجتماعيّة، والمادية، والإبداعية/البدئية، والجوانب الجماليّة والروحيّة. حيث يتمّ تطبيق الفضائل الثلاث الحقيقة والجمال والخير في تعليم (شتاينر Steiner)، كزخارف رائدة في المراحل الثّلاث للطفولة المبكرة، فعندما يكون المتعلمون الصغار نشيطون جدا في لعبهم، غالبا ما يستمتعون بتقليد أنشطة الكبار، فالمتعلمين الصغار يقلدون أيضا الصّفات الدّاخلية للبالغين الذين يعنون بهم، ويمتصّون القيم الأخلاقية لمعلمهم وأولياء أمورهم دون وعي؛ إنهم يتغذّون من البيئات الأصليّة حيث تزرع الخير بوعي (Curriculum, 1970: 175).

4- ما الحاجة إلى تغيير النموذج الفكري؟

إن تغيير النموذج الفكري معقّد للغاية؛ لأنّ النّمودج الفكري عبارة عن مجموعة كاملة من المعتقدات والقيم والأساليب، وبمشاركة أفراد مجتمع محدّد. فمن الواضح أنّ كلّ ثقافة تحدّد طريقة تفسيرها وتقييمها للتدخل في مجال معيّن من مجالات المعرفة. وما نراه في مجتمعنا هو أنّه لا تزال هناك مقاومة للتغيير، والاستثمار في الإبداع، والابتكار في مختلف المجالات والسيّاقات الاجتماعيّة. ففي السياق التعليميّ الذي أنتهي إليه، مثلا، هناك مقاومة لتغيير طريقة التّدرّيس نحو التعقيد. وسينتهي الأمر بهذه الحقيقة إلى جعل التعليم مضنيا وشاقّا. (لا يزال التغيير في مجتمعنا العربي شاقّا)، من المهم إذن إيجاد طريقة للتغلب على التّدابير التعليميّة التي لا تتعامل مع العمل التعليميّ على نحو مبدع وخلاق.

لندرج ذلك أكثر: إذا كنا نريد أن نفهم تطور التغيير، فينبغي لنا أن نولي المزيد من الاهتمام لميولاتنا القوية حتى لا تتغير. وهذا الاهتمام سيساعدنا على أن نكتشف في أنفسنا قوة وجمالا (جهاز المناعة المخفي) أي؛ الكشف عن العملية الدينامية التي نميل من خلالها إلى منع التغيير، حيث سنقوم باستمرار بخلق أسباب التغيير. إذا استطعنا فتح هذا النظام، سنطلق طاقة جديدة لدعم طرق حديثة للرؤية الخلاقة، حيث سينتهي هذا النموذج الذي يبسط عملية التدرّيس، ويحدّ من الإمكانيات الإبداعية للمتعلمين الموهوبين، والذي لا يتمّ تضمينها في معظم الحالات في المدرسة. فما أشاهده أنا من خلال تجربة فصلي، أنّ المتعلمين الموهوبين ليسوا أسرع من المتعلمين العاديين فحسب، بل إنهم مختلفون سلوكيّاً أيضا، إنهم يحتاجون إلى الحدّ الأدنى من الدّعم المنظم، لأنهم قادرون على التوصل إلى اكتشافاتهم بقدراتهم الخاصة. يركز التحدي النّمودجي الكبير على التّفكير في تكوين معلّم جديد، حتى يتمكّن من استيعاب العالم الذي نعيش فيه في وضع يسمح له بتحويله. يتطلّب هذا الاقتراح معلّما يتغلب على نموذج التجزئة، ويبحث عن مسارات مختلفة، مع وجهة نظر ممنهجة، ويتصرف بطريقة هادفة، حيث يكون دوره كباحث ووسيط، ويتعاون من أجل تطوير متعلم متكامل (Edgar, 2002: 87).

إنّ التّفكير في المدرسة كنظام يعني التّفكير فيها بوصفها وحدة معقّدة (نسيج) يتمّ تنظيمها وإعادة تنظيمها، وتتفاعل لإقامة علاقات بين الكلّ وأجزائه، وبين الواحد والمتنوّع. إنّ التّفكير في المؤسّسة التعليميّة على أنّها صورة ثلاثية الأبعاد يعني الاعتقاد بأنّه لا يوجد جزء بدون كلّ، ولا كلّ دون جزء. حيث لا يمكن فهم الأجزاء إلا من خلال التّرابط الكلّي / الجزئيّ في حركة بأثر رجعي للتغذية والتغذية الراجعة. فالمدرسة جزء من نظام أكبر بكل خصائصه وخصوصيّاته التي تتفاعل مع الأنظمة الأخرى. إنّهُ يشمل النّظام، الذي يعني حسب (موران Morin) كلّ ما يتكرّر ويؤطر ضمن قانون. ويشمل أيضا الاضطراب، الذي يحيل على كل ما هو غير منتظم، والانحراف عن بنية معينة، والصدفة، وعدم القدرة على التنبؤ، ويشمل أيضا المنظومة التي تتضمّن النظام / الاضطراب، (Edgar, 2002: 89-90).

من الضروري أن نذهب أبعد من ذلك، لإدخال المتعلم في الواقع التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي والديني. لهذا، فإنّ الحوار بين الجزء (الجزئي) والكلّ (الكلّي) ضروريّ والدور الرئيسيّ للمعلم هو إعطاء الحياة لكلّ هذا التعقيد في العلاقات. ومن دوره أيضا أن يظهر للمتعلم أننا مواد كوكبيّة، وأنّ حالتنا البشريّة ضروريّة لوضع أنفسنا في الكون. علينا استجواب حالتنا البشريّة يعني التّساؤل أولا عن مكانتنا في العالم. هناك مسألة أخرى مهمّة للغاية بالنسبة إلى (موران Morin) وهي الاعتراف بحالة الإنسان التي لم يتم تناولها في المدرسة. وحسب تصوّره، فإنّ تعليم المستقبل يجب أن يتمحور حول حالة الإنسان، لأنّ الإنسان له علاقة بالكون، ولا يمكن الفصل بينهما، لأنّها علاقة نشأت منذ نشأة الإنسان في الحياة بهذا المعنى. وهكذا، فمن المستحيل في مفهوم (موران Morin)، تطوير فكر معقد دون اعتبار الإنسان كائنا بيولوجيا ونفسيا وثقافيا واجتماعيا وتاريخيا...

لا يفكر النموذج التربويّ الحاليّ في هذه الأبعاد المتعدّدة للموضوعات، لأنّ المتعلّم، وفقا ل(موران Morin)، مشّت ومقسّم بين مواد مدرسية مختلفة، أحدهما منفصل عن الآخر. لا توجد طريقة لفك ارتباط الإنسان في التاريخ والجغرافيا والعلوم وغيرها. يجب أن نتعرف على الإنسان ككائن معقد، ككائن ذي علاقات، لأنّه بالتفاعل ينتج المجتمع. نحن جزء من المجتمع ونتفاعل. ومن المهمّ التأكيد على أنّ (موران Morin) لا يقترح إلغاء المعرفة المكتسبة، بل يقترح إقامة روابط وإعادة الاتصال فيما بينها. يقترح على المعلمين الربط بين المعارف وجعلها حية وتوصف بعدم اليقين. فكلّما زاد فصلنا بين المعارف، كلما فقدنا القدرة على التّحليل وإعادة الاتصال والتّوليف والتعقيد، أي أنّنا نفقد القدرة على وضع المعلومات أو المعرفة في سياقها، ونفقد القدرة على إعادة اكتشاف ذاتنا، لذلك تضيع المعرفة ذات الصلة (Edgar, 2002: 97).

وبناء على ما تقدّم، فإنّنا نعتقد أنّ ممارسة التّدريس هي واحدة من أهمّ المشاكل المركزيّة التي يجب مواجهتها إذا أردنا تعليما معقدا وسياقيا.

5- تعقيد عملية إدماج المتعلمين الموهوبين في المدرسة:

تعقيد تعليم المتعلم ذي الإمكانيات العالية أكبر بكثير مما يعتقد موظفو التدريس؛ وهو تحدّ لم يناقش في كثير من الأحيان بكفاءة في السّياق المدرسي، ناهيك عن التغلّب عليه، وذلك بسبب ظروف الإدماج التي توفرها المدرسة. إذا كان هناك نقاش حول إدراج المتعلمين الموهوبين، فهناك سؤالان غالباً ما يطرحهما المعلمون. فمن ناحية، هذه المناقشة مثيرة للجدل بين المتخصصين في التعليم، لقد ظل في اعتقادهم أن المتعلمين الموهوبين الاذكياء لا يحتاجون إلى عمل ومجهود خاص، ومن ناحية أخرى، لا يبدو أن الحلول المقترحة في هذا الشأن، تلبي الاحتياجات التعليمية الخاصة لهؤلاء المتعلمين.

الكثير من المؤلفين التربويين يسلطون الضوء على فكرة أنّ المتعلمين الأذكياء والموهوبين، على الرّغم من امتلاكهم مهارات (موهبة عالية)، يحتاجون إلى خدمة متخصصة وجهد جبار، وقد تكون لديهم احتياجات تعليمية في كلّ بعد من أبعاد التنمية، وترتبط هذه الاحتياجات بالجوانب المعرفية والعاطفية والاجتماعية، أي أنّه سيكون من الضروريّ وجود تعليم يهدف إلى متابعة جميع جوانب التّمنية الخاصة بهم، ويشير كلّ من موران وشتاينر إلى أهمية وجود تعليم خاص بالمتعلمين الموهوبين بشكل متكامل، وتجنّب طريقة التدريس الاختزالية والمجزأة الموجودة في السّياق المدرسيّ العام.

6- العمل بالإبداع في سياق المدرسة:

يبدو أن العمل بالإبداع يعني الحاجة إلى تجربة العالم، وإلى توسيع تجربة المتعلّم وإمكانية التّفاعل مع الموضوعات والأشياء من حوله التي تسمح بإثراء وتنوع العناصر التي ستكون أساس نشاطه الإبداعيّ، فضلاً عن توسيع إمكانيات التطوّر المعرفي، وبقدر ما يزداد في هذا المنهج، يكون للخيال والإبداع أهمية كبيرة للتعلم، ويعتمدان على نوعية تجارب المتعلم وكميتها وتفاعلاته مع العالم من حوله. حيث يمكن للتّفاعل بين الموضوعات والبناء النشط للمعرفة أن يوفر دافعا إبداعيا، بالإضافة إلى قيادة المتعلم لتنمية حسّ التعاون والحوار. فكلّما زاد ثراء تفاعل الفرد مع العالم من حوله، زاد نموّه المعرفي، وزادت قدرته الإبداعية. وهذا يعادل القول بأنّ بناء المعرفة والتّجارب التي نعيشها مع الأشياء من حولنا تعزز الخيال والإبداع. سيكون العمل بالإبداع إذن وسيلة مهمّة لتحفيز تطوير كلّ من المتعلمين الموهوبين بشكل متكامل. مع التّركيز على حرّية التّعبير أثناء التدريس وعلى الاحترام المتبادل، الأمر الذي يمكن أن يولّد فرصا للاعتراف بالاختلاف خلال عملية التّدريس والتّعلم. وأقترح، بناء على تجربتي الخاصة ما يلي:

- منح المتعلمين حرية الاختيار بين الطرق المختلفة لحل المشكلة، من خلال تنوع إمكانيات الأنشطة المقترحة.
- مساعدة المتعلمين على التّعبير عن أفكارهم المختلفة؛ مع توفير فرص استكشاف الفضاءات المختلفة، وترك المساحة المادية المحدودة للفصول الدّراسية كلما أمكن ذلك.
- تشجيع المتعلّمين على القيام بمشاريعهم الشّخصية كوسيلة للتعرّف على مهاراتهم ومواهبهم؛ وتشجيعهم على أن يكونوا مبدعين.

- السّماح للمتعلّمين بطرح الأسئلة واختبار فرضياتهم، حتى لو بدت غير كافية أو غير منطقيّة أو سخيّة في البداية.
- تشجيع الفضول للتعلّم، وتجنّب التركيز على الحفظ.
- منح الطلاب خيارات لإجراء أبحاث حول مجالات مختلفة من المعرفة، من بين احتمالات أخرى للعمل بالإبداع.

7- الاستنتاجات:

من الممكن الاستنتاج أن التحدّي المتمثل في فهم الفكر المعقّد للمتعلّمين الموهوبين في المدرسة يعتمد على تشكيل هيئة تدريس خاصة للقيام بالتّخطيط السليم للفصول الدراسية وفقا لاحتياجاتهم التعليميّة الخاصّة. وينبغي أن يستند هذا التّخطيط إلى أقسام دراسية ذات أنشطة إبداعية وأن تحرّض أيضا على استثارة فضول هؤلاء المتعلّمين واهتمامهم. هؤلاء المتعلّمين الذين يحتاجون إلى خدمة خاصة.

على أنّه من الجدير بالملاحظة أنّه لا يمكن أن تحدث الممارسات التّعليميّة التي تشمل العمل بالإبداع إلا إذا كان هناك تدريب جيد للمعلّمين الراغبين في قبول تعليم إبداعي والعمل بشكل مبتكر. ويتمثّل أحد التحدّيات التي تواجهها المدرسة عموما في إيجاد فرص للتّعليم تشجع على تنمية الإمكانات الإبداعية وتطويرها، ليس فقط للمتعلّمين بل للمعلّمين أيضا.

قد يكون التعقيد في فهم تفكير المتعلّمين ذوي الإمكانات العالية أكبر ممّا نعتقد. لذا فإنّ تطوير الإبداع في التعليم يمرّ بالضرورة بمستوى إبداع المهنيين الذين يعملون في المدرسة، إذ يجب أن يعرف المعلّمون العوائق التي يواجهونها أثناء عملية التدريس والتعليم، ويمكن أن يكون هذا شرطا ضروريا للتغلب على صعوبة العمل بالإبداع.

إن النهج الفني للتعليم لا يعيد إنتاج المفاهيم المميّزة، ولكنّه يتطلّب مفاهيم مرنة وديناميكية، وهذا ضروريّ في عالم اليوم. حيث تظهر هذه المفاهيم كصور حيّة من خلال علاقة حيّة مع المعلّمين الذين يعملون بالأحاسيس والتمثّلات العقلية التي يمكن أن تنمو في هذه الصور. ويعزز التعليم الحالي تقسيم المعارف؛ وهو ما سينتهي به، في اعتقادنا، إلى الحدّ من إبداع المتعلّمين ذوي الإمكانات العالية.

نستنتج في الأخير أنّ تجزئة المعرفة مرتبطة إلى حدّ كبير بهيمنة الذكاء الجزئيّ وفقاً لـ (موران Morin) و(شتاينر Steiner)، لذلك يجب علينا التغلب على النظرة الاختزالية الحالية في التعليم وتوسيع إمكانيات العمل مع الابتكار والاختراع والخيال والإبداع. وقد قدم (شتاينر Steiner) في مشروعه شكلا جديدا من أشكال تكامل التّفكير والشّعور والرّغبة من خلال الأنشطة الإبداعية والفنيّة في البيداغوجيا. وهذا الاندماج له نيّة واضحة: تطوير الحرّيّة الأخلاقية، بالنظر إلى كل من الفرد والمجتمع والطبيعة. فمن المهمّ تشجيع المتعلّمين الموهوبين على التحلّي بروح إبداعية ومستقلة، وممارسة التّفكير النقديّ والتأمليّ حول عملية التدريس والتعلّم. بهذا المعنى، سلط (موران Morin) الضّوء على أهمية خلق بيئة محفّزة حيث يتمتع فيها فريق التدريس بحرّيّة التعبير. ويجب كذلك على المعلّمين السّماح للمتعلّمين بالتعبير عن أفكارهم

المختلفة، وتوفير فرص البحث في البيئة التعليميّة، ومنحهم حرية اختيار طرق مختلفة لحلّ الوضعيّات المشكلة. وبالتالي، فإنّ الفكر المعقّد يمكن له أن يتجاوز الحدود التي يفرضها التّعليم الموحد، وهو ما سيمنح من تطوير الإمكانيات الإبداعية.

قائمة المصادر والمراجع:

مراجع عربية:

- 1- إدغار، م. (2004). الفكر والمستقبل. (أ. القصوار & م. الحجوجي، Trad). المغرب: دار تويقال للنشر.
- 2- زيتوني، ص. ل. (2015). ابستمولوجيا التركيب و فلسفة التربية عند ادغار موران (Vol. 1). عمان: دار الأيام للنشر و التوزيع.
- 3- لوغاي، ج. م. (2009). التجربة و المنهج (Vol. 1). (س. عبد الله، Trad). تونس: دار محمد علي للنشر.
- 4- موران، ا. (2015). زمة المعرفة، عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش. مجلة الاستغراب، 52p.

مراجع أجنبية:

- 1- Alphen, V. (2011, December), Imagination as a Transformative Tool in Primary School . *RoSE- Education. Research on Steiner Education.*
- 2- Curriculum, S. (1970), *Educational Foundations of Steiner Education*. Consulté l'aout 22, 2022, sur steiner education: <https://www.steinereducation.edu.au/>
- 3- Edgar, M. (2002), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Seuil.
- 4- Edgar, M. (2005), *Introduction à la pensée complexe*. Paris: du seuil.
- 5- Edgar, M. (2014), *La Méthode 2*. paris: du seul.
- 6- SEA: ASCF Curriculum, (2022, aout 25), *Educational Foundations of Steiner Education*, Récupéré sur steiner education: www.steinereducation.edu.au
- 7- Steiner, R. (1921), *Soul economy* (Vol. 2013). Great Barrington, MA: Anthroposophic Press.
- 8- Steiner, R. (1922), *teachers as artists in education*. Lecture August.
- 9- Steiner, R. (1987), *Awakening Anthroposophy*. Consulté le AOUT 25, 2022, sur Rudolf Steiner Archive: https://rsarchive.org/Lectures/GA354/English/RSP1987/EvoMan_index.html
- 10- Steiner, R. (1996), *The education of the child*. New York: Anthroposophic Press.
- 11- Wiechert, C. (2010, Volume 15), *What can Rudolf Steiner Words to the first Waldorf Teachertell us today*. Consulté le auot 16, 2022, sur waldorflibrary: <https://tinyurl.com/drffawwv2>
- 12- Winkler, f. (2019), *Man the Bridge between Two Worlds*. Chicago: Muriwai Books.



تجليل الشعر الستيني:
بين عقدة الريادة وإشكالية التجيير
'الموجة الصاخبة' عينة

*Relegation to the sixty's poetry between the
leadership complex and the problem of
subordination, "Loud wave" as a sample*

أ. د. نادية هناوي

كلية التربية
الجامعة المستنصرية
العراق

nada2007hk@yahoo.com



تجيب الشعر الستيني: بين عقدة الريادة وإشكالية التجيب "الموجة الصاخبة" عينة

أ.د. نادية هناوي

المخلص:

تقوم فكرة هذا البحث على تفنيد مقولة التجيب العقدي التي شاعت في النقد العراقي منذ ستينيات القرن العشرين، وتعني أن الأجيال الشعرية تتوالد كل عشر سنوات. وقد ساعد في ترسيخ مقولة التجيب العقدي ما ألفه بعض شعراء عقد الستينيات من كتب، فيها نظروا للعقدية، ودافعوا عن أنفسهم بوصفهم جيلاً شعرياً. وسنقف عند أحد هذه الكتب وهو (الموجة الصاخبة) للشاعر سامي مهدي، مبينين الدوافع وراء هذه الرغبة في التجيب العقدي ومحددين إشكاليات تجيب التجيب لأنفسهم.

الكلمات المفتاحية: التجيب، الشعر، الشعراء، العقد، الستينيات.

Abstract:

The idea of this research is based on rejecting the idea of the decadal generation that has been popular in Iraqi criticism since the sixties of the twentieth century, which means that poetic generations reproduce every ten years. The books written by some poets of the sixties contributed to the consolidation of the idea of the decadal generation, in which they looked at decadal and defended themselves as a poetic generation.

We shall study one of these books, which is (The Loud Wave) by the poet Sami Mahdi, showing the motives behind this desire in the generation, also identify the problems of limiting the generation to themselves.

Keywords: Decade, Generation, Reflecting, Poetry, Poets, Sixties.

1- الانقطاع الجيلي وعقدة الريادة:

كانت سنوات الستينيات من 1960 إلى 1969 مفصلية وتاريخية على مستوى العالم أجمع، لأن فيها تجسدت أبعاد الحرب الباردة ما بين القطبين الرأسمالي والاشتراكي. وشملت تأثيرات هذه الحرب مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومنها الصّعيد الأدبي داخل الغرب الأوربيّ بعامة والانكلو سكسونيّ بخاصّة، فتشكّلت حركات شبابية في إنجلترا وفرنسا وأمريكا عكست خيبة الأمل بالنظام العالميّ، وهو ما ترك آثارا كبيرة لا على القارتين الأوربيّة والأمريكيّة حسب، بل على بلدان أمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط أيضا، فأصيب الشّباب في العراق ومصر والشّام وبقية الاقطار بعدوى الخيبة السّينية العالميّة. وتمثّلت تلك الخيبة في هاجس التّمرد الذي وطّده حركة متصاعدة في ترجمة الكتب الأدبية والفكرية، فتأثّر أدباء الستينيات بوجودية سارتر ولا انتمائية كولن ولسن وعبثية البيركامو وثورية جيفارا كتمارسة ودوربه كتنظير. وهو ما شجّع على الجنوح نحو الغموض وأدى إلى سلوكيات النّفور وموجات التمرّد والاعتراب عن المجتمع، ورفض الموروث والتقاليد وقطع الصّلة بالأجيال السّابقة حتى "كاد تعبير صراع الأجيال في بعض الأدبيّات أن يكون نقيضا للصّراع الطبقي .. وكان الردّ المتطرّف على هذه الدّعوى هو أنه ليس هناك أجيال بل صراع طبقات"¹.

وهذا التطرّف في الصراع الجيلي لم يألفه الأدباء العراقيّون في الأربعينيات والخمسينيات، ربّما لأنّ أكثرهم كانوا متقاربين في انتمائهم إلى طبقات برجوازية أو وسطى بما فهمم الذين قدموا من الأرياف، فتأقلموا سريعا مع المدينة، وشكّلوا فئة كان لها دورها في تطوير القصيدة العربية. وأسست تقاليدھا الخاصة، ومنها ترجمة نصوص الشعراء الكبار، ووضعها في شكل مختارات من الشّعر العالمي²، معبرين أوّلا عن تواصلهم مع الجيل الذي سبقهم، ومؤكّدين روح المعاصرة ثانيا، والاعتداد بالتراث ثالثا. وعُدّ هذا التّطوير رياديّا بوصفه هو الحدّثة الشّعرية الأولى التي حصلت من دون انقطاع عما أسّسه الأدباء العراقيّون والعرب في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات، لاسيما ما قامت به جماعتا أبولو والديوان ومعهما أدباء المهجر الأمريكيّ من تطوير في أوزان القصيدة العموديّة.

وما كان للأدب أن يتطوّر ويستمرّ لولا هذا الامتداد للأجيال بين القديم والجديد، فيأخذ اللآحق من السّابق، ويضيف إليه أو يقلّده أو يجربّ غيره. ولا يعني تأثر الجيل بأدب أمة أخرى، انقطاعه عن أدب أمته، نافرأ من الجيل الذي سبقه ومزدريا تراثه، ممّا كان قد عكسه بعض شعراء الستينيات، وأرادوا بذلك تأسيس حدّثة شعريّة ثانية، لكنّ ذلك لم يكن على أيديهم، وإنّما على أيدي الذين كانوا واعين بالعلاقة الشّعرية بين التراث والحدّثة والتي بها جدّدوا القصيدة العربية، وطوروها. وأعني الحدّثة الشّعرية الشّامية

1- غالي شكري، العنقاء الجديدة صراع الأجيال في الأدب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط3، 1993، ص6.
2- وضع السياب مختارات من الشّعر الانجليزي، ووضع حسب الشيخ جعفر مختارات من الشّعر الروسيّ. وترجم أدونيس لشعراء عالميين مثل سان جون بيرس وكفافيس، فضلا عن مقدّمته لديوان الشّعر العربي، وللبياتي أيضا مختارات من هولدرن وأركون وجلال الدين الرومي والسهروردي. وقدم توفيق صايغ مختارات من الشّعر الأمريكي، ومثله فعل فؤاد رفقة وصلاح عبد الصبور وغيرهم.

التي دشّنها أنسي الحاج مطلع الخمسينيات، ورافقه في بلورتها والتأسيس لها أدونيس ويوسف الخال وآخرون.

ولئن لم يرق لبعض شعراء الستينيات التواصل مع التراث الشعري العربي، فإنّ انبهارهم بالتحديث الغربي كان كبيراً، فساروا باتجاه تقليد المواضات الطارئة والصّراعات المستجدة في العالم، معلنين قطيعتهم مع جيل الرّواد، وتمرّدين على بعضهم بعضاً أيضاً، منفردين مكابرة وادعاء، ينظرون بانتقاص إلى الماضي الشعري القريب والبعيد بدعوى أنّه لم يمدّ الشعر بالطاقة المطلوبة. ولذلك ثاروا بقصد تغيير حركة الشعر وهو ما يحتجّ به الشعراء المنظّرون للجيلية العقديّة.

وراح شعراء ونقاد يرسّخون في مقالاتهم فكرة التّجيب انفصالياً عن شعراء الخمسينيات، ومنهم طراد الكبيسي الذي كتب عدداً من المقالات في هذا الصّد، الأمر الذي دفع ناقداً مجابلاً له هو عبد الجبار عباس إلى أن يخصّ بالنقد واحدة من تلك المقالات المنشورة في مجلة الكلمة عام 1970 وعنوانها (شعر الشباب العراقي المعاصر) مؤشّراً على حماسة الكبيسي للجيلية ومحدّداً ما رافق تلك الحماسة من أخطاء تاريخيّة ونقدية.

وإذا كان هذا حال الشعراء في الستينيات على مستوى كتابة المقالات، فإنّ الأمر على مستوى تأليف الكتب كان أكثر أهميّة. لأنّ فيه تجلّت نوايا التّجيب العقديّ بطريقة منهجيّة، وساهمت بشكل كبير في تصوير العقديّة وكأنّها ظاهرة أدبية، تنطوي على اصطلاحية نقدية.

والكتب التي ألفها شعراء منظّرون للعقدية هي: (الموجة الصّاخبة) لسامي مهدي، و(الروح الحيّة) لفاضل العزاوي و(تهافت الستينيين) لفوزي كريم و(انفرادات الشعر العراقي الجديد) لعبد القادر الجنابي، وسنأخذ واحداً من هذه الكتب وهو (الموجة الصّاخبة) ليكون عينته بها ندلّل على ما في القول بالتّجيب العقديّ من عقدة البحث عن الرّيادة وإشكالية الإصرار على التّجيب.

واختيارنا لهذا الكتاب ينبني على جملة أسباب، أوّلها أنّ الكتاب سابق زمنياً لسائر الكتب الأخرى في التّأليف في موضوعة التّجيب وصدرت طبعته الأولى عام 1994، وثانيها أنّ المؤلّف قصد التّجيب موضوعاً ومنهجاً، وثالثها أنّ المؤلّف كان فيه متوسّعاً أكثر من غيره في معالجة موضوعة التّجيب السّيني حتى ربت صفحات الكتاب على الأربعمئة صفحة.

وقبل أن نباشر التطرّق إلى المناحي التي تناولها كتاب (الموجة الصّاخبة)، فإنّنا نتساءل: ما الأهداف التي حملت شاعراً ذا تجربة شعريّة معروفة على خوض غمار موضوع تاريخيّ مثل موضوع التّجيب؟ ولماذا أثار المؤلّف هذا الموضوع بعد مرور ربع قرن تقريباً؟ أو بالأحرى، ما الأهميّة الكبيرة التي جعلت المؤلّف يكتب في موضوع هدأت ضجّته وانتهى زمنه؟

لعلّ الإجابة تبدو شكلياً متيسّرة في مقدّمة الكتاب، وفيها عزم المؤلّف على (رسم صورة لحركة شعريّة ذات أهمية جوهرية في تاريخ الشعر العراقي الحديث أعني حركة الستينيات، حركة الجيل الذي أحدث

تحوّلاً ملموساً في الشعر العراقي ووضعه في إطار الحداثة الحقيقية)¹، غير أنّ المتمعّن في فصول الكتاب ومباحثه ومحصلاته الختامية سيجد أنّ أمر الانقطاع، وليس التحول الحداثي في الاحتجاج للجيلية العقدية، هو الذي راهن عليه المؤلف.

ولئن كان قد نفى أمر العقدية في المقدمة "تسمية جيل الستينات لا تقوم على أساس تقسيم الأجيال وفق العقود الزمنية، فليس شرطاً أبداً أن يظهر في كلّ عقد من الزمان جيل جديد لأنّ ظهور أيّ جيل رهين بحركة المجتمع وظروفه الموضوعية"²، فإنّ نفيه ذلك ظلّ مجرد قول بعيد عن التطبيق العملي، ناهيك عن تنصّل المؤلف ممّا تعهد به في المقدمة والخاتمة من ناحية عدم الانحياز للذات، وتكريس الجهد للشعراء الآخرين بصفتهم الجماعية، والبحث عن تحولات الشعر العامة لا الخاصة، ممّا أوقعه في التناقض واللاموضوعية.

ولا مناص من القول إن الهدف من وراء تبني التّجيب العقديّ هو الرغبة في إضفاء الرّيادة على شعراء الستينيات ليكونوا كالشعراء الرّواد بحجّة أنّ ما قام به الستينيون من تجريب على مستوى القصيدة أو على المستوى العمل الأدبيّ وما مارسوه من نشاطات، كتشكيل الجماعات وكتابة البيانات وإصدار المجلّات قد أعطاهم حركيّة خاصة، عبّر عنها المؤلف بالموجة الصّاخبة، بيد أنّ المتحصّل من هذه الموجة كان التّجيب العقديّ الذي كانت تبعاته في الكتاب موضع الرصد، سلبية وكثيرة، يدلّل عليها ما يأتي:

(1) إهمال التّجارب الشعريّة التي وقعت وسطاً بين عقدين، أو حشر الكبيرة منها. كما حصل مع الشاعر الكبير حسب الشيخ جعفر. لتكون ستينية قسراً.

(2) اللاموضوعية في تقييم حركية الشعر بالتحيز إلى الشعراء الذين يوافقون المؤلف الرؤية والانتماء. وهذا ما أضرّ بكثير من التّجارب التي اختلفت في تحزّبها مع المؤلف، أو كانت خارج الانتماءات.

(3) القطع بحديّة السّنوات العشر جعل التّجارب مبتورة وغير متّصلة بما قبلها (الخمسينيّة) ولا متواصلة مع ما بعدها (السبعينيّة)، وهذا من حسن حظّ الشعراء الستينيين الذين لا تجربة شعريّة واضحة لديهم، فحشروا مع أصحاب التّجارب الواضحة والكبيرة الذين أضرّهم هذا الحشر، لكنّ المؤلف رآه أمراً طبيعياً، فقال: "في حركة الجيل نفسها لا يهمني ما آل إليه الشعراء في ما بعد أو ما بلغه منجز كل منهم وهذا ما يجعل ظلّ شاعر مبدع مهم كحسب الشيخ جعفر باهتا هنا برغم منجزه الشعري، بينما يبدو ظلّ مؤيد الراوي الذي قد لا يحسب في الشعراء كثيفاً واضحاً"³.

(4) التعميم الزمنيّ جعل الشعراء على درجة واحدة من الفنيّة والنّماء بخلطة غير متجانسة وعشوائية لتجارب متفاوت نوعياً في قدرتها على الصّمود أمام أتون الحركة الشعريّة والتّجريب فيها.

1- سامي مهدي، الموجة الصاخبة: شعر الستينات في العراق، دار ميزوبوتاميا للنشر، بغداد، طبعة مزيدة ومنقحة، 2014، ص 7.

2- المصدر نفسه، ص 27.

3- المصدر نفسه، ص 10.

(5) إنّ التّجيب العقديّ أعطى للمؤلف صورتين؛ صورة المؤرّخ وصورة الناقد، وجمعه بين الصورتين تكون المفارقة واضحة في التّعبير عن المجموع الشعري بلغة "الأنا"، وليس الـ"نحن" كقوله: (بلورة أفكاري/ تقوية حجتى في المحاورّة/ إذكاء إحساسي بأنني انتهي إلى جيل جديد)

(6) التّجيب جعل للمؤلف اليد الطولى، وهو يحكم ويقىم مبالغة أو انتقاصاً، وليس لأحد أن يعترض، وإن اعترض فهو. في نظر المؤلّف. واحد من ثلاثة: إما محسوب على جيل الرواد، أو هو محسوب على الجيل الجديد نفسه، أو هو ضائع بين الجيلين.

(6) الاستهانة بما قدّمه الجيل الشعريّ السّابق من منجزات، وبما أسّسه من بنیان في مقابل الاعتداد بمن هم ستينيّون "إنّ الجيل الذي سبقهم لم يكن بمثل حيوتهم واندفاعهم وعنادهم ولا بمثل فهمهم للثقافة وحهم للمغامرة. لقد كان كل منهم يضع يده على جرحه ويمضي غير عابئ بنزفه. كان جيلاً ذا قضية شعرية.. كان جيلاً خلاقاً شق طريقه بنفسه من دون أن يتكئ على متكا"¹. أما إذا قيل إنّ الرواد ابتكروا تداخل البحور في شعرهم، فسيكون ردّ المؤلّف هو أنّ هذا التّداخل لم يصل عند الرواد إلى مستوى الظّاهرة العامّة، بينما هو كذلك عند السّينيين.

(7) التّعميم ألقى المؤلّف من النّظر في كل اسم شعريّ على حدة وتحديد خصائص شاعريته. ومن ثمّ اقتصر، في تمثيلاته وتحليلاته، على أسماء لم تتعدّ أصابع اليدين، وأغلبها تشاطره الانتماء السياسيّ مثل خالد علي مصطفى وعبد الأمير معله وحמיד سعيد. وعمّم أحكامه وآراءه فهم على الشعراء السّينيين كافة "استطاع السّينيّون خلال ثلاث أو أربع سنوات أن يفرضوا وجودهم في جميع الصحف"². وما لا خلاف فيه أنّ الشعر فوق حسابات الزمن المعتادة، وله معايير الجماليّة. ومن ثمّ لا تضيف الانتماءات أو عدمها أيّة قيمة إلى الشعر.

(8) تخصّصت تحليلات المؤلّف النّقدية في الجزء الثّاني من الكتاب في أسماء ونصوص محدّدة من جانب، ومحصورة في جزء من سنوات السّينيات وليس كلّها أي ما بين 1964 و1969 من جانب آخر³. واعتبر المؤلّف أنّ ما قبل عام 1964 غير مهمّ والسّبب برأيه أنّ فيه بدايات بسيطة لم تتوضّح فيها شخصيّة الجيل بعد، وفات المؤلّف أنّ قصائد حسب الشيخ جعفر وسعدي يوسف وفاضل العزاوي ومحمود البريكان وحسين مردان كانت في تلك السنوات قد سجّلت حضوراً عربياً لافتاً، كما أنّ شاعريّة السيّاب في مطلع السّينيات قد اتّخذت خطأ تجريبياً جديداً ومهمّاً.

ولا تعني هذه السّلبيات في كتاب (الموجة الصّاخبة) أنّه يخلو من محطّات وثقت وأشرت على عهد مضطرب سياسياً، وكان فيه المشهد الثقافيّ بالعموم والشّعريّ خاصة، متأثراً كثيراً كبيراً بمتغيّرات العصر.

1- المصدر نفسه، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 47.

3- قال المؤلّف: إنّ الشعريّة المشمولة بالتّجيب هي بين 1964 إلى 1975 بوصفها (الفترة التي بها تكون الجيل وأعلن عن نفسه وانطلاقه نحو مستقبله الشعري) ولم يف المؤلّف بقوله هذا على المستوى النقدي.

وقد اتخذ القسم الأول شكل شهادة سيرية وثقت مسيرة المؤلف المهنية مع الصحافة الثقافية ومكاسب انخراطه في حزب البعث أكثر مما وثقت تجربته الشعرية.

أما ما ذكره عن الشعراء الشباب وكيف كانت غرابية لغتهم وغموض شعرهم وعفوية تشكله محلّ تندر الشعراء الكبار وملاطفتهم لهم، أما ما ذكره عن صعوبات الطبع والنشر وحقوق المؤلف المهذورة، فجميعها ليست خاصةً بجيل دون جيل، فهي ما زالت إلى يومنا هذا على حالها لم تتغير كثيراً.

يبدأ شهادته السيرية من انتمائه إلى جمعية الكتاب والمؤلفين التي تأسست عام 1959، ومرورا بعلاقاته بالأدباء الذين يشاركونه الانتماء والمسؤوليات والمهام التي انيطت به. وساق بشكل عرضي مواقف ومشاهدات تكشف في التاريخ الأدبي أسراراً، أو تضع النقاط على الحروف حول علاقات الأدباء بعضهم ببعض، وأسباب التصعك وصور التباري الذي وصل إلى حدّ التشابك بالأيدي، ومظاهر الغيرة التي كانت حامية الوطيس حتى بين الأخ وأخيه، من ذلك ما ذكره المؤلف عن محسن جاسم الموسوي وتعاونه في ما ينشر مع أخيه عزيز السيد جاسم وعلى الصّفحة الثقافية نفسها التي كان الأوّل يديرها في جريدة (أبناء النور) الأسبوعية التي استمرت بالصدور حتى العدد الثامن عشر ثم توقفت عن الصدور.

والأمر المهمّ الملاحظ في هذا السرد السيري التسجيلي أنّ المؤلف يهمل ذكر شعراء مناوئين ينتمون إلى تجمّعات أخرى. ولا يمكن أن نعذر المؤلف بأنّه كان بصدد تقديم شهادة شخصية، إذ أنّ ذلك يناقض رغبته في أن يكون هو المدافع عن شعراء عقد الستينيات وهو المتحدث بلسانهم.

2- التّجليل الشعري وإشكالية التّجوير:

كان لصدور مجلة (شعر 96) شأن خاصّ، لأنّ من ساهم في تأسيسها واشترك في هيئة تحريرها كانوا من ذوي المكانة على الصّعيد الشعريّ والصحفيّ، هذا أولاً، وثانياً لأنّها جاءت تعاضد مجلة (الكلمة) في اهتمامها بالحدّثة الشعرية والتّنظير للشعر الجديد، وثالثاً، بالبيان الشعري الذي دشّن عددها الأوّل، وما أثاره من ردود أفعال قوية آنذاك استمرت إلى السّنوات اللاحقة، وانتهت بالتّخاصم. ولا نستبعد أن تكون أسباب هذا التّخاصم سياسيّة بين اثنين من الموقعين عليه هما فاضل العزاوي وسامي مهدي أولاً، ثم فاضل العزاوي وفوزي كريم لاحقاً.

صدرت من مجلة (شعر 96) أربعة أعداد في بضعة أشهر قبل أن يتمّ منع صدورها، واختلفت الآراء حول أسباب المنع، فالعزاوي رأى أنّ السّبب سياسيّ، ورأى سامي مهدي أنّ السّبب مهنيّ، ولكنّ أيّاً من الرّأيين يظل غير مقنع بسبب ما جرى بين الشاعرين فيما بعد من اختلاف حول البيان الشعريّ، ممّا تجلّى واضحاً في كتابيهما (الموجة الصاخبة) و(الروح الحيّة).

سرد سامي مهدي بحماسة كبيرة لحظات ولادة البيان، وسعيه إلى إصدار مجلة تعنى بالشعر أسوة بالمجلات اللبنانية، وكيف أنّ الطارئية كانت سبباً في إعطاء افتتاحية العدد الأوّل اسم البيان.. وهو ما ينفيه فاضل العزاوي الذي أكّد أنه هو من كتب البيان. وأنّ هذا البيان لم يكن في الأصل مقالة.

ومهما كانت الحقيقة؛ فإنّ هذا التّركيز على البيان لا يعزّز رغبة الشاعرين في التّجليل، لكنّه يعزز مكانتهما كمنظرين لعقد من السنين أمدّه عشر سنوات، بدا في نظريهما حدثاً، لا يشقّ لحدائته غبار. ولقد أثر هذا التّنازع بين الشاعرين حول نسبة البيان الشعري في أن تكون النتائج كافية كي تشيع تسمية (الجيل السّيني)، حتى صار مفهوماً نقدياً، ومنه اشتقت مفاهيم وتسميات آخر لا شيء سوى توكيد ما للسّينيين من تميّز في عالم الشعر.

هكذا تجيّرت التجارب الشعريّة لصالح البيان الشعري وليس العكس. وراح البيان يصبّ في صالح الشعراء الذين وقّعوا عليه، وهم أربعة لا غير. وهذه نسبة ضئيلة بالقياس إلى عدد الشعراء آنذاك، فهل يحقّ، بعد ذلك، تجيير البيان وكأنّه تجسيد لفكر السّينيين قاطبة مع أنّ القصديّة في كتابة هذا البيان مشكوك فيها، ومتنازع عليها إلى اليوم؟! وكيف يكون البيان عاكساً آراء أدباء السّينيين جميعاً، وهم أنفسهم كانوا في حالة تشظّي وانقسام وانهمزام وصعلكةٍ وعدم وئامٍ.. وصور أخرى كثيرة تدلّل على أنّ السّينيين كانوا شيعاً متفرقةً يصعب معها جمعهم على أمر واحد؟!

أمّا ما قيل عن تمردهم فإنّه أيضاً لم يكن عامّاً، فالشعراء الحزبيّون كانوا ملتزمين وخاضعين لأجندات أحزابهم بعكس غير الملتزمين سياسياً الذين كانوا في حلّ من أيّ التّزام.

وبسبب هذا الاختلاف صنّف المفكّر عزيز السيد جاسم أدباء السّينيين إلى ثلاث فئات: أدباء الحياة الذين يدخلون في خضمّ الصّراع لتنشيط قوى الحياة البازغة ولدحر القوى الهرمة الشائخة والمحتضرة، وأدباء الموت الذين يريدون فرض سنّة الموت على خُصرة الحياة، ويحاولون عبثاً أن يمدّوا في عمر ما تقرّر موته حتمياً، والفئة الثّالثة هم الأدباء المختلطون الضائعون العابرون كلّ الحدود، وكادت هذه الفئة تطغى على الفئتين الأخرين حاملة معالم جديدة تجعلها شبه متوطّنة¹.

هذا فضلاً عن وجود شعراء ذوي تجارب لا يمكن خلطها مع الآخرين ولا تجيير تميّزها لصالح الكلّ، وأوضح مثال على ذلك تجربة الشاعر عبد الرحمن طهمازي الذي قال عنه سامي مهدي: "كان أهمّ شاعر في المجموعة وأكثرهم عناية بالكتابة حول الشعر وقضاياها وهو يشدّد عنهم باهتمامه بالتراث وحسن اطلاعه عليه"². وقال في موضع آخر: "طهمازي أحد شعراء السّينيين وكتّابها بل هو أبكرهم وعياً وأرصنهم رأياً وقد كان من أقربهم إلى من سُموا بجماعة كركوك أو ببعضهم في الأقل. له في النقد ونقد النقد إنتاج غزير أما في الشعر فهو شحيح مقل.. ولقّت الأنظار إليه بما كتب من نقد وشعر ولكن كتاباته النقدية توصف بالعسر وكتاباته الشعريّة باليباس"³. وهذا الوصف الأخير، على ما فيه من الانطباعة، يؤكّد أنّ تجربة الشاعر طهمازي فريدة لكونها اقترنت بمزج الشعر بالفكر.

1- عزيز السيد جاسم، الصرع الأدبي، مجلة الأقاليم، العدد الرابع، 1965، ص 109-110.

2- سامي مهدي، الموجة الصّاخبة، مصدر سابق، ص 70.

3- المصدر نفسه، ص 119.

والتجوير لم يقتصر على مصادرة التجارب الكبيرة وتعميمها بتعسف على عامة الشعراء بحجة التجويل العقدي، بل شمل أيضا تأكيد شاعرية المتواضع ونفي الشاعرية عن المجيد. وهو ما وُضح في الجزء الثاني من كتاب (الموجة الصاخبة) وحمل عنوان (تحولات النص) من خلال:

1) مقارنة المؤلف سامي مهدي قصائد معينة لبدر شاكر السياب بقصائد شعراء معيّنين يشاركونه الانتماء الحزبيّ مثل مالك المطلبى وخالد علي مصطفى وعلي جعفر العلق، مجيراً الفضل لصالح الأخيرين، فقصيدة (التيه) لمالك المطلبى مثلاً رأها أفضل من قصيدة (قافلة الضياع)، وتذهب أبعد من (المسيح بعد الصلب) لبدر شاكر السياب لكونها مباشرة وتفصح عن رسالتها الايديولوجية¹. بينما "تنغلق قصيدة السياب على ذاتها ولا تتراسل مع الخارج إلا لترتد بعكس قصيدة مالك التي تظل علاقاتها مفتوحة على الخارج فتستقبل عدة قراءات وعدة تأويلات"².

وغاية المؤلف من وراء ذلك بالطبع هي تجوير التّميّز لعموم الشعراء المجالين له، لعلمه أن "ليس ثمة جيل شعري جديد.. إلا إذا كانت له إبداعات جديدة تختلف عن إبداعات الاجيال التي سبقته"³.

2) تجوير المؤلف التّميّز لصالح الشعراء الذين يشاطرونه الرؤية السياسيّة جعله يسحب البساط من غريمه فاضل العزاوي سواء في هوامش الطبعة المنقّحة لكتاب (الموجة الصاخبة) موضوع الرّصد، إمّا بالرد على ما أدّعاه فاضل العزاوي في كتابه (الروح الحيّة) من أقوال أو بما قام به من تحليلات نقدية لشعر فاضل العزاوي.

فمثلاً ذهب إلى القول إنّ قصائد العزاوي المؤرخة بالعامين 1960 و1961 كان أثر عبد الوهاب البياتي وسعدي يوسف فيها واضحاً⁴، وأنّ قصيدة غينتريرغ تنطبق حرفياً على قصيدة (أقنعة البوذي) للعزاوي وأنّ عيباً من عيوب الشكل المفتوح الذي أدخله الستينيون كان العزاوي نفسه أدخله إلى الشعر العراقي. وفضّل عليه سركون بولص لأنّ تحولاً نموذجاً في لغته يختلف عن فاضل العزاوي الذي اصطنع الغرابة والطرافة والمفارقة. وبعض نصوص العزاوي لم تكتب بلغة استعارية بل لغة شعريّة بكفاء لا تحتل أيّ تأويل، ولذا لم يفلح في نسج شبكة حية من العلاقات الداخلية فكانت رسالته ايديولوجية صريحة وهو ما جعل "قصائده الميكانيكية" محاولة عابثة وعقيمة إلى الحد الذي دفعت الشاعر إلى صرف النظر عن إعادة نشرها في دواوينه⁵.

1- المصدر نفسه، ص 266-267.

2- المصدر نفسه، ص 269.

3- المصدر نفسه، ص 219.

4- المصدر نفسه، ص 129.

5- المصدر نفسه، ص 283. أورد فاضل العزاوي أنّ السبب هو فقدانه للقصائد. ينظر: الروح الحية، جيل الستينات في العراق، فاضل العزاوي (بغداد: دار الهدى، بغداد، ط 2، 2003) ص 274، 279، 286.

وقارن تجربة فاضل العزاوي بتجربة مؤيد الراوي فوجد أن "قصيدة مؤيد الراوي تنتهي إلى ما انتهت إليه قصيدة فاضل العزاوي"¹ وفند قول من يرى أن السياب أول شاعر عربي معاصر بدأ استعمال الأساطير، لأنّ الشعراء الرومانسيين العرب سبقوه، ولأن نازك سبقت السياب في استعمال الأسطورة التي بدت عنده نابية، وليست وراءها ضرورة بل هي (مودة) وادعاء وإعادة كنائية، مفضلاً عليه عبد الوهاب البياتي الذي رآه قد حقق إنجازات مهمّة في صنع شخصيات ومدن أسطورية.

وهو ما حصل أيضاً مع شاعر آخر كبير، هو حسب الشيخ جعفر، فعده سامي مهدي متأثراً بعبد الوهاب البياتي في القناع والأساطير وفي البحث عن امرأة غائبة تشبه عائشة التي كانت أقوى رمزية عند البياتي²؛ وهنا نتساءل: هل هناك شاعر لم يبحث عن امرأة في شعره؟! وكيف لشاعر مثل حسب الشيخ جعفر أن يجد امرأته في صورة عائشة وهو الذي ما فارقت صورة لينا الروسية شعره ولا سرده على طول تجربته وعرضها؟! بيد أن مقصد سامي مهدي من وراء هذا كلّهُ هو التّجيب العقديّ الذي فيه تتجبر التجارب الشعريّة بعضها لصالح بعضها الآخر.

(3) على الرّغم من أنّ المؤلّف لا ينكر أنّ لمجلة (شعر) اللبنانية تأثيراً في كتابة العراقيين قصيدة النثر تحرراً من الوزن والقافية، فإنّ خضوعه للتّجيب أجبره على تجبير مشروع كتابة هذه القصيدة لصالح السّينيين وحدهم، متناسياً من كتبها من شعراء الخمسينيات، وفي مقدّمهم حسين مردان، وعاداً سركون بولص أول من وضع أساساً لقصيدة نثر عراقية حقيقيّة وجادة تنتهي إلى الشعر بثقة وجدارة³.

(4) ممارسة المؤلّف التحليل النقديّ على نصوص قصائده هو، جعله يجبر أحكامه على نفسه لصالح الشعراء المجاليلين له في السّينيات، فحلّ مثلاً قصيدته (الغائب)، ثم أردف قائلاً عن نفسه بضمير الغائب: (وسيفعل سامي مهدي شيئاً مقارباً ولكنه أكثر تعقيداً في قصيدتين متأخرتين هما "حين تعلمنا الأسماء" و"حاشية الأرض") بينما أهمل تجارب شعراء مهمين مثل حسب الشيخ جعفر الذي وجده "يوازي سامي مهدي في عدد القصائد التي استعمل فيها الأساطير والرموز ولكن كلا منهما سلك طريقاً مختلفاً لا يتشابه مع الآخر إلا في حدود ضيقة"⁴.

وإذا وجد نفسه غير قادر على تجاهل تجربة شعرية ما، فإنه يضطرّ إلى ذكرها مع ابتسار كبير يشوّه حقيقتها، فحين ذكر تداخل البحور، وتنوع إيقاعاتها، لم يستطع أن يتجاهل حسب الشيخ جعفر، فقال عنه، وبإختصار مخلّ (وسيقدم بعد سنوات نموذجاً ناضجاً ومكتملاً في تداخل البحور وتنوع إيقاعاتها ونعني بذلك قصيدته "هبوط أبي نؤاس" المنشورة في ديوانه الرابع (عبر الحائط في المرأة))⁵، وكذلك ذكر قصيدة (الرباعية الأولى)، ولكنه لم يعقبها بتحليل، بل قال: "ومهما يكن فإن التدوير كلياً كان أم جزئياً غداً

1- سامي مهدي، الموجة الصّاخبة، مصدر سابق، ص 298.

2- المصدر نفسه، ص 367.

3- المصدر نفسه، ص 346.

4- المصدر نفسه، ص 363.

5- المصدر نفسه، ص 322.

ظاهرة شائعة في مطلع السبعينات .. حتى لاح لبعض الشعراء الستينيين أن القصيدة هي قصيدة المستقبل¹.

واستعرض مقاطع من قصائد حميد سعيد ومالك المطلبى وعبد الأمير معله وباسين طه حافظ، وختمها بقصيدة له طويلة فيها وظف أسلوبية التدوير، مقللاً من أهمية ريادة حسب الشيخ جعفر من ناحية ومعماً بشكل غير مباشر التدوير على المجموع الشعري من ناحية أخرى عبر القول: "تزايد استعماله . أي التدوير . في شعر الستينيين باطراد"².

وبسبب التججيل العقديّ تعمد المؤلف التعامل مع شعر حسب الشيخ جعفر بطريقة الكسر والجبر، فهو ما أن يشيد به حتى يؤاخذ، وما أن يؤيد نهجه حتى يرفضه، مضيعاً على القارئ تفرّد تجربة هذا الشاعر الكبير. وذلك على شاكلة قوله مثلاً: "إن أول من فتح باب التدوير في القصيدة العربية الحديثة هو الشاعر السوري خليل خوري فله في ذلك أربع قصائد مبكرة أقدمها قصيدته الشمس والنمل غير أن أنضح تجارب التدوير وأقربها إلى الكمال الفني في الشعر العراقي هي تلك القصائد التي كتبها حسب الشيخ جعفر ذلك أن حسباً تمسك بهذه التجربة وقدم فيها محاولات عدة"³.

أو كقوله وهو بصدد الشاعر نفسه: "ينبغي الاعتراف بأن الشكل الذي اختاره هنا قد ضيق حركته وحد من حريته وارضخه بدرجة أو بأخرى لقوانين النظم ولكن يبقى للتجربة العقلية والروحية في هذه المحاولة معيار آخر. ويبقى أن الشاعر قدّم محاولة جديدة ومختلفة في استعمال الأساطير والرموز والحكايات وأنه صنع في النهاية حكاياته الخاصة"⁴، ولكنه سرعان ما يستدرك أيضاً بأن التدوير عند حسب الشيخ جعفر يقترب من ظاهرة أخرى سمّاها مشاكسة الشاعر الأوزان، وأنها عرفت عند صلاح عبد الصبور، وأن خالد يوسف رائد فيها وهي موجودة في شعر طراد الكبيسي ومالك المطلبى وحميد سعيد.

وبعد هذه المؤاخذات والاستدراكات التي فيها كان التججير واضحاً في الجزء الثاني من كتاب (الموجة الصّاخبة)، فإننا نتساءل أين التججيل من ظاهرة أخرى شخّصها المفكر عزيز السيد جاسم وسمّاها (الصرع الأدبي)؟! وهي على عكس الرشد الأدبي، وتنطبق على أدب الستينيين بوصفها ظاهرة ارتجاج أدبيّ وتعايش مزمّن بين تناحرات سيكولوجية وبيولوجية. وهي حركة عامّة في أوروبا وأمريكا. وتتضح في بودليرية كلودويل وفوكونية أراجون. وتتسم بالتغاير؛ فمن استيقاظ إلى ركود، ومن تعقل إلى هوس بصيحات اللاجدوى والعبث والانسحاق والانزواء⁵.

1- المصدر نفسه، ص 331.

2- المصدر نفسه، ص 325.

3- المصدر نفسه، ص 327-328.

4- المصدر نفسه، ص 372.

5- ينظر: عزيز السيد جاسم، الصرع الأدبي، ص 10، 9. ومما أكده الكاتب هو أنّ الصرع الأدبي لا يختلف عن الاضطراب، كما أنّه ظاهرة لا تشمل أديبا بمفرده إنّما تشمل الأدب ككلّ، فأدب يمجّد الإنسان، وأدب ينظر للإنسان بتصغير واحتقار. وقد يكون عند الأديب نفسه، وهو سمة من سمات انهيار الإنسان في العصر الحديث.

لقد ساهم تجيب فنّيّة تجارب، عدّها المؤلّف ستينية، في تغييب فنّيّة تجارب سابقة لجيل الرّواد ومن قبلهم، فالأسطورة وجدها السّينيون مستهلكة وأنّ الخمسينيّين استنفذوها، وبحثوا في بطون الكتب عن أساطير مغمورة حتى أدركوها، فلم يدعوا لمن بعدهم شيئاً ذا بال.

وانطلاقاً من هذا التّجيب علّل سامي مهدي الكيفيّة التي بها قرّ في أذهان الخمسينيّين استخدام الرّمز والأسطورة بأنّه كان شرطاً لازماً من شروط كتابتهم الشعر الحديث. ولذلك اقبلوا عليها إقبالا مفرطاً حتى حولوها إلى مودة¹. وزعم المؤلّف أنّه أوّل شعراء السّينيات الذين صنعوا أساطيرهم الخاصّة من دون الاتّكاء على مادّة أسطورية مستهلكة، قائلاً بضمير الغائب: "ربما كان سامي مهدي من أوائل السّينيين الذين تلمسوا هذا المفهوم إن لم يكن أولهم"²، و(إن سامي مهدي كان أحد الشعراء السّينيين الذين سعوا إلى خلق أساطيرهم الخاصّة ورموزهم وقدم محاولات متنوعة في ذلك بغض النظر عن قيمتها الفنّيّة)³. خالطاً للأسف، الشخصية الأسطورية بالشخصية التاريخيّة، وهو يحلّل قصائد مالك المطلبي وخالد علي مصطفى.

إنّ ممارسة المؤلّف دور الناقد والمنقود كان هو الآخر من سلبيّات التّجيب العقديّ، متّخذاً تجربته الشعريّة أنموذجاً تطبيقيّاً للشاعر السّينيّ. وهو بلعبه دور الشاعر ودور الناقد قد جيّر النّقد لصالحه، وجعل دور القارئ مصادراً بميلان كفة الدّورين السابقين عليه على النّحو الآتي:

أولاً: أنّه ترك استعمال ضمير الأنا في التّحليل، وفضّل استعمال ضمير الغائب في النّصّ على اسمه (سامي مهدي) كقوله مثلاً إنّ (عوليس سامي مهدي جندي مقاتل عاد إلى مدينته وبيته وزوجته في إجازة .. هو غير عوليس الأوديسة..)، وحلّل بواكير قصائد ديوانه الأوّل (رماد الفجيعة)، وشرح استعماله شخصيّات أبي ذرّ الغفاري والسّندباد وعنّرة وليلة الأخيلية كأقنعة، ولكنّه أفرط في سرد التّفاصيل. ورافق هذا النّقد كثير من التّعميم من دون أيّ تدليل على الكيفيّة التي بها كانت الأقنعة مختلفة عن استعمال الشعراء السّابقين لها، وقد كان حرياً بالمؤلّف تحليل تجارب شعريّة أخرى اشتغلت على الأسطورة كي يقنعنا أكثر بالمحصّلة التي انتهى إليها أنفاً لا أن يقصرها على نصوصه هو لا غير.

ثانياً: أنّه فضّل قصائده في استعمال الأساطير "في وقت كان غيره من الشعراء السّينيين ما يزالون يتعاملون مع الأساطير والرموز في إطار النماذج التي صنعها بدر السياب وسواه من شعراء جيله"⁴.

ثالثاً: أنّه كان كثير الإطلاق في أحكامه من قبيل قوله إنّ الخمسينيين أفادوا من تجارب السّينيين. كما أنّ بعض أقواله تقاطعت مع تطبيقاته، كقوله إنّ الجيل ليس بلا أساتذة أو هو ناتج عن أزمة نقد أو قطيعة أو عقدة قتل الأب.

1- ينظر: سامي مهدي، الموجة الصّاخبة، مصدر سابق، ص 348.

2- المصدر نفسه، ص 333.

3- المصدر نفسه، ص 362-363.

4- المصدر نفسه، ص 338.

ونحن إذ نشير إلى سلبيات تجييل الشّاعر لنفسه ونقده لقصيدته، فإننا لا ننكر ما يتمتّع به الشّاعر سامي مهدي من إمكانيات نقدية وبحثية تدلّل على ذلك كتبه التي ألفها قبل كتاب (الموجة الصّاخبة)، وبعدها مثل (أفق الحداثة وحداثة التّمط) 1988، و(وعي التجديد والريادة الشعرية في العراق) و(الثقافة العربية من الشفاهية إلى الكتابة) 1993 و(نهاد التكرلي رائد النقد الأدبي الحديث في العراق) 2001 و(تجربة توفيق صايغ الشّعريّة ومرجعياتها الفكرية والفنية) 2009، وغيرها من الكتب التي فيها تتضح حدّة طبع سامي مهدي في التوجّه المنهجي نحو معالجة المادّة المنقودة.

فإذا كانت المادّة المنقودة هي المجالات العراقية الريادية، فإنّ النّاقّد يوجّه منهجه بشكل واع نحو الدّور الذي لعبته في تحديث الأدب والفنّ بين الأعوام 1945-1954 كمجلة الفكر الحديث والثّقافة الجديدة والأسبوع والكتّاب العربي والفصول الأربعة، مؤكّداً أنّ كتابه "محاولة أوليّة تدخل في نطاق تاريخ الأدب وتاريخ الأفكار وتشير إلى أدوار بعض الأدباء والفنانين العراقيين في نقل القيم الأدبية وإشاعتها في الوسط الثقافي منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية ولعلها تدحض الادعاءات التي تنسب إلى آخرين من غير العراقيين من دور مزعوم في تحديث الأدب والفن في بلادنا"¹.

ولكنّ حين تكون المادّة المنقودة عبارة عن شاعر مثل أدونيس، فإنّ التّفنيد هو المنهج الذي يجعل النّاقّد سامي مهدي يتصدّى لأهمّ سمة في شعر أدونيس وهي الحداثة، أخذاً عليه عدم إشارته إلى المصادر التي يقتبس منها الحداثة الأوربية وبدّعها لنفسه، عائباً عليه تقمّص أفكار الغربيين في مشروعه حول قصيدة النثر، أو ما سمّاه جنانية تسويق أفكار الكاتبة سوزان برنار والإساءة إلى مشروعها في قصيدة النثر وأنّ "أدونيس تبنى ما التقطه من كتاب برنار تبنيّاً مطلقاً واعتمده أساساً لكتابة قصيدة نثر عربية"²، بينما احتفى بتجربة توفيق صايغ الشّعريّة وعدّه رائداً من رواد الحداثة الشّعريّة وصاحب مشروع شعريّ خاص ومتميّز لأنه أوجد نظاماً إيقاعياً بديلاً، خالياً من الوزن والقافية، وكرس له كلّ إمكانياته الثّقافيّة والفنيّة³.

3- خاتمة:

مؤدّي القول إنّ التّخليد في التاريخ أيّاً كان رسمياً أو شعبياً، أدبياً أو عامّاً، ليس رهناً بشخص واحد، حتى وإن كان هذا الشّخص متخصصاً في القيام بهذا الأمر، وإنما هو عمل قد يكون إنجازاً مؤسّساتياً وبعد زمن ليس بالقليل من الحقبة المراد التّاريخ لها. وبما يضمن للتوثيق التّزاهة والبعد عن الشّخصنة الذاتية والأهواء والمصالح النفعيّة.

ومثلما تفاوتت طرائق المؤرّخين في ما وصل إلينا من تاريخ أدبي وثقّق للشّعور والشّعراء بدءاً من طبقات ابن سّلام ومروراً بمعاجم شعراء العصور الإسلامية والعصور المتأخّرة والعصر الحديث، فإنّ للشّعور المعاصر تاريخه الأدبي وفيه تتباين أيضاً طرائق المؤرّخين تبعاً لطبيعة المتغيّرات الشّعريّة وما لهؤلاء المؤرّخين أنفسهم

1- سامي مهدي، المجالات العراقية الريادية ودورها في تحديث الأدب والفن، دار ميزوبوتاميا للنشر، بغداد، ط1 2014، ص13.

2- سامي مهدي، أفق الحداثة وحداثة التّمط، دار الشؤون الثّقافية العامة، بغداد، 1988، ص141.

3- سامي مهدي، توفيق صايغ الشعرية ومرجعياتها الفكرية والثقافية، دار ميزوبوتاميا للنشر، بغداد، ط1، 2005، ص161.

من أهواء أو تنافس واحتراب. ولا مرأى في أنّ التّخليد في سجلّات التّاريخ الأدبيّ للشّعر. فيما ينبغي للتّاريخ أن يذكره ويشير إليه بالبنان. لا يكون ثمرة رغبات عابرة وتخذقات ممنهجة وميول مصلحة وأنية، بل هو أسمى من ذلك تحصيلاً وأعمّ جدوى.

إنّ التّخليد في سجلّ الشّعر فعل تلقائيّ ويتأتى بفعل إنجاز فرديّ أو جماعيّ، يترك بصمة على المستويين الفئّي والموضوعيّ للشّعر خلال مرحلة زمنيّة ما. وهذه البصمة هي التي تعطي للاسم الشّعريّ حظّه من التّخليد الأدبيّ، فيشتهر عطاؤه، على نحو يضمن له مكانة على صفحات التّاريخ الأدبيّ للمرحلة التي عاصرها أو الحقبة التي عاش فيها. ولا تزول هذه البصمة بزوال تلك المرحلة، بل تستمر شاخصة وواضحة حتى تلقي بظلالها على مراحل أو حقبة قادمة تأتي من بعدها، قد تكتفي بتقليد هذه البصمة، وقد تتمكّن من تطويرها أو تبني عليها، أو تتجاوزها إلى غيرها.



نظرية العوالم الممكنة:

مدخلٌ إلى دراسة العوالم القصصية في إحدى نوادر الجاحظ

Theory of possible worlds: initiation to the study of narrative worlds in the anecdotes of Aljahiz

د. وليد عبد الأوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة صفاقس

تونس

abdellaouiwalid@live.fr



نظرية العوالم المُمكنة:

مدخل إلى دراسة العوالم القصصية في إحدى نواذر الجاحظ

د. وليد عبد اللّوي

الملخص:

تهدفُ هذه الدراسة إلى النّيش في التّراث السردّي القديم بمعاول بحث حديثة، وتحدّونا رغبة عميقة في دراسة أصول نظرية العوالم المُمكنة والبحث في خصائص العوالم القصصية التي يُصورها الراوي، محاولين في الآن ذاته إثارة قضية المرجع والإحالة في النّص الأدبي، فالراوي في النّص الأدبي لا يُحيلُ على المرجع (أمكنة، أشخاص، أشياء) بقدر ما يُحيلُ على معنى المرجع. ويرتبطُ معنى المرجع في النادرة بالصياغة الفنيّة التي صيغ بها، وبالمقام الذي ورد فيه.

الكلمات المفتاحية: العوالم المُمكنة - المرجع - الإحالة - العالم المرجعي - الراوي.

Abstract:

The target of this study is to dig in the ancient heritage narration with modern materials research. We have a deep desire to study the origin of the Theory Possible Worlds, and search the characteristics of the narrative world that the narrator formulated trying at the same time studying Referent and reference in the literary text. The narrator in the literal text did not transmit to the reference as well as he refers to the meaning of the reference. The meaning of the reference is related to the technical drafting that it was drafted with and the context that comes in.

Key words: Possible worlds, reference, Actual Reality, narrator.

1- مقدمة:

لقد سعى العديد من الباحثين إلى دراسة النادرة من جهات عديدة، فهناك من اهتم بالبناء القصصي والشخصيات والأفعال التي تنهضُ بها في إطار مكاني وزماني مُحدّد¹. وهناك بعض الدارسين من ولى وجهه شطرَ خطاب الراوي وخطاب الشخصيات، فدرس مسألة الحجاج وثنائية الجد والهزل في النادرة². ولكن رغم كثرة الدراسات الأدبية حول النادرة، فإنَّ جُلَّها ظلَّت رهينة محبس السرديات النصيَّة (المنهج الإنشائي البنيوي)، فقلَّ الاهتمام بمسألة العوالم القصصية، ودور الذات في تشكيلها.

ومن هذا المنطلق أترنا دراسة عوالم النادرة مُستهددين بإسهامات السرديات الاستدلالية ومُنظري نظرية العوالم المُمكنة (Theory Possible Worlds)، وهي نظريةٌ دلالية ومنطقية وسميائية، تعترفُ بوجود عوالم مُمكنة أخرى تُقابل عالمنا الواقعي الذي نعيشُ فيه. ويعني هذا أنَّ الواقع (Reality) ينقسمُ إلى قسمين: أولهما واقع مرجعيّ (Actual Reality)، وهو الواقع المعيش، وثانيهما واقع مُمكن (Possible Reality)، وهو واقع تخييلي³.

تهدفُ دراستنا إذن، إلى النبش في الثراث السردى القديم بمعاول بحث حديثة ذات مشارب معرفيةٌ مُختلفة، وتحذونا رغبة عميقة في دراسة العوالم القصصية ورصد مظاهر القصصية مُحاولين في الآن ذاته إثارة قضية المرجع والإحالة، ودور الراوي في تشكيل العوالم القصصية.

ونُشيرُ إلى أنَّ اعتمادنا على هذه المناهج الحديثة، لا يعني أننا نسلطُها على النص، إنَّما نسعى قدر الإمكان إلى الاستئناس بها لاستقرائه وسبر أغواره. فما المقصود بنظرية العوالم المُمكنة؟ وكيف نشأت هذه النظرية واستوتت على سُوقها؟ وهل أنَّ العوالم المروية في النادرة تُحيلُ فعلاً على المرجع أم أنَّها تُحيلُ على عوالم مُمكنة؟ وهل لزم الراوي الحياد فعلاً إزاء ما ينقلُ أم أنَّه انخرط في عملية تشكيل العوالم القصصية؟

1- انظر: عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابي والهُتنبّي والجاحظ وابن خلدون، دار سعاد الصباح، ط4، 1992 ص ص 95-140.

2- انظر على سبيل المثال:

محمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، جامعة عبد المالك السعدي، مطبعة الخليج العربي، تطوان-المغرب، 2010.

محمد مشبال، بلاغة النادرة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

السيد عبد الحليم محمد حسين، السخرية في أدب الجاحظ، الدار الجماهيرية للنشر والإعلان، الجماهيرية العربية الاشتراكية العظمى، ط1، 1988.

3- انظر: جميل الحمداوي، العوالم المُمكنة بين النظرية والتطبيق، قصة الموناليزا لأحمد المخلوفي أنموذجاً، ط1، 2016، ص 10.

2- في مقارنة نظرية العوالم الممكنة:

تُعتبر نظرية العوالم الممكنة من أهم النظريات المنطقية والدلالية التي "تعترف بوجود عوالم ممكنة أخرى، بموازاة عالمنا الحالي الذي نعيش فيه تجاربنا الذاتية والموضوعية مع الآخرين. ويعني هذا أنّ الواقع (Reality) ينقسم إلى الواقع الحالي (Actual Reality)، والواقع الممكن (Possible Reality)، فالواقع الأوّل هو واقع مادّي حسيّ خارجيّ، ندركه ونتلمّسه ونراه بالعين والبصر بينما الواقع الثاني هو واقع تخيليّ وافتراضيّ واحتماليّ بالأساس، يُمكن أن يوجد خيالياً أو ذهنياً أو إبداعياً، أو يتحقق فنياً وجمالياً انطلاقاً من منظور الكاتب أو المُتلقي معاً"¹. وقد اختلف الباحثون في أصل هذه النظرية، فهناك من يرى أنّ أصولها عربية، وهناك من يعتبر أنّ أصولها غربيّة، وسنحاول في هذا السياق تتبّع نشأتها.

1-2- نظرية العوالم الممكنة في الفكر العربي:

يرى طه عبد الرحمن أنّ نظرية العوالم الممكنة لها أصولٌ في الفكر الإسلامي، ذلك أنّ مسألة العوالم الممكنة وقع الخوض فيها في مختلف مدارس الفكر الإسلامي من نحو مسألتي "الصّلاح والأصلح" و"دليل الجواز"². ويستند عبد الرحمن في ذلك إلى الغزالي الذي كان سابقاً في الحديث عن عوالم الإمكان، فاعتبر الإمكان "كلّ ما قدره العقل ولم يمتنع عن تقديره"³.

وقد وضع الغزالي شروطاً عقلية للإمكان، أولها الاتّساق أي عدم التناقض بين عالم الواقع وعالم الإمكان، أمّا ثانيها، فهو التّمام أي أنّ كلّ إمكان قابل للوقوع يجب أن يكون تاماً ومكتملاً. وبالإضافة إلى الشروط العقلية وضع الغزالي ثلاثة شروط وجودية: أولها التّساوي أي أنّ العالم الذي تحقّق في الواقع يجب أن يكون مُساوياً للعالم الذي يُمكن أن يتحقّق. وثانيها اللامتناهي أي أنّ العوالم الممكنة غير مُتناهية تتزايد في كلّ وقت، فالعالم الواقعيّ له عدد لا محدود من النظائر. أمّا ثالثها، فهو العمران، ويعني أنّ كلّ عالم من العوالم الممكنة هو من إنشاء الذات، فهي التي تسكنه وتعرف تفاصيله الدّقيقة⁴.

ونحن في هذا السّياق نتفق مع طه عبد الرحمن من جهة، لكننا نختلف معه من جهة أخرى، فصحيح أنّ مسألة العوالم الممكنة موجودة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ولعلّ ما نلفيه من اختلاف في تأويل عالم الآخرة عند مفسّري القرآن، وما نقف عليه كذلك من تباين واضح في الإحالة على الواقع المرجعيّ في كتب السيرة والتاريخ خير مثال على ذلك⁵. لكن رغم هذه الإرهاصات لا يُمكن القول إنّ نظرية العوالم الممكنة هي

1- جميل الحمداوي، العوالم الممكنة بين النظرية والتطبيق، قصة الموناليزا لأحمد المخلوفي أنموذجاً، مرجع مذکور، ص 10.

2- انظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب-الدار البيضاء، ط 2، 2000، ص 136.

3- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 4، ص 120.

4- طه عبد الرحمن، المناظرة، تجديد السبب في إشكالية السببية هند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة، العدد 1، 1986، ص 28-

29. وقد أحال الباحث على الغزالي، مشكاة الأنوار في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج 4، ص 12.

5- تناولنا مسألة التباين في إحالة المؤرخين على المرجع من خلال نماذج من أخبار التاريخ. لمزيد التوسع، انظر: وليد عبد اللاوي، إشكالية التكلم في أخبار التاريخ، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربيّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة

نظرية عربية، فما وقفنا عليه من إشارات في التراث العربي الإسلامي هي مجرد مجموعة من التأويلات والتصوّرات للماضي أو للمستقبل، ولا يُمكن بأي حال من الأحوال أن نطلق على هذه التأويلات اسم النظرية لأنّ من أوكد مبادئ النظرية أن يكون لها منهج صارم وأسس معرفية واضحة.

2-2- نظرية العوالم الممكنة في الفكر الغربي:

يرى بعض الدارسين أنّ نظرية العوالم الممكنة ظهرت أوّل مرّة مع الفيلسوف الألماني لايبنتز (Leibniz) في القرن السابع عشر، واعتبر أنّ في عقل الإله توجد عوالم ممكنة متعدّدة، وقد انتقى الاله عالماً واحداً من جملة هذه العوالم الممكنة ليكون عالماً مرجعياً¹. ومع تقدّم الزمن حاول العديد من الباحثين مثل هانتিকা (Hintikka) وبلانتিকা (Blantiga) ودافيد لويس (David Lewis) وامبرتو ايكو (Emberto Eco) إعادة دراسة نظرية العوالم الممكنة من جديد، فحرّزوها من ريقه عقل الإله شيئاً فشيئاً، وجعلوها مرتبطة بعقل الإنسان، وما تُنتجها هذه الملكة من خيال وفرضيات وقصص مُتخيّلة وأمنياتٍ مُختلفة.

وقد ميّز جُلُّ الباحثين بين العالم المرجعي والعالم الممكن، فالأوّل هو العالم الذي تحقّق على أرض الواقع ونعيشه، أمّا الثاني، فهو عالم لم يتحقّق، لكنّه يُمكن أن يتحقّق، ولا يُمكن إدراكه إلا عن طريق الذهن، وقد تتجسّد عوالم الإمكان إبداعاً من نحو العوالم التخيلية التي نجدّها في الرواية والأقصوصة والمسرح والنادرة، فعوالمُ بخلاء الجاحظ هي عوالمُ تخيلية، قد تُحاكي المرجع، لكنّها لا تُحيلُ عليه إحالة حقيقية، إنّما هي نُسخ مُمكنة للعالم المرجعي² وعندها، فإنّ الإحالات التي يقوم بها الراوي في نُصوص الأدب والأعمال القولية التي ينهضُ بها الراوي هي إحالات مُفرّغة من المعنى الحقيقي.

ولم تبقَ هذه النظرية رهينة الفلسفة وعلم المنطق، إنّما وقع استقطابها من لدن بعض الدارسين إلى مجال الأدب. ويُعتبرُ توماس بافيل (Thomas Pavel) من الباحثين الأوائل الذين اهتمّوا بمسألة الصّدق في نُصوص الأدب والإحالة³، إضافة إلى دافيد لويس (David Lewis) الذي أعاد طرح سؤال سول كريبك وجان ماري شافيز ودوليزال الذين أجمعوا على أنّ العالم المُمكن لا يُمثل الواقع، إنّما هو نظيرٌ منه⁴.

بصفاقس، جامعة صفاقس، تونس، إشراف الأستاذ محمد بن محمد الخبو، السنة الجامعية 2019-2020، (بحث مرقون موجود في قاعة الدوريات بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس)، ص 120-194.
1- لمزيد التوسع انظر:

Ryan, Possible worlds, Artificial Intelligence and narrative, 1991, p 16.

2- انظر:

N. Goodman, manières de faire du monde, op cit, p 135.

3- انظر:

Thomas Pavel, Univers de la fiction, Paris, seuil, coll, « Poétique » 1988, P. 210.

4- انظر:

Thomas Pavel, Incomplete Worlds, Ritual Emotions, Philosophy and literature, oct, vol 7, n2, 1983, Pp45-50.

وفي السياق ذاته ميّزت ريان بين العالم الفعلي النصّي والعالم المُمكن النصّي، فاعتبرت أنّ العالم الأوّل هو "العالم الذي توجد فيه الشخصيات في مكان مُحدّد وزمان معيّن، ويتشكّل هذا العالم انطلاقاً من سلسلة الأفعال التي تمنح للعالم التخيلي هويّته وحقائقه، وتهمّب للشخصيات صفاتها من خلال علاقتها بالعالم من جهة أولى وعلاقة الشخصيات فيما بينها من جهة ثانية"¹. أمّا العالم الثاني، فهو ناتج عن الأعمال العقلية للشخصيات من نحو الأحلام والتذكر والتنبؤ وغيرها من الأعمال الباطنية الأخرى².

ولما كانت هذه العوالم مقدودة من اللغة، تناول توماس بافيل وريان مسألة الإحالة وعلاقتها بالعالم، فجعلت ريان مُقابل العالم الفعلي النصّي عالماً إحصائياً نصّياً، وهو العالم الذي يُشكّل منه النصّ صورة العالم الفعلي النصّي [...] ولا تُهمّل ريان صفة النوع الذي قد يكون مُلازماً للتخييل، وهو من جهة كونه نصّاً سردياً فتبتكر مُصطلحاً لا نظير له في الفلسفة وهو العالم الفعلي للراوي (Narratorial actual World) من خلال راوي النصّ التخيلي ويحدد بالمقام التلقّي للراوي³.

والناظرُ في هذه النادرة يُلاحظ أنّها تُحاكي الواقع، ذلك أنّ الأصل في المُحاكاة أن يُنشئ الكاتبُ "في نطاق حبكة قصصية دقيقة مُتخيّلة، أحداثاً تُوهّم أنّها من الواقع وقد ذهبت كات هامبورغر (Käte Hamberge) إلى أنّ ما يقوم في النصّ السردّي المُتخيّل من أحداثٍ تُحاكي الواقع مُخالفٌ لما هو في عالم الناس"⁴.

3- العوالم القصصية بين المرجعي والتخيلي:

تستوجبُ منّا دراسة العوالم القصصية الوقوف على مُكوّنات هذه العوالم مثل الأحداث والشخصيات والمكان والزمان، إذ تُعدّ هذه العناصر ركيزةً أساسيةً يستعملها الراوي لبناء عوالمه المرويّة⁵. وليس هدفنا في هذا السياق استعراض مُكونات العوالم القصصية للنادرة، بل نسعى إلى البحث في مدى إحالة العالم القصصي على المرجع. فهل أنّ العالم القصصي في النادرة يُحيلُ فعلاً على ما وقع في العالم المرجعي أم أنّه يُحيلُ على ما يُمكن أن يكون؟

3-1- العوالم القصصية والإحالة على المرجع:

تُنجزُ الإحالة بطُرق عديدة من نحو أسماء الأعلام والتراكيب الاسميّة والأماكن وبعض الضمائر المُتصلة، وقد تجسّدُ الإحالة كذلك في المُشيريات "ولهذا التنوع في مفهوم الإحالة دور خطير في صياغة المراجع [...] لا

1-Ryan, Possible worlds, Artificial Intelligence and narrative theory, op cit, p 113.

2- انظر المرجع السابق ص 113-114.

3- نواره محمد عقيلة، الشخصية القصصية للأنبياء بين النصّ القرآني ونصوص قصص الأنبياء، مكتبة علاء الدين، صفاقس - تونس، ط1، 2018، ص 53-54.

4- محمد بن محمد الخبو، ضمن: معجم السرديات، تأليف مجموعة من الباحثين إشراف محمد القاضي، الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، دار محمد علي للنشر تونس، ط1، 2010، باب التاء، مادة تخييل، ص 74-75.

5- لمزيد التوسع انظر:

محمد نجيب عمامي، "العالم الحكائي في الدراويش يعودون إلى المنفى"، موقع الكتروني: الجمعية الدولية للمُترجمين واللغويين العرب، 954-<http://www.wata.cc/forums/showthread.php?954> تاريخ الدخول: يوم 10-03-2022.

سيما أنّ الإحالة الأولى لا تتصورُ منقطعة عمّن يقوم بها، أو لنقل عمّن يُدرِكُ المُحال عليه. أي الذي يُسمّيه "ألان راباتال" (Alain Rabatel) الذات المُدرِكة (Sujet percevant) التي لا تنفصل عمّا تدركه من مدركات¹. ويُميّزُ فراغ (Frege) في هذا السياق بين العبارة الإحاليّة والعبارة الحملية، ويرى أنّ العبارة الإحاليّة تُحيلُ على المرجع، أمّا العبارة الحملية فتُسند فقط².

والمُتأملُ في هذا النص الذي نحنُ منه بسبيل يُلاحظُ أنّ الراوي يحرصُ على الإحالة على العالم المرجعي، ويتوضّحُ ذلك من خلال عدة قرائن نصية، أهمّها الشخصيات المُتحدث عنها مثل زبيدة والنديم، ويدخل إيراد الراوي لأسماء الأعلام في سياق "تقيّد الحدث بأصحابه وعوامله وظروفه، فتقرّر حقيقته وتُزِيلُ إيهامه"³. وتحققُ الإحالة كذلك انطلاقاً من الأحداث التي تنهضُ بها هذه الشخصيات، فهي أحداثٌ تُحيلُ على الواقع، من نحو سُكر زبيدة وإهدائه قميصه لنديمه، ثم مُحاولته استرجاع القميص.

إذن فهذه الأفعالُ التي تنهضُ بها الشخصيات هي أفعالٌ مرجعية وقعت في زمن الجاحظ، وقد نقلها لنا راو غير مُشارك في الأحداث دون أن يخوض في التفاصيل الدقيقة، فكان سردهُ للأحداث مُجملاً في كثير من الأحيان.

وتتجلى إحالة الراوي على المرجع انطلاقاً من بعض المُشيريات الزمانية مثل "ليلة"، وبعض المُشيريات المكانية من نحو "عند الصباغ"، وهي جميعها قرائن تُؤكّد أنّ العالم القصصي يُحيلُ على الواقع المرجعي. ويُمكنُ كذلك أن تكون الأقوال التي تتلفظُ بها هذه الشخصيات المُتكلمة علامة دالة على المرجع، فهي تستعملُ أحياناً أقوالاً مأثورةً في كلامها، ومثال ذلك استشهاد زبيدة بقول النبي صلى الله عليه وسلم "جُمع الشرّ كلّهُ في بيت، وأغلق عليه، فكان مفتاحه السكر"⁴.

وفضلاً عن القرائن النصية، يُمكنُ أن تتحقّق الإحالة كذلك، إذا نظرنا في القرائن غير النصية، ونقصدُ تلك الخلفية الفكرية والثقافية التي يشتركُ فيها الراوي والمروي له، وتعدُّ اللُغة من أوكد المعارف المُشتركة، "فلُغة الراوي هي ذاتها لغة المروي له بكلّ ما تحمله من دلالاتٍ تُحيلُ على العالم المُشترك بينهما. ولهذا سنجدُ أنّ الراوي لن يقول كلّ شيء عن العالم، وإنّما سيعتمدُ على بُنى ذهنية تكون مُشتركة بين الراوي والمروي له [...] وهي لا شكّ في أنّها مُتعلّقة بالعالم الإحالي النصي المُجاور للعالم الفعلي النصي"⁵، وحسبنا كلمة

1- محمّد بن محمّد الخبو، مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية. مكتبة علاء الدين صفاقس تونس، ص 74-75.

2- لتوضيح الفرق بين العبارة الإحاليّة والعبارة الحملية اشتشهد فراغ بالمثال الآتي "قولنا القط نائم"، "وتعتبرُ كلمة القطّ عبارة إحاليّة، وكلمة نائم عبارة حمليّة، وفي "أكل القطّ الفأر" فالقطّ والفأر عبارتان إحاليتان، وأكل عبارة حمليّة. ومثل هذا التقسيم يقوم في أنّ واحد لي أسس أنطولوجية ونحوية لأنّه يمنح الاسم ليس مبرّرها لسانيا باعتباره الوحدة الوحيدة التي يمكن لها أن تحيل على الكائن وعلى أسس نحوية لأنّه يقوم على النقص المنطقي في الفعل (الذي يقتضي فاعلا ليحيل) لينفي عن هذه الوحدة كلّ طاقة إحاليّة" باتريك شارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس دار سيناترا. ص 474.

3- محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، (د ت) ص 389.

4- الجاحظ، البخلاء، دار المعارف، سوسة، 1989، ص 36.

5- نواره محمّد عقيلة، الشخصية القصصية للأنبياء بين النص القرآني ونصوص قصص الأنبياء، مرجع مذكور، ص 328-329.

"قميص"، فالراوي عندما ذكر هذه الكلمة استند إلى ما يعرفه المروي له مُسبقاً عن كلمة "قميص"، ولعلّ في تكرار هذه الكلمة أكثر من مرة وعدم تفسيرها دليل على أنّ الإحالة مُشتركة بين الراوي والمروي له. بيد أنّ الإحالة لا ترتبط دائماً بالمُحال عليه فحسب، إنّما ترتبط كذلك بالذات المُدركة، وما تحمله من مُعتقدات وآراء إيجابية أو سلبية تُجاه المُحال عليه، فيمكن أن يسرد الراوي حدثاً قامت به شخصية مُعينة ويعتبره حدثاً طريفاً. لكن يُمكن أن يسرد راو آخر الحدث ذاته ويعتبره حدثاً عادياً.

جليّ من خلال ما تقدم أنّ العوالم القصصية في النادرة هي عوالم تُحيل على العالم المرجعي، وهو ما استنتجناه من القرائن النصية وغير النصية. لكن ما يُثير انتباهنا أنّ بعض مكونات العوالم المروية مثل الشخصيات¹ والأشياء تلتبس أحياناً بجهات اعتقاد الراوي والمروي له، فتخرجُ بذلك من الإحالة على المرجع إلى الإحالة على عوالم الإمكان.

3-2- العوالم القصصية وإحالتها على عوالم التخييل والإمكان:

لقد ارتبط مفهوم التخييل عند فلاسفة اليونان بالإحساس والإدراك، وهو يتوافق حسب أرسطو (Aristote) مع مفهوم المُحاكاة (Mimesis) في حين يرى الفلاسفة المسلمون أنّ الخيال "قوة للنفس تحفظ ما يُدركه الحسّ المُشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة [...] وقد قرن الفارابي وابن سينا التخييل بالوهم الذي سعى قوة وهمية يستخدمها الخيال ويُعارضها العقل. وتحدث كل من الفارابي وابن سينا عن قوة الإدراك الباطنية التي من ضمنها القوة المُتخيّلة أو المُفكرة، وتتولّى هذه القوة استعادة صور المحسوسات المُخترنة من الخيال أو المُصورة، إلا أنّ وظيفتها لا تقتصر على الاستعادة فحسب، وإنّما تتعدى ذلك إلى وظيفة ابتكارية مُتميزة"²، فتُصبح بذلك عملية التخييل إعادة خلق جديد على سمت مخصوص للتأثير في المُتلقي.

ونفهم من ذلك أنّ المُؤلف في النصوص الأدبية لا ينقل الواقع مثلما حدث، إنّما ينقل واقعاً آخر مُمكناً يُشكّله حسب رؤيته الخاصة. ويتجلّى التخييل في النص الأدبي من خلال استعمال الراوي قرائن عديدة أهمها استعماله الخطاب غير المباشر والمونولوج والتبئير من الداخل³. ويُسهّم ذلك في اكتساب مكونات العوالم القصصية معاني جديدة غير المعاني الأصلية التي تُحيل عليها في الواقع.

1- نميز في هذا السياق الشخص من الشخصية فالشخص هو الكائن المرجعي الذي يعيش في الواقع، أما الشخصية، فهي الكائن التخيلي الذي يعيش في العالم القصصي. لمزيد التوسع انظر:

- أحمد السماوي، ضمن معجم السرديات، مرجع مذكور، باب الشين، مادة شخصية، ص 270.

- محمد بن محمد الخبو، مجنون بني عامر من الشخص إلى الشخصية: بين متباين النصوص والمقامات، ضمن مجلة بحوث جامعية، جامعة صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ب صفاقس، عدد 8، 2010، ص 9-21.

Jean Duboit, Dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, Paris, 1973, p 368.

2- محمد بن محمد الخبو، ضمن: معجم السرديات، مرجع مذكور، باب التاء، مادة تخييل، ص 74-73.

3- لمزيد التوسع انظر:

Gérard Genette, Fiction et diction, éd, seuil, Paris, 1991 Pp 47- 55.

ويرتبط معنى المرجع في النادرة بالصياغة الفنيّة التي صيغ بها، وبالمقام الذي ورد فيه، فقميص زبيدة في النصّ له وجهان: أولهما مائل في القميص المرجع الذي تمّت الإحالة عليه، وثانيهما قائم في ما ظفر به هذا القميص من قيمة تجلّت خاصة في سعي زبيدة إلى استرجاعه بشئى الطرق بعد التفويت فيه من جهة أولى، وإصرار النديم على إبقائه عنده، وعدم إرجاعه لزبيدة من جهة ثانية، وقد ترتّب عن هذا الحوار الجدلي¹ القائم بين زبيدة ونديمه اكتساب القميص معاني جديدة، إذ أصبح القميص وبضرب من المفارقة موضوع نزاع بين صديقين بعدما كان علامة دالة على المودّة والصدّاقة "سكر زبيدة ليلة، فكسا صديقا له قميصا"².

وأسهمت الأساليب القوليّة التي استعملها زبيدة ونديمه مثل الأمر والاستفهام والنداء والدعاء في ترسيخ معنى جديد للقميص، وهو تقريبا ما أشار إليه فريجه حين ميّز بين المرجع الحقيقي الذي نُحيلُ عليه، ومعنى المرجع الذي يُصاغُ باللغة في سياق مُعين³.

وبأخذنا هذا التباين الواضح في مستوى الإحالة على المرجع إلى الحديث عن مسائل أعمق من قبيل وجهة نظر الراوي للعالم والأشياء. فهل أنّ الراوي مُحايدٌ في عملية تشكيله للعالم القصصيّة أم أنّه منخرطٌ فيها وموجّه لها توجيهاً مخصوصاً؟

4- الراوي والعوالم القصصيّة في النادرة:

4-1- الراوي مُوهما بالحياد:

إنّ الناظر في موقع الراوي يُلاحظ أنّهُ راوٍ غير مشارك في الحكاية، يسردُ أحداثاً غير مُشارك فيها مُستعملاً ضمير الغائب، وهو ما نستجليه من بعض الأفعال مثل "كسا" و "بعث" و "أقبل"، وما دام ذلك كذلك، فإنّ رؤيته للعالم والأشياء هي رؤية من الخارج (Vision from outside) وعادةً ما يكون فيها الرّاي أقلّ علمًا ومعرفةً من الشخصيات (زبيدة والنديم)، فلا ينقلُ للمرّوي له إلا ما يراه أو يسمعه دون أن يخوض في أفكار الشخصيات وبواطنها⁴، أي أنّ الأحداث تُقدّم مثلما وقعت، لا بحسب تأويل الرّاي وتقديره وأهوائه.

Dorrit Cohn, *Le propre de la fiction*, traduit de l'Anglais par Claude Harry, editions du Seuil, Schaeffer, Pp. 12-14.

1- الحوار الجدلي: يتسم طرفاه بالتكافؤ المعرفي. فيقدّم كلّ منهما حججاً لإقناع الآخر. وتنتهي المحاورّة باقتناع أحد الطرفين ورضانة المتحاورين وتعقلهم وتوازنهم. لمزيد التوسّع، انظر:

Sylvie Durrer, *Le dialogue dans le Roman*, Nathan, université, 1999, Pp 91-92.

2- الجاحظ، البخلاء، مصدر سابق، ص36.

3- انظر:

Lubomir Dolezel, *Heterocosmica, Fiction and Possible worlds*, published by, the Johns Hopkins university press, Baltimore and London, 1998, Pp 3- 4.

4- انظر: .Pouillon, *Temps et Roman*, éd Gallimard, Paris 1946, Pp 75-76.

وقد حرص الراوي على عدم إبداء رأيه تجاه الأحداث والشخصيات المتكلمة والأشياء، وحاول كذلك طمس المشيرات التي تكشف انحيازه عبر التخفي وراء أقنعة مختلفة، منها نزوعه إلى سرد أفعال الشخصيات، ونقل أقوالهم دون التدخل فيها باستعمال الخطاب المباشر "وقوام هذا الخطاب قول يصدر عن إحدى الشخصيات فيُنقل بحرفيته. وتكمن مهمة الراوي في إيراد كلام الشخصية الذي ينتهي إلى المروي له بطريقة مباشرة، أي دون وساطة هذا الراوي"¹، ومثال ذلك ما نقف عليه من حوار² (Dialogue) بين زبيدة ونديمه، إذ يقوم الراوي بتعيين الشخصية المتكلمة، ثم يورد أقوالها بطريقة مباشرة مستعملاً أفعال القول مثل "قال" و"قالوا".

وقد اكتفى الراوي بسرد أفعال الشخصيات ونقل أقوالهم، ووصف هيأتهم دون الولوج إلى بواطن الشخصيات إلا تأويلاً لما يظهر في وجوههم من ملامح حزن أو خوف، وهذه الطرائق في الإدراك تندرج ضمن ما يُسميه فولر بالنمط التبئيري من صنف (د). وهي قرائن تدل على أنّ الذي يُدرك يُوهّم أنّه لا يستطيع إدراك المكامن والسرائر بطريقة مباشرة"³. غير أنّ هذا الحرص الشديد من لدن الراوي على الظهور في حياة المُحايد يعكس في حقيقة الأمر انخراطه في عملية تشكيل عوالم النادرة.

4-2- الراوي مُوجّها للعوالم والأشياء:

لقد اعتبر العديد من النقاد أنّ الرؤية من الخارج هي رؤية موضوعية لأنّ الراوي غير مُشارك في الحكاية، وهو ما يجعله يرى العالم والأشياء من الخارج دون التعبير عن آراءه آرائه، لكن مهما سعى الراوي إلى التخفي والإيهام بالحياد، فإنّه سرعان ما ينكشف انخراطه في بناء العالم، ووكدنا ما وجدناه من انتقائية في تشكيل الأحداث، فالراوي يُفصّل القول في حدث التفويت في القميص ومحاولة زبيدة استرجاعه، ويُضخّمه، لكنه في مُقابل ذلك يورد أحداثاً أخرى مُجملة من قبيل سُكر زبيدة وإهداء القميص، ويدعم هذا التفاوت في طريقة تقديم الأحداث توجيه الراوي.

وقد يعمد الراوي إلى الإحالة المتكررة على الحدث الواحد، فيُعيدُه أكثر من مرّة. ويدخل ذلك ضمن ما يُسميه سيرل (Searle) بالعمل المرجعي، وهو "عزل شيء من الأشياء والتعريف به، دون الاهتمام بأشياء أخرى. وقد انخرط القائل فيما تقدّم في قول بعض الأشياء. وتكرار الصور في أشكال شتى، إنّما يدخل في توجيه المُدركات بالقول"⁴، فتكبرُ بذلك قيمة المرجع (القميص) في العالم القصصي شيئاً فشيئاً، وتكتسب معاني أخرى غير المعنى الأصلي.

1- محمد بن محمد الخبّو، ضمن معجم السرديات، مرجع مذکور، باب التاء، مادّة خطاب مباشر، ص 186.

2- إنّ الحوار هو وحدٌ بأنّه الأقوال المُتبادلة بين شخصين فأكثر مُنذ لحظة الالتقاء إلى لحظة الافتراق مع ما يصحب هذه الأقوال من هيئات وإيماءات وحركات وكلّ ما يُخبر عن ظروف التواصل تردّ جميعها في شكل خطاب إسنادي". محمد نجيب عمامي، ضمن معجم السرديات، مرجع مذکور، باب الحاء، مادّة حوار، ص 159.

3- محمد الخبّو، هل التبئير من الخارج قائم على الحياد؟ ضمن وجهة النظر في الرواية، إشراف محمد نجيب العمامي، دار محمد علي الحامي، ط 1، ص 158.

4- المرجع نفسه، ص 160.

بيد أنّ ما يشدُّ انتباهنا، هو تدخّل الراوي في تركيب الأحداث وتشكيلها وفق منطق سببيّ، فالسكر كان سبباً في إهداء زبيدة قميصه لصديقه، وقد تسبّب فعل زبيدة في خوف النديم وقلقه من استرجاع زبيدة للقميص بعد حالة السكر، وساهم كل ذلك في تحوّل القميص (لباس خاص بالرجال) إلى برنكان (لباس خاص بالنساء)، وتحوّل زبيدة من هادٍ إلى مُطالبٍ باسترجاع ما أهدى لنديمه، وتُسهم إعادة التشكيل في دعم قصصيّة النادرة.

وقد يُحيلنا هذا الرِبطُ بين الأسباب والمُسببات في مستوى تشكيل الأحداث إلى موقف الراوي، ومن ورائه الجاحظ، الذي يُؤمنُ مثل بقية المعتزلة بأنّ الحقيقة تتطلّب الكشف عن العلل والأسباب وفق منطق عقليّ، وقد أسهم ذلك في تشكيل مخصص للمرجع خاضع لإيديولوجيا المؤلّف ومُعتقداته الدينيّة والفكريّة. ولم يكتفِ الراوي بإعادة تشكيل الأحداث على هيئة مخصصة فحسب، وإنّما نقل بواطن الشخصيات، وعبر عن بعض اللحظات النفسيّة التي عاشتها الشخسيّات مثلما يتوضّح في الجدول الآتي:

| الشاهد | اللحظة النفسية التي نقلها الراوي |
|---|--|
| "فلما صار القميص على النديم خاف البدوات. وعلم أن ذلك من هفوات السكر. فمضى من ساعته إلى منزله، فجعله برنكانا لامرأته" ¹ | خوف النديم من استرجاع زبيدة القميص منه |
| "فلما رآه صمم أقبل عليه فقال: يا هناه! إنّ الناس يمزحون ويلعبون ولا يؤاخذون بشيء من ذلك، فرُد القميص عافاك الله" ² | تصميم النديم على عدم إرجاع القميص لزبيدة |

وفضلاً عن نقل بواطن الشخصيات، قد يقومُ الراوي أحياناً بتحويل أقوال بعض الشخصيات المتكلّمة إلى أفعال تُسرّد، فتتسع الهوة بين الكلام الذي تلقّظت به الشخصية وما نقله الراوي عنها، ومن ذلك قوله "فلما أصبح سأل عن القميص، وتفقدّه"³، فأصل الكلام في هذا المثال أنّ زبيدة قال: "أين قميصي؟ ولمن أعطيته؟" لكنّ الراوي حول كلام زبيدة إلى أفعال تُروى "سأل" و "تفقد"، فما كان في الأصل كلاماً تلقّظ به زبيدة تُجاه عائلته أضحى حدثاً يُروى، وهنا تكمنُ عملية ابتداء الراوي، فهذا الخطابُ المرويّ هو خطابٌ مُمكن من جملة مُمكنات مُختلفة ناتجٌ عن تأويل الراوي لما تلقّظ به زبيدة في العالم المرجعي، وهو تأويلٌ يكشفُ عن انخراط الراوي وتوجيهه للخطاب من جهة وللعوالم القصصيّة من جهة أخرى.

1- الجاحظ البخلاء، مصدر سابق، ص 36.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وقد يختزل الراوي كذلك كلام الشخصية تجاه ذاتها، ومن ذلك قوله "علم أن ذلك من هفوات السكر"، فالراوي في هذا السياق لم ينقل لنا قول الشخصية مع ذاتها، إنما اكتفى باختزاله في فعل "علم" وهو فعل موجه توجيهًا معرفيًا (Epistemic Modality) ساهم في إرساء عالم ممكن في ذهن النديم.

ويمكن أن نقف في هذه النادرة على أكثر من مضمون قضوي، ولكن الجهات تختلف، فالحديث عن رغبة زبيدة في استرجاع القميص تكرر أكثر من مرة، فكان الحديث في المرة الأولى موجهًا توجيهًا تقويميًا أي ما يُبديه المتكلم في كلامه من أحكام وتقويمات للمضامين القضوية "أما علمت أن هبة السكران وشراءه وبيعه وصدفته وطلاقه لا يجوز؟"¹.

وكان الحديث في المرة الثانية موجهًا توجيهًا إلزاميًا (Appreciative Modality)، وهو ما نستصفيه من استعمال زبيدة أسلوب الأمر "إنّ الناس يمزحون ويلعبون ولا يؤخذون بشيء من ذلك فرد القميص عافاك الله"². أمّا في المرة الثالثة، فقد كان الحديث موجهًا توجيهًا تعبيريًا (Expressive Modality)، إذ نجد انطباقًا للشخصية المتكلمة، ويعتبر زبيدة أنّ القميص يصلح لزوجته كما يصلح لزوج النديم، ويُعدّ هذا التوجيه وجهًا من وجوه الذاتية.

أمّا المضمون القضوي الثاني، فيتمثل في عدم إرجاع النديم القميص والتمسك به. وقد وُجّه الحديث في المرة الأولى توجيهًا معرفيًا، فكان النديم بين الشك واليقين "خاف البدوات وعلم أن ذلك من هفوات السكر. فمضى من ساعته إلى منزله، فجعله برنكًا لأمراته"³ ووجه الحديث في المرة الثانية توجيهًا تقويميًا، إذ نجد في كلام النديم بعض التقويمات "إني والله قد خفت هذا بعينه"⁴.

ورغم حرص الراوي على الظهور في صورة الرائي الموضوعي، فإنّ حيلته سرعان ما انكشفت، فتجلّى لنا انخراطه في تشكيل العالم القصصي من خلال تركيزه على حدث مخصوص، وهو محاولة زبيدة استرجاع القميص، لكنه في مقابل ذلك يطرح أحداثًا أخرى. ويُعتبر ذلك وجهًا من وجوه القصصية في النادرة. إنّ ما يسرّده الراوي خاضع في نهاية الأمر لرؤية راوي الرواية، فهو الذي تخير أحوال الشخصيات والأشياء، فجعل زبيدة نادمًا، وجعل من قميص زبيدة محلّ نقاش وكلام وجدال، "وهو حضور المنفعل بما ينقل، يرويه مرات شتى، أو يُصوّرُه تصويرًا بديعًا"⁵.

ويظهر انخراط الراوي كذلك انطلاقًا من كيفية تشكيل صور طريفة للشخصيات في مستوى أفعالها وأقوالها، وحسبنا محاولة زبيدة إقناع النديم باسترجاع قميصه مُستعملًا كلّ السبل المتاحة، فخاطب زبيدة في مرحلة أولى عقل النديم، فقال "أما علمت أن هبة السكران وشراءه وبيعه وصدفته وطلاقه لا يجوز"⁶،

1- المصدر نفسه، ص 36.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- محمّد بن محمّد الخبو، قراءات في القصص، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2002، ص 212-213.

6- الجاحظ، البخلاء، مصدر مذكور، ص 36.

وخاطب في مرحلة ثانية قلب النديم، فنحا منحنى الإغراء "رُذَّةٌ إليّ حتى أهبه لك عن طيب نفس"، ثم يمم وجهه نحو الإثارة "يا هناه إنّ الناس يمزحون ويلعبون، فرُدّ القميص عافاك الله"¹، وفعل "عافى" هو فعل في صيغة الماضي الدالة على الانقضاء، إلا أنّها في سياق الدُعاء تدلّ على طلب انقضاء الفعل في الزمان المُستقبل.

بيّن من خلال ما تقدّم أنّ الراوي يفعلُ فعله في تشكيل العوالم القصصية، فرغم مُحاولته الإيهام بالظهور في هيئة الراوي المُحايد الذي ينقلُ الأحداث من الخارج دون الانخراط في عملية تشكيلها وإخراجها، فإنّ حيلته سُرعان ما تنكشفُ، وهو ما استنتجناه من خلال عدة قرائن نصية وغير نصية، لعلّ أهمّها تنظيم الأحداث وفق منطق سببيّ، إضافة إلى التدخّل في تشكيل أحوال الشخّصيات وأقوالها، وإكساب المرجع معاني جديدة غير التي يُحيلُ عليها في العالم المرجعي، وتُسهمُ مثل هذه القرائن في دعم قصصية النادرة.

5- خاتمة:

سعيّنا في هذا البحث إلى دراسة العوالم القصصية في النادرة ومدى إحالتها على المرجع، فتبيّن لنا منذ الوهلة الأولى أنّ هذه العوالم تُحيلُ على المرجع، وقد تجسّدت هذه الإحالة بجملة من القرائن، منها ما هو نصي من قبيل التعبيرات الإحالية والتعبيرات الإشارية، ومنها ما هو غير نصي، ويتعلّق بالذهنية المُشتركة بين الرّاوي والمرويّ له، ومنها كذلك ما هو مُرتبطُ بالمؤلّف نفسه، فهو لا ينقلُ أحداثاً عجيبة وغريبة من قبيل ما نجدهُ في "ألف ليلة وليلة"، وإنّما ينقلُ أحداثاً واقعية. لكن تبيّن لنا أنّ عوالم النادرة تنزاحُ في كثير من الأحيان عن الإحالة على العالم المرجعي، وتنحو منحنى المُحاكاة، فتلتبسُ بجهات اعتقاد الراوي، وعندها تخرج العوالم القصصية من الإحالة على ما هو كائنٌ إلى الإحالة على ما يُمكنُ أن يَكُون، من جنس ما وقفنا عليه من تباين جليّ في الإحالة على قميص زبيدة.

إنّ ما وجدناه من تباين في مسألة إحالة العوالم القصصية على المرجع جعلنا ندرسُ صورة الراوي من خلال هذه العوالم، فألفيناهُ يتظاهرُ بالحياد في عملية نقل الأحداث والأقوال. بيد أنّ عملية الإيهام سُرعان ما انكشفت فظهر انخراطه في تشكيل عوالم النادرة على نحو مخصوص من خلال عدّة قرائن، لعلّ أهمّها تلك المُتعلقة بإكساب المراجع معاني جديدة خاضعة للسياق القصصيّ، وبذلك فإنّ عملية الحكّي التي ينهضُ بها الراوي هي عملية تأويلية يُراعي فيها الراوي أقدار المرويّ له.

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الملحق (النص):

وسَكَرَ زُبَيْدَة لَيْلَة، فَكَسَا صَدِيقًا لَهُ قَمِيصًا، فَلَمَّا صَارَ الْقَمِيصُ عَلَى النَّدِيمِ خَافَ الْبِدَوَاتِ . وَعَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ هَفَوَاتِ السُّكْرِ . فَمَضَى مِنْ سَاعَتِهِ إِلَى مَنْزِلِهِ، فَجَعَلَهُ بَرْنَكَانًا لِامْرَأَتِهِ . فَلَمَّا أَصْبَحَ، سَأَلَ عَنِ الْقَمِيصِ، وَتَفَقَّدَهُ . فَقِيلَ لَهُ: إِنَّكَ قَدْ كَسَوْتَهُ فَلَانَا . فَبِعَثَ إِلَيْهِ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا عَلِمْتَ أَنَّ هِبَةَ السُّكْرَانِ وَشِرَاءَهُ وَبَيْعَهُ وَصَدَقَتَهُ وَطَلَاقَهُ لَا يَجُوزُ؟ وَبَعْدَ فَإِنِّي أَكْرَهُ أَلَّا يَكُونَ لِي حَمْدٌ، وَأَنَّ يُوجَّهَ النَّاسُ هَذَا مِنِّي عَلَى السُّكْرِ، فَرُدَّ عَلَيَّ حَتَّى أَهْبَهُ لَكَ صَاحِبِيَا عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ، فَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يذْهَبَ شَيْءٌ مِنْ مَالِي بَاطِلًا . فَلَمَّا رَأَى صَمَمَ أَقْبَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ : يَا هِنَاهُ ! إِنْ النَّاسَ يَمْزِحُونَ وَيَلْعَبُونَ وَلَا يُؤَاخِذُونَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، فَارْدِ الْقَمِيصَ عَافَاكَ اللَّهُ . قَالَ لَهُ الرَّجُلُ: إِنِّي وَاللَّهِ قَدْ خَفْتُ هَذَا بَعِينَهُ، فَلَمْ أَضِعْ جَنِييَ إِلَى الْأَرْضِ حَتَّى جَيَّبْتَهُ لِامْرَأَتِي . وَقَدْ زِدْتِ فِي الْكَمِينَ وَحَذَفْتِ الْمَقَادِيمَ . فَإِنْ أَرَدْتِ بَعْدَ هَذَا كُلَّهُ أَنْ تَأْخُذَهُ فَخُذِيهِ . فَقَالَتْ: نَعَمْ أَخْذِيهِ، لِأَنَّهُ يَصْلِحُ لِامْرَأَتِي كَمَا يَصْلِحُ لِامْرَأَتِكَ . قَالَ : فَإِنَّهُ عِنْدَ الصَّبَاغِ . قَالَ : فَهَاتِيهِ . قَالَ : لَيْسَ أَنَا أَسْلَمْتُهُ إِلَيْهِ . فَلَمَّا عَلِمَ أَنَّهُ وَقَعَ . قَالَ : بِأَبِي وَأُمِّي رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَوَسَلَّمَ - حَيْثُ يَقُولُ : جُمِعَ الشَّرُّ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ، وَأَغْلِقْ عَلَيْهِ ، فَكَانَ مِفْتَاحَهُ السُّكْرَ .

الجاحظ، البخلاء، دار المعارف، سوسة، 1989، ص 36.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- الجاحظ، البُخلاء، دار المعارف، سوسة تونس، 1989.

المراجع العربية:

1- الحمداوي (جميل)، العوالم المُمكنة بين النظرية والتطبيق، قصة الموناليزا لأحمد المخولفي أنموذجًا، ط1، 2016.

2- الخبو (محمد بن محمد)، قراءات في القصص، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2002.

3- الخبو (محمد بن محمد)، مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية، مكتبة علاء الدين، صفاقس تونس.

4- الخبو (محمد بن محمد)، هل التبئير من الخارج قائم على الحياد؟، ضمن كتاب جماعي: وجهة النظر في الرواية، إشراف محمد نجيب العمامي، دار محمد علي الحامي، ط1، 2015.

5- الخبو - مجنون بني عامر من الشخص إلى الشخصية: بين متباين النصوص والمقامات، ضمن: مجلة بحوث جامعية، جامعة صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، عدد 8، سنة 2010.

6- شارودو (باتريك) ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيبي وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس دار سيناترا.

7- الطرابلسي (محمد الهادي)، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، (د ت)

8- عبد الرحمن (طه)، المناظرة، تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة، العدد1، 1989.

9- عبد الرحمن (طه)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

10- عبد الرحمن (طه)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب - الدار البيضاء، ط2، 2000.

11- عبد الحليم محمد حسين (السيد)، السُخرية في أدب الجاحظ، الدار الجماهيرية للنشر والإعلان، الجماهيرية العربية الاشتراكية العظمى، ط1، 1988.

12- عبد اللاوي (وليد)، إشكالية التكلم في أخبار التاريخ، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، جامعة صفاقس، تونس، إشراف الأستاذ محمد بن محمد الخبو، السنة الجامعية 2019-2020، (بحث مرقون موجود في قاعة الدوريات بمكتبة الكلية).

13- العمامي (محمد نجيب)، "العالم الحكائي في الدراويش يعودون إلى المنفى"، موقع الكتروني: الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، <http://www.wata.cc/forums/showthread.php?954>

- 14- القاضي (محمد) معجم السرديات، إعداد مجموعة من الباحثين، إشراف محمد القاضي، الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2010.
- 15- مشبال (محمد)، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، جامعة عبد المالك السعدي، مطبعة الخليج العربي، تطوان المغرب، 2010.
- 16- مشبال (محمد)، بلاغة النادرة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2006.
- 17- محمد عقيلة (نواره)، الشخصية القصصية للأنبياء بين النص القرآني ونصوص قصص الأنبياء، مكتبة علاء الدين، صفاقس - تونس، ط1، 2018.
- 18- المسدي (عبد السلام)، قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، دار سعاد الصباح، ط4، 1992.

المراجع الاجنبية:

- 1- Cohn (Dorrit), *Le propre de la fiction*, traduit de l'Anglais par Claude Harry, Schaeffer, editions du Seuil.
- 2- David (Lewis), 'Truth in Fiction', American Philosophical Quarterly, volume 15, Nunber1, January 1978.
- 3- Dolezel (Loubomir), *Heterocosmica, Fiction and Possible worlds*, published by, the Johns Hopkins university press, Baltimore and London, 1998.
- 4- Dolezel (Loubomir), *Possible Worlds of Fiction and History*, by the Johns Hopking university press Baltimore, printed in U.S.A, 2010.
- 5- Duboit (Jean), *Dictionnaire de linguistique*, librairie Larousse , Paris, 1973.
- 6- Genette (Gérard), *Fiction et diction*, éd, seuil, Paris,1991.
- 7- Lintvelt,(Japp), *Essai de Typologie Narrative*, Ed, librairie José Corti 1989.
- 8- Pavel (Thomas), Incomplete Worlds, Ritual Emotions, *Philosophy and literature*, oct, vol 7, n2,1983.
- 9- Pavel (Thomas), *Univers de la fiction,Paris*,seuil,coll, « Poétique » 1988.
- 10-Pouillon, *Temps et Roman*, éd Gallimard, Paris 1946.
- 11-Ryan, (Marie - Laure) *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*, USA, Indiana, University, Press Bloomington, IN, 1991.
- 12-Sylvie (Durrer), *Le dialogue dans le Roman*, Nathan, université, 1999.

**إرادة القوّة في حالة الضّعف
أو في استلال الوجود من رحم العدم**

*The will to be strong in a state of weakness
Or in extracting existence from the womb of
nothingness*

د. فتحي السّعدِي

**كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة صفاقس
تونس**

fathi_saadi@outlook.fr



إرادة القوّة في حالة الضّعف أو في استلال الوجود من رحم العدم

د. فتحي السّعدي

الملخص:

إنّ إرادة القوّة من طرف الإنسان في حالة ضعفه هي تحسّس الاستقواء على منطلق الخيبة في الوجود. هذه الخيبة عبّرنا عنها بالضعف الذي يداهم الإنسان في وجوده. وحقيق بنا في هذا الموطن أن نشير إلى أنّ محاولة المرء الاستقواء على الخيبة هي محاولة ثلاثيّة المواجهة. مقدّمها محاولة التغلّب على المشهد المكانيّ الذي يمثّل شحاً وقفراً، وذلك عن طريق تحقيق الذات بتحريرها من تأثيرات الخيبات التي طرأت على المأوى في أنية اللّحظة.

أمّا جوهرها فسعي الذات إلى مجابهة كّر الزمان من خلال تأصيل الكيان، وهو ما نتبيّنه في علامة بثّ الحياة في الربوع الموات ومحاوره الديار واستحضار بعض الأيقونات. فمظاهر الحياة التي محاها الزمن أعادها الإنسان في مضماره الخطابّي الإيحائيّ الرامز الذي لا يعدو أن يكون حلماً جميلاً.

أمّا خاتمها فمقاومة الدثور بفرض عالم حياتيّ مجازي، القصد منه نحت الوجود. وهذا يعني أنّ الذات الإنسانيّة في سياق معاودة الوجود بغية تأصيل كيانها وتحقيق ذاتيّتها أو تذويتيّتها ونحت وجودها، هي ذات قد رسمت عالمها الحالم وشكّلت أحلامها في لوحة الواقع¹ الذي أخضعته العين الرائيّة والمشخصّة لنشاطها. الكلمات المفاتيح: تأصيل الكيان – تحقيق الذات – إحلام الواقع – الدثور الكونيّ – الإدراك التذويّتيّ.

1- موسى ربابعة، قراءة النصّ الشعريّ الجاهلي، مؤسّسة حمادة ودار الكندي للنشر، الأردن، ط1، 1998، ص 30.

Abstract:

The will to power on the part of man in a state of weakness is a feeling of bullying on the logic of disappointment in existence. This disappointment is expressed by the weakness that overwhelms man in his existence. It is true for us in this homeland to point out that the attempt of one to gain strength over disappointment is a three-way confrontation. Its premise is an attempt to overcome the spatial landscape that represents scarcity and desperation, through self-realization by liberating it from the effects of the disappointments that occurred in the shelter in the immediate moment. Its essence represents the self's quest to confront the affliction of time through the rooting of the entity, and this is what we see in the sign of breathing life into the dead quarters, the dialogue of the homes, and the evoking of some of the times. The manifestations of life erased by time are restored by man in his rhetorical and suggestive context, which is nothing more than a beautiful dream.

The conclusion of this confrontation was represented in resisting the revolution by imposing a figurative world of life, the aim of which is to sculpt existence. This means that the human self, in the context of re-existence in order to root its entity, achieve its subjectivity or subject it and sculpt its existence, is a self that has drawn its dreamy world and formed its dreams in a painting of reality that the visionary and personifying eye has subjected to its activity.

Keywords: the rooting of the entity - self-realization - dreams of reality - cosmic destruction - subjective realization.

1- العتبه البحثية أو النص المنطلق:

تقول ميمونة:

"الشجاعة أن تصبر على الشكّ ويقوى له قلبك. الشجاعة أن ترضى بنفسك وقصورك ونقصانك وعجزك، أن لا تطمح إلى الجبال وترضى بالأغوار والوهاد. كفاني التعالي لتسقط الأعالي على الأسافل تعجيلا بالدمار تعجيلا بالقضاء".

فتُجيب ميارى:

"سنخلق الرياح العواصف ونخلق الرعود الزلازل. سنُنشئ السدّ ونُنشئ الحب".

فينتصر غيلان لفكرة ميارى قائلاً:

"نعم سنُنشئ ونخلق، سنعلّم هذه الأرض الشجاعة والبأس والشدة حتى يتوب أهلها من الهزل والجبن وحبّ القحط. وننفخ في كلّ شيء حياة. ولنقومنّ الصخور فتقع مواقعها من السدّ. لننشئن ولنخلقنّ خلقاً لأنّ القوّة والثبة فينا".

فتنتهي ميمونة إلى القول:

"هذه يا غيلان النهاية وأني لأرى إلى بعيد بعيني. أرى ويلا، دماراً وثبوراً. كانت ميارى عُتيك وستكون خسراناً. الليلة ليلة الخيبة والسقوط هويّاً"¹.

2- المقدمة:

حين نتحدّث عن إرادة القوّة الإنسانيّة مدّ حالة الضعف المحسوس، نكون مدّاك إزاء واقع الصورة. نقصد الصورة الواقعيّة التي جسّدت المنظر الوجودي. نعني الواقع الباعث على العناء والخراب والبلى والإقفار والوحشة. وهي مظاهر فاجعة للذات الإنسانيّة.

ولعلّ في التقاء المشهد الفاجع بالواقع الواجه ينشأ نوع من الإيقاع المرير في الوجود وهو ما نعبر عنه بالإنشاد الفنائيّ أو بمناشدة الفناء كحسنّ تفجّعي على الوجود الذي تحوّل من الإعمار إلى الدمار. ومثل هذا الجذب وهذا الفراق يُشعران الذات الإنسانيّة بالعدم. وهذا ما يُعرف بنشأة الكون (Cosmogonie)، وهو الأمر الذي جعل المرء يعاني حالة مأساويّة دامية².

والرأي عندنا، أنّ الإنسان وهو يقف في الكون يشخّص علاماته ومظاهر الدمار فيه فيمقط هذا المنظر الخلب القلب مقطاً. فإنّه بذلك يقوم بفعل خلاق قوامه استلال الوجود من رحم الدمار. فليس كحسنّ الموت للذات مروّعا، ذلك أنّه حسنّ الزوال في عنفوانه استعداداً لنسف الموجودات.

1- محمود السعددي، السدّ، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1992، ص128، 134، 133، 140.

2- ميرسيا إباد، المقدّس والذنبوي: رمزيّة الطّقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياط، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1987، ص50.

3- في الخلق الأنطولوجي:

من نافلة القول، أنّ الذات الإنسانية تعي جيّداً أنّ لا حول ولا قوّة لها أمام حقيقة القدر المحتوم، وبالرغم من ذلك تؤمن بالإبداع والخلق. وهذا ما عبّرنا عنه باستلال الوجود الخلاق من رحم عدم القوّة الدهريّة الداهمة.

وضمن هذا الإطار يقول غيلان متحدّياً الفرض الكونيّ المقدرّ على الإنسان: "سنُنشئ ونخلق سنعلّم هذه الأرض الشجاعة والبأس والشدّة حتى يتوب أهلها من الهزل والجبن وحبّ القحط. وننفخ في كلّ شيء حياة. ولنقومنّ الصخور فتقع مواقعها من السدّ. لننشئ ولنخلق خلقاً لأنّ القوّة والثبّة فينا"¹.

نفهم أنّ بناء السدّ هو صرح الذات الذي يحميها من المخاطر الكونيّة. يسعى غيلان أنموذج الذات الخلاقة إلى نحت موطئ قدم في الوجود تنقذ عنده شرارة الإدراك الذاتيّ. فالإنسان دون إنشاء وخلق وابتكار وتحذّر، هو نسي في الوجود منسيّ. فحظّ الذات المسكونة بتأصيل كيانها هو ألا تستسلم للضعف وتسلم قيادها للعدم، بل عليها أن تقارع عدم وتبني سدّها صرحاً يحميها من مظاهر الزوال. وهذا من استدعاء القوّة والتطلّع إليها إبان حلول عدم في كلّ شيء.

فمن يُمعن النظر في المركّبات الفعلية التي يتصدّرها التنفيس [سنُنشئ - سنخلق - سنعلّم - نعلّم...] يُلاحظ سعي الإنسان إلى تكرار ولادة الكون وتعمير المكان وبذلك يتّجه المعنى إلى التبرّك أو التقديس المرتكبيّ. ومن ثمة فإننا نؤوّل عدم أصل النوائب، على أنّه قوّة تنشّط إرادة الذات. فالنوائب لم تعد تُعطل مسار انوجاد الموجود في الوجود، إنّما أصبح الكائن ينشط بالنوائب.

4- في مقارعة عدم:

تولّدت إرادة القوّة رغم حلول الهزيمة المهدّدة للذات. فلا غرو أنّنا نلاحظ تغيير المسار الوجوديّ من مأساويّة الفناء - أي الصورة الواقعة في الواقع وهو ما نُعبّر عنه بواقع الصورة - إلى نشيد إنتشاء وهو ما أردنا تسميته صورة الواقع. نقصد الصورة المنتقاة والمشتهاة من قبل الذات التي عليها يُبنى الوجود الأفضل والأمثل. إذن فإنّ عدول غيلان بطل المسعدي عن الواقع في صورته الأصليّة إلى خلق الواقع في صورته الاشتباهيّة يمثّل خلقاً جديداً للوجود وولادة متجدّدة للكون. وعلى هذا الأساس يكون قد رسم نموذج المثاليّ في الحياة².

ولعلّ هذا ما يتيح للمرء فرصة نسف الافتقار المائل في الوضع الماحل وفي الواقع القاحل فيتسنّى له بذلك تشييد إرادة الاقتدار. والوجه فيما نقول أنّ واقع الصورة المتمثّل في وجود أقر، سفت عليه الرمال وعصفت به الرياح، أصاب الذات الإنسانية ضعفاً وافتقاراً، بيد أنّ نفي الذات لواقع الصورة الافتقاريّ

1- محمود المسعدي، السدّ، مصدر سابق، ص 134.

2- ميرسيا إباد، المقدّس والذنيوي: رمزيّة الطّقس والأسطورة، مرجع سابق، ص 34.

وغوصها في صورة الواقع المتمنّاة، تكون قد باعدت المشاكلة الحقيقيّة المتمثّلة في الواقع الفظيع وعكست رؤيتها له وفق إدراكها البصيري والمحدوس والمأمول.

وبناء على ما تقدّم فإنّ القوّة الحادسة المشتهاة التي أنشأتها الذات الشاعرة بخلقها الوجود خلقا جديدا تكون قد خلقت قيمة الاقتدار تمرّدا على الافتقار. فلا مرأى من أنّ غيلان في عدوله عن واقع الصورة وخوضه غمار صنع صورة الواقع، يكون قد أعاد للذات أفضليّتها الكونيّة المتمثّلة في الاقتدار فكان سمّوها على افتقارها. أو ليس استبدال واقع الصورة بصورة الواقع يجلّي انتقالا من الافتقار الوجودي إلى الاقتدار الأنطولوجي؟

بلى «الإنسان لا يُشاكل بصورة الواقع الذي يصوّره مشاكلة حقيقية لأنّه يصوّر هذا الواقع في ذاته ويعكس رؤيته له. ومن ثمّ فإنّه حين يعرض لتصويره يحرص على أن يخلق صورته خلقا جديدا... ومثل ذلك يفرض على الدارسين استكشاف تلك العلاقات الجديدة التي خلقها الأدباء بين عناصر الصورة المختلفة»¹. وبذا يكون المرء المتأمل للكون بصريّا وبصيريا قد تفجّع لاضمحلال الفضاء الخصب ومخافته الزمن الرهيب. وبموجب ذلك صحّ منه العزم على تحويل رهبته من الواقع الفظيع إلى رغبة ذاتيّة تجلي في جوهرها الحلم الباعث على حبّ الحياة وطيبها. هي رغبة قوامها تحويل الواقع حسب أهوائه وميولاته.

5- في الاقتدار تمرّد على الافتقار

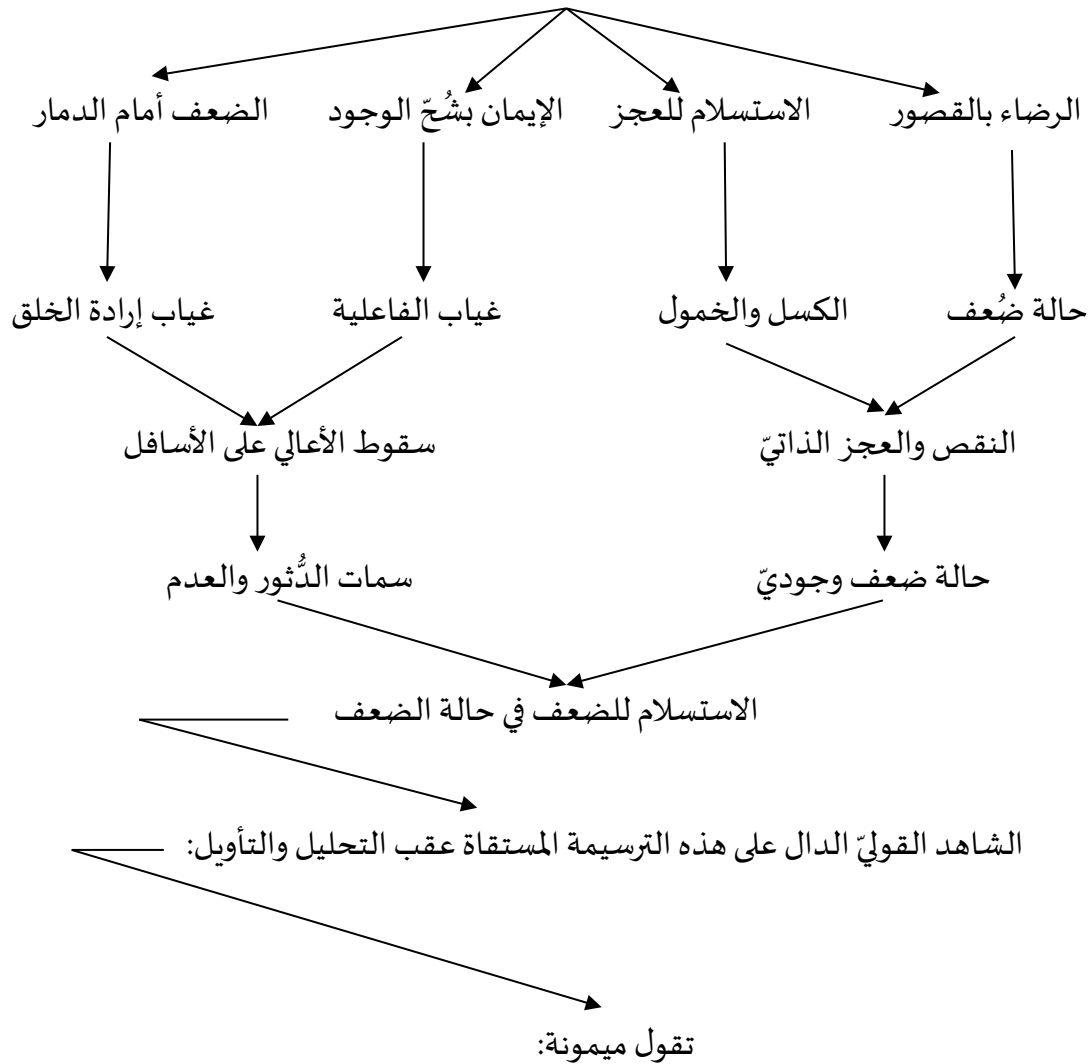
إنّ واقع الصورة بما هو حركة الزمن الخوّن قد حوّل غيلان بمعيّة ميارى- وإن كانت طيف خيال- إلى صورة واقع يحكمها الإدراك الذاتي. هذا الإدراك الذي يُمثّل فعلا إراديا خلّاقا وإحساسا بقدرة الذات على الخلق والانبعاث. ولهذا كان لا بُدّ من ردّ الاعتبار إليها. واستنادا إلى هذا، فإنّ تدبّج الذات من الافتقار إلى الاقتدار قد حوّل الخطاب القوليّ الدائرة رحاه بين فواعل القصّة: [غيلان، ميمونة، ميارى] من نشيد فناء إلى غناء انتشاء.

إنّ اقتدار الذات في هذا الموضوع هو تصييرها جحفل الابتلاء والأتراح محفل انتشاء وأفراح. فلا مرأى من أنّ هذا من شأنه أن يُضفي على الفضاء المكانيّ جوّا احتفاليّا احتفائيّا. والفضل في ذلك عائد لا محالة إلى القوّة المخياليّة للذات التي هي للوجود خلّاقة وللإرادة عشّاقة ووعمها بقدرتها الذاتية وتأهّيبها للحركة النشيطة الخفية². وضمن هذا السياق، يمكن أن نطعم التحليل بالمثال ليكتمل السبيل البحثي.

1- إبراهيم عبد الرحمان، الشعر الجاهلي: قضاياها الفنيّة والموضوعيّة، منشورات مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط1، 1399 هـ / 1979 م، ص193.

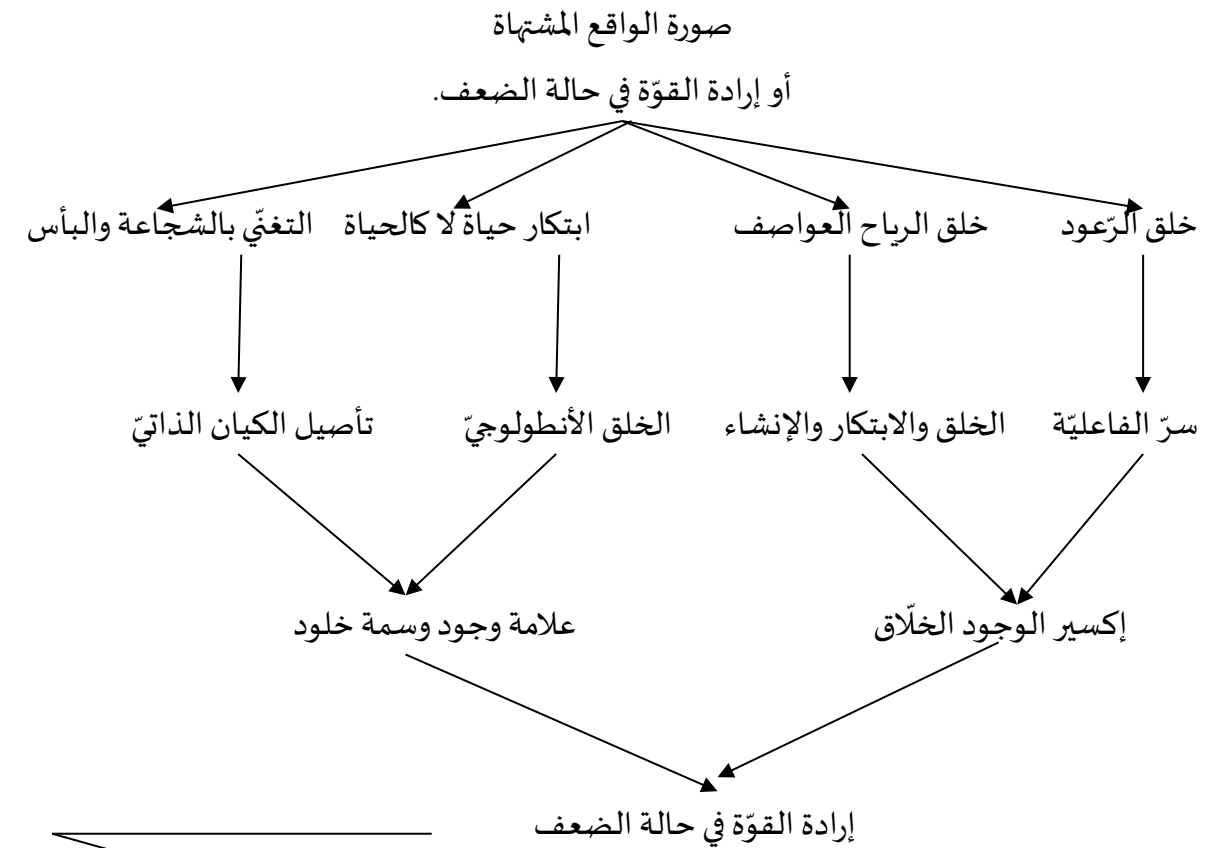
2- محمّد بن عياد، جدلية القصّة والشعر، مطبعة التفسير الفّي، صفاقس- تونس، الطبعة الأولى 2003، ص130.

صوة الواقع المحال القاحل:



"الشجاعة أن تصبر على الشكّ ويقوى له قلبك. الشجاعة أن ترضى بنفسك وقصورك ونقصانك وعجزك، أن لا تطمح إلى الجبال وترضى بالأغوار والوهاد. كفاني التعالي لتسقط الأعمالي على الأسافل تعجّلا بالدمار تعجّلا بالقضاء"¹.

1- محمود المسعدي، السّد، مصدر سابق، ص 128.



الشاهد القوليّ الدال على هذه الترسّمة المتوخّاة عقب التأييل في مستواه الأنطولوجيّ:

تُجيب ميارى:

"سنخلق الرياح العواصف ونخلق الرعود الزلازل. سننشئ السد وننشئ الحب"

فينتصر غيلان لفكرة ميارى قائلاً:

"نعم سننشئ ونخلق سنعلّم هذه الأرض الشجاعة والبأس والشدّة حتى يتوب أهلها من الهزل والجبن وحبّ القحط. وننفخ في كلّ شيء حياة. ولنقومنّ الصخور فتقع مواقعها من السدّ. لننشئن ولنخلقنّ خلقاً لأنّ القوّة والثبّة فينا"¹.

1- المصدر نفسه، ص 133-134.

6- في التدبر الوجودي أو الواقع المشتبه:

إنّ تدرّج الذات من افتقارها المأوى والمرأة والأحبة إلى اقتدارها على تصيير الإعمار يسري في الدمار وتحولها خواء الكون خصبا وجوديًا هو استبدال واقع الصورة الفظيع بصورة واقع رفيع. نقصد إزاحة الضعف في جفله العدمي الفظيع بحثا عن الإرادة سليمة القوّة في لحظة تشهد مداهمة الضعف الذات. وهو ما وسمناه باستلال الوجود من رحم العدم.

وهكذا فإنّ غيلان قد محا الحاجز الضعفي المائل في العدم وبثّ الحياة في الوجود تجاوزا للهنات وإضفاء قيمة على الحجارة الموات. فهو القائل: "لنقومنّ الصخور فتقع مواقعها من السدّ. لننشئنّ ولنخلقنّ خلقا لأنّ القوّة والثبّة فينا"¹. ومن ثمّة يكون قد شكّل الطبيعة فكرا وأحال الفكر إلى الطبيعة².

نلاحظ أنّ التأمّل الذاتي للوجود وقد أضناه العدم أضحى تدبّرا للوجود وفهما للكون واعتبارا للحياة. وإذا كان مبحثنا في إرادة الذات التي تُمثّل سمّو القوّة على حالة الضعف المفروضة كونيا، فإنّنا نلاحظ أنّ عدول الذات عن واقع الصورة وولوجها في صورة الواقع كان بدافع الانفعال والعاطفة³.

نقصد الانفعال المتولّد عن صدمة الذات إزاء خلّب المكان كما نقلته لنا ميمونة قائلة: "الشجاعة أن لا تطمح إلى الجبال وترضى بالأغوار والوهاد. كفاني التعالي لتسقط الأعالي على الأسافل تعجيلا بالدمار تعجيلا بالقضاء"⁴. ونعني بالعاطفة حبّ المرء للحياة ومتعلقاتها. وهو الشان لدى غيلان للحياة خلّاقا. يقول: "سننشئ ونخلق، سنعلّم هذه الأرض الشجاعة والبأس والشدّة حتّى يتوب أهلها من الهزل والجبن وحبّ القحط. وننفخ في كلّ شيء حياة. ولنقومنّ الصخور فتقع مواقعها من السدّ. لننشئنّ ولنخلقنّ خلقا لأنّ القوّة والثبّة فينا"⁵.

7- في علاقة الألف بالإنّ:

نلاحظ أنّ دوس غيلان على واقع الصورة وتوقه إلى صورة الواقع أو رفضه حالات انكساراته وتطلّعه إلى اقتداراته، خلق ألوفا تحنّ إلى الإنّ. والإنّ في هذا المقام حيّ في عرض الصحراء أو دارة ذات منظر عجيب فيها ميلاد كون رحيب. فالتوق إلى الإرادة هو هاجسلا ينفصل عن حبّ الكون المأوى والمرتكن⁶.

1- المصدر نفسه، ص 134.

2- مصطفى ناصف، الصّورة الأدبيّة، مكتبة مصر للنشر، القاهرة، مصر، 1378 هـ / 1958 م، ص 27.

3- B. R. Mullik, *Literary criticism, its principales and history*, Chand and Delhi, New York, 1969, p71.

4- محمود المسعدي، السدّ، مصدر سابق، ص 128.

5- المصدر نفسه، ص 134.

6- حسناء بوزويطة الطرابلسي، حياة الشعر في نهاية الأندلس، دار مجّد علي الحامي للنشر، صفاقس - تونس، الطبعة الأولى

أوت 2001، ص 404.

إنّ واقع الصورة المتجسّد في رؤية ميمونة هو مأساة تنوء على الإنسان بكلّكلها وتجعله مسيّجاً بانكسارات جمّة من بينها حياة غائمة [سقوط الأعالي، التعجيل بالقضاء، التعجيل بالدّمار] وشجاعة غائبة [الشجاعة أن لا نطمح إلى الجبال] ومظاهر خراب قائمة [الرضاء بالأغوار والوهاد].

إنّ واقع الصورة المأساويّ الذي أصاب من الذات الانكسار هو واقع فظيع جعل الذات تعيش جزع الحياة وقلق الوجود بما باعتبارهما حدثين ليس للإنسان عليهما يدان¹. وقد اجتمعت لذلك ثلاثة معاجم وهي:

معجم الأسر الوجوديّ أو الشح الكونيّ المائل في العدم وإيمان الإنسان بالعجز كما في قول ميمونة: "الشجاعة أن لا تطمح إلى الجبال وترضى بالأغوار والوهاد. كفاني التعالي".

ومعجم الوحشة والاستيحاش الكامن في خلاء الوجود وحلول القفر بدل الإعمار كما دلّ على ذلك رأي ميمونة: "لتسقط الأعالي على الأسافل تعجيلاً بالدّمار".

ومعجم الفناء الرّابض في البلاء كاسر الأنا ونستدلّ عليه بقول ميمونة: "هذه يا غيلان النهاية وإني لأرى إلى بعيد بعيني. أرى ويلا، دماراً وثبوراً. كانت ميارى عُتيك وستكون خسراناً. الليلة ليلة الخيبة والسقوط هويّاً"².

والمتملّ في تواشج هذه المعاجم يُلاحظ أنّها تشكّل واقع صورة وجوديّة قوامها مأساة الحياة في عنفوانها. وهكذا أضحي واقع الصورة المأساويّ وقول ميمونة كتلة كلاميّة صمّاء لا ينفصل فيها المعنى عن المغنى. إنّ مثل هذه القتامة الوجوديّة التي فرضها واقع الحال أحوالت مقام المتكلّم إلى منفى وجعلت من وحدته غربة. فلا مرفأً لروحه ولا مأوى لها إلا كون قفر خواء خلاء.

فمثل هذه السمات المأساويّة من شأنها أن تكبّل الذات بضرب من ضروب الانكسار. ولعلّ مبرّر ذلك هو شعور المرء بأنّ الحياة غامضة وأنّ لحظة الحبّ الوجوديّ مهدّدة بالتناهي والفناء. وبسبب من هذا سرعان ما تفرق واحات الاخضرار في مجاهل الصمت والعدم والبيّن والرحيل³.

8- وقود الإدراك التدويّي:

لمّا كان من سمات الإنسان إرادة السموّ بذاته وبحثه المستمرّ عن الأفضليّة الوجوديّة وتوقه إلى اختراق الحُجب الكونيّة، فإنّ غيلان الذي كبّله الانكسار جرّاء صدمته أمام الواقع الماحل لم يرتكن إلى لعنة الزمان ولم ينس المكان، بل تمرّد على الاستسلام وعمد إلى تسوية الوضع المكانيّ والإصلاح الذاتي⁴، إيماناً منه بقدرة الذات على الخلق. ولعلّ هذا ما يجعلنا حيال مفهوم الاقتدار الذاتيّ المتمثّل في تحويل واقع الصورة إلى صورة واقع حلميّة اشتهائيّة ميسمها استلال الوجود من رحم العدم.

1- Jolivet (Regis), *Le problème de la mort*, édition Fontenelle, Paris 1950. Pp 48-50.

2- محمود السّعدي، السّد، مصدر سابق، ص 140.

3- سعد دعبس، تيارات معاصرة في التراث العربي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، ط 1، 1987، ص 74.

4- محمّد بن عبّاد، الكيان والبيان، مطبعة التفسير الفّي، صفاقس - تونس، الطبعة الأولى جانفي 2013، ص 124.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفضل في تحوّل الوضع الذاتي من الانكسار إلى الاقتدار عائد إلى المخيّلة التي ظلّت وقود الإدراك التذويقيّ. أخرجت الذات من أسرها المتمثّل في الواقع الفظيع لتجعلها تنتشي بنفسها داخل العالم، عالم الأشياء والموجودات. ووفق هذا المعطى، فإنّ العالم المتخيّل أو الوجود الذي انتقته الذات - فكان لها المشتى والنعيم- مثل عنصر تخلص من ربكة واقع الحال وملاذا تلوذ به الذات للهروب من مأساوية اللحظيّ والمباشر¹.

فلئن شخّصت ميمونة الواقع بفوتوغرافية البصر ورأت فيه خلوّ المدى والفضاء - وهي رؤية عيانية أصابت منها الانكسار- فإنّ غيلان وميارى عمدا إلى المخيّلة يستلهمان منها صورة الواقع المراد والمتمتّى. وكان عمادهما في هذا هو فوتوغرافية البصيرة التي أتاحت للذات فرصة الاقتدار على الخلق. وهو اقتدار رؤى إملاءات الكون وجعل الوجود في أحكامه يأتي صاغرا إلى الذات يلبّي أحلامها ويستجيب لمطلبها الوجدانيّ المبتغى ولخيارها الوجوديّ المشتى.

إنّ الذات من خلال استعمالها للمناويل التركيبية وأساسها المركبات الفعلية [سنخلق، سننشئ، سنعلم، لننشئ...] كما هو بارز للعيان في قولها: "سننشئ ونخلق سنعلم هذه الأرض الشجاعة والبأس والشدة حتّى يتوب أهلها من الهزل والجبن وحبّ القحط. وننفخ في كلّ شيء حياة. ولنقومنّ الصخور فتقع مواقعها من السدّ. لننشئ ولنخلقنّ خلقا لأنّ القوّة والثبّة فينا"². قد أحدثت علقة تبريريّة بين التركيب والتعبير. وبمقتضى ذلك سما الخطاب القويّ على فضاغة الواقع وقفر الوجود لاستحالة قوامها إخصاب الأرض وعودة الحياة إلى المكان وسريان الأمل في الإنسان. وهو ما يترجم علوّ الذات في محفلها الاقتداريّ على الزمن في جحفه الانكساريّ.

9- في إحلام الوجود:

إنّ تشبّث الذات برغبتها الوجوديّة قد أسهم في توالد الإنشائيّة الاشتمائية وعمادها صورة الواقع التي هي عالم حالم قدّدت مواده من حلم تمتته الذات بغية زرع الأمل في الربوع الموات. فكان من تداعيات المقام واقع متمتّى يفيض أملا وحياة. وهو ما يمثّل مواجهة ذاتيّة في وجه الزمن الكالغ وإزاء خواء المكان الواضح. هي مواجهة يتوق من خلالها صاحبها إلى فرض اقتداره الذاتيّ على انكسارات فرضها الواقع الكونيّ عليه. ومن هذا المنظور، تكون الذات الإنسانية من خلال تطلّعها إلى صورة الواقع المنتقى والمشتى قد أحلمت وجودها بلحظة أمل وإن كان هذا الأمل من الوهم ينهل. وضمن هذا الإطار، إلى أنّ التفاتة غيلان إلى النماء المجسّد في صورة الواقع المتمتّى ورفضه الفناء المائل في واقع الصورة الموجود كان بدافع الخوف من الخراب البالي الباعث على زوال الحياة.

1- إنّ هروب الذات من الواقع الفظيع وتأسيسها واقعاّ تتمناه، يدخل في حيز رفض العالم غير المرغوب فيه وولوج عالم مغاير يُحقّق للذات أفضليتها الوجوديّة ومكانتها الكونيّة. أنظر محمّد بن عياد، الكيان والبيان، مرجع سابق، ص 134.

2- محمود المسعدي، السدّ، مصدر سابق، ص 134.

وهكذا فإنّ الخوف من مظهر الرعب ورعب الذات من المشهد المكانيّ الخُلب القُلب هو الذي حفّز المرء على القيام بجهد حيويّ¹. وهو ما مكّن الذات من خلال طاقتها الكلاميّة من خلق الزمن الإنسانيّ الرائق. وعلى هذا الأساس، أضحى نبع الكلام في فضائه المخياليّ يشكّل الواقع في صورة حلميّة أو هو بصوّر وجوديّة الإنسان الاشتهايّة بمنظار انتقاء الأفضليّة الكونيّة.

لقد ظلّ إحلام الواقع بالأمل المسوّر بإرادة الذات النزاعة إلى استتال الوجود من رحم المأساة والعدم، تمثيلاً لفظياً للوجود الذي يشكّل زمنيّة الفرد داخل المنظومة الكونيّة². وقد وظّف المسعدي في روايته السّد التمثيل اللفظيّ مقابلة لغويّة وسمت صورة الواقع المشتمى بتوازي التقابل (Parallélisme antithétique) المقابل لواقع الصورة. فقد تبيّنّا في الشاهد المذكور أنفاً [إرادة غيلان مقابل عجز ميمونة] [الاستسلام للدمار الكونيّ مقابل عزيمة فيها تحديّ لعراقيل وجوديّة]. نلاحظ أنّ «للنفوس في تقارن المتماثلات فتشافعها والمنشابهات والمتضادّات وما جرى مجراها تحريك وإيلاع بالانفعال إلى مقتضى الكلام»³.

وما يمكن ملاحظته هو أنّ تدرّج الذات من الانكسار إلى الاقتدار بضرهها صفحا عن واقع الصورة وتشبّهها بصورة الواقع - نعني العالم الواهم الذي أنتجته قوّة المخيال التذويّ - تجسّد في مناشدة تخصّص الهوية الذاتيّة ونحت الأفضليّة الوجوديّة اللّتين ضاعتا في خضمّ واقع الصورة باعتبارها كوناً أقرّ.

ومن ثمّة فإنّ صورة الواقع المنتقاة ووجوديّة الفرد المشتهة مثلنا ردّاً للقيمة الحياتيّة الضائعة. وهكذا يتبيّن جليّاً أنّ الخيال الذي منح المرء عالماً حالمًا قوامه الحياة في سخائها والوجوديّة في عطائها والطبيعة في نمائها قد أتاح للإنسان سمة الاقتدار التي بمقتضاها تحطّمت قيود الانكسار.

فلا مرأ من استنتاج أنّ الطاقة الخياليّة الخلاقة بهذا المنحى من المناحي قد مثّلت مرآة الذات الحاملة بالوجود. وأنّ تحوّل الذات من وضعها الانكساريّ الذي يمثّل عدميّة الوجود والتواجد الوجوديّ إلى وضعها الاقتداريّ الذي يجسّد أفضليّة الانوجاد وكذلك صعودها بالواقع الذي يكتنف وجودها من جحفيّة الفناء إلى محفليّة التّماء، هو تمثيل لصرخة الوجدان المثاليّة المتساميّة في أعماق الإنسان لينتصر على القيود المكبّلة لكيّنونته. فيتسوّى له بذلك توحيد عناصر الكيان⁴. ولعلّ إحلام غيلان وميارى للواقع يُعدّ في وجه من وجوهه من التعاريف التي بها يمتدّ انخراط الإنسان في الكينونة، فتنبثق تبعاً لذلك حياة تعدم العدم لتوجد⁵.

1- Ruth L.Munroe, Schools of Psychoanalytic thought, An exposition, Critique and Attempt at Integration, Holt, New York, 1955, p581.

2- ديفيد وورد، الوجود والزّمان والسترد، فلسفة پول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص64.

3- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب بن الخوجة، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص44-45.

4- ندرّة اليازجي، فلسفة الإنسان الثائر، دار الغربال للنشر، دمشق، سوريا، ط2، 1995، ص35.

5- عبد العزيز العيادي، اتبعا الموت والسعادة، منشورات دار صامد، صفاقس، تونس، ط1، 2005، ص120.

ومن هذا المنطلق، فإنّ تسوير الذات بواقع هو مشتهاها ورفضها الفضاغة المتربّصة بالكون، يُجلبّ عدما يملؤه الوجود وينسف وجودا يفزعه العدم إذا ما فهمنا أنّ الإنسان مسكون بهاجس وجود له مصدر الفيض الدائم. فإذا ما تساءلنا، لمّ مواجهة الذات الواقع؟ ولماذا سعيها الدائم إلى تغيير الموجود والوجود؟ كانت الإجابة أنّ ميزة الكون أو خاصية الوجود هي أن يفرض عمّا هو موجود¹. أو لم يكن تحويل غيلان واقع الصورة إلى صورة واقع مشتهى فيضا عمّا هو موجود؟ ألا يعدّ تدرّج الذات من انكسارها الذي أصابها إلى اقتدارها الذي ناشدته عدولا عن الموجود وطموحا إلى المنشود؟ ألا يمكن أن نعتبر هذا وذاك إرادة قوّة في حالة الضعف؟ ألا يعني هذا استلال الوجود من رحم العدم؟

ومما ينبغي الإشارة إليه، أنّ يقين المرء بأنّ صورة واقعه المشتهى وعالمه المبتغى- التي خوّلت له الملاذ من واقع الصورة المحاطة بالبلاء والمنوطة بالفناء - هي التقنية المخيالية أو هي الطاقة الخيالية الخلاقة التي تنسيه فاجعته، فإنّه تبعا لذلك استأنف الرحيل ذهنيًا بحثا عن معنى آخر للحياة يراه أنسب وأجدر وأخلق بإنسانيته وأدحض للموت. ولعلّ هذا التمشّي الذي تحرّكه إرادة المرء، يلبي للذات مطلبها الأسمى في الوجود. ونعني به تغلب اقتدارها على انكسارها. واستنادا إلى ما ذكرنا يتراءى لنا جليًا أنّ نفور غيلان من الحياة في قلبها وقلبيها استدعاءه الحياة في محفلها ومبهجها هو بحث عن سعادة الذات داخل المنظومة الكونية. سعادة تستقطبها مصادر ثلاثة وهي:

تخييل ما تشتهيه الذات أن يكون وقوامه العقل المدبّر المقبل على حبّ الحياة. ويعدّ تعلّق الذات بالحياة بحثا عن المحاسن الوجودية. وهو ما يفتح الأفاق على المصدر الثاني للسعادة ونعني به حبّ الذات². ولما كنّا نتحدّث عن حبّ الذات في مسارها الوجودي وضمن مسيرتها الوجدانية، فإنّ ذلك يمهد لمصدر السعادة الثالث ونقصد به غريزة حبّ البقاء.

وهكذا يغدو العقل الذي بواسطته تدبّر غيلان الوجود في نمائه بدل الوجود في فنائه ويعدّ حبّ الذات التي هي ترجمان الأفضلية الكونية للذات الإنسانية وأيضا غريزة حبّ البقاء، أقوى وازع للحياة يخول للمرء أن يلقي على الحياة ظلاله. إجمالاً يعدّ تدرّج الذات من انكسارها إلى اقتدارها تجسيدا للحياة في وجهها المشتهى، وقوام ذلك العطاء والنماء. وليس في وجهها المعطى الموجود، وأساسه الجذب والفناء. وبهذا التمشّي يمكننا القول، إنّ وازع الحياة هذا الذي ذكرنا يُجلبّ كلّ ما ينبغي أن يكون عليه الوجود³. ونحن نتفقى تدرّج الذات من افتقارها إلى اقتدارها، نشير إلى أنّ خلق الإنسان للحياة وسط الموت الكونيّ يمثل شعور الإنسان بالجليل الذي يشعره باقتداره على الفعل وعلى الخلق وعلى بثّ الحياة في الربوع الموات.

1- علي حرب، لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص98.

2- لا يذهبنّ بنا الظنّ أنّ حبّ الذات ضمن هذا الإطار هو الأنانية، إنّما نعني به خلق العالم الذي تبغيه الذات أو تشتهيه. ومن ثمة يضحى حبّ الذات هو المثال الرفيع الذي يجعل بريق العقل يتوهّج بشريّ بميلاد الوعي في الإنسان اعتباره قادرا على منح ذاته الأفضلية المنتقاة في الوجود. وعلى هذا الأساس فإنّ حبّ الذات يترجم حبّ المرء لاقتداراته ونسفه لانكساراته.

3- Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Armand Colin, Paris, 1969, Pp 110-111.

وبناء على هذا المسار التحليليّ التأويليّ، يتوضّح عندنا أنّه ما لم يكن لنا القدرة والافتقار والرغبة في نحت الأفضليّة الوجوديّة للذات، فإنّ ما عدا ذلك يعدّ خلوا من القيمة¹. والآفات للانتباه ضمن هذا المقام، أنّ المرء في مثوله أمام الخراب الوجوديّ وتفجّعه إزاء الفضاغة الوجوديّة، لم يستكن لنائبات الزمان ولم يهزم أمام النوازل الدهريّة القاهرة. فقد حوّل واقع الصورة إلى صورة واقع. وهو ما يمثّل مقارعة للاغتراب الذاتيّ والمكانيّ والوجوديّ والوجدانيّ. ولعلّ هذا من شأنه أن يوحى لنا بأنّ سعي غيلان لبثّ الحياة في الربوع الموات هو تجلّ لإرادة الحياة وطموح إلى التغلّب على كلّ ما يعوق حرّيّة الإنسان عن تحقيق إمكانيّاتها في الوجود².

10- على سبيل الخاتمة:

إنّ مواجهة الذات الانكسار الذي أصابها ورفضها واقع الصورة وتشبيدها صورة واقع متميّ وإحلامها الوجود نماء وخصبا وعطاء من شأنه أن يخفّض الشعور بالتوتر، بل بفضل هذا الحلم الذاتيّ الوجدانيّ وهذا الإحلام الوجوديّ يزداد الشعور بقيمة الذات³. إنّ الذات في تمردّها على فضاغة الواقع وخلقها الواقع بمنظار حلمها واشتهائها هي تجسيد صورة الإنسان الذي لا يرضى أن يعيش إلّا في اللانهاية.

ولعلّ هذا ما يكسبه نحتا للحياة في أفضليّتها واستنباطا من ممكنات الوجود فيتسّى له بذلك تحقيق الذات⁴. ولئن كان التحقيق الذاتيّ وتأصيل الكيان يتّخذ سبلا عدّة ومناح عديدة، فإنّنا من خلال هذا البحث العلميّ القائم على مسار تأويليّ منوط برؤية أنثروبولوجيّة، نلاحظ أنّ نحت الكيان كان عن طريق الإرادة. هذا المطلب الذي يُطلب لحظة الضعف فيُدرك. وبموجب ذلك، يكون استلال الوجود الرفيع من رحم العدم الفظيع.

1- P. U. F, Esquisses d'Alain, tome III : La Recherche du bonheur, Paris, 1968., p31.

2- عدنان بن ذريل، الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 1985، ص160.

3- عبد الرحمان العيسوي، سيكولوجيّة الإعاقة الجسديّة والعقليّة، منشورات دار الراتب الجامعيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص68.

4- عبد العليّ الجسباني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعيّة والتربويّة، منشورات الدار العربيّة للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص309.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

المصدر:

1- محمود المسعدي، السّد، الطبعة الأولى 1992، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1992.

المراجع:

- 1- إبراهيم عبد الرحمان، الشعر الجاهلي: قضاياها الفنيّة والموضوعيّة، منشورات مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط1، 1399 هـ / 1979 م.
- 2- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب بن الخوجة، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
- 3- حسناء بوزويطة الطرابلسي، حياة الشعر في نهاية الأندلس، دار محمّد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى أوت 2001.
- 4- ديفيد وورد، الوجود والزّمان والسّرّد، فلسفة پول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 5- سعد دعيبس، تيّارات معاصرة في التراث العربي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1987.
- 6- عبد الرحمان العيسوي، سيكولوجية الإعاقة الجسمية والعقلية، منشورات دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 7- عبد العزيز العيّادي، اتيقا الموت والسعادة، منشورات دار صامد، صفاقس، تونس، ط1، 2005.
- 8- عبد العلي الجسماني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية والتربوية، منشورات الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- 9- عدنان بن ذريل، الفكر الوجودي عبر مصطلحه، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 1985.
- 10- علي حرب، لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- 11- محمّد بن عياد، جدلية القصّة والشعر، جدلية القصّة والشعر، مطبعة التفسير الفنّي، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى 2003.
- 12- محمّد بن عياد، الكيان والبيان، مطبعة التفسير الفنّي، صفاقس – تونس، الطبعة الأولى جانفي 2013.
- 13- مصطفى ناصف، الصّورة الأدبيّة، مكتبة مصر للنشر، القاهرة، مصر، 1378 هـ / 1958 م.
- 14- موسى ربابعة، قراءة النصّ الشعريّ الجاهليّ، مؤسّسة حمادة ودار الكندي للنشر، الأردن، ط1، 1998.

15- ميرسيا إلياد، المقدّس والدّنيويّ: رمزيّة الطّقس والأسطورة، ترجمة نهاد خيَّاط، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا.

16- ندرّة اليازجي، فلسفة الإنسان الثائر، دار الغربال للنشر، دمشق، سوريا، ط2، 1995.

باللغة الأجنبيّة:

- 1- P. U. F, *Esquisses d'Alain, tome III : La Recherche du bonheur*, Paris, 1968.
- 2- B. R. Mullik, *Literary criticism, its principales and history*, Chand and Delhi, New York, 1969.
- 3- Ruth L. Munroe, *Schools of Psychoanalytic thought, An exposition, Critique and Attempt at Integration*, Holt, New York, 1955.
- 4- Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Armand Colin, Paris, 1969.
- 5- Jolivet (Regis), *Le problème de la mort*, édition Fontenelle, Paris 1950.



**الموروث الثقافي وأثره الفني في البناء الروائي:
رواية ريحة بوتفاحة أنموذجا**

**The cultural heritage and its artistic
impact on the narrative Construction
“Rayha Boutfaha's novel as a model”**

د. سمير نور الدين الجابلي

**كلية الآداب والفنون
جامعة حائل
السعودية**

jebblisamir@yahoo.fr



الموروث الثقافي وأثره الفني في البناء الروائي:

رواية ريحة بوتفاحة أنموذجا

د. سمير نور الدين الجابلي

الملخص:

حاولنا في هذا المقال التعريف بالرواية مبرزين أهم أنواعها ومراحل تطورها وقابلية هذا الجنس على الانفتاح على كل الألوان والخطابات الأدبية والإبداعية ومن بينها الموروث الثقافي وأثره الفني في بناء الرواية خاصة في رواية "ريحة بوتفاحة" لروائية حليلة لخميري الباجي . وقد لمسنا قدرتها على توظيف هذا الموروث حيث استثمرت هذا المعين التراثي الذي شكّل منجزها الإبداعي وشيد بناءها الفني الذي فتح أعيننا على عادات وتقاليد جزء من الشعب التونسي.

أمام الثورة الرقمية المتسارعة الساعية إلى تغيير نمط الحياة بمختلف مناحها سعت الكاتبة إلى العودة إلى الموروث الثقافي لبناء روايتها. وقد وقّقت إلى حد كبير في ضبط أهم عناصره موظفة الأسلوب الروائي الفني، ومن خلال ذلك استطاعت أن ترسخ الموروث في تربته الأصلية مع الانفتاح على مظاهر الحداثة، حداثة نهلت من الماضي دون أن تلغيه ومنفتحة على مظاهر الجدة في تناغم تام جعل من النصّ الروائي فضاءً تلتقي فيه كل الخطابات الإبداعية والحضارية.

الكلمات المفاتيح: تعريف الرواية- الموروث الثقافي- الحضارة- البناء الفني- السرد المجلد- السرد الاسترجاعي.

Abstract:

This research is concerned with defining the novel and identifying its most important types and stages of development and the ability of this literary genre to open to all colors and literary and creative discourses, including the cultural heritage and its artistic impact on the construction of the novel, especially in the novel of Rayha Boutafha by the novelist Halima Lakhmiri Al-Baji. The novelist has a tremendous ability to employ this heritage, as she invested this heritage resource that formed her creative achievement and built her artistic structure, which opened our eyes to the customs and traditions of a part of the Tunisian people. The writer sought to return to the cultural heritage to build her novel in the face of the accelerating digital revolution in changing the lifestyle in its various aspects. She has succeeded to a large extent in controlling the most important elements of heritage, employing the artistic novelist style, and through that she was able to consolidate the heritage in its mother environment with openness to the manifestations of modernity. This modernity was issued from the past without canceling it and at the same time open to the manifestations of renewal in perfect harmony that made the novelist text like a space in which all creative and civilized discourses meet.

Key words: the novel, Cultural legacy, Civilization, Technical build, Overall narrative, retrospective narration.

1- مقدمة:

عرفت الرواية العربية تطورا ملحوظا ومرت بأطوار عدة، وتنوعت مجالاتها من ذلك الرواية الرومانسية والبوليسية والاجتماعية والواقعية والتاريخية لتتطور إلى الرواية التجريبية. ولم تتوقف دينامية الرواية عند هذه الحدود، بل نزعت منزع التجدد والتنوع. فظهر ما يعرف بالرواية السير الذاتية والرواية السير - غيرية التي نمت في العصر الزاهن. ويُفسر هذا النماء والتنوع بقابلية هذا الجنس على التأقلم مع الواقع وتكيفه مع الأعصر المتعاقبة. ورغم وفرة المباحث النقدية وجديتها المهمة بهذا النمط الأدبي، فإنه يظل في حاجة إلى مزيد من الاهتمام مقارنة بالكم الضخم من الإصدارات الإبداعية في ذات المجال. ضمن هذا السياق تنتزل مقاربتنا الموسومة بـ "الموروث الثقافي وأثره الفني في البناء الروائي: رواية ريحة بوتفاحة أنموذجا. وهي مقارنة تنتزل في إطار الحرص على معالجة النصوص الزوائية التونسية ذات الصلة بالموروث الثقافي. وقد وقع اختيارنا على رواية ريحة بوتفاحة¹ للروائية حليلة الخميري الباجي² دون غيرها، من بين عدد هائل من الروايات التونسية، نظرا لخصوصيتها وطرافتها. وهذه الطرافة مستوحاة من المعين التراثي الذي شكل منجزها الروائي، وشيد بناءها الفني الذي فتح أعيننا على العادات الثقافية لجزء من القطر التونسي وتحديدا الشمال الغربي.

لقد حفرتنا معطيات عديدة على الاهتمام بهذا الجانب رغم ما قيل فيه وما كُتب في شأنه. أولها الثورة الرقمية المتسارعة التي ما فتئت تتطور بشكل لافت ساعية إلى تغيير نمط الحياة، والقضاء على كل خصوصية ثقافية وتاريخية. وثانيها ندرة المباحث التي اهتمت بالموروث الثقافي التونسي خاصة، لذلك أثرنا الاهتمام بهذا اللون الأدبي لنرصد مظاهر حضوره في الرواية وأثره في بناءها الفني والدلالي. بالإضافة إلى رغبتنا في إمطة اللثام عن رواية لم تسلط الأضواء عليها، ولم تنل حظها من الدرس، رغم صدورها منذ فترة طويلة نسبيا.

وتقتضي هذه المقاربة أولا التعريف بالموروث الثقافي ورصد أشكال توزعه في البناء الروائي. وثانيا كيفية استقامته مكونا من مكونات الرواية الفنية من حيث الأحداث والأطر الزمانية والمكانية وعلى مستوى الشخصيات.

اتخذ الموروث الثقافي أصنافا عدة من التعبيرات وتوزع إلى شكلين: تراث ثقافي مادي، وآخر لا مادي مثل الغناء والرقص والكتابة.... وما يهمننا في هذا المبحث الموروث غير المادي، فالتعبيرات الثقافية هي، إذن، لا تمثل أدوات لترسيخ تلك الموروثات الثقافية فحسب، وإنما هي مظهر من مظاهر ضمان الخلود والاستمرارية وديمومة الإرث الثقافي والإنساني. فكيف استطاع الكتاب تجسدها في ألوان أدبية مختلفة (نثر/ شعر)؟ وهل فعلا تُرجمت تلك الخصوصية الثقافية إلى آثار فنية نقلت تلك الموروثات وأعادتها صياغتها في شكل

1- حليلة الخميري الباجي، ريحة بوتفاحة، دار الجنوب للنشر- تونس، ط1، تونس 2010.

2- حليلة الخميري الباجي أصيلة ولاية باجة من مواليد 1977. متحصلة على الأستاذية في اللغة والآداب العربية بكلية الآداب بمنوبة. ورواية ريحة بوتفاحة أول عمل روائي لها.

فنيّ. لقد عنّ لنا استنطاق متن رواية "ريحة بوتفاحة: لما حوته من موروث ثقافيّ غنيّ ومتنوّع جسدَ عادات أهل الشمال الغربيّ وتقاليدهم عامّة، وأهالي باجة بصفة خاصّة. وقد تميّز الأسلوب الفنيّ للرواية بالبساطة والسلاسة. إذ تمكنا بفضلها من التّفاد إلى عمق الفلكلور الثقافيّ التونسيّ. ولعلّ طرافة هذا الأثر الفنيّ متأتية من التصاقها بالواقع اليوميّ المنقول بكلّ تفاصيله حتّى البسيطة منها. وسنحاول في هذه المقاربة تحديد مفهوم الثقافة بصفة عامّة والموروث الثقافيّ وعلاقته بالأدب بصفة خاصّة، وتحديد أنواعه، في الآن ذاته، قبل إنجاز عمل إجرائيّ تطبيقيّ يتعلق بطرق توزّعه في ثنايا الرواية وكيفية مساهمته في بنائها الفنيّ والدلاليّ.

2- تحديد المفاهيم:

2-1- مفهوم الثقافة:

إنّ مقولة الثقافة مقولة غامضة، وغموضها متأت من اللبس الموجود بين لفظة حضارة ولفظة ثقافة (....) وقد جاءت الأنثروبولوجيا لتضع حدا فاصلا لهذا الخلط بأن حدّدت مفهوما شاملا للثقافة كظاهرة اجتماعية كلية تشمل القيم والمعايير والمثل والمعارف والمهارات والرؤى والتّمثلات. علما أنّ الحضارة تختلف عن الثقافة من حيث أنّها مجموعة الوسائل الجماعية التي يسعى الفرد إلى ابتداعها ليطور نفسه ويحقق الرقيّ المنشود للإنسانية في شتى المعارف والفنون. بخلاف الثقافة التي هي ذلك المخزون الجماعيّ من الثوابت الروحية والمادية التي يكتسبها الفرد ليندمج بها في مجتمعه ويخلق علاقة تآلف وتفاعل بينه وبين محيطه، وبينه وبين الفضاء الذي يعيش فيه. وفي هذا السياق يعرفها لنتون (R. Linton) بالقول: "بأنّها جملة الأنماط السلوكية المشتركة بين أفراد المجموعة المتوارثة عن طريق التعلم"¹. ويعرفها تايلور (Taylor) بأنّها ذلك الكلّ المعقد الذي يتضمّن المعرفة والعقيدة والفنّ والأخلاق والقانون والعادات وكلّ المقومات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع"² هذه التعريفات تقودنا إلى محاولة التدقيق في مقولات الموروث الثقافيّ.

2-2- تعريف الموروث الثقافيّ:

إن جذر كلمة موروث ورث وكلمة تراث، حسب معجم المعاني، هي الإرث وجذرها الفعل الثلاثيّ (و،ر، ث)، وقيل: من ترك تراثا ترك. وورث إرثا انتقل من جيل إلى جيل، ويُقال ورث يرث ورثة أو إرثا أو تراثا"³. ويعرّف التراث في اللّغة الإنجليزية أنّه مجموعة من الموروثات التي تمّ نقلها من الجيل السابق - الأباء والأجداد- إلى الجيل الحاليّ، وتتفرّع هذه الموروثات إلى موروثات مادية وأخرى معنوية: فالموروثات المادية هي كلّ الأدوات والمعدّات وطرائق صناعتها، أمّا المعنوية فهي مجموع العادات والتقاليد المعمول بها وفي غياب كليهما، خاصّة الموروث الثقافيّ، لا نستطيع الإقرار بوجود حضارة تميز الشعوب عن بعضها، فنقاط التّمايز

1- R. Linton. Le fondement culturel de la personnalité, trad. par A, Lyotard ,pref. J.C . Filloux. Paris.1. Dunod, 1965, P.3.

2- G.Rocher, Introduction à la sociologie général, Montréal, H.M.H. ptee , 1968, 3 vol. t1 "l'action 2 sociale : culture, civilisation et idéologie",P.103- 129.

3 معجم المعاني ، ط 2020.

تتجلى في كثافة الموروثات من مجتمع إلى آخر، فهي التي تمنح الكيانات الخصوصية والهوية وتُعطيها المناعة التي تحفظها من الضياع والتلاشي في حال تعرضها للمخاطر، فالحروب مثلا لها انعكاسات سلبية على الأفراد والجماعات، ففي أحيان كثيرة تعصف بكل ما أنتجه الإنسان من حضارة تعاقبت على بنائها أجيال. هذه المخاطر حفزت المنظمات والجمعيات إلى دعوة المهتمين بالشأن الثقافي إلى ضرورة حفظه وصيانه خشية أن تطاله يد العابثين في الأزمان. وقد وجدت هذه التحذيرات أذانا صاغية من لدن المختصين، لا بل حتى من قبل أهل الفكر والفن. إذ ساهموا في تشخيص المسألة تشخيصا دقيقا وتوسّعوا في تعريف الموروث الثقافي ليشمل التراث الديني والتراث الطبيعي والتراث الثقافي. فالتراث الثقافي هو كل ما له صلة بالموروثات المعنوية التي تشمل العادات والتقاليد، العلوم، الآداب والفنون التي تمّ نقلها من جيل إلى جيل، وهي تعبّر عن تفرّد فئة وتميّزها عن أخرى في طريقة تأدية المناسبات المختلفة التي تحتوي على طقوس ومراسم تسمّى التراث الشعبي (التراث اللغوي، التراث العلمي، التراث الحضاري). وتتنوع التعبيرات عن هذا الموروث فيكون إمّا بالغناء والرّقص أو بالشعر والكتابة.

إنّ التداخل الذي يمكن أن يلاحظه الباحث وهو يتناول مقارنة الموروث الثقافي في الزاوية العربية هو التقارب الحاصل بين المصطلحات من قبيل الحضارة والتاريخ والماضي والعادات والتقاليد. وهو ما يحتاج إلى ضبط وتدقيق. ولعلّ استدعاء الموروث الثقافي على اختلاف أشكاله قديما وحديثا غاية مقاومة النسيان "من أجل أن تبقى وتستمرّ مكوّنا من مكوّنات فسيفساء العالم، وذلك بكلّ ما يتوقّر لها من إمكانات ووسائل كالنّحت على الصّخر والكتابة والترجمة"¹. وتعتبر اللّغة الأداة الأمثل في تجسيد هذا الموروث وتخليده، عبر رسم تلك الحوادث والوقائع والمرويّات في نصوص روائية فنيّة تغالب الرّمن وتقارع النسيان. ولم تشذ الكاتبة عن غيرها من الرّوائيين في نقل التراث الثقافي لمجتمعها بجمعه وتدوينه في نصّ روائيّ متح من التراث الشعبي ومن يوميات التونسي في طريقة عيشه وكيفية لباسه، وفي أفراحه وأتراحه وفي عاداته وتقاليد، ونقلت لنا الواقع اليوميّ بكلّ تفاصيله إلى خطاب فنيّ يُجسّد تلك المرويّات والمحكيّات التي تُدار في الزوايا وحفلات الأعراس وفي مجالس النّسوة وفي أزقة المدينة... وما ميّز هذا النصّ الفنيّ جمعه بين الأصالة والحداثة، أصالة كادت تعصف بها المتغيرات الاجتماعية المتسارعة نتيجة التطور العلمي والتقني، فلو لا وعي المبدعين والرّوائيين وتنبههم إلى ضرورة صون الإرث الثقافي للشعوب، لاندثرت كلّ الموروثات وتلاشت بحكم التطور الإنساني في شتى المجالات. من هنا تتأتى الرغبة في تخليد مآثر الأسلاف والأجداد في أعمال فنيّة يكون التراث الشعبيّ أحد أركانها وأساساتها الصلبة، التي تقارع النسيان وتنشد الديمومة والاستمرار والخلود. ولعلّ الخميري من بين هؤلاء اللذين سلكوا هذا المسلك، إذ عادت إلى التراث واستلهمت نصوصه. إلا أن هذا النهج لا يخلو من شوائب وعوائق، ومن أسباب ذلك ضعف التمثيل المعاصر لعناصر التراث إذ تقول الباحثة سيزا قاسم: "لكي يخرج الفنان العربيّ من المأزق الذي يعيش فيه يجب أن يتمثل التراث تمثلا حديثا، بمعنى أن

1- رضا الأبيض، الثقافة الشعبية في الزاوية العربية مناهضة العقد الاستشراقيّ الكلياني، مجلة نزوى العدد 102، أبريل 2020، ص44.

يستخلص البنيات التراثية ويستوعبها ثم يُعيد صياغتها في قالب جديد"¹. فالتراث اللامادي (هو الذي يشمل كلّ العادات والتقاليد والأدب والشعر الشعبي والسير والقصص والفنون مثل الرقص الشعبي والموسيقى الشعبية)، عُدَّ منها ومعيها غنيا وطريفاً يمتح منه المبدعون متن نصوصهم الروائية وبه يؤثثون عوالمه أحداثاً وفضاءات وشخصيات وأطراً مكانية وزمانية "لا باعتباره ضرورة حضارية فحسب، إنّما باعتباره ضرورة فنية أيضاً"².

فما هي خصائص الموروث الثقافي؟ وماهي أهمّ عناصره؟ وكيف حضر في خطاب الرواية العربية؟ وكيف ساهم في بناء النصّ الروائيّ فنياً ودلاليّاً؟

هذه جملة من الأسئلة التي ستحاول هذه الدراسة الإجابة عليها.

تُعدّ الرواية العربية منذ ظهورها فناً تجريبياً في الثقافة العربية حيث "تتداخل مع أنواع السرد التاريخيّ والشعبيّ، الدينيّ والعجائبيّ يُشبع شهوة القصّ في المجتمعات الشفاهية في رواية الأخبار والآثار من ناحية واختلاق الأكاذيب المتخيّلة [...] من ناحية أخرى"³. وهو ما حافظ على ديمومة التشابك الدائم بين الخطاب الروائيّ بالتاريخ وانفتاحه على الموروث الثقافيّ "حوارا وتوظيفاً، وتجاوزاً، [وهو أمر] قديمٌ قدم الرواية العربية"⁴. وفي هذا الصدد يقول الناقد سعيد يقطين: "إنّ الروايات الأولى كانت تحمل، إلى جانب ذلك (التفاعل مع الإبداع السرديّ الغربيّ) وبعض بوادر التفاعل مع التراث الحكائيّ والسردّيّ العربيّ، وخاصةً من خلال استثمار بعض التقنيات الحكائيّة العربية كالمقامة مثلاً وحكايات الليالي والقصص الدينيّ أو بعض الأشكال الحكائيّة الشعبيّة على نحو ما نجد في حديث عيسى بن هشام للمويلحي وليالي سطّيح لحافظ إبراهيم"⁵.

لقد استفادت الرواية العربية من التجارب المتعدّدة التي عرفتها منذ نشأتها. وبدأت نقلتها النوعيّة في الستينات، عندما تفاعل الروائيون مع الموروث الثقافيّ من زوايا مختلفة. لعلّ أهمها الزخم الكبير والتراكم النصّي الذي رافق تطوّر هذا اللون الفنيّ، بالإضافة إلى انفتاحها على الآداب والتجارب الكونية خصوصاً على الأدب اللاتينيّ. فالرجوع إلى التاريخ والموروث الثقافيّ ودراسته يُعدان من الروافد الهامّة في تأصيل الحضارة في محيطها الاجتماعيّ والثقافيّ. وقد سجل تاريخ الرواية بروز أعمال روائية متعدّدة أصبحت علامة مضيئة في العمل الإبداعيّ وحازت إعجاب النقاد والباحثين⁶... هذه الدُور التي بلغ صيتها العالميّة فتحت نظرنا لاهتمام بالموروث الثقافيّ في رواية "ريحة بوتفاحة" للروائيّة حليلة لخميريّ.

1- سيزا قاسم، البنيات الثقافية في رواية وليد بن مسعود، فصول، ع1، أكتوبر 1980، ص194.

2- محمد رياض وتار: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، اتحاد الكتاب العرب، سوريا 2002، ص11-12.

3- صلاح فضل، لذة التجريب الروائيّ، أطلس للنشر، ط1، 2005، ص3.

4- رضا الأبيض، الثقافة الشعبيّة في الرواية العربية مناهضة العقد الاستشراقيّ مرجع سابق، ص45.

5- سعيد يقطين، الرواية العربية من التراث إلى العصر، علامات ع 20، 2004، ص39.

6- نذكر بعضاً من هذه الروايات: ثلاثيّة نجيب محفوظ التاريخية (عبث الأقدار، رواية رادوييس، ورواية كفاح طيبة) وفيها يصور الواقع الفرعونيّ وأهمّ حوادث التاريخ المصريّ الفرعوني، ورواية ثلاثيّة غرناطة للروائيّة المصريّة رضوى عاشور (مريمة، غرناطة، الرحيل) التي تروى فيها سقوط الأندلس وما لحق أهله من أذى. وفي الآن ذاته تصور عادات المسلمين وتقاليدهم إبان ذلك العصر،

منذ الوهلة الأولى، يلحظ قارئ الرواية وفرة الموروث الثقافي المبعوث في ثناياها. فمدينة باجة وحواريها هي الإطار المكاني الحاضن للأحداث. وشخصياتها هم شخصيات واقعية يعيشون في مدينة باجة لهم عاداتهم وشواغلهم ككل مجموعة إنسانية تتقاسم العيش المشترك. فالروائية بنت منطقتها السردية بالحديث عن عادات سكان هذه المدينة وتقاليدها. إذ انطلقت أحداثها من الزوايا المتوزعة في أرجاء المدينة العبقية بحوادث التاريخ، وأبطالها شخصيات واقعية وأخرى متخيلة. ومن الشخصيات الواقعية من قضى ومنهم من ما يزال على قيد الحياة. وأغلب هذه الشخصيات من مجالي الكاتبة التي أتقنت الإنصات إليهم. وحوّلت مروياتهم وأقاصيصهم إلى نصّ فنيّ إبداعيّ يجسّد عادات سكان أهل باجة وتقاليدهم. وقد انسب السرد الحكائيّ في الرواية وكانت بطلته الأساسية عبلة - التي تقول عنها الباحثة نجوى الرياحي في مقدمة الرواية: "عبلة المنمّشة صائدة الرجال وبنت الزوايا السبع ذات البشرة البيضاء والشعر الأشقر، اختفت"¹، فاختفاؤها يندر ببوادر محكي متشعب ومتعدّد الرؤى والزوايا كالزوايا السبع المنتشرة في مدينة باجة "زاوية المغزوي، وزاوية بوتفاحة عمدة الزوايا، وزاوية سيدي صالح الزلاوي، وزاوية بوعربية يفرج الكرية" كما تقول متبوية. وزاوية سيدي فرج، وزاوية سيدي خلف، وسيدي "البشير" لا زاوية له في المكان، لم يبتن وكرا له كسائر أولياء الله في باجة، بل بنى في قلوب الباجية عشقا، ولها، فكلمهم مريدوه..."². تمكنت الكاتبة من خلال شخصية عبلة ولوج عالم القصّ الروائيّ فهذه الشخصية هي التي أثّرت مروية الرواية الحكائيّ، وهي المفجرة للأحداث التي ستكشف عوالم الشخصيات ومن خلالها الواقع الاجتماعيّ والثقافيّ لسكان أهل باجة ومعتقداتهم البسيطة التي مازالت ترى في الزوايا والأولياء الصالحين منقذا ومخلصا لأحوال الناس، فما إن تصيب أحد منهم مصيبة حتّى يهرع إلى إحداها مُتضرعا متوسلا أن يفكّ الله كربه تقول الكاتبة: "وضعت عبلة شالها على رأسها ودخلت زاوية سيدي عبد القادر، ألوان كثيرة، خضراء، حمراء، ككلّ زوايا المدينة، مفارش من الحصر الرفيعة والزرايبي. قُلة كبيرة تروي ظمأ صبيّة في الثلاثين. مدّت يدها تقرأ الفاتحة ثمّ استعوذت (كذا!) واستغفرت ربّها وأخذت تدعو الله أن يُعيد الغائب.... والغائب لا يعود. لا يموت ولا يعود (...). الغائب لا يعود كلاتو بلاد الطليان"³.

إنّ وصف مشهد عبلة وهي تتمسّح على أعتاب زاوية سيدي عبد القادر، يهدف إلى نقل الواقع وطريقة التفكير، الذي سلّم بالخرافة والأسطورة وأمن بهما، فاستحوذا على العقول وبيات اللجوء إليهما الملاذ الوحيد لحلّ المشاكل. فعبلة في الحقيقة هي عينة من عينات المجتمع الذي مازال يؤمن بمثل هذه الطُرق ظلّا منهم بأنّها الوسيلة المثلى لتحقيق أمانهم وتطلّعاتهم.

ورواية الزيني بركات لجمال الغيطاني، ورواية أصحاب صاحب الستر لإبراهيم الدرغوثي وروايته العلامة ومجنون الحكم للروائي المغربي بن سالم حميش، ورواية مسالك أبواب الحديد: الأمير عبد القادر للروائي الجزائري واسيني الأعرج إلخ.

1- نجوى الرياحي القسنطيني: من مقدمة رواية ريحة بوتفاحة، ص.9.

2- المصدر نفسه، ص.15.

3- المصدر نفسه، ص.20.

ويتدرج السرد في تتابع خطّي مسترسل تؤمّنه شخصيات ثانوية لا تقلّ قيمة عن الشخصية الرئيسية، ويتخلّله أسلوب الحوار الذي من وظيفته التقدّم بأحداث الرواية وإماطة اللثام عن الواقع بكلّ تفاصيله حتى البسيطة منه، فشخصية منوبية المتحرّكة دوماً، الباحثة عن الأحاديث الطريفة "تضع قرقافها جانبا وتكسر قيلولته الصّمت. تخرج إلى الشارع تلتقط الأخبار. ها هي مهريّة الهجّالة تمرّ قربها. خرجت لتوها من الجامع. فهي حريصة على أداء صلواتها في الجامع الكبير"¹. ونتج عن هذا الحدث حوار بين طرفين: طرف تمثله منوبية المتحرّكة اللّجوجة الباحثة عن الأخبار، وطرف مقابل تمثله مهريّة الكتومة. فهذا التضاد بين الشّخصيتين يبيّن الاختلاف الظاهر بينهما: شخصية رصينة لا تتدخّل في شؤون غيرها، وشخصية كرّست حياتها لاقتفاء أثر الناس. فهذه الصّفات المجسّدة فيهما هي التي ستساهم في تقدّم بالسرد الحكائيّ. وقد وظّفت الروائية السرد الاسترجاعيّ والسرد المجلّم: "مهريّة أرملة منذ عشرين عاما وقبلها قضت مع زوجها عشرين عاما من الصّمت والحزن"²، لتصور من خلالهما الواقع الاجتماعيّ الذي امتزج بالموروث الثقافيّ التونسيّ بكلّ تفاصيله. وقد ساهم كلّ منهما في التقدّم بأحداث الرواية وفتح آفاق جديدة للقصّ الموشّح بالوصف الذي سيكشف الشّخصيات ظاهرها وباطنها بلغة سلسلة وأسلوب فنيّ طريف. فمنوبية المرأة التي لا يغمض لها جفن إلا إذا عرفت كلّ ما يقع في قريتها تعتبر "حافضة أسرار الناس وشاهدة على بعضها الذي لم تحضره، وإنما سمعته عن جدتها وخالاتها وجيرانها الأول"³. ليست بالسوء الذي نظنّه، فهي امرأة طيبة حنون فكلمّا ترى مهريّة عائدة من السّوق أو من الجامع تتهدّ منوبية وتجهش بالدعاء: "يا لطيف، يا لطيف، أستر ولايانا"⁴ تسترجع الساردة فترة زمنية مهمّة من حياة مهريّة، فرغم جمالها الباهر وحسن أخلاقها، فإنّها عرفت صنوف العذاب والألم "مهريّة أرملة منذ عشرين عاما وقبلها قضت مع زوجها عشرين عاما من الصّمت والحزن"⁵ فبواسطة السرد المجلّم أصبحنا نعلم الظروف التي حقّت بمهريّة وقد تعمّدت الساردة توظيف هذه التقنيّة لتخلق أساليب فنيّة أخرى، منها أسلوب الوصف الذي بدا متواترا في بعض أجزاء الرواية. ولئن مثل هذا الأسلوب تقنيّة مهمّة في وصف الأحداث والشّخصيات والوقائع، فإنّه عطّل نمو الأحداث وفسح المجال للساردة كي تنفذ إلى بواطن شخصياتها وتصفهم بكلّ دقّة. إذ تقول: "كانت مهريّة صبيّة قمحية اللّون، طويلة القامة، شعرها الخروبّي يلقّها إلى كتفها كلّما تدحرج غطاء رأسها، وردية الخدين، أنوفة عيون ملئت بما يشبه الدّمع الحّيّ، فيزيد جمالها المتكتّم على نفسه هدوءا وانسجاما فلا يفصح عن مزايها، كلّما نظرت إليها وجدتها تتجدّد"⁶. بفضل هذا الأسلوب أمكن لحليمة لخميري الباجي ولوج عالم الشخصيات واسترجاع ماضيها. فحدث زواج مهريّة انقضى وانتهى، ولكنه بقي في ذاكرة مجاليمها. إذ عدّ مناسبة رئيسيّة اتكأت عليها الساردة لتأثيث عالمها القصصيّ المليء بالعادات المجتمع وتقاليده. يجب

1- المصدر نفسه، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 25.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الإشارة في هذا السياق إلى أن طقوس الزّواج بالبلاد التونسيّة تختلف عن بقية البلدان العربيّة، بل إنّ طقوس الزواج هناك تختلف من جهة إلى أخرى، فالشمال التونسيّ يبدو أكثر انفتاحاً من الجنوب... والزواج في المدينة ليس كما في الرّيف. وفي هذا السياق تسترجع السّاردة ليلة فرح مهريّة ساردة أدقّ تفاصيلها: "كانت ليلة ربيعيّة تستقبل نسائم الصّيف، عندما جلست نساء "الربط" في انتظار عروس "حمة"¹. لقد امتزج السّرد بالوصف، فنقلا مشهد الاحتفاليّة بأسلوب جماليّ لافت، فتخال نفسك أنّك وسط ذلك الحضور المنتظر قدوم العروس تقول السّاردة: "تكسر إحداهن صمت الانتظار فتقول: وخرّوا برشة، قالوا تسكن في الجبل"، فتردّ فضيلة بحذه القنطرة، قنطرة الـ5 كلم... "صرخ الصّبيّة: العروسة جات العروسة جات والقطوسة مشات، فهذه التعويذة هي إيدان بقدوم العروس وانطلاق مراسم الاحتفال، وهي عادة يرددها سكّان الشّمال الغربيّ للبلاد التونسيّة وهي من الطّقوس التي تعتبر طاردة للجن وسوء الطّالع ومجلبة للخير والسّعادة ورخاء الأزواج، فللأعراس وحفلات الختان هناك أساليب متنوّعة و طرائق متعدّدة، يتمّ اتّباعها أثناء إقامة مثل هذه الحفلات، فعلى سبيل المثال، عند الختان، يجتمع الأهالي "تحت التوته مكان يتوسّط باب الجنائز، هي شجرة توت ضخمة جدّاً، تظلّل على سيدي عبدالقادر شيخ المدينة وعلى زواره ومريديه. سيدي عبد القادر لا يختن غشير في المدينة إلّا وقد زار بوتفاحة ثمّ عبد القادر في البداية. ويزور المختن بوتفاحة صحبة أترابه وهو مرتد لباساً تقليدياً يعبر عن هوية وأصالة اللباس التونسيّ: "جبة قمرايه وكبّوس أحمر وكنتره صغيرة، محتيّ ناقش والصغار يتحلّقون أمام بوتفاحة والطبال يضرب طبله ولمّا تصل مجموعة سيدي عبد القادر بعد زيارة بوتفاحة تتغيّر الأدوار ويغيب الطّبل تحضر العيساوية.

إنّ وصف مظاهر الفرح وما يتخلّله من عادات وتقاليد يظهر قدرة الخطاب الرّوائيّ على استيعاب فنون القول المختلفة، فحدثنا الزّواج والختان أبانا لنا عن الموروث الثقافيّ اللاماديّ المتمثّل في الغناء والرقص وطرائق الاحتفالات، كما بيّن خصوصيّة الجهة، فحفل الختان في تونس له تقريبا الخصوصية نفسها في كلّ جهات البلاد. وقد حرصت الساردة على نقل بعض من تلك الصّور في قالب فنيّ طريف باعتباره حدثاً على قدر كبير من الأهميّة في المخيال الجمعيّ، وله قداسة كبيرة، إذ يجتمع فيه كلّ الأقارب والجيران والأحباب. وتحضر فيه العيساوية، وهي شكل من أشكال التعاويد والأذكار الصوفية التي يرددها الحضور جلباً للبركة والحظّ. ففي الرّواية هنا انقسم حدث الختان إلى حدثين رئيسين: الحدث الأوّل ينطلق بضرب الطّبل، ويليه الحدث الثاني الذي ينطلق ساعة انسحاب ضاربي الطّبل لفائدة مجموعة سيدي عبد القادر العيساوية بعد انتهائها من زيارة بوتفاحة. وهو الإعلان الرّسمي لانطلاق مراسم الختان وطقوسه. في هذه اللحظة يخفق "قلب الصبيّ بشدّة وتتسارع ضربات قلبه ها هي إحدى العّمات أو الخالات تحمل قلة مليئة بالحلوى وتكسرهما بين ساق المطهر. أمّا أمّ لمطهر فتضع ساقها في الماء البارد، يصفر وجهها وقد رأت من بعيد الطّهار يتمايل في جبته وكلّ الأنظار متجهة نحوه"².

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 المصدر نفسه، ص 18.

تصف الساردة حدث الختان وما يرافقه من مشاعر الخوف من قبل الصبي وأهله، وخاصة أمه التي تمكّن الخوف منها عندما شاهدت ابنها يرتعش بين يدي الطّهار. فحدث "الطهارة" يعدّ في نظر الناس أوّل درس في الرّجولة يتلقاه الرّجل، أمّا النّساء فدروهن عديدة حتّى نهايات العمر.

لقد أماطت رواية "ريحة بوتفاحة" اللّثام عن جانب مهمّ من التّراث التونسيّ، وأخرجته في شكل فنيّ طريف. وما كان لهذا أن يتمّ، لو لا وجود خطاب روائيّ من قادر على استيعاب كلّ النّصوص المغايرة. فالرواية آكلة كلّ الأجناس على حدّ عبارة ميخائيل باختين Mikhail Bakhtine فيها تجتمع كلّ الخطابات، كالخطاب الدينيّ والتّاريخيّ والتّراثيّ والثّقافيّ والأقوال المأثورة والحكم والأمثال إلخ، إذ يقول: "إنّ الرواية المتعدّدة الأصوات ذات طابع حوارى على نطاق واسع. وبين جميع عناصر البنية الروائيّة. توجد دائماً علاقات حوارية أي: إنّ هذه العناصر جرى وضع بعضها في مواجهة البعض الآخر، مثلما يحدث عند المزج بين مختلف الألحان في عمل موسيقيّ"¹. إنّ عناصر البنية الروائيّة المختلفة التي ذكرها باختين متوفرة في رواية بوتفاحة من قبيل الخطابات المختلفة التي تمّ ذكرها أنفاً. وقد انتظمت بإحكام في ثنايا المتن الروائيّ وجسّدت الموروث الثّقافيّ بكلّ تفرّعاته حيث تخلّلتها أجناس أدبيّة متنوعة كالحكاية الشعبيّة، أو الخرافة والأسطورة أو الأمثال، أو الشّعْر، أو المسرح ومن ثمّ عدّ الخطاب المعروض في الخطاب الروائيّ عبارة عن حوار مباشر أحادي الصّوت أو يكون بوليوفنياً متعدّد الأصوات على حدّ عبارة باختين.

لقد تداخلت الرّؤى السردية في رواية "ريحة بوتفاحة"، وبَدَت الرّؤية منذ البداية من خارج القصّ، ثمّ تدرّجت العمليّة السردية نحو تنوّع الرّؤى، مثل الرّؤية من الخلف والرّؤية مع (الرّؤية المصاحبة)... وهو ما أنتج تعدّد الأصوات داخل النّسق الحكائيّ، ففي مسهلّ السرد حضر صوت حليلة الخميري منذ الوهلة الأولى لتضع الأحداث الكبرى للرواية باعتبارها الطرف الرئيس العالم بكلّ تفاصيل الحكى. وفي الأثناء تنسحب تاركة المجال لبقية الشخصيات. وتقيم فيما بينهم حواراً غايتة التقدّم بأحداث الرواية كاشفاً مضامينها ودلالاتها. ورغم انسحاب الساردة الرئيسيّة من سرد الأحداث، فإنّها بقيت متحكّمة في سير السرد وتوجيهه وفق تصوّرها للأحداث. ويتأكد ذلك خاصّة أثناء الرّؤية الداخليّة عندما تصبح مشاركة لأفعال الشخصيات عن قرب، فأحياناً تبدأ الحديث على ألسنتهم (عبلة، منوبية، مهريّة... إلخ) وكلّ الدائرة المحيطة بهم. والملاحظ في هذه الرواية هو تعدّد الضمائر السردية، حيث تستعمل ضمير الغائب، فضمير المتكلم، ثمّ ضمير المخاطب وأحياناً تنسحب الساردة إلى الخلف لتفسح المجال لبقية السارد، وتنتقل تبعاً لذلك عمليّة السرد من السارد المطلق إلى السارد النسبيّ والسارد الشاهد². وقد ساهم هذا التعدّد في وجهات النّظر بفضل تنوع المنظورات السردية وتعدّد الضمائر وتنوع الرواة والسارد في جعل الرواية قريبة جدّاً من الرواية الحوارية، وابتعدت، تبعاً لذلك، كثيراً عن الرواية التقليديّة ذات الصّوت الواحد.

1- ميخائيل باختين: شعريّة دويستفسكي، ترجمة: الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 1986م، ص59.

2- أنظر رواية بوتفاحة، مصدر سابق، ص25-28.

وبفضل هذه الرؤى السردية التي ذكرت استطاعت حليلة لخميري الباجي من دمج ظواهر أجناسية مختلفة: شعر، أسطورة، غناء، رقص، حكايا، حكم، أمثال شعبية، خرافة إلخ. في أثرها الفني رغم التناقض الذي وسم بعضها أحيانا. هذا التنوع الأجناسي كان له بالغ الأثر في نسيج الرواية التي طغى عليها الموروث الثقافي. من ذلك مثلا وصف مشاهد الأعراس والأفراح في ولاية باجة، وما رافق ذلك من أفعال وأحداث أتينا على ذكر بعض منها فيما سبق، بالإضافة إلى حضور التعاويذ والأدعية والابتهالات الدينية والدعاء، سواء كان في المناسبات الدينية أو في الأفراح. وهو أسلوب نستعمله عادة للتقرب إلى الخالق كي يحقق لنا أمانينا ويبعد عنا الشرور والمصائب.

3- خاتمة:

إن احتفاء الساردة بنقل عادات وتقاليد أهل باجة وتقاليدها يظهر الرغبة في إحياء التراث اللامادي الذي تزخر به البلاد التونسية. فهذه العادات والتقاليد كادت تضمحل وتختفي نهائيا نتيجة التطورات المتسارعة التي مسّت كلّ البنى الفكرية والاجتماعية، وحتّى الثقافية نتيجة التطور العلمي اللافت وظهور وسائل التواصل الاجتماعي والثورة الرقمية التي باتت بحق مهددة لكل ما هو قديم. ومثلما أسلفنا في مقدمة المقال، فإن إعادة إحياء الموروث الثقافي يُعد أمرا إيجابيا ومحمودا لما له من أهمية في تحقيق التوازن النفسي والفكري، فلا يمكن الحديث عن مظاهر التطور في ظل غياب إرث ثقافي واجتماعي يحميننا من الانتكاس والتراجع إلى الخلف. فالحدثة إذن، تقتضي منا الانفتاح على الآخر بنديّة مطلوبة. ندية تضمن لنا التوازن والاستقرار النفسي، ثقةً في ذاتنا وفي قيمنا التي لا تتعارض مع كلّ مستحدث يلائم واقعنا وبالتالي نتمكن من تحصين ذاتنا من الاستلاب والارتداء في أحضان الآخر، ثقة تحفظنا من التوترات والهزات النفسية، ثقة في ذاتنا وقيمنا، ثقة لا تجعلنا نرتعي في أحضان هذا الآخر دون روية وإعمال عقل ظنا منا أنّه هو المخلص لكلّ مشاكننا. والحال أنّ الأمر على خلاف ذلك، فالأصالة هي إذن مواءمة بين القديم والحديث، وحسن توظيف هذا القديم ومطابقته لمقتضيات الواقع الجديد المتجدد. وهذا ما يفسر الاحتفاء بالتراث وإعادة قراءته وفهمه وإلباسه لبوس الحدثة والتطور، وهو مظهر من مظاهر التجديد والتنوع الثقافي.

وصفوة القول، تعدّ هذه الرواية من أبرز الأعمال الفنية التي طرحت موضوع الموروثات الثقافية بشكل فنيّ طريف نقل واقع المجتمع التونسي وعاداته، وأحيا طقوسا كادت تضمحل وتُنسى. وهي رواية طريفة يمكن أن تدرس من جوانب عدّة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصدر:

1- حليلة الخميري الباجي، ريحة بوتفاحة، دار الجنوب للنشر- تونس، ط1، تونس 2010.

كتب:

- 1- باختين ميخائيل: شعريّة دويستفسكي، ترجمة: الدكتور جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 1986م
- 2- سعيد يقطين، الرواية العربيّة من التراث إلى العصر، علامات ع 20، 2004.
- 3- سيزا قاسم، البنيات الثقافيّة في رواية وليد بن مسعود، فصول، ع1، أكتوبر 1980.
- 4- فضل صلاح، لذة التجريب الروائي، أطلس للنشر، ط1، 2005.
- 5- محمد رياض وتار: توظيف التراث في الرواية العربيّة المعاصرة، اتحاد الكُتاب العرب، سوريا 2002.

مجلّات:

- 1- الأبيض رضا، الثقافة الشعبيّة في الرواية العربيّة مناهضة العقد الاستشراقيّ الكليانيّ، مجلة نزوى العدد 102، أبر 2020.

المراجع الفرنسيّة:

- 1- G. Rocher, Introduction à la sociologie général , Montréal, H.M.H. ptee , 1968, 3 vol. t1 "l'action 2 sociale : culture, civilisation et idéologie".
- 2- R. Linton. Le fondement culturel de la personnalité, trad. par A, Lyotard, pref. J.C . Filloux. Paris.1. Dunod,1965.



أنطولوجيا الارتجال الموسيقي

The ontology of musical improvisation

أ. المصطفى عبدون

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة ابن طفيل

القنيطرة - المغرب

abidoune62@yahoo.fr



أنطولوجيا الارتجال الموسيقي

أ. المصطفى عبدون

الملخص:

الارتجال، ممارسة الموسيقية تتمثل في إبداع الموسيقى تلقائياً وإنتاجها صوتياً. هنا تطرح عدة أسئلة ذات أهمية منها: ألا يعتبر الارتجال من الحالات التي يجب أن يُفرض فيها على عالم الموسيقى بحث أنطولوجي كشرط مسبق؟ ألا ينتج عن سوء الفهم الجمالي في تقييم وتقدير الارتجال أو سوء الفهم المنهجي في تحليل الارتجال بالتحديد، خلق نوع من الارتباك أنطولوجي حول هذا الموضوع؟ ومع ذلك، يبدو على وجه التحديد أن فهمنا للارتجال، وكذلك الطريقة التي نقدره بها، يعتمد بالفعل على الافتراضات الأنطولوجية التي نضعها بشأنه. لذلك يبدو من الضروري معرفة نوع الارتجال قبل التمكن من تطوير معرفة موسيقية مناسبة له، لهذا الشرط الأساسي سيخصص هذا المقال. الكلمات المفتاحية: الأنطولوجية، الارتجال؛ السيرورة، والنوع والمثال.

Abstract:

Improvisation, a musical practice which consists of spontaneously inventing music at the very time of its sound production. The question posed is then the following: is improvisation not one of those cases where the ontological inquiry imposes itself on the musicologist as a prerequisite? Do not aesthetic in the evaluation and appreciation of improvisation or methodological (in the analysis of improvisation) misunderstandings result precisely from the confusion of our ontological intuitions on the subject?

Yet it seems precisely that our understanding of improvisation, but also the way in which we appreciate it, do indeed depend on the ontological presuppositions that we maintain about it. It therefore seems necessary to know what kind of thing improvisation is before being able to develop an adequate musicological knowledge of it. It is to this prerequisite that this essay will be devoted.

Keywords: Ontology, Improvisation; Process, type and token.

1- المقدمة:

تعتبر أنطولوجيا الموسيقى ميدانا خصبا للدراسات والأبحاث الموسيقية، إلا أن الجزء الأكبر منها قد ركز على الأعمال الموسيقية الكلاسيكية الغربية حيث انصب التركيز على الأعمال القابلة للنسخ المتعدد. لم تعط لدراسات الأنطولوجية للارتجال الموسيقي أهمية كبرى، وهذا الأمر يفرض نوعا من البحث وعملا أنطولوجيا إضافيا منفصلا كشرط مسبق لتحديد ما هو الارتجال. سنركز في هذه الدراسة على الارتجال كتمارين موسيقية للإبداع التلقائي الحر، أي كاختزال لجزء من التأليف المسبق إلى الحد الأدنى الصارم أو إلى لا شيء لمنح المؤدي حرية أكبر أثناء الإنجاز. بالنسبة لأندرو كانيا Andrew Kania، يجب أن تكون الأنطولوجيا الموسيقية فوق كل شيء وصفية، بدلاً من التنقيحية: يجب أن تصف على وجه الدقة قدر الإمكان، كيف نفكر في الظواهر الموسيقية، بدلاً من ذكر كيف تكون هذه الظواهر الموسيقية، بشكل مستقل عن أفكارنا¹.

يبدو أن الارتجال مثال جيد لإثبات اهتمام البحث الأنطولوجي بالأعمال الموسيقية، فبالنسبة لأندرو كانيا Andrew Kania "إذا لم يدرك أحد أن إنجازا معيناً مرتجلا معتقدا أنه أداء لعمل مؤلف، فإنه يميل إلى التقليل من شأن الإنجاز"². تبدو هذه الملاحظة صحيحة لحد ما، ولكن هل بالفعل هذا التقييم الخاطئ للارتجال هو مشكل أنطولوجي؟ وهذا يعني أن خطأ التصنيف الأنطولوجي يمكن أن يؤدي إلى تقدير جمالي غير مناسب. يبدو على وجه التحديد أن فهمنا للارتجال، يجب أن يعتمد على افتراضات أنطولوجية مسبقة، لذلك يبدو من الضروري معرفة الارتجال باعتباره نوعا ومثالا والكشف عن عملية إبداعه وخصائصه وهذا سيمكننا من تطوير معرفة موسيقية كافية عنه سواء كان فرديا أو جماعيا.

تتبع منهجية الأنطولوجيا الوصفية قيوداً براغماتية كما أوضحه ديفيد ديفيز "الفن كإنجاز"³، Art as Performance. يعيد كانيا Kania صياغة هذا القيد على النحو التالي: "يجب أن تكون الأعمال الفنية كيانات قادرة على امتلاك نوع من الخصائص التي ننسبها إلى الأعمال الموسيقية التي نتحدث عنها في ممارستنا النقدية والتقديرية، والتي لها خصائص مشروطة تُنسب بشكل معقول إلى الأعمال في هذه الممارسة"⁴. وبالتالي، فإن الأمر يتعلق هنا بمطابقة البحث الأنطولوجي مع التأملات العقلانية التي تأسست عليها. في حالة الارتجال تقوم المنهجية المتبعة على الخطوات التالية: مقدمة إبستمولوجية تتضمن التفكير في الممارسة الفنية للارتجال تقودنا إلى نسب بعض الخصائص المعينة، ثم القيد البرغماتي أو الوصفي، يجب أن يكون الارتجال كائنات قادرة على أن تكون لها خصائص محددة، وأخيراً الاستنتاج الأنطولوجي، الارتجال يجب أن

1- Andrew Kania, «The Methodology of Musical Ontology: Descriptivism and its Implications», British Journal of Aesthetics, Vol. 48, n°4, 2008, Pp.426-444.

2- Andrew Kania, « Piece for the End of Time : in Defense of Musical Ontology », British Journal of Aesthetics, Vol. 48, n°1, 2008, Pp.65-79.

3- David Davies, Art as Performance, Oxford, Wiley-Blackwell, 2004.

4- Andrew Kania, « Piece for the End of Time : in Defense of Musical Ontology », Op. Cit., p.18.

يكون نوعاً أو شيئاً من هذا القبيل، لذلك علينا أن نبدأ بالنظر إلى الخصائص التي ننسبها إلى الارتجال في ممارستنا الموسيقية.

ولكن إذا أردنا أن نفهم الارتجال كسيرورة وليس كمنتوج لهذه السيرورة، فنحن بحاجة إلى طرائق تحليلية أخرى غير تلك التي تطبق على الموسيقى المكتوبة ذلك لتحديد النماذج الأساسية أو الضمنية التي تعمل كأساس للأداء المرتجل. "إن المنتوج هو هدف التحليل وسيرورة الإنتاج هي جانب واحد فقط. الخصائص التركيبية على وجه الخصوص كأحد عناصر التحليل المتميزة، موجودة بالكامل في المنتوج ويمكن ملاحظتها على هذا المستوى.¹ من الواضح أن سند المحلل هو منتوج الارتجال، على سبيل المثال كما تم تسجيله، لكن هذا لا يمنع من فهم هذا المنتوج كسيرورة، ستكون العملية التحليلية بالضرورة استقرائية من خلال العودة من المنتوج إلى العملية الإبداعية ككل، مع كل ما يمكن أن تنطوي عليه من أخطاء وتقديرات للمحللين الذين يجدون أنفسهم عالقين في هذا الواقع الموسيقي، الأمر الذي يدفعهم مع ذلك للتحرك، وبطريقة حيوية بشكل خاص في حالة الارتجال، نحو علم الموسيقى المتعلق بالسيرورات الإبداعية.

وبالتالي، فإن الصعوبة تكمن بالضبط في تحليل الارتجال كما هو في حد ذاته كسيرورة إبداعية تؤدي إلى إظهار بنية صوتية معينة. لذا فإن تحليل الارتجال هو تحليل العلاقة بين بنية صوتية معينة والاختيار الذي يتبناه موسيقي واحد أو أكثر لتحقيق هذه البنية الصوتية. يستند التحليل الإجرائي للارتجال إلى مبدئين:

فمجرد أن يتم فحص التسلسل الصوتي الذي تم إنتاجه بالفعل، يجب ألا نتردد في استخدام التحليل الخطي بشكل منهجي، والذي قد يبدو وصفيًا للغاية في سياقات أخرى. إنه، على وجه التحديد، الارتجال هو كائن خاص، حيث يكون وقت التأليف قابلاً للعكس (يمكننا أن ننقل إلى المدونة الموسيقية في كلا الاتجاهين)، فإن الارتجال في الأساس لا رجعة فيه، يسود فيه التوالي. فهم طبيعة السيرورة البارزة لهذه الموسيقى لا يمكن القيام بها إلا من خلال محاولة تتبع تطورها لحظة بلحظة، فقط من خلال استيعاب الطريقة التي يتألف بها أي ديناميكية زمنية محددة للغاية. ينطوي هذا المنظور على رؤية سببية للعملية الموسيقية، وبالتالي إلى تحليل من حيث الأسباب والآثار.

بعد ذلك، التعرف على القصدية الموجودة في الارتجال، في حالة الارتجال المنفرد تكون هناك هوة بين النية أو القصد والإنجاز التي تعطي لمفهوم العرض خصوبته الكاملة. من الواضح أن هذا الأمر أكثر أهمية في حالة الارتجال الجماعي، حيث لا يمكن للمرء أن يقتصر على مراعاة المحتوى الصوتي بل يجب أن نأخذ في الاعتبار أيضًا محتواها القصدية، والمعلومات المرسله. في هذا المحتوى المعرفي أيضًا تنزلق جميع المفاوضات الضمنية، وانسجام التمثيلات، وتجانس التفضيلات، والعمليات التنظيمية التي يمكن أن يكون الارتجال الجماعي مسرحًا لها. على أي حال، فإن الإستيمولوجية الارتجالية كعملية ستلقي الضوء بلا شك على الطريقة عمل السيرورات الإبداعية في الموسيقى التي يجب أن يقودها التحليل الأنطولوجي منطقيًا.

1- Andrew Kania, «The Methodology of Musical Ontology: Descriptivism and its Implications», Op. Cit., p.363.

2- الارتجال بين النوع والمثال:

قبل الشروع في دراسة أنطولوجيا الارتجال الموسيقي، سنبدأ بالتعريف المعجمي المقصود بالارتجال الموسيقي من خلال قاموس غروف للموسيقى Grove Dictionary of Music فهو إبداع عمل موسيقي أو الشكل النهائي للعمل الموسيقي كما تم إنجازه وهذا قد يعني التأليف الفوري للعمل الموسيقي من قبل فناني الأداء أو تطوير أو تعديل إطار موجود أو أي شيء بينهما أي تمثيل يتضمن، إلى حد ما، عناصر الارتجال على الرغم من أن درجته تختلف باختلاف الفترة والمكان وفقاً للمواضيع أو القواعد الضمنية. يستخدم مصطلح "extemporisation" بشكل أو بآخر بمعنى "الارتجال"، فبحكم طبيعته الزائلة بالأساس، يعتبر واحداً من أقل المواضيع عرضة للبحث التاريخي.

يقدم هذا التعريف وصفاً عاماً لعدة عناصر مهمة لتحديد مفهوم الارتجال ويقدم تصورات حول تأليفه وتنفيذه. الارتجال طريقة إبداع عمل موسيقي، خصوصيته أنه مترامن مع أدائه، وأن هذا الإبداع لا يتم بالضرورة من قبل. يظهر هذا التعريف مفهوم النموذج وهو ما يسميه علماء الموسيقى والإثنوموسيقولوجيا بالبنية الموسيقية الموجودة قبلها والتي توجه الارتجال مثل الجاز، تكون النماذج أعمالاً موسيقية يمكن مضاعفتها على الفور، وقد يحدث أحياناً أن الارتجال هو في نفس الوقت تأليف عمل موسيقي أو عناصر معينة من هذا العمل. يقدم Grove أيضاً وجود سلسلة متصلة من الحالات بين عدم وجود نموذج مسبق وتطوير أو تعديل النموذج، وأن أي أداء موسيقي ينطوي إلى حد ما على عناصر الارتجال. في النهاية، يؤكد Grove على الطبيعة المتلاشية أساساً للارتجال. يجب أن يفهم المتلاشي هنا على أن حقيقة الارتجال هي أنه لا يبقى قائماً بعد تنفيذه، فهو ليس قابلاً للتكاثر الفوري مثل أعمال التقليد الكلاسيكي.

ومن بين عناصر التوصيف الأكثر إثارة للجدل هو أنه ليس من الواضح على الإطلاق أن الارتجال يولد أعمالاً موسيقية أي كيانات من نفس النوع مثل الأعمال الموسيقية المحددة مسبقاً والتي يمكن مضاعفتها فورياً، كما أن عناصر الارتجال في أي أداء موسيقي ينطوي على ملامح ليست بديهية تماماً. يبدو أن هناك حالات واضحة نسبياً حيث لا يقوم الفنانون بارتجال الموسيقى التي يؤدونها، ولكنهم يتبعون فقط ما هو محدد في المدونة الموسيقية، هذه الأطروحة تستحق أيضاً الفحص النقدي. يمكن كذلك التشكيك في أطروحة أن الارتجال في أساسه المتلاشي ذلك نظراً للدور الذي يمكن أن تلعبه التسجيلات والتي تسمح للارتجال أن يعيش حياة ثانية بعد انقراضه الأصلي. إذا تمكنا من الاتفاق على حقيقة أن الارتجال يتميز بتلاشي معين، فمن المشروع أن نتساءل عما إذا كان هذا التلاشي ضرورياً أو مشروطاً فقط، أو مرتبطاً بغياب تقنيات التسجيل. على الرغم من ذلك وإذا أردنا أن نحدد أنطولوجيا كاملة للارتجال، فمن الممكن أن نحدد التوصيف في أربعة عناصر مستقرة نسبياً والتي يجب أن تليها الأنطولوجية الارتجالية: يجب أن يكون الارتجال مبدعاً، وأن ما تم إبداعه يجب أدائه في نفس الوقت، وأنه يمكن أن ينسخ عناصر الأعمال الموجودة مسبقاً، أو أن الارتجال ليس موضوع نسخ متعددة.

تكمن الصعوبة في حقيقة أن هناك توترات بين بعض هذه المتطلبات. أولاً، هناك تضارب بين متطلبات الإبداع التي عبر عنها الشرطان الأولان ومتطلبات التلاشي التي عبر عنها العنصر الأخير. في الواقع، مراعاة

مفهوم الإبداع، يبدو من الضروري إدخال أنواع من التسلسلات الصوتية. من الواضح أن التسبب في حدوث تسلسل صوتي لنوع معين لا يعني إبداعه. لذا إذا أردنا أن تكون الارتجاليات إبداعات وليس عمليات تنفيذ بسيطة للأعمال الموسيقية التي تم إبداعها سابقاً، فعلياً أن نقول أن الارتجال أنواع، ولكن إذا كان أنواعاً، فهو قابل للتكاثر الفوري، ومع ذلك، إذا كانت عمليات الارتجال سريعة التلاشي بشكل أساسي، فلا يمكن مضاعفتها بشكل فوري، وبالتالي لا يمكن أن تكون أنواعاً¹.

وبالمثل يبدو أن هناك صراعاً بين الشرطين الأول والثاني. كيف يمكن أن يكون الارتجال إبداعاً لشيء وتنفيذاً لعمل موسيقي موجود مسبقاً؟ بقدر ما كان الارتجال مبدعاً، فهو أكثر من مجرد تنفيذ لشيء موجود مسبقاً وبقدر ما هو تنفيذ عمل موجود مسبقاً، فإن الارتجال ليس مبدعاً. لذا فإن مهمتنا ستتكون أولاً في اقتراح الأنطولوجيا التي تجعل هذه الاتجاهات المتناقضة متوافقة مع بعضها البعض ولكن قبل ذلك، من المستحسن تبديد بعض الغموض المتعلق باسم "الارتجال".

يبدو أن الارتجال مصطلح غامض بشكل خاص، وهو ما أظهره فيليب ألبيرسون Philip Alperson جيداً في إحدى المقالات الأولى المكرسة لمسألة الارتجال في التقليد الفلسفي التحليلي.² بشكل أكثر تحديداً، فخلف مصطلح "الارتجال"، يختفي غموض يتعلق بالسيرورة/المنتوج، العمل/النتيجة. إن مصطلح الارتجال لا يعين نشاطاً فحسب، بل يعين أيضاً منتوجاً ونشاطاً أي "فعل الارتجال" و "ما هو مرتجل" وطريقة للعمل. ومع ذلك، فإنه ليس غموضاً معجمياً بسيطاً. نتحدث عن الارتجال من ناحية كفعل، أو كسلسلة من الأفعال العفوية ومن ناحية أخرى كمجموعة من الأصوات، وتتابع صوتي، نتيجة سلسلة هذه الأعمال. إذا كان لدينا حدس أن هناك شيئاً ما ينتج عن الارتجال وهو منتوج يمكننا تكراره، إما من خلال التسجيل، أو من خلال وساطة البث، فلدينا أيضاً في نفس الوقت فكرة تلاشي الارتجال أي أن هذا الشيء لا يدوم بمجرد الانتهاء من الأداء، وأن الارتجال مرتبط بشكل لا يمكن علاجه بحدث عابر، مفهرس في نقطة محددة في المكان والزمان³.

لمراعاة هذا الموقف، فالحل المقترح لهذا الوضع هو استخدام الزوج الأنطولوجي النوع/المثال (couple ontologique type/token) والذي يسمح لكليهما بحل مشكلة التعدد الفوري للأعمال الموسيقية والتمييز بوضوح بين العمل الموسيقي من ناحية كبنية صوتية مجردة، تلك البنية التي يمكن تحديدها بفئة أنطولوجية أي النوع، ومن ناحية أخرى المظهر الصوتي الملموس لهذه البنية من خلال إنجاز المؤدي، والذي يمكن تحديده بحدوث مثال من هذا النوع. لذلك يمكننا أن نتساءل ما إذا كان من الممكن إرجاع الزوجين الموضوع/الإنجاز أو السيرورة/المنتوج، إلى نموذج النوع/الحدث-المثال، لذلك، سيكون من الضروري أن

1- Clement Canonne, Sur l'ontologie de l'improvisation,

https://www.academia.edu/3376288/Sur_l'ontologie_de_l'improvisation

2- Philip Alperson, On Musical Improvisation, Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 43, n°1, 1984, Pp.17-29.

3- Clement Canonne, Sur l'ontologie de l'improvisation, op.cit.

نكون قادرين على فهم العلاقة التي توحد النوع والحدوث في حالة الارتجال. يبدو أن هناك ثلاث طرق لفهم هذه العلاقة في هذه الحالة والتي تتوافق مع ثلاث استراتيجيات محتملة لحد الارتجال في نوع/مثال أي حدوث النموذج الأنطولوجي، ما يسميه ديفيد ديفيز "النموذج الكلاسيكي"¹.

تكمن الاستراتيجية الأولى في اعتبار الارتجال كحالة تنفيذ مثل أي حالة أخرى، أي أن فعل الارتجال هو مثال لنوع موجود مسبقًا. أما الاستراتيجية الثانية فتقوم على تصور الارتجال كتركيبية مثل أي تأليف آخر يتم إنتاجه ببساطة بطريقة خاصة إلى حد ما بشكل تلقائي لكنه يرتبط بشكل جيد بنوع التأليف، وعلى هذا النحو يجب التفكير فيه تحت فئة النوع أي أن الارتجال مثل التأليف، سيكون عندئذ إبداعا أو إشارة من نوع. تتمثل الاستراتيجية الثالثة في اعتبار أن تطور الإنجاز المرتجل ليس ضروريًا، ولكنه مشروط في الجوهر لا توجد فروق جمالية بين الإنجاز والتسجيل المثالي له. وبالتالي، فإن أي إنجاز هو مطابق لهذا الكائن القابل للتكاثر. لا توجد اختلافات ضرورية ميتافيزيقياً بين الإنجاز وتسجيله، وهذا يعني أن أي إنجاز هو في الواقع نوع يمكن تحقيقه من خلال الإنجاز المباشر وبث تسجيله. فمن الضروري فحص هذه المواقف الثلاثة على التوالي من أجل إبراز الصعوبات التي تثيرها.

تعتبر الاستراتيجية الأولى أن الارتجال كمثال لنوع، وهذا محل خلاف قوي بالفعل عندما يتعلق الأمر بتوصيف عمل موسيقي تم ارتجاله جزئيًا فقط، مثل موسيقى الجاز. هل يجب أن نفكر في ارتجال موسيقى الجاز، استنادًا إلى معيار المثال كحدوث من نوع، وبالتالي لا يمكن اختزاله في حركة الاستنساخ. إن الإنجاز ليس سوى عنصر واحد من الأداء المرتجل، والذي يتبع بالفعل أهدافًا أخرى غير الإنجاز الحقيقي للنوع، ولا تعزى معظم خصائصه الجمالية إلى النوع. بالفعل في حالة موسيقى الجاز، ليس من السهل التفكير في الارتجال على أساس مثال أو حدوث بسيط للنوع.

إذا نظرنا الآن إلى حالة الارتجال الخالص وهو ما يُسمى عادةً بالارتجال الحر، فإن هذه الاستراتيجية تبدو محكومة عليها بالفشل لعدم قدرتها على تحديد نوع الارتجال ليكون واضحًا كمثال، ومن هنا ليس كل الارتجال يعتمد بالضرورة على نوع. كل إنجاز يتم توظيفه هو حدوث النوع *occurrence d'un type*. ولكن عندما نقول عن ارتجال أنه يمثل نوعًا ما، فإننا لا نعني فقط أننا يمكن رؤيته على أنه سلسلة من الأحداث وأن كل حدث يشير إلى نوع صوت معين؛ على العكس من ذلك، إنه يجسد نوعًا بنيويًا، يوضح ما يسميها جيرولد ليفينسون بالبنية الصوتية أي نوع بنيوي تكون أجزائه من أنواع صوتية². ومع ذلك إذا كان الارتجال قائمًا بالفعل على عناصر أساسية معينة، فإنه لا يعتمد على ترتيب تجريدي سابق على هذه العناصر نفسها، بل هو سمة من سماته، يجعل هذا الترتيب مع مرور الوقت جزءًا من الأداء أي من الإنجاز.

1- David Davies, *Philosophy of Performing Arts*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

2- Jerrold Levinson, «What a Musical Work is», *Music, Art and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, Pp. 63-88.

هناك احتمال آخر يتمثل في تبني توصيف براغماتي للنوع، وهو ما اقترحه ريتشارد كوشران Richard Cochrane على سبيل المثال.¹ على أن النوع في النهاية ليس سوى مجموعة من القواعد تنص على أشياء معينة وتحظر أخرى وتترك عددًا معينًا من المعلومات حرة، ومع ذلك، فإن الارتجال دائمًا ما يكون جزءًا من سياق موسيقي واجتماعي تاريخي معين. في هذا الصدد، حتى إذا لم تكن هناك شروط على وجه التحديد، يمكن أن يكون هناك عدد كبير من المحظورات تعتمد على المواضع الأسلوبية أو المنطق المؤسسي. لذلك يمكن أن يكون هناك العديد من الثوابت بين الأداءات المختلفة للارتجال نفسه. ومن هنا الاستنتاج الذي توصل إليه كوشران، "إن مجموعة من الموسيقيين في الارتجال الحر الذين يؤدون ثلاث قطع مختلفة، طالما لم يكن هناك شيء موصوف أو محظور للتفريق بينهما، فهم يحققون ثلاث إنجازات مختلفة من نفس النوع"².

ومع ذلك، فإن هذه الرؤية المبنية على مجموعة من القواعد كشيء ثابت والتي يتم تقديمها ككل قبل الأداء لا يمكنها أن تفسر الظاهرة الديناميكية للارتجال، ذلك أنه لا يمكن التمييز بين ما هو مصرح به وما هو محظور، وهكذا يتم إعادة تعريفه بدقة مع تقدم الأداء اعتمادًا على ما تم أدائه بالفعل أو ما يتم إنجازه حاليًا. إذا نظرنا إلى الارتجال على أنه مثال لنوع موجود مسبقًا يتميز بكونه مجموعة من القواعد، فإن المجموعة التي يمكن بالتالي استنساخها في الأداء المرتجل تعتبر عبثية، لأنه إذا كانت هناك بالطبع قواعد في الأداء والمتمثلة بالتحديد في حرية المرتجل، فيجب إعادة تعريفها وفقًا للسياق الدقيق للأداء، والطريقة التي تطورت بها.

إذا كان الارتجال لا يمكن اعتباره حدثًا، فمن المحتمل أن يكون نوعًا أي شكلًا من أشكال أخرى للتأليف، على سبيل المثال: "إبداع عمل موسيقي أثناء أدائه"³ وفقًا لهذا التعريف، يجب أن يرتبط الارتجال في نهاية المطاف وبمعنى قوي بنوع التأليف. ليس المعنى الضعيف للتأليف هو الهدف أي ترتيب زمني أو تنظيم الأصوات، والذي ربما يكون سمة مميزة لجميع أشكال الإبداع الموسيقي، ولكن المعنى القوي للمصطلح: الارتجال هو إبداع عمل موسيقي أي إبداع نوع، أي اختراع بنية صوتية مجردة يمكن أن تتضاعف على الفور من خلال المظاهر الملموسة التي هي أداء هذا التأليف، أو إلى حد ما تسجيل البث لهذه العروض نفسها. يمكننا أن نرى بوضوح الحدس الكامن وراء هذه الفكرة، هناك شيء متبق من الأداء الموسيقي المرتجل أي بنية صوتية يمكننا الرجوع إليها والتي يمكننا تحليلها وتعيين عدد من خصائصها الجمالية، هنا يمكن أن نطرح ثلاثة أسئلة جوهرية: أولاً، إذا كان النوع موجودًا، فهل هو من نفس طبيعة أنواع الأعمال

1- Richard Cochrane, «Paying by the Rules: A Pragmatic Characterization of Musical Performances», The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 58, n°2, 2000, Pp.135-142.

2- Richard Cochrane Op.Cit., P.141.

3- Bruno Nettel et al., «Improvisation», Grove Music Online, http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/13738?q=improvisation&search=quick&pos=1&_start=1#firsthit.

الموسيقية؟ ثم ما هي العلاقة بين الإبداع والتعبير عن النوع في حالة الارتجال؟ وأخيرًا، هل يمكن إعادة بناء هذه البنية الصوتية للارتجال أي النسخ الفوري المتعدد الذي هو الخاصية الأساسية للأنواع مع الاحتفاظ بطبيعة الارتجال؟

إن تأليف نوع العمل الموسيقي يعني وصف مجموعة من الخصائص التي يجب أن تكون حاضرة في الأداء الصحيح للعمل الموسيقي أو في نسخه المصاغة. من هذا المنظور، لا يوجد شيء يسمح لنا بالانتقال من الأداء المرتجل إلى التأليف الفوري للعمل الموسيقي، طالما أن المرتجل لا يحدد خصائص الأداء التي تشكل العمل الموسيقي. التأليف يعني اختيار أي مجال معين لبعض الخصائص المحتملة التي تصبح معيارية. عندما يختار الملحن ما هو ضروري، يجب كذلك على المرتجل أن يحدد باختياره ما يجب عليه أن يختاره. في سيرورة الارتجال لا تحمل الإيماءات الموسيقية بعدا معياريا إلزاميا، مما يجعله محور اهتمام بالنسبة للموسيقين أنفسهم.

فيما يتعلق بالسؤال الثاني، يبدو أنه من الواضح تمامًا أن تكون هناك صلة معينة في الارتجال بين نشاط الإبداع ونشاط التنفيذ، بين البنية الصوتية والمظهر الأولي لهذا البنية. لذا يقترح بيير سان جيرمي Pierre Saint-Germier أن يوصف الارتجال بأنه "اختراع نوع من خلال التجسيد الأولي لهذا النوع¹ أو حتى "بدء أو مبادرة نوع من خلال استنساخه"². من هذا المنظور، هناك بالفعل إجراء رئيسي: اختراع/مبادرة نوع؛ وعمل ثانوي يتم من خلاله تنفيذ الإجراء الرئيسي لتمثيل هذا النوع. يستخدم سان جيرمي Saint-Germier هنا مفهوم ليفينسوني levinsonien "النوع المبادر"، أي Type initié الذي تم إنشاؤه. في الواقع، هناك صعوبة معروفة في التوفيق بين أنطولوجيا الموسيقى من النوع الأفلاطوني، حيث تكون الأعمال الموسيقية كائنات مجردة موجودة أبديا في فضاء الممكنات والاحتمالات مثل الكائنات الرياضية، فهي من حدس الإبداع الذي يتم إبداعه بالفعل من طرف الملحنين، وبالتالي فهي غير موجودة مسبقًا. بالنسبة لليفينسون، فإن الأعمال الموسيقية ليست مجرد بنيات صوتية مجردة، أي أنواع صافية فحسب، بل هي أيضًا تراكيب صوتية غير خالصة، فهي النوع الذي تم مبادرته. لذا، فإن فكرة ليفينسون هي أن نقول أن ما يبده المؤلف ليس بنية صوتية مجردة، وإنما نوع مشتق من هذه البنية، وهي بنية صوتية محددة، كما هي موضحة من قبل الملحن في السياق الموسيقي التاريخي، هذه هي فكرة الإشارة l'indication التي تجعل من الممكن التعرف على مبادرة نوع ما. كيف التفكير في مفهوم الإشارة التي دافع عنها ليفينسون في حالة الارتجال؟

1- Pierre Saint-Germier, «Ce qu'est une improvisation musicale», 2011,

http://www.academia.edu/913747/Ce_quest_une_improvisation_musicale.

2- Jerrold Levinson, «Indication Abstraction, and Individuation», in Christy Mag Uidhir (éd.), Art and Abstract Objects, Oxford, Oxford University Press, 2013, Pp. 49-61.

وفقًا لليفينسون Levinson، فإن الإشارة إلى بنية صوتية هو خلق تفاعل بين بنية صوتية مجردة من ناحية، وبين شخص موسيقي من ناحية أخرى¹، لذلك يبدو أن حركة الإشارة l'indication تفترض فعلاً انعكاسياً بالعودة إلى إنتاجها، مما يجعل من الممكن الدخول في علاقة مع البنية الصوتية الشاملة والكامل، في لحظة معينة، وليس فقط مع التجاور الخطي لأجزائها. ومع ذلك، فهذا هو بالضبط ما لا يمكن أن يصل إليه المرتجل، فهو محكوم عليه بعدم الوصول مطلقاً إلى النظرة الكلية، إذا انتهى الارتجال بشكل جيد في الوقت المناسب فإنه على الرغم من ذلك لم يكتمل بعد، فهو ليس هدف لفترة معينة والتي من خلالها يعاني الموسيقي وبشكل قاطع بنية صوتية للسماح بها إلى حد ما².

وينطبق هذا بشكل أكبر في حالة الارتجال الجماعي حيث تكون البنية الصوتية العامة نتيجة للتفاعلات بين القرارات المختلفة الفردية وبالتالي لا يمكن ربطه بأي حركة إشارة، لا يوجد تفاعل بين شخص وبنية صوتية معينة، ولكن هناك العديد من التفاعلات بين عدة أشخاص وأجزاء من هذه البنية الصوتية، دون أن تكون هناك بالضرورة حركة تكامل بين مختلف الإرادات المستقلة. يجب التفكير في عملية التنظيم الشكلي في شكل علاقة طارئة فيما يتعلق بالقرارات الفردية، على عكس التأليف التقليدي حيث يمكن الإخبار بعملية التنظيم الشكلي هذه مباشرةً لصنع القرار.

أخيراً، ما يحدث في لفظة الإشارة هذه هو بطريقة خارجية عن طريق تدوين كائن قصدي: لتوضيح الأمر بطريقة أخرى، الملحن الذي يشير إلى بنية صوتية يقرب جسمًا مقصودًا معيّنًا لهذا البنية الصوتية، وبالتالي هي مبادرة بدء نوع جديد. ومع ذلك، لا توجد شفافية في النية والقصد في حالة الارتجال، من الممكن دائمًا تمييز القصد عند الإدراك لأن التمثيل لا يستنفد القصد. المرتجلون ليسوا خارقين: وفقًا لقيود اللارجعة والاختراع في الوقت الفعلي، يمكنهم فقط تحقيق الهدف المقصود الذي يهدفون إليه. لذلك يمكننا أن نشك بجدية في أننا يجب أن نعتبر التمثيل الصوتي الذي يحدث أثناء الارتجال بمثابة فعل إشارة على عكس ما يحدث في عملية التسجيل، والذي يسمح بدقة لمطابقة الكائن المقصود أي أن الملحن يهدف إلى بنية صوتية معينة.

الحل الذي يجعل الارتجال شكلاً من المبادرة بنوع يشير إلى بنية معينة، ربما لا يكون مناسباً جداً، لأن بدء نوع يفترض أكثر من مجرد تمثيل بسيط، فالأداء وحده ليس كافياً ليكون إشارة إلى بنية صوتية. أما بالنسبة للسؤال الثالث المتعلق بإعادة بناء البنية الصوتية للارتجال، فيبدو أنه يتعارض مع طبيعة الظاهرة الارتجالية، إذا كان الارتجال نوعاً، فهو نوع خاص جداً، إنه نوع يمكن استنساخه مرة واحدة فقط، ولديه نوع واحد فقط هو الحدوث المقابل لأول نسخته وهذا يتعارض مع فكرة النوع³.

1- Jerrold Levinson, «Indication Abstraction, and Individuation», in Christy Mag Uidhir (éd.), Art and Abstract Objects, Oxford, Oxford University Press, 2013, Pp. 49-61.

2- Clement Canonne, Sur l'ontologie de l'improvisation, Op., cit.

3- Ibid.

3- سيرورة الارتجال:

عندما نتحدث عن الارتجال الموسيقي، يمكننا التحدث عنه إما كسيرورة أو كمنتوج يتشكل في كيان موسيقي. هنا يجب أن نتساءل أين يقع العمل الموسيقي؟ هل هو السيرورة الإبداعية أم المنتوج؟ يمكن تصور العمل الفني من جهة كتعيين منتوج لسيرورة إبداعية ومن جهة أخرى كموضوع للتقييم والتقدير الجمالي. إذا اتبعنا هذا التصور، فعندئذ يبدو أن القول بأن الأنطولوجيا التي نحاول القيام بها هي أنطولوجيا المنتوج أي العمل الفني المعني، وهو كيان موسيقي معين ينتج عن سيرورة الارتجال. لذلك يجب ألا نجعل سيرورة الإنتاج تختفي وراء التسلسل الصوتي الواضح، بل على العكس يجب وضعها في مركز النظرة التحليلية أي تقدير سيرورة الارتجال بدلاً من المنتوج. عندما نركز كل جهودنا على المنتوج الناتج عن الإنجاز المرتجل، فإننا لا نهتم حقاً بما هو في حد ذاته الارتجال، ولكن فقط في أحد مكوناته، في مركز تقديره. يضاف إلى ذلك خطر النظر في البنية الصوتية الناتجة عن الارتجال بالأدوات التقليدية للتحليل الموسيقي، أدوات تصلح لتحليل البنيات وليس السيرورات *les processus*، على العكس، إنها مسألة فهم الارتجال كنشاط وسيرورة تؤدي إلى إنتاج تسلسل صوتي معين مستنفداً في سيرورة الإنتاج نفسها.

من الواضح أننا نفهم المحاولات التي يمكن أن تساهم في تحديد الارتجال بالنسبة لفئة العمل الموسيقي، إذ غالباً ما يكون هناك رابط ضمني بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، ويشترط أن تكون هذه هي الأولى أحياناً. إن وجود أساليب معينة للتحليل هو ما يؤدي إلى التفكير في الارتجال تحت فئة الأنطولوجيا حول نمط وجود العمل الموسيقي. في هذا المنظور، نسعى إلى مطابقة موضوعنا التحليلي مع الأشياء الموسيقية كما نلتقي بها عادةً في الإبداعات، أي الأنواع المجردة الخاضعة لمعايير التكرار و/أو إعادة التحديد، والتي من أجلها تم تطوير الأدوات التحليلية لعلم الموسيقى بدقة. وبالطبع فإن التسجيل هو الذي يجعل من الممكن الوصول إلى فكرة العمل المرتجل، كتثبيت شفاف لسيرورة إنجازية. إذا كان التحليل يعني بالضرورة تحليل المنتجات، فلا بد من اعتبار الارتجال، حتى يخضع للتحليل، كمنتوج وليس كسيرورة.

اعتبر فيليب ألبرسون Philip Alpersون في مقاله "حول الارتجال الموسيقي" (1984) أنه من الخطأ اعتبار الارتجال كمنتوج، كان الغرض هو الدفاع عن الارتجال ضد النقد المتكرر، لاسيما من طرف الشكلانية الهانسليكية *Formalisme hanslickien*. تألفت هذه الانتقادات بسبب القصور الشكلاني للارتجال والمكانة المفرطة التي تشغلها العاطفة. كان رد ألبرسون Alpersون على هذه الانتقادات هو أننا نخطئ في العمل الفني عندما نعتبر الارتجال كمنتوج نهائي، يجب أن يكون هدف تقديره عند الاستماع إليه من منظور أنه سيرورة وليس منتوجاً. لا يتعلق التقدير الجمالي بمنتوج النشاط الإنساني للمبدع، ولكن بسيرورة الإبداع نفسها¹. ومع ذلك يمكن حل التوتر الناتج عن هذا الانفصال من خلال استدعاء فكرة الفئة الأنطولوجية المشتركة في جميع الأعمال الفنية التي هي فئة الفعل أو أنواع الأفعال والإجراءات، هي

1- Ibid.

الأنطولوجية الموحدة للفنون التي دافع عنها على وجه الخصوص غريغوري كوري (Gregory Currie) (1989) ثم ديفيد ديفيز في كتابه "الفن كإنجاز" "Art as Performance" (2004)¹.

هذه طريقة ممكنة للنظر في أنطولوجيا الارتجال، من إحدى نتائجها هي أنه لا يوجد فرق أنطولوجي بين الارتجال وعمل من التقليد الكلاسيكي، كلاهما في الأساس أنواع من الأفعال والإجراءات. سيكون من الخطأ أن تنسب المحمولات الفنية والجمالية للعملية الإبداعية بدلاً من المنتج، ومع ذلك، فمراجعة ملاحظات ألبرسون Alperson، الذي أدرك أن هناك طريقتين لتقدير هذا الكيان الموسيقي من خلال النظر إليه ككيان مستقل أو كمنتج لعملية معينة وهذا ما تقترحه ملاحظات ألبرسون Alperson.

إن المنتج يمكن أن يكون إما نوعاً أو مثالا من هذا النوع وأنه نتيجة سيرورة ارتجال معينة. هذه الاعتبارات تجلبنا إلى عالم الأنطولوجيا السببية بدلاً من الأنطولوجيا البنيوية. يجب أن يكون للارتجال سبب أي أنه يحدث بطريقة معينة ويعبر عن حالات مقصودة، الارتجال الموسيقي يجب أن يكون له سبب أنطولوجي وليس بنيوي. هذا هو المنطق الذي يؤدي إلى استنتاج أن الارتجال لا يرجع إلى خصائصه الجوهرية وبالتالي خصائصه البنيوية، ولكن إلى الخاصية السببية، أي حقيقة سببها عملية معينة، وهي سيرورة الارتجال. يمكن للمرء أن يتصوره بالفعل عملاً موسيقياً بحيث لا يمكن تمييز الأداء غير المرتجل لهذا العمل عن الارتجال.

تنظر الأنطولوجيا إلى العمل الفني على أنه ليس كياناً بسيطاً يوجد بشكل مستقل عن السيرورة التي أنتجته، بل هو كيان موسيقي نتاج عملية ارتجالية، ويترتب على ذلك أن التقدير الكافي للارتجال يجب أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أن الكيان الموسيقي المعني تم تأليفه من خلال هذه العملية. وبالتالي، فإن الإشارة إلى سيرورة الارتجال هي التي تشكل الجزء المهم من العمل الأنطولوجي. لهذا السبب، نحتاج إلى تحليل سيرورة الارتجال بشكل أكثر عمقاً، فخلال هذه السيرورة الإبداعية تحدث عدة أشياء، هناك من جهة تأليف كيان موسيقي، ومن جهة أخرى الأداء المتزامن له، وهنا يطرح السؤال حول الصلة بين هذين الأمرين.

يعتبر التأليف الموسيقي نشاطاً إنسانياً حدث ضمن نوع معين، لذا فالسيرورة الإبداعية في العمل الارتجالي هي التسبب في ظهور نوع، لكن هذه الفكرة تثير صعوبات كثيرة. أولاً، إذا كان النوع كياناً مجرداً، فلا يمكن أن يحدث بشكل صحيح، الشيء الوحيد الذي يمكن أن يحدث هو مثال النوع. ثم إذا كانت الأنواع المعنية هي تراكيب صوتية خالصة، فإنها موجودة بشكل أبدي. لذلك من المستحيل الإصرار على أنه يمكن تأليفها. الحل الذي اقترحه جيرولد ليفنسون، هو أن نهاية السيرورة الإبداعية ليست بنية صوتية خالصة، ولكن بنية صوتية أنتجها شخص معين في وقت معين. من الناحية الأنطولوجية، فإن التركيبات الصوتية المشار إليها هي أنواع تبدأ على عكس الأنواع الخالصة الموجودة. تنتج مبادرة النوع عن فعل بشري مقصود

1- Ibid.

من فعل إشارة، مرتبطة بنوع خالص. لذا، من خلال الإشارة إلى بنية صوتية موجودة بشكلي أبدي، يقوم الملحن بتأليف قطعة موسيقية¹.

هناك عدة طرق للإشارة إلى بنية صوتية خالصة، واحدة من أكثر الوسائل المستخدمة هي كتابة المدونة الموسيقية، لكن هذه ليست الطريقة الوحيدة. تقدم حالة الارتجال على وجه التحديد مثالاً لنوع لا يعتمد على الكتابة، تتم السيرورة الإبداعية مباشرة بواسطة مثل النوع، لذلك، فعملية الارتجال هي "مبادرة نوع" من خلال انطلاقه. إن المرتجل يبدع الموسيقى تمامًا مثل الملحن، ولكن مع قيود القدرة على الإشارة إلى نوع فقط من خلال التعبير عنه. وهكذا تم توضيح العلاقة بين الإبداع والتنفيذ. إنها صلة يسميها ألفين غولدمان Alvin Goldman بعلاقة توليد المستوى أو ببساطة أكثر بالتوليد. في نظرية غولدمان، هذه الإجراءات ليست هي نفسها لأن الإجراءات يتم تخصيصها من خلال الخصائص التي تستنسخها. لذا يمكننا توضيح العلاقة بين بدء النوع والاستنساخ من ذلك النوع في الارتجال بالقول أن الاستنساخ يولد مبادرة نوع. إن اقتراح الارتجال كاستنساخ نوع من خلال التعبير عنه، أمر يثير صعوبة. إذا اعترفنا بأنه يمكننا "مبادرة نوع" من خلال تأليف بنية صوتية خالصة، فإننا نتساءل عما إذا كان أي نسخ من نوع لا يمكن أن يلعب دور انطلاقه هذا النوع. في هذه الحالة، سيكون هناك العديد من الأنواع التي تم المبادرة بها وجميع عمليات تأليف الأنواع كتتابعات وبنيات صوتية ستكون ارتجالاً.

لمنع هذه النتيجة غير المرغوب فيها، من الضروري استدعاء عنصر سببي قصدي. لمبادرة نوع ما، يجب أن تشير هذه المبادرة إلى بنية صوتية دون اتباع عن قصد إشارة مسبقة. إذا قام شخص ما عن قصد بنسخ علامة موسيقية بعد علامة موسيقية لمدونة من عمل موسيقي موجود مسبقاً، فإنه لا يبدأ نوعاً جديداً. و لنفس السبب، لا يبدأ المؤدي الذي يمثل نوعاً من التسلسل الصوتي عن طريق اتباع المدونة عن قصد نوعاً جديداً لأنه يتبع قصدياً إشارة مسبقة فقط. من خلال تطبيق هذا المعيار السببي القصدي، طالما أن المرتجل لا يتبع قصدياً إشارة أولية، فيمكن اعتباره أنه يبادر نوعاً، فليس من الضروري ألا يتم ذكر بنية صوتية المشار إليها في الماضي. إذا اتبع موسيقي أثناء عرض قصدي بنية صوتية تم الإشارة إليها سابقاً، على سبيل المثال إذا كان يكرر ارتجالاً من الذاكرة، فإنه لا يبدأ نوعاً جديداً، وبالتالي لا يمكن اعتباره مرتجلاً. لذلك نصل إلى النتيجة التالية هي أن سيرورة الارتجال هي مبادرة نوع من خلال تمثيله، مع دقة سببية مقصودة حيث أن الإشارة التي تبدأ النوع لا تتبع قصدياً إشارة مسبقة. لقد طورنا حتى الآن تحليلاً لسيرورة الارتجال، ويمكننا بسهولة استخلاصها من الأنطولوجية السببية للارتجال أو بعبارات أكثر إيجازاً، أن الارتجال هو المبادرة في نوع².

لقد طورنا الخطوط الرئيسية للأنطولوجية السببية للارتجال، يبدو أن الارتجال يجب أن يكون أنواعاً قادرة على إبداعها، ولكن لا يمكن أن تكون أنواعاً لفقدان مبدأ التلاشي. ومع ذلك، يتم حل هذه المشكلة

1- Ibid.

2- Ibid.

عن طريق الأنطولوجيا السببية. ماذا عن التلاشي؟ يتم ضمان التلاشي بقدر ما يكون بدء نوع ما حدثًا فريدًا سيتكرر أكثر. يختلف المثال الذي يبادر بالنوع عن جميع الأمثلة المحتملة الأخرى. إن حقيقة أن النوع قابل للتكاثر بشكل أساسي لا يعرض للخطر تلاشي الارتجال، لأن الارتجال لا يتألف إلا من المثال الافتتاحي للنوع الذي تمت مبادرته. لذا فإن الأنطولوجيا قادرة على التوفيق بين المتطلبات.

في الواقع، لقد ركزنا حتى الآن على الجانب الإبداعي للارتجال دون الإشارة إلى إمكانية أن الارتجال يتكون أيضًا من تأليف عمل أو عناصر من عمل موجود مسبقًا، يمكننا أن نقدر أن ما قلناه حتى الآن ينطبق فقط على جزء هامشي إلى حد ما من الارتجال، أي ذلك الذي يبدأ من لا شيء موجود مسبقًا، هذا يتوافق مع ممارسة الحفلات الفردية وبشكل عام مع تيار الارتجال الحر. ولكن سيكون من التعسفي اختزال الارتجال الموسيقي في الحالة الوحيدة للارتجال الحر. هناك ممارسات أخرى، والتي تبدأ من شيء موجود مسبقًا، على سبيل المثال، يعزف موسيقي الجاز الذي يرتجل بناء على نموذج، فهو يستنسخ على الأقل التقدم الهارموني لهذا النموذج، فمن الضروري مراعاة هذا النوع من الحالات. لتوضيح حقيقة أن الارتجال يمكن أن يتألف في نفس الوقت من شيء جديد مع استنساخ القديم، فمن الضروري التركيز على أنطولوجية الأعمال الموسيقية التي تتضاعف بشكل فوري. يجب أن يتم تقديم فكرة السماكة الأنطولوجية كما حددها ستيفن ديفيز:

يمكن أن تكون عروض الإنجاز في خصائصها المكونة مضبوطة "سميكة" أو أقل دقة "نحيفة". إذا كانت أقل دقة، فإن الخصائص المحددة للعمل قليلة نسبيًا، ومعظم صفات التمثيل هي جوانب تعود إلى أداء الفنان، وليست من العمل الموسيقي كما هو. كلما كان العمل نحيفًا، كلما كان المؤدي أكثر حرية في التحكم في جوانب الإنجاز. المقطوعات المحددة كلحن وتسلسل توافقي هي أكثر دقة [...] وكلما كان العمل أكثر سمكًا، كلما كان الملحن يتحكم في التفاصيل الصوتية لحالاته الدقيقة. [...] الأداء غني جدًا بالمعلومات الصوتية (كما يتضح من حجم الملفات الصوتية المخزنة رقميًا على أجهزة الكمبيوتر). العمل الموسيقي من حيث إنجازه، مهما كان سمكًا، فهو دائمًا ما يكون أدق في الخصائص حيث أن أي أداء يكون مضبوطًا.

يتوافق معيار الجاز مع العمل الأقل دقة، يتم تحديد فقط الخط اللحني والتسلسل التوافقي. هذا يترك موقفًا معينًا للفنان الذي يجب أن يضيف أشياء إلى المعطيات الواردة في العمل الموسيقي. العمل الفني في الجاز هو كيان موسيقي فائق النحافة ultramince وهو عنصر من معايير موسيقى الجاز الذي يقوم على التدرج التوافقي، أي تسلسل لحني يعد بمثابة نسخ فوري لهذا التدرج. أي أن الارتجال يمكن أن يشير إلى نوع من التسلسلات الصوتية التي تحفز التدرج التوافقي، دون اتباع عن قصد إشارة مسبقة لهذا التسلسل الصوتي. في هذه الحالة، يكون النوع الذي يبادر به الارتجال نوعًا سميكًا يعمل مثاله أيضًا على استنساخ نوع نحيف أو أقل دقة ويمكن أن يوجد مسبقًا. لكن حقيقة أن النوع النحيف موجود مسبقًا لا يتعارض

مع حقيقة أن الموسيقى يرتجل النوع الأكثر سمكًا. في الواقع، على الرغم من أنه يتبع، ربما عن قصد، إشارة أولية للنوع النحيف، فإنه يبدأ حقًا بالنوع السميك. وهذا كل ما نحتاجه للحصول على ارتجال¹.

حقيقة أن العمل الموسيقي الأقل دقة من أدائه يضمن بالضرورة نظرًا إمكانية تأليف أي عمل موسيقي عن طريق الارتجال. لكن هل الأعمال الارتجالية أعمال موسيقية كالأعمال الأخرى التي تنتهي للتقاليد الكلاسيكية؟ يتعلق الأمر هنا بتحديد الارتجال في الأعمال الموسيقية. من الضروري التمييز بين الجوانب الاصطلاحية لهذه المسألة والجوانب الجوهرية، يمكننا، إذا أردنا، أن نسمي "العمل الموسيقي" كل كيان موسيقي ناتج عن سيرورة الإبداع الموسيقي، فهذا المعنى، يمكننا القول أن الارتجال أعمال موسيقية. لكن هذا شأنه أن يحجب اختلافًا مهمًا بين الارتجال والأعمال من التقاليد الكلاسيكية. الفرق الكبير بينهما هو أن عناصر الفئة الثانية يمكن مضاعفتها في حين أن أعضاء الفئة الأولى ليسوا كذلك. يحتفظ ستيفن ديفيز بمصطلح العمل الموسيقي فقط للكيانات القابلة للتكاثر الفوري، لأسباب مصطلحية وجوهرية. لكن ألا يحمل أي أداء موسيقي عناصر الارتجال؟

يتعلق السؤال هنا بتوسيع مفهوم الارتجال. هل ينطبق على أي عرض موسيقي؟ لقد رأينا أن المعيار السببي المتعمد الذي قدمناه لتوضيح فكرة بدء الاستنساخ لنوع ما يسمح لنا بالإجابة على هذا السؤال بالنفي. إذا كان المؤدي يتبع قصديا توجهها قبليًا صارما فلا يمكن القول أنه يرتجل. المؤدي الذي يثبت في تعلمه أداء معينًا للعمل الموسيقي ويسعى إلى إعادة إنتاجه من حفلة موسيقية إلى أخرى فهو لا يرتجل، شريطة أن يتبع قصديا توجيه نوع صارم مع قراءته الخاصة للعمل، التي ربما حدثت عندما كان يشتغل على العمل المعني.

هل الارتجال يتلاشى بشكل أساسي، أو يتلاشى فقط بشكل طارئ؟ يتعلق الأمر هنا بعلاقة التسجيل بتلاشي الارتجال *évanescences*، يبدو أنه إذا قمنا بتسجيل ارتجال على قرص وقمنا بإعادة تشغيله، فإن الارتجال يعرف حياة جديدة، بنفس الطريقة التي يعرف بها العمل الموسيقي حياة متجددة بلا توقف من تنفيذ لآخر. إذا قبلنا أن التسجيلات تعطي حياة جديدة للارتجال، ألا يجب أن نعيد النظر في شرط التلاشي؟ أو بالأحرى ألا نأخذ في الاعتبار أن تطور الارتجال ليس ضروريًا، ولكنه مشروط فقط بسبب غياب تقنيات التسجيل. في الواقع، كما يشير² لي براون Lee B. Brown، فإن الارتجال مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالظروف المحددة لإنتاجه، هذا ما يسميه حضور الارتجال. إن امتلاك الخبرة الكافية في الارتجال وكما يجري تحقيقه، فهو تجربة توليد العمل الموسيقي في الوقت المناسب لأدائه.

أما التسجيل كالتقاط للارتجال لا يضعنا في علاقة تجريبية صحيحة معه، أي فهمه بالضبط كما تم إبداعه في الوقت المناسب لأدائه. من خلال السماح بفصل وقت التلقي عن وقت الإنتاج، فإنه في الواقع

1- Ibid.

2- Lee B. Brown, «Musical Works, Improvisation and the Principle of Continuity», The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 54, n°4, 1996, Pp.353-369.

يغير بشكل كبير طبيعة الكائن الذي من المفترض أن يحفظه. يمنحنا التسجيل وهم الاكتمال والعكس والتكرار - كل الأشياء غائبة بشكل واضح عن الارتجال - ويمنح المستمع القدرة على توقع إمكانية الوصول إلى رؤية شاملة. إن الاستماع إلى الارتجال هو، على العكس من ذلك، فهم عفويته وعدم رجوعه وعدم تحديده. من هذا المنطلق، دعا عازف الجيتار ديريك بيلي Derek Bailey إلى تسجيل يختفي أثناء الاستماع إليه، لتجنب إعادة الارتجال إلى منتج موضوعي. لذلك يبدو أنه في حالة الارتجال، هناك اختلاف في الطبيعة بين الأداء المرتجل وتسجيل هذا الأداء: "بمجرد تسجيلها، قد تكون للموسيقى المرتجلة ظواهر مختلفة تمامًا عن الارتجال الحي؛ ويختتم Lee B. Brown¹ أنه، بل وأكثر من ذلك، قد تكتسب أنطولوجيا جديدة. فإن حقيقة أن التسجيلات قادرة على إعطاء حياة ارتجالية ثانية لا تتعارض مع التلاشي الأساسي للارتجال، بل تجعل الارتجال بنية صوتية قابلة للتكاثر.

ما توضحه مشكلة تسجيل الارتجال بوضوح هو أن هناك شيئين يختبئان خلف الارتجال، فهو إنجاز ونوع قابل للتكرار وإعادة الاستنساخ، والذي يتم التقاطه عادةً بواسطة تسجيل الأداء، مما يؤدي إلى معضلة كبيرة، إما نعتبر أن الارتجال هو في الواقع حدوث ارتجال من نوع، ولكن في هذه الحالة يجب أن يكون الهدف الأساسي من انتباهنا الجمالي هو نوع الارتجال، وليس الإنجاز المرتجل نفسه، والذي يبدو بناءً، أو نعتبر أن الارتجال في حد ذاته هو نوع يضع الإنجاز في صميم التقدير الجمالي، وهو حدث فريد من نوعه وغير قابل للتكرار. إذا أردنا أن نكون قادرين على التعرف على نوع الحدس المذكور أعلاه، يجب علينا على العكس من ذلك، الاستمرار في الحفاظ على التمييز بين هذين الشيئين: هناك بالفعل شيئين مرشحان شرعياً للتقدير الجمالي في حالة الارتجال: الإنجاز، ونوع الصوت الذي يتجلى في الأداء، ولكن والذي يمكن أن يتم أيضاً من خلال توزيع التسجيل الذي يوثق هذا الإنجاز. السؤال هو إلى أي مدى يشير مصطلح "الارتجال" إلى هذين الكيانين، وإلى أنماط التمايز الشديد؟

سنحاول إثبات، قبل كل شيء، أن أبعاد الإنجاز أو الأداء هي المستهدفة، ونوع الصوت الذي يسمى "الارتجال" لا يتم الحديث عنه إلا بمعنى الثانوي، مشتق، لأنه لا يشكل في الواقع أحد مكونات الارتجال. لذلك يجب أن نقلب التسلسل الهرمي ونقول أن الارتجال هو أولاً عمل إنجازي يحدث لإظهار نوع ويجب أن نتحدث عن النوع حيث أن هناك بنية صوتية قابلة لإعادة الاستنساخ خاصة عن طريق التسجيل.

4- خصوبة الارتجال الجماعي الحر:

ولكن عن أي ارتجال نتحدث؟ إنه بالفعل العديد من الظواهر الموسيقية، لذلك سيكون من العبث اعتماد نهج كوني للاستسلام لوهم الثبات أو العالمية، حيث أن الافتراضات المسبقة وطرق الارتجال تختلف من سياق ثقافي إلى آخر. إذا كانت فئة "الارتجال" مثل فئة "التأليف" تلعب بالتأكيد دوراً تنظيمياً في تشكيل ممارساتنا الموسيقية، تبقى الحقيقة أنها لا توجد في أقصى حالاتها، فالكثير من الأعمال التي تملأ بيئتنا

1- Ibid., p. 366.

الموسيقية غالبًا ما تكون نتيجة سيرورات إنتاج مختلطة تستعير بدرجات متفاوتة مختلف الفئات. على وجه الخصوص، يدور الارتجال في الغالب حول مجموعة من المعطيات الموسيقية المحددة مسبقًا في بعض الأحيان كحد أدنى كالأنماط، والخطاطة الشاملة، والشبكة التوافقية كموضوع معيار نموذج الجاز مثلا، وهكذا لا يثبت الارتجال هويته مما يمنحه معايير لإعادة تحديده¹.

إذا أردنا الاعتماد على الارتجال لإذكاء تفكيرنا حول مسألة سيرورات الإبداع الموسيقي، فيجب إذن أن ننظر إلى الأشكال الأكثر تطرفًا للارتجال، تلك التي تراهن على وجه التحديد التخلص من أي نص مسبق، بشكل أكثر شيوعًا ما يسمى بالارتجال الحر، تجعلنا ممارسات الارتجال هذه أقرب ما يمكن إلى فئة الارتجال في أقصى صورها، وبالتالي أقرب ما يمكن إلى فهم الارتجال كسيرورة. من المسلم به أن هناك العديد من تسجيلات الارتجال الحر، لذلك يمكن أن يلعب دور المختبر للدراسة، مرآة مكبرة حقيقية تسمح لنا بإدراك جوانب معينة من العمليات التأليفية. إذا كان من الممكن اعتبار الارتجال الحر سيرورة إبداعية، غالبًا ما يسعى المرتجلون عن عمد إلى اتخاذ عدد معين من المخاطر (الإيقاع السريع، وتعقيد الأشكال، وهشاشة الإيماءات الآلية، وما إلى ذلك). وبالتحديد في هذا الصدد، يمكن لحالة الارتجال الجماعي أن تفرض نفسها على التفكير، لأن الموسيقى التي يتم إنتاجها بعد ذلك هي نتيجة تفاعل بين عدة مصادر ومواقف موسيقية مستقلة. قبل محاولة فهم كيفية حدوث سيرورة الإبداع في الارتجال الجماعي الحر، فإن نظرة سريعة على التنوع الجمالي للممارسات التي يغطيها هذا المصطلح (أو المصطلحات المماثلة للموسيقى الحرة، الارتجال التوليدي، الموسيقى المفتوحة، الارتجال الخالص، الموسيقى المعاصرة المرتجلة) تظهر بوضوح صعوبة تقديم شيء مثل كيان موحد من حيث الأسلوب.

يعد ديريك بيلي D. Bailey، أحد الرواد المروجين للموسيقى الحرة، فقد لخص المشكلة جيدًا في أن التنوع هي السمة الأكثر وضوحًا لهذه الموسيقى، حيث لا تلتزم بأي أسلوب أو لغة معينة لا تتوافق مع صوت معين ولا تتحدد هويتها إلا بهوية الأشخاص الذين يمارسونها. وبالتالي، فإن ما يسمى هنا بالارتجال الجماعي الحر ليس جنسًا يجد وحدته في مجموعة من النماذج الشكلية و/ أو الأسلوبية، ولكنه طريقة معينة لإنتاج الموسيقى وهذا لا يعني أنه استرجاعي وأن هذه الطريقة الخاصة في إنتاج الموسيقى لا تترجم إلى عدد معين من السمات التي تشترك فيها المظاهر الصوتية المختلفة، ولكن نعني بهذه الطريقة مجموعة من الظواهر الموسيقية من خلفيات موسيقية متنوعة لها سمات تشترك في عملية إنتاجها (موسيقى الجاز، موسيقى الضجيج، موسيقى الروك التجريبية، الموسيقى المعاصرة...). إذا أصررنا على تنوع الأوساط الموسيقية التي تمارس هذا الشكل من الارتجال، فمن المؤكد أن نسلط الضوء على حقيقة أن وحدة "الارتجال الجماعي" لا ينبغي البحث عنها في الوصف التحليلي التقليدي للموسيقى التي تم إنتاجها، ولكن في طبيعة العمليات المعرفية التي يشارك فيها هؤلاء المرتجلون.

1- Clement Canonne, Sur l'ontologie de l'improvisation, Op. Cit.

في هذا الصدد، يبقى السؤال الأساسي هو فهم كيفية ممارسة الموسيقيين للارتجال الجماعي الحر خاصة فيما يخص خياراتهم لحظة الإنجاز، وإدراك القيود الخاصة التي يمكن أن تحدد هذه الخيارات. عندما نتحدث عن الارتجال الحر، علينا أن نميز بين مستويين من الزمان. من الواضح أن الارتجال الحر لا يخلو من الأوتوماتيكية التي هي أصل الإشارة الموسيقية المرتجلة على نطاق زمني صغير. إن الإيماءات المكتسبة والمتكررة والأنماط المدمجة وكل ما يتعلق بذاكرة الجسد أي الإيماءات الموجودة في نوع آخر من الارتجال تجعلنا نميز بين الارتجال الحر والارتجال الخالص الذي يعود إلى خيال الإبداع الفوري. من منظور أوسع للارتجال الحر، لا يجب إنكار مسألة أهمية الخلفيات الثقافية أو المعرفة الموسيقية التي يمتلكها الموسيقيون خاصة إذا كانت مشتركة.

ومع ذلك، فإن ما يميز المرتجل الحر هو أنه لا يقدم أي التزام مسبق تجاه لغة معينة قبل البدء في الارتجال سواء تعلق الأمر بالأداء ضمن مجموعة أو بشكل منفرد، إلا أنه وبالرغم من ذلك فإن إنتاجه السليم لا يزال محدودًا بوضوح من خلال مجموعة كاملة من القيود المفروضة ذاتيًا، ولكنها قابلة للمراجعة حسب الرغبة أثناء الأداء. هذا لا يمنع المرتجل الحر من أن يكون قادرًا على تعبئة التعابير أو العناصر الأسلوبية جيدًا كأدوات لإنتاج الخطاب، أو مواجهتها كأشياء تم العثور عليها أثناء ارتجاله. ومع ذلك، يجب أن نخفف من هذا الانفتاح للارتجال الحر لتنوع التعابير الموسيقية وكما يشير توماس نان Thomas Nunn "فإن المرتجل الحر يتلقى في الواقع تفويض التفكيك (على الأقل بعد وقت معين) أو إعادة صياغة الخصائص الموسيقية المعروفة أو المألوفة، بحيث لا يركز انتباه المستمع على قضية التعرف على الأسلوب"¹.

من ناحية أخرى، يمكن تعريف الارتجال الحر بأنه ارتجال بدون مرجع. وفقًا لجيف برديسينغ Jeff Pressing فإن المرجع هو خطأة شكلية أو صورة موجهة إرشادية خاصة بقطعة معينة، يستخدمها المرتجل لتسهيل توليد الخطاب الموسيقي على نطاق زمني غير محدد ومفتوح وتعديل السلوكيات المرتجلة على المستوى الزمني الوسيط. بالتالي ففهم سيرورة الإبداع في الارتجال الحر، يقتضي فهم كيفية قيام المرتجلين بتنظيم عملية صنع القرارات الموسيقية الخاصة بهم في الوقت الحقيقي، في غياب أي بنية أو خطأة تجريدية موجودة مسبقًا توجه عملية صنع القرار.

إن مسألة هيكلية صنع القرار تكون أكثر أهمية إذا نظرنا إلى حالة الارتجال الجماعي الحر على حد تعبير ميكائيل شيرمان² Michael Pelz-Sherman. يمكن النظر إلى الارتجال الجماعي الحر كشكل من الأشكال المختلطة الأصول، فالقرارات التي تشكل هذه الموسيقى تنتج عن العلاقات والتفاعلات في الوقت الحقيقي نظرًا لتعدد الفاعلين، لذلك فهي حالة مختلفة اختلافًا جوهريًا عن الموسيقى الأحادية المصدر التي تنتج قرارات تم اتخاذها مسبقًا أو في الوقت الحقيقي من قبل فرد واحد. بعبارة أخرى، إن خصوصية السيرورة

1- Thomas Nunn, Wisdom of the Impulse : On the Nature of Musical Improvisation, 1998,

http://www20.brinkster.com/improarchive/tn_wisdom_part1.pdf, p.57.

2- Michael Pelz-Sherman, A Framework for the Analysis of Performer Interactions in Western Improvised Contemporary Art Music (PhD dissertation, université de Californie, 1998).

الإبداعية في الارتجال الجماعي الحر تتدفق بشكل جيد من اقتران الصفتين "جماعي" و "حر"، أي أن الموسيقى مبنية من طرف كثير من الوسطاء وأن بناءها يتم بدون مرجع ثابت مسبقاً ذلك أن الآليات المتحركة في تطورها تختلف بشكل جذري عن تلك السائدة في الموسيقى التي ينتجها شخص واحد، سواء كان ذلك الشخص يقوم بالتأليف أو الارتجال بحرية.

يشرح ديريك بيلي بوضوح خصوصية الارتجال الجماعي الحر، حين اعتبر أن الارتجال الحر الأكثر إثارة للاهتمام هو حقيقة التأليفات السريعة الزوال نسبياً. ففي هذا النوع من الموسيقى، تكون فيها بدايات المجموعة هي الفترة الأكثر إرضاءً وإثارة. عندما تكتسب الموسيقى هوية قوية بما يكفي لتحليلها ووصفها واستنساخها بالطبع، فإن الكل يتغير. بعد بلوغ المجموعة نضجاً معيناً واكتشافها لموسيقى تعرف بها وتستمر في تطوير عوامل الجذب التي لا تقاوم لتصبح أكثر تجارية، تتوقف الموسيقى هنا عن كونها ارتجال خالص. إن هذه الرغبة في البحث عن الارتجال الخالص، دون محاولة إخفاء الصعوبات والإخفاقات التي تواجهها، هي ذات أهمية كبيرة حيث تظهر مشكلة الارتجال الجماعي الحر في ضوءها أكثر جذرية. كيف لهؤلاء المرتجلين الذين لا يعرفون بعضهم بعضاً ولا ينطلقون من مرجع مشترك يتمكنون جميعاً من صنع موسيقى؟ إذا كان الارتجال الحر فضاءاً للتلاقح بين المشتركين في الارتجال، فماذا يعني أن المشاركة هي طريقة في التعبير وإنتاج الموسيقى وضامنة لإمكانية وجود تواصل حقيقي بين الموسيقيين؟

بالنسبة لديريك بيلي، ليست المشاركة هي المشكلة حقاً وليس فقط أن الموسيقيين لا يعرفون بعضهم بعضاً، ولكن الفكرة وراء المزيج من العائلات المرتجلة هي ضمان راديكالية الارتجال الحر، ولكن لا يمكنهم الاعتماد على رموز ومواضيع ضمنية متأصلة في بيئتهم الموسيقية، لذا فإن الأمر يتعلق بوضعية أصعب ومسبقة في كل إبداع وفي سيرورة الارتجال الجماعي الحر. لتسليط الضوء على الإشكالية العميقة لحالات الارتجال الجماعي الحر، يبدو أن مشكلة التنسيق تجعله في وضع محفوف بالمخاطر. في هذا النوع من الحالات، على عكس الارتجال كما يمارس كثيراً في موسيقى الجاز، لا يوجد فعل مؤسس يعطي الكل ويمنح للمعطيات الموسيقية وضع المعرفة المشتركة في المجموعة، مما يجعل مراقبتها والسيطرة عليها أكثر حساسية من حالة الارتجال بمرجع، تجعل التفاعلات غير ثابتة وتزيد من تعقيد الأمور. وبعبارة أخرى، فإن مسألة الإدارة الجماعية للشكل، ولاسيما مشاكل الارتباط بين مختلف السلاسل المكونة للارتجال (التنظيم الأفقي) وترتيب مختلف التفاعلات (التنظيم العمودي)، تصبح في قلب الارتجال الجماعي الحر.

بالإضافة إلى ذلك ولحل هذه الصعوبة، يجب على الموسيقيين أن ينسقوا إلى حد ما تفضيلات الأسلوب أو الجمالية على نطاق أوسع. هذا لا يعني أن هذه الموسيقى تنفلت من ظهور سمات مميزة، تأخذ في بعض الأحيان شكل نموذج، بل هو بالأحرى أن الموسيقيين غالباً ما يرون أن الارتجال الحر كنوع من المختبر يسمح لهم بالاستكشاف ثم تطوير علاقتهم مع الآلة والصوت الخاص بها. وهذا التفتت في الارتجال يجعل من الصعب بناء لغة مشتركة. بشكل أكثر تحديداً، عندما يتعلق الأمر بالارتجال بحرية مع الموسيقيين الآخرين، فإن كل موسيقي لديه في جميع الأوقات مجموعة من التفضيلات ومجموعة من التمثيلات، وهنا تكمن الصعوبة في وجود اختلافات بين هذه المجموعات من التفضيلات/التمثيلات. من الواضح أن هذا لا يعني

أن معيار نجاح الارتجال الحر هو وحدة جماليات الإنتاج. في بعض الأحيان يستخدم الموسيقيون آثار التلصيق/التركيب الجمالي أو الانقطاع المفاجئ عن قصد، وغالباً ما يتم تقديره.

إن فهم كيفية صنع الموسيقى وكيفية إبداعها بشكل جماعي عندما يرتجل العديد من الموسيقيين معاً وبحرية، هو فهم هيكلية سلوك المرتجلين وقت الإنجاز. هذه في الواقع مسألة منحدرية بشكل مزدوج من مشكلة التنسيق، لذلك يجب علينا أن نفهم الاستراتيجيات التي وضعوها لتجاوز هذه المشكلة، ذلك أن التنسيق هو أكثر بكثير من التعاون، إنه ليس فقط مسألة العمل نحو تحقيق الإنجاز المشترك المهمة، ولكن أيضاً تنفيذ هذه المهمة بطريقة مترابطة، من خلال إبراز عفوياً ترتيباً معيناً، وحتى جدولة سلسلة متناغمة لأفعال كل شخص بهدف تحقيق الهدف المشترك.

إن أداء الارتجال الجماعي الحر، هو بالدرجة الأولى تنسيقي يشارك فيه الموسيقيون الذين يمارسونه. ولإلقاء الضوء على أدائه، علينا أن نحلل مشكلة التنسيق للكشف عن منطق الإنتاج والسلوكيات الإبداعية الكامنة في حالة هذا النوع من الارتجال. إن السؤال الذي يواجه الموسيقيين هو في الواقع هو ماذا نؤدي معاً وما الذي ننجزه جميعاً بشكل يرضي بطريقة مماثلة مشاركة الموسيقيين المختلفين؟ في سياق ممارسات الارتجال الحر، فإن الإجابات الممكنة على هذا السؤال، هي بشكل مسبق لا تعد ولا تحصى خاصة عندما يتعلق الأمر على وجه التحديد أن يتخذ الموسيقيون الخيارات التي تسير في نفس الاتجاه. تحدث هذه الاختيارات أيضاً على نطاقات مختلفة، من الاختيارات الجمالية العالمية إلى الاختيارات التي تحكم سلوك الموسيقى لحظة تلوي الأخرى. كل هذه الخيارات تعتبر ديناميكية لأنها محددة فقط فيما يتعلق ببعضها بعض، ويمكن مراجعتها باستمرار وفقاً للنتيجة الموسيقية المنتجة بالفعل. هذا هو المنطق الذي تحكمه الخيارات المختلفة والتفضيلات الجمالية الفردية لخلق فضاء موسيقي مشترك.

يتضمن الارتجال الجماعي الحر بحكم تعريفه، العديد من الموسيقيين المشاركين في عمل موسيقي مشترك. لكل من هؤلاء الموسيقيين تفضيلات فردية، والتي يمكن تصنيفها إلى فئتين رئيسيتين: التفضيلات الجمالية، التي تشير إلى التصورات العامة التي تتعلق بنوع الموسيقى التي يرغبون في صنعها (الموسيقى الآلات الملموسة، اللامقامية، المينمالية، الضجيجية، الجاز...) والتفضيلات المحلية، التي تتعلق بالارتجال كما يجري وإخبار الموسيقيين مباشرة بالتصورات العقلية عن الارتجال الذي هو في طور التقدم¹.

من الممكن، تماشياً مع عمل جون إلستر J. Elster. حول العقلانية الفنية، النظر إلى المرتجل كعامل عقلائي، أي كشخص يسعى إلى إعطاء قيمة كبرى للمنفعة الجمالية والعمل على تحقيقها من خلال خياراته، وهي الحالات التي يفضلها بشكل مطلق أو نسبي لجعل مسار الارتجال أقرب ما يمكن إلى تحيزاته الشكلية والجمالية. ومع ذلك، فإن فكرة التنسيق ذاتها، أي التقارب نحو حل يرضي جميع الموسيقيين، تفترض مسبقاً وجود أرضية مشتركة أو حد أدنى للتوافق. لا يوجد تنسيق محتمل للوسطاء الذين لديهم تفضيلات متعارضة تماماً، ولكن يبدو من الواضح أن الارتجال الجماعي الحر، مثل معظم الظواهر

1- Clement Canonne, Sur l'ontologie de l'improvisation, Op. Cit.

الاجتماعية، مسرح مفاوضات ضمنية تؤدي إلى حل وسط، أو إلى فرض تفضيلات فاعل واحد أو أكثر. يمكننا أن نفترض بشكل معقول أن الموسيقيين المشاركين سيسعون في المقام الأول إلى النجاح الجماعي الذي يفرض جودة واتساق الموسيقى التي تنتجها المجموعة كهدف تنظيمي وكمرتبة أعلى مما قد يضر برضا التفضيلات الفردية الصارمة.

يمكن للمساهمات الفردية دائمًا أن يتم تقييمها بشكل مختلف من قبل الجمهور، ولكن في نهاية المطاف، ستكون الموسيقى ككل هي موضوع التقدير الرئيسي. هذا ليس مفاجئًا إذا تذكرنا موسيقى الجاز كارتجال جماعي حر، وهو الشكل الذي تكون فيه أفكار التعاون والإبداع والمسؤولية الجماعية بمثابة قيم تأسيسية. هناك عاملان في أصل هذه الرؤية الجماعية والتعاونية للارتجال: نهاية الأدوار المرتبطة تقليديًا بالأدوات (العازفون المنفردون والمرافقون، اللحن التوافقي والإيقاعي...) وتحدي الشكل المركزي ويتعلق الأمر بالملحن والمدون والقائد باعتباره المسؤول المتحكم في الإنجاز في الوقت الحقيقي. الإبداع في هذه الحالة جماعي في الأساس، فهو مسؤولية متساوية لكل من يشارك في مثل هذا الفعل.

لا شك أن حقيقة الارتجال الجماعي الحر تبقى هي مشكلة التنسيق. يفترض أن الموسيقيين يفعلون ما يلزم، على الأقل الاتفاق على مجموعات من الأعمال الموسيقية القابلة للإنجاز والتي لا تقبل ذلك. ومع ذلك، قد تختلف وجهات نظرهم بعد ذلك على طريقة لتصنيف هذه التأليفات. ليس لدى الموسيقيين نفس الطريقة لتصنيف التفضيلات الجماعية، لذلك يمكن أن يصبح الارتجال مسرحًا للعديد من المفاوضات الضمنية، التي تهدف إلى جذب الارتجال نحو المواقف الموحدة.

5- خاتمة:

يجب أن يفهم أن ما يميز الارتجال قبل كل شيء كسيرورة إنتاج معينة، هو إضفاء الطابع الشخصي والخصائص الشكلية، فإن تاريخ إنتاجه، والطريقة التي تم بها إنتاجه هو جزء جوهري من هويته. إذا كان الارتجال محددًا بشكل جيد عن طريق الارتباط بين بنية صوتية معينة وتمثيل البنية الصوتية هذه، فإن الارتجال لا يرتبط بعد ذلك فقط بشكل جوهري بتاريخ إنتاجه ولكن أيضًا بالحدث ضمن حركة نموذجية. ينتج عن ذلك، على وجه الخصوص، أن الارتجال لا ينفصل عن توطين مكاني زمني معين، إذا كان لدينا ارتجالان متطابقان تمامًا من وجهة نظر البنية الصوتية ولكن تم إنتاجهما من قبل أشخاص مختلفين وفي أوقات مختلفة فهما بالفعل ارتجالان مختلفان.

يمكن للمرء أن يتحدث فقط عن الارتجال من خلال مراعاة مقاصد الموسيقي، في هذه الحالة فإن الموسيقي يقرر بوعي توظيف كل الخيارات الموسيقية في لحظة من الأداء. لذلك فالارتجال يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقصد، طالما أننا نريد ربطه بسلسلة من الحالات المتعمدة والتي هي حالة الموسيقي في وقت الارتجال. إن التركيب الصوتي الذي يتجلى في العمل الموسيقي، لا ينتج عن قرارات عفوية ولكن عن قصدية معينة تقع ضمن معايير تحديد الارتجال، هنا يُطرح سؤال جديد: أين يجب أن نتوقف؟ ما هي المقاصد المرتبطة بتحديد الارتجال؟ ما هي المعايير التي يجب تبنيها لفرز المقاصد الفردية؟ إحدى الإجابات المحتملة هي القول

أنه من الضروري أن نأخذ في الاعتبار جميع المقاصد التي تشارك في ما يسميه غريغوري كوري Gregory Currie «المسار الإرشادي»¹، الذي يساعد على الكشف عن البنية الصوتية للارتجال أو استنساخها بطريقة أو بأخرى. سيكون من الضروري عندئذٍ أن نأخذ في الاعتبار، عند إضفاء الطابع الشخصي على الارتجال، جميع الحالات القصدية كالمعتقدات والرغبات التي يمكن ربطها بمختلف القرارات المتخذة.

لذا يبدو أن المقاصد الكامنة وراء الإنتاج المرتجل يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار الطريقة التي نضع بها شروط هوية الارتجال. وبالتالي، فإن الارتجال يتم في نهاية المطاف بشكل فردي ليس فقط من خلال بنيته الصوتية، ولكن أيضاً من خلال مؤلفه ومن خلال توطينه الزمني المكاني، ومن خلال الطريقة التي يحقق بها مؤلفه البنية الصوتية هذه من خلال المقاصد والحالات العقلية التي يمكن ربطها بالقرارات المختلفة التي اتخذها بالفعل أثناء الارتجال. يمكن للمرء أن يتحدث حتى عن الصلابة المفترطة للسياق الارتجالي، وظروف التفرد التي تعتمد بشكل غير مرن على سياق إنتاجه. نجد صعوبة في تخيل الارتجال نفسه خارج سياق إنتاجه والتاريخ الدقيق لإنتاجه.



1- Gregory Currie, An Ontology of Art, Basingstoke, Macmillan, 1989.

إشكالية العقل واللاعقل

عند ميشال فوكو

**The problematic of reason and irrational
according to Michel Foucault**

أ . مونية وكيل

كلية الآداب

جامعة محمد الخامس أكادال

الرباط- المغرب

ouakilmounia34@gmail.com



إشكالية العقل واللاعقل عند ميشال فوكو

أ. مونية وكيل

المُلخَص:

يعبر العقل واللاعقل عند فوكو عن عالم متضارب وعن علاقة جدليّة أقامها العقل الغربي على حساب اللاعقل منذ العصر الوسيط إلى العصر الكلاسيكي، بدءاً من طرده في سفينة الحمقى إلى دخوله تجربة الحجز - بما هو مكان زاخر بالأنواع المختلطة للّعقل: من بطالين، مجانين، منحرفين، شاذّين... التي وجدت نفسها تتعايش مع بعضها بعضاً. وفي كل لحظة من هذه العصور يبدأ اللاعقل في التعرف على حاله أكثر إلى حدود استقلاليتته عن العقل، وفي كلّ لحظة يزداد قلق العقل من اللاعقل، وينظر إليه كسخط حيواني، كتعبير عن قوة شيطانيّة، كعقاب عن نية فاسدة، أو ككاريزما سحرية تفوق العقل، إذ باستطاعته التنبؤ بما قد يحلّ في أجل قريب أو بعيد، ما يجعله رمزاً للتقديس والوقار قبل أن يتبدّد وجوده ويتخذ صورة تعبّر عن الموت، التناهي، الاضمحلال. بينما اللاعقل ما هو إلاّ وليد المجتمع ووليد الوسط، فهو الوجه الآخر للحضارة والثقافة الغربية التي تكرست فيها تجربة الاغتراب والإقصاء والعزل. في هذه التجربة وفي هذا الفقدان، سيفقد اللاعقل حقيقته، ويُنفى في محيط اغتربت فيه ذاته، فاللاعقل ما هو سوى ذلك الذي ضيّع حقيقته وضيّع ذاته بضياعها.

لهذا كتب ميشال فوكو "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، لا من أجل محاكاة الفكر الغربي أو نقده، إنّما لكشف الوجه الآخر لهذه الثقافة الغربية، من خلال مشكلة اللاعقل التي يسلط عليها الضوء في الغالب، وفي علاقته بعالم العقل، والتراجيديا، والهوى والموت والروح والجسد والقمع والعقاب والإصلاح... انطلاقاً من منهجه الأركيولوجي الذي تميّز بإعطاء صوت للمنفصل، للمنقطع، الهامشيّ. ميّنا من وراء ذلك أن اللاعقل قابل لأن يكون ظاهرة تاريخية قابلة للنقاش ضمن مشروع دراسته "للذات".

كلمات مفاتيح: عقل، لاعقل، تراجيديا، هوى، موت، روح، جسد.

Abstract:

The subject of “the problematic of reason and irrational according to Michel Foucault” plunges us into a conflicting world and a dialectical relationship established by the Western mind at the Middle Ages to the Classical Age, from its expulsion into the nave of fools to its entry into the experience of imprisonment -which is a place full of mixed types of irrationals: heroics, lunatics, perverts, homosexuals..., who find themselves coexisting with each other-. At every moment, the irrational begins to know its state more to the extent of its independence from the mind, and at every moment the mind becomes more and more anxious about the irrational, and this is seen as animal anger, as an expression of demonic power, as punishment for corrupt intent, or as magical power or Charisma transcends reason, for it can predict what may happen in the short or long term, making it a symbol of reverence before it takes the form of death. While the irrational is nothing but the offspring of the medium, it is the other face of Western civilization and culture in which the experience of alienation, exclusion and isolation. It is an experience through which the irrational will lose its truth, because the irrational is nothing other than the one who has lost his truth and has lost himself in losing it.

This is why Michel Foucault wrote “History of madness in the Classical Age”, not to imitate or criticize Western thought, but rather revealing the other side of this Western culture, through the problem of irrationality which is above all what brings it to light, and in its relation to the world of the spirit, of tragedy, of passion, of death, of the soul, of the body, of oppression, of punishment and of reform. From his archeological approach, which is characterized by giving voice to the separated, the disconnected, the marginal, indicating in this that the irrational can be a debatable phenomenon, within the framework of his project of self-study.

Keywords: reason, irrational, tragedy, passion, death, soul, body.

1- تقديم:

يطلعنا التاريخ على أهمّ الأوصاف والطرق التي تعاملت فيها البشرية مع عالم اللاعقل الذي ليس بالشيء الغريب عنّا، بل يتعايش معنا وبين ظهرانينا، وهو في عرف النوزولوجيا* كلّ ما يعتره البله، البلادة، الغباء، العته*...، تشترك جميعها في خاصية واحدة مفادها التمييز الواضح الذي أقامه العقل على حساب اللاعقل. لذلك يزجّ بنا ميشال فوكو في مجتمعات العصر الوسيط وعصر النهضة والعصر الكلاسيكيّ لمساءلتها وفحصها من الداخل، حيث يصوّر لنا في "تاريخ الجنون" تاريخ الانفصال* والقطيعة التي لحقت باللاعقل، والواقع المرير والوضع البائس الذي حكم عليه بالتنقلّ والتّرحال ليحطّ به أخيرا في عالم الحجز؛ بما هو عالم زاخر بالعناصر المختلطة والشاذّة التي وجدت نفسها تتعايش جنب بعض، لكنّ ما يجمعها هو "اللاعقل".

إنّ تنظير فوكو لللاعقل ليس بغاية وضع قاعدة أخلاقية؛ تلزم النّاس بما يفعلوه وما لا يفعلوه، أو أن يتنبأ بمستقبلهم — كتنبؤ ماركس بحركة التّاريخ والرّأسمال، إنّما القيام بدراسة نقدية للعلاقة بين العقل والجنون¹، من خلال دراسة الجنون كتجربة داخل الثّقافة الغربية². أوصلته مقارنته لعالم العقل واللاعقل ومختلف المواضيع الأخرى التي يشتغل عليها، والتي تتعلق في الغالب بالتحوّلات التي نتج عنها العصر الحديث، إلى تحويل السّؤال عن الحقبة من سؤال عن السبب، يتجلى عبر التساؤل عن لماذا؟ إلى سؤال آخر يتعلّق بالكيفية التي حدث بها هذا التحوّل؟ أخذنا بذلك بمنهجية نيتشه في جينالوجيته من أجل تتبّع الكيفية التي نشأت بها الحداثة، ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل عددا من مؤلّفاته تُكتب بغاية التّاريخ لكيفية هذا الانتقال. فليس غرض الإجابة عن السبب هو الذي دفعه إلى الاهتمام بالعقل أو اللاعقل أو الحقيقة...، بقدر ما هو محاولة تبين الكيفية التي يهتم بها بهذه المواضيع، فما يُدعى عادة بالحداثة هو نتاج لتداخل العديد من الأصوات والخطابات اجتمعت فيما بينها، فأنتجت خطابا قد يبدو للوهلة الأولى خطابا واحدا، وهو في العمق خطاب متعدّد تتداخل فيه مستويات عدّة. ويُرجّح أن يكون هذا هو السبب الذي دفعه إلى البحث عن الكيفية التي تسكن بها السّلطة خطاب الحداثة.

*- نوزولوجيا Nosologie هي فرع من الطب يدرس ويصنف المرضى انطلاقا من مظاهرهم الخاصة.

*- إن المصابين بالعتة هم مهملون جدّا ولا مبالون في كلّ شيء، إنهم يغبّون ويضحكون ويستمتعون بالشرّ والخير دونما تمييز، إنهم يحسّون بالجوع والبرد والعطش، ولكن هذا الإحساس لا يؤلمهم أبدا. ويحسّون بالانطباعات التي تحدّثها الأشياء في الحواس، ولكن هذا الأمر لا يثير اهتمامهم. انظر، ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 277.

*- لعب مفهوم الانفصال دورا هاما في فلسفة فوكو، فهو مفهوم إجرائي يتمّ توظيفه من قبل المنهج الحفري، لإعادة الاعتبار للمنفصل، المنقطع، الذي يحتل مكانة متميزة ومهمّة بالقياس لما هو متّصل. انظر؛ حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة، من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفاهيمي، قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز، دار الروافد الثقافية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت، 2015، ص 98.

1- André Guigot, Michel Foucault, le philosophe archéologue, éd, Toulouse: Editions Milan, 2007, p, 10.

2- Michel Foucault, le gouvernement de soi et des autres, cours au collège de France (1982- 1983), Gallimard, Le seuil, p. 5.

عبّر عالم الأعتقل كالجنون والجدام* عن رعب حقيقي في العصور الوسطى، ألزمت وجوده بحالات التطهير والعزل والإقصاء عبر "سفينة الحمقى"¹ إلى بلد غير بلده الأصل، حيث كان الإقصاء يدخل ضمن الطقوس الشعبية آنذاك، فالخطر والدنس ينبغي مقابلته بالطرد والرمق بالعصي والحجارة إلى أن يغادر المدينة. لعب الإبحار والماء² دور المخلص لهذا الكائن التراجيدي، فالمجنون المحتجز داخل مركب لا يستطيع فكاكا منه، قد سلّم أمره إلى النهر ذي الأذرع المتعددة، وإلى الماء ذي السبل المتعددة. إنّه يسلم نفسه إلى عالم اللآيقين الرهب الموجد خارج كلّ شيء. إنّه مسجون ضمن السبل الأكثر حرّية والأكثر انفتاحاً³، مجردا من هويته، من وطنه، من حقيقته، ومن اليابسة التي تطوّها قدمه، أضحي الجنون فريسة للبحر، ولولا اليابسة التي تنتظره لرُمي به في الحين والحين فقط. البحر وركوب السفن خلاص نهائي لهذه التراجيديا، فهي كأشباح تكتسح كلّ شيء، وهكذا، أصبح الجنون كائنا مائياً، في الماء والبحار تتحدّد شارة ولادته وموته ضدّ ماضيه الأقرب وحاضره المجهول.

أمام هذا القلق المتزايد للسفن التي اجتاحت الثقافة الغربية، سيتمّ النظر إلى الجنون في نهاية القرون الوسطى من موقع الإبداع الأدبي والفني، ستحظى مكانته بالدور البطولي داخل الحكاية، فقد أصبح مالكا للحقيقة التي تغيب عن العقل، كونه الوحيد الذي ينبؤهم ويفاجئهم بقدرهم التراجيدي، وبمستقبلهم الغامض. نظرت له العصور الوسطى كـ "سرّ" شبيه بحقيقة لا يمكن الوصول إليها في قلب الأرض⁴، فإذا كان الجنون في صلب العقل والحقيقة⁵، يأخذ صاحبه في دوامة حيث يفقد السيطرة على نفسه، فإنّ المجنون على العكس من ذلك، يذكر الكلّ بحقيقتهم⁶.

لم يعد الجنون مرتبطا بالعالم وأشكاله الخفيّة، بل يتربص بالإنسان من كلّ جانب، في حالات ضعفه وتوهّمه. لا وجود إذن للجنون داخل الإنسان، ذلك أنّ الإنسان صانع لهذا الجنون من خلال تعلّقه بنفسه، ومن خلال الأوهام التي يعيش بها، لا يهتمّ الجنون بالحقيقة والعالم، وإنّما يهتمّ بالإنسان وحقيقته كما

*وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا نستخدم أحيانا مفردة الجنون للتعبير عن الأعتقل، وذلك لأنّهما في تعالق مستمرّ، ثم إنّ عالم الأعتقلي ضمّ كلّ من الجنون، والجدام، والشذوذ، والانحراف... هكذا صوّره فوكو في "تاريخ الجنون" بما هو عالم لا يقبله الضمير الأخلاقي في القرن السابع عشر.

1- سفينة الحمقى من بين الأساطيل الروائية أو الهجائية، التي كان لها وجود حقيقي. فالسفن التي كانت تنقل حمولتها الجنوبية من مدينة إلى أخرى وجدت حقا. ولهذا، فإن الحمقى كانوا يعيشون حياة التبه. لقد كانت المدن تطردهم من جناباتها، ليلتحقوا بالبراري حيث يتيهون على وجوههم، هذا في الحالة التي لا يشحنون فيها مع بضائع تجار أو قافلة حجاج. انظر، ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 29.

2- يضيف الماء إلى هذه الكتلة الغامضة من القيم بعدا آخر. فالماء قد يكتسح كل شيء، إلا أنه يفعل أكثر من ذلك. إنه يطهر. وبالإضافة إلى ذلك فالإبحار يُسلم الإنسان إلى قدر غير محدد، كل إنسان يسلم نفسه إلى قدره. وكل رحيل هو بالقوة آخر رحلة. ففي اتجاه العالم الآخر، يسير المجنون على ظهر زورق أحرق، ومن العالم الآخر يأتي عندما يحط الرحال. إن إبحار المجنون هذا، هو في الوقت ذاته تمييز صارم، وانتقال مطلق. انظر، ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر نفسه، ص 32.

3- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر نفسه، ص 32.

4- المصدر نفسه، ص 43.

5- المصدر نفسه، ص 35.

6- المصدر نفسه، ص 37.

يتصوّرها هو¹. وأمام هذا البحث المضني عن حقيقته، يتعد شيئا فشيئا عن واقعه المكشوف؛ لتتحدّد من ثمّة أسباب جنونه، إذ الإنسان في رحلته نحو الله معرّض لكلّ أخطار الجنون². فما عقل الإنسان في بحثه عن الحكمة سوى جنون، بذلك حلّت السّخرية محلّ النّظرة المأساويّة للجنون، لم يعد الجنون يعبر عن تمزّق يقوده للعالم الآخر، ليس عقابا واقعيا، بل صورة للعقاب³. تمتّع الجنون-بغيا بجدّيته- بدور دراميّ في أعمال روائية ومسرحيّة، ولا غرابة في أن نجده يجول الشّوارع بجوار العقل، كالذي لمحّه فرانسوا كوليتي⁴ يجوب الشّوارع مع نفر من الأطفال يلاحقه. وفي هذه السّخرية المطلوبة في الأعمال الروائيّة والفنيّة، احتدم التنافس، وضاق في لعب دور الأبله والمجنون، حيث احتفظ الجنون، كما العقل، بكلّ مظاهر سيادته، بل تفوّق عليه بقدرته على مزاجية المتناقضات: الحقيقة والوهم، العدل والجور، العتمة والنور. هذه الازدواجية التي لا تكون إلّا في حالة اللاّعقل.

احتفظ إذن اللاّعقل، وإلى غاية القرن السابع عشر، بوجوده وصوته في قلب الأشياء والأمكنة، وكان سيحفل بوجود أكثر حضورا لولا مجيء الكلاسيكيّة بتجربة الاعتقال لتشمل عالم اللاّعقل. لكنّ بالرغم من ذلك، فنحن بحاجة دائمة إلى جنون الحبّ للحفاظ على النّوع، وفي حاجة إلى هذيان الطّموح لضمان سير جيّد للنّظام السياسيّ، ونحن في حاجة إلى جشع لا معقول من أجل إنتاج الثروات، "كأن الحياة لا تعاش إلّا إذا كانت جنونا"⁵. لكن لمّ تمّ إسكات اللاّعقل؟ ما الخطر الذي يشكّله اللاّعقل على العقل؟ ما الغاية من إجلاء اللاّعقل من العقل؟ بسؤال عامّ؛ ما الذي يستطيع اللاّعقل قوله ولا يستطيعه العقل؟

2- اللاّعقل والعقل:

يظهر من قول باسكال: "إن الكائنات حمقى بالضرورة لدرجة أنه سيكون المرء مجنونا إذا لم يكن مجنونا"⁶ أنه لا وجود لأيّ تقاطع بين العقل والجنون، بالرغم من أنّ بعض الفلاسفات قد درجت على إقامة الفصل، خاصّة منها الفلسفة الديكارتية. وعلى غرار فلسفة فوكو التي أظهرت حدود هذين البعدين اللذين تعيّن انفصالهما سلفا في الذهن، فهو لم يتبنّ تفكيك ثنائية العقل واللاعقل بالمعنى الذي شاع مع جاك دريدا نتيجة ما ينعته الأخير بـ "التشتت"، إذ وجد نفسه مترددا بشكل متزايد في فصل "علامات الوقف، زمن الأطروحة" *Ponctuation, le temps de la thèse* من كتابه: "عن الحق في الفلسفة" في أن يظلّ تابعا ومحافظا للتّنظيم الجامعيّ والمقررات الجامعيّة أو إحداث موقف خاضع للمساءلة التفكيكيّة، والتفكيك هنا ليس بمعنى الهدم، لكنّ بهدف التأسيس، الذي سيتوجّه به إلى إعادة النظر في مجموعة من الأمور من

1- المصدر نفسه، ص 46.

2- المصدر نفسه، ص 53.

3- المصدر نفسه، ص 61.

4- المصدر نفسه، ص 64.

5- انظر مقدمة سعيد بنكراد في كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، المصدر نفسه.

6- المصدر نفسه، ص 57.

بينها تفكيك المبدأ الأنطو-ثيولوجي¹ الذي يحيل إلى الأصل والأساس، وما شهده من تمرکز لمفاهيم ميتافيزيقية سيعاد نقدها كالأثر والنص والهوية، تحت مسمى الاخ[ت]لاف [Différance] (هذه الكلمة التي يحتاط منها دريدا كثيرا نظرا لما تحمله من تعقيد أثناء الترجمة)، وإعادة النظر كذلك في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي: الحقيقة، العقل، الهوى، الحضور، الأصل...، ضمن مشروع نقد التمرکزات كتمرکز العقل logocentrisme وتمرکز الصوت phonocentrisme وتمرکز القضيب phallogocentrisme المدعّم للتمرکز العرقيّ ethnocentrisme الغربي². ولا النظر كذلك إلى ما وراء الجنون والعقل بالمعنى النيتشويّ في ما وراء الخير والشرّ، ولا بثنائية الحضور والغياب بالمعنى الديكارتيّ في إبعاده للجنون على حساب حضور العقل، أمّا عمل فوكو فينحصر أساسا في العقل والأعقل بما لهما من تجاور واقتران، وبهذا التّصوّر يكون قريبا شيئا ما من شوبنهاور* منه من ديكارت أو سارتر.

وبالنّظر إلى هذه العلاقة للعقل والأعقل، للحضور والغياب، خصص فوكو حيّزا مهما لرصد هذا التشابك وتتبعه، بما يحده من مظاهر وعلائق من شأنها تعزيز الترابط أو ترسيخ التمييز والفصل. لكنّ من جانب آخر: أن تكون علاقة جدّ مترابطة بين العقل والأعقل هو من العوائق الابدستيمولوجية التي تعترض العقل في مسيرته ومبناه. وعلى أيّ حال، قد يبدو لنا التّساؤل إذا ما كان فوكو قد وُفق في تحليل ثنائية (العقل والأعقل) مشروعاً، خاصّة أنّ الحديث عن سفينة الحمقى وعن الحجز أو بياستر-الإصلاح الجديد- وعن السياسة البرجوازية... كلّها مظاهر للفصل أحدثها العقل تجاه الأعقل؟ فإلى أيّ حدّ تمكّنت كل هذه الشّبكات من تطويق المساحات السّود للأعقل وإجلائه من طريقها؟

1- جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ترجمة، عز الدين الخطابي، مراجعة، جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2010، ص11.

2- جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم، عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص6.

*- يفسر شوبنهاور الجنون على اعتبار أنّه لا ينكر العقل أو الفهم بالنّسبة إلى المجانين، فهم يتحدّثون ويفهمون، وغالبا ما يستنتجون نتائج دقيقة تماما، وهم يفهمون الارتباط بين العلة والمعلول، ويدركون ما يكون حاضرا بشكل صحيح تماما، ولهذا فإنّ هذيانهم وهلوساتهم تتعلّق دائما بما هو ماضٍ وغائب، وبما يربط الماضي والحاضر. ولذلك يعتقد شوبنهاور أنّ الخلل فيهم يتعلّق بصفة خاصّة بالذاكرة، ولا يعني هذا في الحقيقة أنّ الذاكرة تنقصهم بالكامل، لأنّ الكثيرين منهم يعرفون الكثير من الأمور بالقلب، وأحيانا يتعرّفون على الأشخاص الذين لم يروهم منذ زمن طويل، فالعنى المقصود هو أنّ خيط الذاكرة ينقطع، وأنّ استمرار اتّصاله يتحطّم، ولا تكون هناك إمكانية لاستدعاء متّصل للماضي بطريقة منطّمة.

وإذا كانت طبيعة الجنون تقوم على انقطاع الرّباط الذي يصل بين الماضي والحاضر، فإنّ شوبنهاور يعتقد أنّ أعراض الجنون تكون أكثر انتشارا بين الممثّلين. وهو يعلّل ذلك بأنّ عملهم اليومي يقتضيهم أن يتعلّموا مشاهد تمثيلية جديدة أو يتعايشوا مع "أدوارا" قديمة، وهذه "الأدوار" لا يكون بينها أيّ ارتباط، بل إنّها تكون متعارضة مع بعضها، ومع كل مساء يحاول الممثل جاهدا أن ينسى نفسه كلية ويصبح شخصا مختلفا تماما، وهذا ما يمهد الطريق أمام الجنون، لأنّ هذه الحالة التي يكون عليها الممثل تمهد لإصابة الذاكرة بالخلل وعدم القدرة على الرّبط بين الحاضر والماضي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، إذا كان المجنون يفقد القدرة على الرّبط بين الموضوعات، فإنّ العبقرية كذلك -في رؤيته الجمالية لموضوع ما- يستبعد ارتباطاته العليّة بغيره من الموضوعات، ومن ثمّ ربط شوبنهاور بين العبقرية والجنون من حيث طبيعة الرؤية والمعرفة. انظر، محمد سليمان، نقد المنظور الفلسفي لفن الموسيقى في العصر الحديث عند كل من: هيغل وشوبنهاور؛ دراسة نقدية تطبيقية، أكاديمية الفنون، مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007، ص184-185.

حاول فوكو في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" الوقوف على حقيقة مفهوم الجنون، الذي يمثل الوجه الآخر للحضارة والثقافة الغربية¹، إذ أنّ الجنون يمثل مقلوب العقل الغربي ووجهه الآخر²، فهو عندما يسائل الجنون، فإنه في الوقت ذاته يسائل العقل، وفي الواقع، لقد كان مشغولا بسؤال محيّر يتعلّق بما إذا كانت ثمة حدود فاصلة ونهائية بين الجنون والعقل أم أن الجنون من جنس العقل والعقل من جنس الجنون؟ ولما كان التشابه بالتأكيد يميّز أشكال العقل وأشكال الجنون، وهو بالضرورة تشابه مقلق، فإنّه يجوز التساؤل: كيف نميّز داخل فعل حكيم صادر عن اللاعقل، وبين أبشع مظاهر الجنون الصّادرة عن العقل؟ بكلمة؛ كيف تصبح الحكمة والعتة، الجنون والعقل متجاورين؟

لم تكن شخصية المجنون وطبعه إلاّ نتيجة -منطقية- للموقف التمييزي الذي أقامه العقل، فما زال العقل الإنساني مهووسا بالثنائيات (الخير والشر، العقل اللاعقل، السويّ والمنحرف، الآريّ والسامي...) لتكريس لعبة الوسط والهامش، فالعقل قد مركز نفسه في الوسط مقابل إزاحة الجنون إلى الهامش، أي أنّه لم يكن ليعبّر عن نفسه إلاّ بإقصاء الجنون الذي يشكل عائقا أنطولوجيا وابستيمولوجيا أمامه. لقد حكم العقل على الجنون بالانغلاق داخل الحجز، وحرمه من حرية الظهور في المجتمع. ولعلّ السؤال الذي يفرض نفسه وهو: هل هناك أيّ تعالق بين العقل والجنون واللاعقل؟

مما لا مرأى فيه أنّ العقل، كما صوّره فوكو، لا يظهر إلاّ باللاعقل الذي يبلغ أوجه صورة "الجنون"، باعتباره عتبة هذا الانتقال. فإلى حدود نهاية القرن السابع عشر كانت ما تزال سمات الجنون ومعالجه لم تتحدّد بعد، فقد نُظر إلى حالات صعب تحديد انتمائها؛ للجنون أم للمرضى أو المحتملين. «وهكذا، ففي باريس أناس شرفاء اقتصاديّون ومضادّون للاقتصاديين، لهم قلب حارّ وتواقون إلى فعل الخير، ولكنّ رؤوسهم، ويا للأسف، مختلّة، أي قصيرو النظر ولا يعرفون في أيّ عصر يعيشون، ولا يعرفون الرجال الذين يتعاملون معهم. إنهم لا يُحتملون، وهم في ذلك أكثر من حالة البلهاء، لأنهم، استنادا إلى بعض الهبات والأنوار المزيفة، ينطلقون من مبدأ مستحيل، ليتحوّلوا إلى مجانين في نهاية الأمر»³. وبما أنّ حالات الجنون لم تتحدّد بعد، سمحت الكلاسيكية بإمكانية التعايش بين الجنون واللاعقل، وذلك بوجود رابط وتشابه ينتصر من خلاله اللاعقل معلنا ميلاد شخصية يعرفها في ذاته وينكرها في الآن ذاته.

إنّ اللاعقل قريب من الجنون خاصّة في تجربة الخوف، فخوف العقل الكلاسيكيّ من الجنون تسرّب أيضا إلى خوفه من اللاعقل. وفي الوقت الذي كان يشكو فيه إنسان عصر الكلاسيكية من الفساد الذي يعيئه الجنون، كان التّقاش متعلقا بتحرير القوى المخيالية التي كانت مصاحبة للعقل. وبالرغم من

1- حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة، من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفاهيمي، قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز، مرجع سابق، ص 112.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 370.

استقلالية العقل عن الجنون، فإنه مُهددٌ من أن ينال منه الجنون في أي لحظة، يقول ماتي * Mathey "لا تتفاخروا أيها المتحضرين الحكماء، فهذه الحكمة المزعومة التي تعتزون بها قد تُدمر في لحظة واحدة وتشوش صورتها، من قبل حدث غير متوقع أو انفعال حاد ومفاجئ للروح الأشد معقولة والذهن الثاقب"¹. وبغض النظر عن وجود تقارب بين العقل والجنون، فإن زمن العقل غير زمن الجنون، الأول بوصفه زمنا مضادا للعالم، يُشكل عودة لا مشروطة، وانغماسا مطلقا²، بينما الثاني له علاقة بالعالم، بتدخل المناخ في التأثير على كافة الأذهان الحيوانية. وهو ما قد يوصلنا إلى القول، ولو على نحو مبكر، أنه لا فكاك للعقل من اللأعقل.

يرى فوكو إنه بهذا التمييز بين الجنون والأعقل وبين الجنون والعقل، احتمت حرية الحوار المحفوف دائما بالمخاطر، لم يبق سوى ذلك اليقين الهادئ بضرورة إسكات صوت الجنون، إنه وعي ملتبس، إنه هادئ (الحكيم) لأنه متأكد من امتلاكه للحقيقة³، من ثمّة فإن ساعات الجنون معدودة من خلال المنبّه، أما ساعات الحكمة فلا وجود لأي منبه لقياسها⁴، فالجنون حضور مستلب داخل العقل⁵. مستشهدا ببسكال في حديثه عن الجنون وعلاقته "بالمكر الآخر للجنون"، الذي يسمح للناس بألا يصبحوا مجانين؛ أي في علاقته بالعقل⁶؛ (الإشارة هنا إلى ديكارت). لكننا نتساءل مع دريدا في "استراتيجية التفكيك" حيث خصّص أول فصل منه في التقابل بين الجنون والعقل: هل فهم فوكو ديكارت؟

ما من دافع عند فوكو لكتابة "تاريخ الجنون" في نظر دريدا سوى جعل الجنون يتكلم ذاته، لغته الخاصة لا لغة العقل ولا لغة الطب النفسي، لأنّ الأمر لا يتعلّق بتاريخ الطب النفسي، بل بتاريخ الجنون ذاته، في حيويته وقبل اعتقاله من طرف المعرفة⁷، وقبل وقوعه في فخّ العقل الكلاسيكي. أيّ هذا أن فوكو يرفض لغة النظام والعقل؟

يسجّل دريدا في "استراتيجية التفكيك" أنّ فوكو يرفض تارة لغة العقل التي يعتبرها لغة النظام، أي لغة نظام الموضوعية والعقلانية الكونية التي يريد الطب النفسي أن يكون المعبر عنها؛ ونظام المدينة وحقّ المواطنة الفلسفية الذي يشمل حقّ المواطنة بالمعنى الحصري، ويشمل النظام الفلسفي الذي يشتغل داخل وحدة بنية معينة كاستعارة أو كميثافيزيقا السياسة⁸. وعليه؛ فإنّ التحرّر من لغة العقل هو عينه التحرّر

*- طبيب في جنيف، يعدّ من المقربين إلى روسو، من أشهر أعماله "Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit"، الذي اشتغل عليه فوكو في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي".

1- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر نفسه، ص 378.

2- المصدر نفسه، ص 379.

3- المصدر نفسه، ص 187.

4- المصدر نفسه، ص 188.

5- المصدر نفسه، ص 199.

6- جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 21.

7- المرجع نفسه، ص 22.

8- المرجع نفسه، ص 23.

الذي يطمح إلى كتابة أركيولوجيا الصّمت، ولا يمكن أن يحدث إلاّ بطريقتين: فإمّا أن يصمت انطلاقاً من صمت معين (وهو الصّمت الذي لا يتحدّد إلاّ ضمن لغة ونظام يجنّبانه الخرس)، وإمّا أن يتبع المجنون في طريقه نحو المنفى¹.

بالتالي نقول إنّ الجنون في صلب العقل والحقيقة²، بل إن حقيقة الجنون هي أن يُكوّن موقعه داخل العقل، أن يكون إحدى صوره، أن يكون قوة وحاجة آنية لإثبات وجوده³. ولكن، كيف يتموقع الجنون في مكان ثابت ومعزول عن العقل إذا كان هو نفسه من صلب العقل؟

إنّ الجنون الذي يقصده فوكو مختلطاً مع العقل؛ ليس الجنون الموجود داخل الحجز، فهذا لم يعد بإمكاننا ضمّه إلى صفّ العقل، فقد وجد مصيره يتعايش مع كلّ أشكال اللاعقل. غير أنّ الجنون عامّة لا يحمل علامة، إنّه يختلط بالآخرين، وحاضر في كلّ كائن، لا لكي يقيم حواراً أو يدخل في صراع مع العقل، بل من أجل خدمة العقل بشكل غامض من خلال أساليب خفيّة: إنه عبد للعقل⁴، فأن يكون الجنون مرتبطاً بالعقل، هذه العلاقة تجعل لكل جنون عقلاً يحكم عليه ويتحكم فيه. وكلّ عقل له جنونه الذي يجد داخله حقيقته التافهة⁵.

2-1- نقد عقلانية ديكرت:

إذا كان ديكرت قد احتفظ بالحلم وإن صحّى، في المقابل، بالجنون، فمع فوكو سيبدو الحلم والجنون باعتبارهما ينتميان إلى الجوهر نفسه، فميكانيزماهما واحدة⁶، ذلك أنّ الجنون لا يوجد في الحلم، ولا يوجد في الخطأ، إنّما في النقطة الرابطة بينهما، فالفرق بين الجنون والحلم؛ هو أنّ الحلم قد يكون خادعاً، لكنّه ليس مخطئاً، عكس الجنون الذي ينتهي إلى الخطأ، أو هو -بتعبير زكياس- فشل العقل في التمييز بين الصّحيح والخاطئ⁷. وإلى جانب نقده لهوبس في تحليله للسلطة، يتالى تسلسل النقد الفوكوي لكلّ من ديكرت في تحليله للعقل، ولسارتر في التزامية العقل، ضمن دراسته للعقل الأوربي من أجل الكشف عن مصادر وعيه، بدءاً من اللّحظة الديكرتية، كأول إبستيمي من إبستيمات أربعة لقرون أربعة: "العقلانية" في القرن السابع عشر، "التنوير" القرن الثامن عشر؛ "التطورية" (الفكر الاجتماعي والمادية التاريخية: سبنسر، داروين، ماركس) في القرن التاسع عشر، "أزمة الإنسان والعلوم الإنسانية" في القرن العشرين⁸.

1- المرجع نفسه، ص 25.

2- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 35.

3- المصدر نفسه، ص 57.

4- المصدر نفسه، ص 200.

5- المصدر نفسه، ص 51.

6- المصدر نفسه، ص 258.

7- المصدر نفسه، ص 260.

8- فوزي العلوي، حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ط 1، بيروت، دار المعارف الحكيمة، 2014، ص 15.

على هذا الأساس نُظِر إلى فلسفة فوكو على أنّها تمارس نوعاً من الهدم لمسلمات عدّت غير قابلة للنقاش: مثلاً "الذات" من ديكرت إلى كانط، كانت تمثل أنا ثابتة ومستقلة وهي مصدر كلّ معرفة، والحال أنّها قابلة لأن تكون ظاهرة تاريخية عابرة تُستبدل في العصور الحديثة بقوى لا شخصية عابرة للتاريخ، مثل رأسمال ماركس أو لا وبي فرويد أو إرادة نيتشه¹.

مرّت إذن فترات تعايش فيها اللاعقل مع العقل، كما شهد ذلك في العصور الوسطى رغم ما لحق اللاعقل من رذائل، عكس الديكارتية التي قلبت الطاولة على الجنون وإبعدهت كليّة من العقل، فديكرت وهو الممارس للشكّ، يمكنه الاعتراف باقتراب اللاعقل من (الوهم، الحلم، الخطأ...) لكن لن يجرؤ أبداً على الاعتراف بالجنون. وهي اللحظة التي طبعت القرن السابع عشر وجعلته حسّاساً على حين غرّة من علاقة العقل وعقل الجنون، وتوجت بتشكيل عالمين: "عالم الجنون" و"عالم العقل" لينتهي المطاف في اللحظة الكلاسيكية بوجود "عالم الحجز"، فقد أودعت الكلاسيكيّة الكثير من قيمها داخل العقل، وجرّدت الجنون من سلاحه، وحولته إلى كيان عاجز، ملقّى به في عالم لا يرى النور مطلقاً، منصهراً مع الجذام والشذوذ والانحراف. ولكلّ هذا الشقاء والبؤس الذي يصوّره عالم اللاعقل، نتساءل، ألم يكن العقل الديكارتية مستعداً بما يكفي لخوض حوار مع الجنون؟

إن بذل الناظر لشيء من الجهد صوب هذا اللاعقل أو الجنون، ربّما أسعفه بالقول إنّ منطق لا يقبل التناقض، لأنّ الجنون الذي يجمع بين الرؤية والعمى، بين الصورة والحكم، بين الاستهيام واللغة والنوم واليقظة والنهار والليل، هو في واقع الأمر لا شيء، ذلك أنّه يربط داخل هذه الأشياء بين عناصرها السلبية². وترتيباً على ذلك نقول، إذا كان المجنون لا يرى سوى الليل، فإنّ عين ديكرت لا ترى إلاّ الوضوح، وكلاهما يحفر من جانبه على يمين أو على يسار، وبعد طول عناء يلتقيان. ما معنى أنّ العلاقة بين العقل واللاعقل هي نفسها بين النهار والليل، وضوح وظلام، يحتلّ فيها اللاعقل وضعيّة الغياب والحضور الذي لطالما كان غائباً في التجربة الكلاسيكيّة. لكن هذا الحضور والغياب أو حضور غياب للاعقل، لا يتجاوز أن يكون مفارقة تُدخل العقل إليها، لأنّ الغياب الذي يرنو إليه العصر الكلاسيكي للاعقل، يجعله يدخل في خانة العدم، مجرداً من مظاهره بعباءة مظاهر العقل.

يمكن الخلوص بكلمة واحدة؛ كلمة "الافتتان" التي تجمع بين العقل واللاعقل لتعطي لا شيء، فالقول بأنّ الجنون افتتان، معناه؛ إنّ المجنون يرى النهار نفسه الذي يراه العاقل، ولكنه يراه فارغاً، باعتباره ليلاً، باعتباره لا شيء³.

1- محمد المزوغي، في نقد ما بعد الحداثة: فوكو والجنون الغربي، ضمن السلسلة الفلسفية، منشورات كارم الشريف، تونس، 2010، ص 9.

2- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 262.

3- المصدر نفسه، ص 263.

3- الأعقل كتراجيديا:

لم تكن سفينة الحمقى إلا تعبيراً عن هذه التراجيديا القاتمة والشقيّة التي تاهت بالأعقل في أعالي البحار إلى مصير مجهول، فمنذ العصر الوسيط عبّر الأعقل عن هذه التراجيديا الممقوتة؛ كسخط، كزذيلة، كهّم، قلق، خوف؛ موت، سخرية...، أفرغته من مضامينه ومن محمولاته، جعلته فرجة في أردإ صورها، غير أنّ التجربة الكلاسيكية للأعقل لم تختف نهائياً من العالم، فقد ظلّت حاضرة في الفكر والحلم، جعلت من الوعي التراجيديّ وعياً نقدياً للأعقل، أيقظه كلّ من نيتشه وفرويد. لكن كيف تمّ اندثار الصورة التراجيدية للأعقل في العصر الكلاسيكيّ؟ ما دور الوعي النقدي في انفصال الترابط الذي ساد لقرون قبل القرن 16م؟ أية علاقة تجمع الأعقل والتراجيديا؟

إذا تمّ النّظر إلى الأعقل قبل الكلاسيكية بوصفه تعبيراً عن تراجيديا حقيقية، فإنّ مجيء العصر الكلاسيكيّ قد نبأ بفصل بين التراجيديا وعالم الأعقل. فالإنسان التراجيدي، وحيثما هو، في انخراط دائم مع الكينونة* لا يمكنه أن يكون مجنوناً، وبالمقابل لا يمكن للمجنون الذي تنمحي منه صفة الكينونة أن يتّخذ القيم التراجيدية - بالمعنى النيتشوي -. بناء على ذلك نقول إن الكلاسيكية لحظة اختفاء للمجنون من المشهد التراجيديّ.

لكن على الرغم من التفاضل الذي أقامته الكلاسيكية، فإننا سنعمل في ما يلي من هذا البحث على إظهار وجوه التّقابل بين أشكال الأعقل وتعبيرها عن المشهد التراجيديّ، فما نتج من ارتياب الهوى، وما لحق الرّوح والجسد من آثار، وما تجسّد كتعبير عن موت حقيقي، ما هو في نهاية المطاف إلا لأعقلا في حلّته المشبعة بالتراجيديا.

3-1- الأعقل والموت:

كتب فوكو عن الموت من داخل الأعقل، وبحلول سخرية الجنون محلّ الموت وجديته، تم استبطان الفزع أمام الحدود المطلقة للموت على شكل سخرية دائمة وصولجان، بل إنّ الحياة ذاتها ليست إلاّ وصولجان الجنون "الرأس الفارغة وستتحول إلى جمجمة. إن الجنون هو الحضور المسبق للموت"¹. لكننا لا ندري فيما يكتبه فوكو، هل هو مجرد سرد قصصيّ أم نقد أدبيّ أو صحافة، حيث تتداخل الأقنعة في "تاريخ الجنون" والجثث والموت والسخرية والضحك في جوقة صاخبة دونما انسجام أو تنسيق. «الجنون هو الحضور المسبق للموت، إلاّ أنه يعدّ أيضاً شكلها المهزوم... على جدران كامبو سانتو»².

اتخذ الأعقل، إذن، شكل سخرية وهجاء في القرن الخامس عشر واستمرّ كذلك إلى حدود التجربة الكلاسيكية، فقد أفرغ إيرازم مثلاً الجنون من أشكاله المرعبة، محاولاً مدحه بـ "الوهم الهادئ" الذي يحزّر

*- طبقاً لتصور هايدغر للكينونة، حيث أن الكائن ليس هو الذي يشارك في هذا الوجود، لكن المدرك للأشياء. وقد خصّص لهذا كتابين "الكينونة والزمن"، "ما هو الشيء؟".

1- محمد المزوغي، في نقد ما بعد الحداثة: فوكو والجنون الغربي، مرجع سابق، ص 52.

2- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 37.

النفس من همومها الشديدة ويعيدها إلى أحضان كل أشكال المتعة¹. شأنه شأن العقل واعيا بالموت، وينفي عن نفسه ألا يكون ميتا؛ بل ألا يكون مجنونا؛ يقول: أنا لست مجنونا، فالجنون ممكن عندما تؤكد الذات أنها ميتة². إنه يُصوّر الموت كما يصوّر العقل، ويذهب به إلى ما يتجاوز العقل، إلى الصور التي تعدّ قياسا لذلك الذي يقتل نفسه جوعا: الأموات لا يأكلون، أنا ميت، إذن عليّ ألا أكل³. ما يدلّ على أنّ قياس اللاعقل شبيهه أو قريب من قياس العقل، فإذا كان لسان العقل يقول: "سقراط إنسان، الإنسان فان، إذن سقراط فان"، حال اللاعقل يقول: "كل الذين سكنوا هذه الدار أموات، أنا أسكن هذه الدار، إذن أنا ميت". وهكذا، فإنّ اللّغة القصوى للجنون هي لغة العقل، غير أنّها لغة مغلقة داخل وهم الصورة، ومحدودة ضمن فضاء الظاهر الذي تحدده⁴، الفضاء وحده يشكّل الصّورة، إذن فالحجز يشكل صورة الموت عند المجانين، بل هو شكل ملموس للتعبير عن فكرة الموت.

كان الموت حاضرا في جلّ أشكال الرذيلة، يحيل إلى نهاية حياة بنيسة، وإلى خلاص وشقاء في الآن ذاته، أصبح الجنون قريبا من الموت، فالجنون لا يرى سوى حدود الموت تقترب⁵، بعدمية الوجود (بالمعنى النيتشوي)، إذ تعكس نهاية العالم تجربة الجنون بوصفها تعبيرا عن عدم في الوجود. ساد من خلاله العدم في تعالق الجنون وثيمة الموت، وخيمّ الخوف من الموت على إنسان عصر النهضة نتيجة انتشار الأوبئة، قاده إلى ممارسة الإقصاء «كان الموت خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وما بعده بقليل، هو الموضوع الوحيد الذي طغى الحديث عنه. إلى جانب الحديث عن فناء الإنسان. ونهاية أزمنة يصورها وباء الطاعون المنتشر بشكل رهيب. والحروب التي لا تخمد وكل ما يهدد الوجود الإنساني، تلك المعاناة كلها هي الأمر الذي لا يمكن للإنسان الانفلات منه»⁶.

هكذا؛ فإنّ الخوف والقلق المستمرّ لإنسان عصر النهضة من الموت حال دون فتح مجال للحوار، وتعتبر سفينة الحمقى رمزا لكلّ المخاوف التي طغت فجأة على آفاق الثقافات الأوروبية خلال أواخر العصر الوسيط؛ إذ أصبح الخبل مصدرا لتلك المخاوف فالمعتوهون عبارة عن شخصيات خارقة يحيط بها اللبس دوما⁷.

2-3- اللاعقل والهوى:

من بين الأسباب الطارئة على العقل لتقوده إلى اللاعقل (النتاج عنده من خيبة أمل أو فقدان "كقدر سيزيفي") يعبر إلى عالم تراجيدي. فهل هو إفراط في الهوى لدرجة الهذيان؟ كيف يتحوّل هذا الشعور

1- المصدر نفسه، ص 47.

2- المصدر نفسه، ص 252.

3- المصدر نفسه، ص 253.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 37.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- جيبيكة إبراهيمي، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، الرباط، دار الأمان، 2011، ص 24.

الحيوي إلى عقاب الجنون؟ أوليس الجنون شيطانا أطلقه الله لمعاقبته مكلفا بإغرائه كذلك الذي حاول إغراء المسيح¹؟

إنّها قضية غياب وحضور، في غياب الهوى يحضر الجنون، بزغت هذه التجربة بقوة في أعمال شكسبير، بتماهي الحماقات مع كلّ من الموت والجريمة، لتحسم في النهاية علاقة الهوى والجنون بالموت، الموت المتواطئ، المُفرغ من أيّ سمة متناهية، حيث سيصير الجنون الحياة اللامتناهية للموت. سيتعايش الجنون والموت في كلّ لحظة، وسيظهر في الجنون معنى آخر للموت*. إن إمكانية الجنون أمر معطى مع وجود الهوى²، أو قل: الجنون هو عقاب الهوى، وقد ظلّت هذه الثنائية منذ قرون منظورا إليها من جانب الدين والأخلاق قبل أن يعرف العصر الكلاسيكي كيف يحدّ من "الهوى" بمعزل عن أيّ أخلاق أو دين، بتعقّبه كما تمّ تعقّب الجنس في "تاريخ الجنسانية"، لأنّ الهوى ما هو سوى حرية مُنحت للجنون لولوج عالم العقل، هذه الحرّية ستعجل بانسلاخه.

من ثمة، إذا كانت قرون قبل الكلاسيكية قد نظرت للهوى في أبعاده الوجدانية والدينية والأخلاقية، فإنّ الكلاسيكية قابلته بتخويف وترهيب باعتباره عقابا يقود إلى الهلاك، بحيث أنّ حركة الهوى ليست حركة دون جدوى فحسب، بل هي، كذلك، حركة صادمة، متوترة، منقلبة على ذاتها. وما الجنون إلاّ نهاية تلك الحركة، وقبل وصولها للموت، فهي تمرّ من الجسد والروح، أي داخل ما يشبه فضاء القلق إلى ما لا نهاية³. فالجنون الذي وجد نفسه أوّل مرة في الهوى، ها هو الآن ينتقل بخطى هادئة وثابتة باتجاه الروح والجسد، لأنّ الجنون وهو يبدأ من الهوى لا يشكل في هذه المرحلة سوى حركة حيّة داخل الوحدة العقلانية للروح والجسد، إنّه مستوى اللامعقول⁴.

3-3- ثنائية الروح والجسد:

أيّ نصيب للروح من داء اللاعقل؟

قبل الجواب على هذا السؤال، ومعرفة موقع الروح من اللاعقل، ينبغي علينا معرفة علاقتها، نعني الروح، بالجسد، فكيف تؤثر الروح على الجسد؟

في الإرث السابق؛ الروح وحده هو الذي ينيّر طريقه بعدما كان فريسة الجنون الذي استبد به عن طهارة أو عن غير طهارة، لكن رغم ذلك، فقد ظلت روحه بعيدة وفي منأى عن المرض، المرض ذاته هو الذي يحميها من الداء، إن الروح ليست متورطة كثيرا في الجنون، لذلك لا يجب البحث عنه فيها⁵، وينبغي بذل الجهد

1- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مصدر سابق، ص 254.

*- لا نأخذ الموت بالمنطق الأرسطي الذي لا يقبل التناقض، إما الحياة أو الموت، لكن نأخذه بالمعنى الماركسي الذي يقبل التناقض، لأن الحياة نفسها ليست نقيضة للموت، فالكائن ينطوي على أجزاء تموت فيه باستمرار وهو على قيد الحياة.

2- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر نفسه، ص 248.

3- المصدر نفسه، ص 249.

4- المصدر نفسه، ص 252.

5- المصدر نفسه، ص 230.

للبحث عن آثاره في الجسد، فإذا نظرنا لثنائية الجسد والروح أو الجسد والنفس أو المادة والروح من وجهة نظر العلاقات السلطوية، فإنه لا توجد إلا أجسام، ومجاهبات أجسام، معمولة لإعطاء طريقة في الوجود. لكن في مقابل استبعاد الروح من الجنون على افتراض أن روح المجانين ليست مجنونة¹، لسان حال المجانين يقول: إما أن تكون روحي مجنونة في ذاتها، أو أنني لا أملك أية روح على الإطلاق². إذن ما موقف فوكو من هذا التشابك للروح والجسد وعلاقتهما بالأعقل؟

لا يفصل فوكو الروح عن الجسد، وتأثيرهما، عنده، سيان، ويجزم بانزلاق أو تماهي نظرية فولتير في الجنون، الذي أعرض عن أن تكون للروح صلة بالجنون الذي لا يصيب إلا الأعضاء المادية. ورغم ما تضمنته هذه النظرية من نواقص عند فوكو إلا أنه سيكون لها حضور في القرن الثامن عشر. إن هذا الفصل، بالنسبة إلى صاحب القاعات السبع، لم يولد من رحم الطب الكلاسيكي، إنما هو نتيجة لقصدية فلسفية بزغت معالمها مع فيلسوف العقلانية-ديكارت- أو قبله بقرون. كما أن انزلاق الجنون في هذه الثنائية جعل القرن السابع عشر والثامن عشر ينصرفان عن الحديث عن الجنون في ذاته (كمريض ذهني)، لا عن شيء يضع الجسم والروح كليهما موضع التساؤل³.

لندع أمر هذه الثنائية جانبا، ولننظر إلى البنية الثابوية في الجنون من الداخل، هل هو تسامي الهذيان أم هوس مؤقت يتأثر بالمقولات الخارجية، أم فساد ميكانيكي في الذهن يصيب القوى الحيوانية ويؤدي إلى تبعثر حركتها ومدارها؟

مهما بدت تمظهرات الجنون في جانبه المادي، ومهما تعلق بها من صور تنميطية يُدرك من خلالها المجنون عياناً، فإن هذه الأعراض المفترضة للجنون تقترب جزئياً من الروح منه على الجسد. إذ أن فوضى الأذهان وضعفها، يسببان بالضرورة فوضى الروح وضعفها، ويحولانها إلى لعبة للأهواء الأشد عنفاً دون أن تكون لها القدرة على المقاومة⁴. وعليه؛ هل نبحت في الروح عن أسباب الجنون؟

يتفق كل من بوني Bonet وميكيل Meckel ومعاصروهما على أن الجنون هو إصابة عضوية، وما الروح والجسد إلا نظام تناوبي- سببي لا يسمح بالعودة ولا بالنقل ولا بتواصل نوعي⁵. ولكن، إذا ما كانت روح المجنون سليمة من أي داء، فبماذا تختلف أرواحنا عن روحه؟

هناك من يقول، بوعي أو بغير وعي، أن أرواحنا ليست في خطر كما هي روح المجنون، التي استبدت بها المرض من كل جانب، واستبدت بها تشنجات قوية قد تصيب الدماغ والألياف العصبية مع اختلاف حدتها من شخص إلى آخر. وبحسب جيرودي Girandy فإنه يمكن تحديد أسباب المرض من خلال الحالات الآتية: إما نتيجة انفعال حاد للروح جراء الغيرة أو الحب غير المتحقق، والمبالغة في الفرح أو الطمّوح أو الخوف أو

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 231.

3- المصدر نفسه، ص 234.

4- المصدر نفسه، ص 236.

5- المصدر نفسه، ص 240.

الرَّعب أو الحزن الشديد، أو نتيجة استعداد وراثي، أو بفعل الاستمناء، أو نتيجة الرَّهري، أو الإسراف في لذّات فرئيس (الحب)، أو الإسراف في الخمر، جهد عقلي مبالغ فيه، أو نتيجة انتشار حساسية الجلد، أو نتيجة التعرض للشمس...¹ ممّا يعني أنّ إمكانيّة الجنون أمر معطى من خلال الرّوح والجسد، بحيث يكونان دائما تعبيرا مباشرا عن بعضهما بعضا، إذ أنّ الحركة تنتقل من الروح إلى الجسد، أو من الجسد إلى الروح، داخل ما يشبه فضاء القلق إلى ما لا نهاية. وهو فضاء أقرب بالتأكيد من ذلك الذي وضع فيه مالبرانش الأرواح، من الفضاء الذي وضع فيه ديكرت الأجساد.²

4- خلاصة:

قد يقبل اللاعقل بهذه الأشكال التي هي سلسلة بكاملها مثيرة لتناقضات أمام هذا القدر من العلائق المترابطة بخطابات محكمة بشكل جيّد، وقد تكون مقبولة إلى حدّ ما إذا ما تمّت مقارنتها بالمحنة الكبرى التي تعرض لها داميان. فهل من حاجة إلى التماس ثيمات ما واعتبارها مسؤولة عن توجيه الجنون، أو التماس أخرى باعتبارها متشابكة مع الجنون، ولأنّ العبارات تشكّل مع شروطها قابليّة للتلقّي والتأثير، مع العلم أنّه لا يكفي مماثلة المتأثر بالمتلقّي والمنفعل، والعفوي والتلقائي بالفاعل النشيط. هذه القابلية للتأثر تشير إلى عفوية الفهم والإدراك، وهكذا، يستطيع الجنون إذن إدراك مجموعة العلائق والأشكال المحيطة به، فهو يدرك الموت، يدرك الهوى، يدرك أنّه روح وجسد، ولكنه لا يدرك أنّه مجنون.

غير أنّ محاولة الفهم تستدعي حضور مقولتي الزّمان والمكان الخاضعتين للتغيّر والتحوّل في حياة المجانين، فلا زمان ولا مكان محدّدان، بدءا من العصر الوسيط إلى العصر الكلاسيكي، بدءا من سفينة الحمقى إلى عالم الحجز وما وراءه.

إنّ اللاعقل ما هو إلّا منفعل لعامل خارجي في العصور الثلاثة، ففي العصر الوسيط ارتبط بثيمة لاهوتية، وارتبط عصر النهضة بثيمة الدورات الكونية، والكلاسيكية بثيمة الوسط. وهذه الثيمات الثلاث لم تزد إلّا من ثيمة الخوف. لذلك تمّ عزل اللاعقل سواء في سفينة الحمقى أو في المنفى الأول (الحجز) أو المنفى الثاني (بياستر)، وقابلته جميعها بسياسة الإقصاء؛ إقصاء جديد انطلقا من إقصاء قديم، وفي كلّ إقصاء تتكوّن معرفة جديدة عن الجنون، وفي كلّ إقصاء يبدأ المجانين في التعرّف على حالهم إلى حدود استقلاليتهم عن جميع أشكال اللاعقل التي انخرط وعاش معها عمرا مديدا. لم تكن تجربة هيّنة في حياة المجنون، وإلّا لما كانت هناك صيرورة للجنون. صحيح أنّه منفعل لكنّ فاعليّته تغطّي المساحة الأكبر في الحكاية الغربية برمتها. في كل فترة تُنهج وتُستضاف أساليب جديدة لموقعة الجنون، ممّا يدلّ أنّه ليس بجامد ولا بهادئ.

1- المصدر نفسه، ص 243.

2- المصدر نفسه، ص 249.

كيف تعامل هذا الكيان المتحرك والجامد في الوقت عينه مع كل لحظة بعينها؟ كيف استطاع أن يتعرف على نفسه في كل إقصاء الذي لا يخلو من تبعات لاحقة؟ كيف أمكنه أن يجد لنفسه مكانا في كل الأمكنة التي استضافته؟ هل حدّد استقلاله بنفسه أم أنّ خوف العقل وانهيائه هو الذي وطّأ لاستقلاليتيه؟ أي تراتبية نجمت عنها كلّ هذه الأمور؟ بصيغة أخرى؛ وفق أيّ معيار أو منطق أسند الجنون إلى ما يشكّل بعدا تاريخيا في حقيقته المتحركة؟

إنه منطق غامض لا ريب فيه، الشيء المسلمّ عندنا هو أنّ الخوف من الجنون والقيام بعزله، يحيل إلى أنّه تمّ التعرف على الجنون قبل أن يُعرف. واستنادا إلى هذا الإمساك الشّامل لهذه التبعية المضاعفة، ولهذه العدوى الخاصّة للجنون، ازداد القلق من عنصر ينحدر من الكوسموس، يحاول الانفلات شيئا فشيئا من الكون ومن بؤره إلى بؤرة تشغل الكون والقرن التاسع عشر بالخصوص؛ إنها بؤرة الوسط.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- فوكو ميشال، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، 2014.
- 2- Foucault, Michel, **le gouvernement de soi et des autres**, cours au collège de France (1982-1983), Gallimard, Le seuil, 2008.

المراجع:

- 1- إبراهيمي، جيجيكة، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، الرباط، دار الأمان، 2011.
- 2- دريدا، جاك، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم، عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- 3- دريدا، جاك، عن الحق في الفلسفة، ترجمة، عز الدين الخطابي، مراجعة، جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2010.
- 4- سليمان، محمد، نقد المنظور الفلسفي لفن الموسيقى في العصر الحديث عند كل من: هيجل وشوبنهاور؛ دراسة نقدية تطبيقية، أكاديمية الفنون، مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007.
- 5- العلوي، فوزي، حفر في اركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو، ط1، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2014.
- 6- المزوغي، محمد، في نقد ما بعد الحداثة: فوكو والجنون الغربي، ضمن السلسلة الفلسفية، منشورات كارم الشريف. تونس، 2010.
- 7- ناظم، محمد حيدر، إشكالية الفلسفة، من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفاهيمي، قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز، الطبعة الأولى، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، 2015.
- 8- Guigot, André, Michel Foucault, le philosophe archéologue, éd, Toulouse: Editions Milan, 2007.



**نظريّة العدالة كإنصاف عند راولز:
بين الخير والعدل والحرية**

**Rawls's Theory of Justice as Fairness:
Between Good, Justice, and Liberty**

أ. هشام مبشور

**كلية العلوم الإنسانية ابن طفيل
القنيطرة - المغرب**

hichamdescarte@gmail.com



نظرية العدالة كإنصاف عند راولز: بين الخير والعدل والحرية

أ. هشام مبشور

الملخص:

تطرق المقال إلى نظرية العدالة كإنصاف لجون راولز، وبحث بالأساس في أدوات تحقيق العدالة ووسائلها. بدءاً من تحقيق المساواة على مستوى التشريع لقواعد عادلة تنصف الأقل حظاً، مروراً بضمان الخير والمنفعة للجميع بتوسيع قاعدة الاستفادة، لتشمل الأقل حظاً من النساء والسود والمهاجرين... وانتهاءً بمراجعة مجموعة من النظريات المهمة بالعدالة، وعلى رأسها المنفعة التي اعترتها مجموعة من النواقص، فاستمرّ ظلّمها لعدة فئات، وتضييعها لطاقت واعدة. أما أدوات هذه الدراسة فتتمثل في تحليل النصوص وتأويلها، بفتحها على نصوص أخرى، قصد استخلاص مجموعة من النتائج والتوصيات على رأسها: الاهتمام فعلياً بالأشخاص الأقل حظاً، وإيلاء مزيد من العناية من طرف الدولة والمجتمع للمهمّشين وذوي الإعاقة... وذلك عبر صقل ملكاتهم وقواهم، وضمان مساواتهم مع غيرهم. كذا يمكن بلوغ نتيجة أخرى تخصّ دور الفرد وقدرته على صياغة نظام للعدالة متّفق عليه ومتوافق بشأنه بعد نقاش يشارك فيه الجميع، ودون خلفيات مصلحة أو ثقافية... (حجاب الجهل). وفي الأخير تبرز نتيجة أخرى نحصرها في حاجة المجتمعات العربية اليوم لمثل هذه النظريات طبعاً، بعد تبيئتها لتتلاءم مع طبيعة هذه المجتمعات.

الكلمات المفتاحية: نظرية العدالة كإنصاف، العقد الاجتماعي، الخير العمومي، الأقل حظاً، حجاب الجهل.

Abstract:

The article touches upon the theory of justice as fairness by John Rawls, and mainly discusses the tools and means of achieving justice. It starts with the guarantee of equality at the level of legislation for fair rules to ensure justice for the less fortunate, passing through ensuring the good and the useful for all by broadening the basis of utility to include the less fortunate women, blacks and immigrants... and concludes with an overview of a set of theories concerned with justice, on top of which is the utilitarianism which has a number of shortcomings, It continues to oppress several categories, and wastes promising energies. As for the tools of this study, they appear in the analysis and interpretation of texts, by opening them to other texts and arriving at a series of conclusions and recommendations, chief among them: a real concern for the less fortunate, and greater attention given by the state and society to the marginalized and the disabled... through refining their faculties and strengths, and ensuring their equality with others. Likewise, another conclusion can be reached regarding the role of the individual and his ability to formulate a system of justice which is consensual and agreed upon after a participatory debate, and without interest or cultural backgrounds... (the veil of ignorance). Finally, another result emerges, which we limit to the need for such theories in today's Arab societies, once they have been prepared to fit the nature of these societies.

Keywords: The theory of justice as fairness, the social contract, the public good, the less fortunate, the veil of ignorance.

1- تقديم:

يحتاج مجتمع اليوم لكثير من التّعايش والتّسامح والتّلاحم، لكونه مجتمعا مبنياً في أساسه على التعدّد والتنوّع الثقافيّ واللّغوي والديني... إلخ، ومقسّماً إلى طبقات وفئات عديدة. لكلّ منها مصالح ومطالب ورغبات تتضارب وتتشاكس وتتصارع، الأمر الذي يهدّد التماسك والسلم الاجتماعيّين. لذلك يحتاج الأمر إلى منظومة للعدالة قويّة وصارمة، تضمن حقوق جميع المتدخلين الاجتماعيّين، وتوفّر لهم خيارات تغطي رغباتهم وحاجاتهم سواء الماديّة أو المعنويّة الثقافيّة. وكذا تسهر نوعياً على تطوير قواهم، وتعمل على صقل مواهبهم وملكاتهم. وحتى في حالة عدم توفّر هذه الخيارات الطبيعيّة (المواهب)، فإنّها قادرة على احتضان هؤلاء عبر برامج طموحة شعارها: "تأويج الأدنى" (من الأوج) أو الأقلّ حظاً. برامج تسعى للاعتناء بهذه الفئة أكثر من غيرها، إذ يكفي ظلم الطبيعة لها، فتشجّعها وتدعمها بتقديم سياسات ناجعة، ومشاريع اجتماعيّة طموحة تراعي حاجاتها الخاصّة والنوعيّة. هكذا تتمكن هاته الفئة من نيل حظوظ متكافئة ومتساوية مع غيرها من الفئات المحظوظة (خصوصاً ذوي المواهب)، وعندئذ يمكنها أن تنافس غيرها على المناصب والمسؤوليّات السياسيّة والاجتماعيّة...

من خلال هذا المنظار عمد جون راولز Jonh Rawls (1921-2002) إلى قيادة ثورة في فلسفة السياسة المعاصرة منذ بداية ثمانينات القرن العشرين، مع إصدار كتابه العمدة: "نظريّة العدالة كإنصاف Justice as Fairness"، إذ قدّم من خلاله طرحاً ليبرالياً دستورياً مؤسساً على فلسفة أخلاقيّة، تؤمن بالمساواة في الفرص، وبقيمة الفرد وأهميّته في اختيار نظام سياسيّ يمثّله أحسن تمثيل، ويلبّي طموحاته وأماله. يتجسّد هذا الاختيار في توافق مشترك ومتفاوض عليه يُتضمّن في العقد الاجتماعيّ، باعتباره ميثاقاً تشريعيّاً وقانونياً عاماً، ينحاز للأقلّ حظاً دون أن يغفل قيمة المحظوظين من ذوي المواهب، شرط أن تستخدم هذه المواهب بمثابة ملك عموميّ، وخير مشترك. فما المقصود بالخير والحرية؟ ماهي أسس ومنطلقات نظريّة العدالة كإنصاف لجون راولز؟ كيف تمّ التأسيس لهذه النظريّة؟ هل لعبت مفاهيم الخير والحرية دوراً محورياً في صياغتها؟ ثمّ إلى أيّ حدّ استطاعت هذه النظريّة أن تضمن مجتمعا عادلاً ومنصفاً؟ بمعنى آخر: ماهي حدود نظرية العدالة كإنصاف؟

2- العدالة خير عمومي يحتاج إلى الحرية:

يعتقد راولز أنّه لا يمكن إخضاع الأفراد والتحكّم في رغباتهم بإجبارهم على القيام بالفعل، ثم انتظار مساهمتهم الفعّالة في بناء نظام متوازن داخل المجتمع، يسمح بحق التواجد المختلف والمغاير لكلّ الثقافات والحضارات والأديان. يزعم راولز أنّ الحرية عماد نظريّة العدالة وأحد مبادئها المؤسّسة، لكونها تتيح للجميع المشاركة في إنتاج الخيرات ثمّ تقاسمها، وذلك بإعطاء الأقلّ حظاً نصيباً يحفظ كرامته، ويضمن مشاركته الفاعلة والمسؤولية في الإنتاج.

بعيدا عن تحديد الحرية بالسلب (الموانع) والإيجاب (المسموحات)¹، يعرفها راولز بالقول: "إنّ توصيف الحرية العامّ له الشكل التّالي " هذا أو ذلك الشخص (أو الأشخاص) حرّ (أوليس حرا) من هذا أو ذلك القيد (أو مجموعة من القيود) لفعل (أو عدم فعل) هذا وذاك"². وبهذا يعود راولز إلى الإطار العام للحرية، المتمثل في طبيعة العلاقة بين الأشخاص والقيود أو الحدود. ثمّ يستشكل المسألة أكثر فيتساءل: ما هو ذلك الذي هم أحرار بالقيام أو عدم القيام به؟

يعتبر راولز الأ دخل للحكومة والدولة في إعاقة الأفراد عن القيام بأيّ فعل مناف لما تمّ الاتّفاق عليه في الحالة الأصليّة. وعليه، لا يتصوّر راولز خروج الحرية عن الإطار المشترك، كما لا يتخيّل فرض أيّ جهة خارج الإجماع لما يلزم ولا يلزم القيام به. وأيضا من المحظورات الأخرى التي لا تتماشى مع التصوّر الليبرالي لراولز أن تحضر الحرية باعتبارها أداة للتمييز والتفريق، بل يجب أن تتسم بالمساواة بين كلّ الأفراد، وتتعالى على كلّ الصراعات والتنافسات السياسيّة. مما يعني أنّ الحرية تمارس داخل القانون وما تمّ الاتّفاق حوله، فإطارها العامّ هو العقد الاجتماعيّ.

وإذن، لا يرى راولز الحرية إلّا بمثابة قيمة اجتماعيّة. ومن ثمّة فمجال تواجدها هو الحياة المشترك، وما السياسة والاقتصاد إلّا مدافعا ومرسحا لهذه الحرية؛ أو مقيدا ومنظّما لها. وهي إلى ذلك قيمة من شأنها أن تُقدّر الأفراد على تعزيز غاياتهم، وكذا على تبرير اختياراتهم لهذه العقيدة الدينيّة والأخلاقيّة الإتيقيّة. ولا يشتقّ منها بالتبعيّة إلّا فكرة التسامح حتىّ يتجنّب ظلما أكبر يتمثّل بالحجر على اختيارات الناس، وعدم الاعتراف لهم بهذه الاختيارات. الأمر الذي يجلب ردّ فعل طبيعيّ، ألا وهو عدم اعترافهم بدورهم باختيارات هذا الشخص المتنكر لحرّيّتهم.

1- عادة يتمّ تمييز بين نوعين من الحرية متكاملين ومتضافرين، وإن كانا في علاقة جدلية؛ أي يتوسع أحدهما ليضيّق الآخر. وهما: الحرية السلبية؛ وهي حرية متحدية تبنى على أساس لا النافية المتحدية لكل اختيار غير صادر عن الإرادة، والقرار الشخصي. والحرية الإيجابية؛ وهي الحق في اتخاذ القرار، وتقدير مصير الذات دون تدخّل أيّ طرف. يكتب ريكور موضحا للفرق بين هذين النوعين فيقول: "وبخصوص هذه النقطة، سيجد كانط دعما غير متوقع من الفلسفة الأخلاقية الأنجلو-سكسونية، عندما يميز مع عيسى برلين بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية. وتمثّل الأولى في استقلالية قدرة الاختيار لدى الأفراد أمام انتشار السلطات الخارجية، الفردية والجماعية، فالحرية المدنية الأساسية – مثل حرية التفكير والتعبير والتجميع- تتحدد سلبا إزاء تدخلات الدولة. أما الحرية الإيجابية، فتتمثّل في المشاركة في بناء القوة العمومية والتعبير انطلاقا من هذا النشاط، عن قوة الفعل (agency) لدى كل واحد. سيمنح كانط للعلاقة بالحق، الشكل السلبي للحرية، فتعايش الحريات يؤكّد على برانيتها وعلى انفصالها الملاحظ أولا، في التمييز بين "ما يخصني" و"ما يخصك". بول ريكور: إعادة تأصيل العقل الهرمينوطيقي، تأويل السياسة. ترجمة: عبد الحق منصف وعز الدين الخطابي. ط1. (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق. 2021). ص 157. لمشيل فوكو شرح موسع لمفهوم الحرية عند كانط من خلال مقالة "ما التنوير؟"، يربط فيها فوكو بين دعوة كانط للخروج من القصور والحجر، ويشرح الحجر بالعربة التي يوضع فيها الأطفال للتحكم في حركتهم وتحديد وجهتهم، وبين القدرة الذاتية على استعمال العقل استعمالا عموميا، وذلك دون وصاية من طبيب يحدد طبيعة نظام تغذيتنا أو شرطي يملي علينا ما يجب أن نفعل، أو موظف يسوقنا لتأدية الضرائب. راجع: مشيل فوكو: حكم الذات وحكم الآخرين، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس (1982-1983). ترجمة: الزواوي بغوره. مراجعة: محمد معزز. ط1. (الرباط: مؤمنون بلا حدود. 2019). خصوصا درس 5 كانون الثاني/يناير 1983. الساعة الأولى والثانية.

2- راولز جون، نظرية العدالة. ترجمة: ليلي الطويل. ط1. (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. 2011). ص 259.

وفي ذات السياق يلزم راولز غير المتسامح باحترام حق الآخر في التشريع، وفي وضع قوانين تتلاءم مع أيّ وضعيّة جاء فيها الفرد بعد ارتفاع حجاب الجهل Veil of Ignorance. فالحرية والاختيار توضعان فوق كل اعتبار، ولولاهما لما كان هنالك من معنى لتأسيس العقد الاجتماعيّ، إذ لا يحقّ استغلال التسامح قصد الدعوة لغير التسامح. وبالتالي حماية لهذا المكسب (التسامح) ترفض كل أشكال اللاتسامح؛ مع الإشارة إلى أنّ اللاتسامح لا يشكّل خطراً ما لم يكن واسعاً وقادراً على الانتشار والامتداد. إذ السماح بالتسامح يقوي الحرية، ويعزّز من المشاركة الفعّالة للجميع في إطار استصدار القرارات، وذلك في شكل سنّ قوانين وتشريعات ممهورة بالقدرة على مراجعتها وتعديلها، باقتراح بدائل في حال ما لم تستطع تحقيق مصالح ومنافع الكلّ؛ أو ما إذا تخالفت وتعاندت مع قدرة واستطاعة الأفراد؛ أو في حالة جاءت على النقيض من حريّتهم. "فالقوانين والأوامر تقبل كقوانين وأوامر فقط إذا كان يعتقد عموماً أنه يمكن طاعتها وتنفيذها"¹. يفترض في القوانين عند وضعها من طرف المشرعين والقضاة وباقي المسؤولين، عدم تعارضها مع مؤهلات وملكات الأفراد، وكونها كذلك؛ أي متحمّلة وداخلة في الفعل، توجب على الأفراد طاعتها والعمل بموجبها، لاسيما إذا كان المكلف لا يكلف إلا داخل ما يستطيعه ويقدر عليه. وبالتالي لا مناص للقوانين أن تراعي هذا الجانب الاستحتمالي في الأفراد حتى تطاع ويعمل بها، ولا تستطيع تضيق حرية الأفراد إلا في حالة وجود أذى أو ضرر يلحق أيّ شخص نتيجة ممارسة الشخص الآخر لحرية².

تبعاً لما تقدم، ينجز راولز مبدأ الاتّساق والتماسك بين القانون والاستطاعة الفرديّة، حتّى كاد يذهب به إلى حدّ مطابقتها، وجعله تابعا لمدى الفعل الفرديّ ومجاله. ولأنّ هذا الفعل متعدّد ومختلف الأبعاد، فقد سطر راولز متوسطاً يمثّل مجالا نسبويّاً للقدرة والاستطاعة. إذ على أساس مراعاة هذا المتوسط توضع القوانين والتشريعات غير النهائيّة؛ بمعنى لها كل القابليّة على التكيّف مع كل مستحدث خارج مجال المتوسط. مما يعني أن راولز تصور الحرية ممارسة ضمن شروط وسطية معتدلة، تراعي الأقل حظاً المحدود الملكات. وإلى هذا لا تغفل دور المتوسط، فمعيّارها مستمدّ من هذا المتوسط، ويكاد التشريع يلتزم بهذا المتوسط³.

وبذلك تمكن راولز من الإمساك العصا من الوسط كما يقال، بلا إغضاب للمحظوظ، ودون أن ينسى الأقل حظاً، الأمر الذي جعله يبرئ المجال العامّ إلى قبول القوانين، والعمل بمقتضاها. وبذلك الصنيع، وازى الفيلسوف الأمريكيّ بين القانون والحياة العامّة حتى لا نقول أنّه صالح بينهما. بذلك ردّ على من يدّعي أنّ

1- المصدر نفسه، ص 300.

2- In this context, Rawls says: "... the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant." Someone's own good is a good reason for: "remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise." Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by: Samuel Freeman. (London: The Belknap Press of Harvard University Press. 2008). P.290.

3 - Rawls John, Political Liberalism, (New York: Columbia University Press. 1996), P.170.

القوانين والتشريعات متصلبة وجامدة، لا تراعي كل الفئات الاجتماعية والثقافية والدينية¹. ويتجلى هذا الأمر في حالة العقوبات الرادعة لكل سلوك لا يراعي حرمة الحياة المشتركة، ولا يحترم أفق العيش العمومي. وهي عقوبات أمست اليوم مطالبة بالليونة أكثر لاسيما مع وجود فاعلين مختلفين، ومتدخّلين متنوعين يتحمّلون بشكل من الأشكال مسؤولية الفعل. فمن خلال فرض عقوبات زجرية تمنع الدولة إمكانية عدم احترام القانون. ومن ثمة تدفع إيجابا تجاه تقدير حرية الأفراد².

1-Rawls, Political Liberalism, P.246.

2- فلسفة العقوبة لا تنزع لجعلها غاية في ذاتها، بقدر ما هي مجرد وسيلة تصالحية، تدفع تجاه إعادة الأمور إلى نصابها. وبالتالي فالعقوبة والجزاء حق للمذنب والمجرم قبل أن تكون حقا للضحية. بهذا الفهم يجب أن يكون أول من يطالب بالعقوبة هو المذنب. ومن الأفضل حسب ريكور أن يتم الصّح عليه بناءً على هاته النظرة للعقوبة، وذلك باعتبارها وسيلة فقط، لا لتقييد الحرية بل تسمح بها. فالجزاء سابق على كل نظام عدلي، ومؤسس له في ذات الآن، كما أنه ضمان لممارسة الحرية. يقول جيك جرينبلوم: "الجزاء يلعب دورا مركزيا في بعض توصيفات العدالة في المؤسسات الاجتماعية. وفقا لتلك التوصيفات، العدالة توجد عندما يعامل الأشخاص بما يتفق مع جزائهم، حيث يكون لكل دعوى قاعدة جزاء مطابقة لها، أو حقيقة ذات صلة بشأن الشخص استنادا إلى ما يستحق (...). والجزاء، كما حدده البعض، سابق على النظام القضائي. وهو يقدم المعيار الذي يحدد عدالة التدابير المؤسسية". الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي عند راولز. ترجمة: حمدي أبو كيلة. ضمن: الفلسفة، الليبرالية-الديمقراطية-العدالة. مجلة: الثقافة العالمية. مجلة فصلية. العدد 168. (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. يناير-فبراير 2013). ص 36. يكتب ضمن السياق نفسه محمد الهاشي: "لا أحد إذن يحق له إطلاق حريته في حياته الخاصة، وبالتالي ومن باب أولى، في حياة الآخرين. بيد أن هذا المنع مؤقت ومشروط، من جهة بالإرادة الإلهية، ومن جهة أخرى بتشكيل السلطة السياسية. لكن في انتظار نشوء هذا الكيان المدني المتمثل في الدولة، فإن كل عضو داخل الطبيعة يملك حق العقاب إزاء كل شخص يخل بقوانينه الطبيعية، التي تمثل في الواقع الاحتمال الإلهي للإنسان كي يستمر النوع البشري في أمن وهدوء يلف الجميع بشكل فروديسي. بالتالي إن فكرة العقاب التي مثلت بالمناسبة تيمة مركزية لإحدى المقالات الأولى لراولز، ليست عنفا وحشيا وتائها مثل ما وصفه هوبز مثلا، وليس مجرد محاولة تعديل وإعادة توازن. ولذلك فإنه حق مرتين بالتقدير العقلي، وليس بالانتقام الخاضع للانفعالات الغضبية، إنه العقل الهادئ حسب عبارة لوك قبالة القلب الهائج. ولقد مثل نقل فكرة العقاب من مستوى العنف التمثيلي، إلى مستوى الإجراء الإصلاحي مكسبا حديثا واضحا في فلسفة لوك، الذي سيجد صداه داخل فلسفة جون راولز حيث سيعتبر هذا الأخير أن آلية العقاب داخل الدولة المدنية تأتي جنبا إلى جنب مع آلية التربية". جون راولز والتراث الليبرالي. ط1. (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2014). ص 172. عزلة المذنب وتبرم الجماعة منه، ثم مقتته وقطع الوصال معه، من بين أقوى العقوبات التأديبية والتربوية الممارسة في المجتمعات البشرية ومنذ القديم. تبدو عقوبة أحد وأقوى وقعا من غيرها. لجانب عقوبات بديلة؛ لعل أبرزها سلب الحرية (العقوبة السجنية) رغم كلفتها الهادبة على الدولة. راجع في هذا المستوى: محمد الهاشي: نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد اجتماعي مغاير. ط1. (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2014). صص 52-53-54. هذا التعامل البيداغوجي والتربوي مع المذنب، يؤكد بالملحوس أن راولز لم يعتقد في جرمه، ولا حمله كامل المسؤولية على هذا الوضع لوحده، بل إن المذنب أو المجرم - على اختلاف درجته وجرمه - ضحية لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية، ناتجة عن حرمان وقهر وظلم اجتماعي تعرض في مختلف محطاته وتفاعلاته اليومية. وبالتالي بدل أن نعين المذنب على وعي هذا الجرم ثم نحاول إصلاحه وعلاجه، ننزل عليه أشد العقوبات. وكأنه يتحمل مسؤولية الفعل لوحده. الأمر أشبه ما يكون بمعاينة مريض على مرضه. وعن حق يكتب دافيد لويز شايفر David Lewis Schaefer:

"Rawls simply assumes the most extreme form of the conventional wisdom of liberal criminology, according to which most crime is the product of socioeconomic deprivation. And as for crimes which are not explicable in this manner, they are attributable to such perverted motives as a "love of injustice", which, presumably, will wither away once Rawls's idea of social union is actualized". Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's, a theory of Justice. (London: Kennikat Press Corp. 1979). P.80.

يظن بول ريكور أنّ روح العدالة تتحقّق بالضبط لحظة التغلّب على الانتقام ومفاعيله؛ من قبيل الثأر والقصاص. فليس لأحد الثأر لنفسه مما يظن أنّه الجاني أو المذنب حتّى لا يمسي الأمر انتقاما. مما يعني أنّ نظام العدالة متعال ومستقل عن الأفراد. لذا يمثّل هذا النظام المتعالي والمحايد والمستقل عن الأفراد طرفا ثالثا يسميه ريكور "بالوسط الوسيط"¹. ويستحسن أن يكون ممثله الشرعيّ هو دولة العدالة بوصفها حقّاً، وظيفتها أن تمثّل هذا الطرف ثالث الذي يفصل في النزاع، فتكون بمثابة القاضي، منوط به أن يحدّد شكل العقوبة في تناسب مع نوع الظلم المحيق بالضحية، وهو ظلم ناتج بالدرجة الأولى عن سوء استخدام الحرية. وفي حالة التوازن بين العقوبة والجرم أو الاعتدال بلغة أفلاطون، فإنه يُكفل إزالة كلّ ضغينة أو ثأر فرديّ ما يلبث يمعن في نشر العنف.

وإذن، القانون يستهدف حياطة وحماية الحرية من كلّ انتهاك، حمايتها حتّى من نفسها متى ما توسعت وتمدّت دون قيود باتت مجرد حالة من الفوضى تتلبّس بلبوس الحرية. عندئذ تصير العدالة ومؤسسة القضاء موكول إليهما وظيفة التحكّم العام، والحراسة المجاليّة على الفضاء المشترك. إذ كلما كان حياد القضاء أكبر كانت أحكامه أكثر عدلا. وأمست مسألة تنفيذها أسهل بالنظر إلى احترام كلّ الأفراد لهذه المؤسسة. ومن ثمة كان أقدر على ضمان الحرية للجميع. لم يتصوّر ريكور وجود عدالة دون مؤسسة قوية محايدة، تضمن للأطراف المتنازعة حقوقهم الأولى، وتدافع عنها ضد كل انتهاك أو عنف محتمل. تمنح لكل المتدخلين حقوقا موسعة في فعل المحاكمة؛ من مثل حقّ التعبير عن آرائهم، والذود عنها بالحجج والأدلة في وسط قادر على الاستماع لهم، ومقتنع بقدرتهم على الإدلاء بآرائهم. إنّه وسط تشاوريّ آيته النقاش والحوار قبل اتّخاذ أي قرار. بناءً عليه أسماها ريكور بفن المواجهة الكلامية².

يشهد ريكور للمحاكمة بقدرتها على تحويل العنف الماديّ والرمزيّ إلى لغة قانونيّة وحجاجيّة، تدافع عن موضوعيّة كلّ واحد في القضية، لاسيما وأن لكل طرف أن يعتقد في رأي، وله أن يبسط حججه لمساندة وتبكيته رأي غيره. بمعنى آخر، انتصر هو صاحب أفضل حجة؛ أي الشخص المترافع الذي استطاع تشكيل قصّة متوازنة ومتماسكة أمام هيئة المحكمة³.

ولا تكفي هذه الفرضية بل يجب أن تعززها بالمنطق الأخلاقيّ الكانطيّ الوظيفيّ في نظر راولز، لكونه تشريعا كونيا عام يقبل من الجميع. ويأخذ بعين الاعتبار حاجات الإنسان في تجردها وشمولها. كما يعامل الأشخاص بوصفهم غايةً في ذاتهم. لذلك يعامل هذا التشريع كقاعدة أساسية لكلّ قانون أو تعاقد⁴. يضع التصور الكانطي قاعدة عامة، وقواعد جزئيّة من أجل ترسخ الفعل الإيتيقيّ والسياسيّ المعلمن. قلنا

1- ريكور، إعادة تأصيل العقل الهرمينوطيقي، تأويل السياسة. مرجع سابق، ص 77.

2- ريكور بول، العادل، ج 2. ترجمة: عبد العزيز العيادي ومينير الكشو. تنسيق: فتحي التريكي. ط 1، (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003). ص 598. أنظر كذلك:

Ricœur, Paul, Philosophie, éthique et politique, (Paris: Seuil. 2017), Pp.33-34.

3- Ricœur Paul, Du texte à l'action, (Paris: Seuil. 1986), P. 217.

4- راولز، نظرية العدالة، مصدر سابق، ص 316.

معلمن (من العلمانية) لكوني تعامل كلّ الناس وبغض الطرف عن انتماءاتهم الدينيّة واللغويّة... إلخ بمثابة غاية لا وسيلة. ينظر إليهم كائنات حرة وقادرة على التشريع، تُحترم، وتقدر، وتكرم، ويعترف بها بناءً على هذه القاعدة الأخلاقيّة، بل إنّها تعي ذاتها وتعاملها كما تعامل باقي الناس. وعلى هذا الأساس الأخلاقيّ الذي يتطوّر فعليًا في نظر راولز ليشمل كل التغييرات الشخصية، يتساوى كانطيا القديس والمجرم، إذ كليهما اختار الفعل الأخلاقيّ المناسب إليه وإلى هويته. وكليهما يعاملان كغاية لا وسيلة. إنهما يحترمان ويقدران، بالرغم من أن أحدهما احترم القاعدة الأخلاقيّة، والآخر أخلفها وحنث فيها. وعدم احترام أحدهما لهاته القاعدة الأخلاقيّة من قبيل لا تسرق، لا تكذب، قل الصدق... لا يؤشر إلى عدم صلاحيتها كي تكون قاعدة عامة وكلية، تصلح لتشكّل الأساس العام لكل تشريع، بل على النقيض الشذوذ عن هذه القاعدة يثبت صحتها. فالحرية قاعدة عامة، لأن أي فعل أخلاقيّ لا يمارس من دون حرية الفاعل. يعلق راولز على هذا الأمر بالقول: "إن هدف كانط الرئيسي هو تعميق وتبرير فكرة روسو القائلة بأنّ الحرية هي التصرف طبقا لقانون نمناه لأنفسنا. وهذا يقود ليس إلى أخلاق ذات أوامر قاسية، ولكن إلى أخلاق من الاحترام المتبادل وتقدير الذات"¹. تأسيسا على ما تقدم، يمكن النظر إلى الفعل الأخلاقيّ في سياق كونه فعلا اختياريا حرا ومستقلا. يحترم فيه الشخص لذاته، ويقدر لأنّه مشرع أخلاقيّ وذو كرامة، كائن يستطيع الاتّفاق والتوافق حول مبادئ عامّة للسلوك الفاضل، مبادئ تحفظ كرامة الجميع. لا غرابة أن ينظر كانط إلى المشرع الأخلاقي (كل مواطن) بمثابة مراقب حياديّ، تشريعاته مستقلة، وتخدم الصالح العامّ من جهة. وينقاد إليها الكلّ من جهة أخرى، بما فيه الأجيال اللاحقة.

وأيا يكن الأمر، فإنّ الحقّ في الحياة الكريمة، وفي توفير الموارد اللازمة للعيش والرخاء يغدو مطلبًا عامًا حتّى للأجيال القادمة، ومسؤوليّة جسيمة ملقاة على كاهل الجيل الحالي الذي يطلب منه إبلاغ الأمانة إلى أصحابها (الموارد المائية والحيوانية، الجو العام على الأرض...). وسبيل ذلك هو أن يعي الأفراد أنّ للأجيال القادمة نصيبا معلوما من الموارد المائيّة والطاقيّة والحيوانيّة... إلخ. فعلى هذا الجيل المؤتمن في الحاضر أن يختار الأخذ منها على قدر حاجته، ويترك الباقي للطبيعة الكفيلة بحفظه وتخزينه، وإلاّ فإنّ استنزاف هاته الخيرات العموميّة منطلق أنانيّ لم يكن ليوصل إلينا أيّ موارد طبيعيّة. مصداقا له يصرح راولز: "لا يتوجب على كل جيل فقط الحفاظ على مكاسب الثقافة والحضارة، والحفاظ على سلامة تلك المؤسسات العادلة التي تأسست، لكنّ يتوجب عليه أيضا أن يدخر في كل فترة زمنيّة مقدارا مناسبًا من تراكم رأس المال الحقيقي"². لعل مبدأ الادخار خير دليل في هذا الباب الذي يفهم من منطلق المحافظة على ديمومة الموارد

1- راولز: نظرية العدالة، مرجع سابق، ص 322. راجع أيضا:

Rawls, Political Liberalism, P.167.

2- راولز، نظرية العدالة، ص 356-، 357، نحن أمام جيل جديد من الحقوق، يطلق عليه الجيل الثالث (الجيل الأول يتمثل في حقوق الإنسان، الجيل الثاني يخص حقوق الحيوان، فيما الجيل الثالث يرتبط بحقوق البيئية). ويسمّيها راولز بالعدالة البيئية التي تحتاج إلى مزيد من النضال الاجتماعي والسياسي من أجل توفير حق الجميع في بيئة سليمة، وموارد مائية كافية، وهواء نقي... وفي حالة الإضرار بهذه الحقوق البيئية، تطالبنا نظرية العدالة الإنصافية لراولز بعدالة تعويضية Justice rétributive. تنادي بتعويض ضحايا هذه الكوارث البيئية جازا ما لحقت بهم وبأراضيهم ومواشيتهم من أضرار، مع تحمل مسؤوليتها التاريخية والسياسية

للأجيال القادمة، بما يشمل حياة البيئة والطقس والموارد الطاقية والحيوانية إلى جيل الأحفاد. مما يعني أنّ نظريّة العدالة كإنصاف فكّرت حتى في الأجيال القادمة، موسّعة من "جرباب" مفهوم الحقّ والحرية ليعم حتى الحيوان والطبيعة ومواردها، فلسنا نحن البشر من يقرّر شكل الحياة الملائم للكائنات، ولا نحن من يقدر على اتّخاذ قرار يضّر بالطبيعة. فعلى الأقلّ لسنا أحراراً في تدمير المجال العامّ للحياة، وكلّ حرية تتعارض في جوهرها مع هذه القوانين العليا تبطل نفسها بنفسها. تشي هذه النظرة الراولزية بتأطير الحرية داخل حدود القانون الطبيعيّ، فإن كانت الحرية تصنع القانون المدنيّ والأخلاقيّ فإنّها تصنع على يد القانون الطبيعيّ¹.

يلاحظ أنّ مبدأ الأدّخار من صميم فكرة العدالة كإنصاف، ولا يتعارض مع مفهوم الحرية، بالرغم من أنّ راولز لم يجعله قاعدة من قواعده المؤسسة لنظريّته، إلّا أنّ الملاحظ هو توسيعه لمبدأ المساواة من خلال مبدأ الأدّخار العادل؛ بما هو اتّفاق ضمّنيّ بين الأجيال لتأدية دورهم المنصف، وتحمل أعباء صيانة المجتمع وحفظ الحياة. بناءً عليه، يتوجّب على كلّ جيل المشاركة الفعّالة عبر القيام بوظيفته من أجل رفاهية الأجيال القادمة. وذلك عملاً بمبدأ المساواة الكمالية؛ أي القيام بالوظيفة أو الدور المنوط بالشخص بناءً على ميثاق أو تعاقد على أحسن وجه، ومن أي موقع كان. إذ المقصود هو تحقيق تمام وكمال كلّ شخص بتغطية حاجاته ورغباته، والاستعداد لتحقيق السعادة التي يستحق.

الواقع أنّه لا يختلف البعض عن البعض الآخر إلّا من جهة ما يحتاجه كل منهم من مؤهلات، وقوى قابلة للتوظيف والاستعمال الجماعي حال تطويرها وصقلها. وبالتالي لن يستشعر أيّ شخص الفرق أو النقص والدونية والاحتقار والتنكّر، بل على العكس سوف يدرك قيمته، وأهميته لبقاء السير العادي للنظام العامّ. "إذن ينتفع كلّ شخص من العيش في مجتمع يكون فيه واجب الاحترام المتبادل محترماً. وتعدّ التكلفة على المصلحة الذاتية ضئيلة مقارنة بدعم إحساس المرء بجدارته الذاتية"². يقوم نظام العدالة على تقدير واحترام الفرد كيفما كان وضعه الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ، وعلى ثقة الأفراد في ذواتهم وفي غيرهم. كما يلتزم كلّ الأطراف بدعم وتهيئة المناخ العامّ لإنضاج قواهم الخاصة وصقلها. في المقابل يبدو أنّ من مقوضات هذا النظام ازدياد واحتقار الأفراد، وعدم المبالاة بالآخرين. إنّ مثل هذا الإحساس يقوّي الترابط بين الأشخاص، ويزيد من حجم الثقة والطمأنينة تجاههم.

والأخلاقية، وذلك في إطار انجاز مشاريع تنموية صديقة للبيئة التعويض من طرف دول الشمال تجاه دول الجنوب، والدول المصنعة والمستهلكة للموارد الطاقية والملوثة للبيئة تجاه باقي دول العالم... يكتب عبد الرزاق الدواي عن هذه النزعة ويجمل مبادئها في: "الوقاية وحماية كوكب الأرض، الحفاظ على حقوق الأجيال البشرية القادمة، الإنصاف في مجال الاستفادة من خيرات الأرض، إقرار مسؤولية الجميع فيما يحدث لكوكب الأرض". العدالة المناخية، طوباوية جديدة؟ ضمن كتاب: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. تنسيق: محمد المصباحي. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 179. ط1. (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس. 2014). ص155.

1- Rawls John, Political Liberalism, P.278.

2- راولز، نظرية العدالة، مصدر سابق، ص 415.

تبعاً لما سبق، يعتبر راولز أنّ الأغلبية مجرد قوّة من القوى السياسيّة، وتقاس جدارتها بمدى فعاليتها في المجتمع. حالها مثل حال الأقلية، الأمر الذي جعله يقاوم التكبر والإنفراد بالسلطة والفعل والقرار لأيّ قوّة، وذلك عبر ما يسميه بالعصيان المدنيّ؛ بوصفه كلاً احتجاجياً سلمياً أو قل مقاومة آمنة تأتي بمثابة رد فعل طبيعيّ من المواطنين المناهضين لقوى الاستفراد والاستقواء والتكابر بالكثرة والأغلبية، قوى تبعد حس النقاش والحوار، ولا تسمح بالمفاوضة والمشاركة في السياسات العموميّة¹. بكلمة أوضح، يبرز المواطن بوصفه قوّةً حامية لنظام العدالة، وساهرة على تطبيق قوانينها المتفق عليها؛ فالمواطن عند راولز هو الكلّ في الكلّ، بيده سلط موسّعة. فمن العدل بعد هذا، أن يطالب الأفراد عن طواعية واختيار بالحفاظ على رابطتهم العميقة بثقافتهم الخاصّة. فلا يصح الاعتناء بحرية الأفراد وبأدوارهم ووظائفهم في أي جماعة دون الالتفات إلى ثقافتهم وإلى هويتهم، وكلّ ما يمثل ذاتهم وينعكس على صورتهم، إذ ليس من المجدي في شيء عزل الأفراد عن هذا الكيان الاندماجيّ. ولئن شجع المجتمع والدولة على ممارسة كلّ ثقافة لهويتها الخاصّة، فإن فيه نوعاً من التمييز وضرباً مباشراً للمساواة والمعاملة بالمثل. فما أشبه هذا الصنيع بالميز العنصريّ. فهل من العدل دعم هؤلاء على حساب الآخرين (الأقلّ حظاً)²؟

يبني هذا التصوّر على أساس تقوية الضعيف، والانتصاف إليه من القويّ. وبما أنّ الأقلية والمهاجرين ضعفاء، فمن الواجب دعم ثقافتهم وهويتهم ومساندتها للبقاء على قيد الحياة³. يرفض هذا الادّعاء ويل

1- راولز: نظرية العدالة، ص 448. يلاحظ على راولز نوعاً من التأسيس لفعل الحوار والنقاش العمومي حول كل قضايا هذا الشأن، فالتفاوض والنقاش هو من صلب الحياة الاجتماعية، ويخص الأفراد أكثر من غيرهم. وبالتالي لا مناص من إشراكهم منذ بداية صياغة التعاقد الاجتماعيّ إلى العدالة التوزيعية وصولاً إلى العدالة الجزائية. يصرح نوفل الحاج لطيف: "تسعى المشاركة في التفاوض العمومي إلى إرجاع السلطة والكرامة السياسية إلى أصحابها، أي إلى المواطنين، وهكذا فإن خيار التفاوض ليس حسناً لجهة تبعاته فقط، بل وفي ذاته أيضاً. وتلعب مبادئ العدالة عند راولز في هذا الاتجاه دوراً رئيساً في ضمان الولوج العادل لساحة النقاش العمومي، وإذن، فإن ما يضيفي الصلاحية على التفاوض ليس مجرد المسطرة المتبعة، بقدر ما هو السياق السياسي والاجتماعي، وذلك هو، في الحقيقة ما ينبغي اعتباره حتى ندرك أهمية تأسيس الرابطة الاجتماعية على إرادة المواطن لأن التعاون، في نهاية المطاف، هو بيت مواطنين وليس رعاباً". جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي. ط1. (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع). ص 282. فالقوانين والتشريعات النابعة من إرادة الجميع، ووفق اتفاق جماعي، مبني على نقاش عمومي وديمقراطي يسمع فيه لكل الآراء، وتنتصر فيه أفضل وأحسن حجة حسب هابرماس، قلنا هذه القوانين تحظى باحترام وتقدير كل الأفراد، وتكون أكثر سريانا ومفعولا في الحياة الاجتماعية، ولا تلقى أدنى مقاومة أو تمرد من هؤلاء الذين وضعوها. وكيف يقاوموها وهم واضعوها؟ راجع أيضاً:

Cathrine Audare, Le principe de légitimé démocratique et le débat Rawls-Habermas, In: Habermas l'usage public de la raison, Cordonné par Rainer Rochtitz, (Paris: PUF. 2002), Pp.131-133.

محمد عبد السلام الأشهب، العدالة السياسية مناظرة هابرماس-راولز. ضمن: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. ص 129-130.

2- Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy, P.111.

3- تمييز الأفراد واحترام خصوصياتهم ثم الاستعداد لاحترام هذه الخصوصيات الثقافية والسياسية والدينية عبر السماح لها بالتعبير عن نفسها في المجال العام، يشبه هذا الأمر في نظر راولز أعضاء فريق كرة سلة أو لاعبي كرة قدم، فعلى تنوع مشاربهم الثقافية والدينية واللغوية... إلا أنهم يتعاونون ويتضامنون من أجل نفس الهدف وهو ربح المسابقة.

Rawls John, Political Liberalism, P.156.

كيمليكا لأنّ هناك عيباً مبدئياً في نظريّة العدالة كإنصاف خصوصاً في جانبها المتعلّق بالحرية، يكمن العيب في أنّ الهوية الجماعية للأغلبية همّشت هؤلاء؛ بداعي أنّ الهوية اختيار عامّ لا مجال للاختلاف حوله كي لا تحلّ الفرقة والتشتت في الجماعة ومن ثمة في الدولة. ومبدأ الإنصاف والعدالة يحاول أن يرفعهم عساه يضمن تساويهم. فلا أحد يتصوّر أنّ دعم ذوي الاحتياجات الخاصة، بتأويج (البلوغ للأوج) قواهم وملكاتهم، قصد التساوي مع غيرهم في المنافسة على الموارد والمؤهلات والمناصب، قلنا لا يعتقد هؤلاء أنّ هذا الأمر فيه كثير من التمييز والتفضيل.

إنّ تخليّ الأغلبية الغالبة على نوع من سلطتها ونفوذها بإزاء من يحتاج لهذا الدعم، وبدل أن يتمّ الأمر بالقوة وعن طريق الصراع حد الموت، كما اعتقد هوبز، سيتمّ بطرق سلمية وبوعي من الدولة الليبرالية بأهمية بقاء الأقليات بديلاً عن الأقلّ حظاً. فالأقليات داعمة للاختلاف والتنوع والتباين، لذا تصور كيمليكا على عكس راولز أنّ الإهمال الحميد دافع لكلّ ثقافة على محاولة الاندماج في الجماعة، وذلك بتأسيس وجودها وكيانيتها وهويتها في المجال المشترك، والمفتوح على التسامح. مجال يعترف بالجميع لا بالأقلّ حظاً فقط، ويوفّر فقط لهؤلاء أسباب الراحة والرخاء ولو على حساب المحظوظ الذي ذنبه الوحيد أنّه محظوظ، ولد بملكات وقوى ومواهب تتناسب مع هذا المجتمع. يقول كيمليكا في هذا السياق: "لا يصحّ أن تعامل به الأقليات (التعاليم التهميشية) وخصوصاً التي في حاجة إلى دعم، وهي في طريق الانقراض على مستوى الثقافة واللغة، لذا فإنّ الحقيقيّ هو التساؤل عن: ما هي الطريقة العادلة للتعرف على اللغات، ورسم الحدود وتوزيع الصلاحيات؟ أعتقد أنّ الجواب هو، ينبغي لنا أن نهدف إلى ضمان إتاحة الفرصة لجميع المجموعات الوطنية للإبقاء على نفسها كثقافة متميزة، إذا ما اختارت ذلك"¹. ما يفيد أنّ الكلّ داخل الدولة، وكيفما كان وضعه الاعتباري، وتواجده الثقافي، ووزنه الاجتماعيّ محميّاً من الدولة التي تعامله باعتباره موروثاً عامّاً ووطنياً ورصيذاً ثقافياً ملكاً للجميع؛ يمثل جزءاً من هويتها الخاصة. دعم هؤلاء لا ينتقص من سلطة الأغلبية، ولا ينقص من مكانة العدالة واعتبارها، بقدر ما يزيد فيها، ويقوي من نفوذها على كل المناطق والجغرافيات والثقافات والأديان... إلخ، ويضمن طاعة هؤلاء الذين يحترم هويتهم وثقافتهم، ويعتبرها رصيذاً ثقافياً يستأهل الحماية والحفظ والتعميم والتواجد في كل مؤسسات وأجهزة الدولة. تمثيل هذا الكيان يفوق ما تطالب به الأقليات من الاعتراف بها في أجهزة الدولة، وفي المجال العام، إذ لا يعدّ التنوع

يسمي لاري كرانسوف هذا التعاون بين مختلف الأفراد بالتضافر الاختلافي، ويشبهه بعناصر الذرات الفيزيائية من مثل الإلكترون والفوتون. أحدهما سالب والآخر موجب، غير أنّهما يتعايشان ويتكاملان لإنتاج الطاقة، واستمرارها داخل الذرة. يقول: "إنّ التمييز بين مجموعات وأفراد هو تمييز منهجي، وليس تمييزاً أطلوجياً، فإذا تعاملنا، لأغراض سياسية مع مجموعات على أنّها تتكون من ذوات فاعلة فرادي، فإن ذلك لا يعني أنّه لا يمكن فهم هذه الذوات الفاعلة من حيث إنّها أنواع مختلفة من مجموعات، تتكون من أنواع مختلفة من أفراد، بالنسبة لأنواع مختلفة من أغراض عملية. إنّنا نعي جيداً أنّ ما يوصف بذرات لا تكون ذرية إلا بمعنى أنّها وحدات أساسية لنوع معين من نشاط فيزيائي، عن طريق جزئيات أساسية كثيرة، وأن هذه التفسيرات الأبعد لا تقوض التفسيرات الجزئية، التي تعالج فيها الذرات بأنها أساسية، لذا، ليست ثمة مشكلة إذا تحول ما نسميه عادة لذوات فاعلة". الاستقلال الذاتي والتعددية. ضمن: الفلسفة الليبرالية-الديمقراطية-العدالة. ص 64-65.

1- كيمليكا، ويل: مواطنة الثقافات المتعددة، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات. ترجمة: هيثم غالب الناهي. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2020). ص 161. ما بين قوسين إضافة منا للتوضيح.

الثقافي مجرد فضل وعارض أو أمر زائدا عن الحاجة، بل هو الأصل والضرورة من منطلق العدالة والمساواة¹.

تأسيساً عليه، يغدو من العدل أن يتمّ سماع صوت الأقلية في نظام ديمقراطيّ، يحاول أن يمثّل جميع الثقافات، غير أنه اختار سبيلا غير مناسبة لهذا التمثيل؛ المقصود بذلك هو الفعل الانتخابي الذي يقرّر باحتساب عدد الأصوات الصحيحة الفائزة بالأغلبية، والذي يصبح من حقه الحكم وتدير المجال العامّ، وفي ذات الآن يتنكر هذا النظام للأقلية ويهمشها في اتخاذ القرار العموميّ؛ فتظلّ مناوراتها السياسية مجرد معارضة تضفي الشرعية على قرارات الأغلبية وعلى طبيعة النظام بصفة عامة. توقيا من أخطاء هذه الآلية الانتخابية يتمّ باستمرار مراجعة هذا النظام، والتعديل فيه على الدوام. ولعلّ من أهمّ التعديلات على النظام الانتخابي هو إدخال النظام المحاصصي (كل فئة تمثّل بعدد معيّن مثلما هو حاصل في لبنان)، بما هي "تخصيص عدد من المقاعد في الهيئة التشريعية لأعضاء الفئات المحرومة أو المهمّشة"². وكذا إعادة التقسيم للدوائر الانتخابية، رغبة في إنشاء مناطق ذات أغلبية لهذه الأقلية. فمثلا بتقسيم منطقة معينة، وحصر التنافس فيها بين السود مثلا فلن تنتخب إلا ممثلا أسود. إلا أنّ خطأ هذا النظام بدوره يكمن في أن وزن هذا التمثيل يظل ناقصا ورمزيا أكثر، ومن دون وزن تشريعيّ أو تنظيميّ أو مؤسّساتي، فأغلب القرارات العليا تتخذ بالإجماع من الأعضاء المنتخبين، مما يفيد أنّ هذا الممثل سيظل أقلية في المجال المؤسسي الأكبر.

وبناءً عليه، يلاحظ تعالي أصوات دعاة التعددية الثقافية إلى ما يسعى بالتمثيل الجماعي، وذلك بحضور مهمّ ومناسب ومعقول لهذه الأقلية المهمّشة في الدولة بكل أجهزتها ومؤسّساتها. تمثيل يمكنها من الترافع على قضاياها العادلة والمشروعة والنوعية، عن طريق التمكين لها في الحياة العامة، بعيدا عن كل نظام متفسخ لا ينظر إليها إلا إن كانت مستضعفة اقتصاديا، وهشة اجتماعيا. وهكذا، يفهم مما تقدم أنّ مفهوم الحرية لا يمارس خارج إطار الاعتراف بالأقلية لجانب الاعتراف بالأقل حظاً.

3- مبادئ ومنطلقات نظرية العدالة:

يتوافق مبدأ الاستحقاق مع تجنّب غطرسة البعض على الكل؛ أو احتقار النفس واستصغارها وتبكيك إنجازاتها. "وهذا قد يثير، وبشكل واسع، مواقف خضوع وخنوع في جانب، وإرادة سيطرة وغطرسة في جانب آخر"³. تبكيك معطى اللامساواة، ودرحر مبدأ الاستحقاق قد تكون لهما نتائج وخيمة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وقد تصبح شرورا خطيرة تديم التراتبية، وتؤدّد السلوك التواكلي. فما دمت لن أغادر موضعي

1- يصح في هذا الصدد ويل كيمليكا: "...في الدول التي توجد فيها أقليات عرقية، أو دينية أو لغوية، فإن الأشخاص الذين ينتمون إلى مثل هذه الأقليات لا ينكر حقهم في الاجتماع مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم، والاستمتاع بثقافتهم الخاصة، وممارسة طقوس دينهم الخاص أو استخدام لغتهم الخاصة على وجه المساواة". أوديسا التعددية الثقافية، سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع. ج1. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. العدد 377. (الكويت: عالم المعرفة. 2011). ص54.

2- كيمليكا ويل، مواطنة الثقافات المتعددة، مرجع سابق، ص182.

3- راولز، نظرية العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص285. أنظر أيضا: ساندل: الليبرالية وحدود العدالة، ص138-139.

وموقعي في نظام ترانبي مغلق لا يتيح أدنى فرصة للترقي، فلماذا أبدع وأجتهد على الوجه الأحسن؟ ما الفائدة المرجحة من الإنجاز؟¹

في هذا الاستشكال ضرب مباشر لمبدأ التعاون المنصف، إذ كلما تَبَثَّ موقعي في الأعلى حافظت على دونية غيري. يطلق راولز على هذا الشكل التراتبي بمبدأ الفرق السلبي Negative difference؛ وهو الاستحواذ الحياطي على الخبرات والفوائد المجالية والاجتماعية العامة، وتحويلها إلى ملكية خاصة تستفيد منها فئة محظوظة على باقي الفئات؛ أو يستفيد منها جيل على حساب باقي الأجيال غير المحظوظة. الأمر المخالف بالبتات في نظر راولز لمبدأ الخير العادل للجميع أو الخير المعمم على الفئات الأقل حظاً. ويشغل هذا المبدأ وفق منطق الأخذ من الموارد الطبيعية بقدر الحاجة بلا زيادة ولا نقصان. فلا تحتكر ولا تستنزف هذه الموارد، من أجل أن يعيش هذا الجيل المحظوظ حياة الرخاء والثراء على حساب بؤس الأجيال القادمة الأقل حظاً.²

بهذا المعنى يبدو في نظرنا أنّ راولز يجعل لكلّ الناس خصوصاً الضعفاء والأقلّ حظاً، حقاً معلوماً ونصيباً وافراً من جميع الموارد الطبيعية والبيئية والحيوانية والمائية وحتى المواهب، لذلك أوجب فيلسوف العدالة إقامة شرعة من الضرائب على الأغنياء تتزايد بتزايد غناهم، وضرائب أخرى على المستهلكين ترتفع بارتفاع استهلاكهم، ففي نظره من يستهلك أكثر يبدو أنه ينتمي إلى طبقة الأثرياء فيحق بموجب ذلك فرض ضرائب على أرباحه وأخرى على استهلاكه (العدالة الضريبية)، وهي مساهمات مباشرة للرفع من الأقل حظاً والفقراء وذوي الاحتياجات الخاصة. إذ مساهمتهم هاته يعتبرها راولز واجبا وطنياً³. وبذلك يُضمن نوعاً من الاستقرار السياسي، والسلم الاجتماعي، والتضامن الآلي الأيل في آخر المطاف إلى الاجتماع المنصف والتمسك أو

1- Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy, P.303.

2- يقول راولز: "ولا يطلب التوفير... إلا لأسباب تخصّ العدالة، أي لخلق ظروف لازمة لتأسيس بنية أساسية عادلة، والمحافظة عليها عبر الزمن". نظرية العدالة كإنصاف، ص 331. ورغم ذلك هناك إغفال لفهولم العدالة الإيكولوجية أو البيئية بين الأجيال والصور والدول، فلم يتحدث راولز عن مبدأ التوفيرات كحق مشروع للأجيال القادمة على الجيل الحاضر، إذ وعي هذا الأمر من شأنه أن يحمل هذا الجيل ما سيقع من كوارث مائية وبيئية وحيوانية للجيل القادم، وإلا لماذا هناك استنزاف غير مقبول من هذا الجيل أو على الأقل من مجموع من دوله لموارد الأرض الطبيعية؟ يصرح محمد عثمان محمود: "يمكننا القول إن راولز أغفل مشكلات ملحة ومصيرية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، على الرغم من أنها ترتبط بصلب العدالة السياسية، بصفتها عدالة مؤسسات، وبالعدالة بين الأجيال التي يعبر عنها مبدأ التوفيرات، ومنها وأهمها على الإطلاق أسئلة الإيكولوجية والفلسفة البيئية، فما الذي يجعل العدالة بين الأجيال أقل أهمية منها ضمن كل جيل على حدة؟ وهل المشكلة، في ما يخص وسائل الإنتاج ومصادر الطبيعة والثورة، مقتصرة على الملكية والتوزيع فحسب؟ ماذا عن الهدر والتخريب والتلوث، المقتصرة والمخاطر البيئية المحدقة التي باتت تهدد الإنسان المعاصر في المجتمعات الصناعية الديمقراطية المتقدمة، كما في جميع أنحاء المعمورة، بخصوص حق أساس من حقوقه متمثل في السلامة الجسدية والنفسية التي حرص راولز نفسه على تأكيدها في مبدئه الأول؟ هل يعد عدم الوقوف عند هذه المشكلات المصيرية عدلاً وإنصافاً بحق الأجيال اللاحقة، فضلاً عن الجيل الافتراضي الذي ينتمي إليه الأطراف في الوضع الأصلي، ولاسيما أنهم غير محجوبين عن المعارف العامة، إذ لا شك في أن المخاطر والمشكلات الإيكولوجية المعاصرة إحداها، لأنهم محجوبين عن جميع ما هو خاص بهم وبهم ويمثلون فحسب". العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، بحث في نموذج راولز. ط1. (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2014). ص276-277.

3- Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy, P.118.

التعددية المعقولة بلغة راولز، المؤدية لا محالة إلى الاعتراف العمومي¹؛ القائم على التمثيلية على أكثر من وجه وصعيد، وفي كل مؤسسات وأجهزة الدولة، وينسب معقولة. غير أنها ليست تمثيلية شكلية بل فاعلة؛ تدافع عن مصالح فئاتها. وذلك في تكامل وتقاطع مع مصالح فئات أخرى في المجتمع. لا يجب أن يفهم منه أن هذا المبدأ التمثيلي يغيب مبدأ التعاون والتضامن أو مبدأ المساواة والتفرقة العادلة. فإلى أي حد يكفي هذان المبدأان لإقامة مجتمع عادل حلم به كثيرا أفلاطون، فعندما فشل رفع تحقيقه إلى عالم المثل؟

تقوية القدرة الشرائية للمواطن من أولويات العدالة، ويكفي أنها ضامن للاستقرار، ومانع عن عدم الإصابة بالمجاعة. فالخطة الحيوية للغذاء وللحفظ من الكوارث، وترقب ما يمكن أن يقع في المستقبل كل ذلك من شأنه أن يقوي حظوظ إيجاد مجتمع العدالة. ولعل من متطلبات العدالة كإنصاف عند راولز المساواة والحرية مع إيلاء الاهتمام أولاً وأخيراً للأقل حظاً من الفقراء والمعوزين، وذوي المواهب والمؤهلات المحدودة. وتطوير ميولاتهم وملكاتهم ومؤهلاتهم لا يضر أي طرف متنافس، بل على النقيض منه يساومهم مع منافسهم من ذوي الملكات والمؤهلات والمواهب. عندئذ يجوز التنافس العادل بينهم.

وعلى أهمية قيمة الحلم الراولزي بمجتمع العدالة كإنصاف، لا يخفي عديد سقطاته وعيوبه، منها إغفاله قدرة البعض على تحويل السلع الأولية إلى مواد نافعة، يطيب بها العيش²، وهي قدرة يجب أن يتم أخذها بعين الاعتبار، والمحافظة عليها لا تبخسها ومحاربتها بمحاربة التميز والذكاء والمواهب؛ تحت ذريعة خلق منافسة شريفة. إنه وعلى العكس منه، يسعى راولز -قبل المنافسة الشريفة- إلى إقبار التمييز والاختلاف على كل المستويات وفي جميع الميادين والأصعدة، بدءاً من الجوانب الاقتصادية، وتصعداً إلى البواعث الاجتماعية. وإتاحة الفرصة لما سماه أمريتا صان عند راولز بالرعب الأخلاقي الكارثي *Catastrophic Moral horror*، وهو نوع من الأخلاق السيئة المهددة لبقاء مؤسسات العدالة التي اقترحها راولز؛ مثل الفساد والظلم والتمييز العنصري. والأكثر من هذا عدم الأخذ في نظرية العدالة كإنصاف بعين الاعتبار الاختلاف الحادث بين الثقافات لاسيما الهنديّة منها، والتي انحدر منها صان، ووجد داخلها ما يفند نظرية راولز في العدالة كإنصاف، من قبيل منظور "نيايا" الاستيعابي، وقواعد "نيتي" الاجتماعية. يحاول أمريتا صان جاهداً أن يعيد ضبط وتأهيل نظرية راولز، وذلك بغرض توسيعها أكثر عسى أن تشمل في جوفها على التعدد والاختلاف³.

بناءً عليه، يجد الفيلسوف الأمريكيّ الحلّ في التخلي عن الوعي والفكر على الأقلّ إبان التشريع وأثناء إصدار المبادئ والقوانين في الوضع الأصلي (البدئي)، وقبل أيّ اتفاق ينجم عنه التعاقد الاجتماعيّ. فالمعرفة تقوم هنا على النقيض من الفهم، إذ الأشخاص في الوضع الأصلي يتفهمون ما يقع عليهم من مسؤوليات اختيار الأنسب من القوانين والتشريعات، والأجهزة والمؤسسات التديريّة والتسييريّة للحياة العامّة. غير أنهم يجهلون في المقابل موقعهم وموضعهم في النظام العامّ للدولة والمجتمع الذي يقومون بالتأسيس له. فلا أحد

1- راولز، نظرية العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص 397.

2- سن أمريتا، فكرة العدالة. ترجمة: مازن جندي. ط1، (بيروت: دار العربية للعلوم ناشرون. 2010). ص 118.

3- Zwarthoed Danielle, Comprendre la pauvreté, John Rawls, Amartya Sen, (Paris: PUF. 2009), Pp.75-76.

يعرف وضعه في المجتمع، وبالتالي لن يسعى إلى توظيف المبادئ والمنطلقات الأولوية لمصلحته الخاصة؛ أو من أجل الدفاع عن طبقته؛ أو نوعه؛ أو ثقافته؛ أو هويته؛ أو ديانتته؛ أو لغته... إلخ، حتى إن مصلحته المفترض منه الدفاع عنها ما يلبث يجهلها، على افتراض أنها من الأصل موجودة في الوضع الأصلي¹. ليبقى الصواب هو تشريع عمومي شامل يراعي كلّ المواقع والهويات والثقافات، والتي من المحتمل أن يجد فيها الشخص نفسه عند ارتفاع حجاب الجهل. فالكل رابح وفي أيّ موقع جاء. نستنتج إذن، أنّ حجاب الجهل في الوضع الأصلي يُنتج اتّفاقات أوسع من التعاقد تكون عادلة لكلّ الأطراف، وفي أيّ موقع جاؤوا فيه ومنه. فلن نجد من يصر على اعتماد لون أو شكل أو هوية إلخ... بوصفه أساسا للمعيرة والمقايسة².

هكذا تغيب كلّ الخلفيات، وتختفي جميع المصالح عن أفق الوضع الأصلي. "فلا أحد بإمكانه التنبؤ ما إذا كانت مثل هذه المبادئ ستكون لمصلحته"³. وبه، يكون ردم الهوية بين مكونات المجتمع هدفا رئيسا لنظرية العدالة كإنصاف عند راولز، الأمر المفسّر لما وضعها في وسط بيبي يحدد الأقلّ انتفاعا على أساس أن يقرب الهوية بينهما، بحيث يتحسن وضع هذا الأقلّ انتفاعا. فهي نفسها تفضيلات الجماعة، تلتقي عند نقطة توفير أكبر مقدار من الرفاه والأمن والاستقرار لكل الناس، لا لأكبر عدد كما ظن ستورات ميل. وكل ذلك مشروط بتصور متوافق عليه حول العدالة.

4- نظرية العدالة ومفهوم الخير:

يبدو مفهوم الخير في المناولة الراولزية هدفا وغاية Talos عامة لكلّ أفراد المجتمع، في أفقه تلتقي الإرادات الخاصة لتشكّل الإرادة العامة، فعلى غراره تتحدّد مطالب كلّ فئاته وطبقاته في تطابق مع مبادئ العدالة. وبالتالي يجب تحديد الفئات الأكثر تضررا من التقسيم (العدالة التوزيعية). وذلك عبر مؤشرات الرفاهية والرخاء، ثم السعي إلى تحقيق الحد الأدنى من توقعات وتطلّعات هذه الفئات. فاستجلاب الرضا هدف عامّ من الدولة تجاه الأفراد، لاسيما وأنّ مشروعيتها مستمدة منهم. وإذن مكتوب عليها أن تظل دولة خدماتيّة. وتحقيق الحد الأدنى من التوقعات يسمى بالخير الأضعف. فهؤلاء "يفضلون حرّية أوسع وفرصة أكبر بدلا

1- يصرح راولز في هذا السياق: "لا يمكن للمواطنين الاتفاق على نظام من القيم الأخلاقية أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق ما يراه البعض. لذا، هل يوجد بديل أفضل من الاتفاق بين المواطنين أنفسهم، يتوصلون إليه في شروط منصفة لهم جميعا". العدالة كإنصاف، إعادة صياغة. ص 105. يعلق على هذا النص محمد عبد السلام الأشهب بالقول: "تكمن أهميتها (الوضعية الأصلية أو الوضع الأصلي؛ أي تلكم الحالة لما قبل التعاقد الاجتماعي) في كونها الأداة التي من خلالها يريد راولز أن يصل إلى بناء مجتمع عادل ومتعاون، ولهذا فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن منذ البداية يتعلق بكيفية تعيين الشروط المنصفة للتعاون. على سبيل المثال: هل يتم تعيينها من قبل سلطة مختلفة عن الأشخاص المتعاونين، كأن يكون مصدرها قانون إلهي؟ أم أن هذه الشروط يدركها بأنها شروط منصفة لكل واحد استنادا إلى نظام من القيم الأخلاقية؟ أم تحسم مسألتهما عن طريق اتفاق يصل إليه مواطنون أحرار ومتساوون ومتعاونون، يحصل بالنظر إلى ما يعتبرونه منفعتهم المتبادلة؟ إن راولز وبحكم أنه عاش في مجتمع يتسم بالتعددية الدينية والثقافية والسياسية... إلخ، فإنه لم يكن يدعو إلى تبني مرجعية ما قد تكون مصدر هذه المبادئ التي بإمكانها أن تضمن تحقيق التعاون الاجتماعي بين المواطنين". العدالة السياسية مناظرة هابرماس-راولز. ضمن: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. صص 130-131. ما بين قوسين إضافة منا لتوضيح.

2- Rawls, Political Liberalism, Pp.212.

3- راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 196-197.

عن حرية أضييق وفرصة أضييق، وحصّة أكبر بدلا عن حصّة أصغر في الثروة والدخل"¹. يضاف لها إقرار الذات والثقة في النفس، باعتبارها مطالب معنويةً لجانب المطالب المادية السابقة. وهكذا فكلاهما يشكّل غايات وأهدافا تحقيقها مطلوب لتأسيس نظرية العدالة كإنصاف.

وعليه، تكون هذه الأهداف منطلقات وأسس فعلية من أجل بناء مجتمع متوازن وأكثر إنصافا، إذ النافع للمجتمع ثاو في التحلي بحد أدنى من الخير المعقول والمعتم، قصد ضمان هذا التوازن والتناسب المنشود؛ من قبيل الساعة اليدوية التي يحدد مجالها الخَيْر في ضبطها للوقت، ووزنها، وجودة أداؤها. وحتى العقلانية في هذا المستوى تحدّد نظريًا حسب راولز بمدى استجابة الأشياء لتوقعاتنا، ومدى خدمتها لأغراضنا؛ من مثل العين الخيرة التي نتوقع منها أن ترينا كل شيء على أحسن وجه؛ أو الجاسوس الجيد الذي يحدّد تمهّره بمدى إمكانه نقل الأخبار إلى دولته، مسنودا بالقدرة على التخفي والتجّيب عن الأعين. في آخر المطاف، يبدو أن مفهوم الخير مصاغ بالشكل المنظوري؛ أي لا يتجاوز رؤية كلّ شخص، فهو مفهوم أو رؤية منحازة لا تعبر إلا عن مصالح وحاجات ورغبات الرائي².

تعدد المعايير هذا يجعلنا نُقيّم الأشياء والأشخاص من خلال خواصّ محددة تتبدل في كل مرة، الأمر الذي يجعله معيارا نسبيا قابلا إلى التطور والنمو بشكل يعارض كانط ومعياره الكوني، والأكثر تجريدا وعمومية. ورغم ذلك لا يفارق راولز التصور الأخلاقي الكانطي من جهة الاعتبارية الممنوحة للإنسان ضمن شرطه الإنساني، المحافظ على كرامته وقيّمته المطلقة، والتي تخول له المضيّ قدما في احترام الذات المتضمن لجانبين. أولهما إحساس الشخص بقيّمته الذاتية، مع ما تجلبه له من اعتبار لخطته واستراتيجيته في الحياة القابلة للتنفيذ، والتي تستلزم الاحترام والتقدير. وثانيهما يحتوي على ثقة الذات في إمكاناتها وقدراتها. يعلق على ذلك راولز: "من الواضح إذن لماذا يعد احترام الذات خيرا أوليا"³. يساعدها على الإنجاز والتحقق على الوجه الأمثل، ويستشعرها بضرورة تواجدها على الصعيد الكينوني والاجتماعي، كما يدفعها إلى الجهاد والنضال توخيا للظفر بما تستحق وتستأهل. وفي غياب هذا الجانب التقديري التحفيزي تفقد الذات في أنشطتها معناها وقيمتها. تصبح فارغة وبلا معنى، ليغرق أصحابها في العدمية واليأس، المانع لها من الفعل والعمل والاجتهاد والكد⁴.

لا نستغرب بعد هذه المساندة القوية من نظرية العدالة كإنصاف لتقدير الذات self-esteem بالمقارنة مع باقي المبادئ، إذ هو مبدأ تفاعليّ يستلزم وجود تقدير واحترام متبادل؛ بمقتضاه تجد مشاريع وغايات الأفراد احترامًا وتقديرا، يصل إلى حد التشجيع والتأييد على مستوى الحياة العامة، والتي تعمل جنبا إلى جنب مع الحياة الخاصة. فمشاريعها تتقاطع مع مشاريع الأفراد، وحتى إن لم تدعم وتساند هذه المشاريع فإنها لا تشكل إعاقة لتقدمها وتطورها. يطلق راولز على مثل هذا المجتمع بالمجتمع الجيد التنظيم (A Good

1- المصدر نفسه، ص 481.

2- Rawls, Political Liberalism, P.124.

3- راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 529.

4-Rawls, Political Liberalism, P.200. See also: Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy. P.56-57.

(Organized Society)¹. وعلى النقيض منه يبرز المجتمع غير المنظم أو قليل التنظيم، يشعر داخله الأفراد بالتمييز والخزي والتنكر بوصفها مشاعر طبيعية متعلقة بمبدأ احترام الذات. فالخزي والتنكر مؤلم بما أنه خسارة لخير مجلوب إلى الذات، وكايح لقوامها وقدرتها، إذ هنالك فرص ضائعة، ووسائل مبدّدة، وطاقات مهدورة، ضيعها المجتمع غير المنظم على أفرادها ومن ثمة على نفسه.

إن الإمكانات والطاقات والقدرات والمواهب وكلّ الخيرات التي يتوقّر عليها "منجم" الأفراد ملك للمجتمع، فهي خيرات من حقّ الجميع، تعطى بمثابة حقّ للاستغلال لا غير؛ من مثل الأرض والهواء كما تؤول النظرية الدينية والإنسان مستخلف عليها فقط. فالملكيّة للمواهب الخاصّة يعتبرها راولز اغتصاباً لأمر عموميّ. أشبه ما تكون هاته المواهب بالهواء والماء والموارد الطبيعية والبيئية، ملكيّة جمعيّة، من حقّ الكلّ ذ الاستفادة منها. لا تملك بل فقط يستغل لصالح الجماعة. وبالتالي كلّ إهدار لها إهدار لطاقات المجتمع، ومناقضة صريحة للإحساس الطبيعيّ بالحق والعدالة، المتمثّل بالذنب والخزي والتنكر. التمييز الإيجابيّ يعني انتقاص الإحساس بالذنب والخزي جراء النقص في الخير الذي يعتري الأقلّ حظّاً (دون ملكات ومواهب وقوى تدعم الأقلّ حظّاً في المجتمع).

يؤيد ساندال ما يسمى بفعل التمييز الإيجابي Affirmative Action، وهو منح قوى ومواهب معوّضة من شأنها أن تساوي الأقلّ حظّاً مع المحظوظ. وها هنا يدخل ما يسمّى بالتمييز الإيجابيّ عبر تعليم واكساب الأقلّ حظّاً الفنون والمهن والمهارات اللازمّة للعيش المشترك، ثمّ تدعيمه كما يحصل مع الأقليات من مثل النساء، والسود، والمهاجرين... إلخ. تميز يقلص لديهم الشعور بالدونية والخزي والاحتقار، ويساعدهم على الاندماج في المجتمع. وأياً يكن الأمر، فلا يعقل-على سبيل المثل- استبعاد الأشخاص السود من الجامعات العليا والمعاهد المصنّفة على أساس العرق؛ أيّ على أساس شيء لم يختاروه، ولا يد لهم في صياغته، ولا يشكل جزءاً من مؤهلاتهم. تميز مبني على أحكام مسبقة، وتمثلات قبلية². ولو ميزنا على أساس العرق فهو عامل من العوامل. تبعا لذلك، يمكن أن نميّز على أساس آخر، يتساءل ساندال عن العلاقة المفترضة بين طبيعة العمل ولون البشرة، وهل يعد هذا المقياس من الكفاءات والمواصفات والقدرات الشخصية التي يجب توفرها في العمل؟

يجيب ساندال بالقول: "معظم الحجج التي يعتمدها دووركين في هذا الشأن تفيد أنّ لا أحد يستطيع أن يكون محقّاً في أن يدعي انتهاك حقوقه بسبب سياسة التمييز الإيجابي، لأنّ لا أحد -أبيض كان أو أسود- يستحقّ دخول كليّة الطبّ أو القانون أصلاً، إذ لا أحد له حقّ السبق يضمن له هذا الدخول"³. متى وضعنا معيار خفّة اليد وتمرّسها لقبول المترشح في كليّة الطبّ لكونها ستمكّنه من خدمة الناس أفضل، وتوفر لهم خير هذا المجال أو الميدان. مما يعني أنّ كلّ المؤهلات الجوهرية في أيّ مهنة لابدّ من أن تطلب باعتبارها شروطاً أساسية، ولا تعتبر تمييزاً عنصرياً أو إقصاءً عشوائياً. الأمر المؤكّد أنّ مفهوم الخير حاضر حتى في

1- Rawls, Political Liberalism, P.111.

2- ساندال مايكل، الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة: محمد هناد. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009). ص229.

3- المرجع نفسه، ص231.

الوظائف، وشرائطها توضع من أجل هذا الخير The good/Le Bon، على العكس من ذلك إن وضع لون البشرة شرطاً للقبول في هذه الكلية تضييع لكفاءات تستحق أن توجد فيها، وضرب صريح ومباشر لمبدأ تكافؤ الفرص والاستحقاق. ولعلّ هذا المقوم هو ما لم تستجب له هذه الكلية، مما يثير الاستغراب: ماذا سيضيف أو ينقص لون بشرة الطبيب في علاج المريض؟ فهل اللون الأبيض له تأثير في العلاج أكثر من اللون الأسود؟¹

من شأن هذا المعيار التضييع على المجتمع فرصة الاستفادة من ملكات هذا الشخص في المنصب المفروض. واذن، يجب أن يعامل المرشحون بنفعيّة أكبر ووفق مبدأ وحيد؛ هو مدى استجابتهم للخير العامّ أولاً وأخيراً. وخير الأشياء هو في أدائها لمهمتها أو عملها الأخير كما بين أرسطو، فمثلاً خير العين هو الرؤية وشرّها العمى، وكلّ ما من شأنه أن يستعيد لها وظيفتها يعتبر خيراً، بناء عليه يعدّ الطبّ خير لأنّه هو العلاج. ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى توضح مفهوم الخير الوظائفيّ عند أرسطو، فمثلاً خير القطار هو العزف، وخير العين النظر... إلخ. يلاحظ إنّ هذا الخير لا يرتبط جوهرياً بلون أو شكل أو لغة أو دين... إلخ بل بصفة أو ميزة مجزدة، تتلاءم مع حجم الوظيفة المؤداة من داخل المجتمع. إنها هوية جديدة ووظائفية ووسائلية، أكثر مما هي إثنية أو لغوية إقصائية وتمهيشية. يصرح ساندال: "انتماء يكون أكثر من صفة تصفهم، لأنّه عنصر مشكل لهويتهم"². على الرغم من تعدّد مواهب الأفراد، وحيازتهم الطبيعيّة لها إلا أنّ لهم غايات قصوى مشتركة، تدفعهم لتأهيل بعضهم البعض. لاسيما وأنّ تقاسم المواهب بينهم يجعلهم كيانا واحدا لا مجرد قطع متناثرة ومشتتة متفسخة. يتقاسمون المصير نفسه، ويتحرّكون ضمن نفس التاريخ الذي يقربهم من البعض، ويبعدهم عن البعض الآخر. مما يعني أن مبدأ التعاون عند راولز يأتي فوق مبدأ التفوّق الطبيعي للمواهب.³

1-Martin Rex, Rawls and Right, (Lawrence: University of Kansas Press. 1985), Pp.81-82.

راجع أيضا رسالة رفض طلب أحد المترشحين بجامعة من الجامعات الأمريكية لطالب أسود، أوردها ساندال في كتابه: الليبرالية وحدود العدالة، ص 237-238. والرد على هذا الإدعاء وارد في نفس الكتاب: ص 233-234.
2- راولز، الليبرالية وحدود العدالة، مصدر سابق، ص 250.

3- Martin Rex, Rawls and Right, P.164.

الحيازة للمواهب ليست حيازة تخول الملكية، بقدر ما تشير فقط إلى الاستغلال بالمعنى العمومي لا الخصوصي. فلكل أفراد المجتمع الحق في الاستفادة منها مثل الخيرات والموارد الطبيعية. يصرح ساندال: "فمن الواضح أن مختلف الحيازات الطبيعية التي أُولد بها قد يقال إنها لي، بالمعنى الضعيف والعارض، أي أنها موجودة في شخصي عرضاً. غير إن الحيازة بهذا المعنى الضعيف لا تدل على أن لي حقوقاً خاصة تخولني إياها هذه الحيازات أو مزاعم في الاستحواذ على الثمار الناجمة عن استغلالها. وبهذا المعنى الضعيف للحيازة، لا أكون أنا الحائز الحقيقي، بل مجرد مؤتمن على مجموعة من الحيازات والخصائص الموضوعية هنا". الليبرالية وحدود العدالة. ص 153. ويضيف في هذا الصدد أيضاً محمد الهاشمي عن مبدأ التفاوت، وكيفية الاستفادة منه لصالح الجماعة، خصوصاً الأقل حظاً، عساه يصير بعد ذلك مبدأ جماعي، ومقوم من مقومات التعاون والتماسك والتلاحم بين مكونات المجتمع. فيتحوّل من معطى طبيعي فردي إلى معطى ثقافي جماعي: "إن ما يميز مبدأ التفاوت ويمنحه منزعه المساواتي الضمني، هو بشكل ما إعادة توزيع حصص المواهب الطبيعية نفسها، ولذلك فهو يتجاوز المقاربة التقنوقراطية، التي تقوم على استغلال خيرات البوهويين، نحو مطلب آخر، وهو قدرة هذه المواهب في إطار استفادتها من إمكانياتها، على أن تحسن وضعية الأقل حظاً، ليس فقط على مستوى الموارد، إنما أيضاً في جانب إشاعة القدرات وتسهيل اكتسابها، بتوفير الكلفة المادية، والمشاريع التربوية الكفيلة

يغلب راولز في نظرية العدالة كإنصاف الديونطولوجية الكانطية على الفيولولوجية الأفلاطونية الأرستوطانية؛ أي يعطي الأسبقية للعدل على الخير، وله في ذلك عدة مبررات نناقشها في المقلب من البحث. إذ تنطبق العدالة على المؤسسات، فهي فضيلة المؤسسات كما قال أرسطو، ولا تنطبق فعلياً إلا بشكل ثانوي على الأفراد، والدول القومية¹. لأنها نظرية في حاجة إلى تعاقد اجتماعي يضم أطراف عديدة؛ كل منهم يتنازل عن حقه المطلق وحرية الطبيعية المنطلقة بلا قيود²، وذلك قصد العيش من أجل الآخرين وبهم ومعهم. وبالتالي يفترض راولز حسب ريكور أنّ هدف هذا الإجراء التعاقدية؛ هو ضمان أسبقية العدل على الخير، لكون العدل واحداً بينما الخير متعدداً، فلكل فرد من الأفراد داخل المجتمع منظوره للخير، يعارض على العموم باقي المناظير. كما أنّ هذا الإجراء التعاقدية يُمكن من التأسيس الأخلاقي للعدالة. وفي هذا ما فيه من انتقاد مبطن ومتجدد لنظرية تيولوجية، إذ تحدد العدالة من خلال قدرتها على جلب أكبر مقدار من الخير لأكثر عدد من الناس؛ أو قلّ هي نظرية بنيت على أساس التضحية بمتع صغيرة من أجل متع كبيرة، وإشباع أقل من أجل متعة أكبر³.

ياكساب الآخرين جزءاً من هذه المواهب. إن العبقرية مطالب بشكل ما بأن يرد دين المجتمع والطبيعة معا، فوضعية انطلاقه قد تمتعت بامتيازات عديدة، جعلته متفوقاً على الآخرين، الذين وفروا له إمكانية تحقيق ذاته، بكل ما يقتضي ذلك من تمويل ومساعدة في مختلف أطوار عمره، وبالتالي فإن هذا الشخص المتميز، عوض أن يبحث عن وضعية استثنائية تجعله يتمتع بهذا التفوق، عليه بالأحرى أن يقتسم النتائج مع الجميع كنوع من التعويض على امتيازاته". نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد اجتماعي مغاير. ص 101.

1- ريكور بول، العادل، ج 1. ترجمة: منير الكشو ومجموعة من المؤلفين. تنسيق: فتحى التريكي. ط 1. (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003)، ص 86.

2- يربط سانداو متأولاً راولز بين مفهوم الحرية والتعاقد الاجتماعي، إذ الاتفاق يحتاج إلى إرادات حرة وقادرة على الاختيار بين مختلف الإمكانيات والاحتمالات، غير أنها تختار الأقل ظلماً والأكثر عدلاً. إلا أن راولز ومن ورائه سانداو لم ينتهبا إلى شرط المعرفة والوعي، باعتباره شرطاً ثانياً يكمل الشرط الأول؛ أي الحرية. لنسمع لسانداو عندما يقول: "عندما يتفق شخصان على أمر ما، يمكن أن نقدر اتفاقهما منزويين: إما أن نسأل عن الظروف التي يتم فيها الاتفاق لمعرفة ما إذا كان كل طرف حراً أو مكرهاً، أو نبحث في بنود الاتفاق لمعرفة ما إذا كان الاتفاق منصفاً لكل واحد منهما. وحتى وإن كان هذان الاعتباران متصلين بعضهما ببعض، إلا أن ذلك لا يعني أبداً أنهما متماثلان، كما نجد ههما لا يمتثلان عادة رد أحدهما إلى الآخر، إن نحن صرفنا النظر عن بعض الافتراضات الفلسفية التي سنتناولها لاحقاً. من الناحية العملية، لنا من الأسباب ما يجعلنا نظن أن عقداً مبرماً بحرية تكون بنوده أكثر إنصافاً مما لو لم يكن كذلك، كما يمكن أن نقول إن تبادلنا منصفاً بصورة معتبرة مفض إلى عقد حر لا عقد إذعان". الليبرالية وحدود العدالة. ص 186.

3- يعتقد راولز للمنفعية صيغ وأشكال مختلفة، شهدت تطوراً ونمواً مستمراً لاسيما في الفترة المعاصرة، التي تركزت على الفرد وحاولت تلبية أكبر مقدار من النفع له، لكنها عندما فشلت في تلبية طموحات كل الأفراد توجهت لتحصل أكبر مقدار من الخير والسعادة لأكثر عدد من الناس، ما يعني تركيزها فعلياً على الأغلبية ضد الفرد والأقلية، فما دام لا يمكن تلبية طموحات جميع الأفراد، ولا يستطيع إشباع جميع رغباتهم تكتفي المنفعية بإشباعها لأكثر عدد. وبذلك يلامس راولز عيوبها في أنها "لا تأخذ تمايز الأشخاص على محمل الجد". نظرية في العدالة. ص 57. ولا تهتم أيضاً بمشكل التوزيع وطريقته، كما لا تلتفت للأقل حظاً، وتغفل أي دور محتمل للتعاقد الاجتماعي، بل إنها تقصي بشكل كلي مسألة التفاوض على مبادئ العدالة والتي من بينها مسألة المنافع والمصالح، وتفرض شكلاً واحداً من الأعلى. بناءً عليه، لا يعقل أن ينتفع الكل على حساب البعض فقط لأن هذا الكل يشكل الأكبر حساباً وعددياً. أضف لكل ذلك، أنها مذهب يركز على رفاه أكبر عدد بواسطة معاينة وإحصاء تفضيلاتهم؛ فمثلاً لو أن الأغلبية تفضل البيتزا، سيشرع هذا التفضيل كأكلة نافعة ووطنية، تشكل جزءاً من هوية الجماعة الواجب الدفاع عنها من طرف أجهزة ومؤسسات الدولة. يكتب كيميكا في هذا السياق: "تقول المنفعية القائمة على تلبية التفضيلات المختلفة أن ما يجعل شيئاً ما ذا قيمة هو أن عدداً من الناس يرغبون فيه. إلا أن ذلك غير سليم ومخالف للصواب. فليست تفضيلاتنا هي التي تمنح لهذا الشيء أو ذاك

تؤمن هاته النظرية بالكم على حساب الكيف، وبأسبقية الكل على الجزء، وأحقية إشباع الجماعة على حساب الأفراد. نظرية يههما بالدرجة الأولى توسيع مداها لتشمل أكبر مقدر من الخير، وذلك بالتضحية بأقل خير؛ ما يعني أن "كبح الفداء" استراتيجية مهمة لبناء أكبر مجال من الخير على حساب أقل خير. لا تأخذ هاته النظرية بعين الاعتبار. هل من العدل إيلاء كامل الاهتمام وكل الصلاحيات للأكثرية والجماعة على حساب الأقلية والأفراد؟ وكيف لها ذلك وهي أصلاً نظرية تقدم الخير على العدل؟ لعل الخاسر الأكبر في هذا المبدأ هم الأقل حظاً، والمهمشون والأقليات والنساء والسود... إلخ. فهي نظرية وسائلية تستعمل خير البعض من أجل خير الكل. وأياً يكن الأمر، فلا أهمية لهذا الفرد ولخيره إلا داخل النسق العام لخير الجماعة. وكأننا أمام آلة كبرى اسمها المجتمع، ودورها تحديد الخير بغرض الإمعان في توفيره للعموم، هذا العموم يتجسد في الأغلبية العددية على حساب التضحية بخير الأفراد، خصوصاً إذا تعارضاً. نوعياً ترتسم هاته النظرية (المنفعة أو النفعية) باعتبارها شكلاً من الظلم المحيق بأحد مكونات المجتمع (الأقل حظاً). فإذن لا توفر الخير إلا على حساب الظلم؛ أي على حساب العدل. وعليه، فمن العدل أن يوفر الحق والحرية والمساواة قبل أن يوفر الخير، ولعله بتحقيق العدل يتحقق الخير. وفي المقابل، بتحقيق الخير لا يتحقق بالضرورة العدل¹.

تبعاً لذلك، وبالعودة إلى النظرية الديونطولوجية لكانط فإن الشخص يعامل بوصفه غايةً في ذاته لا وسيلةً من الوسائل. مما يمنع استعماله أو استخدامه تحت أي مبرر من المبررات، فليس من العدل في شيء استخدام شخص واحد، فما بالك بظلم أقلية؛ أو مهمش؛ أو أقل حظاً؛ أو أسود؛ أو مهاجر؛ أو امرأة... إلخ، فلا ذنب لهؤلاء إلا اختلافهم وتمايزهم وسوء حظهم العاثر الذي أوجدتهم في هذا المجتمع لا في مجتمع يقوي ويشجع على التمايز والاختلاف، ويزكي الأقل حظاً في التكوين والتعليم والصحة...

ولأهمية الموضوعية أو الموقعية (Positional) في نظرية العدالة كإنصاف، حاول أن يبنها راولز في نظر ريكور بناءً مختلفاً عن النظرية التلولوجية، فبدل حرمان الأقل من أجل الأكثر ينساق راولز لوضع حجاب الجهل (Veil of ignorance) ما يلبث يستر كل موقعية قد تؤثر بشكل مباشر في وضع الناس مواضع لا

قيمة وإنما لأن هذا الشيء أو ذاك ذا قيمة، يكون لنا عندها سبب كاف لتفضيله على غيره. وإن كان شيء ما عديم القيمة، فلن يسهم تفضيله خطأ في تحقيق رفاهيتي". مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة: منير الكشو. ط1. (تونس: المركز الوطني للترجمة. 2010). ص 35. بمعنى آخر، صعب جعل المنفعة والتفضيلات أساساً لوضع قيم مشتركة تلبى مطامح الجميع، ولا تستثني أحداً. يرى كيمليكا أن المنفعة أكبر نحلة جلبت إليها لفيقا من المفكرين البارزين، وفتحت نقاشاً واسعاً، انخرط فيه راولز، وعلى الرغم من ذلك يعتبرها أخطر نزعة جاءت لتأمين حقوق وامتيازات الأغلبية ضد الأقلية، يكتب ويل كيمليكا: "تطبيق المبدأ المنفعي يجعلنا فيما يبدو نقف إلى جانب الأغلبية ضد الأقلية التي تبحث عن تثبيت حقوقها. وفعلاً، وكما سبق وأن رأينا، هناك حجج عديدة تمتلكها المنفعة لتقول أن على المدى البعيد سيستفيد الجميع من تأمين حقوق أقلية، مهما كانت صغيرة، ضد جور الأغلبية وغلبة مصالحها الاقتصادية (...). وباختصار، عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن أغلبية مضطهدة ضد نخبة قليلة العدد تحظى بامتيازات، تقدم لنا المنفعة جواباً صريحاً وتقدماً. ولكن عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن أقلية مضطهدة، ضد أغلبية متنفذة تحظى بامتيازات، تقدم لنا المنفعة أجوبة غامضة ومتضاربة". نفسه، ص 76.

1- Luppi Roberto, John Rawls and the common Good, An Introduction, In: John Rawls and the common good, (New York: Routledge, 2002), Pp.209-210.

يستحقونها، لينالوا من خلالها خيرهم وخير غيرهم دون وجه استحقاق. إذن، هنالك نوع من الظلم يحيق بغير المحظوظ أو الشخص من دون موقع منذ البداية، وقبل التقسيم. مما يضرب في العمق مبدأ المساواة والإنصاف. هكذا جاءت نظرية حجاب الجهل لتغطية التباينات المصطنعة نتيجة خير عمومي، وكذا لتقريب المسافة بين مختلف المتعاقدين الأصليين¹. فلا أحد منهم على علم بمكانته أو منزلته في المجتمع، ولا أحد يفقه نصيبه من التوزيع، ولا فرد يعرف قدراته الذهنية أو الجسميّة. ما يعني أنّ الجهل في هذا المستوى محو للفوارق والاختلافات والمواهب، وضمان للمساواة والتكافؤ، وعودة إلى حالة مدنيّة تقترب من الحالة الطبيعية الخيرة مع روسو. حالة تحترم البعد الإنسانيّ، وتحافظ على كرامة وعزة كل الأفراد. كما تؤمّن لأفراد المتعاقدين اعترافاً مطلقاً بحاجات ورغبات موجودة على النحو الاختلافيّ التمايزي. الأمر الذي يجعل من التشريعات والقوانين موضوعة بشكل عادل، يحفظ على الجميع خيرهم الفرديّ والجماعيّ. وبالتالي الموضوعيّة تمثل نوعاً من الدافع للقسمّة العادلة، فيمكن لأيّ فرد أن يقع -بعد انكشاف حجاب الجهل- في موقع الأقل حظاً، والأدنى منزلة لذلك سيحاول أيّ منهم أن يؤوِّج الأدنى والأقل نصيباً².

وكأننا براولز يؤسس نظام العدالة كإنصاف على المساواة في حجاب الجهل، واللامساواة بعد حجاب الجهل، بما يسمح للأفراد من تطوير ذواتهم وزيادة أرباحهم مستغلين المنطلقات المتساوية، إذ المساواة تؤدي بالضرورة إلى اللامساواة. من مثل الحاصل في الألعاب والمنافسات كالسباحة. سينطلق السباحون في خط البداية بشكل متساو، لكن عندما يصلون لخط النهاية يحصل بينهم التمايز والاختلاف، فيتربون على التوالي من الأول إلى الأخير. وبالتالي لا أحد يتضرّر في نظام العدالة كإنصاف لا الأقل حظاً، ولا الأكثر حظاً، لأن الفوارق بينهما تظل محدودة فلا تستغل المواهب والمؤهلات المبدئيّة الأصليّة والطبيعيّة لصياغة الطبقية. دائماً تجد الذوات الأقل موهبة والأضعف والمعاقرة... إلخ عناية ورعاية زائدة من الدولة ومؤسساتها ثم من المجتمع. وذلك لإبلاغها الصنو والسوء المبدئي مع باقي الذوات السوية (المحظوظة)، وبعد ذلك تصبح

1- Luppi John, Rawls and the common Good, P.133. Voir aussi: Munoz-Dardé Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls.(Paris: Armand Colin. 2000), P.43.

2- لا يتورع راولز في جعل حجاب الجهل ضمانة مبدئية لتحقيق المساواة والتكافؤ في تحقيق منافع ومصالح كل الذوات، في أي موقع وجدت فيه داخل المجتمع. كما أن هذا الحجاب يوفر خلفية ملائمة للمحاورة والمناقشة، قبل وضع أسس عادلة ومنصفة للجميع. يكتب راولز: "من أهم خصائص هذا الوضع أن أحدا لا يعرف موقعه في المجتمع، ولا موقعه الطبقي، ولا مكانته الاجتماعية. ولا يعرف أي أحد نصيبه من التوزيع الطبيعي للقدرات ولمهارات كالقوة الذهنية أو البدنية وما شابه ذلك. بل إنني سأذهب إلى حد التسليم بأن أي طرف من الأطراف المعنية لا يعرف تصوره للخير ولا نواذعه النفسية، وبذلك يتم اختيار مبادئ العدالة خلف ستار من الجهل، وهذا ما يضمن التكافؤ بين الأشخاص، بحيث لا يكون هناك من هو في وضعية مواتية أو من هو في وضعية غير مواتية لاختيار المبادئ بناء على حصيلة القسمة الطبيعية أو العوارض الاجتماعية. وبما أن الجميع يوجدون في وضعية لا تسمح لأي أحد أن يضع المبادئ التي تخدم وضعيته الخاصة، فإن مبادئ العدالة ستأتي نتيجة الاتفاق أو التفاوض النصفين". نظرية في العدالة. ص 38. للتوسع أكثر حول مفهوم حجاب الجهل، وبدوره في صياغة نظرية العدالة كإنصاف عند راولز، نرشح هذه المراجع رغم كثرة ما كتب حول الموضوع:

Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls, Pp.170-186. Voir Aussi: Luppi John Rawls and the common Good, An Introduction, Pp.224-241.

المناقشة أكثر عدلا، وأضمن للإنصاف¹. بما يناقض التصور النفعاني المُضَيَّ بالأقل خطأ من أجل المحظوظ.

تبعاً لذلك، يدفعنا راولز للديونطولوجية بوصفها حلاً للنفعية وللتفاوتات الصارخة في المجتمع الليبرالي. فالعيب ليس فيه بل في تصور أسبقية الخير على العدل، والحال أن راولز يُعَيِّن مسارا آخر في نظرية العدالة كإنصاف، مسلك يزاوج بين المساواة واللامساواة والحرية. ولئن حاول راولز أن لا يغضب الاتجاه الجماعاتي والفرداني، إلا أنه مال إلى التأسيس الأخلاقي للنظام العدلي في أمريكا وباقي ربوع العالم. فرأى أن حله أكثر عملية من الحل الصوري الكانطي، وأكثر تناسبا مع مجتمعات التعدد والتنوع الثقافي من الاتجاه النفعاني. قد يكون النظام الليبرالي شرعياً أكثر من غيره من الأنظمة، وذلك في حال تمتع الأفراد بفوائده وخيره؛ كسير أفراد في طرقاته واعتلائهم مدارسهم، وعلاجهم في مستشفياته. فحسب جون لوك الرضا يظهر من خلال هذه الأمور. أما عند كانط فالشرعية تشمل إجماع الناس على فعل معين، فيما أصحاب النظرية التعاقدية يظنون أن الشرعية تستمد من ميثاق اتفاق بين الحاكم والمحكوم. كل يتنازل من أجل تقرب وجهات النظر. عند راولز الشرعية تستمد من عقد افتراضي وضع في إطار حجاب الجهل البدئي، حيث لا نعلم فيه موقعنا، ولا خصائصنا النوعية، ولا ندري طبيعة منافعنا ومرايحنا. بناء على هذا المقوم نختار من يوفر لنا الحرية والنفعية والرفاه العمومي، ثم يضمن لنا المساواة الاجتماعية والاقتصادية. نظام يعمل لصالح الأقل خطأ وخطوة، فيحاول أن يزيد من قوته وقدرته، ويؤهل ملكاته ويصقلها لتصير على نفس مستوى الموهوب، حتى يقع نوع من التنافس الشريف.

لنقل إذن تأسيا على ما سلف، أن المساواة ضمانة عند راولز لتدافع وتسابق متكافئ. ينصح ساندال - تعديلاً لهذا المبدأ- أن لا تعاق قوى المواهب، بل تقدر لأنها أساس التطور والنمو. كما يطالب راولز أن يُدعَم ويُشجَّع الأقل خطأ، كذا يؤكد ساندال على إلزامية إتمام المبدأ عن طريق تشجيع المواهب. يكتب: "لا تُعوق أسرع العدائين، أتركهم يجرون ويأتون بأفضل ما يقدرون عليه. إنما أعلمهم مقدماً أن الفوز ليس ملكاً لهم، بل تجب مشاركته مع أولئك الذين يفتقرون للمواهب"². الأحسن من ذلكم أن تقاسم وتشارك نتائج وثمار هذا التأهيل والتطوير للأدنى والأقل خطأ تلو الأعلى، وللأعلى تجاه الأدنى منه، سيستفيد منه الكل،

1- يشرح ريكور هذا المبدأ بالقول: "ففي مجتمع يعلن فيه عمومياً اعتماد مبادئ راولز، يدرك الشخص الأقل خطأ أن موقعه يستفيد الاستفادة القصوى من الفوارق التي يلحظها، إذ سيكون حاله أشد سوءاً لو كانت الفوارق أقل امتيازاً مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى فسيفتنع أنه سيحصل على تعويض عن خسارته النسبية، قياساً إلى الوضع الأفضل الذي يمكن أن توفره له قسمة أقل إنصافاً، من خلال تعاون أقرانه معه وإلا كانت امتيازاته النسبية مهددة بالتلاشي. في حين يكون الأفراد الأقل خطأ في وضع مغاير تمام لما هم عليه في مجتمع يصرح عمومياً بامتداده على المبدأ النفعاني، إذ يطلب منهم عند ذلك اعتبار تحقيق أكبر مستوى من الرفاه للجميع حجة كافية لقبول وضعهم السيئ. وفي حقيقة الأمر يمكن أن تكون الحالة أشد سوءاً، إذ لا يقدر نظام نفعاني صلف على الالتزام بقاعدة الإعلان. فلا بد للمبدأ التضحيوي الضمني في النفعانية أن يظل خفياً حتى يكون ناجعاً". العادل، ج 1. ص 106.

2- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ ترجمة: مروان الرشيد. ط 1. (بيروت، الرباط: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، مؤمنون بلا حدود. 2015). ص 176.

وسيتطور بمقتضاه جميع المتنافسين، ففي حلبة السباق لولا وجود كل المتنافسين لما تحطّم الرقم القياسي. لذلك أجمل صورة حينما يعانق المنتصر المهزم ويشجعه على مزيد من العطاء.

لا يريد ساندال بهذا التأويل لراولز أن يقع في النظام الاشتراكي، وهو المدافع فعليا عن النظام الرأسمالي، وإنما يرغب في التشجيع على التفوق والطموح والاجتهاد، ويحرص على تأكيد أهمية النظام الجماعاتي المتناسك والمتضامن. إنّ نظر ساندال قائم على أنّ غالبية الناس محظوظين لكونهم وجدوا في مجتمع يُقدّر مواهبهم، ويُقيّمها باعتبارها خيرا أوليا؛ من مثل الخيرات الطبيعية يجب أن يحسن التعامل معها. مجتمع يحترم المجتهد والعامل، ويثيب عليه. ففي مجتمع رأسمالي ليبرالي يثمن من لديه موهبة التجارة. وفي مجتمع إقطاعي ينجح المطيع والعبد والسيد الإقطاعي، والمحظوظ هو من يملك المواصفات المناسبة للوقت المناسب، مثل الراح في اليناصيب يقع له الريح حظًا ومصادفة دونما حاجة منه إلى مؤهلات أو مواصفات أو قدرات، كذا الحال لمن توفرت لها هذه المؤهلات المطلوبة في المجتمع، ما يعني أنّ هاته المؤهلات أمر طبيعي لا تحتاج إلى عمل واجتهاد قصد صقلها وتنميتها وتطويرها. مما يؤكد أنه مبدأ يناقض الاستحقاق.

غير أنّ هذا النظام لا يقصي النظام الأرسطي للعدالة؛ المتصف بالغايبية، إذ يجب أن يأخذ أفضل ناي أفضل عازف لا لأنه سيطرنا ويسعدنا أكثر، وإنما لكون غاية الناي هي أن يعزف عليه أفضل الترانيم، ويدفع من خلاله بأحسن لحن، ومن يستطيع أن يتلاءم مع هذه الغاية هو من يتقدّم لعزفه ثم لتملكه. ولعلّ من يحقق هذه الغاية يسمي من العدل أن يمنح له الناي - لا يأخذ أرسطو انطلاقا من هذا المبدأ حسب راولز- الاعتبار النفعي¹، بل التحليل الغائي Teleogical. وإعمال هذا المبدأ أخذ شكلا آخر عند ساندال حينما طالب بضرورة الاعتذار كخطوة أولى تصالحية عن سنوات المعاناة والألام وقلة الخير التي تعرضت لها عدة شعوب، من قبيل السكان الأصليين في أستراليا وأمريكا أو حروب ألمانيا واليابان في الحرب العالمية الثانية... إلخ، "إن المسوغات الأساسية للاعتذارات العمومية هي تشريف لذكرى أولئك الذين عانوا الظلم على أيدي (أو باسم) المجتمع السياسي"². الاعتذارات الرسمية من مؤسسات وأجهزة الدولة، تعتبر بوادر مباشرة لتقليل معاناة الضحايا وذوي الحقوق، وذلك أقلّ واجب لتضميد جراح ونشوءات الماضي. كما تمكّنهم من المصالحة مع حاضرهم، وتعيد ترميم ذاكرتهم. على الرغم من الدعوى القائلة أنّ هذا الجيل المطلوب منه الاعتذار عن أخطاء الأجداد في الماضي لم يفعل ما يستوجب الاعتذار عنه وطلب الصفح والعفو، ولا يتحمل مسؤولية أخطاء ارتكبت في ماض لم يحضره ولم يشارك فيه. الفكرة من وراء ذلك هي تحمل الأحفاد المسؤولية عن أفعال الأجداد، تحت مبرّر أنّ ما يحصل الآن في الحقيقة ما هو إلا نتيجة لما حصل في الماضي، إذ الاعتذار اعتراف ودعوة إلى المصالحة، وإلى تضميد الجروح لا أقلّ ولا أكثر. والمطالبة بالتعويض قد يفهم منها شكل من التخفيف من المعاناة، وإعادة للممة جروح الذاكرة المشروخة بلغة ريكور³؛ في محاولة جادة لطمس ما وقع أو للتحايل عليه.

1- Rawls, Political Liberalism, P.318.

2- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ مرجع سابق، ص235.

3- Ricœur Paul, la mémoire, l'histoire, l'oubli. (Paris: Edition Du Seuil. 2002), P.547.

هوية الاعتذار والاعتراف بمآسي الماضي بالنسبة إلى هذا الجيل تدخل في صميم مفهوم الخير، والذي يشارك فيها يغدو مجرد واجب مؤسس على الرضا والطواعية، ولا علاقة له بهوية جماعية ممتدة في الأزمنة الغابرة. واجب فقط نحو الإنسانية، ونحو هذا الذي اضطهد كمحدد وحيد للاعتذار باعتباره فعلاً خيراً. لا يحمل نتائج فعل أخلاقي غير مسؤول عنه؛ هذا الذي نطلب منه الاعتذار والاعتراف اليوم. غير أنه تهرب غير مشروع في نظر ساندال، لاسيما وأنه يكشف النقاب عن نوع من التعصب لبني جلدتنا؛ من قبيل شعارات أمريكا للأمريكيين؛ أو حالات اعتناء الأب بالعائلة والأبناء لدرجة أنه لن يفكر حيال إنقاذ ابن جاره... إلخ، والأمر نفسه يقال عن ريان فرنسي (يسوق طائرة حربية) رفض قصف قريته التي تضحج بالنازيين في الحرب العالمية الثانية بسبب هذا الانتماء الضيق الأفق.

يكتب ساندال عن الانتماء الجماعية أو الهوياتية الجماعية التي تحملنا شئنا أم أبينا نوعاً من المسؤولية ولو أنها مسؤولية غير مباشرة ولا صريحة. وبالتالي توجب نوعياً الاعتذار عن أخطاء الماضي والاعتراف بها. يقول: "الفخر والعار هما شعوران معنويان يفترضان وجود هوية مشتركة، يمكن للأمريكيين المسافرين إلى الخارج أن يشعروا بالخجل عندما يرون تصرفاً فظاً من سياح أميركيين، مع أنهم لا يعرفونهم شخصياً"¹. وفي المقابل كل من ليس أميركياً يجد أنه تصرف مشين لا يليق بأميركي، إلا أنه يشعر إزاءه بالخجل والعار. واذن هنالك روابط معنوية غير مرئية بيننا أفراداً وجماعات، لم نختر الانتماء لها هوياتياً وثقافياً ودينياً ولغوياً... إلخ تحملنا ضمنياً مسؤوليات أخلاقية عن أفعال فردية وجماعية. وعلى أي حال احترام حرية الاختيار أساس العدالة، وعند البعض الآخر أساسها هو تعظيم المنفعة والمصلحة الفردية، بضمان الرفاه والخير المعمم لأكثر عدد من الناس.

حاول راولز البحث عن توازن مترو أو متفكر فيه بين كل فئات المجتمع، بحيث لا يقع أي ضرر جسيم على أي فئة من الفئات؛ أو طبقة من الطبقات؛ أو جماعة من الجماعات كيفما كان عددها وموقعها الاجتماعي والديني والثقافي، خصوصاً منها الأقل حظاً. لذلك اعتمد راولز في هذا المجال على مبدأ تأويج الأدنى (The maximization lowest)؛ أي وضع الحد الأدنى للاستفادة من خيارات المجتمع في مقابل الحد الأعلى. يتموقع الخير بين الحد الأدنى والحد الأعلى، فهو قيمة وجودية وسطى حتى وإن اتجهت بالاهتمام أكثر للأقل حظاً. لتظل جل القوى الأقل حظاً مرتبة في وسط ذهبي، بدون إفراط وبلا تفریط. وكأننا براولز يدافع أيما دفاع عن قيمة وجود ما يُسمى بالطبقة الوسطى، باعتبارها حاملاً لمشروع الخير الاجتماعي، وبشيد بأدوارها المحورية في صياغة الثبات والاستقرار والأمن للمجتمع أكثر حتى من الفئات العليا².

وعليه، لا يسمح راولز بتغول المجال الاقتصادي ورجال الأعمال بمبادئه الربحية - على أهميته بالمقارنة مع باقي المجالات الأخرى لاسيما منها أخلاق الواجب مع كانط- لذا أشاد فيلسوف العدالة أكثر من مرة بأهمية الديونتولوجية في وضع الثقة في كل الفئات والأجناس داخل المجتمع، وحفزها على العمل والاجتهاد

1- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ مرجع سابق، ص 259.

2 - Martin Rex, Rawls and Right, P.145.

قصد تحصيل أكبر مقدار من الخير المعمّم والعاذل. وذلك في أفق تنمية موقعيّة الأفراد في المجتمع بلا احتقار أو تقليل من قيمة أي مساهم من المساهمين أو فاعل من الفاعلين. فلعل من حسنات الأخلاق الديونتولوجية هو دفاعها عن الاعتراف والشهادة للجميع بمكانته الرمزيّة والاعتباريّة، ودور كل منهم المركزي في تنمية وتطوير المجتمع. فمن العدل أن يحرز الفرد على فرصته كاملة داخل المجتمع، ومن الخير أن يؤدي وظيفته بمساعدة باقي الناس. مما يعني أنّ راولز يخلق نوعا من الجدل بين مكونيّ "خير العدالة The Good Justice"¹.

أسبقية العدل على الخير تجد تعبيرها المناسب في نظام سياسيّ ليبراليّ محايد وموضوعيّ، يمكّن الأفراد من حرّية أفعالهم واستقلاليّة اختياراتهم الشخصية. إذ نمط الوجود الكينونيّ الحرّ يترك الذات أمام مصيرها، مفتوحة أمام كلّ الاحتمالات، ولا مجال لمعرفة أيّ اختيار إلّا بعد أن تختاره وتستقرّ عليه الذات. فالناس في المجتمعات المعاصرة لا يتفقون حول تصوّر معيّن للخير تفعيليا لمفهوم الحرّية، ولو أنهم اتّفقوا وتناقشوا حوله فهذا لا يعني المطابقة التامة والكاملة، لاسيما وأنّ المجتمعات المعاصرة معجونة من "خميرة" التنوّع والتعدّد، مما يستحيل معه إلزام مجموعة من الأفراد بتصوّر معيّن ثمّ تعميمه بوصفه خيرا عموميّا. يصرّح ساندال: "...ولكن مهما كنّا مثقلين كهويّات شخصيّة، ومهما كنّا خاضعين لقناعات أخلاقيّة أو دينيّة، يجب علينا أن نضع ما نحن مثقلون به بين قوسين في الحياة العموميّة، وتنظر إلى أنفسنا كأنوات عمومية، مستقلين عن أيّ ولاءات أو ارتباطات خاصة، وعن أيّ تصورات محددة للخير"². في إطار بناء تصوّر مشترك وعموميّ للعدالة، يطالبنا ساندال متّفقا مع راولز بتقويس هويّاتنا الشخصية وتعليقها -على اعتبار أنّها مجرد صفات زائدة تضاف إلينا من الخارج- ريثما نؤسس لمجتمع الحقّ والعدالة، وحينها يمكن حمايتها بحقوق شخصيّة تدافع عن الأقليّات كما الأغليّيات، والأقلّ حظا مثل الأكثر حظاً... إلخ.

لا يجد ساندال أيّ مبرر للجمع بين هويّاتنا كمواطنين وانتمائنا للدولة، وهويّتنا الشخصية وانتماءاتنا لجماعة محددة، إذ في المجتمعات التقليديّة حاول الناس صياغة حياتهم السياسيّة حسب مثلهم الأخلاقيّة والدينية... إلخ. أمّا في المجتمعات الليبراليّة المعاصرة فإنّها فصلت بين الهويّة العموميّة والهويّة الشخصية. فمهما كانت لي قناعات شخصيّة، ومثل دينيّة وأخلاقيّة لا ألخ كثير في /على ضرورة أن تنعكس على المجتمع. ولا أجد أيّ حرج في عدم التعامل بها. يمكن أن نطلق على هذا الأمر بالاعتراف السلبي (The Negative Recognition) كونه تصوّرا يعتقد أن الخاصّ يستحيل أن يتحوّل إلى عامّ، ويقرّ في ذات الآن أنّ من أسباب تراجع العدالة تعدّد الهويّات، واختلاف مصادر الذات. فتعليقها ضمانا للتعاون والتقاسم والتشارك العلميّ، ولكن إلى أي حد يستطيع الفرد أن يخلق هويته بذاته حتى لا نقول يختار هويته لنفسه؟ وهل أستطيع العيش مغتربا عنها؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكتمل مواطني بعيدا عنها؟

1-Rawls, Political Liberalism, P.263. And see also: Luppi John, Rawls and the common Good, P.93.

2- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟، مرجع سابق، ص 312-313.

5- ما بعد نظرية العدالة كإنصاف لراولز: الحدود والتحديات:

إقامة جسور التعاون والتكافل بين الأفراد باعتبارها عماداً للعدالة، شرطه راولز بتحقيق العدالة، بما هي فضيلة كبرى للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية¹. يسمي من الإنصاف توغل العدالة في أواصل المجتمع ككل، بما فيه فعل إبرام اتفاق بدئي يراعي المساواة والكرامة للجميع. فالإنصاف نتيجة لمسار أو صيرورة تبدأ من التعاقد الاجتماعي الذي يراعي حاجة الجميع، دون أن يخلق فئة قليلة محظوظة؛ تأخذ بعين الاعتبار مصالحها وحاجاتها ضداً في باقي الفئات. وحتى لا يقع راولز في هذا المحذور الذي يضعف الاجتماع البشري لا مناص من مداولة المعلومات بين كل الأفراد، وهو الأمر الذي لم يلتفت إليه راولز بل على النقيض حجب جميع المعطيات وراء حجاب الجهل²، إذ من شأن تداول المعلومات اطلاع كل مكونات التعاقد الاجتماعي على المنافع والمضار المكتسبة من وراء هذا المسلك. ولعل ذلك ما يمكن المتعاقد من معرفة خيره وربحه وفائدته قبل أن يتعاقد، وإلا ما الجدوى من تعاقد لا يوفر الخير والعدل للأفراد.

وبالتالي المعلومة مهمة لبناء تعاقد اجتماعي شفاف وواضح، وسترهما يتعارض ومبادئ العدالة كإنصاف. مصداقاً له يقول ريكور: "هناك إكراه آخر يقتضي أن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها، وهو ما يجعل عرض البدائل والحجج أمراً يحدث على نحو عمومي"³. وهكذا يصير العقد ملزماً لكل الأطراف المتعاقدة، فلا يدعي أيّ منهم جهله المسبق، فيتخذها مطية للتبرؤ والتبرم منه. إذ يبرر عصيانه لمبادئ التعاقد أنه لم يكن حراً، ولم تعرض أمامه كلّ الوضعيات في شفافية ووضوح، بل هناك طرف مستفيد تعمّد خلق حالة من التشويش والضبابية بحجم معلومات مهمة وحساسة، تساهم في تشييد الاجتماع البشري. وعليه قرار الأشخاص في حالة حجاب الجهل لا يؤخذ به. وكأنتهم تعاقدوا في حالة قصور وعدم أهلية. تلافياً لهذا الوضع يبرر مايكل والزر هاته الحالة من الجهل فيصريح: "الجهل نعمة ونقمة في ذات الآن، ونقمته أكبر حينما يخصّ وضعا تتعاقد عليه، ونبني على أساسه المجتمع إلاّ أنّه مجهول عندنا. فكيف يصير المجتمع بناءً مؤسساً على جهل أفراده ذي أهمية وقيمة ويحترم ويقدر؟"⁴. لكلّ ذات أرادت أن تتعاقد الحقّ في أن تعلم، ومن المشروع لها أن تستعمل رصيدها الثقافي والمعرفي والوجداني الطبيعي في التفاوض، وما على الأطراف المتفاوضة إلاّ الاعتراف لها بهذا البعد، وأخذه بعين الاعتبار في إطار تنازل يقرب وجهات النظر. فلا تراجع بعد ذلك عن هذا العقد، ولا مبرر لنكت بنوده العادلة. يشبه هذا الأمر القانون، فمحال أن يطبق على الشخص وهو على جهل تام به وبينوده وفصوله، لذا من اللازم على الدولة والمجتمع أن القيام أولياً وقبلياً (قبل تطبيق وإنفاذ القانون) بحملات توعوية وتثقيفية من أجل تعريف الأفراد بنوده

1- Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls, P.158.

2- Cathrine Audare, Le principe de légitimé démocratique et le débat Rawls-Habermas, P.74.

3- ريكور: العادل، ج 1، مرجع سابق، ص 126.

4- Walzer, Michael: Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. (New York: Basic Books. 1983). P.214.

وفي هذا السياق يضيف والزر: "إن الشخص غير القادر على المشاركة في اتخاذ القرارات الاجتماعية لصياغة تصورات مشتركة، ولا على المشاركة الفاعلة في بناء تصور عن الخير العمومي؛ هو شخص غير محترم ولا مقدر من نفسه ومن المجتمع". نفسه، ص 321.

وفصوله. وهي من الأدوار والوظائف المستجدة للدولة المعاصرة في نظر دووركرين. هكذا فوحدها العدالة الإجرائية تستطيع ضمان التعايش بين مختلف الرؤى المتضادة والمتنافرة حول العالم.

تبعاً لذلك، يغدو لكل ثقافة -الحد الثاني- هويّة نظريّة عن الخير والعدالة، ولكل فرد كامل الصلحيّة في الحرص على حماية مصالحه ورغباته، ومصالح ورغبات جماعته الصغيرة والكبيرة. الرعاية والحماية تتحولان مع الاتّفاق والتعاقد الإجرائيّ والنسبي المرتبط بكلّ جماعة جماعة فعلاً للدولة، ومن اختصاصاتها وواجباتها ومهامها الحكرية. إذ تلعب الدولة دور حصر مدى الاختلاف العموميّ، وتقريب المجال العموميّ من كل الفئات. ليصبح مجالاً للنقاش الحر والمتكافئ والمفتوح أمام الجميع، على أن يدلي كلّ فيه برأيه وتصوّره ومعتقدده دونما خوف أو خشية، حتىّ ذ بعد وضع قواعد العدالة كإنصاف في التعاقد الاجتماعيّ، والتي لم تراع هذا الجانب العمومي في الحقّ والعدالة، فيمكن أن تعدل، وذلك على اعتبار لا قدسيّة أو لا طهريّة القانون، وقابليّته للتعديل والتغيير استجابة لوضع بشريّ متحرك يثبت فعلياً هذا الأمر.

لا محيد بعد هذا عن متابعة كل الفئات لوظائف الدولة ومراقبتها، ولمدى إشراكها لكلّ المتدخلين في اتّخاذ القرار العمومي. وكأنتنا براولز لا يؤمن بقدرة المؤسسات والأجهزة التابعة للدولة على مراقبة هذه الدوائر وتديبرها، بل يجعل أمر المراقبة والمحاسبة بيد كلّ مواطن من أصحاب وذوي الحقوق. كما يناط بهم إصلاح الأعطاب، وتجديد وتشذيب شروط التعاقد ثمّ تحيينها لتتلاءم مع كل متغير اجتماعيّ أو ثقافيّ أو ديني¹. إلّا أنّ هذا، تصرف غير كاف حسب ريكور، إذ فتح المجال العموميّ أمام كل الأفراد، ثمّ منحهم صلاحيّات التشريع والمراقبة والمحاسبة دون تأهيلهم وتعليمهم وتوعيتهم بأدوارهم الحساسة، قد يغلب صوت الغوغاء والرعا على صوت العقلاء والحكماء وذوي الكفاءة. تأسيساً عليه، لا تستطيع الديمقراطية إلّا أن تأخذ بهذا الصوت الأغلب في عدها الكمي للأصوات، أو ليست الديمقراطية الحسائيّة العدديّة المبنيّة على آليّة التصويت الانتخابي هي من جاءت بهتلر النازي وموسيليني الفاشي في ألمانيا وإيطاليا؟

وإذن، يعتقد ريكور بضرورة تعديل الفكرة الديمقراطية إلى فكرة الوفاق بين مختلف الأفراد عبر النقاش الحرّ والنزيه². فالكل من حقّه أن يساهم في النظام السياسيّ بصفته مواطناً حرّاً وعاقلاً ومساوياً لغيره، ولعلّ هذا ما يمنح الدولة القائمة على هذا النظام مزيداً من المشروعيّة، ويقوي حظوظها، ويرسخ مكانتها في الحكم بلا حاجة إلى أغلبيّة مريحة وإقصائيّة هشة وغير تمثيلية (خصوصاً للأقليات والمهمشين). فالتوافق آليّة سياسية أفضل من التصويت، وحكم الكلّ أحسن من حكم الأغلبيّة. يصرح ريكور: "ويتمثل الطابع المتعلّق في هذه المساندة في أنّه لا توجد أي مجموعة ذات عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية تعتبر أنه من

1- يعرف والزر التعاقد بالقول: "رباط أخلاقي يفرض اتحاداً يتجاوز تضارب المصالح، يستمد هذا التعاقد قوته من التاريخ والثقافة والدين واللغة... إلخ، إنه استعارة تشير إلى حقيقة مفادها كون الأفراد اتحدوا من أجل حماية أنفسهم، والتمتع بتلك الخيارات التي لا يستطيعون التمتع بها إلا في حالة الانتماء للمجتمع؛ أي أن يدخلوا عن طواعية ووعي في التعاقد الاجتماعي". Walzer Michael: Spheres of Justice, P.221.

2- ريكور، العادل، ج1، مرجع سابق، ص144.

المعقول اللجوء إلى سلطة الدولة للحصول على ولاء الآخرين لعقيدها¹. المحافظة على استقلال سلطة الدولة رهين بتمثيلها لكل الفئات، ودفاعها على جميع الهويات، واعترافها بكل الأديان².

يستعمل ريكور والزر ضد راولز في قضية ضرورة التخلّص من خطاب الهيمنة والاحتكار والغلبة والاستبداد من فئة على حساب فئة أخرى، وكلّ آليّة تديم هذا الأمر -والمقصود هنا الفعل الانتخابي- هي آليّة مرفوضة، ويجب إعادة النظر فيها عبر استبدالها بميكانيزم توزيع السلطة في دوائر متساوية ومنصفة، كلّ منها تتمركز حول حماية حقوق المواطن وصيانتها سواء أكان قويا أو ضعيفا، غنيا أو فقيرا، متدينا أو غير متدين... إلخ³. لا مركزية السلطة واقتسامها من طرف كلّ الفئات والأفراد كيفما كان عددهم، وتخليص الاجتماع البشري من العقل الحيسوبي الذي يمنح الحكم والسلطة وفق نظام انتخابي، قائم على الحساب العددي يفرق المجتمع إلى كتل أغلبية وأقلية، أغلبية لو كانت بزائد واحد. وأمام اللاتجانس الاجتماعي وتعدّد دوائره، فالمنطق يستلزم إشراك كلّ الفئات ودمجها في ممارسة السلطة والحكم، وهو ما يعني أنّ الدولة ليست هي المصدر الوحيد للحقّ، تتصرّف ككلّ، وتسلك بمثابة روح عام ومطلق. كذا تنوب عن الجميع وتمثّل كلّ فئاته، من منطلق أنّها فئات ما زالت لم تبلغ بعد أزمنا الرشد لتحكم نفسها بنفسها. بهذا المعنى فالدولة مجرد دائرة من دوائر العدالة، "ويستحسن أن تكون دائرة كبرى للاندماج"⁴.

ودائما نحو تبيان حدود نظرية العدالة كإنصاف، يلاحظ تايلور أنّ الخير الأعلى أو العدل الفوقي (Meta justice) أكثر تجريدا وعموميّة عكس الخيارات الأخرى الجزئية والخاصة، ما يعني أنّه لا يتحقّق بالضرورة بتحقيقها. وثانيا الارتباط بهذا الخير يصير المتصفين به مواطنين في جمهوريّة أوسع هي مملكة الغايات. ثم إنّ الخير الأعلى أو العدل الفوقيّ كونه غير محدود ولا متعيّن بدقّة من طرف راولز، فإنّه بات يعامل البشرية حسب تايلور بوصفها كلاً واحدا لا يوجد فيها تراتب أو طبقية بين الأعلى والأدنى والمتوسط، بين الأفضل والأضعف... إلخ. كذا استندت نظرية العدالة كإنصاف إلى مسلمة مفادها تقسيم الناس إلى محظوظين أو غير محظوظين. وبذلك يضرب تايلور من خلال هذا الانتقاد كلّ سلطة مدعية للتعالّي والتسامي، ومبنية على الثنائيات المنطقية التقليدية. تمارس سلطتها بوثوق من طرف أحد مكوني الثنائية على حساب المكون الآخر. وكان مفهوم السلطة من البساطة والوضوح لدرجة يمكن الإمساك به بسهولة ويسر. والحال أنّه مفهوم متشابك وغير منظور يصعب الإحاطة به.

بتعبير آخر، يضع شارلز تايلور يده على سبب التقسيمات والتفاوتات الاجتماعية التي لم يقف عندها راولز، ويرى أنّها مبنية بالأساس على العمل والاجتهاد والإنتاج، لذلك من غير المعقول أن نكافئ الأقلّ عملا ومجهودا عن تكاسله وتقاعسه، فنأخذ من المجتهد والعامل لنعطيه دون، وجه حقّ، من مجهود المجتهد. هي

1- المرجع نفسه، ص 145.

2- تايلور شارلز، سياسات الاعتراف. ترجمة: عبد الرحيم الدقون. تقديم: محمد الشيخ. ط1. (الدار البيضاء: عقول الثقافة للنشر والتوزيع. 2018). ص 110.

3- Walzer, Spheres of Justice, P.143.

4- Ibid., P.82.

نوع من الإعاقة الخارجية للمجتهد وللنجاح، لا علاقة لها بالعدالة. يصفها تايلور بالحجة الأضعف (weaker argument) لأنها غير مستقيمة، ولأنّ هناك ما يفيد عكسها. فالمرأة على سبيل المثال أثبتت لنفسها أولاً وللمجتمع ثانياً ولكل المشكّكين ثالثاً قدرتها على المشاركة الاجتماعية الفاعلة، حالما أتاحت لها الفرصة دونما حاجة إلى إعالة أو شفقة أو مساعدة من أحد. ومن شأن إتاحة الفرصة لباقي الأفراد من الأقل حظاً، ودون إيكال أمرهم إلى الدولة والتقليل من دورهم وفائدتهم، ومعاملتهم على وجه الإنصاف والمساواة لأدّى ذلك إلى تفجير طاقاتهم وإبداعاتهم، ولعاد هذا الأمر كلّ على المجتمع والدولة بالنتج وبالخير، إذ الأمر أشبه بمسرحية أو فيلم سينمائي نحتاج فيه إلى كلّ الأدوار وجميع الشخصيات بما فيها الرجل المتشرد والمعاق، والمرأة العجوز والعاهرة... إلخ. يكتب تايلور في هذا الصدد: "لدينا شعور بمن نكون عبر شعورنا بأن نقف بالنسبة إلى الخير، ومع من نقف"¹. من النصّ نستنتج أنّ للمجتمع والبيئة التي يعيش فيها الفرد دوراً مركزياً في بناء وتطوير شخصيته، لذلك وجب أخذ هذا المعطى بعين الاعتبار. وكأنا بتايلور يؤمن أنّ التغيير يجب أن يكون مؤسساتياً لا فردياً. والعدالة مدخلها اجتماعي قبل أن يكون أخلاقياً أو سياسياً أو اقتصادياً.

6- خاتمة:

لعلّ من الصعوبة بمكان كتابة خاتمة تجمل النتائج المستخلصة من أهمّ نظرية سياسية معاصرة حول العدالة؛ والمقصود طبعاً نظرية العدالة كإنصاف لجون راولز. وذلك لأنها نظرية شهدت تطوراً ونمواً ملحوظين منذ بداية ثمانينات القرن العشرين مع كتابه: "نظرية العدالة كإنصاف" إلى آخر كتبه: "الليبرالية السياسية". عرفت هذه النظرية تعديلات عديدة إبان دخولها في نقاشات موسّعة مع أصحاب الاتجاه الفردي والجماعي والمنفعي. وهذا على العموم موضوع آخر لم نتطرق إليه، واكتفينا في المقابل بمطارحة قضايا تخصّ أسس ومنطلقات نظرية العدالة كإنصاف. كما ناقشنا أهمّ مفاهيمها المحورية؛ من قبيل مفهوم الخير والعدل والحرية، ثم عرّجنا في الأخير على حدود هذه النظرية وأفاقها. ولاحظنا أنّ أهمّ ما يمكن استخلاصه هو:

- تتأسس نظرية العدالة كإنصاف على تحقيق خير معمم وعادل يشمل جميع فئات المجتمع، لاسيّما منها الأقل حظاً؛ أو التي توجد في عمق (قاع) المجتمع، وهي إلى ذلك فئة محرومة في شروط العيش الكريم، معاقّة طبيعياً واجتماعياً. هكذا ركّزت نظرية العدالة على هذه الفئة الأقل حظاً، محاولة رفعها لمصاف الفئة المحظوظة؛ أو قل ارتأت خلق نوع من المساواة المنصفة للكلّ عسى أن تكون المنافسة متكافئة ومنصفة للجميع. إذن، نستخلص أنّ نظرية العدالة تبدأ من القاع الاجتماعي، وتركز أكثر على الفئة الأقل حظاً.
- اهتمت نظرية العدالة كإنصاف عند راولز بالعدل لا على مفهوم الخير، مما يفيد أنّه فيلسوف العدالة لا فيلسوف الخير. فالفيلسوف الأمريكي انتقد مطوّلاً وبقوة الاتجاه النفعي، وذلك

1- تايلور شارلز، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2014). ص176.

لاهتمامه المبالغ فيه بتخصيص أكبر مقدار من المنفعة والخير لأكثر عدد من الناس. والحال أنّ مقياس المنفعة ذاتي خاصّ وشخصي، فكيف يصير عامًا وكليًا؟ ثم إنّه معيار يضحى بسعادة البعض غير المحظوظ من أجل الكلّ المحظوظ. فما ذنب هؤلاء الأقلّ حظًا والأقلّ عددا حتى يضحى بهم؟ وهل من العدل ألا يؤخذ برأيهم ويحرموا من المشاركة في الحياة العمومية فقط لأنهم أقلّ عددا؟ ألا يحرض هذا المعيار المنفعي الأقلّ حظًا (النساء، السود، المهاجرين، المعاقين...) بالقيام بالثورة؟ مما يعني أنه معيار ضد السلم الاجتماعي.

- أمن راولز بدور جميع الأفراد في إنشاء نظام سياسي واجتماعي يتلاءم مع مطالبهم ورغباتهم، ويستجيب لتطلعاتهم في الأمن والسلم، ويوفر لهم حقوقا موسّعة وعادلة ومنصفة، تضمن لهم صقل قواهم وملكاتهم ومواهبهم. وذلك من خلال وضع هؤلاء الأفراد في إطار المشرع الأول لهذا النظام عبر ما يسمّيه بالحالة البدئية (حالة أصلية تأتي قبل انطلاق المجتمع)، بوصفها حالة تتسم بحجاب الجهل، إذ لا أحد من المشرعين يعلم مصالحه ورغباته وموقعه في المجتمع. وبناءً على هذه الصيغة المحايدة والموضوعية يتمّ الاتفاق بعد نقاش مطول على عقد اجتماعي، يراعي الجميع ولاسيما الأقلّ حظًا. بكلمة واحدة، تقوية الضعيف ودعمه في المجتمع هو هدف نظرية العدالة كإنصاف. الأمر الذي يمكن أن يثير التساؤل: ألا تحتاج المجتمعات العربية لهذه الرؤية الراولزية لا فقط في الجانب النظري بل حتى في الجانب العملي التطبيقي؟

المراجع:

العربية:

- 1- تايلور، شارلز: سياسة الاعتراف. ترجمة: عبد الرحيم الدقون. ط1. (الدار البيضاء: عقول الثقافة للنشر والتوزيع. 2018).
- 2- تايلور، شارلز: منابع الذات، تكون الهوية الحديثة. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2014).
- 3- الحاج لطيف، نوفل: جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبراليين جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي. ط1. (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع).
- 4- دووركين، رونالد: أخذ الحقوق على محمل الجد. ترجمة: منير الكشو. ط1. (تونس: المركز الوطني للترجمة. 2015).
- 5- راولز، جون: العدالة كإنصاف إعادة صياغة. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
- 6- راولز، جون: نظرية في العدالة. ترجمة: ليلى الطويل. ط1. (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. 2011).
- 7- ريكور، بول: إعادة تأصيل العقل الهرمينوطيقي، تأويل السياسة. ترجمة: عبد الحق منصف، عز الدين الخطابي. ط1، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق. 2021).
- 8- ريكور، بول: العادل، ج1. ترجمة: منير الكشو ومجموعة من المؤلفين. تنسيق: فتحي التريكي. ط1. (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003).
- 9- ريكور، بول: العادل، ج2. ترجمة: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو. تنسيق: فتحي التريكي. ط1. (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003).
- 10- ساندال، مايكل: العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ ترجمة: مروان الرشيد. ط1. (بيروت، الرباط: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، مؤمنون بلا حدود. 2015).
- 11- ساندال، مايكل: الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة: محمد هناد. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009).
- 12- سن، أماريتا: فكرة العدالة. ترجمة: مازن جندلي. ط1. (أبو ظبي، بيروت: ترجم مؤسسة محمد براشد المکتوم، الدار العربية للعلوم ناشرون. 2010).
- 13- صوميل كورفتز: جون راولز، نظرية في العدل. ضمن كتاب جماعي: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين. تحرير: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج. ترجمة: نصار عبد الله. ط1. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2012).

- 14- كيملشكا، ويل: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة: منير الكشو. ط1. (تونس: المركز الوطني للترجمة. 2010).
- 15- كيمليكا، ويل: أوديسا التعددية الثقافية، سبر السياسات الدولة الجديدة في التنوع. ج1. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. العدد 377. (الكويت: عالم المعرفة. 2011).
- 16- كيمليكا، ويل: مواطنة الثقافات المتعددة، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات. ترجمة: هيثم غالب الناهي. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2020).
- 17- محمود، محمد عثمان: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، بحث في نموذج راولز. ط1. (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2014).
- 18- الهاشمي، محمد: جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي. ط1. (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع).
- 19- الهاشمي، محمد: نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد اجتماعي مغاير. ط1. (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2014).

الأجنبية:

- 1- Cathrine Audare, Le principe de légitimé démocratique et le débat Rawls-Habermas. In : Habermas l'usage public de la raison. Cordonné par Rainer Rochtitz. (Paris: PUF. 2002).
- 2- Luppi Roberto, John Rawls and the common Good, An Introduction. In: John Rawls and the common good. (New York: Routledge. 2002).
- 3- Martin Rex, Rawls and Right, (Lawrence: University of Kansas Press. 1985).
- 4- Munoz-Dardé Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls. (Paris : Armand Colin. 2000).
- 5- Nancy Fraser, Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution. Tr : Estelle Ferrarese, (Paris : La découverte).
- 6- Nya de Blandine, Mérite et égalité en éducation- Critique de John Rawls. (Paris : édition baudelaire. 2014).
- 7- Rawls John, Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by: Smuel Freeman. (London: The Belknap Press of Harvard University Press. 2007).
- 8- Rawls John, Political Liberalism. (New York: Columbia University Press. 1996).
- 9- Ricœur Paul, Du texte à l'action. (Paris : Seuil. 1986).
- 10- Ricœur Paul, la mémoire, l'histoire, l'oubli. (Paris : Edition Du Seuil. 2002).
- 11- Ricœur Paul, Philosophie, éthique et politique. (Paris: Seuil. 2017).

- 12-Schaefer David Lewis, Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's, a theory of Justice, (London: Kennikat Press Corp. 1979).
- 13-Walzer Michael, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, (New York: Basic Books. 1983).
- 14-Zwarthoed Danielle, Comprendre la pauvreté. John Rawls, Amartya Sen, (Paris: PUF. 2009).



نحو قراءة بينية للخطاب الدينيّ

Towards an Interdisciplinary Reading of Religious Discourse

د. علي عليوة

د. وداد عمري

جامعة محمد الشريف مساعديّة
الجزائر

المعهد العالي للدراسات التطبيقية
جامعة قفصة ، تونس

dr.aliouaali@yahoo.fr

Omri.wided89@gmail.com



نحو قراءة بينية للخطاب الديني

د. وداد عمري - د. علي عليوة

الملخص:

نسعى في هذا المقال إلى البرهنة على التكامل بين الدراسات اللسانية وعلم الاجتماع ودراسة كيفية استفادة الثاني من النتائج التي يتوصل إليها الأول من خلال تسليط الضوء على ظاهرة الأمر في الخطاب الدعوي . وقد حاولنا رفع النقاب عن كيفية اشتغالها وطريقة توظيف المتكلم عناصر السياق من أجل الوصول إلى مبتغاه محوّل اللّغة من وسيلة للتواصل إلى مطيّة يتوسّلها لبسط نفوذه على مخاطبه انطلاقاً من تحليل الصّبغ التي وردت فيها أفعال الأمر ودراسة طبيعة العلاقة التي تجمع طرفي العمليّة التواصليّة .

كلمات مفاتيح: الأمر، اللّسانيّات، علم الاجتماع، مواقع، حقل اجتماعي

Abstract:

In this article, we seek to demonstrate the complementarity between linguistic studies and sociology and to study how the second can benefit from the results of the first by the Da'wa discourse. We have tried to unveil how it works and how the speaker employs the elements of the context in order to reach his aspirations, transforming language from a means of communication into a tool for controlling addresses by analyzing the forms of verbs contained in the command and studying the nature of the relationship between the parties of the communication process.

Keywords: Command, Linguistics, sociology, locations, social field.

1- مقدمة:

بدل الحديث عن الدراسات البيئية وتقاطع العلوم وتداخلها والتكامل المعرفي بينها نظرياً، رأينا أن ننجز عملاً تطبيقياً للبرهنة على أهمية نتائج التكامل بين الدراسات اللسانية وعلم الاجتماع محاولين الخروج من قمع الاختصاص الواحد كاسرين النظرة الاحادية للمسائل الفكرية. وقد يمّمنا قبلتنا شطر الخطاب الديني الذي ظلّ لقرون رهين محبسي الدراسات اللغوية الباحثة بين طياته عن الإعجاز أو الدراسات الفقهية التي تسعى إلى استنباط الأحكام والفتاوي منه. شعارنا في ذلك الانفتاح على الواقع وعلى السياق التاريخي المتغير. لذلك رغبتنا عن النصوص النخبوية ذات الطابع الأرثوذكسي التي احتكرها حراس العقيدة وولينا وجوهنا شطر خطبتين للداعية المصري "وجدي غنيم" الأولى بعنوان "يلاً عاوزين نفرح"¹ أما الثانية فمقتطفة من محاضرة² ألقاها في قبة المنزه خلال زيارته إلى تونس وهي مجموعة من النصائح الموجّهة إلى الشعب التونسي. ويعزى اختيارنا هذا الداعية المثير للجدل في كلّ أرض يطؤها وفي أي تصريح يدلي به إلى توسّله الفكاهة في نظم خطبه. والفكاهة كما يذهب فرويد هي آلية نفسية دفاعية "تسمح للمرء بأن يواجه موقفاً صعباً من دون أن يقع فريسة للانفعالات غير السارة المصاحبة لهذا الموقف"³ لكنّها لم تُستحضر في هذه المدونة لهذه الغاية. فهي بالنسبة إلى المتكلم طريقة لتمرير المعنى وإرغام المستمع على التسليم بالقناعات المطروحة عليه. وهكذا تجثم خلف الخطاب الساخر الملقى سلطة ما على النفوس.

في هذه الورقة البحثية، وأثناء سعيينا إلى اختبار هذه الفرضية، سنتوسّل منهجين، بينهما وشائج شتى رغم اختلافهما الظاهري، يبني الثاني فرضياته على النتائج التي يتوصّل إليها الأول فيكون التحليل بذلك أخذاً بعضه برقاب بعض. ونحن في هذا الإطار سنسلّط الضوء على ظاهرة "الأمر" باعتبارها إحدى الدعائم الأساسية التي يرتكز عليها الخطاب الذي سنوّل وجوهنا شطره لدراسة كيفية اشتغالها وكيفية توظيف المتكلم عناصر السياق من أجل الوصول إلى مبتغاه محوّل اللّغة من وسيلة للتواصل إلى مطية يتوسّلها لبيسط نفوذه على مخاطبه. ولما كانت هذه غايتنا كان سؤال البحث: كيف حضر الأمر في هذا الخطاب؟ وكيف رسم العلاقة بين طرفي العملية التواصلية؟ وكيف ترجمت عملية إصدار الأمر مركزية موقع المتكلم في الحقل الاجتماعي الذي ينتهي إليه؟

يندرج الأمر من الأفعال التوجيهية حسب تصنيف معظم التداولين. فقد صنّفه باخ (Kent Bach) في مقاله الموسوم بـ (speech acts and pragmatics) ضمن الصنف الثالث من الأعمال التوجيهية الذي يطلق عليه اسم "المتطلبات" إلى جانب العرض والتكليف والطلب وغيرها من الأعمال. ويجعل لهذه الأصناف

1- وجدي غنيم، 2011، يلاً عاوزين نفرح، رابط الخطبة على اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=xaOhLzqubqk>

2- وجدي غنيم، محاضرة الغزو الفكري، قبة المنزه تونس، 2012: <https://www.youtube.com/watch?v=j0wjKUXhJMk>

3- شاكر عبد الحميد، الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص130.

افتراضات مسبقة تنحصر في قاعدتين هما قاعدتا الكم والكيف. وقد حضر في المدونة التي نحن إليها بسبيل بأشكال مختلفة كاشفا نوع العلاقة التي تجمع بين طرفي الخطاب.

2- أشكال حضور الأمر:

يحضر الأمر في هذه المدونة في صيغتين مختلفتين. تتمثل الصيغة الأولى في فعل الأمر "افعل". "وقد يحذف فعل الأمر بدلالة سياق الكلام عليه"¹. أما الصيغة الثانية فتتمثل في الأمر في صيغة الخبر.

2-1- صيغة فعل الأمر:

تعتبر هذه الصيغة الأكثر استعمالاً في الدلالة على طلب الفعل وتفيد الأمر المطلق أو الأمر المقيّد وينقسم الصنف الأول بدوره الى أمر مطلق دال على الفور وأمر مطلق دال على التراخي وبينما يتقيّد الصنف الثاني بزمان أو شرط أو سبب أو صفة. وفي الخطاب الذي سنتناوله بالتحليل يحضر دالاً على الوجوب ومقيّد بزمان معيّن.

ويمكننا أن نتبيّن حضور الأمر المطلق الدالّ على الوجوب في قوله الموجه إلى جمهوره في القبة "أظهر شعائر الإسلام وربّ لحيتك"². فقد ورد الأمر في هذا المثال متجرّداً من القرائن التي تقيده بشرط أو سبب أو حالة أو زمن. وهذا التجرد يكشف اقتضاء وجوب المأمور به على الفور. ونحن نستند في زعمنا هذا على السياق القوليّ (Cotexte) الذي ورد فيه المثال المدروس. فهو يقول: "أرجو من الشعب التونسي بعد ربّنا ما حرّركم من الطواغيت الحمد لله"³. ثم يضيف بعد المثال المدروس: "كنا بنحلق ذقوننا وقلنا للإخوة يبقوا يحلقوا ذقونهم أيام الطواغيت حسبنا الله ونعم الوكيل"⁴. فالناظر في هذا السياق يلاحظ أنّ سبب امتناع المستمع عن إظهار شعائر الإسلام قد انتفى ورحل برحيل المتسببين في وجوده. بعبارة أخرى ولّد وجود هذه الأنظمة نتيجة مفادها ملاحقة الإسلاميين وكل "من يلتزم بشعائر الدين". ومثل هذا الأمر حالة أوليّة لنسق ما ومحدّداً لما لحق المنتميين الى التيارات الإسلامية من ملاحقات. وانتفاء هذا السبب ينتج عنه بالضرورة

1- رافع الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، الطبعة الأولى، دار المحبة دمشق، دار آية بيروت، 2007، ص 86.

2- وجدي غنيم، محاضرة الغزو الفكري، قبة المنزه تونس، 2012، الدّقيقة الخامسة عشرة.

3- المصدر نفسه، الدّقيقة الرابعة عشرة وخمسون ثانية

4- المصدر نفسه، من الدّقيقة الخامسة عشرة وست ثوان الى الدّقيقة الخامسة عشرة واثنتي عشرة ثانية

انتفاء النتيجة لذلك صار الالتزام بإظهار هذه الشّعائر واجبا وينبغي تنفيذه على الفور ولا مبرر لتأخيره. وبالتالي فإنّ الأمر المطلق في هذا المقام يدلّ على الوجوب¹ و"الوجوب يمتاز عن التدب بامتناع الترك"². ويحضر الأمر في مواضع أخرى مقيّدا بشرط يفيد، دليلنا على ذلك ما ورد في قول المتكلم "اللي يكلمك قل له انا مسلم"³ (إذا كَلَّمك أحدهم قل له أنا مسلم). فقد ورد فعل القول هنا "قل له أنا مسلم" جواب شرط "إذا كَلَّمك أحدهم". وزمنهما ممتدّ ودائم ففعل التصريح بالانتماء إلى الاسلام لا يمكن أن يحدث إلاّ إذا حصل فعل الكلام. ولكنّ الناظر في صيغة الامر في هذا المثال يلاحظ انه رغم تعلّقها بشرط "لا تقتضي التكرار لا لفظا ولا قياسا وحكمه حكم الامر المجرد في إفادة ذلك، أي الصيغة لا تفيد مرّة ولا تكرارا بذاتها"⁴ وإنّما يحدّده السّياق. ونحن نذهب هذا المذهب انطلاقا من السّياق لتاريخي لهذا الخطاب. فقد أنتج في الفترة التي كان فيها الصّراع بين الاسلاميين والعلمانيين على أشده. ومجرد نطق المأمور لمفوض "أنا مسلم" يؤكّد انتماءه الى أحد طرفي النزاع. والتّصريح بالانتماء كما هو معلوم لا يحتاج إلى تكرار ليتحقّق.

ويقول المتكلم في موضع آخر "خذ الدّين كلّهُ لأنك حتقعد قدّام المأذون أو القاضي حيقولك على كتاب الله على كتاب الله وعلى سنّة رسول الله وعلى سنّة رسول الله. مش حتقول كده؟ خليك راجل. خليك راجل"⁵ فالأمر الوارد في هذا المثال مرتبط بسياق محدّد. فقد سبق في إطار الحديث عن طقوس الاحتفال "والفرح يكون إسلامي"⁶. فرغم تقييده بشرط، دلّ على الوجوب. دليلنا على ما نذهب إليه تكرار جملة الأمر الثّانية "خليك راجل" (كن رجلا). والتكرار كما هو معلوم، إضافة الى كونه أداة فعّالة للتنبية، وسيلة ناجعة للتوكيد. وهو في هذا السّياق يدلّ على أنّ الأمر قد ورد على جهة الوجوب لتعلّق تنفيذه بتوقّر شرط الرّجولة في المستمع. وبذلك يكون المعنى المضمّر في القول المصحّح به "الرّجولة أحد نتائج الالتزام والدّين لا يلتزم به إلاّ مكتمل الرّجولة" فتكون النتيجة والالتزام التّام بتعاليم الدّين لا ينتظر أن يتمّ على التّراخي أو أن يتمّ تأجيله. ولمّا كان الأمر يشير إلى أنّ المتكلم يريد من مخاطبه أن يقوم بعمل ما أو يمتنع عن القيام به⁷ ويترجم

1- يذهب فخر الدّين الرّازي الى دلالة فعل الامر المطلق على الوجوب. وقد علل توجهه بالآية الثّانية عشر من سورة الأعراف ﴿ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك﴾ والآية السابعة والأربعين من سورة المرسلات ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ ففي الآية الأولى يرى أنّ الاستفهام ما كان سيرد للذمّ لو الامر ورد على التدب وعلى التراخي أمّا في الآية الثّانية لو كان الامر يفيد التّراخي لقليل لهم الأولى أن تركعوا ويجوز لكم ترك الأمر ولها تمّ ذمهم على فعلهم. لمزيد التوسع يمكن العودة الى:

فخر الدّين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، دراسة وتحقيق طه جابر الفيّاض العلواني، مؤسسة الرّسالة، دت، الفصل الأوّل في المباحث اللفظيّة.

2 فخر الدّين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، مرجع سابق، ص44.

3وجدي غنيم، خطبة الغزو الفكري، الدّقيقة الخامسة عشرة وسبع وخمسون ثانية

4 رافع العاني، الأمر عند الأصوليين، مرجع سابق، ص247.

5وجدي غنيم، يلاً عازين فرح، الثّانية الحادية والعشرين إلى الثّانية الخامسة والثلاثين.

6 المصدر نفسه، الثّانية السابعة عشرة.

7- Penelope Brown & Stephen Levinson, *Politeness Some universals in language usage*, Studies in interactional Sociolinguistics 4, Cambridge university press, 1987, P.66.

رغبة في الانتقال من وضع موجود إلى آخر منشود فإنه من المفترض أنه يضمم وراء الأمر الذي يصدره إثباتا آخر مفاده أنت غير ملتزم بعموم الدين .

2-2- الأمر بصيغة الخبر:

يثير تداخل الوظيفتين الوصفية والحجاجية للغة إشكالا كبيرا في تحديد غاية المتكلم من إنتاج الجمل الخبرية. الأمر الذي حدا بغاردنر (Howard Gardner) إلى اعتبار "الأهداف التي تُساق لأجلها الجمل الخبرية هي أعسر تحديدا من بقية الجمل"¹. وفي الخطاب الذي نحن إليه بسبيل، أُجريت الجملة الخبرية للدلالة على طلب الفعل. وهذا الأسلوب في الأمر أكد في الدلالة عليه من صيغة فعل الأمر لأنه يدل على حرص الطالب على تحقيق مطلوبه. ويتجلى ذلك في قول المتكلم: "السعادة في أنك تختار أخت مسلمة. دا الزوج المسلم والفرح يكون إسلامي"².

ونحن إذا ما أمعنا النظر في هذا القول نلاحظ أن المتكلم يُعرف السعادة رغم إقرار الدارسين³ بصعوبة الإحاطة بها وعسر تحديد ملامحها وتعيين مبتدأها ومنتهأها وتصنيفها. فهو يحدّد أركانها ويتحدّث عن مظاهرها (اختيار الزوجة المسلمة وإقامة حفل الزفاف على الطريقة الإسلامية) ثم يعين الشخص السعيد (دا الزوج المسلم). ولما كانت الغاية من هذه الجملة الخبرية غير الوصف والإخبار، فإن الغرض من إنشائها ظلّ ثاو خلف هذا التعريف واستجلاءه ليس يتسنى إلا بتبيين الاستدلال الذي يبنيه المتكلم من خلال الرؤية التي تمّ رسمها للسعادة. ومفاد هذا الاستدلال كالتالي:

مقدمة كبرى: السعادة في اختيار الزوجة المسلمة وإقامة "الفرح الإسلامي".

مقدمة صغرى: أنت مسلم وتريد أن تكون سعيدا.

نتيجة: اختر زوجة مسلمة وأقم حفل زفافك على الطريقة الإسلامية.

ولما كان المقام ليس مقام إخبار فإن إنتاج هذه الجملة يعدّ انتهاكا لمبدأ العلاقة⁴ الذي تحدّث عنه غرايس (Grice) والذي مفاده "لتكن مساهمتك مناسبة لما هو مطلوب"، فإن المتكلم في هذا المثال يسعى، وهو

1- جاك موشلار & آن ريبول، مدخل نظرية الاعمال اللغوية، ترجمة شكري المبخوت ضمن القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الباحثين، إشراف عز الدين المجدوب، سلسلة اللسان، المركز الوطني للترجمة تونس، دار سيناترا، 2010، ص 54.

2- وجدي غنيم، محاضرة "يلاً عايزين نفرح"، من الثانية الخامسة عشرة إلى الثانية التاسعة عشر.

3- يثير تعريف السعادة إشكالا كبيرا فقد اختلف حوله الدارسون وتباينت آراءهم فالتصور الرواقي مثلا يقترح فكرة التصالح مع الأقدار والرضا بما نحن عليه تعريفا لها بينما يربطها الرازي والفارابي بالمتعة العقلية ويرأها أهل التصوف في المجاهدة من أجل تحرير النفس من رغباتها وشهواتها. لمزيد التوسع في موضوع السعادة يمكن العودة إلى:

ليزا بورتولوتي، الفلسفة والسعادة، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، 2013.

4- في حديثه عن مبدأ التعاون في المحادثة، تكلم غرايس على أربعة مبادئ فرعية وهي تباعا مبدأ الكم ومبدأ الكيف ومبدأ العلاقة ومبدأ الصدق. يشمل ثالث هذه المبادئ "مبدأ العلاقة"، خلاف بقية المبادئ، قاعدة واحدة مفادها "لتكن مساهمتك مناسبة لما هو مطلوب" وقد أقر غرايس بوجود عدّة صعوبات وعد بدراستها في عمل لاحق. لمزيد التوسع أنظر (ي) مقال غرايس الموسوم بالمنطق والمحادثة.

يتوسّل الأمر في صيغة الخبر، إلى مضاعفة درجة الإبلاغ معوّلاً على ما هو مشترك من معارف لغويّة وغير لغويّة وعلى قدرة سامعه على التّأويل والاستدلال "فأن نتكلّم يعني أن نفعّل شيئاً تحت ستار آخر"¹. فقد أُجري الأمر بصيغة الخبر للتّوكيد على الفعل والمبالغة في الإيجاب. فيبدو المأمور به كما لو وُجد وصار في حكم المُنجز. وكلّ ما يقوم به المتكلّم هو الإخبار عنه. لذلك نزل المتكلّم السّعادة في هذا المثال منزلة ما تمّ إقراره ولا يحتاج إلى أمر مستندا في ذلك إلى الجملة الإسمية. والجملة الإسمية كما هو بيّن "تفيد بأصل وضعها ثبوت شيء لشيء (...) ولكن (...) قد يكتنفها من القرائن والدلالات ما يخرجها عن أصل وضعها فتفيد الدّوام والاستمرار"². فاعتبار موضوع اختيار الزوجة المسلمة من أسباب السّعادة إذن أمر ثابت ومستمرّ وينبغي على المستمع أن يمثل له رغم سماح الشّارع بالزّواج من غير المُسلمات³. فالتّعبير عن الأمر بصيغة الخبر في هذا السّياق ليس إلاّ محاولة لمضاعفة اعتقاد المستمع أنّ المأمور به ثابت ومستقرّ وانتفت أيّ إمكانية للتّراخي أي أنّ الأمر قد أُجيب وحصل. وبذلك يشير المتكلّم إذن إلى الأمر والتّنفيد معا. دليلنا على نزع ما ذهب إليه الزّمخشريّ من خلال قوله: "إنّ إخراج الأمر بصيغة الخبر أبلغ من صريح الأمر لأنّه يفيد تأكّيده حتى كأنّه سورع فيه إلى الامتثال والانتهاه فهو يخبر عنه"⁴.

نخلص إلى القول إذن أنّ الأمر في هذه المدوّنة دلّ على الوجوب في جميع تجلّياته وهذا الوجوب ان دلّ على شيء فهو يدلّ على العلاقة التي تجمع طرفي العمليّة التّواصلية فإلى جانب محتواه الدّلالي، يتضمّن الملفوظ قيمة علائقيّة ما و "هي قيمة تفعل فعلها المخاتل والتّاجع في ذلك التّحاور حتّى وان كانت غالبا أشدّ اختفاء"⁵. فيغدو الخطاب بذلك مجالا تتفاعل فيه الأطراف التي تنتجها فتنشأ بينها مجموعة من العلاقات الاجتماعيّة- العاطفيّة كالتّنائي أو الألفة، المساواة أو السّلميّة وغيرها من العلاقات. فكيف يترجم الأمر إذن العلاقة القائمة بين طرفي العمليّة التّواصلية في هذا الخطاب الذي نحن إليه بسبيل؟

3- الأمر والعلاقات البيّنشخصيّة في الخطاب الدّينيّ:

رغم توافقه التّام مع مبدأ التّعاون وتحديد القاعدة الثّانية (قاعدة الكيف)، يُمثّل الأمر إخلالا بالعلاقات الاجتماعيّة ويعود ذلك إلى ما يقتضيه من تصريح في الخطاب. ويمكن أن تسبّب هذه السّمة في إخراج المتلقّي وقد تجعل الملفوظ أشبه بعمليّة تطفّل على شؤونه. ممّا ينتج نزاعا أو قطيعة في العمليّة

Grice H. Paul. *Logique et conversation. In: Communications, 30, 1979. La conversation*, Consulté le 13/08/2018/ 17^h10^m www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1979_num_30_1_1446,

1- Catherine Kerbrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours : théorie et fonctionnement*, édition NATHAN, 2001, p33.

2- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، الطبعة الأولى، دار النّهضة العربيّة، 2009، ص48.

3- نقصد تحديدا الآية الخامسة من سورة المائدة ﴿اليوم أحلّ لكم الطّيّبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا اتّيموهنّ أجورهنّ محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان﴾.

4- الزّمخشري، تفسير الكشّاف، الطبعة الثالثة، دار المعرفة بيروت لبنان، 2009، ص365.

5- كاترين كبربات أوركينيوني، مدخل علاقة بينشخصيّة، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص484-485.

التواصلية. ذلك أنه كلما أوغل العمل اللغوي في التصريح صار أقرب إلى الفظاظة (Impoliteness) وحد من فرص الاختيار للمستمع. وهذا ما يجعلنا نطرح علاقة الأمر بالتأدب في الخطاب نحن إليه بسبيل.

3-1- الأمر والتأدب (Politeness):

يتنزل الأمر عند الثنائي براون وليفنسن ضمن الأعمال اللغوية التي تنبني على الفعل المستقبلي وتمارس ضغطا على المتلقي للإذعان أو الامتناع عن الفعل¹ ويعني أن المتكلم يريد من المستمع أن يقوم بعمل ما أو يمتنع عن القيام به². وأورده ليتش ضمن أفعال التنافس (competitive category) التي يغلب عليها الطابع الإنجازي متحوّزا القطب المتصل بخسارة المستمع وفضاظة المتكلم في سلمه الموسوم بـ (cost-benefit scale) وهو سلم يقيس من خلاله المتكلم مقدار التكلفة والاستفادة لنفسه ومقدار التكلفة والاستفادة الحاصلة لمخاطبه. ويقوم هذا السلم على ترتيب الخيارات التي تُشير إلى درجة الصراحة في الكلام المسموح بها للمتكلم وهامش الحرية المقدم للمستمع³ وهذا ما جعل بعضهم يذهب إلى أن "الأمر يشغل في آن واحد كعمل مهدد للوجه (Face threatening acts) وكعمل مُعل من شأن الوجه (Face flattering acts)"⁴. فنستشف ممّا سبق أن للأمر صلة عكسية بمبدأ التأدب ويعزى ذلك إلى تصريح المتكلم برغبته في إلزام المستمع بالقيام ببعض الأعمال أو الكفّ عن فعلها. وصياغة الأمر في شكل جملة خبرية أو إخراجها في صيغة فعل الأمر "افعل" كما رأينا في الأمثلة التي سلطنا عليها الضوء أنفا يدلان على أن المتكلم قد أصدره على وجه الاستعلاء والإلزام وأنّ المأمور به انتفت عنه أيّ إمكانية للتأخرى في تنفيذه وصار في حكم الحاصل. هذه الصبغة الإلزامية للأمر تحرم المستمع حقّه في رفض ما تمّ بثّه وتنفي عنه صفة المتلقي لتجعله متقبلا. لذلك يعتبره ليتش "فعل إكراه" لما يُسببه من حرج للمستمع منزلا إياه ضمن التأدب السلبي (Negative Politeness)⁵.

1- في نظرية الثنائي براون وليفنسون، تتوزع الأعمال اللغوية إلى أربعة أصناف حسب معيار الوجه الذي يمكن أن تهدده وهي تباعا أعمال تهدد الوجه السلبي للمتكلم وأخرى تهدد وجهه الإيجابي وأعمال تهدد الوجه السلبي للمتلقى وأخرى تهدد وجهه الإيجابي Penelope Brown & Stephen C. Levinson, *op. cit.*, 2- Ibid., P.66.

3- لمزيد التوسّع في هذا الإطار يمكن العودة إلى:

Geoffrey Leech, *Principles of pragmatics*, Longman Linguistics Library, 1983, pp107/108/109/110

4- كاترين كيربات-أوركيني، مقال وجه، معجم تحليل الخطاب، إشراف دومنيك مانغنو وباتريك شارودو، ترجمة حمادي صمود وعبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة دار سيناترا، تونس، 2008، ص 252

5- التأدب السلبي كما ورد عند الثنائي براون وليفنسن هو عمل تصحيحي موجّه للوجه السلبي للمتلقى (ويعني مفهوم الوجه السلبي في لسانيات التأدب. "رغبة كلّ" عضو بالغ ومؤهل" في أن لا يعيق الآخرون أعماله" (Brown&Levinson,1987,p62)) كرهته في الحصول على حريته في الفعل دون عوائق ص 129 وترى أوركيني في التفاعلات القولية أنّ التأدب السلبي هو تجنّب ارتكاب فعل له مكانه في سياق التفاعل قد يهدد المتلقي" (1992، ص 195) لمزيد التوسّع في مسألة التأدب السلبي يمكن العودة إلى:

*Penelope Brown & Stephen C. Levinson, *op. cit.*, p129-210.

*Catherine (Kerbrat-Orecchioni): *Les interactions verbales Tome2*,Linguistique, Armand Colin, 1992, deuxième partie: La politesse dans les interactions verbales.

فالمتكلم في الأمثلة المدروسة يصّر على تنفيذ مبتغاه مثيرا بذلك إشكالا على المستوى العلائقي. فهو بإنتاجه هذا العمل اللغوي (Acte de langage)، يقوم بحماية وجهه الإيجابي (الوجه الإيجابي كما ترى أوركويوني هو "مجموع الصّور التمجيدية التي يبنمها المتكلمون لأنفسهم ويسعون إلى فرضها في التفاعل" ¹) ويريق ماء وجه مخاطبه من خلال إلزامه بتنفيذ العديد من الأعمال كالالتزام بشعائر الإسلام وإطلاق اللحية واختيار الزوجة المسلمة والاعتزاز بالانتماء إلى الإسلام والتّصريح به رافعا بذلك التكلفة (cost) عليه حارما إيّاه من حقّه في الاختيار غير عابئ بتوجّهاته. فالمستمع يمكن أن يكون له مثلا رأي مخالف في مسألة اختيار الزوجة استنادا إلى الرّخصة التي يقدّمها له الشّارع أو أنّه يلتزم بشعائر الإسلام ولكن بطريقة غير التي يراها المتكلم. لذلك يعتبر التّشديد على تنفيذ الأمر اختراقا للقاعدة الثّانية للتأدّب في نظريّة روبن لايكوف (Robin Lakoff) وهي قاعدة التّخيير التي مفادها "افسح مجال الخيار لمخاطبك". فالمتكلم حسب هذه القاعدة ينبغي أن يترك مجال الخيارات أمام المخاطب مفتوحا ليتخذ قراراته بنفسه ولكنّه في حالة إصدار الأمر كما رأينا استولى على حقّه في الاختيار وأجبره على الإنجاز. هذا الاستيلاء يمثّل انتهاكا صارخا للوجه السّلبّي للمتلقي والوجه السّلبّي كما تذهب أوركويوني هو مجموع مساحات الأنا كالحرم الجسديّ والفضائيّ والزّمنيّ والمتاع المادّي ².

ويظهر تهديد ماء الوجه أيضا من خلال المعنى المضمر في الأمر. فربط المتكلم الالتزام بعموم الدّين بالرجولة يكشف قولاً آخر يخفيه المتكلم تحت المعنى الحرفيّ المصحّح به يمكننا استنتاجه من خلال الطّبيعة الدّلالية للأمر. فطلب تحقيق الفعل في زمن لاحق يعني انعدامه في الزمن الحاضر وطلب المتكلم الالتزام بعموم الدّين يعني أنّ الالتزام الحاصل التزم صوريّ يقتصر على المظهر و أنّ صورة المستمع الخارجيّة غير مطابقة تماما لباطنه. وبالتالي يضمّر المتكلم ذمّا للمستمع والذمّ من الأعمال التي ترفع الكلفة على المستمع كما يذهب ليتش.

نستخلص ممّا سبق قوله إذن أنّ المتكلم في الأمثلة التي سلّطنا عليها الضّوء يتوسّل الفظاظلة (Impoliteness) في توجيهه الأمر ويتعمّد إراقة ماء وجه المخاطب (Losing face) لبلوغ غايته رغم بعض الطّرائف التي يرومها بين الفينة والأخرى. فالفظاظلة تشكّل في هذا المقام تواصلا قصديّا يتم فيه إبلاغ العمل اللّغوي المهذّب لماء الوجه بشكل هادف وتفاقم حدّة هذا العمل يتسبّب في خسارة الوجه وتلفه ³ ويعكس هذا الشّكل من التّواصل طبيعة العلاقة التي تجمع بين طرفي العمليّة الخطابيّة. فالخطاب لا يشتغل على مستوى المضمون فحسب وإنما تتحدّد غايات مُنشئه ومقاصده أيضا انطلاقا من البعد العلائقيّ. ذلك أنّ الملفوظ دائما ما يحمل بين طيّاته قيمة علائقيّة تعمل بشكل خفيّ لكنّه فعّال. يمكننا دراسة هذه القيمة اعتمادا على محور العلاقات البيئشخصيّة.

1- كاترين كبريات أوركويوني، مقال وجه، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 251

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- Derek Bousfield *Impoliteness in interaction*, Jhon Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 2008, p72.

3-2- الأمر ومحور العلاقات البينشخصية (Axe de relation interpersonnelle):

تكشف صيغتنا الأمر في الأمثلة التي تناولناها بالتحليل أنه وُجّه على سبيل الاستعلاء والإلزام. و "طلب المتصوّر، على سبيل الاستعلاء، يورث إيجاب الإتيان على المطلوب منه، ثمّ إذا كان الاستعلاء ممّن هو أعلى رتبة من المأمور استتبع إيجابه وجوب الفعل"¹.

ونحن إذا ما أمعنا النظر أيضا في عملية إراقة ماء الوجه في الخطب التي ولّينا وجوهنا شطرها، والاتجاه الواحد الذي يسير فيه الخطاب (أي أن يحتكر المتكلم عملية التلقظ وما على المستمع إلا الإنصات) يتراءى لنا أنّهما يترجمان علاقة عمودية (Relation Verticale) بين المتكلم ومستمعه. وهي علاقة ذات طبيعة تدريجية (Graduelle) وغير متناظرة (Dissymétrique) يتبوأ فيها طرفا الخطاب مواقع مختلفة في المحور العمودي للعلاقات البينشخصية يتحوّز فيها الطرف الأوّل موقعا متعاليا بينما يكتفي الثاني بدور المهيمن عليه قانعا بموقعه السفلي. وترتبط هذه العلاقة ببعض العوامل السياقية كالعمر والمنزلة الاجتماعية والكفاءة المهنية والمنصب والانتماء لذلك يذهب الشهري إلى أنّ الأمر أكثر الأساليب المستعملة في الإستراتيجية التوجيهية². ويشترط لتحقيقه، إضافة إلى الأدوات اللغوية، توفر السلطة وتوجّه الاستفادة لأحد طرفي الخطاب. وإصدار الأمر يعني رغبة ملحة في الانتقال إلى وضع غير الوضع الذي يعيشه طرفا العملية التواصلية لحظة التلقظ. ولا يصدر ذلك إلا عن صاحب نفوذ.

لا يمكننا الحديث إذن عن علاقة عمودية بين طرفي الخطاب دون الحديث عن موقع المتكلم في السلم الاجتماعي وبالتالي الحديث عن شرعيته حيث "يجب أن تكون هناك سلطة وإيمان وعلاقة بين مرسل مرخص ومتلق مستعد لتلقّي ما يقال ومؤمن بأنّ ما يقال يستحقّ أن يقال (...). لتلخيص الموضوع على نحو نظري وسريع، يفترض التّواصل في حالة سلطة تربية مرسلين شرعيين ومتلقين شرعيين ووضع شرعي ولغة شرعية"³. وهذه الشرعية التي يتمتع بها المتكلم تسمح له بإراقة ماء الوجه كما رأينا آنفا. ولا يمكن أن يمارس المتكلم هذا النفوذ إلا إذا كان يملك صلاحية القيام بذلك. ف"ينبغي للمرء الذي يصدر أمرا أن يكون مؤهلا لذلك، ولكن بمجرد إصداره يدعي المتكلم ممارسة نفوذ ما على المرسل إليه ووضع نفسه في موقع مرتفع لم يكن له حتما في بداية الخطاب"⁴. فنخلص بذلك إلى أنّ المتكلم لا يصدر أمرا فحسب بل يذكّر ضمينا بموقعه الاجتماعي وسلطته خارج الخطاب. ولكننا إذا نظرنا بتروّ في الأمثلة المدروسة يمكننا أن نتساءل: أيّ فائدة يجنمها المتكلم من إصداره هذه الأوامر؟ وهل رفع التكلفة على المستمع في هذا الخطاب يقابله

1- أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1987 ص 318.

2- عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، مارس، 2004، ص 343.

3- بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، مراجعة فريد الزاهي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2001، ص 167.

4- كاترين كبربات أوكيوني، مقالة علاقة بينشخصية، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 485.

بالضرورة زيادة الفائدة للمتكلّم؟ وهل يعتبر المتلقّي فعلاً أنّ الأمر في هذا السّياق إخراجاً له وتطفلاً على شؤونه كما يرى اللّسانيّون؟

4- المتكلّم ونظام المواقع:

4-1- أسلوب الأمر وممارسة العنف الرّمزيّ (La Violence Symbolique):

تمثّل حيازة الكلمة من موقع متعال و إصدار الأمر على سبيل الاستعلاء وإراقة ماء الوجه عنفا رمزياً يمارسه المتكلّم على مخاطبه. والعنف الرّمزيّ¹ حسب بيير بورديو عنف غير مرئيّ، يُلحق الضّرر بالأخريّن عبر استخدام الرّموز والدلالات والمعاني من أجل بسط النّفوذ عليه، وكثيراً ما يُحقّق نتائج أفضل من تلك التي يحققها العنف السّياسيّ البوليسيّ². يعرّفه رفقة جان كلود باسرون بقولهما "إنّ كلّ سلطة عنف رمزيّ، أي كلّ سلطة تطال فرض دلالات وتطال فرضها على أنّها شرعيّة أن توارى علاقات القوة التي هي منها مقام الأسنّ لقوّتها"³. ويقول بورديو في موضع آخر أنّها: "نفوذ يفلح في فرض دلالات معيّنة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعيّة، حاجبا علاقات القوة التي تؤصّل قوّته"⁴. دليلنا على ما نذهب إليه أنّ استعمال الأمر في الخطاب الذي نسّط عليه الضوّء يحمل نزعة تربيويّة. والنّشاط التربيوي كما هو معلوم نوع من العنف الرّمزيّ باعتباره تعسّف ثقافيّ تمارسه جهة ما على جهة أخرى⁵. لذلك لا تمثّل عمليّة إراقة ماء الوجه، كما ذكرنا آنفاً، رفعاً للتكلفة على المستمع كما يذهب اللّسانيّون لأنّ المتلقّي في هذه الحالة "متواطئ" ولا يرى فيما يفعله المتكلّم تطفلاً على شؤونه. فمن شروط العنف الرّمزيّ أن يتقبّله الطّرفان بشكل بديهيّ لتعودهما عليه واعتقادهما أنّه بمثابة حتميّات ومسلمات يتمّ العمل على تكرّسها في الحياة اليوميّة ولا يلقي أيّ رفض أو مقاومة رغم نتائجها الخطيرة. والنّاظر في صيحات التّكبير في خطبة "الغزو الفكريّ" والضحك في الخطبة الثانية، يلاحظ أنّهما علامة على الاستحسان والإعجاب بما يقال رغم اندراجه ضمن خانة العنف الرّمزيّ.

1- لكي نفهم بشكل واضح استعمال هذا المفهوم عند بورديو، لا بدّ من الوقوف أولاً عند التصور الماركسي للعنف والسلطة، وهنا سنأخذ أحد النماذج الواضحة في علم الاجتماع الألماني والذي يعتبر محطة أساسية في التنظير السياسي، إنه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، يذهب فيبر مذهب كارل ماركس في تصوّره للعنف، فيعتبر أن العنف المادي -أو العنف البوليسيّ بتعبير بورديو - تربطه علاقة حميمة بالدولة فمنذ القديم اتخذت التجمعات السّياسيّة المختلفة العنف الماديّ مطيّة لبسط سيطرتها. ليكون بذلك وسيلة طبيعيّة للسلطة.

2- هذا هو جوهر اختلاف بيير بورديو مع التّيار الماركسيّ، يذهب بيير بورديو إلى أنّ أحد أكبر مظاهر النّقص في الماركسيّة هو أنّها لم تعر اهتماماً لمثل هذه "الأشكال اللطيفة من العنف" - أي العنف الرّمزيّ - وتأثيرها حتى في المجال الاقتصادي. ويعتبر بورديو هذا الصنف من العنف شكلاً من أشكال السلطة التي تمارس على فاعل اجتماعي بتواطؤ منه، وكيفما كان الأمر تضعنا هذه الرؤية تضعنا أمام إشكال يتعلّق بمسألة مصدر السلطة وإذا ما كانت تستمدّ شرعيّتها من الأسفل أو من الأعلى.

3- بيار بورديو & جان كلود باسرون، إعادة الانتاج في سبيل نظريّة عامّة لنسق التعليم ترجمة، ماهر تريمش، الطبعة الأولى، المنظمة العربيّة للترجمة، نوفمبر، 2007، ص 102.

4- بيار بورديو، العنف الرّمزيّ بحث في أصول علم الاجتماع التربيويّ، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربيّ، 1994، ص 5.

5- المرجع نفسه، ص 7.

وهذه الصيحات يمكننا مقابلتها مثلا بـ "التصفيق الاستحسانى"¹ الذي يعقب العروض الفنية وترجم حماسة شديدة لتنفيذ الأوامر الموجّهة إليه من قبل "الجهة المتعسّفة" على حدّ عبارة بيار بورديو. ولكن لسائل أن يتساءل إذا كان الأمر في هذا السياق لا يمثل إحراجا للمخاطب فهل يقدم في المقابل فائدة للمتكلّم؟

لئن كانت فائدة المتكلّم في الحياة اليومية ماديّة كأن يتحصّل على شيء ينقصه من خلال إصدار الأمر أو خدمة تسهّل نشاطه (نقشير البطاطا كما في الأمثلة التي يضرّ بها ليتش)، فإنّ فائدة المتكلّم في هذا السياق تبدو رمزيّة كالعنف الذي يسلّطه على المستمع. فالتزام المتلقّي باللّحية والحجاب والنّقاب وإقامة حفل الرّفاف وفقا للمقاييس "الإسلامية" يُعتبر فرض جملة من التّصوّرات والرّموز التي تناسب الفئة التي ينتمي إليها ليفرض مشروعية سيادتها رمزيّا عن طريق إنتاجها الرّمزيّ. ولبلوغ غايته يقوم بإعادة إنتاج نشاط اجتماعي ليحوّله إلى طقس دينيّ، ضاربا عرض الحائط مشاركة الرّساميل الثّقافيّة والاجتماعيّة في بناء هذا النّشاط محوّلّا إيّاه إلى "مسابقة دينيّة" تطرح فيها الأسئلة عن السّبع سماوات والسّبع أرضين وأزواج الصحابيّات وزوجات الصّحابة. فيساهم هذا النّشاط الاجتماعيّ في إعادة بناء العلاقات الاجتماعيّة عن طريق التّلقين الثّقافيّ والتمذهب الإيديولوجيّ.

ويمكننا أن نكشف العنف الرّمزيّ أيضا من خلال ترسيخ الهيمنة الذكوريّة ويعني هذا المفهوم في الجهاز المفاهيمي البورديويّ علاقة هيمنة تمّ تأصيلها في طبيعة بيولوجيّة هي نفسها بناء اجتماعيّ مطبّع² وقد تشكّل هذا المفهوم في هذه المدوّنة من خلال توجيه الخطاب، أثناء الكلام على الزّواج، إلى الرجل دون المرأة "السّعادة أن تختار أخت مسلمة" ثم المرور مباشرة إلى "طقوس الفرح الإسلامي" دون الاكتراث للزّوجة المسلمة وسعادتها أو حتى الاستوصاء بها خيرا واتّقاء الله فيها. هذا التّصوّر للسّوق الزّواجيّة، – باعتباره أساس النّظام الاجتماعيّ كلّه- لا يرى في المرأة سوى شيئا معروضا شأنه شأن بقية البضائع المعروضة في الأسواق واختزالها بهذا الشّكل يجعلها مجرد "وسائل رمزيّة للسياسة الذكوريّة"³ أي إنّها مجرد وسيلة إنتاج الرأسمال الرّمزيّ وإعادة إنتاجه فهي، إلى جانب كونها إجراء تمييزيّاً للسّمة الذكوريّة (نذكر على سبيل المثال قيمتي السّمة والعقّة اللتان تجعلانها صالحة للتّبادل في السّوق الزّواجيّة وتوفّران فائدة رمزيّة إضافيّة لذكور العائلة)، لا تعدو أن تكون أكثر من وسيلة إعادة إنتاج بيولوجيّ تنحصر مهمّتها في الوضع والحمل ومسخّرة لصالح مهمّة الذكور في الإخصاب.

استنادا إلى ما سبق قوله نخلص إلى أنّ هذا النّشاط التربويّ الذي ينضح به الخطاب الذي بين أيدينا لا يمكن أن يمارسه إلاّ من يملك صلاحية ذلك لأنّ العلاقة التربويّة تقتضي وجود مرسل شرعيّ ومتلق شرعيّ

¹ العبارة لعماد عبد اللّطيف من كتاب لماذا يصقّق المصريّون بلاغة التلاعب بالجماهير في السياسة والفنّ، الطبعة الأولى، دار العين للنشر، 2009.

² لمزيد التوسّع يمكن العودة إلى:

بيير بورديو، الهيمنة الذكوريّة، ترجمة سلمان قعفراني، الطبعة الأولى المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، أبريل، 2009.

³ المرجع نفسه، ص 74.

وهذه الشرعيّة تكتسب من خارج الخطاب. ومادام المتكلم في هذا الإطار يلقي الأوامر ويصدر التعلّمات فإنّه في موقع مرتفع مقارنة بالمتلقّي لأنّ السّلطة التي يمارسها داخل الخطاب هي في الحقيقة صدى لسّلطة أخرى تقبع خارجه.

4-2- المتكلم وموقعه المركزي في الحقل الدّيني:

يمثل الحقل الاجتماعيّ ثمرة سيرورة تاريخية نتيجة مروره بعدة مراحل طويلة وبطيئة وصراعات متعددة. وقد ضرب ببير بورديو على ذلك مثلاً بالحقل الأدبيّ الفرنسيّ الذي لم يكتمل بشكل عمليّ إلاّ في أواخر القرن التاسع عشر مع غوستاف فلوبر. أمّا الحقل الدّينيّ عموماً والإسلاميّ على وجه الخصوص – باعتباره موضوع بحثنا- فلم يكتمل بعد ومازال يعيش إلى اليوم حركيّة مستمرّة ينتج عنها تغيّر للرّساميل وإعادة إنتاج دوريّ. ولا يعتبر بورديو الحقل مجرد تمثّل ذاتيّ أو بناء نظريّ للعالم (فالحقل الفنيّ أو الحقل الدّينيّ أو الحقل الاقتصاديّ مثلاً كلها تخضع لمنطق مختلف¹) إنّما هو وجود واقعيّ مادّيّ، تعكس صورته مجموعة من المؤسّسات الدينية التي تعبّر عنه وتحدّد كيانه.

إضافة إلى المؤسّسات الدّينيّة، يمكننا أن نظفر أيضاً بمجموعة من الفاعلين الاجتماعيّين الذين يعتبرون عملاء مهيمنين (Des Dominants). وتُعزى هذه الهيمنة إلى قبولهم استثمار ذواتهم وإمكاناتهم المادّية والمعنويّة داخل الحقل الاجتماعيّ والدّخول في صراع مع التيارات والخطابات والأديان المنافسة مستعملين في ذلك شتى أنواع العنف الرمزيّ وإعادة إنتاج بعض الرّساميل من أجل الهيمنة على الحقل، ويبدو هذا الأمر جليّاً عند دخول الفاعل (المتكلم بالمصطلح اللّسانيّ) القبّة في "بكاء تمثيليّ" سرعان ما تحوّل إلى مسرحيّة هزلية يتخللها الضّحك أكثر من أيّ شيء آخر. والنّاظر في هذا الخطاب يمكنه أن يستنتج مركزيّة موقع هذا الفاعل انطلاقاً من الصّراع² الدّائر بين ممثليّ هذا الحقل فيما بينهم في مرحلة أولى وصراعهم مع ممثليّ باقي الحقول في مرحلة ثانية.

1- Bourdieu P, Loïc Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, SEUIL, janvier 1992, P72.

2- يحمل كلّ حقل في ثناياه نمطين من الصّراع، النمط الأول صراع داخليّ بين عملائه وفاعليه الذين يتنافسون من أجل مراكز القوة وتمثيل الحقل واحتكار منافعه التي يجنيها، وهذا ما نجدّه واضحاً تماماً في الخطاب الدينيّ في محاولة إقصاء الآخر "العميل المشترك" والصراعات اليومية حتى بين المنتمين إلى تيار واحد، وتصل لحد الشتم والقذف، ومن جهة أخرى يخضع الحقل للصراع بين ممثليه القدماء أو كما يسميها بورديو "الأسماء المكرّسة" والوافدين الجدد عليه بينها النمط الثّاني صراع خارجيّ بين ممثلي الحقل وممثلي الحقول المنافسة. والنّاظر في نظرية بورديو في تقسيم العالم الاجتماعيّ، يلاحظ أنّها إلى مجموعة حقول مستقلة نسبياً، وفهم هذا العالم الاجتماعيّ، يتوقف على البحث بعمق وبعديّة كبيرة في كيفية اشتغال آليات حقول ذلك العالم الاجتماعيّ في نفس الحقل وفي تعاملاته مع الحقول الأخرى، أي مدخلات النسق إذا اعتبرنا الحقل كنسق اجتماعي على حد تعبير تالكوت بارسونز، وتبادلات هذا النسق مع الأنساق الأخرى، من أجل الكشف عن واقعها وطبيعتها منطلقاً الداخليّ، في علاقته الجدلية بمفهوم السّلطة. يقول بيار بورديو في هذا الصّدّد، في حوار أجرته معه مجلة الفكر العربيّ المعاصر، ع 37، ديسمبر 1985: (إنّ السّلطة ليست شيئاً متموضعا في مكان ما، وإنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، و نجد أنّ كل بنية العالم الاجتماعيّ، ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، من أجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة). إن السّلطة إذن، حسب بورديو، بمثابة نظام معقد، يخترق كل العلاقات والترابطات، التي تشتغل داخلياً، بواسطة آليات دقيقة وفعالة جدّاً، تتحكم في البنية العامة لذلك النظام.

المسلمين)، رغم حيازتهما مجموعة رساميل تخوّل لهما البقاء في الحقل وتضمن لهما موقعا مركزيًا فيه، ويتجلى ذلك من خلال قوله "في سوريا فيه واحد إسمه حسّون والثاني إسمه البوطي كنّا بنعزّهم ونسمع كلامهم"¹. وعملية إقصاء "هذين المُهرطقين" دفاع عن الخطاب الأرتذوكسي لهذا الحقل وسعي إلى الحصول على المزيد من الامتيازات.

نخلص إذن إلى أنّ العون الاجتماعي يحتلّ موقعا مركزيًا داخل الحقل الذي نحن منه بسبيل من خلال وضع قوانين تنظّمه وتحديد مقاييس تميّزه عن بقية الحقول ودخوله في صراع داخل نفس الحقل عندما لم يلتزم الأعوان المنافسون بكل ما تملّيه عليهم قوانين اللّعب. هذا الصّراع من شأنه أن يقسم هذا الحقل إلى حقول متصارعة كل منها يدّعي أنه يُمثّل الحقل الأصليّ. ولكن كيف يتعامل هذا العون مع ممثلي الحقول الأخرى وكيف يخوض معاركه معهم؟

4-2-2- الصّراع الخارجيّ للحقل:

هو صراع ينخرط فيه المنتمون إلى "الحقل الإسلاميّ" على وجه التّحديد مع حقول أخرى يعتبرونها "غير إسلاميّة" ويمكننا أن نستشفّ ذلك من خلال الأقوال التّالية: "الإسلام دين الله، نحن على دين الله"² و "ومن يبتغي غير الإسلام دينا ستين داهية لن يقبل منه"³، وهي رسائل واضحة تكشف الصّراع مع بقية الحقول "الضّالة".

أول هذه الحقول هو الأنظمة السياسيّة التي تمّ إسقاطها. فقد صنّف النظام التّونسيّ والنّظام المصريّ خارج الحقل الإسلاميّ واصفا إياهما بـ "الطّواغيت"، مستغلا موجة الهوس الدينيّ التي انتشرت بعد الأحداث التي شهدتها البلدان العربيّة مباشرة من أجل تعبئة شعبيّة للحقل، مخرجا رموزهما في صور كاريكاتوريّة "الله يخرب بيته مطرح ما هو قاعد الله ينتقم منه، اللّي جاي على سيرير، اللي نايم على ظهره"⁴. أمّا ثاني هذه الحقول فهو حقل العلمانيّين العرب. ويعتبر هذا الحقل أشرس من الحقل الأوّل وأكثر خطرا عليه لأنّ الحقل الأوّل صار في حكم الماضي ولم يعد له حول ولا قوّة بينما هذا الحقل له وجود فعليّ وينافسه على جميع الأصعدة. ويتجلى هذا الصّراع في الخطاب المدرّوس من خلال توجيهه وابل من الشّتائم إلى المنتمين إلى هذا الحقل. تتراوح هذه الشّتائم بين "الضّلاليّة المجرمين" و "الحاقدين على الإسلام" و "الكارهين للإسلام" و "الكلاب المسعورة"⁵ وغيرها من الشّتائم التي تدور في فلك عداوة الإسلام والتّأمر عليه معتبرا إياهم خطرا عليه. ويعزى ذلك إلى اعتقاده أنّهم من "المفترض" أن يكونوا أعوانا في حقله. والتّركيز على شتيمة العداة للدين يقابله تشديد على الدّعوة إلى الحقل الإسلاميّ من خلال إخراجهم في شكل نعمة من

1- المصدر نفسه، الدّقيقة الخامسة والعشرون وثمان وخمسون ثانية.

2- المصدر نفسه، الدّقيقة السّابعة وثلاثون ثانية.

3- المصدر نفسه، الدّقيقة السّابعة وست وثلاثون ثانية.

4- المصدر نفسه، من الدّقيقة الخامسة عشرة وأربع وعشرين ثانية إلى الدّقيقة الخامسة عشرة وإحدى وثلاثين ثانية.

5- المصدر نفسه، من الدّقيقة الثامنة واثنين وعشرين ثانية إلى الدّقيقة الثامنة وثمان وعشرين ثانية.

النعم التي من بها الله على عباده "حس بالخير إلى أنت فيه"¹ ، "أنت في على دين الله". وهو يُذكَر العون (المتلقّي في الاصطلاح اللساني) كلما سنحت الفرصة بأن الانتماء وحده لا يكفي بل يجب تدعيم هذا الانتماء بالاعتزاز و"بقوة" وبأنّ الانتماء إلى هذا الحقل ليس فضلا من المنتمين إليه، بل هو تكريم إلهي وينبغي أن يُشكر الله عليه مستشهدا في هذا الإطار بالآية القرآنية التالية "يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ".

ولما كان الانتماء إلى الحقل الاسلامي منة إلهية فإنّ مناصبة العداء لهذا الدين (الذي هو في الحقيقة صراع حقل علماني مع حقل إسلامي حول طريقة تسيير أمور الدنيا) هو عداء للذات الإلهية وينبغي نصرته الله على أعدائه.

وأما ثالث هذه الحقول فهو الآخر الأوروبي وهو الحقل الذي يعتبره العون الاجتماعي (المتكلم في الاصطلاح اللساني) منافسا قويا وشرسا يهدّد وجود حقله بوقوفه وراء الحقل الذي ينافس على مجال حكمه (الحقل العلماني). فيذكَر في هذا الإطار بكلّ الحروب القديمة والحديثة والمعاصرة التي خاضها هذا الآخر ضدّ حقله. ويقوم بإخراجه بطريقة ساخرة وكوميديّة في صورة الضّعيف عسكريا (التذكير بعملية أسر الملك لويس التاسع في دار لقمان في مصر) والممتجئ إلى الحيلة والخبث (ضرب مثال الصّاروخ الموجّه للجسد والصّاروخ الموجّه للمخ). مستخدما عبارة "التفّ في العقول" (البصق في العقول) للإحالة على الإنتاج الفكري لهذا الحقل.

لقد كان كلّ حديث العون عن هذا الحقل مصحوبا بنبرة من السّخرية والإضحاك. والضّحك عادة ما ينشأ نتيجة شعور ما بالتفوق المادّي أو العقليّ يشعر به الضّاحك إزاء الآخرين الأقلّ منه². وهذا يترجم ضربا من الغرور والاعتداد بالذات وثقافتها. فالحقل المنافس يحمل ثقافة مسيحيّة. ومسيحيّة هذه الثقافة وحدها كافية للحطّ من قيمتها والحكم على دونيّتها. وبالتالي لا يستحق هذا الحقل الكلام عليه بجديّة.

نخلص إذن من خلال ما سبق قوله إلى أنّ العون الاجتماعي يحتلّ موقعا مركزيا داخل الحقل الدينيّ ويبدو ذلك جليا من خلال سنّه لجملة القوانين التي تنظّمه وتحديد المقاييس التي تنظّم عملية اللّعب بين مختلف الأعوان القدماء والجدد. ويمكننا أن نستنتج ذلك أيضا من خلال دخوله في صراع داخل الحقل عندما تمّ اختراق القوانين المنظّمة له وصراع مع ممثليّ الحقول المنافسة عن طريق السّخرية منهم وتصويرهم في شكل كاريكاتوريّ.

1- المصدر نفسه، الدّقيقة الثامنة وثلاث ثوان.

2- عبد الحميد شاكر، الفكاهة والضّحك، مرجع المذكور، ص119.

5- الخاتمة:

يكشف أسلوب الأمر بمختلف أشكاله العلاقة العمودية التي تجمع طرفي العملية التواصلية والوجهة التي كان الطرف الأول يُولمها قبلته من أجل الوصول الى مبتغاه. فقد كان يعمل على ملء مجموعة من الفراغات بما يناسب توجهاته ويخدم الحقل الاجتماعي الذي ينتهي إليه فتكون اللغة بذلك وسيلة من وسائل كشف تمثّلنا للكون وبنية سطحية للحالة العرفانية التي نعيشها .

ورغم ما أبداه المتلقّي من سلبية في الخطب المدروسة، فإنّه برهن في الكثير من المناسبات على أنّه لم يكن مجرد وعاء يقبل كل ما يرمى فيه وأنّما تصرّف في الحقل وطوّع مقوماته خارج الفضاء المغلق وفق ما يتماشى مع شخصيته وتجاربه اليومية. وأكّد هذه الفاعلية في الكثير من المحطّات التاريخية التي شهدتها منطقتي الشرق الاوسط وشمال إفريقيا . فكانت النتيجة سقوط هذا الحقل بشكل مدوّ وفقدانه أيّ قدرة على التّأثير. وبذلك يفتح هذا المتلقّي يفتح باب الدّراسات البلاغية على مصراعيه لصنف جديد من الدّراسات: إنّه بلاغة الجمهور.

قائمة المصادر:

العربية:

- 1- بورديو (بيير) وباسرون (جان كلود): إعادة الانتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، الطبعة الاولى، المنظمة العربية للترجمة، نوفمبر، 2007.
- 2- بورديو (بيير): مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبيحي، مراجعة فريد الزاهي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2001.
- 3- بورديو (بيير): العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 1994.
- 4- الرّازي (فخر الدّين): المحصول في علم أصول الفقه، ج2، دراسة وتحقيق طه جابر الفيّاض العلواني، مؤسسة الرّسالة، دت.
- 5- الرمخشري (جار الله) تفسير الكشّاف، الطبعة الثالثة، دار المعرفة بيروت لبنان، 2009.
- 6- السّكاكي (أبو يعقوب): مفتاح العلوم، الطبعة الثانية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1987.
- 7- الشّهري (عبد الهادي): استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداوليّة، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتّحدة، مارس، 2004.
- 8- شوفالييه (ستيفان) وشوفيري (كريستيان): معجم بيير بورديو، ترجمة الزّهرة إبراهيم، الطبعة الأولى، النايا للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2013.
- 9- العاني (رافع الرفاعي): الأمر عند الأصوليين، الطبعة الأولى، دار المحبّة دمشق، دار آية بيروت، 2007.
- 10- عبد الحميد (شاكر): الفكاهة والضّحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- 11- عتيق (عبد العزيز): علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة: الأولى 1430 هـ / 2009 م.
- 12- كاترين كبريات (أوركيوني): مدخل علاقة بينشخصيّة، معجم تحليل الخطاب. إشراف دومنيك مانغنو وباتريك شارودو، ترجمة حمادي صمود وعبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة دار سيناترا، تونس، 2008.
- 13- كاترين كبريات (أوركيوني): مقالة علاقة بينشخصيّة، معجم تحليل الخطاب إشراف دومنيك مانغنو وباتريك شارودو، ترجمة حمادي صمود وعبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة دار سيناترا، تونس، 2008.
- 14- كاترين كبريات (أوركيوني): مقال وجه، معجم تحليل الخطاب، إشراف دومنيك مانغنو وباتريك شارودو، ترجمة حمادي صمود وعبد القادر المهيري، المركز الوطني للترجمة دار سيناترا، تونس، 2008.

15- موشلار (جاك) وروبول (آن): مدخل نظريّة الأعمال اللّغويّة، ترجمة شكري المبخوت ضمن القاموس الموسوعي للتّداوليّة، ترجمة مجموعة من الباحثين، إشراف عزالدين المجدوب، سلسلة اللّسان، المركز الوطني للترجمة تونس، دار سيناترا، 2010.

الاجنبية:

1. Bourdieu P, Loïc Wacquant, Réponses. Pour une anthropologie réflexive, SEUIL, janvier 1992.
2. Bousfield (Derek): *Impoliteness in interaction*, Jhon Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 2008.
3. Brown (Penelope) & Levinson (Stephen. C): *Politeness Some universals in language usage*, Studies in interactional Sociolinguistics 4, Cambridge university press, 1987.
4. Grice H. Paul. *Logique et conversation*. In: *Communications*, 30, 1979. *La conversation*. pp. 57-72. DOI: <https://doi.org/10.3406/comm.1979.1446>, www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1979_num_30_1_1446.
5. Kerbrat-Orecchioni (Catherine) : *Les actes de langage dans le discours : théorie et fonctionnement*, édition Nathan, 2001.
6. Kerbrat-Orecchioni Catherine) : *Les interactions verbales Tome2*, Linguistique, Armand Colin, 1992, deuxième partie : La politesse dans les interactions verbales.
7. Leech (Geoffrey): *Principles of pragmatics*, Longman Linguistics Library, 1983.
8. Penelope Brown & Stephen Levinson, *Politeness Some universals in language usage*, Studies in interactional Sociolinguistics 4, Cambridge university press, 1987.

مراجع الكترونية:

- 16- وجدي غنيم، 2011، يلاً عايزين نفرح، محاضرة واردة على اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=xaOhLzqubqk>
- 17- وجدي غنيم، 2012، خطبة الغزو الفكري، قبة المنزه، تونس، 2012، محاضرة واردة على اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=j0wJkUxhJMk>



مستويات ثقافة الأمراض والأوبئة

وتجلياتها في المغرب الأقصى

(462هـ/1041م – 869هـ/1448م)

Levels and manifestations of the culture of diseases and epidemics in Morocco during the middle Age

د. وفاء الحصة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة ابن طفيل

المغرب

wafae.elhasda87@gmail.com



مستويات ثقافة الأمراض والأوبئة وتجلياتها في المغرب الأقصى (462هـ/1041م – 869هـ/1448م)

د. وفاء الحصدة

الملخص:

يحاول هذا المقال تسليط الضوء على موضوع ثقافة المرض والأوبئة في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط لمعرفة بعض أوجه هذه الثقافة، خصوصا وأن هذه الرقعة الجغرافية عرفت أزمات وأمراضا وأوبئة -ككثير من البلدان- تولدت عنها دون شكّ وضعية صعبة استلزمت شكلا ثقافيا لتجاوزها. ومما يجعل هذا الموضوع حائزا على حقّ النّظر كون أغلب الدّراسات التاريخيّة التي اتّخذت من المغرب الأقصى في العصر الوسيط موضوعا لها، بالرّغم من غزارتها، إلا أنّها ركّزت على جوانب تقليديّة في البحث التّاريخي، مقابل ندرة ما يخصّ الجوانب الثقافيّة والاجتماعيّة.

الكلمات المفاتيح: الثقافة، الذهنيّة، المرض، الوباء، الثقافة الشعبيّة، الثقافة الطبيّة.

Abstract:

This article attempts to shed light on the subject of the culture of disease and epidemics in the Far Maghreb during the Middle Ages to know some aspects of this culture, especially since this geographical area has known crises, diseases and epidemics - like many countries - that undoubtedly generated a difficult situation that necessitated a cultural form to overcome it. What makes this subject right to consider is that most of the historical studies that were taken from the Far Maghreb in the Middle Ages are their subject, despite their abundance, but they focused on traditional aspects of historical research, in contrast to the scarcity of cultural and social aspects.

Key Words: Culture, mentality, disease, epidemic, popular culture, medical culture.

1- تقديم:

يندرج الحديث عن موضوع "ثقافة المرض والأوبئة" ضمن ما يصطلح عليه بـ "التأريخ للأزمة"، باعتباره مجالاً جديداً أفرزته الضرورة الإبيستيمولوجية للتأريخ بعدما انفرد بدراسته حقل الأنثروبولوجيا. فإذا كان التأريخ يرنو نحو تفسير الحاضر بالماضي، فإنّ هذا الماضي لا يفصح عمّا ينطوي عليه من أسرار بمجرد الكلام عن الوقائع الكبرى التي تنمّ - في أفضل أحوالها- عن أخبار الملوك، وتأسيس الدول وانمحاءها، وعن الحروب وإنجازاتها وإخفاقاتها، وكل تلك الشخصيات البارزة التي كان لها أثر على الفترات التي عايشتها بما لها من عبقرية، وبما ارتكبه من أخطاء، وبكل ما بذلته من جهد أو قامت به من مناورات على حدّ تعبير أندريه بورغيير A. Burguière¹.

إنّ الانضباط للقاعدة القائلة بأن أحداث التأريخ الكبرى لم تكن نتاج لحظة واحدة، وإنما نتيجة تضافر عوامل عدة، بعضها غدّي البعض الآخر في علاقة تأثير وتأثر ويقودنا هذا الانضباط إلى الكشف عن الجزئيات التي شكّلت في سيرورة تطوريّة شكل الأحداث ومضامينها. ففهم الماضي لا يتأتى لنا إلا بالانفاذ إلى مختلف بنياته حتى تلك التي قد تبدو لنا هامشية زائدة، ليكون التأريخ في مختلف أبعاده كشفاً عن الأنساق الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أثّرت صورة مجتمع ما في مرحلة محدّدة، ويبقى نزع الغطاء عن تاريخ الأمراض والأوبئة والعلوم وتاريخ الأفكار محاولة تستمدّ تصوّرها من هذا المنظور المعاصر لمجال الدراسات التاريخية.

إنّ خصوبة الظاهرة التاريخية وصعوبة مقاربتها من زاوية واحدة، دفع بالمشتغلين في حقل التأريخ إلى الانفتاح على باقي العلوم الاجتماعية والإنسانية للنهل ممّا تجود به حقولها من معارف ومناهج لبلورة منهج متكامل قادر على استنفاذ الموضوع التاريخي إلى أبعد الحدود. فتعدّد الاهتمامات التاريخية وتنوع المقاربات التحليلية هو الكفيل بإعطاء التأريخ طابعاً شمولياً يقيه من النظرة الأحادية الاختزالية لموضوعه.

يعود الاهتمام بهذا التوجه إلى مدرسة الحوليات² التي جاءت ضدّاً للتصور الاختزالي لمجال البحث التاريخي الذي اهتم بالحياة العامة فقط في تجاهل تامّ ببنيات المجتمع التي أسلفنا ذكرها، الأمر الذي أفسح المجال لظهور بعض الأعمال والدراسات والتي نذكر منها: أعمال جان موفريه (Jean Meuvret) حول مشكلة الأقوات في عهد لويس الرابع عشر، وأعمال جان نويل بيرابان (Jean Noël Biraban) حول تاريخ الطاعون، وأعمال ميشيل فوفيل وفيليب ارياس حول الموت³، دون أن نغفل مساهمة ابن خلدون والذي

1- "ولد أندريه بورغيير A. Burguière سنة 1938. يدير أبحاثاً في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية وهو عضو في الهيئة المديرية لمجلة: E.S.C.: مختص في تاريخ العائلة، وقد شارك في الاشراف على نشر: Histoire de la famille, 2 vols, (Paris, Armand colin, 1986) وهو مختص أيضاً في تاريخ العلوم الاجتماعية، وقد نشر قاموس العلوم التاريخية: Dictionnaire des sciences historiques (Paris. Presses, universitaires de France, 1986) إضافة إلى ذلك العديد من المقالات في مجلات فرنسية وأجنبية." انظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، يوليو 2007، ص 235.

2- للاطلاع أكثر على مدرسة الحوليات ورؤاها يمكن العودة إلى: جاك لوغوف، مصدر سابق.

3- جاك لوغوف، مصدر سابق، ص 222.

أشار في مقدّمته إلى طبيعة العلاقة بين أزمة الأوبئة والجوع وعمر الدولة¹. ويعدّ كتاب مارسيل ساندراي² Marcel. Sendrail "التاريخ الثقافي للمرض³ Histoire culturelle de la maladie" من أهمّ الأعمال التي قاربت المرض من زاوية تاريخية ثقافية صرفة أخذت في حسابها التغيرات التي تطال مضمون مفهوم المرض بحسب السياقات الثقافية والمرجعيات الفكرية والفلسفية التي شكلت روح كل عصر من العصور. والملاحظ من خلال الأعلام المذكورة أنّ الاهتمام بظاهرة الأمراض والأوبئة "بدأت في منذ عدة عقود عند المجتمعات المتقدمة، إذ اهتدى مؤرخوها، بما وقّره الطبّ من معطيات، إلى أسباب الأمراض. ودرسوا تاريخها معتمدين في ذلك على طريقتين أولاهما دياكرونية تتناول تطور المرض وانتشاره في مجموعة بشرية معينة، وفي حقبة تاريخية معينة كذلك. أمّا الطريقة الثانية فسانكرونية وتتناول تطوّر مرض ما في حقبة تاريخية ما، في علاقته مع ما يثوي بين الناس في الحقبة نفسها من الأمراض الأخرى"⁴.

ولمّا كان التاريخ في جوهره هو كشف عن تمظهرات الفعالية الإنسانية في مختلف أوجهها، ولمّا كانت الثقافة إحدى هذه الفعاليات، كانت قنطرة قادرة على استنطاق تلك الفعالية التي ينبغي النّظر إليها كبنية ذهنية متفاعلة مع محيطها المادي والفكري. إنّ الفعالية الإنسانية هي إحالة مباشرة على الوجود الإنساني، وجود يقاوم كل ما يمكن أن يهدّد استمرارته وكيونته، كالمرض والوباء والموت. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن النسق الثقافي الذي يواجهه مجتمع من المجتمعات ما يهاجمه من أمراض وأوبئة.

يطرح موضوع ثقافة المرض والأوبئة في المغرب الأقصى الوسيط إشكالات عدة، فهو يبحث في ما هو مرتبط بالذهنيات للمجتمع. ولا يمكن لبحثي هذا أن يجيب عن كل الإشكالات لذا اخترت له الإشكالية التالية: ما طبيعة البنية الثقافية التي حكمت تعامل مجتمع المغرب الأقصى الوسيط مع المرض والأوبئة. ومن خلال هذا الإشكال الأساسي يمكن تحديد الأسئلة الفرعية الآتية: ما مضمون هذه الثقافة؟ وما مصادرها؟ وما أوجهها بين الخاصة (الحكام وأهل البلاط) والعامّة؟

إنّ المطالب البحثية التي تستوجبها مستويات ثقافة المرض والأوبئة وتجلياتها في المغرب الأقصى الوسيط في الفترة ما بين (1041/هـ - 1448/هـ م) "يمكن تحديدها في محورين أساسيين: محور أوّل يتناول الثقافة الطبيّة، وفيه حديث عن بعض أعلام هذه الثقافة والمضامين التي كانت تروّج لها، ناهيك عن السّمات المميّزة لها. أمّا المحور الثّاني فيعالج الثقافة في بعدها الشعبي، ويتطرّق للكيفيّة التي تعاملت بها

1- جاء عند ابن خلدون أنّ المجاعات والأوبئة دليل على بداية نهاية الدّولة حيث يقول: "ثمّ إنّ المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدّول" انظر: ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق محمد الأسكندراني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص282.

2- مارسيل ساندراي ولد يوم 31 غشت 1900 بتولوز الفرنسية وتوفي بها يوم 4 يونيو 1976. وجاء في مقدمة كتابه "التاريخ الثقافي للمرض" أنه كان أستاذا للباثولوجيا التجريبية بكلية الطبّ بتولوز وهو عضو أكاديمية الطب وكاتباً دائماً لأكاديمية ألعاب الزهور. 3-Marcel Sendrail, Histoire culturelle de la maladie, Editions Privat, Toulouse, 1980.

4- بوجمعة رويان، "جوانب من ثقافة المرض لدى المغاربة خلال فترة الحماية" في: قضايا في تاريخ المغرب الفكري والاجتماعي، سلسلة بحوث ومناظرات رقم 21، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - عين الشق - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2010، ص91.

الدول - التي تعاقبت على حكم المغرب خلال الفترة الممتدة ما بين (776-534هـ/1139-1375م) - مع المرضى دون إغفال إلقاء نظرة على التفسيرات التي كانت تقدّم لحدوث الأمراض والأوبئة، ونظرة المجتمع للمرض والمريض ومظاهر سلوكيات المجتمع تجاه الأمراض والأوبئة.

2- تحديدات مفاهيمية:

يفرض البحث في ثقافة المرض والأوبئة في المغرب الأقصى الوسيط الوقوف عند بعض التّحديدات المفاهيمية اعتبارا لدور هذا الإجراء في توضيح مضمون خريطة المفاهيم المفاتيح لهذا العمل. لذا سنحدّد ما نقصده بالمغرب الأقصى الوسيط لكونه يشكّل المجال الزّمني والجغرافي لمجال البحث التاريخي ومفهوم الثقافة وبعض خصائصها ومستوياتها، ومفهومي المرض والوباء مع الوقوف على التّمايز الحاصل بينهما.

1-2- المغرب الأقصى الوسيط:

يفترض الحديث عن ثقافة المرض والأوبئة في المغرب الأقصى الوسيط تحديد المجال التاريخي والمجال الجغرافي المقصود بهذه الدراسة، الأمر الذي يقتضي بدوره تحديد معيار إجرائي يضبط هذين المجالين. فمن المعلوم أنّ المغرب في العصر الوسيط لم يعرف استقرارا سياسيا يمكن الباحث من تكوين صورة مستقرة عن فضائه الجغرافي وتركيبته السكانية بشكل مضبوط، خصوصا وأنّ بعض المصادر التاريخية والجغرافية قبل القرن الحادي عشر الميلادي كانت تستعمل عبارة "المغرب الكبير" للدلالة على شمال إفريقيا والصحراء ومصر، وهو ما نجده عند ابن حوقل عندما يقول: "وقد بدأت بذكر حده المحيط به من قبوله، وحده من مصر الإسكندرية على النيل وأرض الصّعيد حتى يمضي على ظهر الواحات إلى برية تنتهي إلى أرض النوبة، آخذا إلى البحر المحيط وممتدا إلى حقيقة الغرب بنواحي أرض غانة وأرض أودغست، ثمّ يستمر عاطفا إلى الشمال مارا على بلاد بورغواطه وماسه إلى فوهة بحر الروم الذي يأخذ من البحر المحيط بين أرض طنجة وأرض الأندلس، وراجعا حدّه من أرض طنجة على البحر إلى نواحي تنس، وإلى تونس والمهدية من أرض إفريقية مقبلا على أرض طرابلس وبرقة إلى الإسكندرية"¹.

وتفاديا لهذه الصعوبة، سنعتمد في دراستنا هذه على ما ذكره محمد المنوني في كتابه "المصادر العربية لتاريخ المغرب"²، لأنه يزاوج بين ما هو سياسي وجغرافي وزمني في حديثه عمّا اصطلح عليه في الأدبيات التاريخية بـ "المغرب الأقصى الوسيط".

في الفترة الممتدة ما بين (462هـ/1041م و869هـ/1448م) يذكر محمد المنوني ثلاث دول تعاقبت على حكم المغرب الأقصى الوسيط: الدولة المرابطية والدولة الموحدية والدولة المرينية.

1- أبو قاسم بن حوقل التّصيني، كتاب صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص 64-65.
2- محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث الجزء الأول، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مؤسسة نشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1983.

ويؤكد محمد المنوني في المحاضرة الثالثة المعنونة بـ "المصادر التاريخية المدونة في عصر المرابطين" من كتابه المذكور على أنّ عصر المرابطين "يمتدّ من عام 462هـ/1041م إلى أن ينتهي عام 541هـ/1147م، وفي هذه المدة كان المغرب قد توحد مع الجزائر وأكثر الأندلس، ممّا يتيح لنا أن نشير - عند الاقتضاء - إلى المصادر التي تهم المغرب الأوسط وشبه الجزيرة"¹.

وفي بداية المحاضرة الرابعة المعنونة بـ "المصادر التاريخية المدونة في العصر الموحي الأول" يقول محمد المنوني: "ابتدأ - بالمغرب- ظهور المهدي بن تومرت: محمد بن عبد الله المرغي المصمودي: من أواخر عام 514هـ/1120م: غير أنّ البداية الحقيقية للدولة الموحيّة، إنما كانت من عام 541هـ/1147م، بعدما أخضعوا مدينتي مراكش وفاس، ثمّ استمرت دولتهم حتى فاتح عام 668هـ/1269م.

وتنقسم هذه الفترة إلى ثلاثة عصور متميزة:

- ✓ الأول: من عام 541هـ/1151م حتى وفاة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن عام 580هـ/1184م.
- ✓ العصر الثّاني: يبتدئ من مبايعة يعقوب المنصور بن يوسف عام 580هـ/1190م إلى نهاية أيام أبي العلاء إدريس المأمون بن عقوب المنصور: آخر عام 629هـ/1239م.
- ✓ الثّالث عصر الانحطاط: من بداية أيام عبد الواحد الرشيد بن إدريس المأمون: في مفتح عام 630هـ/1232م، حتى وفاة آخر الموحيين: إدريس الواثق: "أي دبوس" فاتح 668هـ/1269م.

وقد امتدّ نفوذ الدولة الموحيّة إبان عظمتها من المحيط -عبر شمال إفريقيا- حتى الحدود المصرية شرق ليبيا أمّا عرض المملكة فكان بين الصحراء الكبرى إلى جبال الشارات بالأندلس"².

أما بخصوص فترة حكم المرينيين ومناطق نفوذهم، فيذكرها محمد المنوني في المحاضرة السابعة قائلاً: "كما رأينا في دولة الموحيين: فإنّ هذه الفترة المرينية تنقسم - بدورها- إلى ثلاثة عصور: فيبدأ الأوّل من عام 668هـ/1268م، وهو التاريخ الذي استولى فيه على مدينة مراكش: أبو سعيد يعقوب بن عبد الحق، ثمّ يمتدّ هذا العصر إلى وفاة أبي سعيد الأوّل عام 731هـ/1358م.

ومن هنا يبدأ العصر الثّاني، فيستوعب أيّام أبي الحسن، ثمّ أيّام أبي عنان الذي كانت وفاته نهاية هذا العصر: عام 759هـ/1358م. وهو تاريخ بداية العصر الثّالث، إلى أن ينتهي بسقوط الدّولة عام 869هـ/1448م.

أمّا نفوذ المرينيين فكان - في الغالب - لا يتعدّى منطقة المغرب الأقصى، وفي فترات محدودة شمال إفريقيا وأجزاء من الأندلس"³.

1- المصدر نفسه، ص28.

2- المصدر نفسه، ص39.

3- المصدر نفسه، ص65-66.

2-2- الثقافة:

تعتبر الثقافة عمدة أساسية في تحديد ملامح هوية أي أمة من الأمم، فلكل منها ثقافة تستمدّ منها عناصر هويتها ومقوماتها وخصائصها. فطبيعة العلاقة التي تجمع بين الهوية والثقافة جعلت منها مفهوماً مستعصياً على التّحديد المضبوط والتام، إذ يعرف مضمون مصطلح الثقافة تغيراً وتبدلاً بحسب تبدل الأنساق الثقافية وتعددتها، وتباين الحقب والفترات التاريخية أيضاً، وتلَوّن الأسس التي يقوم عليها صرح الثقافة والتي يختلف النظر في شأنها وقبولها عند الأمم المختلفة. لكلّ ذلك، يبقى الوصول إلى تعريف متّفق عليه لمفهوم الثقافة أمراً نسبياً¹.

إنّ مصطلح الثقافة هو مصطلح حديث، لم يستخدمه الأقدمون الاستخدام الشائع. فكلمة الثقافة كلمة عربية قديمة، ضاربة بجذورها في التّراث العربي، لكنها لم تستعمل للدلالة على مدلولها الذي طبعت به في العصر الحديث².

استعمل العرب مصطلح الثقافة والتثقيف قديماً للدلالة على الحذق والمهارة وجودة الفهم والضبط والقيام بالشيء والفطنة والإدراك. فالإنسان لا يكون واسع الاطلاع إلا إذا كان ملماً بمعارف مختلف العلوم وحاذقاً جيّد الفهم. ف"ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة: حدقه"³. إنّ الثقافة بمعناها اللغوي الوارد في المعاجم العربية هي بمثابة مدخل مساعد للوصول إلى الثقافة في أحد معانيها الاصطلاحية المعروفة اليوم.

أ- أحصت بعض الدّراسات التي أجريت بخصوص مصطلح الثقافة أكثر من خمسين تعريفاً لها. وبدلّ هذا العدد المهمّ على ثراء المصطلح وخصوبته الدلالية. ومن التّعريف المقترحة نذكر تعريف لمنظمة اليونسكو⁴ الذي عرف الثقافة بأنها: "جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميّز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات. والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة بالعقلانية، والقدرة على النقد، والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها يهتدي إلى القيم ويمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان

1- انعقد المؤتمر العالمي الثاني للبحث في السياسات الثقافية كان برعاية اليونسكو في المكسيك سنة 1982، وحضره ممثلو 129 دولة، وقد ناقشت إحدى جلساته تعريف الثقافة، وقد أجمع أعضاء اللجنة على أن هذه الكلمة "الثقافة" لاتزال غامضة وغير محدّدة، وذلك بعد مضي 12 سنة على انعقاد المؤتمر الأوّل بالمكسيك.

2- ذلك عقب استخدام الغرب لها، وكان في سنة 1805 في بريطانيا، وفي فرنسا كان استخدام المصطلح في القرن الثامن عشر على يد فولتير وأقرانه، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ والعالم الاجتماعي الألماني Cuslav- Klemm الذي ضبط استعمال المصطلح على وجه يقرب من استعماله الحديث، وهو مؤسس علم الأنثروبولوجيا الحديث: أي العلم الذي يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعرافه وعاداته ومعتقداته. راجع: عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1979، ص 29-30.

3- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، المجلد الأول، باب الثاء، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 492.

4- هي المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة، التابعة لهيئة الأمم المتحدة، وقد بذلت جهوداً في مجال تعريف الثقافة كان أهمّها عقد مؤتمر عالمي خاصّ بالثقافة عام 1982م في المكسيك لتعريف الثقافة صدر عنه باسم "إعلان مكسيكو للثقافة".

للتعبير عن النفس، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه¹.

ومن خلال التعريف الذي قدّمته اليونيسكو للثقافة، نستشف عمومية المفردات التي وظّفت فيه، وكذا عدم قدرته استنفاد كل ما تقصده الثقافة ذاتها. وللخروج من الإطار العالم - الذي يصبغ مصطلح الثقافة - إلى المستوى الأنثروبولوجي المعيشي، قام كروبر A. L. Krober وكلاكهون Clyde Kluckhohn بفحص ما يزيد عن مائة تعريف من التعريفات التي قدمها الأنثروبولوجيون للثقافة، ولم يجد من بينها تعريفا مقبولا. ووجه القصور في كثير من التعريفات أنها لا تميّز بوضوح بين المفهوم من ناحية والأشياء التي يشير إليها من ناحية أخرى. وإن كانت السمة المشتركة لمعظم تعريفات الثقافة هي أنها تكسب طريق التعلم، وأنّ هذا يرتبط بالمجتمعات الإنسانية.

إنّ مفهوم الثقافة الذي حدّده كلايد كلاكهون يساعدنا في فهم السلوك البشري، حيث يقول: "نقصد بالثقافة جميع مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ، بما في ذلك المخططات الضمنية والصرحة، والعقلية واللاعقلية وغير العقلية. وهي موجودة في أيّ وقت كموجهات لسلوك الناس عند الحاجة"². كما يوضح هذا المفهوم تنوع السلوك البشري عندما ندرك أنّ لكلّ مجتمع إنساني ثقافته المميزة، أو كما يقول كلاكهون أيضا: "إن ثقافة مجتمع من المجتمعات هي نسق تاريخي المنشأ يضم مخططات الحياة الصريحة والضمنية، يشترك فيه جميع أفراد الجماعة (أي المجتمع) أو أفراد قطاع خاص معين منها"³. ويمكننا من خلال التعاريف السالفة استخلاص بعض خصائص الثقافة على النحو التالي:

- ❖ الثقافة ظاهرة إنسانية، أي أنّها تميّز النوع البشري عن باقي الكائنات الأخرى لأنها تعبّر بطبيعتها عن الطّابع الإنساني، فهي لغته التي يتواصل بها مع نفسه ومع مجتمعه.
- ❖ الثقافة هي قوام الحياة الاجتماعيّة، فلا يوجد عمل اجتماعيّ أو فكريّ يتمّ خارجها، إنّها الكلّ الذي يتفاعل عبره الأفراد والمجتمعات والمؤسّسات.
- ❖ الثقافة سيرورة تاريخيّة تستمد مادتها ومضمونها التاريخي من التراكمات التي تنطلق منها لتتجاوزها بفعل طبيعتها المتحركة، لتكون في النهاية محكومة بقانون التراكم والتجاوز.
- ❖ الثقافة في معناها الشّامل تضمّ الثقافة العالميّة والثقافة الشعبيّة المضمرّة أو الصريحة.

17h. بتاريخ 25-01-2013 على الساعة 00 http://thlal.wordpress.com

2- انظر: محمد الجوهري وعلياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، القاهرة، 2007، ص. 129.

3- المرجع نفسه، ص. 129.

❖ الثقافة هي كل ما يتصل بمقومات الأفراد والمجتمع من النواحي الاعتقادية والفكرية والسلوكية والاجتماعية، أو هي كما يقول تيلر Tailer: "ذلك الكلّ المعقد الذي ينطوي على المعرفة والعقائد والفنّ والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من القدرات"¹.

من خلال الخصائص المذكورة، واعتبارا لطبيعة البحث وأهدافه سنتناول الثقافة في بعدين أساسين هما:

❖ ثقافة المرض والأوبئة في بُعدها العالم (الأطباء، طرق العلاج، طرق التفسير، المستشفيات، الفئة المستهدفة، الأمراض المعروفة)

❖ ثقافة المرض والأوبئة في بُعدها الشعبي (التمثيلات الشعبية، طرق التداوي الشعبي، طرق التفسير)

3-2- الوباء:

يعرف الوباء في اللغة بأنه مرض عام ينتشر بسرعة ويصيب سواد الأمة من جميع الأعمار والأجناس. جاء ذكره في لسان العرب لابن منظور في مادة (و ب ء) كما يلي: وبأ. الوباء: الطاعون بالقصر والمد والهمز. وقيل هو كل مرض عام. وفي الحديث: إنّ هذا الوباء رجز. وجمع الممدود أوبئة وجمع المقصور أوباء، وقد وبئت الأرض ... واستوبأت البلد والماء، وتوبأته: استوخمته، وهو ماء وبئ².

ويعرفه يوسف السمرمي بأنه "يشمل جميع الأمراض المزمنة وغيرها، والتي تحدث في البلاد الوبيئة، كالبلهارسيا والتفويد والحصبة والجذري وغيرها"³. ويميز فيما بين الوباء والطاعون قائلا: "الوباء أعمّ من الطاعون، فكلّ طاعون وباء، وليس كلّ وباء طاعونا. لكن لما كان الوباء ينشأ عنه كثرة الموت، وكان الطاعون أيضا كذلك، أطلق عليه اسمه"⁴.

أما مفهوم الوباء في الاصطلاح الطبي، فإنّ كل المصنفات الطبية الإسلامية في العصور الوسطى لا تكاد تخلو من التفاتة علمية إلى مثل هذه الأمراض، فيذكر ابن زهر أنّ الناس قد اعتادوا على إطلاق اسم الوباء "على الأمراض التي تصيب أهل بلد من البلدان وتشمل أكثرهم" خاصة وأنّ الناس جميعهم يشتركون في استعمال الهواء الذي يستنشقونه، و"لهذا، إذا كان الهواء فاسدا عمّ المرض أهل ذلك الموضع أو عمّ أكثرهم"⁵.

1- انظر: مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه الكتاب الثاني المدخل إلى علم الاجتماع، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006، ص189.

2- ابن منظور، لسان العرب الجزء الثاني المجلد السادس، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص.4751.

3- يوسف السمرمي، كتاب فيه ذكر الوباء والطاعون، الدار الأثرية، الطبعة الأولى، عمان، 2004، ص.11.

4- المرجع نفسه، ص.11.

5- مزدور سمية، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (580-927هـ / 1192-1520م)، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2008-2009، ص.20.

4-2- المرض:

يعرفه لسان العرب لابن منظور بأنه السقم نقيض الصحة¹، وهو كل خروج للكائن الحي عن حدّ الصحة والاعتدال. وهو نتاج تفاعل بين البيئة الاجتماعية والثقافية والطبيعية. وعليه، صار موضوع المرض من الموضوعات التي تجذب اهتمام الأطباء وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا لما للمرض من علاقة متجدّرة بالعوامل الاجتماعية والثقافية والظروف المناخية والبيئية. يختلف مفهوم المرض من مجتمع لآخر تبعاً للتصورات والتمثّلات التي تحكم رؤيته للمرض، فالثقافة هي التي تحدّد للمريض تقييمه وتصوّره لحالته المرضية وردود أفعاله تجاه المرض. فلكل مجتمع نظريته الخاصة عن المرض. وبهذا، يكون تعريف المرض تعريفاً يتداخل فيه البيولوجي والثقافي والاجتماعي. ويعرّف المرض بوجه عامّ على أنّه "حالة من الانحراف الصحي تلمّ بالإنسان متى وقع خلل في توازن الجسم"².

3- مستويات ثقافة الأمراض والأوبئة في المغرب الأقصى:

يمكن القول من خلال التحديدات المفاهيمية إنّ البحث في ثقافة المرض والأوبئة في المغرب الأقصى الوسيط سيتمّ وفق مستويات الثقافة نفسها، أي البحث في الثقافة العامّة "ثقافة الطبّ والأطباء وطبقة المجتمع المثقّفة" والثقافة الشعبيّة في بعدها الاجتماعي "ثقافة العامّة" تجاه المرض والأوبئة والتي سادت في المغرب الأقصى الوسيط خلال حكم المرابطين والموحدين والمرينيين، أي الفترة الزمنية الممتدة ما بين (1041/هـ و1448م).

يتناول علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون موضوع الثقافة في دراستهم لطبيعة المجتمع الإنساني من مناهي متعدّدة. فهي تشكّل عنصراً مهماً من عناصر التراث الاجتماعي، فالإمّا يعود الفضل فيما وصل إليه أفراد المجتمع من مستوى اجتماعي وحضاري. وبها يتفرّد المجتمع عن باقي المجتمعات باعتباره ذا هوية لا يمكن أن تتماهى مع هوية أي مجتمع سابق أو لاحق له. فهوية كل مجتمع تتمتّع بخصائص ومميزات مخصوصة بها فقط، إذ تنعكس في فكر الأفراد والذات الجماعية التي تتكوّن من مجموع أفراد المجتمع. وعليه، يكون العامل الثقافي مدخلاً مفيداً في الكشف عن بعض السلوكيات التي يتوافق الناس عليها، فهو عامل متأصل في الإنسان، بل يمكن القول بأنّه العامل الأكثر تأثيراً إذا ما قورن بتأثيرات باقي العوامل.

من خلال هذين المعطيين، يأخذ معنى الثقافة في الدّراسات الاجتماعيّة منحى يتّصل بأوجه النّشاط الإنساني المفكّر فيه بطريقة معقلنة أو ذلك الذي يضمّره النّاس بفعل العادة والتّربية، وهو ما عبّر عنه بورديو بالهابيتوس Habitus. وفي ضوء ذلك، سنقارب ثقافة المرض والأوبئة في المغرب الأقصى الوسيط من جهتين هما: الثقافة الطبيّة، والثقافة الشعبيّة. ففي الأولى سنحاول أن نعرض لأهمّ الأعلام الطبيّة التي

1- ابن منظور، لسان العرب الجزء الثاني المجلد السادس، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص4181.

2- بوجمعة رويان، "جوانب من ثقافة المرض لدى المغاربة خلال فترة الحماية"، سلسلة بحوث ومناظرات رقم 21 "قضايا في تاريخ المغرب الفكري والاجتماعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - عين الشق - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2010، ص91.

عرفتها هذه الحقبة، وأهم التقاليد التي كانت معروفة ومعمولا بها في المجال الطبي آنذاك. وفي الثانية، سنوضح الموقف من المرض والمريض. بمعنى آخر سنحاول البحث في متخيل مغاربة العصر الوسيط حول أسباب وقوع الأوبئة والأمراض وسبل القضاء عليها.

3-1- الأمراض والأوبئة ومجال الثقافة الطبية:

تشهد مختلف المصادر التاريخية - التي اهتمت بدراسة الأوضاع الثقافية والاجتماعية في المغرب الأقصى خلال فترات حكم كل من المرابطين والموحدين والميرانيين - على نهضة طبية كبيرة. ساهم فيها عاملان أساسيان هما: دعم حكام هذه الدول للطب والأطباء، وكذا التلاقح الثقافي الحضاري الذي حصل بين المغرب الأقصى وبلاد الأندلس.

إنّ عصري الازدهار المرابطي والموحدي يقترن بالخصوص بتقدّم علم الطب في المغرب والأندلس. وفي كتاب الطب والأطباء، تتجلى العناية التي كان يوليها الأمراء المرابطون والخلفاء الموحدون للدراسات الطبية مع تشجيع القائمين عليها وتأسيس البيمارستانات وتنظيم مهنة الطب والحثّ على وضع المؤلفات فيه، واتخاذ التدابير الوقائية أيام الأوبئة وإلى غير ذلك من التواحي. فلم يسبق للفكر العلمي أن تحرّر في المغرب¹ كما حدث خلال هذين العصرين، وخاصة في عصر الموحدين وذلك بفضل العناية التي أولاها الخلفاء للبحث العلمي ولتجارب العلماء². وفي تقديرنا يعود الأمر كذلك للحركة الفكرية والعلمية التي عرفها الغرب الإسلامي في تلك الحقبة بعد الانفتاح الثقافي على الموروث العربي الإسلامي الذي حفل به الغرب الإسلامي من جهة، و بفعل الاحتكاك مع الفكر العلمي الذي ادخرته الثقافة الأوروبية عبر بوابة الأندلس من جهة ثانية. ولقد ساهم ذلك كله في تطوير طرق تفكير الأمراء بخصوص طريقة تدبير شؤون الدولة والرعية.

لقد كان في دعم الدولة للحركة الطبية تشجيعا للأطباء، إذ زاجوا بين العلاج وتدرّس الطب، ومن بين هؤلاء الأطباء الذين نالوا شهرة عالمية نذكر على سبيل المثال "ابن باجة" و"ابن رشد"³ الذي ذاع صيته بفضل إنجازاته النظرية والعملية في مجال الطب⁴، فضلا عن هؤلاء نذكر أسرة آل زهر الذين قضوا حياتهم

1- الشاهد على هذا القول يكمن في الحركة العلمية والفلسفية التي طالت مختلف المجالات: الرياضيات، الطب، الفلك التي تعود إلى التلاقح الثقافي الحاصل بين الموروث العربي الإسلامي والعالم الأوروبي.

2- جمال أحمد طه، مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين 1052م/1629م - دراسة سياسية وحضارية -، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001، ص 302.

3- أبو الوليد بن رشد الحفيد، هو صاحب كتاب الكليات، كان مكينا عند المنصور ثم الناصر وقد نغم المنصور عليه واجبره على المقام في اليسانة قرب قرطبة وكانت أولا لليهود، كما نغم على أبي جعفر الذهبي ومحمد بن إبراهيم قاضي بجاية والكفيف لاشتغالهم بالمحكمة، ثم رضي عنهم عام 595هـ- وجعل أبا جعفر الذهبي مزوارا للطلبة ومزوارا للأطباء. ولابن رشد تلخيص كتاب العلل والأعراض والتصرف والحميات والأدوية المفردة وحيلة البرء. ويذكر مارسيل ساندراني في كتابه المذكور سلفا "الصفحة 199" أنّ ابن رشد استدعا الخليفة يعقوب المنصور إلى مراکش بغرض العلاج.

4- يوسف فرحات ويوسف عيد، معجم الحضارة الأندلسية، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2000، ص 219.

في خدمة الأمراء المرابطين¹ ونذكر منهم: أبو مروان عبد الملك، وأبو العلاء زهر بن أبي مروان، وأبو مروان عبد الملك بن العلاء، وأبو بكر محمد المعروف بالحفيد، فهؤلاء منهم من كان طبيبا خاصًا للأمراء المرابطين². ومن أطباء الأمير الموحد يوسف أبو يعقوب نذكر على سبيل المثال لا الحصر الوزير الطبيب أبو بكر بن طفيل... من أهل الحذق بصناعة الطب والنظر في الجراحات، ومنهم الوزير عبد الملك بن قاسم القرطبي من أهل التبريز في صناعة الطب، ومنهم الفقيه الوليد ابن رشد الذي استدعاه الأمير يوسف إلى سكناه بمراكش سنة 578هـ برسم الطب، ومنهم الوزير أبو بكر بن زهر الذي كان يتردد على حضرته فيقيم بها ويرجع إلى الأندلس إلى أن انتقل واستقر بمراكش وكان من أهل المعرفة بالطب³. وقد كان للخلفاء الموحديين بيتا خاصا بالأشربة والمعاجن الطبية وهو مظهر من مظاهر التنظيم التي طالت المجال الطبي في عهدهم، وقد توالى على تدبيره عدد من الولاة نذكر منهم أبا محمد قاسم الإشبيلي الذي "كان فاضلا في صناعة الطب، خبيرا بقوى الأدوية المفردة والمركبة، كثير العناية بها، وكان صاحب خزانة الأشربة التي يأخذها الخليفة المنصور من عنده، وكذلك كان والده في خدمة أبي يعقوب والد المنصور، وتوفي أبو يحيى في مراكش في دولة المستنصر، وكان له ولد فجعل موضعه في الخزانة عوضا عن أبيه"⁴. وكما اختصّ الخلفاء الموحدون بأطباء لأنفسهم، فكذلك اختصّ حرمهم بطبيبات لأنفسهن، ومن هؤلاء أخت الحفيد أبي بكر ابن زهر وبناتها، فقد كانتا "عالمتين بصناعة الطبّ والمداواة ولهما خبرة جيدة بما يتعلّق بمداواة النساء، وكانتا تدخلان إلى نساء المنصور، ولا يقبل المنصور وأهله ولدا إلا أخت الحفيد وبناتها لما توفيت أمها"⁵.

فإلى جانب أطباء البلاط⁶ كان هناك أطباء يمتنون الطبّ كمهنة حرّة وكانوا يصنّفون "ضمن الطبقة الوسطى، أي الأطباء، وقد مارسوا مهنتهم في حوانيت خاصة، وانتشروا في بعض المدن المغربية والأندلسية. واحتفظت المصادر بأسماء بعض الأطباء مثل أحمد بن مضا اللّغمي القرطبي، وإبراهيم بن صفوان الشاطبي، وأحمد بن عبد الله بن موسى القيسي الإشبيلي وعلي بن يقضان السبتي. كما أنّ بعض الفقهاء الذين آثروا الابتعاد عن مجال السلطة اشتغلوا بالطبّ. فابن الخطيب يصف محمد بن عبد الرحمن العقيلي الجراوي بأنّه "فقيه أديب متطبّب". كما أنّ عبد الملك بن علي بن سلمة الغافقي كان "ناظرا في الطبّ محترفا به". وكان بن عبد الرحمن بن يوسف "فقيها عارفا مجتهدا في طلب العلم، ورعا موفور الحظّ في علم الطبّ. بينما كان عبد الملك بن محمد أحد المهرة في صناعة الطبّ، معترفا له بالتقدّم فيها. في حين وصف فقيه طنجة وقاضيها أبو الحسن زبناغ بأنّه له في الطبّ يد حاذقة. وتعاطى بعض اليهود كذلك مهنة الطبّ

1- مارسيل ساندراري، التاريخ الثقافي للمرض، مرجع سابق، ص 198. يذكر أن ابن زهر قدّم علاجاته لأخر خليفة من خلفاء المرابطين.

2- المرجع نفسه، ص 219.

3- ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص 207.

4- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، ص 482.

5- المصدر نفسه، ص 471.

6- للتوسع أكثر في هذا الشأن يمكن مراجعة: محمد المنوني، حضارة الموحدين، مصدر سابق، ص 88-92.

نذكر من بينهم السموال، وأبا جعفر بن حسداي... فضلا عن أطباء آخرين¹. ومن رجالات الطبّ والصيدلة في هذين العصرين إبراهيم ابن أبي الفضل بن صواب الحجري من أهل مدينة شاطبة الذي تعلّم الطبّ وقعد له للعلاج بطنجة، ولكنه رحل إلى مدينة فاس، واستقر بها يمارس مهنته حتى آخر عمره حيث توفي عام 506هـ/1112م. وكذلك أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة (وهو شيخ ابن رشد) وقد استوزره الأمير أبو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين عاما، وكان يشارك الأطباء في علومهم، فحسدوه على ذلك فقتل مسموما بفاس عام 533هـ/1138م. ومن الأطباء الذين عاشوا بمدينة فاس الطيب أحمد بن عبد الله بن موسى القيسي الإشبيلي الذي توفي بها عام 571هـ/1175م².

يورد محمد المنوني في مؤلفه "حضارة الموحدّين" قولاً يستفاد منه أنّ علمي الطبّ والصيدلة نالا حظاً ومكانة متميزة في عهد حكم الدولة الموحدية حيث يقول: "وكان للطبّ دولة وصولاً، وقد اهتبل به الموحدون وبخاصة يوسف ويعقوب اهتبالاً فائقاً، ففوق اعتنائهم بالطبّ الخاص بهم. كذلك اعتنوا بشؤون الرعاية الصحية، فبنوا المستشفيات، ونظموا هذه المهنة، وجعلوا لها رؤساء، منهم أبو جعفر الذهبي الذي كان مزواراً للأطباء كما كان مزواراً للطلبة، وكان الطبّ يدرّس على عهدهم بالمغرب، ومن أساتذته أبو الحجاج يوسف بالمربيطري، قرأ عليه الطبّ بمراكش أبو العباس الكنبناري، وكذا ابن حسان -الذي استقرّ بالمغرب آخر عمره إلى أن توفي بفاس، وكان مقرئاً للطبّ كما في الجدوة- لا يبعد أن درسه بالمغرب"³.

هذا ويمكن اعتبار عهد الموحدين عهداً لازدهار صناعة المستشفيات التي كانت مهياًة لعلاج عامة الناس، وهو الأمر الذي يؤكّد أن الموحدين لم ينشغلوا بالطبّ الخاصّ دون العام، فقد أسّس يعقوب مارستانات للمرضى والمجانين وأجرى الإنفاق عليهما، وأسّسها بمراكش، وشالة، والقصر... أعظم هذه الثلاثة وهو مستشفى مراكش الذي أسّسه يعقوب شرقي الجامع المكرم على حدّ تعبير صاحب الاستبصار. وهذه المستشفى، قال عنه المراكشي في المعجب 190-191: "وبنى - يعقوب المنصور - بمدينة مراكش بيمارستان ما أظنّ أنّ في الدّنيا مثله، وذلك أنّه تخيّر ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد، وأمر البنائين بإتقانه على أحسن الوجوه، فأتقنوا فيه من النّقوش البديعة والزخارف المحكمة ما زاد على الاقتراح، وأمر أن يغرس فيه مع ذلك من جميع الأشجار المشمومات والأكولات، وأجرى فيه مياه كثيرة تدور على جميع البيوت، زيادة على أربع برك في وسطه إحداها رخام أبيض، ثم أمر له من الفرش النّفيسة من أنواع الصّوف والكتّان والحريّر والأديم وغيره ممّا يزيد على الوصف ويأتي فوق النّعت، وأجرى له ثلاثين دينارا في كلّ يوم برسم الطّعام وما ينفق عليه خاصة، خارجاً عمّا جلب إليه من الأدوية، وأقام فيه من الصّيادلة لعمل الأثرية والأدهان والأكحال، وأوعد فيه للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء. فإذا برئ المريض وكان فقيراً، أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقلّ، وإن كان غنياً، دفع إليه ما له وتركه، ولم

1- إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب وللأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص 164-165.

2- جمال أحمد طه، مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين، مرجع سابق، ص 303.

3- محمد المنوني، حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1989، ص 88.

يقصره على الفقراء دون الأغنياء، بل كلّ من مرض بمراكش من غريب حمل إليه وعولج، إلى أن يستريح أو يموت، وكان في كلّ جمعة بعد صلاته يركب ويدخله يعود المرضى ويسأل عن أهل بيت، يقول: كيف حالكم؟ وكيف القومة عليكم؟ إلى غير ذلك من السؤال، ثم يخرج، لم يزل مستمرا على هذا إلى أن مات رحمه الله¹. يذكر ابن أبي أصيبعة في "طبقات الأطباء" عن نظام المستشفيات الإسلامية ما يأتي: كانت البيمارستانات منقسمة إلى قسمين منفصلين بعضهما عن بعض: قسم للذكور، وقسم للإناث، وكلّ قسم مجهّز بما يحتاج إليه من آلة وعدّة وخدم وفراشين من الرجال والنساء، وقوام ومشرفين وفي كلّ قسم من هذين القسمين عدّة قاعات لمختلف الأمراض، فقاعة للأمراض الباطنية، وقاعة للجراحة، وقاعة للكحالة، وقاعة للتجبير. وكانت قاعة الأمراض الباطنية منقسمة إلى أقسام أخرى: قسم للمحمومين، وقسم للممرورين، وقسم للمبرودين، ولمن به إسهال إلخ. ولكل قسم رئيس، فمن رئيس الأمراض الباطنية، ورئيس للجراحية والمجبرين، ورئيس للكحالين، ولليمارستانات بأجمعه رئيس يسمى ساعور البيمارستانات².

ومن ابتكارات الموحدين في المجال الطبي، أنهم كانوا زمن الوبا يتخذون احتياطات في غاية التنظيم والفعالية، إذ أنّه في سنة 571هـ/1179م ولما كان الطاعون شديدا بمراكش وأحوازاها، كان "الرجل لا يخرج من منزله حتى يكتب اسمه ونسبه وموضعه في براءة ويجعلها في جيبه، فإن مات، حمل إلى موضعه وأهله. وهذا النوع من (الكارني) الذي سبق الموحدون إلى استعماله، كاف في الإعراب عن عظمتها، ناطق بعبقرية الموحدين في ميداني الابتكار والتنظام³.

لا ينبغي أن يفهم من وجود الأطباء في البلاط أن مهنة الطب كانت الاستفادة منها حكرا على الخاصة دون الرعية. فالمصادر التاريخية تشير إلى وعي الرعية بأهمية الطب والعلاج، إذ كان المرضى يقصدون العيادات الخاصة للتداوي في المدن الكبرى حيث كان الأطباء يقدمون خدماتهم العلاجية مقابل أجر يؤديه المريض، بل وينتقلون من مدينة لأخرى بحثا عن أكفأ الأطباء الذين نذكر من بينهم في هذا المقام أبا العلاء بن زهر⁴ الذي اشتهر بمهارته الطبية، فكانت "له علاجات مختارة تدلّ على قوته في صناعة الطب واطلاعه

1- المرجع السابق، ص 92-93.

2- منقول من مقال محمد السويسي، مجلة المباحث التونسية، العدد 41-43، السلسلة الجديدة. ورد في: محمد المنوني، مرجع سابق، ص 94.

3- أورده: محمد المنوني، حضارة الموحدين، مصدر سابق، ص 93-94.

4- الطبيب العربي الأندلسي، أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء زهر بن زهر الإيادي المولود في إشبيلية، والمتوفى فيها سنة 557 هـ، ولا خلاف بين المؤرخين في سنة وفاته. ولكن التاريخ الحقيقي لمولده لا يزال مجهولاً. وقد وضع الباحثون المحدثون الذين غنوا بدراسة مؤلفات ابن زهر تاريخاً تقريباً لمولده خلال السنة (484 هـ - 487 هـ). وروى ابن أبي أصيبعة وغيره من المؤرخين أنه خلف أباه في خدمة ملوك الرابطين الذين دامت دولتهم إلى سنة 542 هـ (1147 م)، ثم أصبح وزيراً مقرباً من الخليفة أبي محمد عبد المؤمن بن علي، أول الخلفاء الموحدين الذين تغلبوا على المرابطين وبسطوا سلطانهم على المغرب والأندلس. ولم تقتصر شهرة أبي مروان على المغرب الدولة الإسلامية بل تجاوزتها إلى أوروبا النصرانية، فذاع صيته في فرنسا وإيطاليا ولا سيما بعد أن انتقلت إليها الترجمات العبرية واللاتينية لكتابه (التيسير في المداواة والتدبير) وهو الكتاب الذي كان يُدرّس في جامعات أوروبا الغربية حتى نهاية القرن السابع عشر. وقد قيل أنّ أبا مروان كان أعظم أطباء عصره. واعتبره ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس. وقال لوكليز: إن ابن زهر لا تجوز مقارنته إلا بابن سينا والرازي، ولا ريب أنّ ابن زهر جدير بهذا التفوق لأنه قصر همه على الطب دون سواه. و

على دقائقها، وكانت له نوادر في مداواة المرضى ومعرفته بأحوالهم، وما يجدونه من الآلام من غير أن يستخبرهم عن ذلك، بل بنظرة إلى قواريرهم أو عندما يحس نبضهم¹. ويقال أن أبا زهر كانت له مودة كبيرة مع أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الذي تميز في علم الطب، وله فيه كتاب الكليات، وقد طلب من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابهما ككتاب كامل في صناعة الطب.

فمن المؤكد أن وجود بعض الأطباء إلى جانب السلاطين كان له الأثر الإيجابي في تحسيسهم وتنويرهم بأهمية الطبّ والعلاج وما تستدعيه العناية الصحيّة والطبية برعاياهم من مجهودات ونفقات. وهو ما يفسّر إقدام الدّول المخصوصة بهذه الدراسة على بناء مستشفيات وأماكن مخصّصة للاستشفاء. ففي العاصمة مراكش مثلاً، خُصّ مكان للمجدومين كما هو الحال بفاس، ف"كانت حارة المرضى بخارج هذا الباب ليكون سكناهم تحت مجرى الريح الغربية، فتحمل الريح أبخرتهم ولا يصل منها لأهل المدينة شيء، وليكون تصرفهم في الماء وغسلهم بعد خروجه من المدينة... لما أراد الله تعالى انقراض الدولة الموحدية وظهور الدولة المرينية بالمغرب... انتقل الجذمي في تلك المجاعات إلى الكهوف التي بقرب الوادي بين مطمر الزرع وجنات المصارة، فأقاموا هنالك إلى أن أمر أمير المسلمين يعقوب المريني أبا العلاء بن أبي قريش أن ينقلهم من هنالك إلى كهف برج الكوكب"².

إذا كان العصر المرابطي والموحدي قد وُسِمَا بحركة طبية مشهود لها، فإنّ صداها استمر إبان حكم الدولة المرينية. إذ "شهد المغرب الأقصى في عهد المرينيين حصاد قرنين من المجهودات العلمية، بفضل جهود المرابطين والموحدين في مجالات الثقافة والعلم والأدب، وما إن جاء المرينيون حتّى انطلقت الحياة الفكرية في عهدهم إلى آفاق أرحب وأوسع، أتاحت للعقلية المغربية مزيداً من النّضج"³.

حرص بنو مرين على بناء البيمارستانات (المستشفيات) لعلاج المرضى كما يذكر ذلك محمد عيسى الحريري⁴، فأوّل سلاطينهم يعقوب بن عبد الحق، بنى البيمارستانات للمرضى والمجانين، ورتّب لهذه المستشفيات الأطباء لتفقد أحوال المرضى، وأجرى على الجميع المرتبات والنفقات من بيت المال، ورتّب كثيراً من أموال الجزية للاهتمام بالجذمي والعميان. ويورد صاحب كتاب الذخيرة السنيّة لتأكيد هذا القول الشاهد التالي: "وهو الذي (المقصود هنا هو يعقوب بن عبد الحق) صنع البيمارستانات في بلاد المرتضى

يقول الدكتور لوسيانلوكير أيضاً في (تاريخ الطب العربي): إنّ هذا الطبيب-أي أبي مروان- هو ألمع أفراد أسرة بني زهر، وهو زبديتها وخلاصتها وممثّلها لدى عامة مؤرخي الطبّ عندنا حينما يذكر اسم Abenzoher ابن زهر. وأوجز سارتون كلّ ما قيل في ابن زهر فقال: "إنّه كان أعظم طبيب في العالمين الإسلامي والمسيحي". ويذكر مارسيل ساندراري في الصفحة 198 من كتابه "التاريخ الثقافي للمرض" أنّ كتابه المعنون بالتييسير به أوصاف للخراج وطبيعة الجرب.

1- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 64.
2- ابن أبي زرع الفاسي، الأئيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مصدر سابق، ص 41. أو أحمد ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، ص 34.
3- محمد الفاسي، نشأة الدولة المرينية، مجلة البينة، العدد الثامن، 1962، ص 22-23.
4- محمد عيسى الحريري، تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني 1460م/1213م-، دار القلم، الكويت، 1987، ص 326.

للغريب والمجانين وأجرا عليهم النفقات وجميع ما يحتاجون إليه من الأغذية وما يشتهونه من الفواكه والطرف وأمر الأطباء بتفقد أحوالهم في أمور مداواتهم..."¹.

وتابع سلاطين بني مرين بعد ذلك الاهتمام بالشؤون الصحية وبناء المستشفيات، فابتنى السلطان يوسف بن يعقوب (بيمارستانات) لعلاج المرضى بمنصورة تلمسان. وابتنى السلطان أبو الحسن المريني بفاس ماستانات مداواة المرضى والاعتناء بهم. كما جدّد إحدى هذه المستشفيات التي كانت بالقرب من القيسارية بفاس. واعتنى السلطان أبو الحسن أيضا بالعيون الساخنة التي يتداوى بها الناس، فبنى (حمة خولان)، على وجه محكم كما يقول الجزنائي، لعلاج المرضى بما يخرج من هذه العين من مياه معدنية ساخنة. وتولّى إدارة هذه البيمارستانات في العهد المريني نظار يعينون لهذا الغرض. ومن الذين تولوا إدارة ماستان فاس في عهد أبي عنان، محمد بن القاسم بن أبي بكر القرشي المالقي"².

إنّ اهتمام المرينيين بصحة المواطنين في دولتهم كان سببا آخر في انتعاش الطب وزيادة الطلب عليه و من مشاهير العلماء المشتغلين بالطب، أحمد بن يوسف الجزنائي المعروف بابن شعيب المتوفى سنة (749هـ/1348م)³. ويؤكد ابن الخطيب على أنّه تتلمذ على يد يعقوب الدرّاس بتونس، فأخذ عنه الطبّ والهيئة، وسافر إلى غرناطة، وهناك قام بدراسة ضخمة عن تغيير الأدوية المنفردة⁴. ومن الأطباء الذين مارسوا مهنة الطب على عهد السلطان يوسف الطيب سعيد بن عبد الله محمد بن عبد الحكيم الزواوي الملباني فقد كان مشهوراً بممارسته مهنة الطب.

لقد استفاد الطبّ في العهد المريني من الأطباء الأندلسيين الذين اشتغلوا بمناطق متعدّدة من مناطق نفوذ المرينيين. فها هو محمد بن قاسم بن أبي بكر القرشي المالقي الذي رحل إلى فاس حيث تولى الأشراف على الماستان سنة 754هـ/1353م والكائن بها في عهد السلطان المريني أبي عنان⁵. ومن المؤلفات الطبية المشهورة في العصر المريني الكتاب الذي ألفه ابن الخطيب وعنوانه "عمل من طبّ لمن حب" وهو مؤلف طبي كبير، تناول فيه ابن الخطيب الأمراض المختلفة، مع ذكر أسباب كل مرض، وأعراضه، وطرق علاجه، وتحولاته، ونظام الغذاء الذي يناسبه، كما تحدث فيه عن مختلف أعضاء الجسم وطرق العناية بها، وذكر ابن الخطيب في مقدمة كتابه، أنّه لم يجد لخدمة أبي سالم أفضل من الطبّ، فألّف له هذا الكتاب تعبيرا عن حبه لهذا السلطان، وكان ذلك في سنة (761هـ/1359م)⁶.

- 1- علي بن زرع الفاسي، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور، الرباط، 1972، ص91.
- 2- محمد عيسى الحريري، تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني -1213م/1460م، مرجع سابق، ص 326.
- 3- أحمد ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، ص57-58.
- 4- لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة المجلد الأول، حقّقه وقدم له محمد عبد الله عنان، مصرية الطباعة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1973، ص272.
- 5- لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة المجلد الثاني، حقّقه وقدم له محمد عبد الله عنان، مصرية الطباعة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1973، ص510.
- 6- محمد عيسى الحريري، تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المريني -1213م/1460م، مرجع سابق، ص349.

3-2- الأمراض والأوبئة والثقافة الشعبية:

صحيح أنّ المؤرخين التقليديين لم يهتموا بمسألة المتخيّل، ولم يعيروها الاهتمام اللازم للوقوف على المستوى المعرفي والعلمي للخاصّة "المثقفون" من جهة ونظيره عند العامة من جهة ثانية¹. فهم يعتبرونها تدخل ضمن اهتمامات دارسي الأدب والعقليات، غير أنّ الوضع تبدّل في الوقت الرّاهن مع التّطوّرات التي عرفتها العلوم الإنسانية وضمّنها علم التاريخ. فالتداخل بين التخصصات أصبح سمة بارزة من سمات البحث العلمي المعاصر. فالمؤرخ المحدث لم يعد يهتم بالظواهر السياسية دون غيرها، بل إنّه أصبح يتّجه في الوقت الرّاهن إلى ظواهر أخرى لها أهميتها في تحديد مسار ومنعرجات التجربة التاريخية للأفراد والشعوب². لقد وقفنا في ما سبق على الازدهار الذي حقّقه صناعة الطبّ في المغرب الأقصى إبّان تعاقب دولة المرابطين ودولة الموحيدين ودولة المرينيين على حكمه خلال الفترة (462هـ/1041م و869هـ/1448م). وبالرّغم من فتح البيمارستانات أبوابها في وجه عامة النّاس، إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ أساليب العلاج والتّداوي راوحت أشكالها بين العلاجات الطبيّة والعلاجات الطبيعية الروحانية، أي العلاجات الشعبيّة، تبعاً للموقف من الأوبئة، وتبعاً للنظرة المحمولة على المرض والمريض، وكذا الموقف والاعتقاد في نجاعة أسلوب عن باقي الأساليب الأخرى، فضلاً عن التفسيرات التي كان يرجع إليها عند وقوع الوباء أو المرض.

لقد شكّلت الأمراض والأوبئة في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط إحدى أكبر المشاكل التي هدّدت حياة النّاس. فأوبئة كوباء الطاعون والأسود ومرض كمرض الجذام، لم يكن من السّهل الكشف عن أسبابه وفهم آليات ميكانيزمات انتشاره في ظلّ عدم قدرة صناعة الطبّ على تقديم تفسيرات عقلانية واقعية مقبولة في وقت ينظر للدين كمجال للمعقولية المطلقة التي تصدر عن الله. ففي القرآن، "الله وحده الواهب للخير وللضّرّ، بيده الصّحة والمرض والموت"، «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَسْأَلُ يَرْحَمُكُمْ أَوْ إِنَّ يَسْأَلُ يُعَذِّبْكُمْ» (القرآن، 56، 17)³. وهو ما جعل التفسيرات الغيبية موازية للتفسيرات العلمية الطبية، بل وتفوقها أحياناً وتتجاوزها لتطال حتى من عرفوا بالطبّ من الأطباء في هذه الفترة. فكيف كانت الدّول تتعامل مع المرضى؟ وما هي التفسيرات التي كان يفهم بها وقوع المرض والوباء سواء عند خاصة النّاس أو عامّتهم؟ وما أنماط السلوكات التي كانت تصاحب فترات الأمراض والأوبئة؟

اعتبر الجذام من أخطر الأمراض التي كانت تهدّد ساكنة المغرب الأقصى الوسيط، وهو ما دفع إلى تخصيص حارات لتجميع الجذمي وكانت تعرف باسمهم "حارات الجذمي" والتي كانت تبني خارج المدن. ومن بين المدن المغربية التي كانت بها حارات لهذا الغرض مدينة مراكش التي كانت حارتها تقع قبالة باب غمات، ومدينة فاس التي وجدت بها حارة عند باب الكنيسة شرق المدينة. وكان موقع الحارات يختار بعناية حيث تكون "تحت مجرى الريح الغربية، فتحمّل الرياح أبخرتهم ولا يصل إلى أهل المدينة منها شيء، وليكون

1- بولقطيب الحسين، جوائح وأوبئة مغرب الموحدين، مطبعة النجاح، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2002، ص. 30.

2- المرجع نفسه، ص 29-30.

3- المقصود ب "17" ترتيب السورة في القرآن و "56" ترتيب الآية في السورة. للتصحيح فقط فإنّ ترتيب الآية المذكورة هو 54 وليس 56 كما وردت في مؤلف مارسيل ساندريل "التاريخ الثقافي للمرض".

تصرفهم من الماء وغسلهم بعد خروجه من البلد"¹. ويشكّل هذا الإجراء اختياراً وقائياً يضمن حصر رقعة الجذام، ويحول دون تفشيه بين أهل البلد. ويعتقد أنّ الجذمي نقلوا عند صعود المرينيين "وسكنوا بالكهوف التي بخارج باب الشريعة من أبواب عدوة القرويين"². وما يمكن تسجيله بخصوص العناية بالجذمي هو أنهم لقوا عناية خاصة على عهد الموحدين على خلاف وضع الجذمي في أوروبا الذين تعرّضوا لتصفية جماعية في فرنسا عام 1321م³. ويذكر ابن أبي زرع أنّ الأمراء المرينيين الأوائل لم يولوا عناية كبيرة للمصابين بهذه العلة. فيعقوب بن عبد الحقّ، بعد أن اشتكى إليه سكان مدينة فاس من قيام المجذومين بغسل ثيابهم وأوانهم وأوساخهم في نهر المدينة أمر...عامله على المدينة وهو الشيخ إدريس بن أبي قرين أن ينقلهم من هناك ليبعدوا عن ماء النهر، فنقلهم إلى برج الكوكب الذي بخارج باب الحسبة من أبواب عدوة القرويين، وذلك في سنة ثمان وخمسين وست مائة⁴.

من خلال ما سلف ذكره يمكن أن نحكم بتباين موقفى دولة الموحدين ودولة المرينيين من الجذمي. ويمكن إرجاع هذا التباين إلى كون الوعي الطبي والثقافة الطبية في عهد الدولة الأولى كان أرقى ممّا هو عليه في أكتاف الدولة الثانية. وإذا كان هذا هو حال الجذمي في أوقات استقرار الدّول، فإنّهم تعرّضوا للانتقام والطرد من التجمعات البشرية أوقات الاضطرابات وغياب السّلطة المركزية. ويستفاد هذا من الرواية التي أوردها لنا ابن أبي زرع والتي يشير فيها إلى انتقال جذمي فاس من سنة 619هـ -1222م إلى 637هـ -1239م للسكن بالكهوف الواقعة خارج باب الخوخة. إنّ امتعاض العامة من الجذمي دفع بهم أحيانا إلى مساءلة الفقهاء عن حكم الشّرع في مخالطة المجذومين ما يمكن معه الإقرار بأنّ الجذمي كانوا أشخاصا غير مرغوب فيهم من طرف المجتمع ما زاد من صعوبة عيشهم وكّرّس عزلتهم وانعزالهم عن النّاس.

اعتبارا للنتائج التي تخلفها الأمراض والأوبئة سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو الدّولة، واعتبارا لتفاوت المستويات الثقافية والاقتصادية لأفراد المجتمع المغربي الوسيط، تعدّدت أوجه تفسير وقوع الأمراض والأوبئة، إذ نجد فئة تأخذ بالعوامل المادية والمسببات الموضوعية وتحاول البحث عنها في حالة غيابها، في حين تركز أخرى للتفسيرات الغيبية ولتأثيرات القوى الغيبية في الوقت الذي تأخذ فيه فئة ثالثة بالأمرين معا. وبطبيعة الحال تتمايز طرق التعامل مع المرض بتمايز التعليقات والتفسيرات.

لقد عرضنا في المحور الخاص بالثقافة الطبية للمجهودات التي كانت تبذلها الدّول التي تعاقبت على حكم المغرب - خلال الفترة التي حدّدناها لهذا البحث - في الميدان الطبي، وهو دليل على وعيها بأهمية هذا المجال في تحسين ظروف عيش المرضى ودليل أيضا على أخذها بالأسباب الموضوعية للأمراض والأوبئة بالرغم من أنّ بعض الأمراء أنفسهم اعتقدوا في نجاعة التّداوي الطبيعي والروحاني.

1- ابن أبي زرع ، الذخيرة السنوية في تاريخ الدولة المرينية ، مصدر سابق ، ص 41.

2- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3- بولقطيب الحسين ، جوائح وأوبئة مغرب الموحدين ، مطبعة النجاح ، مرجع سابق ، ص 57.

4- ابن أبي زرع ، الذخيرة السنوية في تاريخ الدولة المرينية ، مصدر السابق ، ص 41.

بالنسبة إلى العلماء، فقليل منهم من أخذ على عاتقه البحث عن تفاسير "علمية" للأمراض والأوبئة التي كانت تهدد الساكنة، فجلهم انساق وراء تفسيرات خرافية أحيانا، وغيبية أحيانا أخرى. ويبقى العلامة ابن خلدون على رأس أولئك الذين اجتهدوا لتقديم تفسير معقول منطقي لارتفاع عدد الموتى في آخر حياة الدول... حيث أرجع ذلك إلى كثرة المجاعات، أو كثرة الاضطرابات والفتن، أو حدوث الأوبئة بسبب فساد الهواء في الوقت الذي اختلف فيه الفقهاء بين أخذ بالأسباب الطبيعية لعدوى الطاعون، وقائل بأنه تعبير عن إرادة الله. وها هو ابن عباد يرجع القحط الذي تلا الطاعون الأسود إبان حكم المرينيين إلى غضب الله عندما يقول: "إن الذي ينافي الاستسقاء إنما هو المنكرات التي يفعلها عوام الناس والرعيّة. ولا أحتاج لذكرها لكثرتها، فيكون ما أصيبوا به من القحط عقوبة لهم، أو تأديبا على ما صنعوا من ذلك"¹.

وبالرغم من ذبوع صيته في مجال الطب والكشف عن حقيقة بعض الأمراض إلا أن ابن زهر يضطرّ للأخذ بالتعليل الغيبي حين لا يفلح في تحديد أسباب بعض الأمراض. ولنا شاهد على ذلك في قوله: قد يكون هناك وباء من غير سبب معلوم عندنا، قال من غضب الله -عزّ وجلّ- وهذا إذا وقع ليس للطبيب فيه مجال"². والخلط الذي قام به ابن زهر بخصوص مرجعيته في تفسير الأمراض والأوبئة نسجله أيضا لدى ابن هيدور³ وابن البنا العددي المراكشي⁴.

أمّا بالنسبة إلى عامّة النّاس فلم يكن موقفهم من المرض واحدا، فمنهم من كان يقبل مرضه ويعمل على علاجه بشتّى الطّرق والوسائل في حين كانت هناك فئات تتستّر على مرضها ولا ترغب في علاجه إيمانا منها بأنّ هذا المرض ابتلاء واختبار من الله لعبده: فكلّما أخفى مرضه وتحمل آلامه كلّما كان أوفر حظّا في المغفرة والثّواب وهذا حال المتصوّفة. في الوقت الذي "نلتقي بحالة متميّزة إنّها حالة الوزير أبي عامر ابن شهيد (ت 426 هـ / 1035 م) المصاب بالفالج. فترك أدبا واسعا أكثر فيه من الشّكوى والتبرّم والتنبؤ بموته القريب، وتوديع الأصدقاء والإخوان والتأسف على أيامه الجميلة وكلّ هذا نتيجة "شدة ضعف الأنفاس وعدم الصّبر حتّى همّ بقتل نفسه". وتتكرّر هذه الحالة عند آخرين وكلّما تظهر قوّة الضّجر وقلة الصّبر التي ترافق المرض، وهي أيضا حالات خاصّة بمثقفين. فكيف ستكون الأوضاع في أوساط العامّة حيث تكثّر الأميّة ويقلّ الاهتمام بأداب السلوك؟⁵.

1-أورده: مصطفى نشاط، إطلالات على تاريخ المغرب خلال العصر المريني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم 73، جامعة محمد الأول بوجدة، سلسلة بحوث ودراسات 23، ص 132.

2-أورده: بولقطيب الحسين، جوائح وأوبئة مغرب الموحدين، مرجع سابق، ص 32.

3- لابن هيدور مقالة حول الأمراض الوبائية يجمع فيها بين التفسير العلمي والخرافي، فيها يربط بين فساد نظام التغذية والهواء في الوقت الذي يربط فيه فساد الهواء بحركة الأجرام السماوية والكواكب.

4- يربط بين ظهور الأوبئة والظواهر الفلكية.

5- محمد حقي، الموقف من المرض والموت في المغرب والأندلس، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس أكادال، الرباط، 2001، ص 39-40.

لقد كان بعض المرضى يستفيدون من مساعدات ماديّة تخصّص للمعوزين والعجزة منهم خصوصا أولئك الذين كانوا يقعون في البيمارستانات على اعتبار أن هذه الأخيرة غالبا ما كانت تأوي الغرباء أو أولئك الذين كانوا يوجدون بحارات الجذمي. فإن كانت هذه المساعدات "صدقة، العبي أولى بها"¹.

وفضلا عن المساعدات الماديّة العينيّة كان بعض المرضى يستفيدون من الإطعام والعلاج. وقد حرص الناس على فعل ذلك، وأصبح أمرا متداولاً بينهم به يتفاخرون به بمن فيهم الحكّام، مثلاً أبو الحسن المريني يقول عن طفولته: "وكننت مهما رأيت مريضا في السكك، أسأله عن شهوته. فإذا أخبرني بها، تحليت في إيصالها إليه"².

اعتبر العلاج الطبيعي إلى جانب العلاج الطبي شكلا من أشكال التداوي من بعض الأمراض والأوبئة التي عرفها المغرب الأقصى في العصر الوسيط. ويعزى هذا الاختيار إلى أنّ عددا كبيرا من النّاس كان لا يقدر على تكاليف العلاج التي لم يكن مدخولهم يسمح بها تارة، أو لإيمانهم في نجاعة وفعالية هذا النوع من التداوي الطبيعي تارة أخرى³. دون أن نغفل معطى أساسيا يتمثل في كون الطب في تلك الفترة عجز عن علاج عدة أمراض.

إنّ العلاج الطبيعيّ يقتصر على ما كان يعدّه العطارون من محاليل ومساحيق ودهون. كما يدخل ضمنه الاستحمام في مياه الحمّامات وشرب مياه العيون. ف"السّواد الأعظم من الرعية اعتقدوا اعتقادا جازما في نجاعة الطبّ الشعبي. ففضلوا الاستشفاء بالأعشاب والعقاقير التي اشتروها من العطارين، أو من أصحاب الحلقة الذين عارضهم ابن عبدون على استغلال أوضاع المرضى لبيعها لما في ذلك من مضار للمرضى، ف"لا يبيع الشّراب، ولا المعجون، ولا يركب الدّواء، إلّا الحكيم الماهر، ولا يشتري ذلك من عطّار، ولا شرابي، فإنّهم حرصاء على أخذ الثّمن بلا علم، فيفسدون الفتوى، ويقتلون الأعداء، لأنّهم يركبون أدوية مجهولة مخالفة للعمل"⁴.

وقد خصّ ابن خلدون العلاج الطبيعيّ بأهل البادية دون أهل المدن. وجعله قائما على تجارب فرديّة لمشايخ دون أن يرقى إلى مستوى القانون الطبيعي، لذلك وصفه في مقدمته بالتّجربة القاصرة. فهو القائل "وللبادية من أهل العمران طبّ بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، ويتداولونه متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه، وربّما يصح منه البعض، إلا أنّه ليس على قانون طبيّعي، ولا عن موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطبّ كثير، وكان فيهم أطباء معروفون"⁵.

1- المرجع نفسه، ص 55.

2- المرجع نفسه، ص 57.

3- للتوسّع أكثر في هذا الموضوع يمكن مراجعة: إبراهيم القادري بوتشيش، العلاج الطبيعي والروحاني بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، منتصف القرن 5هـ - منتصف القرن 6هـ، منشور ضمن "أعمال مؤتمر الطب والصيدلة عند العرب أبريل 1998، مركز التراث القومي والمخطوطات كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ص 205.

4- ابن عبدون، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، القاهرة، 1955، ص 47.

5- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 405.

مهما كان التباين الحاصل بين موقف أهل الحضر وموقف أهل البوادي من التعاطي للعلاج الشعبي والذي نبّه إليه ابن خلدون، فإنّ كثيرا من الرعايا اعتقدوا بـ "نجاعة ماء الحمامات لعلاج بعض الأمراض كالفالج والخذر¹. ففعالية الاستشفاء بالحمامات هو ما سمح لابن الخطيب بالقول بأن الحمامة "للصيد والحجل والصحة"². فألى جانب الحمامات كان البعض يلجأ إلى العيون اعتقادا منهم بدورها في تطهير الأبدان. فها هو ماء نهر الجواهر بفاس ليس له نظير لصفائه وعدوبته وبرودة عيونه في زمن الصيف وسخونته في زمن الشتاء، وهو يسخن سريعا وينضب سريعا. وهذه صفات محمودة عند الأطباء... ومن منافعه أنه يفتت الحصى التي في المتانة. كما يشير إلى حمة خولان، وحمة أبي يعقوب اللتين كان يقصدهما العامة للاستحمام والتداوي³.

لقد تجاوز اعتقاد الناس في كون العيون تسعف في الشفاء من بعض الأمراض إلى جعلها محكّا حقيقيا للتنبؤ بحياة المريض أو موته، فقد "حكى صاحب (الاستبصار) أنّ المريض إذا أرادوا أن يعلموا هل يموت من مرضه أو يحيا حملوه إلى العين وغطسوه في ماءها حتى يقرب إلى أن يطفو، ثم يخرجونه فإن خرج على فمه دم يستبشرون بحياته وإلا أيقنوا بهلاكه، وهذا عندهم متعارف لا ينكر، وهذا لا يفعله إلا جاهل. فإن فعله أحد بأحد ومات، يقتص منه"⁴.

لم يقتصر العلاج والتداوي الطبيعي على الحمامات والعيون بل تعداه إلى استعمال النباتات والأعشاب الطبيعية. وتذكر بعض المصادر التاريخية عددا من أسماء العطارين الذين نذكر منهم أحمد بن أبي عبد الله محمد بن أبي الجليل مفرج الأموي الذي ورد اسمه عند ابن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي في كتابه "الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة" واصفا إياه بابن العشاب الذي شهد له بحسن العلاج في طبّه، واعتبر إمام أهل المغرب في معرفة النباتات وتمييز الأعشاب وتحليلتها وإدراك منفعتها ومضرتها. ويؤكد ابن عبد الملك على أنّ الرجل كان له دكان متسع يقعد فيه لبيع الحشائش الطبية والنّفع بها⁵. ونذكر مثال أهل سوس الذين كانوا يرجون شفاء من زيت المرجان الذي كان شجره يشبه شجر الكمثري وتمر هذه الأشجار يشبه الإجاص، إذ كان يجمع ويترك حتى يذبل، ثم يوضع على النار في مقل فخار فيستخرج دهنه

1- زهر بن عبد الملك، التيسير في المداواة والتدبير، تحقيق د. يحيى مراد، ص 89. النسخة الرقمية، موقع www.kotobarabia.com

2- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع - الذهنيات - الأولياء - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت.)، ص 104.

3- علي الجزنائي، جنى زهرة الأس في بناء مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، الرباط، 1411هـ/1991م، ص 68-70.

4- أحمد ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، ص 47.

5- ابن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الأول، القسم الأول، تحقيق محمد بن شريفة، دار الثقافة، بيروت، (د.ت.)، ص 48-513.

وهو جيد محمود الغذاء يسخن الكلي ويدرّ البول¹. هذا وكان أهل الريف يضعون الحنّاء على رؤوسهم كلّما أحسّوا بصداع في الرأس التي كانوا يثبتونها عليه بشدّها بجلموس².

يذكر البكري أنّ أحد ملوك غانة بعث إلى أحد الأمراء المرابطين بدواء يعالج العقم وهو عبارة عن نبات إذا ما أكله الرّجل العقيم صار قادرا على الإنجاب³ وهو ما يؤكّد على أنّ استعمال الأعشاب والنباتات للتداوي لم يكن حكرا على عامّة النّاس، بل شمل أيضا الطبّقة الخاصّة. واعتقد البعض في نجاعة لحوم بعض الحيوانات كلحم السلحفاة في معالجة داء الجذام شريطة أن يتناوله المريض سبعة أيام متوالية وألا يتعدّى عمر السلحفاة سبع سنوات⁴. ويقرّ الإدريسي بأنّه من الناس من استخدم لحوم النعام وشحمها لمعالجة الصمم ورفع كل الأوجاع البدنية⁵.

ولعل ما زاد من حدّة الأوبئة التي عرفها المغرب الأقصى في الفترة الوسيطة هو ضعف الوسائل الطبيّة لمواجهةها أو لانعدامها في بعض الأحيان ممّا يسعفنا في استخلاص نتيجة مهمّة تفيد بأنّ الميدان الطبي في هذه الحقبة استطاع أن يقدّم علاجات طبيّة لبعض الأمراض دون أن يفلح في الوقوف على الأسباب الحقيقيّة التي كانت وراء ظهور الأوبئة كوباء الطّاعون مثلا فالوزان⁶ يذكر ما يلي: "ويظهر البوباء في بلاد البربر على رأس كلّ عشر سنوات، أو خمس عشرة أو خمس وعشرين سنة. وعندما يأتي يذهب بالعديد من الناس، لأنه لا يهتمّ به أحد ولا يستعمل أيّ دواء باستثناء التمسّح بالتراب الأرميني حول دمل الطّاعون".⁷ هذا وتعاطى أهل المغرب الأقصى لبعض العادات المشرقية بأن "بخروا بيوتهم بالعنبر والكافور والسعة والصندل، وتختموا بالياقوت وجعلوا البصل والخل والطحينة من جملة القوت"⁸. ولمّا نظر إلى وباء الطاعون على أنّه ابتلاء من الله لا ينفع معه دواء سوى التضرع والدعاء ف"لا شك في أنّ التداوي بالأدعية أنجع من التداوي بالعقاقير. والطاعون ليس هو الموت، وإنّما هو مرض من الأمراض، فيدعى برفعه ويستعاذ منه كما في سائر الأمراض، وإن كانت تكفر الذنوب، والموت ببعضها شهادة. وقد ثبت - كما تقدم - أنه من

- 1- أبو عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت)، ص 162.
- 2- عبد الحق بن إسماعيل البادسي، المقصد الشريف والمنزغ اللطيف في التعريف بصلحاء الرّيف، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، الرباط، 1993، ص 59.
- 3- هذه القضية ذكرها أبو عبيد البكري في كتابه المذكور، ص 174.
- 4- مارمول كربخال، إفريقيا الجزء الأول، ترجمة محمد حجي وآخرون، مكتبة المعارف، الرباط، 1984، ص 83.
- 5- لتأكيد هذا القول يمكن مراجعة الجزء "المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس المأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" الذي طبع في مطبعة بريل، والذي حصلنا على نسخة منه من موقع مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com
- 6- ولد الوزان الفاسي بمدينة غرناطة قبيل سقوطها في يد الإسبانيين، ويختلف المؤرخون في تحديد سنة ولادته، فيجعلها بعضهم عام 901هـ/1500، وبعضهم عام 906هـ/1500م. جاء في: الوزان الفاسي، وصف إفريقيا الجزء الأوّل، ترجمه عن الفرنسيّة محمد حجّي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، 1983، ص 7.
- 7- الوزان الفاسي، مرجع سابق، ص 85.
- 8- ابن حجر العسقلاني، بدل الماعون في فضل الطّاعون، مخطوط بدار الكتب الوطنيّة بتونس، رقم 569، نقلا عن مصطفى نشاط، إطلالات على تاريخ المغرب خلال العصر المريني، مرجع سابق، ص 130.

وخز الجان، وقد أمرنا بالاستعادة منهم"¹. يجد هذا الاعتقاد في نظرنا مسوغاته في كون المجتمع المغربي في هذه الفترة كان متشعبا بتعاليم الدين الإسلامي من جهة، ومن جهة ثانية كانت تعوزه أدوات التفسير العلميّة لمعرفة أسباب الطّاعون وطرق علاجه الطبيّة. لذا كانت معقوليّة المجال الديني وفتاويه تفوق بكثير قدرة العلم على تقديم التفسيرات البديلة العقلانية. وفي هذا الإطار نستمد من السنّة النبوية نموذجا حيّا لما أورده ابن حجر العسقلاني في مؤلفه المذكور حيث يقول: "وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله قالت: خرج علي خراج في عنقي، فتخوفت منه، فأخبرت عائشة، فقلت سلمي لي رسول الله (ص). فسألته، فقال: ((ضعي يدك عليه ثم قولي ثلاث مرات: باسم الله، اللهم أذهب عني شر ما أجد وفحشه، بدعوة نبيك الطيب المبارك المكين عندك، باسم الله))، فقالت: فقلتها فذهب. أخرجه الطبراني في الدّعاء"². كما أنّ الانصراف إلى التّصوّف لدفع الأوبئة المنتشرة كان أمرا مطلوبيا. فابن عباد يحكي في هذا الصّدد "أنّ أحد الآباء جاء عنده بماء وحناء برسم أن يرقى له لشفاء أبنائه الثلاثة، لكن العملية كانت بدون جدوى لأنهم ماتوا كلهم من جراء الطاعون"³. هذا في الوقت الذي استطاع فيه المتصوّفة علاج مجموعة من الأمراض المستعصية كالبرص والعمى والقروح⁴. وتطرح هذه الشهادة تساؤلات بخصوص قدرة المتصوفة على علاج أمراض عجز أمامها الطبّ: هل واقعة العلاج صحيحة أم أنها من نسج الخيال الذي يشهد به تاريخ المتصوفة نفسها؟ هل كانت المتصوفة أقدر من العلم على تشخيص الأمراض وتحديد علاجها؟ لم نجحت المتصوفة في علاج حالات من الأمراض دون أخرى؟ ولمّ لم تخلص سكان مغرب هذه الفترة من كل الأمراض والأوبئة؟

وخلافا لهذه الطّرق التي تتخذ من القوى الغيبية سندا لها في دفع الأوبئة عن النّاس نسجل موقفا عقلانيا لابن خلدون بهذا الخصوص، إذ يرى أنّ السبيل للحدّ من تضاعف الإصابات بالطاعون الرئوي مثلا هو ترك فراغات بين المباني "ليكون تموّج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات، ويأتي بالهواء الصحيح"⁵. ويدعم موقفه هذا بخبرة حسيّة معاشة يؤسس لها القول التالي: "ولهذا... فإنّ الموتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب"⁶.

لقد تعاطى مغاربة العصر الوسيط للعلاج الرّوحاني إلى جانب التّداوي الطّبيعي. وتذكر لنا النّصوص المنقبية عدّة حالات لمرضى عولجوا بالطريقة الروحانية. هذا الأمر يرجع إلى كون المجتمع المغربي في تلك الفترة كان متشعبا بروح التّصوّف ومؤمننا بكرامات الأولياء والصّالحاء وقدرتهم على معالجة ما استعصى على الطبّ والأطباء. ويذكر البادسي أوجه هذه الكرامات حين يقول: "وقد يقبض الله للوليّ من لطفه، ويسبب له ما أراد من الأسباب الحاملة له، وقد تكون الكرامة أيضا بإجابة الدّعاء، وقد تكون الكرامة بالرؤيا

1- المصدر نفسه، ص 318.

2- المصدر نفسه، ص 347.

3- مصطفى نشاط، إطلاقات على تاريخ المغرب خلال العصر المريني، مرجع سابق، ص 131.

4- راجع الترجمة رقم 117 في كتاب التشوف لابن الزيات التادلي، حيث تشير الرواية المناقبية إلى نجاح أحد المتصوفة في شفاء طفلة من برص عجز أطباء فاس عن علاجه.

5- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 500.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الصَّالِحَة من الرّجُل الصَّالِح. ¹ وتشهد بعض النّصوص المنقبيّة على حالات مرضى شملت العامّة والخاصّة من الناس والتي شهدت على إقبالها على العلاج الروحاني. وفي هذا الصدد، نذكر ما أورده البادسي إذ يقول: "حدثني أبو عقيل قال: أصاب أمير المؤمنين² بمراكش - وهو أحد أولاد عبد المومن بن علي - داء وأظنّه البرص فأعجز شأنه الأطباء فذكر له أن ببلاد بطوية شيخا صالحا يبرئ الأدواء والعاهات فوجّه إليه من يشخّصه إليه على جواد رائع، فلمّا بلغه الرّسول بالأمر والفرس أبي أن يركب الفرس وقال دابّتي تبلغني - وكانت أتانا - فقال له الرّسول قد أمرت بإسراع السّير، فلا تستطيع مصاحبتي بهذه الأتان، ولا يمكن أن أخلفك ورائي، فقال له سر، فما بتّ في منزل إلاّ بتّ معك فيه، قال: فأسرع الرّسول، فما بات في منزل إلاّ وجد الشّيخ أبا داوود فيه قد سبقه، فلمّا بلغ إلى مراكش، تقدم الرّسول فعرف أمير المؤمنين بوصول الشّيخ، وبما اتّفق له معه في الطّريق من كونه لا يبيت في منزل إلاّ وجده فيه مع ضعف أتانه، فسرّ بذلك أمير المؤمنين، فعلم أنّه صاحب كرامة، فأمره بدخوله عليه، ثم قال له: إن بجسدي داء قد أعيا الأطباء وأنا أرجو بركتك في برئه فأخذ الشّيخ من ريقه بسبابته اليمنى وقال للأمير: امسك يدي ومر سبابتي على المواضع التي في جسديك، ففعل الأمير ما أمره به الشّيخ، فبرئ من حينه، فأمر له بمال جسيم، فامتنع عن قبوله³.

الواضح من هذه الرواية- إن صحت- أنّ الأمراء أنفسهم كانوا يعتقدون في نجاعة العلاج على أيدي الأولياء والصالحين في الوقت الذي كانوا فيه يقدّمون الدّعم الضروري للارتقاء بصناعة الطبّ. هنا نجد أنفسنا في وضع مفارق حيث يختلط التّداوي بالطّرق الشعبيّة مع العلاج الطّبيّ الذي يبدو أنّه لم يستطع أن يفرض نفسه كمجال واحد للعلاج. ويمكن أن نستشفّ من هذا الوضع أيضا أنّ المنافسة قد بلغت ذروتها بين التفكير المستند على المرجعيّة الدينيّة المتجسّدة في التّصوّف وثقافة الكرامات والتّفكير العلمي الذي يمتح مادّته العلاجيّة من التّجربة والتّجريب الطّبيّين.

ويروي التّميمي الفاسي⁴ "أنّ طفلا صغيرا أصابته قرحة في رأسه أعبت الأطباء، ولم ينجح فيها علاج، غير أنّه وبمجرّد عرضه على الشّيخ "أبي جبل يعلى" شفي الصّبي من تلك القرحة"⁵. ويورد أيضا "أنّ رجلا من أهل "مكناسة" كان له صبيّ عمره أربع سنوات، لم يكن يقدر على التّطرق ولو بكلمة واحدة، فأشير إلى زيارة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم أحد أولياء فاس ممّن بلغت شهرته الآفاق، فزاره، فدعا الولي للابن

1- عبد الحق بن إسماعيل البادسي، المقصد الشريف والمنزعة اللطيف في التّعريف بصلحاء الرّيف، مرجع سابق، ص 41.

2- لعله أبو يوسف بن عبد المومن، حسب ما يدلّ على ذلك تاريخ وفاة أبي داوود (578هـ).

3- عبد الحقّ بن إسماعيل البادسي، المقصد الشريف والمنزعة اللطيف في التّعريف بصلحاء الرّيف، مرجع سابق، ص 53-54.

4- هو أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التّميمي الفاسي. ينتمي إلى قبيلة تميم التي دخلت بلاد المغرب والأندلس في وقت مبكر. وتتفق المصادر على أنّ التّميمي فاسي المولد والنشأة، لكنّها لا تثبت تاريخ ولادته، ومن المؤكّد أنّها كانت قبيل منتصف القرن السّادس الهجري/الثّاني عشر للميلاد، وقد حصرها محقّق الكتاب محمد الشّريف ما بين سنة (535هـ و540هـ/ 1140-1145م)، لمجموعة من القرائن تكوّنت لديه من خلال تتبّعه لبعض أطوار طفولته بفاس.

5- أبي عبد الله محمد التّميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد، تحقيق محمد الشّريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بتطوان، سنة 2002، ص 190-191.

بالشفاء، وكان ذلك بعد صلاة العصر، فرجع الرجل المذكور إلى مكناسة ثاني يوم من دعاء الشيخ لولده، فتلقاه الناس يهنئون بنطق ابنه أمس بعد صلاة العصر"¹.

لقد ساهم الوضع الاقتصادي لفئة عريضة من سكان المغرب الأقصى في العصر الوسيط في ترسيخ دور الأولياء والصالحاء. فعادة ما يلجأ الناس لهذا السبيل لطلب العون من الأولياء لحلّ مختلف مشاكلهم النفسية التي كانت تفسّر تفسيراً غيبياً ولدفع الأمراض عنهم مقابل عطايا زهيدة الثمن عرفت في القاموس الشعبي المغربي بـ"الفتوح" في الوقت الذي كان التنقل فيه إلى البيمارستانات أمراً مكلفاً في الجهد والمال. ولقد خصّصت كتب المناقب لظاهرة الأولياء والصالحين – في تاريخها للمغرب الأقصى الوسيط – حيزاً مهماً من مادتها. ويدلّ هذا الاهتمام على الدور الاجتماعي والنفسي وحتى السياسي في بعض الأحيان الذي أدته هذه الفئة في رسم ملامح الذهنية المغربية حينها، هذا فضلاً عن التأثير البالغ الذي مارسه على مستوى الاعتقاد في قدرتها على معالجة مجموعة من الأمراض التي كانت تشكل هاجساً لسكان المغرب الأقصى الوسيط. واعتباراً لقوّة التأثير التي مارسها هذه الأساليب على الذهنية المغربية، بقي الاعتقاد في نجاعتها قائماً، الأمر الذي تؤكّده لنا المشاهدة اليومية، وكذا الدراسات الأكاديمية في هذا الباب².

4- خاتمة:

من خلال كل ما تقدم يمكن أن نخلص إلى أن أشكال التداوي غير الطبيّة كانت تمتح مشروعياً الأخذ بها لكون العلاج الطبيّ لم يستطع تقديم التفسيرات العلميّة لكل الأمراض والأوبئة التي عرفها مغرب تلك الحقبة التاريخية، ممّا حدا بالإنسان المغربي إلى الأخذ بالتفسيرات الغيبية الخرافية التي كانت تستمد قوّة تأثيرها من إخفاق العقل العلمي في تقديم تفسيرات وعلاجات لأمراض تفاقمت حدّتها إمّا بفعل توالي سنوات القحط والجفاف أو بفعل الكوارث والجوائح الطبيعيّة، دون أن ننسى أنّ الميدان الطبيّ وقف عاجزاً أمام بعض الأمراض والأوبئة، لأنّه كان موسوماً بغايات عمليّة لا نظريّة جعلته عاجزاً على استشراف القادم من الأمراض وعلاجاتها. ويمكن أن تكون النزاعات السياسية التي عرفتها منطقة المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط عاملاً مغذياً لثقافة الأولياء والصالحين. ناهيك عن تدنيّ مستوى الوعي وانتشار الأميّة بين صفوف ساكنة مغرب تلك الفترة.



1- المصدر نفسه، ص 20.

2- للوقوف على مظاهر هذا التأثير في عهد الحماية يمكن الاطلاع على: بوجمعة رويان، "جوانب من ثقافة المرض لدى المغاربة خلال فترة الحماية"، سلسلة بحوث ومناظرات رقم 21 "قضايا في تاريخ المغرب الفكري والاجتماعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق-الدار البيضاء، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2010، ص 91.

قراءات في الكتب

21. من الوجود الشعري للمرأة إلى شعرها الوجودي قراءة في كتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر»

د. المهدي بزازي.....421

22. في المستعمرة الفلسفية، جينالوجيا الأثر الفلسفي

أ. أشمالات حدو.....452

**من الوجود الشعري للمرأة إلى شعرها الوجودي
قراءة في كتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر»**

**From the poetic existence of a woman to her
existential poetry**

**A reading of book «The image of women in
contemporary Arab feminist poetry»**

د. المهدي بزازي

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله
فاس-المغرب**

mahdibezzazi@gmail.com



من الوجود الشعري للمرأة إلى شعرها الوجودي قراءة في كتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر»

د. المهدي بزازي

الملخص:

سعيًا في هذا المقال إلى قراءة كتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر» قراءة نقدية إبداعية، من الزاويتين الثيماتيّة والشكليّة، انطلاقًا من قناعتنا بأن نقد النقد ليس عملاً وصفياً محضاً، وإنما هو كشف للجوانب الإبداعية التي تنطوي عليها الأعمال النقدية. لذلك لم نبحث عن الصورة التي عبّرت بها المرأة العربية عن نفسها شعرياً فحسب، وإنما نبشنا في البعد الإبداعيّ ذي النفس الوجوديّ الحاضر بقوة في شعر المرأة. فليس كافياً ولا مقنعاً أن تكتفي الشاعرة برسم ملامح صورتها في الجسد والجمال والنوع، رافعة عقيرتها للتنديد بمطاحن المجتمع، فلا صورة، ولا موقف، ولا نقد إلا من خلال خلفيات فكرية، وثقافية، ووجودية تدفع المرأة إلى التعبير عن كيانها رغبة في الخروج من شرنقة واقع ثقافيّ واجتماعيّ بئيس إلى نور الحرية، والإبداع، وإثبات الذات بصفتها طاقة لا حدود لها، وليس جسداً للإمتاع والمؤانسة. من هذا المنظور وجدنا الكتاب ينطق إبداعاً، وفكراً، وشعوراً، ورؤية بمقومات الانتقال من الوجود الشعريّ للمرأة إلى شعرها الوجوديّ. كلمات مفاتيح: الوجود الشعريّ- الشعر الوجوديّ- موروث ثقافيّ- صورة المرأة- سلطة الإبداع.

Abstract:

In this article, we sought to read the book «The Image of Women in Contemporary Arab Women's Poetry» a creative critical reading, from both thematic and formal angles, based on our conviction that criticism of criticism is not a purely descriptive work, but rather a revelation of the creative aspects involved in critical works. So, we not only looked for the image with which Arab women expressed themselves poetically, but we also explored the existential creativity dimension that is strongly present in women's poetry. It is neither sufficient nor convincing for a poet to be content with painting the contours of her image in the body, beauty and gender, raising her genius rejecting the mills of society, for there is no image, no attitude, no criticism except through intellectual, cultural and existential backgrounds that push women to express their being in a desire to emerge from the cocoon of a miserable cultural and social reality into the light of freedom, creativity and self-affirmation as an infinite energy, not a body of pleasure and sociability. From this perspective, we found the book full of creativity, thought, feeling, and vision of the elements of the transition from the poetic existence of women to their existential poetry

Key words: Poetic existence - Existential Poetry - Cultural Heritage - Woman`s picture -The power of creativity.

1- المقدمة:

حرص كتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر»¹ على تقديم مقارنة ثيماتيّة لوضعيّة المرأة العربيّة من زاوية الإبداع الشعريّ، حاول فيها الباحث رصد أهمّ صور وتجليّات الحضور النسائيّ، في احتراجه متعدد الواجهات: موروث ثقافيّ، قوانين، عادات وتقاليد، استلاب تاريخيّ، إبداع وإيديولوجيا... ويهدف الخطابان النقديّ والإبداعيّ معا إلى تعرية التواطؤ التاريخيّ ضدّ حقوق المرأة، بجعلها كائنا «غَيْرِيًّا» و«دُونِيًّا». وقد وضع هذا التراث الثقافيّ السّميك متارس أمام نضالاتها للمطالبة باستعادة وضعيّتها الاجتماعيّة الطّبيعيّة؛ وهي المساواة الكاملة مع الرجل في الحقوق والواجبات، ومَنْحِهَا فُرْصَ الأنوْجَاد الإيجابيّ في المجتمع، والمساهمة بفعاليّة في بناء الحضارة الإنسانيّة. ويقتضي هذا الوضع رفع سقف التحديّ باقتحام واجهات الصّراع في أبعاده الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والإبداعيّة والسياسيّة؛ دفاعا عن أحلامها التي لا تشيخ، وعن طموحها في بناء وجودها المستقلّ. وقد مَكَّنَتْنا قراءتُنا المتفحّصة لهذا العمل من إجلاء أهمّ أسس الإبداع النقديّ التي تقف خلف عناصره وفصوله الظاهرة. هكذا تنبني دراستنا على محورين نصّيين رئيسيين، يرتكز أولاهما على الوجود الشعريّ للمرأة كما يتمثّلها المجتمع، فيما يتخذ الثاني من الشعر الأنطولوجي مدارا له، حيث تشرع، من منظورها الدّاتي، في التّعبير شعريّا عن تطلعاتها، وأحلامها، وآمالها، ومشاريعها الفاعلة في الوجود.

2- الوجود الشعريّ:

لاشكّ أنّ المرأة العربيّة وهي تتأمّل أوضاعها الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والحقوقية، والنوعيّة تجد نفسها تابعة، مُستلبّة وضائعة وسط متاهة لا حدود لها، رسمتها الهيمنة الذكوريّة التاريخيّة منذ العهد الباترياركي كما أكدت سيمون دو بوفوار «فقد أظهر لنا التاريخ بأن الرّجال استحوذوا على كل السلطات الملموسة، منذ الأزمنة الأولى للنظام الأبويّ، حيث وجدوا أنه من المفيد إبقاء المرأة تابعة وغير مستقلة»². أمام هذا الوضع المسيّج بثنائية الدّونية والرّفعة، آلت المرأة على نفسها نهج المسلكيّات ذاتها التي مكّنت الرّجل من امتلاك سلطانه، وممارستها عمليّا على أرض الواقع، مُتّخذة من الإبداع وسيلة لإعادة تشكيل الوعي الجماهيري وتأهيله، في ظل رياح التحرّر العالميّة، وسلاحا لمقاومة الفكر الإقصائيّ الذي قلّص صورتها، وكبّل إمكانياتها، وعطلّ تحرّرها، وشلّ انطلاقها، ورسم ملامحها الدّنيا من منظوره الدّاتي التّفعي، فأفقدتها هويّتها الخاصّة، وشخصيّتها المستقلة، يقول الناقد «لم يكن بإمكان المرأة الانخراط في عالم الإبداع/ الكتابة، لولا شيوع المناخ الثقافيّ الجديد، فضلا عن حضور الوعي النظريّ لديها بأهمية الكتابة كوسيلة للتعبير عن شخصيتها المستقلة... على أن هذا حقّزها أكثر على النزوع إلى التحرّر والدّعوة إلى المساواة

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، دار برانت، ط 1، 2015.

2-Simone de Beauvoir. Le deuxième sexe, Tome1, 1986, P.198, rebrand.ly/2svqfed

مع الآخر، بعد أن فقدت طوال تاريخها مقومات الكيان الخاص بها وعناصر الهوية المستقلة، بعيدا عن كل أشكال التبعية لسلطة الرجل والمجتمع في آن واحد»¹.

2-1- المرأة بعيون الآخر:

في حديث الناقد عن صورة المرأة في الشعر العربي النسائي، أوضح أن الخطاب الشعري الذي تبذره المرأة الشاعرة ينضح بسلطة الذكر، ودوره الكبير في خلق صورة نمطية للمرأة اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا؛ أي أن الشاعرة تجد نفسها مُكبّلة، وهي تحاول التعبير عن ذاتها المستقلة، بتصوير الآخر لها. لذلك حاولت التقاط هذه الإشارات المجتمعية الرمزية في أفق تفكيكها وتحليلها، بما يمكنها من إعادة بناء وضعيتها الاعتبارية، واسترجاع قيمتها الفردية داخل المجتمع.

من بين الصور المفبركة التي أُلصقت بالمرأة تاريخيًا بغرض إقرار وضعيتها الدونية، ما أشارت إليه الشواعر في العديد من المقاطع الشعرية من أنوثة، وضعف، وهشاشة، ورقة، وبساطة، حتى اعتقد البعض أن ذلك منبثق من طبيعتها الفيزيولوجية، وقدرها الأثنيوي. غير أنّ سعاد الصباح جنّدت نفسها لتفنيد هذه الادعاءات في قصيدتها «فيتو على نون النسوة» كاشفة عن الأسس الخاطئة لمعايير الأحكام التي توجه رؤية الذكر للمرأة، تقول:

يقولون

إن الأنوثة ضعف

وخير النساء هي المرأة الراضية

وإن التحرّر رأس الخطايا

وأحلى النساء هي المرأة الجارية

إن الأدبيات نوع غريب

من العشب.. ترفضه البادية

وإن التي تكتب الشعر

ليست سوى غانية!! (59)

إن معايير الرضا والحلاوة والغرابة والخطيئة... هي تمثّلات غيرية مصدرها الثقافة، والمزاج، والشهوة، والمنفعة، وجموح الهيمنة لدى الرجل، وهذا ما انتهت إليه خالدة سعيد معتبرة أن «المرأة العربية كائن بغيره لا بذاته»². وبما أنها صادرة عن تبئير جزئي حول المرأة، تدفعه قوى ذاتية، فإنه يشكو من انتفاء أبسط شروط الموضوعية في الأحكام، حيث تنزع نحو التسرع والإثبات والنفي والإطلاق، دون تجشيم النفس عناء

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص16.

2- سعيد خالدة، المرأة التحرر الإبداع، نشر الفنك، ط. 1991، ص70.

فهم طبائع الأشياء، والأشخاص، والتّمييز بينهما. فهل إبداع قصيدة، أو إفصاح عن رأي، أو خروج عن عادة، صار ملزماً لإبعاد الفرد عن الجماعة، واعتباره أبقا أو ماردا؟

هكذا إذن، يطرح هذا المقطع الشعريّ صنفين من الأنوثة: أنوثة الجارية الموسومة بالصّمت، والنّعومة، والحلاوة، والخضوع، والضعف، والرّضا بشريعة الواقع، وهذا هو مطلب القائلين بضعفها؛ لأنه يوحى بالرغبة الشهوانية الجامحة لديهم، وبنعومة بضاعة بشرية، ويُسر اكتسابها، بشكل يوافق قوالب ماكينتهم الثقافية في إخراج صور للمرأة. وأنوثة الأديبة التي تتسم بالنطق، والخشونة، والغرابة، والمجون، والنشوز عن العادة والثقافة السائدة. وبما أن الغريب من التّبات تلفظه البادية باعتبارها موطناً للنباتات الطبيعيّة الأصيلّة التي لا تُنبت غير ما تنتجه تربتها ومناخها ومكوناتها العضويّة، فإنّ الشاعرة بلجوها إلى كتابة الشعر للتّعبير عن رأيها، إمّا رفضاً أو تأييداً أو إبداعاً جديداً، تكون قد وطئت قدماها أرضاً محظورة، وسلكت سلوكاً غريباً ومستهجناً اجتماعياً، وبذلك تصبح مرفوضة، وكأنها عضو غيبيّ مزروع في جسد آخر.

في الإطار ذاته، تستمرّ سعاد الصباح، بصفتها صوتاً شعرياً متمرداً على القيود الثقافيّة العرفيّة التي تتركس واقع الفكر الذكوريّ، في تحديد مجال المعركة، وحصره في جملة من المفاهيم الثقافيّة التي رسّخها الذّكر تاريخياً حتى أصبحت عبارة عن قيم وقوانين لازمة، لا مجال لمراجعتها أو تغييرها. غير أنّ الشاعرة، ولكسب رهان المعركة، تحرص على اختيار الكلمات الشعريّة لتُرَكّب منها دلالات بلاغيّة أساسها الرمز والإيحاء، تقول في القصيدة ذاتها:

يقولون

إني كسّرت بشعري جدار الفضيلة

وإن الرجال هم الشعراء

فكيف ستولد شاعرة في القبيلة؟

وأضحك من كل هذا الهراء

وأسخر ممن يريدون في عصر حرب الكواكب

وأد النساء(ص25)

إن حرص الشاعرة على توظيف معجم لغويّ، في المقطعين الشعريين السّابقين، يمتح من عمق الثقافة العربيّة مصطلحات دالة، مثل: الفضيلة، والقبيلة، والخطايا، الجارية، الغانية، خير النساء، الرّاضية، الضعف، وأد النساء، الشّعور... هو إصرار منها على لفت انتباه القارئ إلى وجود قوانين عرفيّة موجهة للنساء فقط، لا تميز، تحت عباءة القبيلة، بين الفضيلة والرّذيلة، فهما سلاحان يتم إشهارة في وجه المخالفين لأعرافها. وهي بهذا الاختيار تضع القارئ منذ البداية أمام الحمولة الثقافيّة والتاريخيّة لمفهوم القبيلة، وما يمكن أن ينشأ عنها من قيم عرفيّة متداولة، وبالتالي فكلُّ خروج عن شرائعها وشعائرها يعتبر خطيئة تستوجب العقاب، سواء النفسيّ منه بإطلاق ألفاظ الغانية والجارية والضعيفة، أم المادي، مثل: العقاب البدني ووآد النساء. وإذا كان الخروج عن هذه الأعراف غالباً ما يتمُّ بخرق المرأة لهذه القيم الاجتماعيّة

والثقافية المفروضة، كأن تظهر يوماً ما قوتية، أو رافضة، أو غير راضية، أو غير جارية، فإن رأس الخطايا في قوانين القبيلة هو سعيها للتحرر من هذه الأقدار البشرية البالية عن طريق الكتابة. لذلك سعت سعاد الصباح إلى نبش أصل الخلل في هذه العلاقة غير المتكافئة بين الذكر بصفته رمزا للهيمنة، والأنثى باعتبارها كائناً طبعياً مجبولاً على الخضوع، حيث رفعت لواء الشعر بوصفه فناً لغوياً يمكنها من تقرير مصير معركة التحرر، منتزعة حقها في قول الشعر، أسوة بالذكر الذي يحتكر عالم الإبداع للترويج لأساطيره ونجاحاته، جاعلاً المرأة في موقع العاجز عن التفكير والتخيل باعتبارهما خاصيتين بشريتين، إن افتقدتهما الفرد صار تابعا وخاضعا لمن يملك سلطتي التفكير والتقرير.

إن إصرار الشاعرة على تكرار لفظة «يقولون»، يأتي في سياق حرصها على تحديد مجال التنازع، حيث حصرت في سطوة ثقافة عُرفية شفوية، كما أشار إلى ذلك الناقد نفسه «واضح جداً من خلال الحوار الذي أجرته الشاعرة بينها وبين الفاعل في صيغة الغائب، الذي يدل عليه فعل «يقولون» أن ثمة صراعاً بينها وبين الثقافة السائدة، فهي تعلن عن تمرد لها على الموانع والكوابح التي تكتم فيها، وتسخر من التقاليد التي تسعى إلى تكريس عقلية وأد النساء»¹. وكانت زهرة الرميح قد أكدت بدورها على الدور الحاسم الذي لعبته العوامل الثقافية والتربوية في تكريس هذا التمييز ضد المرأة، بناء على الازدواجية الجنسية التي تنحصر في بعدها الوظيفي لكلا الجنسين، ولا تمتد إلى الأدوار الاجتماعية في مختلف مستوياتها، تقول «وإذا كانت العلوم الحديثة تؤكد على الازدواجية الجنسية للنفس البشرية، فإن تجاهل هذه الحقيقة بتقسيم النفس إلى أنوثة خالصة وذكر خالصة، يعود، في رأي العلماء إلى العوامل الاجتماعية والثقافية والتربوية»².

ولتحقيق الأثر السيكولوجي في نفسية المتلقي، وتحرير ذهنه ووجدانه من الحملات الثقافية والشعورية، عمدت إلى توظيف العقلانية الساخرة «لأنها تمثل النقد الأكثر جذرية أيضاً، إنها تحرر العقل في الوقت الذي تحرر فيه الوجدان»³. إن استثمار أسلوب السخرية يأتي عادة لتبديد الفكرة، وزرع الشك في مصداقيتها، وإفراغها من قيمتها التداولية المكتسبة، عبر استصغارها واستهجانها، بشكل يدعو القارئ إلى إعادة بناء منظومته الثقافية في هذا الشأن، خاصة حينما يضعك خطابها الشعري أمام نمطين متناقضين من التفكير البشري، حيث تنتصب الفجوة بين من يغزو الأرض لوأد النساء، وبين من يغزو الكواكب بحثاً عن حياة راضية محتملة. فالأول يرمز لزمان الظلمات والاضطهاد، بينما يؤشر الثاني على زمن الأنوار، والتطور الهائل، والتحضّر القائم على العقل والعلم، واكتشاف نواميس الطبيعة، وغزو الآفاق والأكوان المجهولة، بدلا من غزو أهل الأرض، ودوس كرامتهم، وتمريغ أنفهم في التراب.

من هذا المنطلق نفهم لِمَ حرص الناقد في بداية مقارنته للمتن الشعري النسائي العربي على اختيار مقاطع شعرية مختصرة، تُصوّر فيها الشواعر خاصة على رفع صوتهن للصراخ ضد الصمت والحصار اللذين

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 21.

2- الرميح زهرة، الأنوثة وتمظهراتها في شعر عبد اللطيف اللعبي، كتاب جماعي: النقد النصي واستراتيجية القراءة، ط 1، 2015، ص 241.

3- ناشيد سعيد، التداوي بالفلسفة، دار التنوير، 2018، t.ly/OcsKt

يكثّر طاقات المرأة، ويحرمانها من ممارسة حرّيتها الأنطولوجية، كما منحها إياها الطبيعة لا كما حدّتها الثقافة الموجّهة، والأعراف البالية التي فرضها تاريخ الذكر المنتصر. تلك النتف الشعرية تضطلع بوظيفة تعبيرية استباقية¹، تعكس خطوط الكتاب، وتوجّه مساراته النقدية، وتكشف نزوعاته الإنسانية.

إن مرحلة إسماع صوت المرأة عبر قناة الشعر، كان ضروريًا لعدّة أسباب، منها: تفسير نمطية الصوت الواحد، وتفكيك هيمنته التاريخية بالرّفص والاحتجاج والصّراخ، ونفض غبار الظلم، وإزالة رمال العصور المتكلسة كما عبّرت عن ذلك غادة السمان، وهي تتحدّى صعوبة نطق حنجرتها بكلمة «الحب»، نظرًا لثقل تراث ثقافيّ تاريخيّ سالب للحرية الفردية، في الإفصاح عن الرأي، أو الرغبة، أو الشعور المكبوت، تقول:

حنجرتي محشوة برمال عصور

من صحاري الصمت

لكنني أصرخ رعداً، أحبك (ص23)

وتقول ظبية خميس:

لا أعترف بهذا الصمت النزق

الصم..م..م..م..م

الصمت، الصم، الصمت.ت.ت.ت.

الصمت، الموت (ص22)

بما أنّ تغيير وضعيّة المرأة الشعورية لن يتم برفع العقيرة للمطالبة بذلك فحسب، وإنما برفع إيقاع التحديّ إلى مستوى الرّفص، والإدانة، والصراخ ضدّ كلّ قيود التحرّر، أي الانتقال من مرحلة التلقّي السلبي لانطباعات وتصورات الآخر حول المرأة، إلى مرحلة الفعل الإيجابيّ الذي يقتضي إحداث تغيير في وسائل التعبير. إذ لا يمكن للمرأة أن تستمرّ في موقع المتلقّي إلى الأبد، بل يجب أن تتحوّل إلى موقع المرسل. وهذا يقتضي تفسير حالة الصمت القاتل الذي يقهر ذاتها، ويمحو هويّتها، ويصيب خصوبة أنوثتها بالجدب. فلا حياة لمن تنادي في صحراء قاحلة لا يرتدّ فيها صوت. علماً أنّ يقين الإنسان بات مهزوزاً بعدما فكّك إنشأتين أجهزة نيوتن المفهومية المبنية على اليقين في الحركة، والفعل، والزمن، والمكان. إن معظم الأشياء لا تكتسب قوتها من ذاتها إنّما من كثرة تداولها، وإقرارها بين الناس. لذلك انتهت الشاعرة العربية إلى أهميّة تمزيق أردية الصمت باعتباره مفتاح الانعتاق، كما قال الناقد «فتمرّد الشاعرة العربية المعاصرة على الصمت لم يأت اعتبارياً، بل جاء نتيجة وعي المرأة المبدعة بعوائقها وضرورة تجاوزها معتبرة ذلك أول إشارة الانعتاق، وتباشير الفجر»².

1-Dällenbach Lucien. Le récit spéculaire, Essai sur la mise en abyme, Edition du Seuil, 1977, P.83

2-إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص23.

ولم تكتف ظبية خميس بنفي الاعتراف بالصمت لأنه يقودها إلى الموت المعنوي، وإنما فجّرت كتابته، واغتالت ذبذبات حروفه العالقة بسمعها، من خلال تفكيكها، وتقطيعها حرفاً حرفاً. ويبدو أن هذا الشكل الكاليفرافي للفظه "الصمت" يأتي ليعكس ما يعتمل في بواطن المرأة المبدعة من إرادة قويّة لتمزيق غشاء الصمت، وتهشيم ترسباته المتراكمة عبر الزمن، بفعل استمرار ضعف الأصوات المناضلة، وغياب شروط دعم هذا الخطاب لدى دوائر القرار.

لقد أصرت المبدعات على اقتحام مجال الخطابات والفنون والعلوم والمعرفة الإنسانية عامة، بوصفها معتزكا حقيقياً للفعل البشري، وأسلحة ناجعة لتحطيم أسطورة التفوق لدى الرجل. لهذا يتكرر معجم الفكر، والثقافة، والعقل في المقاطع الشعرية التي اختارها الناقد بعناية. وهو يحيلنا بذلك إلى الجانب المغيّب من تصور الآخر للمرأة، أي إلى الشق الثاني من شخصيتها، إنه شقّ العقل، والطاقة، والفكر، والإبداع. لهذا تستنكر سعاد الصباح استمرار اختزال كيان المرأة في جسدها، وتستغرب ممن يغضون الطرف عن عظمتها الذهنية والعقلية، تقول:

إنني أحتاج أحيانا لأن أمشي معك..

وأنا أحتاج أحيانا لأن أقرأ ديوانا من الشعر معك

إنني أحتاج كالأرض إلى ماء الحوار

وأنا كامرأة يسعدني أن أسمعك

فلماذا أيها الشرقي تهتم بشكلي؟

ولماذا تبصر الكحل في عيني..

ولا تبصر عقلي؟ ص 51

يبدأ المقطع الشعري كما يلاحظ القارئ بضمير المتكلم (أنا) الذي يتكرر أربع مرّات، يعقبه فعل (أحتاج، ثلاث مرّات). ويوحى هذا التركيب اللغوي بانتفاء الحاجيات الكمالية للمرأة من وعي الرجل، وكأنّ كينونتها لا تتجاوز حدود مفهومي البضاعة والاستجابة. وإذا كانت المرأة تحتاج، مثل غيرها من الكائنات الحية، إلى المصاحبة، والمرافقة، والحب، والحوار كما تصدح الشاعرة بذلك، فلأن هذه السلوكيات الاجتماعية الراقية تُشعرها بالانتماء الفعليّ إلى المجتمع، وتُعيد لها قيمتها الإنسانية المتقدّمة، وتُبعد عنها سطوة الشعور بالغرابة، جاعلة منها ندّاً حقيقياً، وكائنا مساويا للجنس الآخر في الطريق، وفي الإبداع، والمشاركة، والإنصات.. وهذا لن يتم إلا إذا أدرك الرجل أن المرأة ليست جسداً فحسب، وإنما هي طاقة تنبض روحاً وعقلاً وعاطفة. لذلك تستنكر سعاد الصباح استمرار رؤية الشرقي لكحل العين، وجغرافية الجسد، والإمتاع والمؤانسة على حد تعبير رشيدة بنمسعود «إن هذا النموذج من الرجال يريد منها أن تكون مُجرّد بضاعة في سوق العرض

والاستهلاك، يطلب منها أن تسهر، وترقص، وتشرب، وهو بذلك يريد أن يختزل شخصيتها في ليلة من ليالي الإمتاع والمؤانسة»¹.

كما ترفض فدوى طوقان مفهوم الحب القائم على ملامسة الصدر، والساق عند الآخر، داعية إلى ممارسة حبٍ روحي باطني، ملؤه النبيل والدَّفء والحنان والتقدير، تقول:

الحبّ عند الآخر جفّ وانحصر

معناه في صدر وساق

الحبّ كان حبّ صدر وحبّ ساق

حبّ بلا دفء، بلا روح، بلا حنان (ص 41)

ولعلّ قراءة سيكولوجية بسيطة لهذا المنظور الجزئي للمرأة، تظهر حجم الكبت الذي يشلّ الحركة الذهنية للرجل، فيتحول، بفعل غياب الإشباع الروحي، وهشاشة المصاحبة المستمرة في الزمان والمكان، إلى حقد تاريخي. فكلما اشتدت وطأة العزلة بين الجنسين إلا وازدادت وتيرة الصراع، وانحصرت في البواعث الجنسيّة لكليهما. وبما أن الرجل هو المنتصر، فإن ما يصدر عنه من أفكار وتصوّرات حول المرأة يتخذ دائماً طابع الوجهة والمصادقية، ضدًا على حقيقة هذه العلاقة المتكافئة بينهما في العقل والروح والأدوار.

إن ارتكاز الرجل على البعد الجسدي للمرأة، هو نزوع يستقي معجمه، ومفاهيمه من أوهامه التي تشكّلت، عبر الزمن، بتضافر آليات منظومته الحسية. فالمرأة لم تكن بالنسبة له سوى معادلٍ موضوعيٍّ للذة، والجسد، والجمال، والصوت الشجيّ، والحركة الراقصة... فليس غريباً إذن أن يستمر في تثبيت هذا المنظور ودعمه عملياً، لأنه لا يريد أن يتحطّم كما أقرّ دوستوفسكي عندما أشار إلى نزعة الإنسان للهروب دوماً من الحقيقة. لقد ظلّت رؤية الرجل أسيرة هذا البعد الحسي، ولم تتجاوزه لا واقعياً ولا تخييلياً إلى أبعاد أخرى ينطوي عليها حضور المرأة في المجتمع، مثل: العطاء، والإبداع، والعلم، وحسن التدبير، والعمل الاجتماعي المدني، والقيادة السياسيّة. لذلك سيلاحظ القارئ تراجع البعد الفني والجمالي في هذه القصائد النضالية النسائية، لسطوة الواقع المتردي على أهمّ خصائص كينونتها الوجوديّة.

وأمام مسلسل الانتقاص من صورة المرأة، لم تجد الشاعرة بدءاً من إشهار هذه التمثّلات في قصائدها، عبر استعارة لغة الآخر، وثقافته، ورؤيته الجزئية لكيانها الكلي، وعقدته الجنسيّة، ونزعتة المتواصلة نحو التّشبيء والتّسطيح. وكأنتها تسعى من وراء ذلك إلى قلب الطاولة عليه، عبر تقليص حجمه، وتّسفيه وعيه الذي لم يمكّنه من تجاوز حدود الظاهر من الأشياء، والحزفي من الآيات البشريّة والكونيّة. إن مقارنة فدوى طوقان لمفهوم الحبّ في شموليته، وروحانيته، ودفئه، وأثره النفسيّ الإيجابي على العباد والأجساد، هي مساءلة ضمنيّة لعُطل البعد الإنساني والفلسفيّ والسوسيولوجي والنفسي، في علاقته بالمرأة، وإدانة رؤيته الضيقة التي قوّتت عليه فرص معرفة جوهر الحبّ بوصفه قيمة متعالية على كلّ المحسوسات، يقول

1- بنمسعود رشيدة، المرأة والكتابة وسؤال الخصوصية بلاغة الاختلاف، منشورات إفريقيا الشرق، ط 1994، ص 141.

الناقد معرّزا هذا الطّرح «ويبدو أن فدوى طوقان تبتعد عن لغة الحبّ الجسديّ بما هو تعبير عن رغبة جنسيّة صرفة، وتسمو به نحو عالم روحي»¹. ولعلّني أجد نفسي منشداً إلى النداء الذي وجهته الشاعرة زينب حفني إلى الرجل الشرقيّ، في مقطع شعريّ يطفح بقوة العبارة، وجمال التركيب، كشفت فيه سطوة الرؤية الجنسيّة، وفضحت قرارات الرّجل التي يستهدف بها طمس مواهبها الفكريّة، وكأنّها تمتح من لا وعيها ما ترسّب فيه من صور غيريّة موحية بالهجوم والافتراس المحتملين:

أيها الرجل الشرقيّ

يا جالسا فوق مقعد السلطانيّة

تحتسي قهوتك المزاجيّة

قاطعا أوقات لهوك

بالتطلع نحوي نظرات استخفافيّة

متفحصا بخبث ملامحي الأنثويّة

مقررا طمس مواهي الفكريّة..²

إن رعونة المجتمع ضدّاً على الأخلاق والقيم الإنسانيّة القاضية بإنهاء هذا الظلم المستتبّ في حقّ المرأة، جعلها تسحب بساط النضال المزعوم الذي يقوده الرجل نيابة عنها، فليس من الأخلاق في شيء أن «يدعو الرجل المرأة، في عتات الليل، إلى ارتكاب الخطيئة، لكنّه في عزّ النهار يتنصّل من الخطيئة والآثام»³.

2-2- المرأة بعيون ذاتها:

يجب أن نشير في سياق مقاربتنا لهذا العمل النقديّ، إلى أن الباحث سعى إلى تقديم صورة متكاملة للمرأة العربيّة، فبعدما قاربها من منظور الآخر، كاشفا عن خلفياته وأغراضه، من تمثّلات اجتماعيّة متداولة، وأحكام جاهزة، وأعراف تاريخيّة وضعت المرأة في زاوية الاتهام لمحاكمتها اجتماعيّا وثقافيّا وقانونيّا، فقد عمد إلى النّيش في الدّائرة الشعريّة النسائيّة لاستنباط أجوبة عن الأسئلة التالية: كيف تُصوّر الشاعرة ذاتها؟ وماهي خصائص مواضيعها الشعريّة؟ وهل تملك المرأة قوّة داخلية تعاند بها ربح الإعصار الخارجيّ؟ أسئلة ستقودنا إلى النّظر في عالم المرأة الداخليّ، حيث تختمر المشاعر، والمعارف، والرّغبات الدّفينيّة؛ لتأخذ شكل التّوافق الاجتماعيّ أو المقاومة أو الهزيمة أو التّحدي أو اللامبالاة أو المشاركة والعطاء. تنطلق هذه الرّؤية من ظواهر عدّة تنبع كلّها من طبيعة الكائن الأنثويّ المستقلّ. وكان عبد الحميد عقار قد سجّل الملاحظة نفسّها حين أشار إلى الانتقال النوعيّ الذي عرفته الكتابة النسائيّة، بانعطافها نحو مقارنة عالمها

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 41.

2- معتصم محمد، أنماط التخيل الأدبي في الكتابة النسائيّة المغربيّة، ضمن كتاب جماعي: الكتابة النسائيّة التخيل والتلقي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط 1-2006، ص 24.

3- Simone de Beauvoir, op. cit., P.253.

الإبداعي الخاص، بدلا من استمرار مجازاة صورتها في عيون الآخر قائلا «لم يعد الاهتمام مقصورا أو منصرفا إلى مقارنة صورة المرأة في الكتابة، بل انصب قبل ذلك على إبداع المرأة ذاتها بوصفها كاتبة منتجة للشكل والمعنى، بوصفها مركز وعي خاص، وليست فقط في موقع الآخر بالنسبة للرجل»¹.

2-2-1- ظاهرة الجسد:

في كتابه «أنثروبولوجيا الجسد والحدثة» اعتبر دافيد لبروتون David le Breton أن «وجود الإنسان وجود جسدي»². فالجسد إذن، لا يمنحنا إمكانية الوجود المادي فحسب، لكونه يشغل حيزا زمنيا ومكانيا، ويسمح بربط علاقاتنا بالعالم الخارجي، وإنما هو «منتج للهوية»، ومؤلد للمعنى أساسا. وبدون هذا المنظور لا يمكن للمرأة أن تخرج من دائرة التماثل حيث يفقد الجسد خصوصيته، وتمييزه وسط الأجساد المادية. هذا المفهوم النوعي للجسد هو الذي يغذي معظم أطوارح المرأة العربية الحدائثية في نظرتها لكيانها الفيزيولوجي، إذ لم يعد كتلة لها حجمها وطولها وعرضها، بل أصبح محور العمليات الذهنية، والنفسية، والاجتماعية، والإبداعية، لذلك اعتبرته وفاء العمراني منبع كل شيء:

أقول جسدي منبع كل شيء

إن هذا التعبير الفلسفي العميق عن الجسد، ينطوي على أبعاد دلالية لا تخطئها بصيرة. فهو يوحي من جهة بنفي الشاعرة تشيئ جسدها، كما أشاعته الثقافة الذكورية المثقلة بالشهوانية، إنه إذن شكل ومضمون. فالجسد هنا مصدر للحركة، وليس هندسة طوبوغرافية تثير إعجاب الرائي أو استهجانه. وكأنّ الشاعرة تريد أن تستعيز عن ثقافة الجسد الكتلة بثقافة الجسد الطاقة، فالأول جاء نتيجة طبيعية لصيرورة انبناء الرؤية الذكورية الحسية تجاه الأجساد في المجتمعات التقليدية، بشكل استحال معه الفصل بين الشّخص والجسد الحامل له. أما الثاني فقد أفرزه صعود متوال للزعة الفردانية في الثقافة الغربية المبنيّة على التّفكير العقلانيّ كما جاء على لسان الباحث الفرنسي نفسه «إن مفاهيمنا الحالية حول الجسد ترتبط بصعود الفردية كبنية اجتماعية، وبانبثاق فكر عقلانيّ ووضعيّ وعلمانيّ حول الطبيعة، وبتراجع تدريجيّ في التّقاليد الشعبيّة المحليّة»³.

إن الجسد من هذا المنظور لا يقاس بمعايير ثقافية واجتماعية، إنما يوزن بذبذبات الدّات، بحرارتها الداخلية التي تمنح الفرد القدرة على الانطلاق والانعتاق، لذلك جاء بيت وفاء العمراني مشحونا بالدلالات، موحيا بالتحديّ والرّهان. فليس هناك ما يمنع صاحبتة من تحقيق أحلامها، ما دام المنبع ثرا لا تنفذ مكنوناته. وحينما يكون الجسد خصبا بهذه الدرجة، فإن ما يتولد عنه من معطيات يبقى غير محدود، ولا منته؛ لأنه سليل الحرية والاستقلال. فالجسد المستقي من جرابه، والمنبثق من ذاته، بعيدا عن إكراهات المجتمع والثقافة، لا يمكنه إلا أن يفجر ينابيعه لتغذية هويته، ونسج معالمه في الوجود، علما أن هذا البناء

1- عقار عبد الحميد، الكتابة النسائية التخيل والتلقي، تقديم، مرجع سابق، ص5.

2- لوبرتون دافيد، أنثروبولوجيا الجسد والحدثة، ترجمة محمد عرب صايلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2016.

3- المرجع نفسه، ص6.

الذاتي للجسد، غالبا ما ينتج تغذية راجعة، تمكّنه من إعادة الالتحام بالعالم الخارجي بما ينتجه من معانٍ في محيطه السوسيوثقافي، كما يقول لبروتون أيضا «فالجسد لا يوجد إلا وهو مبني ثقافيا من قبل الإنسان. إنه نظرة موجهة للشخص من قبل المجتمعات البشرية التي تحدد معالم تخومه من دون أن تميزه في أغلب الأحيان عن الإنسان الذي يجسده»¹.

«الثورة الهادئة» التي تنهجها المرأة الحداثيّة تبدأ من تثوير الجسد، لأنه موضوع الجدل التاريخي بين أنصار النظريّة الطبيعيّة، وأنصار النظريّة الثقافيّة. وتثويره لا يمكن أن يتمّ إلا بتحديد لعنة البعد الشّهواني في الجسد، والغاء التمييز الجنسي، فالجنس ليس إلا وظيفة بيولوجية وحيدة ومحددة. لذلك تبني المرأة الليبراليّة تحليلاتها ومطالبها على أساس المساواة بين الأفراد بغض النظر عن طبائعهم الجنسيّة². وتأتي إشارة الناقد في سياق مقارنته لثيمة الجسد في شعر وفاء العمراني لتعزّز هذا الاحتفاء النرجسي غير المشروط بالجسد «يأتي الجسد في كتابتها أيضا معبرا عن نرجسيّة تدل على الاحتفاء بدور الجسد وتمجيده وتعظيمه، كما يأتي بوصفه منبع الأشياء ومصدر الحياة وجوهرها»³.

إن الاحتفاء بالجسد الأنثويّ من قبل الشّواعر هو إقرار شعوريّ ومنطقيّ بقيمته الوجوديّة، وأثاره النفسيّة على حياتهن. غير أن سعاد الصباح لا تقف عند هذا الحد من تصوير جسدها، وإنما تتجاوز ذلك للتعبير عن ملكيّته وقدسيّته واستقلاليّته (جسدي). لذلك تربطه، في جانبه الأنثويّ، بالرغبة، والاعتزاز، والانتماء، والتحرّر بوصفها حقوقا طبيعيّة لكلّ كائن، لا كغواية وشيطنة. كما أن تناولها للجسد بصفته حقا طبيعيا للاشتهاء، يقوم على المحاورّة، والمشاركة، والمبادلة في الفعل والسلوك والشعور، لا على الاستغلال، والغزو، والغنيمة، والاعتصاب، تقول سعاد الصباح:

وحينما أرقص معك

يصبح خصري سنبله قمح

ويصبح شعري

أطول نهر في العالم (ص 85)

والجسد عند وفاء العمراني لا يمكن حصره في بعده الحسيّ فقط، وإنما هو منبع الحياة وسرّ الوجود، ومصدر الإلهام، والعطاء، والإبداع. وكأنها تقول مع نيتشه «جسدك هو عقلك»⁴، أي أن فعل التفكير لا يمكن أن يتم خارج الجسد، «ومن هذا الوجود الجسديّ تنبثق الأفكار والإبداعات والاختراعات والعلوم.. والحضارة»⁵. وهنا تتجاوز المرأة الرجل في قراءتها لجسدها، فتصحح عثراته، وتصحّح وعيه الزائف الذي

1- المرجع نفسه، ص 25.

2- Frigon, Sylvie, and Michèle Kérisit. *Du corps des femmes: Contrôles, surveillances et résistances*. Ottawa:

University of Ottawa Press, 2000. muse.jhu.edu/book/12417

3- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.

4- نيتشه، عن ناشيد سعيد، التداوي بالفلسفة، مرجع سابق، ص 51.

5- ناشيد سعيد، المرجع نفسه، ص 48.

استقر عند الجسد الشهوة، بفعل الصيرورة التاريخية التي انبنت على معيار «الاختيار الطبيعي» في مواجهة عنف الحياة. إن انبثاق الحكمة لديها مشروط بتغيير زاوية النظر الحسية للجسد، فهي عائق شعوري يحول دون اشتغال العقل، ومن ثم اكتشاف مباحج أنوثة الحكمة، كما تقول في صورة استعارية بليغة:

كلما شطح صوت الجسد

أينعت أنوثة الحكمة (ص 97)

لقد أجلت التحولات الثقافية، والعلمية، والتكنولوجية التي عرفتها البشرية بفعل الانتقال من عضلة الساعد إلى عضلة الذهن قوة المرأة، وكفاءتها الذهنية، وخبراتها العلمية، والفنية، والإبداعية، وهذا ما شكّل صدمة كبيرة للرجل، وأحدث لديه شرخا في مواقفه تجاهها، إذ لم يتمكن من استيعاب سرعة التحوّل التي فرضت إعادة النظر في مركزية أطروحة النوع اجتماعيا وثقافيا وتنمويا، على غرار ما أحدثته نظرية جاليلي من تصدّع في معتقدات الكنيسة حول مركزية الأرض.

2-2-2- ظاهرة الخصوبة:

لا يخفى على أي كائن عاقل أن الله خصّ المرأة بميزة الخصوبة، فهي رحم البشرية، ومنبع النسل، وسرّ استمرار الوجود، وعماد إقامة الخلافة في الأرض. لذلك تستلهم كتابة المرأة هذا العطاء الربّاني، وتؤشر إليه برموز عديدة، مثل الأرض، والماء، والأم، والنخلة، والنجم، والشمس... وتتميّز هذه الكائنات بالعطاء، والإثمار المستمرين. وقد تناول الناقد هذه الظاهرة تحت عنوان "المرأة الرمز"، مشيرا إلى أن الشاعرة العربية وهي تستثمر هذه الرموز الشعرية تسعى إلى تحقيق الإمتاع والإقناع على حد سواء؛ فالأول يتحقّق بتوظيف التشبيه والاستعارة والرمز الذي يخرق البناء المنطقي للغة، ويفتح أمام القارئ مساحة الانحراف والانزياح الجماليين، حيث تبدأ سيرورة القراءة الإنتاجية من خلال البحث عن جسور التواصل بين المتناقضات، والبياضات، وعناصر الصورة في الخطاب الشعري عامة. والثاني يتبيّن في تركيز الباحث على ثيمة الخصب عند المرأة، بوصفها خاصية أنثوية جوهريّة، تقول فدوى طوقان في مقطع شعريّ جامع، تقلّب فيه المعادلة بين الأصل والفرع، حيث تماثل بين الأرض والمرأة، بتشبيه مفصّل تكشف فيه الخصوبة وجّه الشّبه بينهما:

هذه الأرض امرأة

سرّ الخصب واحد

قوة السرّ التي تُنبِت نخلا

وسنابل

تُنبت الشعب المقاتل (ص 120)

لذلك انبرى الناقد للدفاع عن هذه الخصيصة النوعية بقوله «يببدو التداخل بين المرأة والأرض واضحا(..) فالشاعرة تشير إلى أن المرأة تتسم بالخصب لأنها تلد/ تنبت الشعب المناضل، والأرض أيضا تتميز

بهذه الخصيصة المتجسدة في عملية الإنبات، إنبات النَّخل والسَّنابل¹. وقد عبّر باختياراته الشعريّة هذه، وبخطابه النقديّ الذي يستهدف إيقاظ ضمير المتلقي، عن قيمة المرأة الاعتباريّة والرمزيّة والوجوديّة، فإذا كانت الشَّمس رمزاً للنور والدفء، والأرض رمزاً للخصب والإثمار، والماء رمزاً للحياة، والنجم رمزاً للعلو والسّموا، فإن المرأة كُليّة الرمز، متعددة الأبعاد. فهي من جهة تمنح معنى وقيمة لهذه العناصر قاطبة، وبدونها ستظل موجودة بالقوة، خارجة عن أي وعي بشريّ. وهي الرابطة من جهة ثانية، بين الأرض والسماء بصفتها منتجة لفعل الوعي والإدراك البشريّين اللّذين تفتقدهما باقي العناصر رغم أهميتها. كما أنها تعمل على حفظ النسل، وتنشئته بما تملك من رغبة جامحة وإصرار كبير على تحقيق ذلك. ونعتقد أن هذه الخصائص الجوهرية مضافة إلى تفاصيل إنجازات المرأة في الحياة، هي التي سمحت بعقد مثل هذه العلاقة الترابطيّة بينها وبين باقي العناصر الكونيّة، عبر تركيب تشبيهات، واستعارات، ورموز تحيل على عظمتها معا، وتُتمنّين أو اصبر التّكامل، والتّشاكل بينهما.

وبما أن المرأة كائن متعدد الأبعاد على غرار الرجل كما أكد إدغار موران؛ فرد، نوع، اجتماعي، ثقافي²، فهي لا تقف عند حدّ الخصوبة البيولوجية، فهذه خاصية الأنثى لدى جميع الكائنات الحيّة، بل تتعدّها إلى العطاء الرمزي الذي يشترك فيه الإنسان على مرّ التاريخ، ويميزه كذلك عن باقي المخلوقات، ويمنحه قيمته الاجتماعيّة، وسلطته الاعتباريّة. وقد أورد النّاقِد مقطعا شعريّا يُجمل فيه العلاقة الوطيدة بين الخصوبة الطبيعيّة، والخصوبة الثقافيّة، بين النخلة والمرأة، فلا انفصام بينهما، ولا مانع من تحقيق الخصوبتين معا. فكما أن النخلة شجرة عربيّة أصيلة، ضاربة في أعماق التاريخ، لا يستطيع أحد إنكار جودها على الإنسان العربيّ. فرغم قسوة الطبيعة، وندرة المياه، تأبى النخلة إلا أن تقاوم شحّ المكان وغدر الزّمن، وتعاود تحالفهما الشرس، فكذلك حال المرأة العربيّة. لذلك استقت سعاد الصباح من صميم طبيعتنا وتاريخنا ما يفيد إصرارها على إبراز شموخ المرأة، وقدرتها على العطاء والإنتاج، في مناخ اجتماعي وطبيعيّ قاسيين جدا:

أنا النخلة العربيّة الأصول

والمرأة الرافضة لأنصاف الحلول

فبارك ثورتي (ص 124)

إن فعل الأمر الوارد في السّطر الشعريّ الأخير، لا يفيد الالتماس، أي طلب مباركة ثورة المرأة القادمة على أشكال البلى والعقم والجمود، بل يفيد التّقرير بوضع لا مفرّ منه، وهو إنجاز فعل الثورة على كل ما يعيق تحقيق الدّات الرمزيّة، وإنجاز المشروع المجتمعيّ الكبير³ الذي ينطلق من أصالة التربة والنوع والخصوبة لكل من النخلة والمرأة، ويؤسس لمعاصرتهما، بناء على مستجدات الأوضاع الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والحقوقيّة في المنطقة التي باتت تمجّ كلّ أشكال الاختزال والتّمييز بين الجنسين.

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 120.

2-Morin Edgar, Enseigner à vivre: Manifeste pour changer l'éducation, Actes Sud Nature, 2014, P 97.

3- إملوان الصديق، مرجع سابق، ص 124.

والحال، يقول إدغار موران، أن «النزوع نحو الاختزال يفقدنا القدرة على الفهم: بين الشعوب والأوطان والديانات»¹.

2-2-3- ظاهرة الهشاشة:

في هذا المستوى انتقل الباحث إلى تعرية رؤية المرأة لذاتها من خلال دراسة الصّور البلاغية في الخطاب الشعري. وتكشف مختلف التشبيهات الموظفة عن وجود ضعف وهشاشة جليين في نظّمها، وذلك بفعل التأثيرات السلبية للثقافة الذكورية المهيمنة زمنًا طويلًا، تغذت من العنف الاجتماعي، والتخلّف الاقتصادي، وغياب الحرّيات، وغلبة الوعي الزائف. بل إنّ الهشاشة والخوف من العجز على مجابهة نواذب الدهر قد طبعتا مسيرة الإنسان كلّ على مرّ الزمان «لأنّ الهشاشة من صميم طبيعتنا البشريّة»². ومن شأن سيادة هذه الأوضاع أن يهزّ من قناعة المرأة، ويبعث أوراقها، وطموحاتها الحاملة بالمساواة والتكافؤ، انطلاقًا من معايير علمية وأخلاقية تراعي طبيعة الكائنات وخصوصياتها الفيزيولوجية. هكذا تسقط المرأة الشاعرة بدون وعي في برائن الثقافة الغالبة، فتصوّر ذاتها، وتعرّف بهشاشتها وكآبتها قدر محتوم. وكان الباحث نفسه قد انتبه إلى ذلك مشيرًا إلى أن كتابة المرأة في بعض حيثياتها تعيد إنتاج الإيديولوجيا المدمرة للذات، مستندا إلى ما قاله حميد لحمداني في مقارنته للقصة النسائية العربية «فكثيرا ما لوحظ أن الكتابة النسائية في العالم العربي تعيد بشكل ملتبس إنتاج الإيديولوجيا التي تناهضها المرأة ذاتها»³.

وللبرهنة على ذلك اختار الناقد ما يكفي من المقاطع الشعرية، نذكر بعضها على سبيل المثال، تقول سعاد الصباح:

إنني ضائعة كالسمك الضائع في عرض البحر

تقول غادة السمان:

وافترسني في ليل الضجر

كما يفترس الأرنب الثعلب

وأركض كالمذبوحة أرمم روجي

تقول ظبية خميس:

غزل ماكر هذا الذي تغزل يداي وأنا أنهض

من بركان الوحدة كغزالة بدون مسمى

سيلاحظ القارئ أن تشبيه المرأة لذاتها بالسمكة، والأرنب، والغزالة، والمذبوحة، والجارية... يمثل اعترافًا ضمنيًا بانتمائها إلى حقل المطاردة، وأهدافا سهلة لسهام الرماة. وهي من هذه الزاوية تنظر إلى ذاتها تحت وطأة المجتمع وإكراهات الواقع الراهن الذي ما فتى يلقي شراكه للإيقاع بها، وقهرها، وتكريس وضعيتها،

1-Morin Edgar, Op. Cot., P 98.

2-Saverio Tomasella, Conscience et fragilité, p1, t.ly/t6W6q

3-إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص75.

لحملها على الإقرار بحالتي الضعف والهشاشة، لا كإفراز لصيرورة اجتماعية وثقافية، وإنما كإشهاد على حالة طبيعية.

إن حالة الضياع التي عبّرت عنها سعاد الصباح بضمير المتكلم (إنني ضائعة)، تلخص مفهوم الإطباق الشامل الذي تشعر به المرأة العربية، حيث تجد نفسها مسجونة في زنانة فسيحة، لكنها متعددة المتاهات، ومحكمة الإغلاق. ولعل وضعا كهذا لا يمكنه إلا أن يزيد من تفاقم الشعور بالوهن، والفرغ، والوحدانية، والانكسار، والخوف، والكآبة... وهي في اعتقادنا ثمار طبيعية للإحساس بالضياع. وكلما استنقت المرأة من جراب هذه المشاعر الدونية، كلما تنامى لديها الاعتقاد بمفهومي الضحية والفريسة كما صورت ذلك عادة السمان وغيرها.

غير أن قبول المرأة بهشاشة وضعها، واعترافها بحالة الضعف التي تلازمها، لم يأت بدافع الاستسلام، ورفع راية الهزيمة، بل لكونها تؤمن بأن «الهشاشة هي منبعنا الخفي، وهي محرك كل مشاعرنا وجمالنا»¹. لذلك سارعت عادة السمان إلى ترميم روحها التي لا تفتى، بعد سقوطها فريسة لمخالب الزمن، وأتون المكان. فالهشاشة من منظور المرأة ليست عيبا أو نقصا، إنما هي حالة شعورية كاملة، تنتهز فرص الانبثاق والوجود بصورة أكثر إيجابية وإقناعا. إنها تسعى إلى اقتسام وهنها مع الآخرين لإخراج القوة من الضعف، والغنى من الفقر، والوجود من الضياع، والحركة من السكون. فما تجنيه المرأة من منابعها الخفية يبقى مدهشا كما قال جان فاني «أنا مندهش دائما حينما أرى بأن ما يجلبه اقتسامنا لضعفنا وصعوباتنا مع الآخرين، هو أكثر فائدة وأهمية مما يدركه علينا اقتسام صفاتنا الإيجابية، أو نجاحاتنا معهم»². من هذا المنظور الجزئي، نفهم فقط لم شكّلت المرأة قطب جذب كلي على مرّ التاريخ، ذلك أن الهشاشة، والليونة، والضعف، والعاطفة هي مقومات الحياة، وشروط الألفة، ومبعث الودّ فيها، والتواصل، والتقارب³، والالتقاء، وثناء الحياة البشرية لا يتم إلا عند هذه النقط. على عكس الصلابة والفظاظة والقوة، والشدة التي تمثل كلها قطب دفع، ومبعث التنافر، والجفاء، والتباعد، والفُرقة. ومن شأن هذه القوى الدافعة أن تحرم التجربة الإنسانية من فسحة هذا اللقاء.

إن الانطلاق من خصائص الشيء هو منهج قاعدي يفضي حتما إلى نتائج ماهرة، لا فذلّة فيها، ولا تزييف، ما دام يصدر عن قناعة الاعتراف بالواقع، ورفض التّعالي، وخصب التفاعل، وصدق اللحظة، ورغبة المشاركة. وقد دفع هذا الشعور المتنامي للمرأة إلى الاحتفاء بالذات عبر أسطرتها من جهة، وإقرار وجودها العملي من جهة ثانية، كما سنبين ذلك في العنصر الموالي.

1- Saverio Tomasella, op. cit, p2.

2- La dignité de l'homme au cœur de l'entreprise, Les cahiers des EDC, collection: La pensée sociale chrétienne, 2018, p26, t.ly/qGRM

3- Saverio Tomasella, op. cit, p2.

2-2-4- أسطورة الذات:

في هذا المستوى من التحليل، انتقل الناقد إلى مقارنة الأسطورة في الشعر النسائي العربي المعاصر، موضّحاً أن ارتباط الإنسان بالأسطورة لم يكن ترفاً فكرياً، وإنما جاء لإشباع الحاجة الروحية الملازمة لحياة الإنسان، بحيث تخلّصه من إसार الواقع، وتمنحه فرص الإجابة عن غموض الحياة واستشكال قضاياها. كما أنها منفذ للتحرّر والانعقاد، والثراء الدلالي، والتنوع الأجناسي. وإذا كان الباحث قد مرّ سريعاً على ذكر نماذج معدودة من الأساطير النسائية، مثل: "عشتار"، و "ميدوزا"، و "إيزيس" .. إلهادا على زمن ولّى كانت فيه المرأة رمزا لتطلّعات الإنسان، فلأنّ غرضه لم يكن دراسة المرأة الأسطورة في الشعر، وإنما البحث في عوامل نزوع أسطورة المرأة لذاتها في الشعر النسائي المعاصر، بما يتناسب مع صورتها المنشودة، ووعيمها الحديث، وأحلامها التي تعلو على الواقع دون مفارقتها منطقياً، على عكس الميتولوجيا الذكورية القديمة. وهذا ما استنتجه الناقد بدوره في متمّ خلاصته للفصل الثالث قائلاً «مقابل هذا، ذهبت المرأة في محور "أسطورة الذات" إلى تأسيس أسطورة أنثوية تعبّر من خلالها عن القدرة الفائقة والخارقة على الخلق والإبداع، وتُترجم جدارتها وهويّتها المستقلة في الوجود»¹.

يقول الباحث في تعريفه لمفهوم أسطورة الذات «أسطورة الشاعرة لذاتها، يعني إخراجها من عالمها الواقعي إلى آخر غير واقعي، وإضفاء الطابع غير المألوف/ ما فوق العادي على الذات، وكأنّ المتن الشعري يجنح إلى البحث عن الأنثى الأسطورة، معبّراً بوضوح عن لهاث هذه الذات وراء ما يحقق لها انسجامها مع العالم حولها، ويردّ لها كينونتها في مجتمع ممعن في تناقضاته المريبة»². واضح من تحديد الناقد لمصطلح "الأسطورة" ما يقف خلفه من عوامل إبداعية وسيكولوجية واجتماعية. وإذا كانت «الأسطورة في الأصل هي الجزء الناطق في الشعائر أو الطقوس البدائية، وهي بمعناها الأعمّ حكاية مجهولة المؤلف تتحدث عن الأصل والعلّة والقدر، ويفسر بها المجتمع ظواهر الكون والإنسان تفسيراً لا يخلو من نزعة تربية تعليمية»³، من خلال إضفاء طابع سماويّ ميتافيزيقيّ على مختلف الظواهر الأرضية فائقة القدرة، أي الانتقال من المجرد المتعالي الذي يشكل أفقا لا محدوداً، وقدرة لا نهائية إلى العالم السفليّ المحدود، فإن "الأسطورة" تنشأ بعكس الاتجاه، حيث ينطلق فيها المبدع من واقعه الأرضي المعيش إلى عالم لا واقعيّ متّصف بالتحرّر من كلّ القيود الاجتماعية، والثقافية، والقانونية، والعقدية دون الإخلال بالعلاقة المنطقية التي تجمع «الأسطورة الشخصية»⁴ للمبدع، باستعاراتها الملحّة، بصورته الثانية المتعالية التي يخلقها لأغراض دلالية وجمالية.

بين واقع المرأة العربية الشاعرة، وعالمها الإبداعيّ تنتصب أحلامٌ لا تشيخ تراود المرأة، وتدفع بفلسفة التحرّر لديها نحو النمو والاكتمال. وما كان لهذا النزوع أن يتمّ لولا تشكّل حقائق داخلية منبثقة من

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 158.

2- المرجع نفسه، ص 146.

3- أحمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، ط 1-1978، ص 288.

4- يعني شارل مورون بالأسطورة الشخصية مجموع الصور والاستعارات المتكررة التي تخلق الطابع المميز لتلك الأعمال. عن حميد لحمداني، النقد الأدبي المعاصر مناهج ونظريات ومواقف، ط 3-2014، منشورات أنفو برانت، ص 105.

إحساس المرأة بالتفوق، فالكاتب كما يقول شارل بودلير هو "كائن متفوق" لأن «ما يخلقه الذهن هو أكثر حيوية من المادة»¹. كما أن الأسطورة هي الرابطة المنطقيّة في رحلة المرأة للبحث عن الذات. وهي التي تفسّر مدار مقالنا بين الوجود الشعريّ والشعر الوجودي. فما هي الصّورة التي توشّحت بها الشاعرة العربيّة في أسطورتها لذاتها؟ وماهي الخصائص الشعريّة التي أملاها هذا الخطاب الإبداعيّ؟

في سياق مقارنته لهذه الخصيصة الشعريّة، أورد الباحث نثفا شعريّة عديدة لشواعر عربيّات، تناولت، بضمير المتكلّم، صورا مؤسّطة للمرأة، تتراوح بين امتداد الجسد وضخامته، وخرقه لمعايير الأجساد الطبيعيّة، بحيث يضاها طول قامته حجم الرّيح، وعلوّ الجبال، وشساعة الصّحاري. ولا شكّ أنّ وفاء العمرانيّ لا تسعى بهذا التّصوير المؤسّط للذات إلى التّعبير عن أنها المتعالية على الواقع المرير، وإنّما تهدف إلى خلق صورة مستعصية على الآخر، لا يمكن إنكارها أو انتهاكها، فكلّ رؤية من هذه الزاوية تنتهي إلى مآلات مستحيلّة كما قالت:

ولأنّ قامتي بحجم الرّيح

أطول على الجبال

تسافر في راحتي الرمال

ألهدا يرفضني نعشي

يسميني المحال؟ (ص146)

مقابل ذلك، تقدّم سعاد الصباح صورة أخرى مفارقة للواقع، تتحوّل فيها الذات الشاعرة، لحظة العشق، إلى كائن فضائيّ متحرّر من كتلته الفيزيائيّة، لا تعوقه مسافات، ولا يحده مكان. يمنحه وزنه الخفيف، وقوامه النّحيف قدرة فائقة على التّنقل بين الأكوان الفسيحة بحريّة لا متناهية. بيد أن هذه القدرة الأسطوريّة على العروج في الفضاء لم تأت من أجل الانطلاق والانعقاد من شرنقة الواقع فحسب، وإنما من أجل خلق عالم مواز تنتفي فيه قيود المشاعر والمحبة والعشق، فيصبح الإنسان، في هذا الوضع الجديد، متحكما في أفعاله، مسؤولا عنها، مستقلاّ في اختيارها، قادرا على إنجازها بتحرّر كامل من إكراهات الواقع، على غرار أحلام الطّفولة التي تمنحنا إمكانيّة التحليق في الفضاء، والاستمتاع بقرّد الأجنحة، ومداعبة الرّيح مثل الطّيور. تُتيح الأسطورة هنا للشاعرة إمكانيّة مضاعفة ذاتها على غرار باقي الصيغ الأخرى كالإسقاط، والاندماج، والتقمّص، وانفلاق الذات². فبعد أن ظلت المرأة العربيّة، زمنا طويلا، أسيرة تمثّلات الغير، أصبح بمقدورها الآن توليد المتعدد من الواحد، والحريّة من القيد، وهويّة الذات من الآخر، وصنوف الوجود من العدم، والحياة من الموت... بشكل يمنح المرأة المبدعة رحابة التعبير، وقدسيّة الذات، في وجود أبديّ تتحطّم فيه حدود الزّمن والمكان، تقول سعاد الصباح:

1- Ivigo Cora, Mythe personnel de Charles Baudlaire dans ses journaux intimes, p9, t.ly/IzMI

2- حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر مناهج ونظريات، ط3، ص110.

حين أكون بحالة العشق
أشعر أنني صرت بوزن الريشة
أنني أمشق فوق الغيم
وأسرق ضوء الشمس
وأصطاد الأقمار (ص 148).

وإذا كانت سعاد الصباح قد حرّرت ذاتها بدافع العشق من ثقل كتلتها، لتحقيق الوصال والتواصل بعيدا عن موانع اجتماعية وثقافية، وضيق الفضاء، فإن نازك الملائكة تخلق من ذاتها إشكالا تاريخيا عصيا على الإدراك، فلا أحد استطاع في كل الأزمنة تحديد هوية هذه "الأنا" التي باتت خارج الوعي والإدراك، والزمن والمكان، بما تملكه من قدرة خارقة على طيّ العصور، وبسط سلطتها على البلاد والعباد، أو منحها حياة جديدة على وفق رغبتها، وإرادتها. إن تحوّل الأنا من ذات جزئية إلى ذات كلية بفضل صدورها عن طاقة جبّارة، منحتها القدرة على الخلق والأمر والنهي. ورغم أنني لا أستطيع أن أقف عند حدود التأويل الذي ذهب إليه الناقد في قراءته لهذه الصورة الأسطورية التي أبدعتها نازك، حيث رأى فيها محاولة لتحقيق أمنية مكبوتة عجزت الشاعرة عن تحقيقها في الواقع، فلأن ما ينطوي عليه المقطع الشعري من قوة إبداعية دلالية وجمالية، يجعلني أصفه بالنموذج المتفوق الذي يشجّد وعي القارئ، وينقله إلى عالم التقابل بين ظاهرة طبيعية جبّارة، هي الزمن، وبين ظاهرة بشرية اسمها الإنسان المرأة، والتي تبدو بسيطة في ظاهرها لكنها معقدة وعميقة في باطنها، كما أكد ذلك إدغار موران حين دعا إلى أهمية الإمساك بخاصية التعقيد لدى الإنسان الآتية من ميادين معرفية عديدة¹. لننظر فيما قالتها الشاعرة نازك:

والدهر يسأل من أنا
أنا مثله جبّارة أطوي عصور
وأعود أمنحها النشور (ص 154)

وبما أن الأسطورة الشخصية هي احتفاء بالذات، عبر شطحات الفعل التخيلي الذي يرتقي بها إلى مدارج العلا، فإن الوظيفة الشعرية للغة تفرض نفسها في هذا السياق. وهذا ما لم يلتفت إليه الناقد، كليا في مناولته لعنصر الأسطورة، وجزئيا في عناصر أخرى. فكلما ارتدّت الشاعرة لتتغنى بذاتها إلا وفتحت أبواب الانزياح اللغوي على مصراعها. فالمجاز العقلي الوارد في السطر الأول، قائم على إسناد فعل السؤال إلى غير فاعله الحقيقي وهو الدهر، فهذا الأخير لا يمكن أن يسأل، إنما الذين يسألون، حقيقة، هم أهله، أي مختلف الأجيال التي مرّت عبر العصور، وبذلك يتبين أنّ المجاز عقلي علاقته الزمانية. ويتعاضد هذا التحريف اللغوي بالتشبيه والاستعارة الواردين في السطر الثاني، فقد شبهت الشاعرة نفسها بالدهر من حيث اتصافهما معا بالجبروت. وقد مكنتها هذه الصفة من إنجاز فعل مجازي آخر هو محو العصور وطئها،

1-Morin Edgar, Op. Cit., P 94.

وانهاء وجودها، ووضعها في رفوف النسيان. وقد اتخذ هذا التركيب المجازي نظام الاستعارة المكنية، شجيت فيها الشاعرة العصور (مستعار له) بالثوب أو بالشيء القابل للطي (مستعار منه)، وكل ما يطوى يوضع جانبا إلى حين.

من بين التيم التي راهنت عليها الشواعر لأسطورة ذواتهن تأتي ثيمة الجنون بوصفها حالة إنسانية خاصة، تتيح للفرد التحرر من ضغوطات اجتماعية مكبلة لعقل الإنسان ولسلوكه. فغادة السمان ترتاد عالم الجنون لا لوصفه أو قبوله أو رفضه، إنما لاستثمار طاقاته الإبداعية في الفعل والسلوك والتفكير والتحرر. لذا فهي ليست مجنونة، إنما متصفة بالجنون، تقول:

أنا امرأة الجنون

أنا غجيرة الضياع

وسادتي الزئبق

وجلدي القلق (ص151)

وحيثما ننظر في معجم المقطع الشعري نجده متشظيا كما قال الباحث نفسه «واللغة التي كتب بها المقطع، مرآة تعكس الحالة إياها، لهذا وردت اللغة متشظية باعتبارها إلماعات وإشارات، تصل إلى الآخرين بواسطة الإيحاء»¹. فالذي يسمح بفهم علاقات التنافر الموجودة بين الجنون، والضياع، والزئبق، والقلق هو طاقة المجنون الخفية على جمع المتفرق، وتوحيد المتعدد، وتأليف المتناقض، وتقريب المتباعد. وما دامت غادة السمان تؤسّر ذاتها عبر ممارسة فعل الجنون، فهي قادرة على خرق المألوف، وتجاهل الآخر، وتجاوز الواقع، وكسر الحدود. فالالتصاف بالحمق يمكن الشاعرة من ملامسة أقصى التجارب الممكنة، فأناها دائمة التحول، شديدة الإصرار على ركوب منازل التحدي والتغيير والانبعاث المستمر، في استثمار واضح لأسطورة العنقاء التي تنبعث من الرماد، مع فارق عوامل الانبعاث بين النار والجليد، كما عبّرت عن ذلك في مقطع شعري آخر².

إن حرص الناقد على مناولة خاصية الأسطورة الذاتية في الشعر النسائي، من جانبها الثيماتي، لم يكن تقصيرا منه، بل كان ترجمة حماسية لانتصاره المبدئي لقضية المرأة، لأدب النضال على أدب الجمال، للإيديولوجيا على المعرفة السيكلوجية والسوسيو-اقتصادية لوضعية المرأة تاريخياً في قوالها الفنية، لبوح المرأة وتصريحها على كتمانها وتلميحها. علما أن الأدب نشاط إبداعي تخيلي وليس سلاحا نشهره في وجه العدو. كما أن المعنى ذاته لا يوجد في النص عاريا مكتملا، إنما يكمن في التفاعل بينه وبين قارئه، أي في إعادة بناء تجربتي الكاتب والقارئ بقدر كبير من التوازن، ف «تلقي القارئ للنص لا يقوم على التعرف على التجربتين المختلفتين (القديم مقابل الجديد)، بل يقوم على التفاعل بينهما»³. هكذا تكون هذه المقاطع

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي المعاصر، مرجع سابق، ص151.

2- المرجع نفسه، ص155.

3- إيزر فولفغانغ، فعل القراءة، ترجمة حميد لحداني، والجيلالي الكدية، ص87.

الشعرية المتزاخعة لغويا مدار النشاط الدلالي والجمالي بين النص ومتلقّيه من خلال تفعيل لعبتي البياض والسواد بينهما¹ في شؤون المرأة، وحقوقها، وتطلّعاتها المتنامية.

والواقع أن اختيار المرأة الشاعرة لأسلوب الأسطورة الشعرية، جاء بدافع الانفلات من الأسطورة الذكورية المهيمنة من جهة، كما ذهب إلى ذلك الناقد نفسه²، وبدافع إغناء الخطاب الشعري من جهة ثانية، والارتقاء بأدبيته إلى مستويات منفتحة، حيث ينتقل الأداء الشعري زمنيا من الماضي إلى الحاضر، ووجوديا من الظرفي إلى الأبدى، وثيماتيا من الواقعي إلى التخيلي، ولغويا من التقريري إلى المجازي، وإحاليًا من المرجعي إلى الرمزي، وثقافيا من الموضوعي إلى الذاتي. ذلك ما يفسّر إلى حدّ كبير لجوء الشاعرة العربية إلى «التخيل الذاتي» بمفهوم دوبروفسكي، فالعودة إلى الذات نزوع فكري نابع من تشكّل قناعة الإنسان الليبرالي المعاصر بحريته وقدسيته ضدّا على تيار الشوملة والعولمة اللذين يهدفان إلى تنميط الفرد. ومهما بدت للقارئ بساطة هذه التجارب الشعرية النسائية فكريا وفنيا وجماليًا، فإن قيمتها الاجتماعية والسياسية والإبداعية لا يشوبها شكّ في المشروع النضالي والوجودي للمرأة. وعن طريق الأسطورة تعمل على خلق عالم خاص بها.

فالواقع الحقيقي ليس هو ما ترصده آراؤنا السطحية عن المجتمع والطبيعة والعلاقات الاجتماعية، بل هو المجهول واللامرئي كما ذهبت إلى ذلك نتالي ساروط³. إنه الواقع الغائب الذي يشكّل واحدا من الاحتمالات الممكنة القابلة للعيش، وهذا بالضبط ما تتطلّع إليه المرأة المبدعة في كتابتها الشعرية، والسردية، والفكرية، والفنية. والحال أن الذي يؤمن بقضيته لا يمكن أن يركن إلى «يقينيات» تشكّلت عبر صيرورة طويلة من التحكّم الذكوري في دواليب الإنتاج وإعادة الإنتاج، ناهيك عن أن إنسان ما بعد الحداثة لا يؤمن إلا ب«يقين الشكّ والارتياب والمساءلة»⁴. لهذا آمنت المرأة بحقها في الوجود، وجنّدت كل إمكانياتها التعبيرية المادية والمعنوية لتحقيق مشروعها الوجودي.

3- الشعر الوجودي:

في مقاربة الناقد للشعر النسائي العربي، برزت ظاهرتان مميّزتان لهذا النمط الإبداعي، الأولى حاولت فيها الشواغر تقديم صورة أولية عن وضعيّة المرأة في برائن المجتمع، باعتبارها جنسا دونيا في حاجة دائمة إلى الحماية والوصاية. وبسنّ قدر التبعية هذا تتعرض باستمرار إلى مختلف أشكال العنف والازدراء، في ظلّ سيادة الثقافة الذكورية، وما ارتبط بها من قوانين التمييز الجنسي، أي أن المرأة الشاعرة في هذا المستوى انطلقت من انفعالها بإكراهات الواقع، عاكسة صورتها الممزقة في المجتمع، محاولة فهم بنيتها، وإدراك مختلف العوامل المتحكّمة فيها، في أفق معرفة مداخل التغيير ومخارجه. أما في الظاهرة الثانية، فقد أبرز فيها الناقد الانعطاف النوعي لاستراتيجية إثبات الوجود عند المرأة، تبدأ بالتعبير عن القلق، والرفض، وتمرّ

1- المرجع نفسه، ص101.

2- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص158.

3- ساروط نتالي، الرواية والواقع، ترجمة رشيد بنحدو، منشورات عيون، ط1- 1988، ص12.

4- شطاح عبد الله، تسريد الذات بين الرواية والسيرة الذاتية المرجع والمخيل، عالم الفكر ع171-2017، ص18.

عبر تحقيق التحرر، لنتبهي في الأخير إلى بناء مشروعها الوجودي المستقل. وإذا كان الإنسان من منظور الفلسفة الوجودية «ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه»¹، أو بمعنى آخر كما أوضح سارتر نفسه «ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره، ووجوده هو مجموع ما حققه، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله هي حياته، فهو مجموع أفعاله وهو حياته»²، فإن المرأة لن يكون لها أي وجود فعلي إلا إذا تجاوزت ذاتها، من جهة، وخرجت من فلك التبعية للرجل من جهة ثانية، لتكوّن هي لا غيرها. وهي خطوات تفصح عن كونها عنصرا فاعلا، ومؤثرا في المجال الذي تتحرك فيه.

3-1- الشعور بالقلق:

لا شك أن وضع المرأة المحكوم بأخلاقيات الرجل، لا يمكنه إلا أن يفسّر هاجس القلق الذي يساور نفسيتهما على الدوام، ويدمرّ كيانها، بل ويفسّر شيوع خصائصها كما خلصت إلى ذلك سيمون دي بوفوار «هكذا نرى أن وضع المرأة هو ما يفسر مجموع صفاتها: قناعاتها، قيمها، حكمتها، أخلاقها، أذواقها، وسلوكياتها»³. والواقع أن تجليات هذا الشعور ما كان ليظهر في حياة المرأة، وسلوكياتها، وردود أفعالها، وإبداعاتها لولا شعورها بالحييف الكبير الذي مَسَّ كيانها، ونال من كرامتها، وهَدَد وجودها. فليس في طبيعتها الفيزيولوجية والنفسية ما يمنعها من تحقيق الذات، والخروج من حالة التوتّر التي فرضها عليها أعداء التحرر. وهذا ما يرسّخ إيمانها بمشروعية مطالبها الاجتماعية والحقوقية.

وكان الناقد، في اختياراته الشعرية المدروسة، قد أورد ما يعبر باللموس عن شعور المرأة بالحيرة، والضيق، والقلق، والظنون، والتشويش، والشكّ الذي يحرضها على التساؤل المستمر. وتأتي قصيدة "أنا" لنازك الملائكة لتُجلي، في هذا السياق، حجم التوتّر الذي ينهش روح الشاعرة، ويحاصر وجودها في كلّ مكان. ومهما يكن طرح السؤال، في سياق البحث عن الذات والهوية، تنوعا لشعرية الخطاب، يهدف إلى تحويل القصيدة إلى حوار عميق بين "أنا" الشاعرة ومحاورها الرمزيين، مثل الليل، والريح، والدهر، والذات، فإنه كشف لما يعتمل في بواطنها من تناقضات وجودية مبعثها عدم الإحساس بالأمان، وسطوة المشاعر السلبية. فلا شكّ أنّ البحث عن الهوية يقود الإنسان حتما إلى سؤال الوجود، مثل: المعنى والغاية. ولما تُفصح الأجوبة المقترحة التي تدلي بها الشاعرة أن لا أمل لها في المستقبل، ولا فائدة من الانطلاق، نستشعر صعوبة ما في الحياة، فهي عندها دورة لولبية لا توصل إلى شيء. ورغم ما تكابده من عناء وشقاء وجهد لا نظير له، فلا تجني من الزّمن وأهله إلا مزيدا من النكران، والسراب، والقلق، والخيبة، وفقدان السلم الاجتماعي تقول نازك:

1 - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، ط1- 1964، ص 14، t.ly/VUu4

2 - المرجع نفسه، ص 38.

3- Simone De Beauvoir, Le deuxième sexe, Tome2, p511. rebrand.ly/z00x2j8

الليل يسأل من أنا
أنا سره القلق العميق الأسود

.....

والريح تسأل من أنا
أنا روحها الحيران أنكرني الزمان

.....

والذات تسأل من أنا
أنا مثلها حيرى أحرق في الظلام
لا شيء يمنحني السلام
أبقى أسائل والجواب
سيظلّ يحجبه سراب
وأظلّ أحسّه دنا
فإذا وصلت إليه ذاب
وخبا وغاب (ص164)

بين الوعي الأنطولوجي لتجربة نازك الملائكة الشخصية، ووعي فدوى طوقان لمرارة التجربة الوطنية والقومية للشعب الفلسطيني، تتبدل صورُ القلق، وطرائق التعبير. فإذا كانت الأولى قد آمنت بالصعوبات التي تعترض مسيرة المرأة، وكأنّ وضعها ينطوي على أسرار تتجاوز حدود الزمن والمكان، فإن الثانية أعطت لقلقها طابعا اجتماعيا مفعما بالأمل. لذلك قرّرت عدم البكاء رغم اليأس، وبؤس الواقع، وكبوة الأمس، وانسحاق القلب، وألم الجراح، وحالة الارتداد.. إن حجم قلق الإنسان الفلسطيني جرّاء اغتصاب أرضه لا يمكن تبديده إلا بالحلم والأمل، والإبداع، وإنارة الطريق كتعويض سيكولوجي عن هول الخسارة التي تهدد كيانه كاملا. وبما أن المرأة ليست نرجسية كلّها كما يزعم خصومها؛ لأنها «تُفقرها بدل أن تُغنمها»¹، فإنّ قسّم فدوى طوقان بعدم البكاء بعد اليوم، دليلٌ على انخراطها الإيجابي في الدفاع عن الوطن، ويقتضي ذلك نزعَ مشاعر الهشاشة، ومنازل الضعف من الإنسان، وإعطاء أولوية للوجود العام على الوجود الخاص، وهذا ما يفسّر طبيعة القلق الاجتماعي الذي ترجمه أدوات النفي المتكررة التي تفصح، بضمير الجمع المتكلم، عن شروط تحقيق الارتياح المنشود. وقد حصرتها الشاعرة في طرد الأشباح، وتحويل الغليان، والغضب، والتعب إلى قوّة طرد خارجيّة، تقول:

1-Ibid, p623.

ولن يرتدّ فينا المدّ والغليان

والغضب

ولن ينداح في الميدان

فوق جباهنا التعب

ولن نرتاح، لن نرتاح

حتى نطرد الأشباح

والغريان والظلمة(169)

وإذا كان القلق الفرديّ غالباً ما يؤدي إلى فقدان التوازن الاجتماعيّ، حيث تنتعش رغبات الموت والانتحار، والعزلة والانكسار، والجنون والانتظار، فإنّ نشدان الموت لدى فدوى طوقان القلقة على وضعها الاجتماعيّ والوطنيّ، ليس مجانيّاً ولا مرّضيّاً كما أبان ذلك الناقد نفسه، بل هو مطلب أسطوريّ مؤسس على الموت والانبعاث، يتحول معه جسد الشاعرة الميّت إلى طاقة تنبض بالحياة، ثم إلى نبات، ثم إلى زهور يقبض عليها أطفال بلدها، ويجددون بسحرها دورة الحياة، يقول الناقد في مناقشته للمقطع الشعريّ الموالي:

كفاني أموت على أرضها

وأدفن فيها

وتحت ثراها أذوب وأفنى

وأبعث على أرضها

وأبعث زهرة

تعيث بها كف طفل نمته بلادي(82)

«يبدو أن الشاعرة تستحضر فكرة الموت والانبعاث، فهي مستعدة للتضحية بنفسها لأجل أن يعيش الآخر/الطفل»¹.

3-2- استراتيجيّة الرّفص:

من أهم مميزات الكائنات الحرّة، تعبيرها عن رفضها لكل خرق أو انتهاك أو ظلم يلحق بها، سواء كان مادياً أم معنوياً. وإذا كانت المرأة واحدة من الكائنات الواعية بطبيعتها الأنثويّة، وبواقعها المتردّي، ومسؤوليتها التاريخيّة، فإن واقع الحال يقتضي منها تصريف مواقف حرّة، ومستقلّة تجاه الدّات والآخر، الماضي والحاضر، الحقّ والواجب، القيم والبداءات، حتى وإن تطلّب ذلك اعتماد أساليب الرّفص، والاحتجاج، والإدانة باعتبارها آليات تمكّن من فرض الدّات، وتحقيق التوازن المطلوب بين قطبي هذا الوجود.

1- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 82.

والواقع أن اندماج المرأة السليبي في المجتمع، وركونها لتيارات ذكورية هوجاء، سيعصف حتما بصوتها وكيونتها المستقلة، وهويتها الخاصة. وقد كان الناقد محققاً في إشارته إلى المنعطف الذي دخلته المرأة حينما «راحت تطالب ليس فقط بالمساواة بينها وبين الرجل، بل ذهبت تعلن عن الاعتزاز بكيانها المستقل وهويتها المكتملة داخل مجتمع يقوم على الادعاءات والمزاعم البالية»¹.

وبعودتنا إلى الخطابات الشعرية المشحونة بدلالة الرّفص، نجد غادة السمان توغل في قصيدتها «نموت ونحتضر» في رفضها الانصهار في الكرنفالات الاجتماعية، أي كل المظاهر والسلوكيات الجماعية التي تجعل من الأفراد قطعاً مُنمّطاً، ومنفعلاً بتوجهات، وفروض، وألعاب مسطّحة، وساذجة تُفقد العقل خصوصيته، والفرد طبيعته. لذا تختار غادة السمان العيش بعيدة في غربتها، على أن تظل أسيرة المدار المؤلف مهما كلفها ذلك من ثمن. والواضح أن الغربة التي فرضت على الشاعرة ليست غربة فرد عن قومه أو وطنه، إنما هي غربة فكرية وثقافية واجتماعية داخل الوطن ذاته، ارتدت عبر الزمن أقنعة وهمية يصعب نزعها. غير أن الشاعرة تملك من الإصرار والقوة ما يجعلها قادرة على تعريتها والانفلات من فلكتها، تقول:

وها أنا أوغل بعيدا

في مدارات الغربة

مثل كوكب يرفض مداره المؤلف

ها أنا أنفلت

من الكرنفالات الاجتماعية

وألعاب قوم الأقنعة (ص50)

وباستقراءنا لبعض المقاطع الشعرية المنتخبة من قبل الناقد، يتبين مدى هيمنة ثيمة الرّفص في سياقات مختلفة، وصور متنوعة. وتعتبر غادة السمان وسعاد الصباح أكثر الشواعر جرأة على اقتحام أسيجة قلعة الذكور المحصّنة بالثقافة، والتقاليد، والأعراف، ومختلف القيم البالية، بغرض تفكيكها، وفضحها، وإفقار أطروحتها. لذلك نجد لدى غادة معجماً لغوياً مباشراً يمتح من حقل التمرد، ويستند إلى ضمير النسوة الجماعي لإكساب صوتها القوة العددية والنوعية اللتين تؤهلها لخوض غمار المواجهة ضدّ الواقع المتكلس، وتحريك المستنقع الأسن. فهي تعلن بكثير من الإباء والعزة رفضها المبدئي والنهائي للاستمرار في تقديم فروض الطاعة والخضوع، تقول في قصيدتها «أشهد بالحب».

1- المرجع نفسه، ص15.

وأقف بالرفض

أمام مستنقع الرمال المتحركة الشاسع

بين عدن وطنجة

وأعلن أن "لا"

لن نركع للبشاعة (60)

ليس الرفض عند الشاعرة مجرد موقف شعوري، أو فعل مجاني لا يستند إلى مبررات موضوعية، إنما هو رفض للبشاعة، والقبح، والركود، والاستهجان المستشري في الرؤية والذوق العربيين على امتداد الوطن العربي من طنجة إلى عدن. والحال أن تحديد الشاعرة للمنطقة الجغرافية، ووصفها بمستنقع رملي، بدل مستنقع مائي، دليل على قناعتها باستتباب «البشاعة» في هذه المساحة، وثقلها بكل أبعادها الاجتماعية، والثقافية، والأخلاقية، والسياسية، والشعورية هناك. وبما أن الذوق السليم، والعقل القويم يمجان كل ما هو سمح، فإن الشاعرة اختارت بعناية هذا المصطلح لتلقي بكل محمولاته، ومدوناته خارج ما يستحق أن نركع له من جهة، ولكي تفجر في ذهن القارئ، وباقتصاد لغوي كبير، ثقافة الصمت والخضوع والركوع ضد كل أشكال القبح والبشاعة في المجتمع من جهة ثانية. بالمقابل يوجي المقطع الشعري إلى الجمال بوصفه نقيضا للبشاعة، فإذا كان الحب منبعه الإحساس بجمال الشيء، فإن السلام مصدره حب المجتمع، وتكافله، ونقل المستبشع فيه من تصور، وقانون، وفعل، وثقافة، وعادات إلى مرتبة فضلى. إن عنوانة الشاعرة لقصيدتها ب«أشهد بالحب» يأتي في سياق دعم فلسفتي الحب والجمال في المجتمع، مقابل رفض موقف الكراهية والقبح، فالإنسان حسب غوته «لا يأخذ في معرفة شيء إلا بعد أن يُحبه، وستكون المعرفة شاملة وعميقة بالقدر الذي يكون به الحب، أو الانفعال الوجداني قويا شديدا»¹. فالجمال إذن أساس الحياة، والبشاعة تدمير لها.

3-3- استراتيجيّة التحرّر:

يشكل مبدأ الرفض مدخلا رئيسا لتحقيق التحرّر المنشود في المشروع الوجودي للمرأة العربية، لذلك أولاه الناقد اهتماما بالغا، فلا يمكن تحقيق الاستقلال الفكري، والثقافي، والاقتصادي، والهوياتي والمرأة ما فتئت تأتمر بأوامر غيرية ذكورية، وتخضع لأعراف متداولة لا تراعي طبيعتها الفيزيولوجية، ووظائفها الاجتماعية، وطموحاتها الرمزية، وقيمتها الوجودية. لذلك ثارت المرأة ضد كل أشكال التمييز، والإقصاء، والتسطيح، والشككنة لكيونتها، وأدوارها النوعية، معلنة عن رغبتها في الانعتاق والتحرّر، عبر تفجير طاقاتها الذهنية، والفنية، والعلمية، والإبداعية.

إن المرأة الشاعرة، وهي تسعى إلى ممارسة حرّيتها، تنطلق من مبدأ احترام طبيعة الأشياء، لذلك رفضت الصّورة الجزئية والنمطية التي اختزلتها في الجسد في بعده الأنثوي، كما أفصحت عن ذلك سعاد الصباح في

1- عن عبد الرحمان بدوي، الرّمن الوجودي، ط3، 1973، ص 179.

العديد من قصائدها الشعرية. وقد كان لهذا الوعي النوعي الناشئ لدى المرأة أثر كبير على تغيير صورتها في المجتمع، إذ يمثل مدخلا هاما نحو تحقيق التحرر الفعلي الذي يمكّنها من استعراض مؤهلاتها الذهنية والإبداعية والسياسية. وبإصرارها على اقتحام هذه الحقول تكون قد كسرت أسطورة القوة لدى الذكر، خصوصا وأن التجارب الميدانية والتشريحات الطبية، والنظريات التربوية تثبت أنها شريك فاعل ومساو للرجل في مختلف المجالات، فما يعترها من ضعف أو ضحالة ليس إلا صناعة ثقافية، وإعدادا تربويا كما صرّحت بذلك سيمون دو بوفوار «يجب أن نكرّر مرة أخرى أن لا شيء طبيعي في المجموعة البشرية، ومن بين أمور أخرى، فالمرأة منتج أعدته الحضارة، تدخّل الغير في مصيرها ثابت: ولو كان هذا الفعل قد تمّ بشكل مختلف لأدّى إلى نتيجة مختلفة. فالمرأة لا تحدّدها هرمونات ولا غريزة غامضة، ولكن الطريقة التي تمتلك بها، عبر مشاعر غريبة، جسدها وعلاقتها بالعالم»¹. لذلك اعتبر الناقد أن الإبداع يشكل بؤرة التوتر التي ستفضي حتما بعد تفجيرها إلى تحرر المرأة وفق ما ترتضيه لنفسها، وأن الرجل لن يشدّ رحاله، ويُسلّم مفاتيح الحماية إلا إذا شعر بالهزيمة الفكرية والإبداعية مستشرية في جسد ثقافته البائدة، وقد استند في ذلك إلى رأي زهور كرام الذي أكّدت فيه أنّ «الإبداع عند المرأة يفهم إذن باعتباره واجهة تحريرية من التصورات السائدة، وينظر إليه على أساس أنه مظهر من مظاهر التحرر من سلطة الأحكام الموروثة»².

ولعل أبلغ صورة أوردتها الباحثة للتعبير عن طموح المرأة الجامح إلى التحرر الكامل، ما اقتطفه من شعر سلافة حجاوي الذي تُبدي فيه رغبتها القوية في ممارسة حياة حرة كما يمارسها تدفق المياه، وسطوع النجوم وهزيم الرعود. وإذ توظف الشاعرة هذه العناصر الطبيعية والرمزية، فهي تعلن عن حقها، وتوقها، وحبها لممارسة الحياة في أبهى صورها. وإذا كانت هذه الأخيرة تفيد وجود كائن له روح يتمتع بالحركة، ويحقق رغباته البيولوجية، فإن الشاعرة لا تقف عند هذا الحد، بل تعني ممارسة طريقة العيش المنبثقة من الحرية الطبيعية للإنسان، أي ممارسة فعل الاختيار الذاتي باعتباره فعلا وجوديا، بعيدا عن أشكال الحجر والوصاية، تقول الشاعرة:

أحبّ أن أتدفّق كالمياه

أسطع كالنجم

أرعد كالرعد

وأن أعود

من بعد مماتي

أحبّ أن أمارس الحياة (29)

إن التشبيه الموظف في المقطع الشعري، باستخدام حرف "الكاف" المتكرر ثلاث مرات، لم يأت ليعبر عن حالة التماثل بين الشاعرة وبعض عناصر الطبيعة، بل جاء «ليجعل من التشبيه امتدادا تلقائيا للكيان

1- Simone De Beauvoir, op. cit., p645.

2- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص16.

الشعوري الذي تجسّمه التجربة»¹. وأي حيلولة، أو اعتراض لأقنيم هذه العناصر الطبيعية سيكون ضرباً من العبث؛ لأنها لا تكون إلا بما هي عليه، فتدقُّ الماء لا يتم إلا بالانسياب الطبيعي له، ودوي الرعد لا يحدث إلا لكونه إعلاناً عن الانفجار الهائل الناتج عن اصطدام الكتل الهوائية المتباينة حرارياً. إن حرص الشاعرة على تجريب الحياة دليل على وعيها النوعي بأهمية التجربة، من حيث هي وعي وممارسة، واكتشاف. وهي الوحيدة التي تمنحها فرص الوجود الحقيقي بوصفها ذاتاً مستقلة. إنها طقس وطريقة، ترسخ الفعل في الذاكرة الجماعية، وتؤسس لولادة صحيّة ومستقلّة، تحقّق بها نبوءة رامبو «سيصبح هناك شاعرات عندما تنتهي عبودية المرأة الدائمة، عندما ستعيش من أجل نفسها، ومن خلال نفسها»².

3-4- استراتيجيّة بناء المشروع الوجودي:

تحت عنوان "لغة الذات أو الأنا الفرديّة"، يقف الناقد على المنعطف التاريخي الذي أحدثته المرأة الشاعرة في مشروعها الوجودي، فهي لم تعد منشغلة بكتابة أنوثتها، أو بكتابتها الأنثوية، كما يريد لها الرجل، أو بالقيام بوظيفة الإنسان «المزدوج والوسيط التي تعطيها مكانها المتميز في العالم الذكوري»³، وإنما امتدّت «لتعبّر عن موقف الشاعرة إزاء نفسه أو العالم أو من حوله في الكون»⁴. إن الوجود الفعلي للمرأة لا يشكّل فيه العنصر الجنسانيّ إلا بعداً واحداً، لذلك ستجرح لنفسها آفاقاً جديدة، ترسم من خلالها صورتها الكلية، وتعيد بناء ذاتها بذاتها استناداً إلى رؤيتها الخاصة، ومشاعرها، وأهدافها وغاياتها، من منطلق أن إنجاح التجربة الإنسانية مشروط بمشاركة كل مكوّناته، وهذا ما يفرض تديبر وحدة المجتمع ضمن تعدّده الحتمي.

وباستقراء ناقدنا لبعض المقاطع الشعرية، توصّل إلى وجود سمات عديدة مميزة لهذا الأفق الرّحب الذي اجترحته الشاعرة، وتمكّنت بفعله من تجاوز حالي الضيق والانعزال المميّزين لمراحل كبوتها الأولى. هكذا نجد سعاد الصباح تعبّر في أحد مقاطعها الشعرية عن قدرتها على تجاوز كلّ العوائق والصّعوبات التي تعترضها، مقدّمة صورة شعرية قائمة على تشبيه انتقالها العابر للحدود، بانتقال الأفكار والكلمات في جميع أصقاع العالم بفعل قوة منطوقها، وجِدّة طروحاتها، وشِدّة تأثيرها على المتلقي عموماً، تقول:

بإمكاني أن أجتاز البحر

وأعبر آلاف الأنهار

وبإمكاني...

أن أنتقل دون جواز

كالكلمات والأفكار (78)

1- غالي شكري، شعرنا الحديث إلى أين، دار المعارف، ط1-1968، ص209.

2- Simone De Beauvoir, op. cit., P 632.

3-Ibid, P 652.

4- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص48.

ولعل الدلالة الرمزية المستنبطة من هذه الأسطر الشعرية، هي إقرارها بامتلاك الشاعرة المرأة لطاقة كامنة ومتجددة، تمكّنها من سنّ شريعتهما في المجتمع، وشعيرتها في الحياة، بعيدا عن سلطة الآخر، وعجز الذات وهشاشتها وقلقها. هكذا بدا المقطع متحرّرا تماما ممّا أسمته فدوى طوقان بـ "الألم الكبير" أي ألم الصّورة الشّائنة التي رسمها المجتمع عن المرأة حتى غدت كالصّخرة لا تنكسر. وقد أشار الناقد في إحدى نقاط البحث المفصليّة إلى أن فدوى طوقان واحدة من الشّواعر اللّواتي خرجن في قصائدهن عن الذات الأنثويّة، وأحدثن انتقالا في أسس الكتابة النسائيّة، وتيارا جديدا يعلو على المنجز الإبداعيّ الذي سقط في أتون خصائص كتابة النوع، يقول مستندا إلى رأي عبد الوهاب البياتي الذي يرى أن «فدوى طوقان خرجت من الذات، وعبرت عن قضايا كثيرة، أي اقتربت بإمكانياتها الشعرية من الشّعر الذي لا يمكن أن تصنّفه إلى شعر نساء ورجال»¹.

إن ما يسترعي الانتباه، خلال مقاربتنا النقديّة لدراسة الباحث حول الشعر النسائيّ العربيّ، هو الحضور المهيمن لضمير المتكلم، وهذا ما يفسّر إحساس المرأة بالتغيّرات العميقة الحاصلة في ذاتها الأنطولوجيّة. ويمكّنها هذا الشعور الواقعيّ المبني على إنجازاتها العمليّة من قياس درجة وعيها بالذات وبالمحيط. فبعدما كانت تبحث في الماضي عن تسوية وضعيتها الاجتماعيّة، نجدها الآن تسطّر برامجها الخاصة، انطلاقا من إرادة مستقلّة، ورؤية عميقة، وأفق منفتح لا تحدّه خطوط، ولا تعيقه جهات معيّنة كما عبرت عن ذلك وفاء العمراني في مقطع شعريّ شهِت فيه نفسها بالشمس، من حيث السمو، والتحرّز، والانتشار، فضلا عن عموم الفائدة من خلال شمولية الإنارة، وقطبية الفلك، وفضلها الكبير على باقي الكائنات الحيّة، تقول:

كثيرا ما يخيل لي أنّي الشّمس

لي كلّ الجهات

ولا أفق يحدّني

لكن،

يحدث أن أختار أفقي(80)

ومع تألّق هذا الضمير في إضاءة جوانب القوة، وامتداد أفق الاشتغال، والقدرة على التحديد والاختيار، واستثمار منابع الذكاء لدى المرأة، تتفجّر مخيّلّة الشاعرة لرسم معالم الشخصية البطوليّة التي افتقدتها المرأة قديما، بفعل انتفاء شروط إبراز الذات، فهذه سعاد الصباح تكسّر قوانين القوة العدديّة، معلنة أنها تعادل لوحدها ألف امرأة. وهي بذلك تسعى إلى تعويض مبدأ الكمّ بمبدأ النوع بوصفه مدخلا رئيسا لتحقيق التغيير المنشود. ولعل الرسالة المبنوثة في ثنايا هذا الخطاب هي الدّعوة إلى الانتقال من نضال القول إلى نضال الفعل متعدّد الواجهات، فهو الوحيد الذي يخلق المفارقة بين واقع الحالين؛ واقع ماضوي بنيس

1- المرجع نفسه، ص53.

ومظلم، وواقع راهن سعيد ومشرق. لذلك تحرص المرأة على تهيئة شروط انطلاق العاصفة. غير أنها عاصفة مُحَمَّلة بأمطار ورعود، ستفجّر من الأرض ينابيع ثرة، ستعود بالنفع العميم على الحرث والنّسل، تقول:

يا صديقي

أنا ألف امرأة في امرأة

وأنا الأمطار

والبرق

وموسيقى الينابيع

ونعناع البراري (82)

قد نتساءل جميعا ونحن نستقرئ الشعر الوجودي للمرأة العربية، لماذا تستنكف الشاعرة عن ذكر الرجل الصديق والخصم الأزلي، مستعيضة عن ذلك بالإفراط في الإعلاء من شأن الذات؟

الواقع أن المرأة المثقفة تدرك أن استمرار رفع شعار الصراع مع الجنس الآخر، بتعسفه التاريخي، ومتاريسه القانونيّة، ووعيه الثقافيّ الزائف كما يقول فوريي Fourier «حيثما يوجد زيفٌ يوجد نظام تعسفي»¹، هو مجرد صراع عبثي لا يأتي أكله، لذلك تغيب من إبداعها، في هذا المستوى، مطالب المساواة والحقوق، وعزاءات الشكوى والضيم؛ لأنها تعي جيدا جوهر قضيتها. فالصراع الحقيقيّ عندها ليس مع الغير، بل مع الذات. الذات هي مركز الوجود، ومناطق التنازع، ووقود الحركة، ومفتاح النجاح. وكان الناقد نفسه قد أكد في تعليقه على شعر ظبية خميس قائلا «فالأنا(..). تخطو في اتجاه تأكيد الذات ذاتا وليست موضوعا، فهي تعيش حالة وجوديّة من النزوع نحو ما هو أكثر وضوحا وقيمة في معناه الإنساني»².

وإذا كانت المرأة في تنازعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، لا تسعى إلى الانتصار على أحد، بل على ذاتها، فلأنها مقتنعة جدًا بأن فلسفتها الوجوديّة تنطلق من هنا، من البحث عن الذات، وكشف أسرارها، وتفجير طاقاتها، استنادا إلى البعد الإنساني لا إلى النوع البشري. وتستلزم هذه الاستراتيجية الاعتراف من جهة، بمسؤوليتها الكبرى عن وضعيتها في المجتمع، وكل استمرار، من منظور سارتر، في الاحتماء خلف أعذار عاطفيّة، أو خلف نظريّات جبريّة، هو مجرد خداع للنفس، ما دام نابعا من الاختيار الحر للإنسان، ومن ثم يبقى مسؤولا عن مصيره أساسا³. ومن جهة ثانية، تستوجب خلق بيئة إنسانيّة ممكنة، تنظر إلى التجربة الإنسانيّة نظرة تكامل وعطاء ومشاركة، لا نظرة نقص وتعاطف واستلاب. إن ما يؤكد هذا اليقين المنهجي لدى الشواعر هو حرصهن على الحضور المستمر في مختلف مجالات الحياة: ثقافيّة، فنيّة، إبداعية، اقتصاديّة، فكريّة، علميّة، سياسيّة ومهنيّة، باعتبارها سبلا عمليّة تمكّن من إثبات الوجود، وفرض الذات، وتغيير القوانين والتشريعات، وتحريك الثقافات، وتطوير التجارب، وامتلاك الخبرات.

1- De Beauvoir Simone, op. Cit., Tome II, P498

2- إملوان الصديق، صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 54.

3- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مرجع سابق، ص 56.

4- خاتمة:

ما يمكن استخلاصه من قراءتنا لكتاب «صورة المرأة في الشعر النسائي العربي المعاصر» هو أن تفتق وعي الشاعرة العربية بوضعيتها الاجتماعية المتردية، جاء بعد صيرورة طويلة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحقوقية العالمية، وصعود التيارات الليبرالية التي انبرت لمحاربة كل أشكال الانتهاك، والاحتقار ضد الإنسان عامة، والمرأة خاصة. ولما أدركت الشاعرة، بوصفها مثقفة قائدة، أن جوهر الصراع بين الذكر والأنثى إنما هو حصيلة هيمنة ثقافية واقتصادية، انتفضت ضد كل أدوات امتلاك الإنتاج التي كرست وضعيتها الدونية. هكذا نفضت عن ذهنها الغبار، وحررت جسدها من أدران ثقافة "العار"، منطلقة نحو حلبة الصراع الثقافي، والفني، والشعري، والفلسفي، والسياسي، والقانوني. ومن يقرأ متون الشعر النسائي العربي المعاصر يلمس أبعاد الحقل الدلالية الواردة فيه، وثرأها الفكري، مصحوبة باستراتيجية التمكين، ووسائل التغيير المنشودة، من فهم للأوضاع الاجتماعية، ونقد للتاريخ، وتحليل فكري واجتماعي لقضايا الصراع، وتنوع لأساليب السخرية، والاحتجاج، والإدانة، والرفض، وتكسير لأسطورة التفوق، وثقافة الاختزال عند الرجل، وأسطرة للذات. فضلا عن الاعتراف بالهشاشة، ومسؤوليتها الذاتية عن وضعيتها الاجتماعية، ورغبتها في المشاركة، والمصاحبة بما يضمن كرامتها، ويحقق أهدافها في المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية أسوة بباقي نساء العالمين. إن صوت المرأة العربية لن يخبو أبدا، وسيصيح بأناشيد الإبداعية والشعرية إلى حين اكتمال مشروعها الوجودي، أي بناء كيان مستقل له منظومته، وإرادته، وغاياته، وحقوقه، وقيمه في الوجود، وما انبرأ أعمال إبداعية ونقدية، وحقوقية لتعريف هذا الواقع المنحرف إلا دليل قاطع على إيمان الإنسان المعاصر بأحقية المرأة في سيادتها على نفسها ضمن مشروع حضاري متكامل. لقد فرض هذا الوضع المتردي على المرأة العربية الشاعرة أن تجعل من شعرها سلاحا للمقاومة، والنضال ضد معاقل الاستهجان والنكران، والإقصاء، والاختزال المجحف، إذ لا يمكن لتربية ذكورية أن تنتج إنسانا مؤثقا. لذلك جاءت أساليبه تقريرية مباشرة، تفتقد في معظم الأحيان إلى البعد الفني والجمالي اللذين يحصنانه من آفة الموت في رفوف مغلقة، كلما انتفت شروط إنتاجه التاريخية.



في المستعمرة الفلسفية
جينالوجيا الأثر الفلسفي

*In the philosophical colony
Genealogy of Philosophical Impact*

أ. أشملال حدو

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
فاس، المغرب

haddou.achemlal@usmba.ac.ma



في المستعمرة الفلسفية جينالوجيا الأثر الفلسفي

أ. أشمال حدو

الملخص:

تسعى هذه القراءة التركيبية لنص كاثرين كونينغ برالونغ (C. König-Pralong) إلى مساءلة ما أنتجه الخطاب الفلسفي في تاريخ الفلسفة الإشكالي من مقولات ومفاهيم تتجاوز وطبيعة اللحظة التاريخية والنظرية، خاصة في "الغرب الأوروبي". إن استيعاب إمكانات هذا الخطاب الفكرية في استبعاد لشروطه البنيوية والتاريخية، فضلا عن أسسه النظرية والجيوسياسية، ليعد عملا تبسيطيا ومعلقا ضمن بدايات جعل منها مؤرخو الفكر حقائق لا تقبل النقد بمرر عقلانيتها، واندغامها ضمن اتجاه فلسفي محدد تستبطنه نزعة "المركزية الغربية". هل يعني ذلك، أن الفكر لا يصير "فكرا فلسفيا" إلا إذا كان ناطقا باسم "مركزية الغرب"؟ وهل من الممكن اقتفاء أثر الخطاب الفلسفي في خرق ضمني أو صريح لإحداثياته التاريخية والأيدولوجية؟ وهل لبراديجمات علوم الإنسان والمجتمع الممكنة النظرية والمنهجية في استنطاق ما تخطيطه وتنتجه الإتجاهات الفلسفية من تصورات أيديولوجية بلبوس الفكري والعقلاني-الكوني؟

كلمات مفاتيح: الخطاب الفلسفي؛ تاريخ الفلسفة؛ جيوسياسي؛ المستعمرة الفلسفية؛ المركزية الغربية.

Abstract:

This synthetic reading of the text of C. König-Pralong seeks to question the statements and concepts produced by philosophical discourse in the problematic history of philosophy that are adjacent to the nature of the historical and theoretical moment, especially in the 'Western Europe'. The assimilation of the intellectual possibilities of this discourse in an exclusion of its structural and historical conditions, as well as its theoretical and geopolitical foundations, is a simplistic and suspended work within the intuitions that historians of thought have made them facts that cannot be criticized with the justification of their rationality, and their integration into a specific philosophical direction that is embedded in the tendency of 'Western centralism'. Does this mean that thought does not become a 'philosophical thought' unless it is a spokesman for the 'centrality of the West'? Is it possible to trace philosophical discourse into an implicit or explicit rift about its historical and ideological coordinates? Do the paradigms of human and social sciences have the theoretical and methodological tools in questioning what philosophical trends sew and produce from ideological perceptions in the intellectual and rational-cosmic form?

Keywords: Philosophical Discourse; History of Philosophy; Geopolitics; Philosophical Colony; Western Centralism.

1- مقدّمة:

المستعمرة الفلسفية* : هذا هو الاسم الذي أطلقته كاثرين كونينغ برالونغ (C. König-Pralong) على مشروع تأكيد الحداثة الأوروبية الذي يخيّطه تاريخ الفلسفة في نهاية القرن الثامن عشر (ق18م) وخلال القرن التاسع عشر (ق19م). وهي تقترح تاريخاً تعدّدياً، متشعباً، متداخلاً بين فرنسا وألمانيا: وحدة الموضوع ليست هي الغرض من تاريخ الفلسفة هذا، ولا في موقف هؤلاء المؤرخين الذين ينتجونها، ولكن في الطريقة التي يتمّ بها وضع أسس الاتجاه الفلسفي ضمن أطر إشكالية مشتركة، يتداخل في مستواها المعرفي بالسياسي. وبالتالي، فإن قيمة هذا العمل، ترجع إلى الطريقة التي تكشف بها المؤلّفة عن تاريخ تخصّص ما - تاريخ الفلسفة - سواء من صورة واحدة، "صورة المستعمرة"، أو بناء على عديد من التجليات؛ هذا أخذاً بعين النظر محور دراسة تاريخ الفلسفة "كممارسة اجتماعية ثقافية" (ص 17)، فإنها تقترب منه في سياق "تاريخ متعدد التخصصات لتاريخ الفلسفة" (ص 22). وهكذا تمرّ الفصول الستة، لهذا العمل، حول "المستعمرة الفلسفية" بسلسلة من الأماكن الفكرية -المركز في الطريقة التي يتمّ بها تطوير تاريخ الفلسفة، كممارسة تأديبية وكخطاب حول/ وفي الحقيقة: من إشكالية ذاتية المؤرخ إلى العلاقة بين الفلسفة والجغرافيا، أو إلى مسألة اللّغة الفلسفيّة. تمّ بناء استطلاع يحتوي سلسلة من النّقاط التي قد تظهر في المقاربة الأولى بشكل مستقل عن بعضها بعضاً. هذا دون النظر إلى حقيقة أن كلّ من هذه الأماكن التي عمل بها تاريخ الفلسفة، تتولد عنها تداعيات متقاطعة. تحذر كاثرين كونينغ-برالونغ القارئ: "إن إعطاء اهتمام خاص لمسألة التقاطع، رهين ببناء مشاريع متعددة الإحداثيات بعيداً عن أي سرد للأحداث ودرءاً لأية نجومية" (ص 22). لا يقترح هذا الاستطلاع أطروحة حول طبيعة تاريخ الفلسفة، بقدر ما يصف مخاطر هذه الممارسة الفكرية في سياق محدد؛ وذلك من خلال تاريخ "تاريخ الفلسفة" والطريقة التي تضمّنها المعرفة وتنتجها، فإنه تظهر، ضمنياً، انعكاسية العقل الأوروبي وإسقاطاته.

2- من "الحلم الطوباوي" إلى "الإمبريالية الفكرية":

يبدأ العمل بتدارس منحى تشكل "تاريخ الفلسفة". لكن هذا "التشكل" نفسه، يقال إنه نتاج نوع من الإزاحة أو التهجير. إن "المستعمرة الفلسفية" تحدّد في المقام الأول، مكاناً ملموساً وخيالياً في فترة ما بعد الثورة: مكان إقليم يحكمه الفلاسفة، مع أهداف إمبريالية. ويستند تنظيمه إلى مبادئ الفلسفة. ويقدم نصّين، في مقدمة العمل، أمثلة على ذلك. في عام 1798، أدان اليسوعي أوغسطين بارويل (Augustin Barruel)، في "مذكرات خدمة التاريخ اليعقوبي"، الأعمال السرية للطائفة الفولتائرية في فترات 1760 بغرض إنشاء "مستعمرة" في بروسيا، والتي تمّ تعويض فشلها من خلال الانتصار الباريسي للفجور، الذي كان يعدّ للثورة بنشاط. وفي عام 1830، قدم الكاتب المناهض للثورة جان كلود دي كوسرج (Jean-Claude Clausel)

* هذه المساهمة المتواضعة هي قراءة في كتاب كاثرين كونينغ برالونغ (Catherine König-Pralong) وتعليق عليه. أنظر: Catherine König-Pralong, La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles, Éditions de l'EHESS, 2019, 253 p.

(de Coussergues) الحركات الليبرالية الموجودة في إسبانيا خلال الحروب النابليونية على أنها "مستعمرة فلسفية" على هامش المجتمع الإسباني، معلنا دستوراً مكتوباً وفقاً لمبادئ العقد الاجتماعي. انتشر هذا المفهوم "الجيوستاسي" (ص 12) للفلسفة كممارسة إمبريالية، وخاصة في الكتابات المناهضة للثورة، تقريباً في فترات 1800. ولكن، إذا كان استحضار هذا المفهوم المستمد من الخيال الطوباوي "للمستعمرة الفلسفية" ذلك الذي تبدأ به كاترين كونيغ برالونغ، فهي أن تأخذه في منحى معاكس يخدم مقاربتها. في السنوات نفسها التي أصبح فيها تخيل مستعمرة ذات أهداف إمبريالية أمراً شائعاً، في نهاية القرن الثامن عشر (ق18م) وفي العقود الأولى من القرن التاسع عشر (ق19م)، كانت هناك ممارسة إمبريالية أخرى للفلسفة هي التي سادت، مع ما يترتب على ذلك من نتائج ممتدة لأجيال لاحقة في تتبعهم لإحداثيات تاريخ الفلسفة. إذا استمرت - تنبه الكاتبة - فكرة سياسة الفلسفة، فهي في الواقع تعبير عن "استعمار علمي مزدوج" (ص 13): استعمار بقية العالم واستعمار الماضي. وهي ممارسة علمية ومهنية، ناتجة عن عملية موجّهة في الفلسفة بدأت في نهاية القرن الثامن عشر (ق18م) بألمانيا، واستمرت في بداية القرن التاسع عشر (ق19م) بفرنسا. بذلك، يظهر أن تاريخ الفلسفة كتخصص فرعي يميل طابعه الشمولي إلى جعلنا ننسى البعد السياسي المتحجّب في مضامينه.

ومع ذلك، فإن ما يميل العمل كله إلى التنبيه إليه؛ على عكس ما سبق، هو الطابع السياسي البارز لهذا التاريخ، بقدر ما هو مسألة تطوّر في المكان والزمان، للعقل، للآخر وإلى الحدّثة العقلانية والعلمانية التي تُعدّ أوروبا مسرحاً لها؛ هي نقطة تقابل مع أماكن أخرى يمثلها: الشرق، العصور الوسطى، الإسلام واليونان، اليهودية والهند القديمة، التصوّف والهمجيّة. نقف، هاهنا، عند نقطة مضادّة شديدة التّعاض: تكمن قوة الموضوع هنا في إظهار الطريقة التي تبني بها الحدّثة تاريخها من خلال نظرة جينيالوجية يختلف تكوينها وفقاً للمواقف التي تشغلها الجهات الفاعلة. فإذا كانت الأماكن شائعة، فإن علاجها يختلف: المعنى من ذلك، أن هناك أماكن ارتبط وضعها العام بتوطين معالم ورموز فلسفية في شكلها حديثة، وفي جوهرها أوروبية، مما يجعل "العوالم" الخارجة عن أوروبا مجالاً لإسقاط النتائج (ص 39)، وهذا لا يعفي من التأكيد على طابع الاختلاف ذاك الذي يطبع النّظر الفلسفي، لكن داخل حلقة زمكانية محدّدة.

3- فن صناعة تاريخ الحقيقة:

تمّ بناء هذا التاريخ داخل دورات أو حلقات الفلسفة الجامعية. هذا البعد الداخليّ أساسي، لأنّه يحدّد مخاطر الممارسة: "تاريخ الفلسفة"، كاتّجاه فكريّ/إيديولوجيّ وسياسيّ؛ ذاك الذي صنعه الفلاسفة أنفسهم، ينطلق من اللّحظة الحرجة المميزة للتّنوير؛ وهي لحظة انعكاسية لموضوعات الحدّثة. لكن، صنع تاريخ الحقيقة ليس عملاً بديهياً: في الفصلين الأوّلين من الكتاب، المكرّسين لظهور هذا الاتّجاه وتحديد موقف المؤرّخ، تسعى كاترين كونيغ برالونغ (C. König-Pralong) إلى إظهار كيفية تميّز تاريخ الفلسفة بحقيقة أنّه يسعى إلى إنتاج تاريخ حقيقة بلبوس المطلق والثّبات. وخلافاً للدوكوسوغرافيات (Doxographies) المميزة للفترة السّابقة، فإنّ "تاريخ عصر التنوير يرفض هذا المفهوم لتاريخ الفلسفة

كخزان للخبرات الفكرية وسوق للرأي" لصالح "سرد كبير لتاريخ العقل الفلسفي" (ص 36). ثم يطرح السؤال عن مركز المؤرخ: "قاضي أو حكم" (ص 37) يميز بين الصواب والخطأ في نهاية القرن الثامن عشر (ق18م)، ولا سيما مع بروكر (Brucker)، ويتتبع المجيء الطويل للعقل عبر العصور والثقافات؛ أو كمراقب علمي للتطورات الداخلية للعقلانية الفلسفية والعلاقات السببية بين الأفكار مع تيدمان (Tiedemann) وفي التأريخ البراغماتي للإلهام الكانطي، كما هو الحال على الجانب الآخر من نهر الراين مع ديجيراندو (Degérando)؛ أو من خلال مؤيد المقاربة الثقافية في سياق الرومانسية الألمانية مع شليغل (Schlegel)؛ وتطوير مقاربة غائبة موجهة من خلال الإدراك الكامل للروح في فلسفة هيغل (Hegel)...

تسافر بنا المؤلفة في طيف من المنظورات؛ وذلك من خلال إظهار كيفية ترجمتها للعديد من الخيارات المعرفية، وكيفية تناسب أساليب ومباحث العلوم الإنسانية التي تتطور في الآن نفسه. فمنذ عام 1830، أصبحت مشكلة موضوعية المؤرخ بارزة: تاريخية شلايرماير (Schleiermayer) أو درويسن (Droysen)، والمدرسة النمساوية والكانطية الجديدة، ولكن أيضا في فرنسا من خلال عمل فيكتور كوزين (Victor Cousin)، كل منهم تحدى، بطريقته الخاصة، موقف العبء الذي يعطي هيغل المثال الأكثر نجاحا لصالح التأمل الذاتي النقدي وتأريخ ممارساتهم الخاصة.

4- في تعالق التخصصات:

تاريخ "تاريخ الفلسفة" الذي تقدمه كاترين كونينغ برالونغ (C. König-Pralong) هو أيضا تاريخ متعدد التخصصات. تاريخ "من بين آلاف المقاربات الأخرى" (ص 22)، باستثناء أن الموقف الشمولي القوي الذي تحتفظ به الفلسفة، على الرغم من أنها شكلت نفسها كتخصص جامعي، وأصبحت أولا وقبل كل شيء عمل المهنيين، يعطي علاقتها بالتخصصات الأخرى لونا معيناً. تصف الفصول الأربعة الأخيرة من "المستعمرة الفلسفية" كيفية اعتماد مؤرخي الفلسفة على الأجهزة المفاهيمية والمنهجية التي يستعرونها من مجالات العلوم الإنسانية، ولكن أيضا من العلوم الطبيعية - لا سيما من علم الأحياء (البيولوجيا) مع الاستخدام البارز لمفهوم "العرق". مكرسة لـ "إعادة بناء ودراسة استراتيجيات التوضع الفكري والمؤسسي لمؤرخي الفلسفة في المشهد العلمي الجديد الذي ظهر في القرن الثامن عشر (ق18م)" (ص 183)، فمصلحتهم هي، مرة أخرى، معرفية وسياسية. وبذلك، تغدو نظرية المعرفة - في متن هذه الفصول - متجاوزة مع التحويلات التأديبية التي تسمح للفلاسفة بتطوير وسائل تاريخ تخصصهم الخاص - مع المشاكل المحددة التي يطرحها - إلى تعدد التخصصات القوي الذي يميز لحظة تعتبر عموماً لحظة استقلالية التخصصات. فهذا التاريخ سياسي! لأن تاريخ الفلسفة كتاريخ للعقل الحديث يشارك في تقسيم الواقع الذي يؤدي بدوره إلى "تصور حصري للغرب كمجال للعقلانية ذات النزعة النقدية والتحليلية" (ص 205)، وإطار متجانس، أي كـ "بيئة حيوية للفلسفة" (ص 85): تسعى كاترين كونينغ برالونغ (C. König-Pralong) إذن، إلى أن يظهر هذا التاريخ - من خلال عدد من الأماكن الشائعة في خطاب الفلاسفة حول جينولوجيا ممارستهم من حيث كيفية النهل من التخصصات الأخرى المساهمة في الشحنة الأيديولوجية لتاريخ الفلسفة.

هنا مرة أخرى، تكمن براعة التحليل في الطريقة التي تسعى بها المؤلفة إلى تتبع حركة عامّة أكثر من وصف الطريقة التي ترسم بها الاستخدامات متعدّدة التخصّصات للفلاسفة في اتجاه توافق معقّد، وذلك من حيث: سلسلة من العناصر، تصف نظريات مؤرّخي الفلسفة بناء على مسارات فردية. ومن الأمثلة على ذلك: مشكلة لغة الفلسفة، التي تدارستها في الفصل الرابع، تجعل من الممكن تتبع العديد من الخيارات التي اتخذتها الجهات الفاعلة في سياق فكري وثقافي وسياسي معيّن. إن هاته التّضاريس المزدوجة، الفرنسية والألمانية مثلاً، تسمح بتسليط الضّوء على المخاطر القومية، بما في ذلك مناقشة الدراسات الأولى لعلم اللّغة المقارن الذي يؤسّس لفكرة الأسرة الهندية الأوروبية في ألمانيا، بحيث تشكّل اللّغة علامة على القوة الرّوحية للشعب. يجد علماء الفيلولوجيا والفلاسفة إذن، أنفسهم في موضع المطالبة بتاريخ العقل القائم على دراسة اللّغة. في حين أنّ مسألة قرب الألمانية من السنسكريتية (Sanskrit) واليونانية القديمة في ألمانيا، وإعطائها أولويّة معيّنة بين اللغات الحديثة، تصبح قضية حاسمة. أمّا في فرنسا، فإنّ الأماكن النسبيّة التي تحتلّها اللاتينية المدرسية والفرنسيّة الحديثة في تاريخ الحداثة هي التي تشكّل قلب النقاش.

وقد تضاعفت هذه المناقشات ذات الصبغة الوطنية، والمواقف المتناقضة التي أثارها طوال القرن التاسع عشر (ق19م)؛ على نحو كشف عن العداء الثقافي الفرنسي-الألماني، من ناحية، من خلال مسألة النظام الهندي-الأوروبي، من حيث وضع اللغات الشرقية، وخاصة الصينية، من ناحية أخرى. وهكذا تميل الدراسة برمتها إلى إظهار الطريقة التي يجب أن يفهم بها تاريخ الفلسفة على أنّه مواقف نسبيّة داخل كوكبة من الإشكالات؛ فهي مشروطة بتطور المعرفة والتمثّلات الأيديولوجية التي هي نتيجتها وتعبيرها على حدّ سواء. وبالانفتاح على تاريخ المعرفة الأنجلوسكسونية وعلم الاجتماع في تباين تخصصاته ومقارباته؛ يقترح كتاب كاثرين كونيغ برالونغ (C. König-Pralong) مسارا فريدا؛ من خلال نشر طريقة مقارنة تضاعف نقاط الدّعم، وتصرّ على فكرة تشابك الممارسات المعرفية والتمثّلات السياسيّة، بحيث تُظهر "المستعمرة الفلسفيّة" كيميّة تشكّل خطاب حول "تاريخ الفلسفة"، هذا التّاريخ الذي من تمظهراته "العقلانية الحديثة".



مقالات باللغات الأجنبية

23. L'œuvre d'art aujourd'hui :Kant et le bio-art

Dr. Kafa Mohammad Alhmoud.....459

OER Challenges

تحديات الموارد التعليمية المفتوحة OER

Dr. Kafa Mohammad Alhroud

PhD. Management Educational

Yarmouk University

kafaalhroud19@gmail.com



OER Challenges

Dr. Kafa Mohammad Alhמוד

Abstract:

This research paper revolves around the challenges of open educational resources. Due to globalization, the corona pandemic and the transition, the need has increased in developed countries for enrollment rates in education, especially higher education, in addition to the rehabilitation of human resources. In order to develop their skills, practitioners need to cope with the new characteristics and skills of the teaching profession. The Arab countries are in dire need to meet the requirements and improve educational outputs according to the new reality. They face a set of challenges, the most important of which is the Corona pandemic, and the high cost of educational content in its paper and digital patterns such as textbooks, which constitutes an obstacle to large segments of society with limited income, especially higher and middle education, and one of the most prominent challenges they face when using open educational resources is the lack of appropriate devices(laptop/mobile) to be able to receive course content and study using open educational resources, as most countries of the world face the problem of providing high-quality education, which leads to the development of the economy and the advancement of the learning process, and the qualification of resources humanity is able to serve it, and facilitate the life of the individual in light of modern changes, but there are opportunities that still exist to raise the level of education and advance it. Catching up with the global openness movement of educational resources on the International Information network (Internet) is a real opportunity to cope with the challenges and overcome those difficulties.

Keywords: OER, Educational Outcomes, Resources Selected.

ملخص:

هذه الورقة البحثية تدور حول تحديات الموارد التعليمية المفتوحة، ففي ظل العولمة وجائحة كورونا والتحول إلى اقتصاد المعرفة تزايدت الحاجة في الدول المتقدمة إلى نسب الالتحاق بالتعليم وخاصة التعليم العالي، إضافة إلى إعادة تأهيل الموارد البشرية، من أجل تطوير مهاراتهم بما ينسجم مع الخصائص الجديدة للمهن التي أدت إلى تطوير المهارات المطلوبة، ولكي تستطيع الدول العربية مواجهة متطلبات تجويد مخرجات التعليم وفقاً للواقع الجديد، فإنها تواجه مجموعة من التحديات ومن أهمها جائحة كورونا، وارتفاع تكلفة المحتوى التعليمي بأنماطه الورقي والرقمي مثل الكتب المدرسية، مما يُشكل عائق أمام شرائح واسعة من المجتمع ذات الدخل المحدود وخاصة التعليم العالي والمتوسط، وإن من أبرز التحديات التي تواجههم عند استخدام الموارد التعليمية المفتوحة تمثلت في عدم توافر أجهزة مناسبة (لاب توب/ موبايل) للقدرة على تلقي محتوى المقرر الدراسي باستخدام الموارد التعليمية المفتوحة، حيث تُواجه معظم دول العالم مشكلة توفير التعليم عالي الجودة، الذي يؤدي إلى النهوض بالعملية التعليمية، وتأهيل الموارد البشرية القادرة على خدمته، وتيسر حياة الفرد في ظل المتغيرات العصرية، إلا أن هناك أمامها فرصاً نادرة ما زالت قائمة للارتقاء بمستوى التعليم والنهوض به، إن للحاق بحركة الانفتاح (Openness) العالمية للموارد التعليمية على الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) تشكل فرصة حقيقية للوقوف أمام التحديات وتجاوز تلك الصعوبات.

الكلمات المفتاحية: الموارد التعليمية المفتوحة، مخرجات التعليم، تحديات الموارد.

1–Introduction and General Problem:

In the light of modern changes, developments and the transition to a knowledge economy, the need has increased in developed countries to raise the rates of enrollment in education, especially higher education, where educational and educational institutions are of paramount significance, and education enjoys a vital position in the educational system the advancement and progress of all countries of the world. Training and qualifying the human resources that are necessary to advance the economic, intellectual and cultural level is the basic ingredient in any country that seeks to improve its educational level globally and regionally. Where educational and educational institutions face a set of challenges whose severity and extent is difficult to predict.

Education is the first and direct responsibility in providing the individual with the various skills, abilities and competencies that help him to meet the requirements of future life, and to go out to the market to work with the word “learning” Dar. This will not be in light of the traditional system based on objectivity and realism but through the formation of new educational policies in education. It must be educational (Solomon, 2007).

The current era is characterized by scientific and technological progress in various areas of daily life, where the use and investment of computer capabilities today has become one of the forms of modern educational technology. Knowledge, and in light of globalization and the continuous developments in information and experiences that the individual goes through as the first building block in building society, the economy of any country depends on the development of the individual’s intellectual, cultural and cognitive level. Labor market needs (Al-Husseini, 2013).

Harem (2013) pointed out that the true revolution of any nation is not in the multiplicity of owning resources in it, but rather in building, qualifying and training the workforce, which is the active element in empowering competing countries because they are the ones who bring about a major change in any institution, especially the educational one, so no institution can develop and innovate, except through the ability of individuals to face challenges and overcome them to advance the institution and help it advance, excellence and development. This was confirmed by Al-Salami (2003) who argues that the modern administration is directed to the increasing interest in the human element, as it is the capital of the nation. Its major concern

should be to work on finding the best ways and solutions to invest and employ its mental energies and innovation.

The term open educational resources has become very popular in the past five years, as this term symbolizes any educational work or unit of study that is offered on the Internet for free and under an open license, and this project was considered a pioneering work in the history of human culture because of its ability to meet the requirements of developing education and facing challenges, In addition to the need to rehabilitate human resources in order to develop their skills in line with the new characteristics of the professions. Open educational resources also represent a strategic opportunity that enhances knowledge building, knowledge exchange, capacity building, and everyone's benefit from teaching and learning resources (Al-Khalifa, 2009).

Open educational resources are teaching, learning and research materials that are available by various means, digital or otherwise, that are in the public domain or are issued through an open license that allows others to freely use, use, adapt and redistribute them without restrictions or restrictions. Limited, and we find that the open licensing process builds on the intellectual property rights framework, as done by relevant international agreements to respect the author's rights to this work. (Hassan, 2018).

2–The Importance of the Research Paper:

The importance of the research paper comes from the urgent need due to the scarcity of Arab and foreign studies on this subject, and that this paper helps those in charge of improving educational and research processes. It will provide knowledge of the pros and cons of using and strengthening its positive aspects and improving its negative aspects.

3–Objectives of the Research paper:

The research paper aims to know the challenges of open educational resources, access to the best scientific results and ways to improve them, improve open educational resources, and improve educational outcomes.

4–The Problem:

Perhaps one of the most important challenges facing educational institutions in the Arab world is how to form and develop a distinct and effective human structure capable of dealing with the needs of the labor market and their ability to confront the problems and demands of change. Language and the importance of using it and highlighting the obstacles facing its application in addition to the opportunities and challenges available to it to develop and improve the outcomes of the teaching and learning process. This research paper will seek to clarify what are the challenges that open educational resources face?

5–Previous studies:

Through the research, it was found that there is a severe scarcity of studies concerned with the use of the challenges of open educational resources in Arab and foreign educational and educational institutions, and most of the available studies examined open educational resources in general with little focus on learning and teaching, e-learning, and the use of electronic resources - in general and digital libraries, and in these The paper I will mention some studies that partly intersect with its general framework.

The study Al Mubarak (2018) aimed to identify the reality of the use of open learning resources by faculty members at Princess Noura Bint Abdul Rahman University in teaching and the most important challenges they face using the descriptive approach. The study was applied to (358) faculty members. The results showed that the reality of faculty members' use At Princess Nourah bint Abdulrahman University for Open Learning Resources in teaching, it was weak, with an average of (3,25), but there is a tendency for teachers to encourage female students to use open learning resources, which may be due to their feeling of their importance. Scientific professionals who are available to assist in the process of communication and ongoing follow- up on the use of open learning resources as well as the pressures of academic work or administrative assignments.

Ermei, Yan, Jessica, & Wen- Hao, 2015 have conducted a study entitled Open Educational Resources (OER) Use and Constraints: A Study from Zhejiang University, China, this study was designed to examine the use of open learning resources in Chinese universities and the perceived obstacles that affect the dissemination of Open Educational Resources. They are (1239), and the results show that a large number of university students have used OER, but

there are challenges related to content and environmental factors that affected the rapid spread of OER.

Ali Ahmed (2010) also conducted a study on the obstacles to the application of educational media in public schools for principals and teachers from their point of view in Salfit, Palestine. The researcher used a questionnaire that includes the most important obstacles to teachers' use of educational media, and the most important results of this study are the absence of differences in the obstacles to using educational media from the point of view of principals and teachers due to the variables: gender, nature of the job, specialization, years of experience, marital status, educational stage, and the presence of differences in Obstacles to media use due to educational qualification variable.

6–The concept and origins of open educational resources:

Education contributes to providing the necessary skills for economic and social development as the first pillar in creating a knowledge-based society, and technology is a crucial tool in preparing and educating the individual with information that helps him achieve cultural and professional growth in an era of overcrowding in information and in light of the technological progress we live in today. A new set of educational materials, where in 1998 David Wiley announced the first "Open Content Project" (OSI) license and argued that educational content should be free and available to all (Yuan, MacNeil, & Kraam, 2008), he used the term "resources" Open Education" for the first time during the UNESCO Forum in 2002 on the impact of open curricula on higher education in developing countries, and UNESCO expanded the concept of open educational resources in its second forum in 2004, to include three important aspects in the educational process:

Educational content: such as curriculum materials, lesson plans, textbooks, articles, etc. that support teaching and learning.

Tools: such as programs that assist in the production and use of educational content, as well as open technologies that facilitate flexible collaborative learning and open sharing of teaching practices that enable teachers to benefit from and reuse their colleagues' best ideas and educational resources.

Operational resources: the resources needed to ensure the quality of education, educational practices, and the licensing of educational resources (Al-Tal, 2013).

Known (Browne, Holding, & howell, Dyer, 2010) defines open educational resources as “giving everyone the freedom to participate in various educational materials that make it possible to print and read them via the Internet without cost. Asiri (2014, 129) defined them as” the possibility of using them in research The scientific study aims to improve the education process and ensure its continuity.” (Muller, Harrison, Raju, Moodiey, 2011) and UNESCO defined OER: as “the resources of teaching, learning and research available through any means – whether digital or non-digital – that fall within the domain of public or released under an open license for free use, use, adaptation and redistribution by others without or with limited restrictions (2012).

7–Advantages of open educational resources:

Open educational resources are distinguished from other educational resources by being subject to a system of licensing and property protection, and what is easy to use and adapt without the permission of the copyright owner. The advantages of open educational resources can be summarized as mentioned by Abu Khattwa (2014); Yang, Cotera, (2011); Williams (2010) is:

Advance knowledge and access to information freely and accurately, using a variety of digital forms and multimedia, its ability to attract learners and experienced people and encourage them for lifelong learning, and works to bridge the gap between formal and non-formal education, develop and improve education outcomes to advance and advance the educational process, and contribute In providing continuing education that works on reforming and developing the local economy in the community, engaging students in the academic content, constantly updating information and curricula to conform to scientific and academic developments, and benefiting from the educational resources provided by internationally reputable institutions, which were produced by world-renowned experts in various fields. fields, diversifying and enriching the sources, creating greater opportunities for comparative analysis, discussion and dialogue, saving time, effort and money due to the lack of access and development costs, because the materials are usually ready for immediate use, supporting and facilitating continuous training because of its role in professional and personal life, and benefiting from cultural and cognitive diversity To serve the goals of education.

8–Challenges Facing Open Educational Resources:

Al-Tal (2013) sees that despite the benefits and advantages that open educational resources provide, there are a number of challenges and technical, economic, social and legal obstacles that limit its spread or adoption in organized education in a large way, and is the most prominent challenges that prevent the activation of open educational resources as mentioned by both (Hassan, 2018) (Annand, Jensen, 2017) (Browne... et. al, 2010) (Yuan... et. al, 2008) is:

- **Ease of access:** There are many challenges facing users in this context, represented by the multiplicity of places where resources are published on Internet sites and platforms, so it is difficult to search and retrieve them, and the most important challenge here is the lack of an accredited authority that provides an umbrella for these sources.
- **Quality:** Open educational resources are based on the freedom to publish and modify, so the quality of these sources has varied according to the number of authors and their scientific, educational and technical backgrounds, and the absence of clear or approved standards requires the evaluation of these sources when they are used and their conformity.
- **Publication licenses and property rights:** It requires authors and users of resources to have a good understanding of what open copyright licenses and intellectual property rights are.
- **Language and multiculturalism:** Despite the importance of multiculturalism, which results in cognitive diversity, there are still some challenges related to the fears of accepting other cultures for some, and the multilingualism of sources is one of the most important obstacles facing users and practitioners. Resources are transferable, applicable, and integrative in multiple contexts and cultures.
- **Technological infrastructure:** The availability of high-efficiency means of communication, technology and the Internet in schools, universities and homes is one of the most important factors for the success of the development, dissemination and reuse of open educational resources and the promotion of good practices.
- **Policies and Strategies:** There are many efforts undertaken by many international institutions to develop strategies and general policies for open educational resources

and their adoption in education, one of which was the "Paris Declaration" of UNESCO, but the response to these efforts differs from one country to another, and the need for national policies and strategies and operational plans of action in line with international efforts.

- **Sustainability and continuity:** The concept of sustainability is linked with the creation of supporting national policies and strategies. The first responsibility lies with the state in establishing the incubator for these works, and the continuity of its support from the material side and from the awareness and cultural side, which is to spread sufficient awareness about the importance of open educational resources and their participation, in addition to sponsoring Enhancing individual initiatives on which students, teachers and researchers are based.
- **Knowledge Economy:** Knowledge is the main driver of economic growth, qualified and highly skilled human resources, or human capital. The availability of open educational resources in their concept and application of their good practices provides a unique opportunity for continuous professional development for human resources, and it is important that many technical challenges have been overcome. Cultural, social and at the level of policies and strategies to reach a knowledge economy based on information, creativity and intelligence.
- Lack of awareness of the methods and methods of dissemination of open educational resources due to the huge diversity in computer systems and software. And the lack of awareness of teachers and students of ways to obtain open educational resources and how to use, configure and benefit from them properly.
- Cultural domination and globalization where OER is produced primarily by educational institutions affiliated with industrial economic systems.
- **Raising awareness and progress.**

However, the biggest challenge is accepting openness: "different external cultures", which require a change in policies and mechanisms for managing the educational institution, by allowing the participation of faculty members in the production of open educational resources as one of the foundations for scientific promotion, and there are many materials and activities available on the Internet, but it is rarely organized in a way that can be used in the development of educational curricula at various stages of education in general, which prompted some

countries recently to use open educational resources, for several reasons, as mentioned by (Yuan.. et. al, 2008) and (Falconer, Littejohn, McGill, & Beetham, 2016) which are as follows.

The absence of policies that emphasize the field of educational and pedagogical innovations in the organizational change of educational institutions, the difficulty in finding a balanced approach capable of effective communication across different cultures, the lack of communication and cooperation between institutions and developers of teachers and students, and the encouragement of international institutions to finance new projects capable of producing learning resources, Creation of a permanent, multilingual, multi-media digital repository.

9–Recommendations:

Through this presented research paper, a number of important recommendations can be reached to achieve quality performance:

1. Allow the local community institutions to support the open educational resources, whether by providing material support or providing its requirements, such as devices, media, and others.
2. If there is a tendency to use the Internet as a primary means of open educational resources, the infrastructure must be equipped with all its resources to deal with the Internet in the events of its conditions and developments, and from here it is imperative that we develop an effective strategy to access educational resources at this target level.

References:

- 1- Abu Khatwa, Mr. A. M. (2014). Massive Open Online Courses MOOC the Globalization of Education. *E-Learning Journal*, (14), 19-24.
- 2- Ali Ahmed, N. (2010). Obstacles to applying educational media in public schools from the point of view of principals and teachers. *Journal of Palestinian Research and Human Studies*, (14), 216-250.
- 3- Annand, D., Jensen, T., (2017) Incentivizing the Production and Use of Open Educational Resources in Higher Education Institutions. *International Review Research in Open & Distance Learning* 18(4), 1-15.
- 4- Asiri, E. (2013). Open Educational Resources "OER" to Support Continuous Learning for Graduates of Saudi Universities: Reality and Hope, *Journal of the College of Education, Beni Suef University*, 11(69), 121-154.
- 5- Browne, T., Holding, R., Howell, A., Dyer, S. (2010), The Challenges of OER to Academic Practice. *Journal of Interactive Media in Education*, Retrived 22/3/2022, form: <https://files.eric.ed.gov>.
- 6- Ermei, H., Yan, L., Jessica, L., &Wen-Hao, H., (2015), Open Educational Resources (OER) usage and barriers: a study from Zhejiang University, China. *Education Technology Resources Development* 63(6), 957-974. DOI 10.1007/s11423-015-9398-1.
- 7- Falconer, I., Littlejohn, A., McGill, L., & Beetham, H., (2016). Motives and Tensions in the Release of Open Educational Resources: the JISC UKOER Pogram, *Australasian journal Educational*, 32(4), 92-105 (Available online). <http://eric.ed.gov>.
- 8- Harem, H. (2013). *Human resource management - an integrated framework*. Dar Al-Safa Publishing and Distribution.
- 9- Hassan, M. (2018). The 2nd Global Conference on Open Educational Resources 2017 is a plan of action for the Wylnana on Open Educational Resources. *Educational Studies, National Center for Curricula and Educational Research*, 19 (36), 199-216.
- 10- Hill, K. (2013). Open Educational Resources: The Challenges of Teaching and Learning in the Arab Countries. *A working paper presented at the second international conference of the Omani Society for Educational Technologies. Amman*.

- 11- Hussein, A. (2013). The knowledge economy and lifelong learning: a regional study of the European Union experience and the possibility of benefiting from it in Egypt. *Educational and Social Studies, Egypt*, 19(2), 101-198.
- 12- Khalifa, H. (2009). *Open Educational Resources: Its Reality and its Future*, Open Arabic Content Workshop, Riyadh January 18, 2009. King Abdulaziz City for Science and Technology, Computer Research Institute, <http://ar.scribd.com>.
- 13- Kozinska, K., Kursun, E., Wilson, T., McAndrew, P., Scanlon, E., & Jones, A., (2010). Are *Open Educational Resources the future of e-learning?* 3rd international future (E)-Learning Conference Istanbul, Turkey, [Available online]. <http://kn.open.ac.uk>.
- 14- Al Mubarak, R. (2018). The reality of the use of open-source learning resources by faculty members at Princess Nourah bint Abdulrahman University in their teaching practice from their point of view in the light of some variables. *Journal of Scientific Research in Education, Ain Shams University*, (19), 425 -456.
- 15- Muller, N., Harrison, J., Raju, J., & Moodley, S., (2011). *Discussion Paper on Open Access*. Discussion Paper Durban University of Technology, (Available online) <https://www.cluteinstitute.com>.
- 16- Al-Salami, A. (2003). *Human Resources Management (Strategic Perspective)*. Dar Al-Gharib for Publishing and Distribution.
- 17- Solomon, S (2007). Education of the future. *Contemporary Education in Egypt*, 24 (77), 51-93.
- 18- UNESCO. (2012). The 2012 Paris Declaration on Open Educational Resources, *the global conference on open educational resources held at UNESCO in Paris from 20 to 22 June 2012*. Sclater, N., (2011) . *Open Educational Resources: Motivations, Logistics and Sustainability, Content Management for E- Learning*, Springer. (Available online). <https://link.springer.com>.
- 19- Williams, H., (2010), *Benefits and Challenges of OER of Higher Education Institutions*, Centre for Educational Technology, University of Cape Town.(Available online). <https://www.col.org>.
- 20- Yang, J., Cotera, R. (2011). *Conceptual Evolution and Learning*, UNESCO Institute for Lifelong Learning (UIL) (Germany), [Available online]. <https://unesdoc.unesco.org>.

- 21- Yuan, L., MacNeill, S., & Kraan, W., (2008). Open *Educational Resources* Opportunities and Challenges for Higher *Education*. Joint Information Systems Committee (JLSC) CETLS. [Available online]. <https://wiki.Cetis.ac.uk>.

