



زهدٌ وتذوِير

مجلةٌ فكريّةٌ تربويّةٌ فصليّةٌ محكمةٌ



مقارباتٌ نقديةٌ في التربية والمجتمع

تصدر عن مركز نقد وتذوِير للدراسات الإنسانية

العدد السادس
السنة الثانية

كانون الثاني /يناير (2021)

التعليم القائم على البرهان ثورة تربوية في فضاء الثورة الصناعية الرابعة
د. علي أسعد وطفة

إشكالية التقويم الشمولي لمعارف المتعلمين
محمد الإدريسي

في الفلسفة ومجالاتها من خلال كتاب: "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" لجياني فاتيما
د. احمد دّبوبي

البيوثيقا وعلم البيولوجيا
د. نوال كحواش

جدل الهوية والاندماج لدى المهاجرين العرب
أ.د. إسماعيل نوري الربيعي

مفهوم الطائفة الممتنعة
د. رضا حمدي

الأسس الفلسفية لنظرية التربية الطبيعية عند جان جاك روسو
خالد الخطاط

مقارباتٌ نقديةٌ في التربية والمجتمع

العدد السادس - السنة الثانية
كانون الثاني /يناير (2021)

نقد وتنوير

العدد السادس - السنة الثانية - (كانون الثاني /يناير) 2021

ISSN 2414-3839



تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

غرناطة – إسبانيا

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

التواصل الإلكتروني

editorial@tanwair.com
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.

رئيس هيئة التحرير

أ.د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ.د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

هيئة التحرير

قطر	جامعة قطر	أ.د. محسن بو عزيزي
الكويت	جامعة الكويت	أ.د. جيلالي بو حمامة
مصر	جامعة القاهرة	أ.د. حسن طنطاوي
مصر	جامعة بني سويف	د. حسني عبد العظيم
الكويت	جامعة الكويت	د. زهاء الصويلان
تونس	جامعة منوبة	د. زينب التوجاني
الكويت	جامعة الكويت	د. سعد الشريع
عمان	السلطان قابوس	د. سيف بن ناصر المعمرى
سوريا	جامعة دمشق	أ.د. شاهر الشاهر
تونس	جامعة الزيتونة	د. صلاح الدين العامري
الجزائر	جامعة سيدي بلعباس	أ. عايش صباح
المغرب	جامعة سايس فاس	أ.د. عبد الرحيم العطري
مصر	جامعة الإسكندرية	أ.د. عبد الفتاح ماضي
الكويت	جامعة الكويت	د. العنود الرشيدى
الكويت	جامعة الكويت	د. فوزية العوضى
قطر	معهد الدوحة للدراسات	أ. لولوة راشد خاطر الزكي
الكويت	جامعة الكويت	د. ليلى الخياط
مصر	جامعة المنوفية	أ.د. مجدي محمد يونس
الجزائر	جامعة معسكر	د. مختار مروفل
الكويت	جامعة الكويت	أ. مزيد معيوف الظفيري
الكويت	جامعة الكويت	د. نبيل الغريب
الكويت	جامعة الكويت	د. نواف ساري العنزي

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. 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. هاني حتمل محمد عبيدات	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د. يعقوب يوسف الكندري	جامعة الكويت	الكويت
د. ليليا بن صويلح	جامعة 8 ماي 1945	الجزائر

رسالة المجلة واهتماماتها

تصدر مجلة نقد وتنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتنشر إلكترونياً على موقع: www.tanwair.com كما تنشر على الموقع الأكاديمي لرئيس التحرير www.watfa.net

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

وضمن هذه الرؤية، تسعى المجلة إلى التميّز، 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 ورقيّ المجتمع وتطوّره حضارياً.

شروط النشر

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

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى

رئيس التحرير على البريد الإلكتروني

editorial@tanwair.com

critique.lumieres@gmail.com

watfa55@gmail.com

ضوابط النشر

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

المحتويات

الافتتاحية		
16-12	د. امبارك حامدي	أين الخلل؟
بحوث		
28-17	د. علي أسعد وطفة	التعليم القائم على البرهان ثورة تربوية في فضاء الثورة الصناعية الرابعة
59-29	د. أحمد دبوبي	في الفلسفة ومجالاتها من خلال كتاب: "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" لجياني فاتيمو
79-60	د. منجي حامد	إشكالية الحريات الفردية والمساواة في المجتمع التونسي
102-80	د. نوال كحواش	البيوثيقا وعلم البيولوجيا
دراسات		
119-103	د. أحمد دكار	دوافع العلاقات بين الأطفال في المدرسة
132-120	د. سناء الراشدي	الأندلس فضاء للتفاعل الثقافي الإسلامي والعبري
155-133	أ. د. محند الركيك	المعجمية التفسيرية التأليفية مقارنة معنى ⇔ نص
169-156	محمد الإدريسي	إشكالية التقويم الشمولي لمعارف المتعلمين: قراءة في باراديغم سوسيولوجيا التقويم المدرسي
181-170	زهير بلمفضل علوي	مدخل إلى سوسيولوجيا الفصل الحضري
مقالات		
204-182	د. محمد سويلمي	الخطاب الفقهي المعاصر وإضمار السياقات النصية والثقافية

218-205	أ.د. إسماعيل نوري الربيعي	جدل الهوية والاندماج لدى المهاجرين العرب
231 - 219	د. رضا حمدي	مفهوم الطائفة الممتنعة
249-232	د. يوسف تمل	هوس العقاب: نقد الخطاب المحافظ في جدل الإعدام
259-250	خالد الخطّاط	الأسس الفلسفية لنظرية التربية الطبيعية عند جان جاك روسو
273 - 260	د. نجيب جراد	الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسيّة
309-274	د. عبد الباسط غابري	تيزيني وسؤال تحرير الإنسان العربي
قراءات في الكتب		
324-310	تأليف: حسين الخشن عرض: د. نجم الدين النغاتي	تفكيك ظاهرة التكفير: قراءة في كتاب: «الإسلام والعنف» لحسين الخشن
332-325	د. عادل النغاتي	مراجعات لطفي عيسى لسرديات الانتماء واستعاراتها في كتاب " أخبار التونسيين "
مقالات مترجمة		
339 - 333	تأليف. أولفيي كاري ترجمة. د. سماح حمدي	سنة محرّفة
مقالات في النقد الأدبي		
352-340	د. عواد الحياوي	آفاق توقّع العودة المُستحيلة في قصيدة (ما عاد) للشاعرة جنة القريني
مقالات بلغات أجنبية		
381- 353	Hilal Meryem	Le décrochage scolaire: une violence subie au sein de l'établissement scolaire

افتتاحية العدد:

أين الخلل؟

د. امبارك حامدي

باحث تونسي في الحضارة الحديثة
مدير تحرير مجلة نقد وتنوير

mobarekhamdi1@gmail.com



أين الخلل؟

د. امبارك حامدي

يتصادى سؤال: "أين الخلل؟" مع السؤال التّهضويّ الشهير: "لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟"، غير أنّهما، عند التدقيق، مختلفان. بل على طرفي نقيض.

فالسؤال الثاني يضمّر توثباً واستعداداً للتقدّم، إذ نشأ ردّاً على التحديّ الغربيّ، فكان ضرباً من الاستنفار العامّ بعد لحظة الصدمة التي حدثت باكتشاف تفوّق الآخر على جميع الأصعدة، وتهاوي أوهام الأفضليّة المطلقة بموجب الإيمان وحده.

أمّا السؤال الأوّل، ابن هذا الزّمان، فيبدو ناضحاً باليأس والإحباط، مثقلاً بروح الاستسلام والانكسار. ويكشف تفكيكه وسبر أغواره عن إحساس الإنسان العربيّ المعاصر بالحيرة أمام تتالي خيباته، وعن مرارة شعوره بالهزائم منذ فجر "اليقظة العربيّة". وفي عمق هذا السؤال تثوي أسئلة أكثر صراحة ووضوحاً من قبيل: لماذا نتقهقر باستمرار؟ لما ننحطّ أكثر فأكثر؟ لماذا خسرنا كلّ المعارك؟ لماذا نرتدّ فكريّاً كلّما توهّمنا التقدّم؟ لماذا نهزم كلّما اعتقدنا أنّنا امتلكننا أسباب القوّة والنّصر؟

لا مرأى في اختلاف الشروط التاريخيّة والحضاريّة العامّة التي أثارت كلا السؤالين، وهي شروط لها، بلا شكّ، تأثيرها في رؤية المصلحين والمفكرين والسياسيين العرب لواقعهم بمشكلاته المختلفة وآفاق حلّ تلك المشكلات. ومن أهمّ تلك الشّروط شكل حضور الآخر العربيّ المتقدّم المتفوّق إن في مستوى الواقع العربيّ أو في مستوى الوعي بهذا الحضور، حتّى أنّ المفكّر المغربيّ المعاصر عبد الله العروي قد جعل نقطة ارتكاز وعي الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة بنماذجها الثلاثة (التقني والليبرالي والمصلح الديني) في البنية الذهنية والواقعيّة في الغرب. واستناداً إلى هذه المسلّمة سنكتفي بتتبّع آثار هذا العامل في الواقع العربيّ.

يقف الدّارس على أنّ حضور الغرب في الواقع العربيّ قد مرّ، كما يرى كثيرون ومنهم المفكّر المغربيّ علي أومليل، بثلاث مراحل صاحبها ثلاث حالات من الوعي:

1- مرحلة الضغط من الخارج.

2- مرحلة الاحتلال المباشر.

3- مرحلة الهيمنة النّاعمة رغم الاستقلال الظّاهر.

مرحلة الضغط من الخارج

عاشت البلدان العربيّة مرحلة الضّغط الغربي من الخارج بأقدار متفاوتة، وفي فترات زمنيّة مختلفة. ولكنّها تقع عامّة في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتنتهي في حالات نادرة في بداية القرن العشرين. وقد تجلّى هذا الضغط في صور عدّة منها التهديد العسكري، واستعراض القوة على الحدود وفي المياه الإقليمية واحتلال بلدان مجاورة. وتجلّى اقتصاديًا في غزو بضائعه لبلدان الجنوب، واستنزاف ثرواتها، وفي استدراجها إلى الاقتراض بفوائد مشطّة أوقعها في الوصاية على خزائنها. وبالرغم ممّا تقدّم فإنّ استمرار الحكم بيد أمراء وملوك وسلّاطين محليّين قد سمح باستمرار الأمل في تجاوز التآخّر واللحاق بالغرب المتقدّم، وذلك باستلهاهم علومه ونظمه وقيمه بعد تكييفها وفق الخصوصيّة الدّينيّة الإسلاميّة دونما حرج كبير، وفق المسلّمة التي آمن بها الفكر الإصلاحي عموماً، وهي: الإسلام لا يعارض التّحديث ولا العلوم الحديثة، أو وفق المبدأ النهضوي الذي صاغه الطّهطاوي: نأخذ ما في رؤوسهم وندع ما في نفوسهم. وكلاهما قاد إلى نزعة توفيقية بين مرجعيتين: إسلامية تراثية وأخرى غربيّة حديثة. وكان لهذه النزعة مكاسب، مثلما كانت لها عيوبها التي أعاققت نجاح التّهضة العربيّة الأولى.

مرحلة الاحتلال المباشر

بدأت هذه المرحلة، بشيء من التعميم والتّجاوز، بداية من الثلث الأخير من القرن التّاسع عشر (مثلاً: احتلال تونس 1881، واحتلال مصر 1882) وصولاً إلى العقد الأوّل من القرن العشرين (مثلاً: احتلال المغرب 1912، واحتلال ليبيا 1911). وفيها سنّت قوانين مدنيّة، وتمّ في أحسن الأحوال ظهور محاكم مدنيّة وأخرى شرعيّة، وتغلّغت الأحكام والقوانين الغربيّة، فلم يعد من السّائع عند المصلحين والمفكرين، كما يقول علي أومليل، أن ينادوا باستلهاهم الغرب وتقليده كما كانوا يفعلون في المرحلة السابقة، وهكذا ظهرت بصورة واضحة ملاحقة عدد من المصلحين ممّن تجرّأ على الجهر ببعض الأفكار التي كانت لا تثير من قبل ريبة ولا معارضة، من ذلك مثلاً تكفير ومحاكمة كلّ من عبد العزيز الثعالبي (سنة 1904) والطاهر الحداد (سنة 1930) في تونس، وعلي عبد الرازق (1925) وطه حسين (1926) في مصر الخ... كما برزت ظاهرة الرّدّة عن الأفكار التّنويريّة السّابقة شأن تراجع محمد رشيد رضا عن أفكار أستاذه محمد عبده (ألف كتاب الخلافة أو الإمامة العظمى سنة 1922 الذي يعدّ كتاباً - علامة على انتهاء مرحلة الإصلاح وبداية مرحلة الصحوة)، أمّا الظّاهرة الأبرز فهي ظهور حركة سيكون لها شأن في الحياة الثقافيّة والسّياسية العربيّة، وهي: ظاهرة "الصحوة الإسلاميّة" وريثة عصر الإصلاح والمنقلبة عليها. ويفسّر "انقلابها" بالحاجة إلى تحصين الدّات الحضاريّة من التفسّخ والدّوبان في ذات الغرب الظّافر المتفوّق الذي حلّ في بلاد المسلمين وبات له حضور مادّي ملموس فيه. فإذا كان مطلب المرحلة الأولى هو إغناء الدّات باقتباس ما به تكتسب قوّة ومناعة تمكّنها من البقاء واللّحاق بالآخر بل ومنافسته، فإنّ خاصيّة هذه المرحلة هي المحافظة على الدّات، وصون الهويّة،

وإنقاذ ما يمكن إنقاذه باللجوء إلى النواة الصلبة للهوية وهي العقيدة الدينيّة. واعتقد رواد الصحوة أنّه كلما كان هناك تمسك أقوى بالعقيدة والتشدد في ذلك كانت فرص المحافظة على الذات أكبر. وبدلاً من شعار القديم: الدّين لا يعارض التقدّم، حلّ شعار جديد: ديننا يتضمّن كلّ عناصر التقدّم ولا حاجة للاقتباس من الغرب.

مرحلة الهيمنة الناعمة رغم الاستقلال الظاهر

حصلت معظم الدّول العربيّة والإسلاميّة على استقلالها بعد الحرب العالميّة وخاصة بداية من خمسينات القرن الماضي، بعد أن خرجت الدّول الاستعماريّة من الحرب منهكة القوى، مرتابة في قيمها التي ادّعت طويلاً صلابتها، وامتدحتها مزهوّة بمعقوليتها، قبل أن يتبيّن لها عجزها عن أن تمنع نشوب حربين مدمرتين في قلب العالم الحرّ ذاته.

وهكذا تسلّمت قيادات وطنيّة وقوميّة زمام الحكم، غير أن الفشل في تحقيق التنمية والهزائم المتتالية أمام إسرائيل قد أنعش تيّار الصحوة الذي كان، في الأثناء، قد زاده القمع تطرفاً، واكتسب من تجارب العقود السابقة خبرة واسعة في التنظيم والعمل والحركة. ومن اللافت في هذه المرحلة كثافة ظاهرة الانشقاق التي شهدتها تيارات الصحوة الأساسيّة (الإخوان المسلمون أنموذجاً). فقد كانت دائماً تتكشف عن مجموعات صغيرة أكثر تشدداً وأكثر فاعليّة، وصولاً إلى نسختها الأخيرة الأكثر عنفاً وراдикаليّة: تنظيم داعش، الذي نشأ وتوسّع نفوذه بفعل عوامل عديدة، وفي مقدّماتها شكل حضور الآخر (مرّة أخرى). وهو حضور لا يس دقات حياتنا وتفاصيلها، وأصبح جزءاً من الذات بعد أن كان، مهما اقترب، "أخيراً" وخارجياً. وإذا كان كتاب رشيد رضا (الخلافة أو الإمامة الكبرى) كتاباً - علامة أرّخ لمرحلة الصحوة كما أسلفنا، فإنّ كتاب سيد قطب (معالم في الطريق - 1964) هو العلامة الثّانية على بلوغ التشدد والانغلاق مراتب قصوى ضمن مرحلة الصحوة.

وهكذا بات السؤال النهضوي الأوّل خارج أفق تفكير تيارات الصحوة. وحلّت محلّه أسئلة الحيرة والضيق لماذا نزداد انحطاطاً؟ أين الخلل؟...

ولنا أن نسأل بدورنا سؤالنا الخاصّ بهذه الحقبة الموحشة من التّاريخ العربيّ التي اختلطت فيها السبل وبلغ التشوّش الفكريّ مداها، ولامست الصحوة درجة مخيفة من التّدمير العدمي لكلّ القيم والأشياء:

ما العمل؟

يبدو لنا أنّ الخروج من التيه إنّما يكون بالعودة إلى نقاط الثّبات والانطلاق منها انطلاقاً جديدة وثيقة. وليست هذه النقاط سوى نقد الذات ونقد كلّ ما يتراءى لنا على أنّه بدهاة أو مسلمة من المسلمات، واعتماد مطرقة النقد وحدها، إذ هي الكفيلة بأن يميّز بها الخطأ من الصّواب والغثّ من السّمين. وهو إلى ذلك مسلك في الفكر يُطلب لذاته، لماله من قدرة، متى تسلّحنا به، على جعل الفكر في حالة يقظة دائمة، وتحقّق مستمرّ إلى الخلق والإبداع على غير مثال. وذلك هو التّنوير... تنوير الأذهان بنور العقلانيّة والمرونة والانفتاح وسائر القيم الحديثة، وبالفكر المستنير الذي يقبل الاختلاف والتنوّع. وتعويد العقول على ألاّ تجد في مقدّماتها

عوائق تحول دون الالتقاء مع الآخر في منتصف الطريق، وأن تتسلح دائما بالقدرة على التخلص من كل ما هو ميت متخشب في الموروث كما قال محمد عابد الجابري. وذلك هو العقل الذي سيشرح فيضيء جوانب الحياة ومجالاتها المختلفة. وذلك بالرغم من التحديات الفكرية والإبستمولوجية المعاصرة التي ثارت في وجه التنوير ذاته. تلك التحديات التي تحدث عنها جورج سوريل في كتابه: العقل واللغة والمجتمع. ومنها: عدم القدرة على تعقل العالم وفهمه على النحو الذي ساد منذ ق 17م إلى العقود الأولى من ق 20. وذلك بظهور نظرية النسبية التي أربكت الوعي بالزمان وبالمكان وبالمادة والطاقة، واكتشاف سلسلة من المغالطات في معقل العقلانية نفسها، ويعني بها الرياضيات. فضلا عن الصدمة التي أحدثتها ميكانيكا الكم (ميكانيكا الكوانتم) ومفادها أن الواقع الفيزيائي في أعماق مستوياته هو لا حتي وغير محدد، وصولا إلى نهايات القرن العشرين التي شهدت تشكيكا في معقولية العلم برمته على يدي توماس كون وبول فيرابند الخ...

وهكذا يضاف إلى الحضور الطأغي للآخر المتفوق وتحولات هذا الحضور صعوبة فهم العالم، والتشكيك في قدرة الوعي البشري على تعقل الأحداث والظواهر الكونية منها والانسانية الاجتماعية، ومع ذلك فإن قدر الإنسان العربي المعاصر، أن يكافح ويصارع ويواجه على جميع جهات الفكر والواقع، لأن شرف الإنسان هو في هذا الجهاد، أما ثمرة جهاده فليس مسؤولا عنها كما يقول السيد المسيح.

وانطلاقا من هذا الاقتناع تسعى مجلة "نقد وتنوير" إلى إفساح المجال للباحثين والمفكرين للقيام بهذه المهمة النبيلة، لا باعتبارها مهمة يقتضيها التزام المثقف إزاء أبناء جلدته في مطلق الأحوال فحسب، بل لأن سمة هذه الحقبة التي نعيشها تتسم بالضبابية والتباس السبل نتيجة تشابك عوامل الانحطاط والتقهقر. وهكذا فإن العدد السادس من مجلة "نقد وتنوير" قد ضم بين دفتيه فنونا من المعارف النقدية، توزعت بين نقد الفكر الديني الموروث والانفتاح على علوم التربية الحديثة، ومعالجة الأفكار الفلسفية الأكثر معاصرة، وتأمل أشكال العيش الحديث وأنماط التمدين في الحواضر المعاصرة.



البحوث

1. التعليم القائم على البرهان ثورة تربوية في فضاء الثورة الصناعية الرابعة
د. علي أسعد وطفة 17
2. في الفلسفة ومجالاتها من خلال كتاب: "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" لجياني فاتيما
د. أحمد دبوي 29
3. إشكالية الحرّيات الفرديّة والمساواة في المجتمع التّونسي
د. منجي حامد 60
4. البيوثيقا وعلم البيولوجيا
د. نوال كحواش 102

**التعليم القائم على البرهان ثورة تربوية
في فضاء الثورة الصناعية الرابعة**

**Evidence-based education is an educational revolution
In the space of the Fourth Industrial Revolution**

د. علي أسعد وطفة

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

watfaali@hotmail.com



التعليم القائم على البرهان ثورة تربوية في فضاء الثورة الصناعية الرابعة

د. علي أسعد وطفة

الملخص

يتجه كوكبنا قدما ليصبح كونا عبقريا سيبرنتيا فائق الذكاء، فعلى امتداد هذا الكوكب تتشباك الأدمغة وتتخصب العقول، وتتفاعل الإرادات البشرية، وتتضافر الخبرات والمعارف الإنسانية، وهذا كله يبشر اليوم بولادة وعي إنساني إبداعي فارق في التاريخ، إنه شكل من أشكال الوعي الجمعي المتشكل من جماع الأدمغة ومن تضافر العقول والعبقریات جميعها فوق هذا الكوكب، ليتجلى في النهاية على صورة عبقرية إنسانية خارقة ليس لها مثيل ولن يكون لها نظير في التاريخ الإنساني برمته. فالثورة الصناعية الرابعة تعمل اليوم على إلغاء الحدود الفاصلة بين كل ما هو فيزيائي ورقمي وبيولوجي، وفي هذا الكون الجديد المغمور بفيض الإبداعات العبقرية والأصوات والكلمات والصور، يتوجب علينا أن نحدث ثورة تربوية نتجاوز فيها أزمة العلاقة بين قديم لا يموت وجديد لا يستطيع أن يولد كما يقول كتاب أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci). هذه المقالة تتناول حدود وأبعاد الثورة التربوية المنتظرة في خضم الثورة الصناعية الرابعة وتبحث في مختلف تجلياتها وأبعادها في ظل عالم محموم بالتغير والتشوير.

Abstract

Our planet is making headways to become a genius and ultra-intelligent cybernetic. Ideas compete, people interact, and human experiences and knowledge conglomerate. This heralds today a birth of a collective, creative human consciousness formed from a myriad of ideas and geniuses in the image of a super human who has no, and won't have, a comparable in the entire human history. Today, the fourth industrial revolution seeks to abolish the boundaries between the physical, the digital, and the biological domains. In this new universe, flooded with genius creations, sounds, words and images, there must be an educational revolution as well to overcome the crisis of the relationship between the old that does not die and the new that cannot be born, to use Gramsci's words. Consequently, this article deals with the limitations of the education a revolution in the midst of the fourth industrial revolution and examines its various dimensions in the light of a world feverish of change.

مقدمة:

الثورة في التربية والتعليم، وليس مجرد التطوير أو التغيير، هو سبيلنا لدخول الثورة الصناعية الرابعة، ونحن قادرون على إحداث تلك الثورة في تعليمنا إذا تخلينا عن نمطية التفكير التربوي وجموده في مجال التعليم والتخطيط التربوي، وهذا الأمر يتطلب أيضا نمطا من التخطيط الثوري لاحتياجاتنا المستقبلية بحيادية، بعيدا عن النزعة العاطفية الانفعالية، وبعيدا عن الأخطاء التي أعاقت تقدمنا الحضاري والتربوي لعقود طويلة من الزمن؛ فالتغيير الثوري يجب أن يكون شموليا تكامليا يأخذ في الحسبان تفاعل المنظومات التربوية والاجتماعية ضمن خريطة جينية تقوم على التغيير الجذري في المناهج التعليمية بشمولية وعمق، ويتضمن ذلك رفع كفاءة المعلم وتغيير طرق التدريس التقليدية جذريا، وتحسين بيئة التعليم، وتطوير أنظمتها، وذلك كله يجب أن يتم في سياق التكامل والتفاعل مع مختلف النظم الاجتماعية والسياسية لخلق بنية مجتمعية متكاملة متكيفة مع الانفجارات التكنولوجية والحضارية الهائلة التي تشهدها الإنسانية منذ مطلع القرن الحادي والعشرين.

لقد أصبحت الثورة في التعليم والتربية ضرورية جدا لمواكبة الثورات الصناعية المتجددة، ومن غير هذه الثورة فإن الثورة الصناعية الرابعة التي ننشدها ستلتهم ثقافتنا، وتدمر، واقتصادنا وتنهك وجودنا الأخلاقي والإنساني، والحديث عن تطوير وتحسين وإصلاح التعليم لم يعد مجديا اليوم، وقد بينت التجارب الإصلاحية في بلادنا عقم هذه المحاولات وفشلها خلال العقود الماضية، ولم يكن للمليارات التي أهدرت على الإصلاح نفعاً أو جدوى، ولم تغر في جوهر التعليم، بل زادت الطين بلة، والمشكلات تشابكا والعقد تعقيدا، وحال هذه الإصلاحات كحال السجين الذي يظل يحفر نفقا طويلا لسنوات للهروب، وإذا هو ينتهي به إلى غرفة الجلاد.

لا أحد يشك في أننا نعيش اليوم في خضم ثورة تكنولوجية ثقافية اجتماعية شاملة. فالوظائف تتراجع والمدخرات تتلاشى، حيث نجد أنفسنا في نعيش في نظام عالمي خارج سيطرتنا. ومن البدهة أن نتحدث عن ثورة معرفية جامحة أنتجتها الأجيال الجديدة من الباحثين والمفكرين، وتمثل أحد جوانب هذه الثورة في إمكانية الوصول إلى الأشكال الجديدة للمعرفة بسهولة ويسر. ونحن المعلمون نكافح اليوم لمواكبة الجديد في الفكر التربوي لأن أكثر ما تعلمناه في الجامعة كان زائدا عن الحاجة، ولم يكن ضروريا قط. ففي المدرسة لم يعد المعلم هو ذلك الذي يقف باعتزاز وشموخ أمام الفصل، بل بات ذلك الشخص الذي يتوجب عليه اليوم أن يكون متواضعا كفوًا ومهنيًا وجذابا. ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى الانهيار الأسري، وانخفاض معدلات المواليد، وارتفاع مستويات المعيشة. فالشباب اليوم يستهلكون السلع والخدمات بمعدلات غير مسبوقة؛ ويتوافق ذلك مع تنامي الفردية المفرطة وتعاضم التفكك الاجتماعي الذي يولّد مشكلات كثيرة ومتنوعة.

لقد ولدت هذه التحولات الكبيرة الحاجة إلى ثورة رابعة في التعليم. ومثل هذه الثورة لا تكون أو لا يمكن أن تتحقق بمجرد إدخال الحاسبات إلى المدارس، أو استبدال المعلمين ذوي الأداء الضعيف، أو بناء فصول دراسية حديثة، أو إدخال مناهج وطنية، أو تغيير الكتب المدرسية القديمة فحسب، بل تحتاج إلى

إجراء تغييرات عميقة وشاملة وجوهريّة في التعليم والتعلّم. وهذا يعني أنّنا في ميسر الحاجة إلى ثورة في أنظمتنا التربوية لتمكين التعلّم والتعليم من أن يصبح جزءاً من أسلوب حياتنا ووجودنا. وهذا يعني أنّنا نحتاج إلى تقييم نظامنا التعليمي ليس عن طريق امتحانات خارجية، وإنّما من خلال قدرة هذا النظام على التناغم مع هذا العالم الذي يزداد صعوبة وتعقيداً؛ أي أنّنا نحتاج إلى منهج تربوي لا يركّز على حالة المعرفة الراهنة الساكنة استجابة لسؤال: ماذا نعرف؟ ومن ذا الذي يعرف؟ بل نحتاج إلى منهج جديد يركّز على معرفة شائكة معقدة بأسبابها وجوهر وجودها بصيغة: لماذا أعرف؟ وكيف أعرف؟ وما هي حدود هذه المعرفة؟ وهذا يعني معرفة موجهة نحو الأسباب والعلل الفاعلة، أي معرفة متغيرة بتغير الظروف والمتغيرات وهي المعرفة المطلوبة في عالم تتلاحم فيه التغيرات المتسارعة، وترتسم في حركة تفاعل فيها المعرفة مع العمل في صيرورة لا تتوقّف، وتلك هي المعرفة المتغيرة التي يحتاجها الشباب في عصر عنوانه التغيّر الدائم والنمو المتصالب مع كل أشكال التعقيد والتغيير الحادث في فضاء الثورة الرابعة.

ولأننا نعيش في عصر الثورة الرقمية والانفجار المعرفي، أي في زمن الذكاء الاصطناعي المتفجر بالإبداعات الإنسانية المهولة، فإن التعليم يحتاج إلى تزويد الطلاب بالمهارات الذكية الضرورية لاكتشاف المعرفة وتقييمها والتعامل معها بطريقة ذكية. فالتكنولوجيا الثورية تتطور اليوم باستمرار، وكذلك الطرائق التي يتعلم بها الطلاب والنظريات الجديدة في مجال التربية والتعليم، وضمن هذا التطور الإبداعي فإن التكنولوجيا الجديدة تعزز أنواعاً مختلفة من التفاعلات التربوية ووسائل التعلّم الجديدة.

ومن المؤكّد أنّ تأثير التكنولوجيا والإنترنت يؤدي إلى تغيير عقلية الطلاب، ويجعل أساليب التعليم التقليدية لا جدوى منها وفاقدة لأيّ معنى أو دلالة. وضمن هذا التأثير يُتوقع أن يكون الطلاب وسائلهم وطرائقهم الإبداعية الخاصة في عملية التعلّم والتفاعل التربوي لمواكبة الطابع الثوري للتطور الجديد، بما من شأنه أن يعكس تصوراتهم واهتماماتهم وطموحاتهم الخاصة. ومن البدهة القول إنّّه إذا كانت المعرفة متاحة بسهولة من مصادر متنوعة ومتعددة، فإن الاعتماد على الفصل والمعلم في تحصيل المعرفة سيكون عديم الجدوى. وهذا يعني أنّه يتوجب على المدارس أن تنفتح على نحو شمولي على العالم الخارجي، وأن تعمل على زيادة معامل ارتباطها وتفاعلها مع المجتمع بصورة أوسع وأعمق وأشمل، حيث يمكن للطلاب ضمن هذه الصيغة من التفاعل مع المجتمع أن يكونوا أكثر قدرة على التعلّم والنضج.

فالتعلّم المستقبلي في المجتمعات الافتراضية يُوجب على الطلاب اكتساب مهارات اجتماعية ذكية، تتمثل في القدرة على التعاون والتعاطف وبناء العلاقات الإنسانية والعاطفية والمرونة لدعم قدرتهم على التعلّم مع الآخرين ومن خلالهم. فالتعليم الثوري المعاصر يختلف اليوم عن التعليم في حدود المدرسة وبين جدرانها، وهذا لا ينفي أن التعليم المدرسي قد يكون جزءاً من النظام التعليمي الجديد الذي يهدف إلى تمكين الطلاب من التميز والاستقلال، وامتلاك حوافز العمل والإبداع وتحمل مسؤولية التعلّم ضمن جماعات تربوية متناظرة.

إن الثورة التربوية المنتظرة لن تكون يوما ثورة ناجحة ما لم تنبع من اهتمام الناس والمتعلمين والمعلمين وحاجات المجتمع، ويجب في كل الأحوال أن تنبثق من الضرورة التاريخية للثورة الصناعية الرابعة، وهذا يعني أن الثورة المنشودة يجب أن تكون ثورة اجتماعية شاملة، ولا يمكنها أن تكون مجرد ثورة تنتجها الأنظمة السياسية التي تحكمنا على مقاييسها الأيديولوجية الضيقة.

وفي هذا المسار تتطلب الثورة المنتظرة أن يكون التعليم والتعلم استمرارية وجودية مدى الحياة، وذلك لتمكين الأجيال الحالية والمستقبلية، لا من أن تكون منتجة في هذا العالم الجديد فحسب، بل وأن تكون قادرة على مواجهة التحديات المجتمعية أيضا، ولاسيما هذه التي تفرضها الثورة الصناعية الرابعة، وتلك التي تفرضها التحديات المصاحبة لها مثل تغيير المناخ والنمو السكاني، والشيخوخة السكانية، والمشكلات الطبية، وغيرها من التحديات المحدقة بالوجود الإنساني.

يعبر ألفين توفلر (Alvin Toffler)، -الكاتب الأمريكي المستقبلي - عن أهمية هذا التعلم المستقبلي الجديد بقوله: "الأميون في القرن الواحد والعشرين لن يكونوا أولئك الذين لا يستطيعون القراءة أو الكتابة، بل أولئك الذين لا يستطيعون الفهم والتعلم وإعادة التعلم مدى الحياة"¹. وقد ورد هذا الاقتباس في كتابه "صدمة المستقبل" (Future Shock) الذي صدر عام 1970، وورد فيه أيضا قوله: "من خلال تعليم الطلاب كيفية التعلم، والتعلم عن التعلم، وإعادة التعلم، فإن التعليم يكتسب طاقة هائلة وقوة متجددة. وعلى هذا النحو لن يكون الأميون غدا هم أولئك الذين لا يستطيعون القراءة، ولكن أولئك الذين لم يتعلموا كيف يتعلمون".

وهذه الرؤية تكشف عن مثالب الأنظمة التعليمية الرسمية القائمة اليوم. وهذا يؤدي إلى طرح تساؤلين جوهريين: هل الطلاب في مدارس اليوم يعلمون كيف يتعلمون؟ أم أنهم يتعلمون كيف ينجحون في الامتحانات فحسب؟ ويلاحظ في هذا السياق وجود قلق وطني ودولي حول مسألة التصنيف الأكاديمي للجامعات، ومستوى إنتاجية التعليم والأداء الذي يحققه، ومثل هذا الاستغراق في قضايا التصنيف والأداء والأمور التي تبدو لنا شكلية قد تعزز فكرة أن التدريس يستخدم فقط للاختبارات والتصنيفات، ومثل هذه الرؤية تتعارض تماما مع التحديات التي ستواجهها الأجيال الحالية خلال هذا القرن بما يحمله من ثورات ومفاجآت لن تخطر على البال.

الجمود التربوي:

يتناول عالم النفس الأمريكي ر. كيث سوير (R. Keith Sawyer) الوضع الكارثي الذي يعاني منه التعليم التقليدي. ويحدد منظومة المتغيرات الفاعلة في إنتاج هذا الجمود في مقاله الموسومة "تحسين التعلم: نتائج

1 - ألفين توفلر، تحول السلطة، المعرفة والثروة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين، ترجمة لبنى الريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995. ص 436.

البحوث العلمية التعليمية"، التي نشرتها منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) في عام 2008، وتضمّنت هذه المقالة عددا من الملاحظات الهامة بشأن التعليم التقليدي وقضاياها أبرزها²:

- تمّ تصميم المدارس التقليدية حول افتراضات عامة لم يتم اختبارها علمياً.
- إذا كانت المعرفة مجموعة من الحقائق والإجراءات لحل المشاكل فإن وظيفة المدرسة التقليدية تكمن في نقل هذه الحقائق والمعلومات إلى الطلاب.
- في المدارس التقليدية يعتبر الناس متعلمين عندما يحصلون على مجموعة كبيرة من الحقائق والإجراءات.

- يدرك المعلمون هذه الحقائق والإجراءات، وتتمثل مهمتهم في نقلها إلى الطلاب.
- ويتطلب هذا التعليم معرفة الحقائق والإجراءات الأكثر بساطة أولاً، يتبعها حقائق وإجراءات معقدة بشكل متزايد. ومن ثمّ فإن المعلمين أو مؤلفي الكتب أو الكبار من الخبراء يقومون بتحديد تدرّجات المواد وتسلسلها وتناغمها وأهدافها ومضامينها، وكل هذا يجري بعيداً عن فهم الكيفية التي يتعلم فيها الأطفال في الواقع.

- وفي نهاية الأمر يتم تحديد مدى نجاح العمل المدرسي ودرجته عن طريق اختبار الطلاب لمعرفة عدد هذه الحقائق والإجراءات التي احتفظوا بها. وهنا تكن الكارثة حيث نجد هذا التعليم مفارقاً لعلاقته مع المجتمع وقضاياها الوجودية.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى المدارس التّمودجية التي تولّت إعداد الطلاب وتأهيلهم بشكل فعّال لخدمة الاقتصاد الصناعي في أوائل القرن العشرين، لقد وظفت هذه المدارس كما يشير كالاهان (R. Callahan, 1962) لنقل مجموعة متجانسة من الحقائق والمعارف للطلاب. وتمثلت أهداف هذه المدارس في قبولية الطلاب ضمن نموذج معرفي موحد يفرض على الطلاب معرفة واحدة ضمن منهج قياسي واحد. وقد تم تنظيم هذه المدارس وتشغيلها بطريقة مماثلة لما يجري في المصانع والورش الإنتاجية، وهذا التنظيم المدرسي سهّل على الطلاب - إن لم يكن قد فرض عليهم - أن يكونوا مجرد عمال مؤهلين للعمل في المصانع والمعامل والورش الصناعية (R. Callahan, Education and the Cult of Efficiency, 1962).

والحل أنّه، عندما ننظر في تحديات القرن الحادي والعشرين، وموجبات الحياة فيها وما تتطلبه من معارف ومهارات وخبرات ومعلومات ضرورية للعيش فيه، يتوجّب علينا أن نفكر في مطالب الإبداع وضرورات الابتكار والتجديد والتفكير النقدي في أعلى مستوياته لمواجهة التحديات وحلّ المشكلات المكثفة عالية التعقيد كي نستطيع الحياة ومواجهة متطلباتها ومستجداتها بشكل أفضل³.

2-Optimizing Learning: Implications of Learning Sciences Research, OCDE, Avril 2008. t.ly/agDo

3- Graham Brown-Martin, L'Éducation et la quatrième révolution industrielle, Préparé pour Groupe Média TFO, août 2017. <https://t.ly/zTGG>

تري فاليري هانون (Valérie Hannon) في كتابها "الازدهار" (Thrive) أنّ نجاح التعليم التقليدي يقاس بمدى النجاح المتحقق في زيادة الناتج المحلي الإجمالي، وينظر إلى هذا التعليم بأنه جيد لأنه يتيح للمعلمين فرصا تنافسية من أجل الوصول إلى وظائف أفضل في سوق العمل. ولكنّ مثل هذا التعليم بدأ يفقد جدواه كليا في هذا الزمن، حيث أصبحت الغاية من التعليم هي تحقيق النمو والازدهار في عالم يتغير باستمرار ويثور بصورة متواصلة.

حتى الآن اعتدنا على التوقع بأنّ التقدّم التكنولوجيّ للثورة الصناعيّة الرابعة يتطلّب، بل يفرض فرضا ابتكار نظم تعليم عالمية جديدة وفعالة قادرة على مجاراة العصر، ولكن، وعلى الرغم من الاستثمارات الضخمة التي وظفت في تكنولوجيا التعليم، فإنّ ذلك لم يجد نفعاً ولم يتحقّق التغيير المنشود. ويُعزى ذلك، ربّما، إلى التوتر بين القوى المتنافسة حول مسألة تفريد التعليم وتوحيد معاييرها: فتفريد التعليم يؤدي إلى تلبية الاحتياجات المتغيرة والمواهب والاهتمامات الفريدة للتلاميذ والطلاب، في حين أنّ توحيد المناهج وتعميمها يشكل المحرك الأساسي للنموّ السريع، وانخفاض التكاليف، وزيادة الأرباح.

وتأسيسا على ما تقدّم يجوز لنا أن نستنتج أن العلاقة بين التعليم والتعلم، كما هي العلاقة بين المعلم والمتعلم، تأخذ طابعا إنسانيا انفعاليا، يتحسّس فيه الطلاب القدرة على تحقيق الأفضل في تحصيلهم وتكوين شخصياتهم. وإذا كنّا نريد في حقيقة الأمر لأبنائنا الحصول على مستويات عالية في التحصيل، فإنّ تحقيق هذا الأمر لا يكون من خلال المناهج الواحدة للجميع التي تقصر عن أداء هذه الغاية. ويستنتج من ذلك أيضا أنّ ما يتحقّق من مستويات عالية في التحصيل لا يعني أن الجميع يصل إليها بطريقة واحدة. ومن المعروف، كما أشرنا أعلاه، أنّ المناهج الموحّدة تعني تكرار العملية التربوية بكلفة أقلّ. وهو المبدأ الذي يؤسّس للمجتمع الصناعي القائم على خفض التكاليف وتوحيد النتائج وزيادة الأرباح.

يتميّز النموذج التعليمي المعياري الموحد للتعليم (Le modèle standard de l'éducation) الذي يتم فيه توزيع المعرفة الموحّدة المعيارية التي تشكل موضوعا أو مادة يختبر الطلاب بها. وبشكل هذا القطاع سوقا كبيرا مثمرا لأرباح الشركات المتعددة الجنسيات التي تدعو إلى إصلاح التعليم. وهذا ما يؤكده أستاذ جامعة هارفارد باسيساهلبيرغ (Pasi Sahlberg) الذي يرى أنّ ما يسميه حركة الإصلاح العالمية (Global Education Reform Movement, ou GERM) تؤكد أهمية اعتماد النظام التعليمي على آليات السوق نفسها. لأن هذه الآليات تشكل - من وجهة نظر أصحاب هذه الحركة- اليوم أفضل مسار ووسيلة ممكنة لتطوير النظام التعليمي المعاصر، وبعبارة أخرى يكرّس التيار الإصلاحي في مجال التعليم الآليات نفسها التي تعتمد في عالم الأسواق والتجارة العالمية⁴.

وبناء على هذا التوجّه المعلن من قبل الحركة العالمية، فإنّ خصخصة التعليم يجب أن تقوم على صورة المنهج المعياري الموحد الذي يكافئ الطلاب الذين يحفظون ويتقنون الخبرات والمعارف التي يقرّرها المنهاج المدرسي. ويعكس هذا النظام التربوي صورة النظام الاقتصاد الصناعي في القرن العشرين. وهو اقتصاد

4- How GERM is infecting schools around the world, Washington Post, juin 2012. <https://t.ly/Bi2J>

يعتمد على المصانع وخطوط الإنتاج، وهو لا يستطيع أن يغدّي المخيال الإنساني ولا أن يشجع السمات الإبداعية في التعليم.

يذكر تقرير من مجلة "وايرد" (WIRED) كيف تخطّط شركة بيارسون⁵ (Pearson)، وهي شركة صناعية تعليمية كبيرة والمستثمر الأساسي في شركة (Bridge) التعليمية -لغزو العالم من خلال نموذج التعليم الموحد. وهنا يجب علينا أن ندرك بوضوح أنّ توحيد المعايير التربوية سيكون أمراً حيوياً لنجاح هذه المشروعات الكبيرة، ولأنه من دون ذلك، يصبح من المستحيل زيادة وتوليد الأرباح اللازمة لدعم المصالح الخاصة⁶.

وعلى خلاف هذه الصورة فإنّ التعليم في القرن الحادي والعشرين يقوم على عنصر الابتكار والقدرة على الاكتشاف، حيث يترتب على البشر فهم الذكاء الاصطناعي والتنافس مع الآلات والروبوتات المتشعبة بالذكاء؛ وهذا يعني أنّ نظام التعليم القائم حتى اليوم لا يساعد على تزويد الطلاب بالخبرات والمهارات والقدرات التي يحتاجونها لمواجهة التحديات المتوقعة في القرن الحادي والعشرين.

وعلى المستوى الاقتصادي تبين التقديرات العالمية أنّ قطاع التعليم العالمي هو الأكبر في العالم بعد القطاع الصحي، وتقدر قيمة الحركة الاقتصادية في السوق حسب تقرير منتدى وادي السيليكون العالمي (GlobalSiliconValley) بمبلغ 3.6 تريليون دولار بحلول عام 2020. ومع نمو سكان العالم تتقدّم صناعة التعليم بوصفها صناعة مستدامة تتسع كلّ يوم مع قدوم أجيال متجددة من الطلاب والتلامذة⁷. ويلاحظ في هذا السياق أنّ تكاليف هذا القطاع تتمثل بشكل أساسي في التدريب والعمالة التربوية، والتوظيف، وتأهيل المعلمين، وإنتاج الكتب والمناهج والأجهزة، فضلاً عن الإنفاق الكبير في تهيئة البنية التحتية الضرورية للعملية التربوية في هذا القطاع التعليمي.

وكنتيجة طبيعة لهذا الواقع الاقتصادي للتعليم، يدعو البنك الدولي، ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، وبعض الحكومات والشركات الخاصة إلى هذا النوع من الإصلاحات التربوية حيث يُنظر إلى التعليم على أنّه فرصة لزيادة رأس المال البشري إلى أقصى حد، وذلك دون اهتمام بدور التعليم في بناء القيم الثقافية وتحقيق الازدهار والتكامل الثقافي في المجتمع، بحيث تقتصر التربية على المنافسة السوقية والقيمة الاقتصادية المادية فحسب. وبعبارة أخرى يتمّ تغييب الجانب الإنساني في العملية التربوية.

ومن المؤكّد أنّ هذه الإصلاحات الرأسمالية في التعليم تخطف التعليم من أهله (المدرسون والطلاب والجمهور)، وتجعله سلعة مفتوحة للتجارة والاستثمار والريح والتوظيف، حيث تعطى الأولوية للريح والاستثمار، ويتمّ إهمال الاحتياجات الحقيقية للمجتمع في تحقيق النمو الإنساني والأخلاقي والروحي في

5-بيارسون: هي شركة نشر وتعليم بريطانية متعددة الجنسيات مقرها الرئيس في لندن، وتعد أكبر شركة تعليم ونشر للكتب في العالم.

6- Pearson's Quest to Cover the Planet in Company-Run Schools, WIRED, avril 2016. <https://t.ly/ndUM>

7- 2020 Vision: A History of the Future (GSV, 2015) <http://gsv.com/2020-vision/>

المجتمع. ونتيجة لذلك، أصبحت المصالح التجارية القوة الدافعة وراء تطوير تكنولوجيا التعليم وأنظمة التعلم الرقمية، وهو الأمر الذي يعيق عملية تطوير التعليم والنهوض الاجتماعي. ومع الأسف، ما زالت الممارسات التربوية الرأسمالية التي عرفناها في القرنين التاسع عشر والعشرين تمارس ضغوطها وهيمنتها في العقدين الأولين من القرن الواحد والعشرين، مع أنه من المفترض العمل على تطوير التعليم والمناهج والأنظمة التربوية القائمة وتغييرها جوهرياً لمواجهة التحديات الكبيرة التي تفرضها الثورة الصناعية الرابعة تلك الثورة التي تعتمل في قلب الألفية الثالثة الجديدة.

البنائية أو التعليم المبني على البرهان:

هذه الوضعية المعيارية للتعليم الموحد تجعلنا نتساءل عن البدائل. ومثل هذه البدائل ممكنة في المستويين المادي والتكنولوجي على حد سواء. فالنموذج المعياري للتعلم المدعوم من قبل الشركات التجارية مثل بيارسون يعتمد التعليم الذي يعتمد على التلقين أو تحويل المعرفة (Instructionnisme)، ويمكن اقتراح التعليم البنائي (Constructivisme) بدلا عنه، وهو التعليم الذي يقوم على النظريات البنائية عند جان بياجيه (Jean Piaget) وفيكوتسكي (LevVygotsky)، وغيرهما من المنظرين البنيويين في مجال التربية. وهذا يعني أنه في الوقت الذي ينظر فيه إلى التربية بوصفها عملية نقل للمعرفة، فإن البنائية ترى أن التعليم هو إعادة بناء للمعرفة، حيث يكون التعلم اختبارا دائما يقع في سياق مهني واجتماعي، ويمكن التعبير عن هذه الوضعية بالقول إنه نوع من التعليم الذي يقوم على العمل أي: التعلم بالخبرة والعمل والبرهان معا.

ومن أجل المزيد من التوضيح يمكن القول إن المعرفة النظرية في طرق التدريس في النموذج المعياري (مناهج موحدة)، تكون مستقلة ومنفصلة عن الواقع، أي: عن الحالات التي يتم فيها تعلمها واستخدامها. وعلى خلاف ذلك فإن التعلم البنيوي (الإدراكي) يؤكد على الصلة العميقة بين المعرفة والواقع، أي: بين المعرفة والنشاطات الفعلية التي ترافقها حيث تتم العملية التعليمية في سياقات النشاط والفعالية المعرفية والإدراكية للمتعلمين⁸. وهنا يأخذ التعليم صفته الاجتماعية بحيث لا يكون منعزلا، إذ يتعلم الأفراد ضمن عملية الاندماج الاجتماعي، وذلك كنتيجة لطبيعة للنشاطات الجماعية التي يقومون بها ويتشاركونها أثناء التعلم. فالمتعلمون ضمن هذا السياق يتفاعلون ويتعاونون ويناقشون القضايا التي يتعلمونها كما أنهم يتشاركون هذه المعرفة خلال أداء المهمات التعليمية⁹.

وعلى سبيل المثال يمكن لطلاب اللغات التعلم من خلال القاموس من أجل زيادة منسوب مفرداتهم. ولكن هذا النوع من التحصيل اللغوي يتصف بالانعزالية ولا يقدّم إلا جانبا واحدا من اللغة وهو زيادة المفردات. وعلى خلاف ذلك عندما يتكلم المتعلمون مع أحد المتحدثين الأصليين للغة، فإنهم يتعلمون أشياء

8- Brown, Collins, et Duguid, Situated Cognition and the Culture of Learning, 1989, t.ly/llo4

9- Graham Brown-Martin, L'Éducation et la quatrième révolution industrielle, Préparé pour Groupe Média TFO, août 2017. <https://t.ly/zTGG>

جديدة مهمة حول كيفية استخدام هذه الكلمات في الثقافة الأصلية وكيفية استخدام الكلمات في التفاعلات الاجتماعية اليومية.

فالبنائية ليست فكرة جديدة أو نظرية محدثة، إذ تعود إلى أوائل القرن العشرين ومن مؤسسيها الكلاسيكيين: جان بياجيه، وليف فيجوتسكي، وجون وديوي. وتركز المناهج البنائية في التعليم على فنّ التدريس وفنّ التعلم من خلال تحفيز الطلاب على حل المشكلات وحثّهم على التفكير في أعلى مستوياته، كما أنّها تعزز مفاهيم الإبداع والتعاون والتفكير النقدي، وتشجّع على استخدام التقنيات النشطة (الخبرات العملية، وحل المشكلات في العالم الحقيقي) لخلق مزيد من المعرفة، ومن ثم تشجيع المتعلمين على تقييم ونقد ما يفعلونه وما يتعلمونه، وكيف يشعرون بالتغير الحادث في وعيهم ومعرفتهم للأشياء. وعلى هذا النحو يمكن أن نطلق على الطلاب الذين تعلموا وفق هذا المنهج بـ "المتعلمين الخبراء". ويقوم هذا الوصف على ما يمتلكه الطلاب من وحدة الفهم والعمل حيث تشكل المفاهيم إطاراً نظرياً يوجه نشاطاتهم وأفاعيلهم في دائرة الحياة العملية وضمن مختلف المواقف التعليمية والحياتية على حد سواء. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ هذا التعليم يقوم على أساس احتياجات المتعلمين وميولهم بالدرجة الأولى.

ومن المؤكّد أنّ اعتماد المنهج البنائي في العملية التربوية يمثل ركيزة للإبداع والاستكشاف، وهو مع ذلك لا يساعد في تحقيق أرباح مالية كبيرة لأصحاب المصالح كما هو الحال في الاتجاه المعياري حتى الآن، فالبنائية تعتمد على جهود التحفيز وعلى التعلم القائم على المشاريع والبناء، حيث يشارك المتعلم بوعي في بناء هويته العامة في وضعية يكون فيها التركيز على التعاون بدلاً من المنافسة.

فشركة "ليغو" (LEGO)، وهي شركة دنماركية متعددة الجنسيات متخصصة بإنتاج الألعاب التربوية للأطفال، تعتمد أساليب التعلم البنائية في مختلف منتجاتها التربوية. ومن من أشهر منتجاتها لعبة "ليغو"، ومن أهم الشعارات التي تطرحها هذه الشركة: "العب جيداً" باللغة الدنماركية، و"أنا أتعلم" باللاتينية، و"ألعابنا تجعل الأطفال أذكي". ومن المعروف أنّ تلك الشركة تقوم بإنتاج المربعات والمكعبات والقطع الملونة الصغيرة التي يتعلم الأطفال من خلالها، وقد أصبحت هذه الألعاب جزءاً مهماً في العملية التعليمية للأطفال. وهذه الألعاب تعتمد كلياً على المنهج البنائي في التربية. وهناك عدد آخر من الشركات التعليمية الجديدة العديد التي تعتمد على التكنولوجيا في تصاميمها، وقد بدأت تعتمد المنهجية البنائية في إنتاجها التربوي.

وتتجلى مناهج التعليم والتعلم باستخدام مبادئ البنائية في صور وصيغ متعددة. وعليه فإنّه يتوجب على المعلم المتخصّص اختيار النماذج الملائمة وتعديلها لتلبية احتياجات الطلاب وأهدافهم التعليمية. وفي هذا السياق تندرج رؤية لاري روزنستوك (Larry Rosenstock)، المدير المؤسس والرئيس التنفيذي لشركة

(High Tech High)، الذي أطلق شبكة من المدارس الخاصة المعتمدة في سان دييغو في الولايات المتحدة التي رفعت شعار "المعلم بوصفه مصمماً للبرامج التعليمية"¹⁰.

ويقدم ميتشل رينيك (MitchelResnick) أستاذ أبحاث التعلم في مؤسسة (MITMediaLab)، أمثلة ملموسة في حول التعلم باللعب موضحاً أن أفضل خبرات التعلم لشخص ما تأتي في اللحظات التي كان يشارك فيها في عملية التعلم ضمن سياق الأنشطة التي يحبها ويرغب فيها. ولذا، وبدلاً من اعتماد طرائق قاسية ومزعجة، يمكن اعتماد أساليب مشوقة وجذابة. وقد بينت بعض الدراسات أن الشباب الذين لديهم اهتمام محدود في الفصول الدراسية التقليدية غالباً ما يظهرون تركيزاً كبيراً عندما يشاركون في مشاريع تهمهم حقاً. ويلاحظ في هذا السياق أن المتعلمين يقدمون على الأنشطة الصعبة طالما ترتبط هذه الأنشطة ارتباطاً وثيقاً باهتماماتهم وشغفهم¹¹.

وفي هذا السياق يطرح فوسوغيوبيفان (VossoughietBevan, 2014) في مقالة لهما نشرت ضمن الأكاديميات الوطنية للعلوم والهندسة والطب ثلاثة قضايا تتعلق بالفعالية التربوية البنائية¹². أولاً- كيف يمكن لعملية المشاركة أن تساعد المتعلمين الشباب على تنمية ذكائهم ونموهم العقلي وتعزيز هويتهم وتصوّراتهم المستقبلية؟

ثانياً- كيف يمكن تنظيم البرامج وتنفيذها بطرق تشجّع عملية التعلّم والفهم عند المتعلمين عن طريق التنسيق بين العلوم ووضع مفاهيم العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات في سياقها من خلال أنشطة مجدية تربط بين ممارسات متعددة؟

ثالثاً- كيف يمكن تحقيق التنسيق بين البرامج التي تهدف إلى تحفيز المتعلمين وتنمية ومهاراتهم وتحقيق أهدافهم المشتركة، ومن ثم تشجيع التعاون والتفاعل بين المتعلمين الجدد والقدامى؟

خلاصة:

يبين الفحص النقدي للتطورات الحادثة في ميدان الثورات التكنولوجية أنه يمكننا أن نتوقع التغييرات الجارية في طبيعة العمل ومستقبله، كما يمكننا التنبؤ بأهم التحديات التي تطرحها هذه التغييرات في ميدان التوظيف والأمن الوظيفي، وفي مجال العلاقات الاجتماعية لعدد كبير من الجماعات الثقافية والاجتماعية. ويبدو لنا أنه من الصعوبة بمكان التنبؤ بدقة باللحظات التي تؤدي فيها هذه التغييرات إلى اختفاء الوظائف لصالح الروبوتات المؤتمتة أو التنبؤ بالوظائف الجديدة التي ستظهر مع تقدم تكنولوجيا الأتمتة الذكية، كما أنه لا يمكننا تصوّر هذا النمط المحتمل من الوظائف التي ستولد بتأثير الذكاء الاصطناعي المنتظر. فالعلوم تؤكد اليوم أن الإنسانية ستواجه في مجرى القرن الحادي والعشرين تحديات وجودية

10- Larry Rosenstock, High Tech High, Teachers as Designers: <https://vimeo.com/105605942>

11- Resnick M., Edutainment? No Thanks. I Prefer Playful Learning, MIT, décembre 2013. <https://t.ly/6LOT>

12- Vossoughi S., Bevan B. Making and Tinkering: A Review of the Literature <https://bit.ly/38ee6qJ>

تتمثل في التغيرات المناخية، والنمو السكاني، وشيخوخة السكّان، وتنامي اللّامساواة بين الناس، ومقاومة المضادات الحيوية، وتنامي الأيديولوجيات.

ومثل هذه التحديات الجسم تتطلب تدخّلاً إنسانياً لتحفيز هذه التحولات الجديدة، وتوجيهها في مسارات إنسانية، ولاسيما في مجال التربية والأنظمة التعليمية حيث يجب الاستفادة من القدرات الذكية للخبراء والقياديين في توفير تربية نوعية قادرة على احتواء التغيير القادم وتوجيه مساراته ضمن الغايات الإنسانية المرغوبة. وهذا يتعلّق بتدخل إنساني يعزز الاتجاهات التربوية الشاملة وتجارب التعلّم المتميزة والمستمرة وتوظيفها في مواجهة التحديات والمخاطر التي يمكننا تحديدها وتوقعها في المستقبل.

إنّ تربية نوعية شاملة وعادلة على مدى الحياة ومن أجلها، سواء أكانت مدرسية رسمية أم غير رسمية، رقمية أم غير رقمية، ستكون حيوية من لتحقيق الازدهار الاجتماعي في مستقبل لم تتحدد معالمه بوضوح. فالنموذج التربوي الذي عرفناه في القرن العشرين، الذي يعمل بقوة غرس المعلومات في الوعي في سياق مناهج موحدة مصممة لإنتاج قوة عمل للوظائف التي لم تعد موجودة، لن يكون كافياً لمواجهة التحديات المقبلة. فوظائف المستقبل ستكون تلك التي لا تستطيع الآلات فعلها: لأنّها تعتمد على الاستكشاف والابتكار، وتنطلق عبر مقومات التفاعل الاجتماعي، والمهارات البدنية، والتعاطف، والإبداع، والتعاون. وفي مجرى القرن الحادي والعشرين ستحتاج الإنسانية إلى علماء ورياضيين ومهندسين وفنانين عمالقة لابتكار الحلول الناجعة لمشاكلنا الأكثر إلحاحاً. وهذا يتطلب من الجميع تعلّم التعايش مع الآخرين الأقربين والبعيدين. وستكون الحاجة أكبر إلى تزويد المتعلمين بالمهارات والمعرفة الإبداعية التي يحتاجون إليها لإعادة بناء المجتمع على نحو جديد بطريقة تمكنه من مواجهة التحديات التي تداهمه¹³.

وباختصار، فإنّ التعليم التقليدي، حتّى أكثره حداثة، هو تعليم مبنيّ على المعلومة وآليات تحصيلها. ومثل هذا النمط من التعليم لم يعد صالحاً في زمن الثورة الصناعية الرابعة. ويمكننا في هذا السياق أن نستلهم طريقة «التعليم البرهاني التكامليّ المستمر» التي وضعتها اليابانية (يوشيكونومورا)، وهو نوع من التعليم الذي يتجه نحو التحوّل من التعليم المبنيّ على المعلومة إلى التعليم الذي يؤسّس على الحكمة، أي من التعليم الذي يركز على المعرفة العقلية إلى تعليم شامل يعنى بعملية بناء الشخصية ككل، ومن التعليم الذي ينقل الثقافة التقليدية إلى التعليم المعني بخلق ثقافة جديدة تناسب العصر، ومن التعليم المرتبط بسنوات المدارس إلى تعليم متكامل مستمر على مدار العمر. ومثل هذه النظرية تؤمن بأنّ كل شيء في الحياة هو مادة للتعليم الذاتي وأنّ تعليم الطفل يجب أن يصاحبه تعليم الوالدين والمدرّسين أيضاً¹⁴.

13- Graham Brown-Martin, L'Éducation et la quatrième révolution industrielle, Préparé pour Groupe Média TFO, août 2017. <https://t.ly/zTGG>

14- خالد سعد النجار، أزمة الثقافة العربية المعاصرة، موقع إسلام ويب، تاريخ النشر: 2015/10/04 <http://bitly.ws/9rC8>

**في الفلسفة ومجالاتها من خلال كتاب:
"مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" لـجيانى فاتيمو**

About Philosophy and its Fields with reference to:
The vocation and Responsibility of the Philosopher by Gianni
Vattimo

د. أحمد دَّبوبي

المعهد العالي للدراسات الاجتماعية والتربوية
جامعة قفصة

ahmeddaboubi12@gmail.com



في الفلسفة ومجالاتها من خلال كتاب: "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" لجياني فاتيمو

د. أحمد دبوبي

الملخص

قدّر فاتيمو بأن هناك " ضرورة تأويلية "لولوج الدلالة ومغامرة في القصي، يقود الفلسفة نحو " الأنطي " (ontico) ومحايثة للمايحدث، تنشُد المعنى مهما توعرت الدروب أو تمنعت المجالات (الدين والسياسة والجنس...)، ولكن أيضا يحكم عليها بالمقاومة حينما تصادر الحرية.

تكوّن ثقافة تأويلية مخصوصة، هو الذي سيمكن الفلسفة من تحديد مجالات اشتغالها وعلاقتها بالعلم وبالفن - بوصفه مخرجا تأويليا لكل الإشكاليات المطروحة - دون أن يفقدها "تميزها".
اعادة رسم سياسة الحقيقة وإدراجها ضمن فضاء ايتيقي.

مهمة الفلسفة ومسؤولية الفيلسوف، وهو بمثابة مفتاح للوقوف على مقدار التوتر في الممارسة الفلسفية المعاصرة. إذ أن ثقل المسؤولية جعل الفيلسوف ينحو نحووا مستحدثا: بأن " يكتب في الصحافة "، كما تحتم عليه "السقوط في السياسة"، كما أن ممارسة الفلسفة انطلاقا من السياسة سيحمله إلى اكتشافين:

- أن التفكير الفلسفي لا يعمل إلا انطلاقا من الثقافة.

- أن بناء الإنسانية هو أيضا سياسة.

الكلمات المفتاحية: الفكر الضعيف، الحقيقة، الانطولوجيا الضعيفة، مهمة الفلسفة، مسؤولية الفيلسوف، الكتابة الفلسفية، الفيلسوف-الصحافي، السقوط في السياسة، سياسة بناء الانسانية.

Abstract

Vattimo estimates that there is an “interpretive necessity” to delve into connotation and an adventure to the extreme that leads philosophy towards the “ontico” (real or physical existence) and keeping up with what is happening. It seeks meaning, no matter how rough the paths are or how thorny the fields are: religion, politics, sex...But it also forces it to resist when freedom is confiscated:

Creating a specific hermeneutical culture will enable philosophy to define its fields of action and its relationship to science and art- as an interpretive way out of all the raised problems- without losing its “peculiarity.”

The reformulation of the “truth” policy and its inclusion in an ethical space.

The mission of philosophy and the responsibility of the philosopher are key to understanding the amount of tension in contemporary philosophical practice. As the heavy burden of responsibility made the philosopher head towards a novel direction: “writing in the press” and thus forcing him to “fall into politics” in addition, practicing philosophy from a political perspective will lead him to two discoveries:

- Philosophical thinking works only from culture.
- Humanity construction is also politics.

Key Words:

Weak thought, truth, the weak ontology, the mission of philosophy, the responsibility of the philosopher, philosophical writing, the philosopher-journalist, the fall into politics, the policy of humanity construction

مقدمة:

بسخرية** ما بعد-تأويلية، يعيد فاتيمو قراءة تاريخ الفلسفة من أجل تحديد هوية الفلسفة وعلاقتها بالتقنية والعلم والحقيقة والسياسة (أسئلتها وقضاياها)، قراءة وإن بدت لبعض المتفلسفة قراءة "اختزالية"¹، فإنها مع ذلك تظل إحدى أهم المقاربات الفلسفية المعاصرة، نظرا لتنوع منطلقاتها وغنى خلفياتها وجذرية بعض أطروحاتها والزحزحات التي عملت على إحداثها، الأمر الذي حدا بالعديد من المفكرين إلى اعتباره الفيلسوف الأكثر إثارة وجدلا من بين الفلاسفة المعاصرين، و"الأكثر أهمية ممن يمكن أن نقرأ لهم اليوم"². إن هذه المقاربة لا تهدف إلى تقديم أجوبة أكثر دقة وأشدّ صدقية عن مشكلات وقضايا حركت الفلسفة الميتافيزيقية طيلة قرون عدّة، ولا إلى تشييد أنساق نظرية كشرط إمكان لانكشاف الحقيقة. إنها مقارنة تتجاوز "فكر الأساس" نحو "فكر اللاأساس"³، من خلال "تدويب" الأسس الصلبة للميتافيزيقا و"تنحيف" الذات الواعية بذاتها، والإعلان عن أقول الإيديولوجيات القوية الثابتة... فهي مسار تفكري ينخرط بكل وعي في الأفق الراهن بوصفه أفق "البنيات الضعيفة"، أو ما بات يعرف "بالفكر الضعيف" الذي ينتهي في دلالاته إلى أفق "ما بعد-حديث"⁴ من جهة خلفياته الفلسفية والسياسية، ومن بين أهدافه المعبر عنها بوضوح "فلسفة جديدة". كيف ذلك؟

إن فاتيمو هو فعلا أحد "فلاسفة التقنية"، وهذه العبارة تشمل المفكرين الذين حاولوا فهم المعاصرة في نموها داخل الانتشار التقني-العلمي، غير معترف بالذنب ولا آبه به، كما أنه لم يحكم عليه بالتردد أو الحيرة حيال ذلك الفهم بالنمو. في هذه المساحة الهائلة من ترميز التقنية، يمكن ترميز "المياحدث" من خلال عبارة طريفة: "أن نصغي للنداء" (ascoltandone l'appello)، ذلك أن الإصغاء للنداء هو المعبر لملاقاة الكينونة، والتعرّف إلى ذواتنا. وبناء على ما تقدّم يتسنى لنا القول إن عمله هذا يتنزل اليوم ضمن مسار تأويلي تفكّري يدعم ما كان قد أعلن عنه في كتابه "ما وراء التأويلية" (1994) بوصفه آخر كتاب "فلسفي" كتبه، وذلك بالمعنى الدقيق لكلمة "فلسفي" "filosofico" يعقبه "اعتقاد الاعتقاد" (Creder di credere) (1996). حيث بدأ فاتيمو بشقّ طريق جديد تماما حمله نحو شكل من "الفلسفة المقاومة"، فلسفة متعدّدة المجالات

** السخرية هي تمارين فلسفية على قضايا ومشكلات اجتماعية وإنسانية تكشف التناقضات والنفقات وتثير الدهشة والتساؤل، في اللامفكر فيه أو في المسكوت عنه. فالعقل الساخر هو العقل الذي يسخر من ذاته أولا، كما أنه نقيض العقل القوي (عقل التنوير والحداثة) الواثق من نفسه والمطمئن إلى صواب منطقته ونتائجه. وقد رافقت صدور كتابه "الفكر الضعيف" (1983) موجة من النقد من قبل معاصريه، وتمّ نعتة بالفكر الساخر.

1-Emannuele Severino, Articolo, la stampa 21/03/2007. p: 8.

2-Franca D Agostini. introduzione a Vattimo, Gianni, société transparente trad. J-p. Bisetta, Desclée de Brouwer, Paris 1990.p 6.

3-Vattimo, Gianni, La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne. Tr ad charles Alunni Ed Seuil. Paris 1987 p, 123.

4-Vattimo, Gianni, la société transparente ; trad. J-p. Bisetta, Desclée de Brouwer, Paris 1990.p 23.

والجبهات، ودائمة الترحال بحثا عن مدينة المعنى، ومن أجل إنقاذ الإنسانية. وهكذا جاءت الكتابة مبسطة، متخففة من العديد من الروابط مع التقنيات والإحالات المعهودة على التراث الفلسفي الذي ميّزته.

من المهم التوكيد- وهذا النص الذي نطرحه يشهد على ذلك - على أنه لا يطرح بدقّة في شكل تعويض تفاعلي، أو في شكل إبعاد للفلسفة، وإنما هو تعضيد لمسار محدد، هذا التعضيد الطبيعي لمسار فريد لنموذج فلسفي متحقق يكشف الطابع العملي لفلسفة فاتيمو، والذي من المشروع تسميته بعبارة تجعلنا نستحضر زمن غبطة الماركسية "نظرية محسوسة". وربّ مسار فلسفي ينبئ بميلاد ثقافة تأويلية تؤمّن العبور إلى مجال السياسة، لكن العبور هنا ما كان ليتمّ من دون "السقوط". إنّه المأل الذي لا مردّ له، ولا محيد عنه، والفعل الذي لا بدّ منه، كما تدلّ عليه العبارة السّاخرة لفاتيمو "سقوطي في السياسة"⁵ (caduto nella politica)، كلّ ذلك من أجل التحرّر والولوج إلى الإنسانية.

يبدو أنّ فاتيمو لم يفعل شيئا آخر سوى كونه طور واحدة من الجبهات أو المظاهر التي للنظرية (بتفكيره في/أو إنجازها لتأويلية عملية ومتحقّقة)، بوصفها إحدى المقولات الخاصّة بفكره، فبدت أطوار تكوّن الوضعية الهرمينوطيقية الجديدة، بالمعنى التكويني، "إعادة بناء أصلية للتأويلية"⁶ أي للجدلية الهيكلية كما للتأملية ما بعد- جدلية لفكر هيدغير الثاني، فقد مكّن الفلسفة من الانزياح والانفتاح والفعل في مجالات مختلفة، إنّه الزمن التأويلي المعاصر الذي هيّا للعبور، وفتح آفاقا إنسانية متنوعة ورحبة، لم تجرؤ الفلسفات الميتافيزيقية على ولوجها، وظلّت متحصنة بمنطق الهوية والتطابق الراض للاختلاف والمغايرة. أمّا الخيط الهادي الذي نقترحه لهذا القول فهو: ما قدره فاتيمو ذاته بأنّ هناك "ضرورة تأويلية" أو "قدرا فلسفيا" لولوج الدلالة ومغامرة في الأقصي، من خلاله تكون العدمية قد عبرت المقولات الميتافيزيقية الكلاسيكية. وربّ عبور هيّا له "الفكر الضعيف" الذي أدّى إلى حدوث صيغة هرمينوطيقية، هو الذي قاد الفلسفة نحو "الأنطي" «Ontico» ومحايثة للمايحدث، وكان تفكرا بأكثر فاعلية به تتخلّص من الماهيات العابرة لأسوار الأرض ولحقائق الحياة، فيكون فيها التفكير حديثا، واقعا وراهنيا.

إنّ الرّهان هو توسيع مجالات الفلسفة لتكون شاملة وعملية، تقودها عملية تأويلية مجبولة على الاختلاف، دائمة التهيّام والارتحال، تنشُد المعنى مهما توعّرت الدروب، أو تمنّعت المجالات (الدين والسياسة والجنس)، ولكن أيضا يحكم عليها بالمقاومة حينما تستلب الحقيقة وتصادر الحرية. إنّ غرضنا هنا هو أن نعرض في المرحلة الأولى تكوّن ثقافة تأويلية مخصوصة تتحدّد فيها علاقة الفلسفة بالعلوم (الصّحيحة والطبيعية منها، والإنسانية التاريخ والأدب...) وبالفنّ بوصفه مخرجا تأويليا لكلّ الإشكاليات المطروحة، غير أنّنا سنرى أنّ "التميّز" الذي للفلسفة وتماستها مع العلم والسوسولوجيا وعلوم الثقافة والصور الفنية- الأدبية سيحمل على اختراع "فلسفة للمنطق ومنطق للفلسفة"⁷، فيها يتحدّد معنى "الانطولوجيا الضعيفة"

5-Vattimo Gianni, Vocazione e responsabilita del filosofo, il melangolo, genova, 2000. p: 113.

6- Vattimo Gianni, oltre l'interpretazione Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Editori Laterza. Prima Edizione. Roma 1994, p94.

7-Vattimo Gianni, op. cit. p: 92.

كفكر أرضي يبحث في الآن والهناء، ومع ذلك سيتبين لنا في المرحلة الثانية أنّ تأويلية فاتيمو لمفهوم "الحقيقة" قد حدا به – وإن بمفارقة طريفة- إلى إدراج "الحقيقة" ضمن فضاءٍ أرفع أطوار الصداقة وأنواعها في "المدينة" (polis)، حيث تحرّر الهرمينوطيقا "الحقيقة" من قسوة الموضوعية والمطابقة الوصفية، وتفهمها بوصفها قيمة قوامها "الرّحمة" (carità)، وأساسها "الوفاء" (fedelta) للآخرين (li altri)، ومن ثمّة لا تفهم "الحقيقة" إلا بوصفها حدثاً، و"الذات" التي هي قبل كلّ شيء حوار ومشاركة.

أمّا في المرحلة الثالثة، فإننا سنقف عند "مهمة الفلسفة ومسؤوليتها": (عنوان الفصل الأخير الذي جعل منه فاتيمو عنواناً لكتابه هذا). وهي بمثابة مفتاح للوقوف على مقدار التوتّر في الممارسة الفلسفية المعاصرة: بين الفيلسوف – الصحافي، والفيلسوف – الأستاذ، وبين الاختصاص الفلسفي ومهمّة الفيلسوف بوصفه "موظّف الإنسانية". إنّ ثقل المسؤولية جعله ينحو نحووا مستحدثاً، كأنّ "يكتب في الصحافة"، ويستعمل الوسائط من أجل التحرّر وفتح السبيل نحو الإنسانية، كما تحتمّ عليه "السقوط في السياسة". وبذلك يتمّ التعرف على الطريقة الوحيدة لممارسة الفلسفة انطلاقاً من السياسة (التحرّر) والدين (التجاة)، حينها سيتأكد لنا أنّ التفكير الفلسفي لا يعمل إلاّ انطلاقاً من الثقافة، وبأنّ "بناء الإنسانية هو [في حقيقته] سياسة"⁸.

بقي أن نسأل: ما هي مميّزات الفلسفة؟ وما هي مجالات اشتغالها؟ وكيف تتميز عن العلم من جهة، وعن الأدب والفنّ من جهة أخرى؟ وكيف تكون الفلسفة أنموذجاً للواقعية و"فكراً أرضياً" (pensiero del terreno) في فهمها للحقيقة؟ وما هي مهمّة الفيلسوف ومسؤوليته اليوم تجاه الإنسانية؟ وأيّ نوع من الكتابة الفلسفية تمكّنه من ترجمة الواقع والتشريع للتحرّر؟ وبأيّ معنى يتمّ الجمع بين حدّين مختلفين من جهة الماهية والوجود، أعني: "الفلسفة والسياسة"، إذا كانت الفلسفة هي عملية بالأساس، وأنّ السياسة هي منطلقها الأوّل.

1. الفلسفة والعلم:

يصرّح فاتيمو في مفتح الفصل الأوّل بأنّه "مضطرّ للتفكير ما بعد كانط وهيغل"⁹. ويمكننا أن نرصد في الاستعمال الفاتيمي لمصطلح "ما بعد" دلالتين مختلفتين، وإن كانتا غير متباعدتين. أمّا الاستعمال الأوّل فهو "هرمينوطيقي"، إذ يعني استئناف السّؤال عن علاقة الفلسفة بالعلم، أو إنجاز مهمّة الفلسفة، ومسؤولية الفيلسوف انطلاقاً من إعادة ترسيم الحدود بينها وبين العلم ضمن مجالات وطوبوغرافيا جديدة للفلسفة تحدّد ثناياها وروافدها وتقاطعاتها ومسالكها المتوعّرة، وذلك من أجل أن تظهر على نحو أكثر

8-Vattimo. op. cit. p: 123.

9-Vattimo Gianni, op. Cit.p.49.

عملية، والتي تتم بشكل "أنطي"¹⁰، وهو معنى عممه فاتيمو ليدلّ عامّة على أنّ "الفلسفة ليست علما بالمعنى الدقيق للكلمة"¹¹، وذلك من زاوية ثقافية محض.

وأما الاستعمال الثاني فهو منهجيّ حيث يتعلق "المابعد" بالفلسفة ذاتها وحدود مستطاعها، وقد تدرّج فاتيمو في إيضاح هذه الدلالة كما يلي: أكّد في مستوى علاقة الفلسفة بالعلم، على أنّها "متميّزة" عنه، وهو ما يجعل الفلسفة حرّة في اتّخاذ قرارها بمعزل عن العلم. وحاول تدقيق هذا المعنى لاحقا في الفصل الثاني: "برق الحدث"¹²، (Il lampeggiare dell'Ereignis) فبيّن، في الآن ذاته، أنّ الفلسفة لا يمكنها الاستغناء تماما عن العلم، وشدّد على ذلك بقوله: "هذا حسب اعتقادي لن يكون"¹³، إذ عليها، في مقابل ذلك، أن تكون على علم بما "يحدث من تحولات في تاريخ كينونتنا، في الثقافة، في المشترك الإنسانيّ، في المعرفة للنتائج اليقينية للعلم"¹⁴. وضمن وجهة النظر هذه، يمكن العودة إلى العلم كما كان، أي بمعناه الأخلاقي أو السياسي. وهكذا، يتعلق الأمر إذن بـ "العلم والوجود اللأ-أنطي"¹⁵، وليس العلم كشكل من اللأواقع، أو من اللأضعف، أو من التعالي.

إنّ فلسفة العلم بالنسبة إلى فاتيمو هي الأساس جزء من السوسولوجيا، من فلسفة الثقافة، وإنّ كلّ تفكير فلسفي في العلم لا يمكن أن يكون منطق العلم (لأنّ الفلسفة تريد أن تقول للعلم كيف يفكر، وهو الموضوع الصحيح لفيرابند* (feyerabend))، إذ بقدر ما يريد أن يكون تفكيراً تاريخياً، فإنّ هذا النوع من النشاط الثقافي، ينتج عن تحوّل الوجود. إنّ تجذير طريقة تفكير الفلسفة في العلم، يدل، في تقديرنا، على أنّ فاتيمو قد باشر، بصيغة مخصوصة، الصورة المثالية التقليدية للعلاقة بين الفلسفة والعلم، إذ لا إجماع صائباً هنا حول العلاقة بين الفلسفة والعلم كتلك التي نجدها في "الحقيقة والمنهج" لغادامير، أو، قبل ذلك، عند هيدغير في "عصر تصورات العالم"، ويظل خطاب "الحقيقة والمنهج" موجّهاً حسب فاتيمو، بواسطة "مطلب استرداد من نوع إنسانيّ"¹⁶. وما هو حقيقي لا يحتكره العلم وحده، بل إن الحقيقة كما نقرؤها في التاريخ، يقولها الفنّ أيضاً، ونجدها كذلك "في التجربة الاستيطيقية وفي التجربة التاريخية"، وهذا لا يعدو أن يكون تحصيناً في تأويلية غادامير.

وفي هذا السياق، اقترح فاتيمو أن نأخذ مسألة ارتباط الفلسفة بالوجود من التّحديد الغاداميري لمعنى "اللغة" طريقاً نهدي به نحو النهوض بالسؤال عن حقيقة "الكينونة". وتبعاً لذلك فهو يستحضر المقولة

10-Vattimo. op. cit. p: 51.

11-Vattimo. op. cit. p: 53.

12- Ibid.

13-IVattimo. op. cit. p: 54.

14-Ibid

15-Vattimo. op. cit. 61.

16-Vattimo Gianni. op. cit. p: 62.

(*) Feyerabend Paul Karl بول كارل فيرابند ألماني من أصل نمساوي، ابستيمولوجي وأستاذ فلسفة بجامعة كاليفورنيا من أهم مؤلفاته "العلم في المجتمع الحر" (1978)

الشهيرة في "الحقيقة والمنهج" (الباب الثالث): «l'essere che puo venir compreso è linguaggio» الكينونة التي يمكن أن تفهم هي اللغة¹⁷.

لا نحتاج إلى التنبيه إلى ما ينطوي عليه هذا الشاهد من صعوبة غير مفتعلة، بل هي منتصبة في صلب الإشكال المبحوث فيه نفسه، فهي صعوبة تمنع من تبين وجوه التّواشج بين السّؤال عن طبيعة فهم الكينونة وعلاقته باللّغة، وهي تحديدا بنية المنعرج اللغوي للفلسفة التّأويلية - وما تقتضيه من تمييز بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة-، لذلك فلا سبيل لتذليل لتلك الصعوبة إلاّ عبر الاعتراف بها، بوصفها عنصرا مقوّما للفلسفة ذاتها.

ما هي النتيجة الحاسمة التي يخلص لها فاتيمو بعد هذا التمعّن في "تاريخ الفاصلة"؟

إنه "تاريخ الأنطولوجيا" في التحديد الغاداميري للكينونة. إنّ تخصيص الوجود بواسطة "الكلّي" (كلّية اللّغة) لا يمكن له أن يكون التّخصيص الأصيل "للكينونة"، وأنّ ذلك يضع غادامير، بحسب فاتيمو، في وضع متأرجح "ما بين النسبية والهيكلية"¹⁸، حيث تتحدّد هيغلية غادامير عند تخوم الرّوح الموضوعي للهيكلية، وفي الفهم للكلّ في معنى الانتماء، وذلك لأنّ غادامير لم يفهم من معنى "الوجود" طبقا لطريقة هيغل في فهم الرّوح المطلق، سوى معنى "المطلق". إنّ رأس الأمر هنا هو التّحرّر من الدّلالة السّائدة للوعي، وللرّوح المطلق بالأساس، إذ "أن نكون فعلا هيغليين، علينا التّفكير بأنّ الرّوح المطلق هو مبدأ أساسي(قاعدة) للوعي الذاتي"¹⁹.

إنّ هدف فاتيمو هو تعليق الطّابع المطلق لمعنى الوجود من خلال "تذويب" الأساس، و"تنحيف" الذات و"تنسيب" الإطلاقية التي تكتنفه حتى يعود ضربا من "الإضعاف" أو "الضعف"²⁰ الكامن في مشكل الوجود نفسه. وربّ "إضعاف" أو "ضعف" يعنى، كما هو الشّأن هنا، نسبة "الروح المطلق" وواقعيتها، يقول فاتيمو "لا نفع شيئا آخر سوى البحث عن واقعية الروح المطلق وتشكيل صورة نسبية"²¹.

علينا أن نحترز من أن نرى في مساءلة فاتيمو "للروح المطلق" مجرد نقد للتصوّر الهيغلي، فالأمر يتعلّق بخطة أكثر خطورة: إنّ الأمر يتعلّق بما يسمّيه فاتيمو "تحديد موقع المطلق"، وهذا ليس غربيا عن "الفكر الضعيف" بوصفه "فكرا أرضيا" يتأسس على الاختلاف والجدلية من داخل جغرافية العقل المطلق بين

17- نذكر هنا بأن فاتيمو، أثناء ترجمته لكتاب "الحقيقة والمنهج"، قد واجه مشكلة في نقل الجملة التالية "الكينونة التي يمكن أن تفهم هي اللغة" "تتعلق بمدى الحفاظ على الفاصلة في الجملة الألمانية»

18- Ibid.

19- Ibid. p.:59.

20-Ibid.

21-Vattimo, "non facciamo altro che cercare di realizzare la sperito assoluto, fornendone una immagine relativa" op. cit. p: 60.

شرق وغرب. عندئذ يضحى المطلق "وعيا ذاتيا راهنا (...). نحتاجه، حيث لا يمكننا أن نكون فقه دالايما (Dalailama*) بل علينا أن نكون معرفتنا"²². فلكل واحد روحه المطلق الذي يعبر عن انتمائه.

ويتساءل فاتيمو: ماذا لو تمّ تخليص هيجل من فكرة المطلق التام، أي من الوعي الذاتي الأكمل، وبماذا يفترض تعويضه؟

ثم يجيب بقوله: "حسب اعتقادي يمكن أن ينعكس فقط في فكرة الاختلاف الأنطولوجي التي تبدو منطلقا للمسار"²³. والطريف في جواب فاتيمو هو أنه قد جعل من "الاختلاف الأنطولوجي"²⁴ شرطا ضروريا لبدء مسار الفكر الضعيف الذي يقوم على "تخفيف" الذات و"إضعاف" الوجود والحقيقة.

يكشف فاتيمو، هنا، قبل كل شيء، الأسباب التي يبني من خلالها رؤيته للفلسفة الواقعية المباعدة حقًا عن العلم (الفلسفة التي دأبت على تعريف العلم، هي دائما ملتزمة، وفي نفس الآن، بإعادة تعريف العلم، كما يبدو جليا في حالة هوسرل) والتي لا تتبع تماما الأدب، ولا يمكنها أن تدمج مع السوسيولوجيا، ولا مع علم الثقافة، أو بعض أشكال الإرادة الحرة الفنية- الأدبية.

إنّ رصد الفلسفة على هذا النحو في علاقتها بالعلم والأدب، إنّما هو تأمل ينم عن طرفة خاصة. ووجه الطرفة أنّ فاتيمو يحدّد الفلسفة بوصفها شيئا "متميّزا" عن العلوم (الصّحيحة والطبيعية والإنسانية) وعن الفن، وهو "تميّز" مخصوص إلى الحدّ الذي يكون فيه صكّ التحكيم منضوبا تحت تلك الإشكاليات العميقة المتعلقة بكلّ تلك المجالات ومتناسبا معها، فهي مشدودة بألف مشدّ قرابة، وموزّعة على كلّ عملية ثقافية.

II. تأويل الحقيقة

إنّ خطة فاتيمو هي ارتسام هرمينوطيقي لمفهوم الحقيقة داخل التناوب الأرسطي: حقيقة- صداقة. ويكشف عمّا وراء هذا الرّبط التّناوبي من وضوح، الذي يأتي تمثيلا مذكرة تفضيل للصداقة، فينتهي إلى التنبيه إلى أنّ "المدينة" (polis) هي الأرضية التي منها تتشكل نظرية فلسفية للحقيقة، ويقدر مصيرها. إنّته تحت هدي هذا النحو من النّظر، ندعى الآن إلى الفحص عن مطالب فاتيمو في الفصل الثاني من "مهمّة الفيلسوف ومسؤوليته".

1- ما هي دلالة الحقيقة؟ أو نحو تملك هرمينوطيقي لدلالة الحقيقة

يقرّ فاتيمو، منذ البداية، بأنّه "في عمق كل المناقشات بين الهرمينوطيقيين وضدّ - الهرمينوطيقيين توجد دائما مسألة الحقيقة بوصفها مطابقة"²⁵، ومن ثمة يدعو إلى ضرورة الانخراط في مسار هرمينوطيقي

* دالايما هو الزعيم الروحي لشعب التبتو البوذية

22-Vattimo Gianni. Op. cit. p: 61.

23-Ibid.

24- Vattimo Gianni e Pier Aldo Rovatti, Il pensiero debole, il melangolo. milano. 1983.p 12.

25-Vattimo Gianni, Vocazione e responsabilita del filosofo, il melangolo, genova, 2000. p: 101.

لفهم "الحقيقة بوصفها قيمة"²⁶. وعلينا، في هذا السياق، أن ننتبه إلى أن فاتيما قد عمد أول الأمر إلى فك الارتباط بين الحقيقة والمطابقة الوضعية، ثم إلى أنه قد اتجه من بعد في تحديد وجه الاقتران بين الحقيقة والصدقة في معنى "الوفاء".

كيف ذلك؟

بدأ فاتيما أولاً بتأويل "الوفاء" بوصفه إخلاصاً لكيان، لشيء "حدث" (evento)، ولموضوع (soggetto)، وهو قبل كل شيء حوار ومشاركة. وهو كذلك ما يسوغ لنا البحث في السؤال الآتي: بأيّ وجه يحمل الطابع "الصدوقي" على الحقيقة، أو بعبارة أخرى: بأيّ معنى ترتبط الحقيقة بالصدقة؟

إنّ التحرير الخطير الذي حرّره فاتيما ضروب الحقيقة من المطابقة إنّما يتمثل في وضع إصبغه على مظهر في غاية الأهميّة من هذه الصدقة، ألا وهو أخذ مسافة من المنطق المسنود من البلاغة، ونعني بذلك دون استعمال للانتقاء اللامسؤول في أغراضها التاريخية والنظرية. في نص بعنوان "الأسباب التي لا يعرفها العقل" (les raisons que la raison ne connaît pas) - طور فاتيما جيداً هذه المسألة، مدافعاً عن "عقل القلب" (ragioni del cuore) بوصفه يتنزل بدمّة عمل المفكر.

إنّ قصد فاتيما هو الاستغناء عن أي ضرب من ضروب "المطابقة" الوضعية التي يمكن أن تتعلّق بها الحقيقية، ومن أجل ذلك يفترض أنّ "القلب" أو "الفؤاد" إدراكاً من جنس طريف تماماً، ووجه الطرافة أن هذا الإدراك هو مستطاع الوجود الأخصّ للحقيقة، إنّ إدراك مفتوح انفتاحاً جذرياً على الصدقة التي تغذيها "الشفقة" (piétas).

فبأيّ معنى تغادر الحقيقة صحاري المطابقة لتستقر بأرض الصدقة؟

سعى فاتيما إلى البرهنة على أنّ الطابع "الصدوقي" للحقيقة هو شرط إمكان لنمط الوجود الذي من شأن الذات.... إذ يتوجّب برأيه "أن يكون في الفلسفة فتور تجاه الحقيقة بوصفها وصفا موضوعياً"²⁷.

كيف ذلك؟ يجيب فاتيما: "كما تنص على ذلك فكرة الوصف الموضوعي للوضعية هي أنها لا يليق عرضها لأنّ الوضعية تكون دائماً متسعة تحت تأثير انعكاسات التفكير: إنّها الوضعية، وإنّ الوعي بالوضعية، وهو الوعي بالوعي بالوضعية الخ.... لكن لا يتعلق فقط بضرورة البقاء "أوفياء" لديناميكية الوضعية (إذن إنه بالإمكان دائماً التسليم الذي هو أيضاً "نوع" من المطابقة المحمية، والتي ليست في كل الحالات ضرورية وملائمة لإسناد وضعيات محددة بتمعن). توجد مسائل أخرى أعمق والتي يتوجب تقديرها"²⁸.

26-Ibid.

27-Ibid.

28-Ibid.

تقوم خطة فاتيمو على هذا الافتراض: "إن الحقيقة هي التي تجعلكم أحرارا"²⁹ (La verità vi fara libiri). وتكشف هذه الأولية عن الترابط المتين بين الحقيقة والحرية، ذلك أنّ الأولى هي شرط إمكان الثانية، إلا أن هذه البدهة لا تبدو بسيطة من حيث التركيب، فهي تحتاج توضيحا أكبر، وتأويلا أعمق لفهم معنى الحقيقي. فماذا عساه أن يكون؟ يجب فاتيمو للتوّ: "يكون حقيقيا ذاك الذي يحرّرني (é vero cio chi mi libera)، ولا يحرّرني ذاك الذي هو حقيقيّ (mi libera cio che é vero)"³⁰.

هكذا لم يعد ممكنا الاعتقاد في الحقيقة المتعالية، الواحدة والمطلقة والثابتة، كما نجدها عند الفيلسوف العقلاني أو رجل العلم الواقعيّ (بالمعنى الثوريّ للكلمة)، ولا حتى في فلسفة سينوزا مثلا التي لا يعدّ من الممكن الاحتذاء بها. يقول فاتيمو "هذه هي وجهة نظر سينوزا، فقد تأمل أودية الحقيقة الرياضية بوصفها بنية ضرورية للكينونة، فهي غبطتي، يعني حريتي، ربّ حرية هنا تلك التي تتلاءم مع القبول المجرد والبسيط لأمر مفروض عليّ، يعني القضاء والقدر"³¹.

ولئن كانت الحقيقة على هذه الشاكلة من الضّرورة التي تجذب الإنسان وتخضعه لحيتميتها، فهي تبدو أكثر سلبية دينيا أيضا (نور كشّاف لشيء شبيهه). وهذا ما دفع شوبنهاور- برأي فاتيمو- وضمن وجهة النّظر هذه- إلى التّساؤل: "لماذا نحتاج إلى حب الطبيعة كما هي، لا لشيء إلا لأنها طبيعة؟"³²، إذا كانت الطبيعة يحكمها قانون بيولوجي لا يرحم، والبقاء فيها للأقوى، وهو ما حدا بفاتيمو إلى القول: "في الطبيعة الحوت الكبير يأكل الحوت الصغير"³³. لذلك فالخضوع للضرورة الطبيعية، أو بالأحرى تقبل طبيعة الحقيقة بوصفها "طبيعة مطبوعة" سيهدد الحرية التي هي قوام الحقيقة، عندئذ يحكم علينا بالمقاومة، يقول فاتيمو: "أنا أَدافع بواسطة أظفاري وبأسناني. وهكذا السبيل، بمثل هذا المعنى تصير حريتي"³⁴.

ولكن هل بلغنا بفحص الألفاظ هذا إلى نواة التّأويل الأنطولوجيّ لمعنى الحقيقة؟ أليست الحرية هي السياق التّقليدي لتخريج هذه الصعوبة؟

لا شك أنّ هدف فاتيمو هو إخراج الحقيقة من منطق المطابقة العلمية ومنطق المطابقة الميتافيزيقية والدينية. ويقول موضّحا: "لقد قلت بأنه يوجد في الهرمينوطيقا... تصور مختلف وأشدّ تعقيدا للمطابقة"³⁵. وهذا القول يفصّل القرار الهرمينوطيقي الذي اتخذه فاتيمو: إنه ينبغي الكفّ عن النّظر من جهة الحقيقة كمطابقة، والانخراط في مساءلة مقصودة للعقل، وللوجود الذي يحمل عليه معنى الحقيقة. ويعتقد جيانى فاتيمو أن "هيمنة" الحقيقة من حيث هي مطابقة على حساب الحقيقة بوصفها انفتاحا وتحررا، وأنّ هذا

29- Ibid. p: 102

30-Ibid.

31- Ibid. p .101-102

32- Ibid. p: 101.

33-Ibid.

34-Ibid.

35-Ibid.

القمع للحرية، هو الوجه الأخر لعملية أساسية طبعت تاريخ الميتافيزيقا بأكمله، وبالتالي لا تحل رموز هذا التاريخ، إلا كتاريخ هيمنة وقمع للحرية. لقد قطع فاتيمو شوطا خطيرا في مساءلة الحقيقة من حيث هي مطابقة، إلا أنّ ذلك لا يبدو ممكنا من دون أن يحط الرحال عند هيدقير للتزود بالتحليل الوجوداني فيما يتعلّق بمبتغى الحقيقة: "أقرأ لهيدقير كل هذا، إن التحليل الوجوداني، مع فكرة المشروع، مع تماهي الشيء مع الأداة. هي بطريقة ما قراءة فلسفية للجملّة "الحقيقة تجعلكم أحرارا" (la varita vi fara libiri)، لكن في معنى "يكون حقيقيا ذلك الذي يحرككم". من الطبيعي عادة في حال وضع هذه المقدّمة، ينتج عنها أنّ ذلك الذي يحزّرنى هو ذلك الذي ينقذني، يدفعني لإنشاء مشروع، الذي يمكّني أن أترجّي ترجمته في الواقع، وفي المحصّلة أن يكون المشروع التّحرّري بواسطة الحقيقة، فمن البديهي أن الخلاص لا يعني بالضرورة التسليم بالأشياء كما هي"³⁶.

فما مغزى هذا القول؟

علينا أن ننّبّه هنا إلى أمر لافت للنظر في عرض فاتيمو لمعنى الحقيقة، إنه التّواشج بين الحقيقة والتّحرّز في تركيبه الإنسان بوصفه مشروعاً: هو مفهوم "الخلاص". إن طرفة هذا المصطلح هو أنّ فاتيمو يوظّفه بدلالته الأصليّة حيث يعني معنى "الرّحمة" الإنجيلية. يصرح فاتيمو: "في مثل هذا الوضع لا أستطيع أن أتصوّر أن فكرة الحقيقة منفصلة عن الرّحمة الإنجيلية. التّحرّز الوحيد هنا والذي يمكن تصوّره، هو حياة أبدية في الرّحمة"³⁷. ولكن علينا ألا نفهم معنى "الخلاص" بدلالته الفلسفية العامية، حيث يعني الحياة الأخرى، ففي الحقيقة ليس التّحرّز سوى "الرّحمة".

ولكن بأي معنى؟

لو دققنا في دلالة "الرّحمة" كما يخرجها فاتيمو في أغلب كتاباته من "إيتيقا التّأويلية" (1990) و"اعتقاد الاعتقاد" (1996) إلى "الحقيقة أو الإيمان الضعيف" (2015)، لوجدناه في واقع الأمر يركّز نكتة التّأويل على "الحوار مع الآخرين"، كما تعني "المحبة" و"الشفقة" و"إنقاذ الآخر"....، لكنه يبدو غير حافل بالجذر الثاني للكلمة، أي جذر "الرّحمة الإلهية" وما تحمله من تعالٍ جعلها تنسلخ عن حقائق الأرض وحياتة الناس. إنها الرّحمة الأرضية، ومحورها الأنا والآخر، يقول فاتيمو موضّحاً موطنها بأنّه يكمن: "في الإصغاء للآخرين وفي الحوار مع الآخرين"³⁸.

بهذا المعنى ينبغي أن نفهم عبارته: "يكون حقيقيا ذلك الذي يحرككم"، في معنى أن يكون المشروع التّحرّري بواسطة الحقيقة، وأنّ الخلاص لا يعني التّسليم بالأشياء كما هي. إن الحقيقة متأصلة في الرّحمة وتحيا فيها. وبهذا يتبيّن أن ما به يكون هذا التّأويل للحقيقة مشروعاً تحزّريا، هو أنّها مفسّرة بوصفها تجد معناها الأوفى في مفهوم التّحرّز، ولكن ليس بما هو "قول يقيني" ومسك برهان كما تكون عليه الأشياء، فالحقيقة

36- Ibid. p: 103.

37-Ibid.

38-Ibid.

بما هي تحرر لا تأتي إلى الإنسان من خارج أي من جهة حجة أخلاقية أو موجود غائب، وإنما هي متأصلة في "الرّحمة الأنجيلية"³⁹. وقد تبدو عبارة "الإنجيلية" هنا موضع إشكال إلا أنّ هذا الإشكال سرعان ما يتبدّد بمعرفة طبيعة النقاش الذي أقامه فاتيمو مع المسيحية، وقد بلغ مداه الأقصى في كتابه "استفهامات حول المسيحية" (Interrogazioni sul cristianesimo) الذي يصرح فيه فاتيمو بما يلي: "عندما نتكلم عن التجسيد فنحن نتكلم عن إله كشيء متّضع، ضعيف ومعوز"⁴⁰، إنّه وضع إنسان مشدود إلى الواقع شدّا، ولا يكاد يبارحه حتّى يتأثر بإرهاصاته.

إنّ التّحرّر الذي يمكن تفكره هنا هو حياة أبدية "للرحمة"، يعني الإصغاء للآخرين ومحاورتهم والتجاوب معهم، ولكن من أجل أنّ الحياة الأبدية في الكتاب المقدس لا تفهم إلا بوصفها "مأدبة" (Banchetto)، فهي على حدّ تعبير فاتيمو: "ليست تأملا هندسيا لحقائق موضوعية"⁴¹.

ولكن، أيّ معنى لأبدية ضائعة في التأملية المجردة للإله؟ ألا يكون هذا المشروع سقوطا في اللاعقلانية؟ يجيب فاتيمو: "يبدو لي يقينيا أنّه أكثر عقلانية، مشروع تحرري من هذا النوع عوضا عن مشروع تحرري يتأسس على معرفة الأشياء كما هي"⁴². إن هذا مفصل خطير من تأويل فاتيمو لمسألة الحقيقة وذلك أنّه يلقي ضوءا جديدا تماما على مشكلة التأسيس للحقيقة من جهة معنى التّحرّر وعلاقته بالرحمة.

إنّ نكتة الإشكال قائمة في معنى "تعرف الأشياء كما هي

"conoscere le cose come stanno" كيف ينتج عن "تعرف الأشياء كما هي، فهم الرحمة في تأويل الحقيقة، ثم نبحث في معنى الرحمة انطلاقا من الحقيقة؟ يستبعد فاتيمو أن تعني المعرفة ههنا نحوا من فعل الاستنباط المنطقي. وينصرف إلى تأويل معرفة الأشياء بوصفها من طبيعة الفهم الذي هو خاصّة للذات الإنسانية. هذه الخاصّة هي أنّ معرفة الأشياء هنا بمثابة "مشروع فهم"، بحيث أنّ التّأويل المشكّل للفهم لا يفعل سوى أن يترك الفهم يكشف من نفسه عن هيئة "الرحمة" التي تشير إليها الحقيقة الموضوعية إشارة صورية. هنا يفيدنا فاتيمو بتخريج طريف لوظيفة "الحقيقة الموضوعية" من حيث أنها "تساعدني من أجل الفهم، كيف بإمكانني أن أتعاش أفضل مع الآخرين؟"⁴³. إنّ قصد فاتيمو هو أنّ الحقيقة إنّما تأتي إلى الفعل التّواصل ضمن "الرحمة المعيشة" الذي هو مدار وظيفتها. إنّها تُطوّع عالم الحرية البشرية طبقا لعالم الحقيقة الموضوعية، فهي التي تجسر الهوة بيني وبين الآخرين ضمن عالم التّواصل.

لقد جعل فاتيمو السّؤال عن "الرحمة" شرطا لضرورة مسألة الحقيقة. فكيف يبرّر هذا الموقف؟

39- Ibid. p: 103.

40-Gianni Vattimo, "quando noi parliamo dell'incarnazione parliamo di un Dio che si è fatto umile. debole. povero "Interrogazioni sul cristianesimo cosa possiamo ancora attenderci dal vangelo? Edizioni lavoro, Copyright. Roma 2000. p: 30.

41-Vattimo Gianni, Vocazione e responsabilita del filosofo. op. cit. p: 103.

42-ibid.

43-Vattimo, OP. Cit. p:104.

يتعلّق الأمر بضرب من المفارقة، وصورته أنّ كلّ مشروع تحرّري ونظرية تواصلية لن يتحقّق إلا على أساس الحقيقة، وذلك بمعرفة الأشياء كما تبدو. ومن أجل تبرير موقفه هذا يستدعي فاتيμο هابرماس (Jürgen Habermas)، ويشرّع في تأويل نظرية الفعل التواصلي بما يتلاءم ومعنى "الرّحمة"، يقول: "ليس من المصادفة أن يكون هابرماس مواليا للنظرية التواصلية والفعل التواصلي، إذ ليس بإمكانه بعد أن يختلف كثيرا عن الرّحمة المعيشة، مع أن هابرماس لا يمكنه تقبّل هذه النتيجة أبدا"⁴⁴. ها نحن نعثر على نقد فاتيمي طريف "للحقيقة الموضوعية"، فلئن كان على قرابة لافتة تؤهّله للنظر في إشكالية الأطروحات الهابرماسية، فهو أكثر منها عملية وتواصلية مادام يقصد إلى تخريج جديد لطبيعة الحقيقة وقيمتها انطلاقا من معنى الرّحمة. إنّ هذا النّقد "الرحيم" للحقيقة الموضوعية في عصر العلم وهيمنة الوضعانية، الذي يتمّ تحت قلم فاتيمو إنّما يقع ضمن "الهرمينوطيقا الضعيفة" بوصفها إتيقا. إنّها يقاوم تصوّر الحقيقة بوصفها "امتلاكاً" من جهة أن الامتلاك مفهوم يجد أساسه في ظاهرة القوة والهيمنة وإقصاء الآخر، وهو يقاوم كذلك التّصوّرات الدّينية المسيحية "للخلاص" بوصفه - بالضرورة- التّسليم بالأشياء كما هي، من أجل "المعيش" المعاصر الذي لا يشكّل سوى صيغة لما بعد الحداثة ولما بعد فكر الأساس والحقيقة الواحدة القوية والمطلقة. إنّ هذه المقاومة التي باشرها فاتيمو تكشف عن تأويلية الفكر الضعيف للحقيقة والحرية، وقد حرص فاتيمو فيها على الذهاب قدما إلى المساءلة، والدفع بحوار مشترك حول هذا الموضوع.

إنّ مقصد فاتيمو هو إثبات أنّ الحقيقة بوصفها إقامة وسكنا مع الآخرين، لا ينبغي أن تضمّر رؤية شديدة العداء في مواجهة الحقيقة العلمية. ولكن، هل كشف فاتيمو بمثل هذه المساءلة عن نواة التّأويل الضعيف لطبيعة الحقيقة بوصفها صداقة؟

يبدو أنّنا لا نستطيع أن نجزم بذلك، ذلك أنّ دفاع فاتيمو عن التّأويل الضعيف للحقيقة قد اقتصر على إبراز وجوه الاختلاف بين الحقيقية الموضوعية والحقيقة بوصفها قيمة، أي حقيقة علوم الروح. وللإيفاء بهذا المطلب عقد فاتيمو الفقرة الأخيرة من فصل "قول الحقيقة" بوصفها الشوط الأخير والحاسم لبيان نكتة الإشكال في التّأويل الضعيف لمشكلة الحقيقة من حيث هو فصل المقال على ممكن الحقيقة باعتبارها صداقة.

بناء على ما تقدّم يجوز لنا التساؤل: بأي معنى يتأوّل فاتيمو "الصداقة" بوصفها الاسم الحقيقي للحقيقة؟

يقلّل فاتيمو من شأن الاختلاف الذي يقيمه بعضهم بين عبارة حقيقة و"صداقة" أو "محادثة حسنة"⁴⁵. ويرى أنّه من المجدي في الواقع الاحتفاظ بنفس العبارة، ومواصلة الحديث عن الحقيقة أيضا في هذا السياق، فكلّ عملية فصل للموضوعين تعني في النهاية تقبل النّظامين، وفكرة إمكانية الخلود والتسليم

44-Ibid.

45-Vattimo, op. Cit. p: 104.

بقسوة الحقيقة الموضوعية، المطابقة، العلمية. وهو ما يعني الإقرار بأنّه ليس بإمكانك الحديث عن الرّحمة إلاّ في علوم الرّوح، ولا عن الحقيقة بوصفها قيمة وما إلى ذلك، بينما في العلوم الطبيعية لن يكون له أي معنى⁴⁶. ويقيم فاتيمو تواشجا طريفا بين علوم الروح (العلوم الإنسانية) وبين الرّحمة، وذلك من حيث هما مقامان "للحقيقة بوصفها قيمة"⁴⁷، عندئذ، ووفق هذا المسار، تكون علوم الطبيعة غير قادرة على احتمال المعنى.

لكن، كيف نفسّر الحاجة إلى علوم الطبيعة؟ وما آليات فهمها، إذا كانت هذه العلوم لا تتضمن فعلا معنى؟

يبدو قصد فاتيمو هنا مضاعفا: فهو من جهة يكشف عن انحصار تصوّر التّأويلي المعاصر لمنزلة "المعنى" في تفسير العلوم، ومن ثمة لتقسيم علوم الطبيعة بوصفها "خالية من المعنى". وهو من جهة أخرى، يحاول بيان كيف أنه من الممكن استصلاح علوم الطبيعة والعناية بها عبر استنبات المعنى "لأنني أريد الدفع بحوار مشترك حول هذه الموضوع: إنه جلي بأن هذا هو المنطق الأكثر إنصافا"⁴⁸ كما يقول. إنّ الفرضية الموجّهة هنا هي، بلا شك، إدراج مسألة الحقيقة بوصفها انفتاحا وحوارا مشتركا.

2- دفاع عن الحقيقة

بعد إيضاح معنى "الحقيقة"، وبأيّ وجه تتعلق بقيمة "الرّحمة"، بادر فاتيمو بطرح سؤال حول ما إذا كانت هناك حقيقة أم لا؟ وهل يوجد مثال مخصوص للحقيقة؟

إنّ فاتيمو لم يشرع فجأة في طرح السّؤال حول "إمكانية وجود الحقيقة" كما يزعم سيفرينو (severino)، بل هو قد اخترع خطّة استشكال، ووجه الطرافة فيها هو الانتقال أصلا من نطاق البحث في الحقيقة، بوصفها قيمة تشاركية، إلى أفق البحث في "نمط الحقيقة الذي يعيننا"⁴⁹. ولذلك فإنّ طرح فاتيمو للسّؤال السّاخر: "هل يوجد مصاصو دماء؟"⁵⁰، إنما أراد من ورائه أن يدحض تصوّرا مخصوصا للحقيقة يفصل بينها وبين الأرض، ويجعلها تسبح في فلك متعال على التاريخ، ولا تنهمز بهمز الحدث، ولا يرى أنّ الأحداث هي التي تحدّث أخبارها. ويعدّ هذا المسلك استكمالا للذي سلكه في الفصل السابق، حين قرّر تقصّي "معنى الحقيقة" واستجلاءه، ونعني "الحقيقة بوصفها قيمة". وهو ما يكشف قدرة التّأويل وآلياته على تقصّي الخطاب، وفك شفرات اللّغة لتحرير مفهوم الحقيقة، وأنسنته حتى يشارف الدّلالة والمعنى. يقول فاتيمو: "ليس صحيحا أن الذي يبحث عن الحقيقة يبحث عن البعض من الحقيقة"⁵¹. قد تبدو هذه المقولة بمثابة

46-Ibid.

47-Ibid.

48-Ibid.

49-Ibid.

50 -نشير هنا إلى أن فاتيمو قد جعل من هذا السّؤال عنوانا للعنصر الثالث والأخير من فصل، "في قول الحقيقة":

«esistono I vampiri?» op. Cit. P105

51-Vattimo, op. Cit. p: 103.

مزحة تُقال في مقام مشروط، أو هي تعبير عن وضعية مخصوصة، إلا أنه يريد من وراء ذلك أن يدحض فكرة وجود مثال خاص بالحقيقة واستخداماته، و"أنه لا يوجد مثال خاص بالحقيقة يمكن استخدامه"⁵²، ولتوضيح ذلك يفترض، في الآن نفسه، سؤالاً ساخراً ما ينفك يجيب عنه: "هل يوجد مصاصو دماء؟ ربما نعم، لكن هذه الحقيقة يمكن ألا تثير اهتماماً أو أنها لا تشغلني، ليس هناك من باستطاعته أن يبرهن بأن مصاصي الدماء غير موجودين، أو بأنه لا يجدي نفعاً اختيار إمكانية معرفة وجودهم أم لا"⁵³.

إن ما كان فاتيμο يبحث عنه على مدى الفقرات السابقة، ونعني بذلك الظفر بتحديد معنى الحقيقة وتحريرها من منطق المطابقة والموضوعية، قد يبدأ في استشرافه الآن في هذا الموضوع. ومن جهة تاريخ الفلسفة، فإن فاتيمو هنا يثير مشكلة تقليدية هي مشكلة "الحقيقة المطلقة" أو "الحقيقة النهائية"، أي الاعتقاد في أنه ليس ثمة إلا حقيقة واحدة، لأن القول بالحقيقة الجزئية أو "الحقيقة النسبية" يهدم إمكانية فهم معنى الحقيقة. وهو مشكل قد رسخته العقلانية الحديثة والعلمية والموضوعية للعلوم التجريبية.

يقدم فاتيمو "التأويل الضعيف" للحقيقة بوصفه حلاً لمشكلة يبدو أنها ظلت في رأيه بلا حل برغم الجهد التأويلي لرورتي، ليخلص إلى النتيجة الآتية: "إن من يكون منشغلاً فقط بالحقيقة، سيعمل في الواقع فيما بعد بالانتقاء، وينتقي هذه الحقيقة أو تلك. وإن انتقاء الحقيقة ومفصلتها يذكرنا حسب فاتيمو بطبيعة العمل العلمي والعلوم التجريبية القائمة على التجزئة للمعرفة. ويستحضر فاتيمو، في هذا المقام، مثال البحوث الفيزيائية، إذ نجده يقول: "عندما نقوم بتجربة في المخبر لا نكثر بعرضها ضد الدفوعات الالكترونية لـ "ألفا سنتوري" (Alfa centauri)، لأننا نفترض، ويتجلى لنا بوضوح، أنها ليست مهمة. لكن، من يدري أنه بالإمكان، في المستقبل، أن نتبين أن العديد من النتائج العلمية ستغدو ملغاة بواسطة أحد النماذج"⁵⁴. إن قصد فاتيمو من خلال هذا المثال هو الكشف عن الطابع النسبي للحقيقة الذي ما فتئت النمذجة العلمية اليوم تروج له وتثبته، والحل أن الحقيقة ليست معطى نكتشفه، بل يتم بنائها وفق نماذج وتصورات معينة.

ما فتئ فاتيمو ينبّه إلى أن الانتقال إلى التكثيف عن بنية الحقيقة العلمية والتحوّلات الطارئة عليها في عصرنا الحاضر ليس تطبيقاً على حالة جزئية، وإنما هو تدشين لنمط جديد من الحقيقة، تلك التي "يمكن افتراضها" أي الحقيقة الشبكية، أو "الحقيقة الضعيفة"، ولكن ما هو مقياس الضعف هنا؟ إنّه ليس شيئاً آخر سوى حقيقة الإنسان نفسه الذي بات من المحتم عليه أن يشهد على وجوده. يقول فاتيمو: "ولكن مرة أخرى، يدكنا هذا فقط أن هناك تاريخاً يتدخل لتغيير النتائج حتى تلك الأكثر أماناً، وتغيير طريقة استخدامها"⁵⁵.

52- Ibid. p: 105.

53-Ibid.

54-Ibid.

55- Ibid. p: 105.

إن الحقيقة لا تظهر حقا إلا إذا أبصرنا من خلال الرحزحة التي أجراها فاتيماو على آخر تصوّر فلسفي وجّه فكرة الحقيقة في الفلسفة الغربية، ونعني التصوّر الرورتي. قد يظهر أنّ فاتيماو يحاول هنا أن يستأنف الجهد الرورتي لتأول الحقيقة بوصفها انفتاحا ومشاركة بعيدا عن المطابقة، والحال أنّ الأمر ليس كذلك. فالألفاظ لا تعني هنا ما كانت تعنيه لدى رورتي، يقول فاتيماو: "من الطبيعي جدًا أن يحملني كل ذلك بعيدا عن رورتي، الذي لا يزال إلى عهد قريب يزعم المرافعة عن الأطروحة التي مفادها أنّ "الحقيقة غير موجودة"⁵⁶، مشدداً على أنّ الدلالة الحقيقية: "لم تعد تعبيراً بوصفها موضوعاً ممكناً للبحث". وتقتضي فرضية "الحقيقة غير موجودة" حسب فاتيماو، أن تكون هناك حقيقة وصفية إضافية تتعلق "بعدم وجود الحقيقة"⁵⁷، فأنت يقع إخلاء الفعل، حيث تكون الحقيقة ليست تماماً "موجودة" أو أنها "لا توجد"، ولكن من المستحيل، مع ذلك، أن يكون مثبتاً أو غير مثبت، فإنّ هذا يظهر "التناقض المفضوح في الافتراض"⁵⁸، على حد تعبير فاتيماو. إنّه، حين يتحدّث عن الحقيقة من جهة نظر تاريخ الوجود، فإنّ ذلك يوجب عليه أن يدخل في مناقشة جدية مع الفلسفة البراغماتية التي تحتاج إلى بيان تهافت أطروحتها تلك. لكن كيف يتأتّى له ذلك؟ يقول فيلسوف تورينو: "باعتباري فيلسوفاً من داخل اللغة المتداولة لا أزعم القدرة على جعل اللغة المشتركة لغة حقيقة تنضوي تحت اسم الحقيقة التي تستوجب الإجابة أيضاً عن غياب الحقيقة"⁵⁹.

إنّ اللافت للنظر هو أنّ فاتيماو قد انصرف بالكليّة إلى تبيان طبيعة الحقيقة بوصفها متداخلة تماماً مع اللغة، ومن أجل ذلك فتح هذا الفصل الذي قدّره لتخليص طابع الحقيقة من الادّعاء الرورتي، وهو ادّعاء يقول عنه فاتيماو ساخراً: "مثل غيره من وجهات نظره الأخرى، يتناسب أيضاً مع نوع من المحاولة لتقويم أرجل الكلاب"⁶⁰. ويضيف قائلاً: "يوجد نوع من الوسواس النفسي للفكر التحليلي الذي يتوجب عليه أن يضع ترتيباً لكلّ شيء"⁶¹.

يرى فاتيماو أنّ الخطاب يكون مختلفاً تماماً، حيث يوجد التاريخ، الذي من خلاله "تحدث" الحقيقة ويتمّ، فهم المعنى، ويعبر عن ذلك بقوله: "يجب عليّ أن أفسر لماذا أنّ استعمال عبارة الحقيقة قد تغيّر اليوم؟ ولماذا يكون بمعنى ما صحيحاً أنه "لا نمتلك أبداً الحقيقة"؟ إن تاريخ الكينونة قائم على مجموعة من الحوادث، ومن الوقائع التي حدثت، ولكن ليست تلك "الحوادث" التي يمكن تركها على حدة بمجرد فعل ما: إنّها الأحداث. أي الحقيقة عبر تاريخها، وهي أحد هذه الأحداث، ومن الصعب التفكير في التخلص منها"⁶².

56-Ibid. p: 106.

57-Ibid.

58-Ibid.

59-Ibid.

60- Ibid.

61- Ibid

62- Ibid. p: 106.

إنّ قصد فاتيمو هو محاولة ترسم السّياق الخاص بهذا التّأويل للحقيقة، ذلك أنّ الوظيفة الخطيرة لهذا الخطاب هي فهم المعنى من خلال التاريخ.

III. مهمة الفلسفة ومسؤوليتها

1- نحو اختراع نماذج جديدة من الكتابة الفلسفية

يفتح فاتيمو الفصل الأوّل من القسم الثالث من كتابه: "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" بتحديد معنى "الكتابة على الصّحف"، مشيراً إلى أنّه قد انجذب إلى الصّحافة، واختار "الكتابة على الصحف" 63، ومن ثمة شرع في إيضاح الخصائص الأساسية للكتابة الفلسفية التي تحركها أيضاً "المنطلقات الشخصية". بيد أن ما يهّمنا نحن في هذا الفصل هو بعده التّوضيحيّ والبيبلوغرافي. إنّه ضرب من الرّسم البياني للكتابة الفلسفيّة، حيث أنّ غرض فاتيمو هو تبين أنواع الكتابة والطرق التي عبرها يكتب الفيلسوف خطابه وأسلوب اضطلاعاه بمسؤوليته تجاه الإنسانية. وأنواع هذه الكتابات هي على التّوالي:

- الكتابة على الصحف (scrivere sui giornali)

- الكتابة وفق منطلقات شخصية (scrivere in prima persona)

أ- الكتابة على الصحف:

إنّ خطة فاتيمو في تحقيق ذلك هي الانطلاق من تعريف جديد للكتابة الفلسفيّة، هي الكتابة على الصحف. وهي كتابة أضحت جزءاً لا يتجزأ من الكتابة الفلسفية ومن العمل الفلسفيّ، وانطلاقاً من هذا الاختيار وصل فاتيمو إلى نتيجة حاسمة أجملها في قوله: "في النهاية أنا لا أعتقد أن هناك فرقا بين ما أقوم به أثناء تدريسي في الجامعة، وبين ما أقوم به عندما أكتب مقالا في صحيفة"³.

فما دلالة هذا البيان؟

تكمن أهميّة هذا البيان في أنّه يبيّن انفتاح الكتابة الفلسفية، ومغادرتها للأعمدة التقليدية للكتابة المتمثلة في الكتب المرتبة ترتيباً محكماً و"قوياً"، أعمدة لا تنفك تتعمّق الهوية بينها وبين الجمهور، أي بينها وبين الحياة اليومية. إنّ الغرض هنا هو محاولة استبصار انفتاح الفلسفة والثقافة اليوم على وسائل الإعلام والوسائط، وبعد أن نبّه فاتيمو في كتابه "المجتمع الشفاف" (1990) إلى أن الوسائط (média) "ظاهرة اجتماعية تحريرية" وليست ضرباً من التقنية الأداة السالبة التي يمكن إن تؤدي إلى الاغتراب والاستلاب (مدرسة فرانكفورت، أدورنو وهوركايمر)، أشار إلى أنّنا نشهد اليوم تحوّل النظريّة إلى ممارسة، ومن خلالها تتشكّل مهمّة الفلسفة، ويضطلع الفيلسوف بمسؤوليته- التي هي على قدر كبير من الجسامة تجاه الإنسانية.

فبأي معنى تحدّد مهمّة الفيلسوف؟ وهل تنحصر مهمته في أداء وظيفته كأستاذ في الجامعة أم بالكتابة على الصّحف والالتقاء بالجمهور؟ وهل تحتل الصّحف أعباء الخطاب الفلسفي في بلوغ أهدافه؟ تفتتح إجابة فاتيمو بسؤال إضافي هو: كيف نمارس الفلسفة دون أن تفقد معناها؟ والمعنى المقصود هنا هو معنى "النجاة" (Salvezza) من خلال نموذج فلسفيّ، وأيضا من خلال الكتابة. والنجاة عنده "ليست النجاة الخاصّة بفرديّةته" ⁶⁴ (ma non tanto la mia individuale).

وينتقل فاتيمو بعد ذلك إلى مباشرة الإجابة على ما تقدّم من أسئلة، بقوله: إنّه يتعيّن علينا أن نفحص عن كفيّة تأديتنا لمهنة أستاذ وأن نهض بدور حاسم في تحقيق مهمّة الفلسفة بوصفها طريقا "للنجاة" وخدمة الآخرين. ويوضّح فاتيمو هذه الوضعية مؤكّدا "عليّ أن أمارس جيدا مهمّة أستاذ فلسفة، لأنّ ذلك هو عملي" ⁶⁵، ولكن ما المقصود بعمله؟ وما قيمة ذلك العمل؟ وهل يتقاطع مع مهمّة الفلسفة؟ يجب فاتيمو للتوّ: "في النهاية، "لأنه عملي" يعني أيضا: أني أساعد الآخر" ⁶⁶. والملاحظ أنّ هذه الإجابة تتضمّن سببين كافيين للاضطلاع بمهنة أستاذ من قبل فاتيمو: السبب الأوّل يتعلق بالأنا، فالعمل هو المحدّد لوجود الأنا، لذلك فهو واجب، وإتقانه ضروريّ. أما السبب الثاني فيتعلّق بالآخر، إذ هو يهدف إلى مساعدة الآخر وتوجيهه.

وهكذا، منح هذا التوضيح مفهوم "إنسان" دلالة مستجدة من جهتين: من جهة الذات ومن جهة الآخر. أمّا من جهة الذات فنلاحظ أنّ فاتيمو قد انتقل من الحديث عن الفلسفة في المطلق إلى الفلسفة "المتعيّنة" التي تساعد، في رأيه، الأستاذ على استعادة ذاته عبر "العمل". وأمّا من جهة الآخر فتبدو غاية التّربية وأهدافها واضحة هنا، حيث هي ممارسة عملية تفتح للأستاذ فسحة مساعدة الآخر على التّرقّي و"الهجرة" إلى الإنسانية.

ويبدو أنّ ممارسة خطة أستاذ كانت رغبة حرّكت فاتيمو منذ بدايات تعلّمه المرتبطة بحراك الشّباب بإيطاليا في فترة الخمسينات، فقد كان هاجسه وغايته الكبرى تعليم من هم أصغر منه وأكثر شبابا. وبنظرنا فاتيمو بأواخر مسيرته التلمذية في المعاهد، وبِعلاقتها بالفلسفة، فيقول: "في نهاية المرحلة الثالثة بالمعاهد، كنت دائما ألقى المحاضرات في الواقع، وانتقل بصورة دورية للحديث عن الإنسانية الكامنة في مارتان. هكذا كان قد نشأ موقفي الفلسفي" ⁴.

بهذا يتبيّن أنّ الفلسفة متأصلة في تكوينه التربويّ وبداية تشكيل شخصيته، فالفلسفة بما هي عملية وبنية مقوّمه للدنيا وللدين لا تتأتّى إلى الإنسان من خارج (أخلاق، دين)، وإنّما هي متأصلة في نمط وجوده الحرّ، وهو ما يجعله يختار أن يكون أستاذا يدرّس الآخرين، ومسؤوليته في ذلك كلّّه توطيد انتمائه إلى الإنسانية. إنّ فاتيمو "مدين"، أي منطو على روح فلسفية أصيلة فيه "يحنّ" إليها كثيرا، فهو ملتبس

64-Vottimo, Gianni, Vocazione e responsabilità del filosofo, op. Cit. p: 109.

65-Vattimo, devo far bene il professore di filosofia perché é il mio lavaro, op. cit. p: 110.

66- Ibid.

"بالفلسفة في لقاءها بالدين"⁵، إلا أنّ ذلك لا يصير ممكناً إلا عبر "اشتراع" نموذج فلسفي ونمط مخصوص في الكتابة تكون الصّحف أحد أهم أشكاله، لأنّها الأكثر نفاذاً للجمهور وقدرةً على إثارة الواقع. إنّ هذا مفصل خطير من تأويل فاتيما لمهمة الفلسفة، وذلك أنّه يلقي نورا جديداً تماماً على مشكلة الكتابة الفلسفية بعامة. فهل ثمة ضرورة لابتكار نمط من الكتابة يتوافق ومهمة الفلسفة اليوم؟ يذهب فاتيما إلى أنّ شكل الكتابة التقليدي غير مؤهل اليوم للنهوض بمهمة الفلسفة، وذلك لأنّه يفترض مسبقاً ما يريد أن ينهض به، وما يجعل المهمة غير ممكنة هو أنّ المجتمع اليوم أصبح مجتمعاً "شقافاً" محكوماً بالاتّصالات المعمّمة، وأنّ مهمة الفلسفة ليست في العمق، سوى نداء هذا الوجود الإنساني من أجل فهمه، حيث تكون الكتابة على الصّحف مثلاً أداة لجسر الهوة بيننا وبين الآخر والعالم، مثلما أنّها تهيّء درب الفيلسوف للعبور والهجرة إلى الإنسانية.

ب- الكتابة وفق المنطلقات الشخصية

إذا كان السياق الذي تُعالج فيه مسألة ما تحدّد بوجه ما طبيعة تلك المعالجة، فإنّ علينا أن نكتشف السبب الذي أتى بفاتيما إلى "الكتابة وفقاً للمنطلقات الشخصية" (scrivere in prima persona). يمكننا أن نرصد في عنوان فاتيما للفصل الثاني من القسم الأخير بـ "الكتابة وفق المنطلقات الشخصية" بعض مميزات التفكير الفلسفيّ، حيث أشار صراحة إلى أنّ اهتمامه بالكتابة في البدايات كان صادراً، بلا مشاحة، عن حاجة داخلية في البحث الفلسفي عن الوجود، ولم يكن مفروضاً عليه نتيجة أيّ سياق من سياقات الكتابة الفلسفية التقليدية، ولا بموضوعات "البدء" و"الشروع" و"البدايات"، ذلك أنّ البداية هي أفق مشروع، ولا يمكن رؤيتها إلا في أفق مشروعها... وهذا النوع من الكتابة الذي ابتدعه فاتيما، والذي انعكس على وضعية الكتابة الفلسفية عنده، لم يكن سوى تدشين لما كان قد أعلن عنه سابقاً في كتابه: "اعتقاد الاعتقاد" (1996) (credere di credere) حيث كان، كما قال، بمثابة "الافتتاح لمذاق أدبيّ في كتاباتي الفلسفية"⁶⁷ (se c'è un apertura stilistico) (letteraria nel mio scrivere filosofico)

وقد يكون مذاق ما في الكتابة غير مستساغ، إلا متى كان نابعاً من "عطف" ما ذي طابع ديني"⁶⁸. لقد بقي أن نحدد الآن بأيّ وجه يتجسم هذا الجنس من الكتابة الفلسفية الذي يوفر إمكانية طريفة لإبصار الوجود، إذ لا بد من طريقة جديدة في الكتابة ترقى إلى مستوى "النمذجة" (stlizzazione). إن إقرار فاتيما بأنّ هذا الجنس من الكتابة الفلسفية قد جاء "بدافع فردي وشخصي"، إنّما يكشف لنا حقيقة ما دفعه إلى الإقدام على اختراع نوع جديد من الكتابة بوصفها النموذج الوحيد القادر على سبر أعماق الوجود وإنارة ثنياه، وما تثيره هذه الكتابة من حميمية في اكتشاف أغواره. بيد أنّ ذلك يعني، إذا

67-Vottimo, Gianni, Vocazione e responsabilità del filosofo, op. Cit. p: 111.

68- Ibid.

أبصرنا المسألة من زاوية التواضع بين نموذج الكتابة ومسار "الفكر الضعيف" ومن ثمة بين "الكتابة وفق منطلقات الشخصية" و"الفكر الضعيف"، بأن الكتابة تمثل "نموذجاً" يفترضها الفكر الضعيف⁶⁹. بهذا يقيم فاتيمو تواشجا طريفاً بين نوع الكتابة الجديدة و"الفكر الضعيف"، وذلك من حيث هما مساران يؤمّنان الانفتاح على الآخر، ويعقدان العزم على الهجرة إلى الإنسانية. إن الطريق إلى ذلك وعمر، ويفترض استفهامات وتوضيحات مفهومية.

ولكن، علام يدلّ الفكر الضعيف؟ وما وجه الجدة فيه؟

يجيب فاتيمو قائلاً: "يدلّ الفكر الضعيف، عندي أيضاً، على نوع من السخرية العميقة إزاء أي انتفاخ ذاتي، باتجاه كل النّمات أو التعبيرات الخاصة جداً، أي الوجدانية"⁷⁰.

إن مقصد فاتيمو هو الاعتراف بأنّ الفكر الضعيف هو ضدّ العقل القويّ، فقط لأنّه يوجد من أجل أن يكون بين الضعفاء، ومن هنا يستوجب منّا فنّ الإصغاء، ومن بعد إمكانية أن يتكلّم الوجود من جديد. ولا أظنّ أنّ غير الهرمينوطيقا يمتلك هذه الصّلوحية، يقول فاتيمو "عندئذ تسترجع الهرمينوطيقا بالأحرى نموذجاً مختلفاً لقول دلالة البدء"⁷¹. ذلك أنّ إشكالية "البدء" هي إشكالية محورية اليوم في الفلسفة، و"الفلسفة هي أيضاً اليوم تفكير في البدايات، وفي الأسس الأولى التي من خلالها تترتب كلّ أنساق المعارف "اللاحقة"⁷². لا شك أن الفلسفة عبر محطاتها المختلفة قد جعلت من أولى اهتماماتها مساءلة البدايات، ويستحضر فاتيمو، في هذا السياق، كيركيقارد بوصفه ناقداً، ومستأنفاً في الآن نفسه مشكلة البداية الهيكلية. يقول فاتيمو: "من هذا المنطلق، فإنّ الكتابة من منطلق شخصي ليست انحرافاً لمشكلة البداية، كما أنها ليست الطريقة التي تجعل الطبيعة التّحكيمية (الشخصية) جليّة والتي تكون في مجملها ضرورية لما يقال وللطريقة التي يقال بها"⁵.

وكعاداته التّأويلية في استدعاء كبار الفلاسفة التّأويليين المعاصرين لمحاورتهم بخصوص أهم الإشكاليات الفلسفية، استحضر هذه المرة دريدا ورورتي، للمقابلة بينهما ومحاورتها، من ذلك قوله: "عندما قال دريدا نحن في هذه الجزيرة سلكنا دربا ووصلنا إلى هذه الجزيرة، ثور فيّ عديد التساؤلات، على خلاف رورتي الذي لا أحبّه كثيراً. وعندما يوجد أسلوب شخصي في التّمودج الفلسفي لدريدا، أتمهه بالأدبيات في المعنى السلبي للكلمة"⁶. ويرفض فاتيمو توظيف الأسلوب الشخصي الذي تعبّر عنه السرديات الأدبية في التّمودج الفلسفي، لأنّ ذلك سيفقد الفلسفة تميّزها عن الأدب، ويجعلها تحيد عن دأبها في قول الوجود، فحتّى الشّخصي والبدء تشخّصه الفلسفة ليروم معاشرة الوجود، فيكتوي بنار حيرته، وتمنحه بذلك تأشيرة الحجّ إلى الإنسانية. لقد كان فاتيمو واعياً بخطورة مشكلة "البدء" بوصفها تمثل "طابعاً شخصياً، وفي الآن نفسه

69-Vattimo Gianni, op. cit. p: 112.

70-Ibid.

71-Ibid.

72-Ibid.

لاشخصيا للفكر في فعالية الوجود"⁷³. وهذا ما جعله يسميها بـ "حيرة" (imbarazzo) البداية. ورب "حيرة" أبعد ما تكون عن الحالة السيكلوجية، وفي هذا يقول فاتيمو: "وفي المقابل، حسب رأينا، هي بالخصوص شيء فلسفيّ: إنها حيرة الوجوداني"⁷⁴.

لقد أراد فاتيمو بذلك أن يجدر مسألة "البدء" داخل الفلسفة كمبحث في الوجود. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه يبرّر فاتيمو كتابته في بداية الشخصية (prima persona) على أنه بمثابة وضع للسؤال من داخل مشروع مشترك، أو هو مثلما قال روني: "انثناء وتثنّ حول المخيلة الشخصية"⁷⁵ بما يجعل ممارسة الفلسفة ضرباً من الممارسة للحريّة من أجل إعادة التعريف بواسطة نحن. وهي ممارسة للحريّة، لن تكون ممكنة إلا في إطار الفعل السياسيّ.

2-الفلسفة والسياسة

أ-السقوط في السياسة

يبدو أن فاتيمو قد انجذب إلى السياسة مبكراً بقدر انجذابه إلى الكتابة على الصحف، إلا أنّ الملفت للانتباه هنا (انطلاقاً من العنوان) هو استخدامه للعبارة السّاخرة: "سقوطي في السياسة" (caduto nella politica). إنّ في ذلك أكثر من دلالة، إنّهُ الوقوع في الممارسة والفعل السياسيّ دون أن يعني ذلك التّعثر أو السقوط الذي لا يعقبه الوقوف، فهو السّقوط الواقف الذي يحفظ المأل، والذي يعبر عن موقف، وينم عن حريّة ومسؤولية تجاه ما يحدث. وقد تأوّل فاتيمو نفسه معنى السّقوط بما يلي:

- أولاً أنّه دائماً ما تطرح في الفلسفة مسألة السياسيّ الجيد، ومسألة المشترك السياسيّ. وهذا من شأنه أن يبرر الفلسفة سواء كانت تعليماً أكاديمياً أو بوصفها "كتابة على الصحف"، أو ممارسة للسياسة وهو أخطر أنواع السّقوط. يقول عنها فاتيمو: "هذه الانعطافة الأخيرة والتي أجد نفسي اليوم في مواجهتها..."⁷⁶.
- ثانياً أن السّقوط يُفهم هنا بمعنى الالتزام والمسؤولية تجاه الإنسانية. إنّهُ "النزول" و"الإقامة". وليس "الهبوط" و"الانحدار"، لذلك هو سقوط اختياريّ تجسّر فيه الهوة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، لكن ليس على شاكلة "النموذج نفسه الذي بدا فيه رورتي يفهم الترابط بين دريدا والأدب بوصفه خطوة تحويلية للهروب إلى أزمة حقيقية موضوعية وتاريخية للفلسفة"⁷⁷. إذن بأيّ معنى يتأوّل فاتيمو العلاقة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية؟

73-Ibid.

74- Ibid. p: 113.

75-Ibid.

76-Ibid.

77- Ibid.

يجيب فاتيماو قائلاً: "يبدو أن المرور من الفلسفة إلى بعض العلوم الإنسانية الأخرى أو الممارسة الثقافية هو شكل من السقوط أو من المغفرة"⁷⁸. بهذا يكون السقوط في الفعل السياسي والثقافي هو إحلال الممارسة في النظرية، وهي خاتمة محمودة لخوض غمار الفعل ومرسى لمطاف السؤال عن الخير.

يكشف فاتيماو عن الأسباب التي دفعته إلى اختيار نهج الفلسفة مبكراً، ويشرح ذلك قائلاً: "أشعر بالتورط في مشروع تغيير الإنسان ضمن برنامج للتححر"⁷⁹. هكذا بدت الاستمرارية واضحة في هذه الشهادة لحالة فاتيماو الذي أقبل على دراسة الفلسفة بدافعية تغير الإنسان والعالم. ثم يعزو فاتيماو هذا التورط لتغيير العالم إلى وضعيته الاجتماعية، وانتمائه الطبقي. ذلك أن فاتيماو ينحدر من أصل بروليتاري. وهو ما أكده بقوله: "قد يكون هذا راجعاً إلى أصلي البروليتاري: إنهم البروليتاريون الذين لا يمكنهم تخيل تغيير حياتهم الخاصة فعلاً إن لم يشرعوا في تغيير العالم"⁸⁰. لا ينكر فاتيماو بأن الوسط العائلي الذي نشأ عليه -لأمّ أرملة، وأب جنوبي كان يعمل ضمن الشرطة - قد حفزه على الانخراط في مشروع تغيير جذري وراдикаلي، وأن كل تلك الوضعيات الاجتماعية والنفسية قد أدت إلى ولادة فاتيماو فلسفياً، واستمراره في هذا النهج، ونحت "شخصيته المهنية والأكاديمية"⁸¹.

وحول مهمة الفلسفة وعلاقتها بالسياسة منذ القدم، أعاد فاتيماو قراءة أفلاطون، وانتهى إلى خلاصة مفادها "أن أفلاطون هو الفيلسوف السياسي"⁸²، إذ على الرغم من الطابع الإشكالي الذي لا يخلو من مفارقة حول هذه المسألة، فإن ذلك لا يحول دون ارتباط الفلسفة العميق بالمدينة «polis» لدى أفلاطون. وربّ ارتباط مثل ميزة للفلسفة الإغريقية ككلّ في نظر فاتيماو.

هذا الطابع السياسي للفلسفة الذي نشأ منذ فجر الإغريق يستمرّ حتى اللحظة الراهنة داخل الثقافة الغربية. وإن سقوط الفلسفة في السياسية، ومهمة تغيير العالم هي ميزة "غربية" خالصة على حدّ تعبير فاتيماو مستأنفاً في ذلك مقولة هوسرل: "الحقيقة أوروبية". ويضيف قائلاً: "عندما نذهب للبحث عن الفلسفة في العالم اللأغربي سنجد فقط في المعرض بعض التحريفات تسمى فلسفة بحسب الهندوس والعرافين الخ...؟"⁸³.

إذا كان فاتيماو يرى أن الفلسفة "علم تاريخي"⁸⁴. فلسائل أن يسأل: بأيّ معنى يراها كذلك؟

78 -Ibid.

79- Ibid. p: 114.

80- Ibid.

81- Ibid.

82- Ibid. p: 115.

83 -Ibid.

84- Ibid.

يجيب فاتيمو نفسه قائلا: "ليس فقط بالمعنى الذي قيل، ولكن أيضا بالمعنى الذي نشأت عليه بواسطة تاريخ للثقافة، وبواسطة ضرب من الثقافة التاريخية، ولا أعرف ما إذا كانت ستموت بهذه الثقافة"⁸⁵. وبناء على ذلك فإنه لا ينبغي أن نحصر مسألة "العلم" في حدود السؤال عن تاريخ الثقافة، ذلك أن كل البحث التأويلي للفلسفة والثقافة والعلم لدى فاتيمو يتسدّد نحو معنى "الوديعة"⁸⁶ التي أثارها هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية والفيينومينولوجيا الترنسندنتالية..

من أجل ذلك يختم فاتيمو الفقرة الأخيرة بنوع من التنبيه إلى محدودية مسألة الثقافة بالنظر إلى مسألة أخطر منها، هي السؤال عن الطبيعة في أفق السؤال عن معنى التاريخ بعامة. فالسؤال عن تاريخ الثقافة أو العلم لا يستوفي السؤال عن معنى التاريخ بعامة.

ب-السياسة لدى الفلاسفة

بعد أن كشف فاتيمو عن أسباب «سقوطه في السياسة» وخلفيات هذا السقوط، كما تبرز إذا تمّ تفحصها من جهة الحلم في تغيير الإنسان والعالم، أي في ضوء نمط الوضعية الاجتماعية وتغييرها إلى الأفضل، نراه يتنقل التزاما وتأوليا صريحا بطبيعة التحليل التمهيدي للقسم الأخير في "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته"، من حيث أنّه يكشف عن حضور السياسة عند الفلاسفة، إذ الغرض هو معاودة عين التحليلات السابقة ولكن كما يحتملها نمط الفلسفة السياسيّة.

ونحن نلاحظ أن فاتيمو قد أحصى ههنا من أنماط الحرفة الفلسفية خمسة هي على التوالي: «فلسفة» و«مشروع» و«تاريخية» و«تنظير» و«تحرر»⁸⁷، ثم انتهى إلى الكشف عن القاسم المشترك بينها، أي مقام «الاحترافية»⁸⁸. وخلص فاتيمو إلى الكشف عمّا اعتبره جنس النمط الجامع لهذه الضروب الفلسفية الخمسة، وهو ما يسمّيه بـ«الاحترافية» أو «الحرفة الفلسفية»⁸⁹، حيث يكشف المسار التأويلي عن الحدود الفاصلة بين كلّ وجهة نظر، ويتأوّل فاتيمو نوع الممارسة الفلسفية تلك قائلا: "أعتقد أنّها تقترح عليّ اختيارات عدّة ووضعيّات ليست «احترافية»، وليست بالمرّة «أكاديمية»"⁹⁰. ويقيم فاتيمو كذلك تمييزا بين المهنة السياسية الصرف، والمهمة الفلسفية الموجهة نحو السياسة، وهو ما يوضّحه قوله: "إن المهمة السياسية الصرف لها بعض الاختلافات المحترمة مع مهمّة فلسفية موجهة نحو السياسة"⁹¹.

يجب أن نعتزف أولا أن تداخل السلطتين السياسية والمعرفية ليس جديدا، ولا مرتبطا بفضاء الثقافة المعاصر. لقد سبق لأفلاطون أن فكّر في هذا التداخل، ووجد له جذرا يقتضي تمازج السلطتين داخل

85- Ibid.

86- Ibid.

87- Ibid. p: 116.

88- Ibid.

89- Ibid.

90- Ibid.

91- Ibid. p: 117.

شخص واحد. وأجمله في قوله: لا يصلح الحكم إلا إذا تفلسف الحكام أو حكم الفلاسفة، وقد كان كانب واعيًا بهذا الرهان، من أجل ذلك بادر إلى الاعتراف بأن هاجسه هو أن يتحمّل الفيلسوف مسؤولية التدبير الأخلاقي والتربوي. الأمر الذي دفعه إلى قبول تميّز مجال السلّطة والشرعية السياسية عن مجال سلطة العقل الفلسفي وشرعيته.

يراهن فاتيمو على سياسة الفلسفة لمتابعة التّحرّز، ورسم السّبيل نحو الكونيّة من داخل الفلسفة دون أن تتحوّل إلى مهنة في السياسة الصّرف، يكون فيها الفيلسوف سياسيًا مختصًا ومحترفًا. يقول فاتيمو: "إنّ مهمة جعل سياسة الفيلسوف متابعة التّحرّز كفيلسوف وليس كسياسيّ مختصّ ومحترف، يعني لي اتخاذ خيار بمعنى ما أكثر كونية، بصفة أدق، بشكل غير مباشر متورّط مع أقلّ نتائج مباشرة ذات طابع سياسي تشريعي... ولكن أكثر تعليميّة"⁹².

وبما أنّ للخطاب الفلسفي حضوره داخل الفضاء الاجتماعي العموميّ الذي تشكّل السياسة أحد مجالاته الأساسية، يشترط فاتيمو بأنّه "عند اختيار ممارسة السياسة كفيلسوف، فإن البيداغوجيا لديها الكثير ممّا تفعله، ذلك أن فكرة تثقيف الإنسانية تقوم على تغيير الإنسان قبل تغيير البنية"⁹³.

لقد كانت ثقة فاتيمو في الفلسفة كبيرة جدًّا، فهي طريق التّحرّز، وتثقيف الإنسانية. لذلك بدا الاهتمام بتأصيل شرعيتها البيداغوجية لافتًا. ونقصد بذلك شرعية تربية الذهن على التّفكير والفهم والجرأة على قول الحقيقة. هنا تأخذ البيداغوجيا التّكوين الفلسفيّ كامل أهميتها. ويجب أن نشير هنا إلى أن انفتاح الفلسفة على السياسة لا يجعلها تفقد طبيعتها الذاتية ومسؤوليتها المعرفيّة والسّوسيو-بيداغوجيّة.

والواقع أنّ البحث في مهمة الفلسفة ومسؤولية الفيلسوف لم يكن راجعًا لدى فاتيمو إلى اهتمامات بيداغوجية صّرف، مع أنّه مارس التّعليم الجامعيّ لسنوات عدّة، بل هو من صميم نظريّته الواقعيّة. فقد كان تفكيره في مهمة الفلسفة وعلاقتها بالسياسة ومسؤولية الفيلسوف تجاه الإنسانية ضدّ كلّ أشكال التّخصّص العلميّ والتقنيّ والمهنيّ امتدادًا لبحثه في إمكانية إصلاح الإنسانية، وترشيد الفعل السياسيّ. لهذا السّبب، جعل القسم الأخير من كتابه: "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" منصبًا على ما أسماه "السياسة لدى الفلاسفة" التي تبحث في شروط التفلسف وممارسة السياسة، أي في جملة القواعد التي تمسّ عمل المتفلسف الذي يريد ممارسة السياسة، وتزوّده بمجموعة مبادئ من إيتيكا الفعل السياسي كالبيداغوجيا، والتّحرّز والمواقف الثقافية من أجل تعزيز الديمقراطية. هذا الوعي الثّقافي بمقتضيات الممارسة السياسية أو إحلال الثقافة في السياسة دفعه إلى القول بأنّ "المسار الديمقراطي يقود قبل كلّ شيء إلى هذا، أكثر ممّن يمارس السياسة تّواً ومباشرة مصداقًا، لقوله: إذا كنت ديمقراطيًا عليك قبل كلّ شيء إنتاج ما يسمى نظرية، أي أفكارًا، ومواقف ثقافية..."⁹⁴. لا يثبت فاتيمو مهمة الفلسفة ومسؤوليتها في التّحرّز والهجرة إلى

92 -Ibid.

93- Ibid. p: 117.

94-Ibid.

الإنسانية عبر ممارسة السياسة، إلا لكي يؤسس لمهمة أخرى هي التي يستمها إنتاج أفكار نظرية، ومواقف ثقافية تنشأ إلى المعنى والقيمة، هي شرط كل توجه ديمقراطي من شأنه أن يخلص السياسة من قوتها وعنقها وطغيانها.

ج- سياسة الفلسفة وفلسفة السياسة

لقد أوصلنا تحليلنا لمهمة الفلسفة إلى التعرف على الطريقة التي تُمارس فيها الفلسفة. كيف ذلك؟ لا بد أن تنطلق الفلسفة، التي هي طريقة في التفكير محدّدة، من الدين والسياسة. وهو ما أكدّه فاتيمو مرارا ومنها قوله: "بالنسبة إليّ، الفلسفة الوحيدة، الطريقة الوحيدة لممارسة الفلسفة هي ما وصفته، انطلاقاً من الدين والسياسة".⁹⁵ لا مكان، إذن، للبحث عن الفلسفة خارج الفعل والرجاء، إنه المنعطف الفلسفي الذي يثبت حقيقة ذات بعدين: إذا كانت الفلسفة بحثاً في الدين والسياسة فإنه لا معنى للدين ولا للسياسة خارج الفلسفة. إن ممارسة الفلسفة وفق هذا المنحى هو ما "يميزها" عن غيرها من الخطابات، ويضمن لها "الاختلاف" الذي يميّزها عن أيّ احتراف علمي آخر.

يضيف نص "ملء الفراغ" (Riempire I vuoti) مشكلاً إلى هذا التّعدد الدلالي الذي يطبع مفهوم الفلسفة، فهي تردنا هنا إلى الدين والسياسة بوصفها عملية بالأساس. فكيف تكون عملية وقد نادي هوسرل بأولوية العلماء على الفلاسفة؟

يبدو تصوّر الفلسفة، كما يقدمه نص "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته" هنا، مخالفاً للأطروحة الهوسرلية. وهو ما يؤكده قول فاتيمو: "في هذا المعنى لست متّفقا مع ما قاله هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية"، أي هناك العلماء، ومن بعد يوجد الفلاسفة "موظفو الإنسانية"⁹⁶.

في النصّ نفسه يذهب فاتيمو إلى القول بأولوية الفلسفة، وأهميتها في الحياة الإنسانية، على نحو يمكن من إبعاد شبح الوضعية المشكّكة في جدوى الفلسفة وضرورتها. على أساس هذا التقرير يمكن أن نميّر بين من يمارس الفلسفة ومن لا يمارسها. ولعلّ فاتيمو بهذا التميّز يردّ على أطروحة هوسرل والرافضين لأولوية الفلسفة، وفي نظره "أنّ الذي لا يمارس الفلسفة هو رجل مستقيل، أو "ميكانيكي شرير". [و] إن أيّ جهد للنظر بتسامح مع الوضعيات الإنسانية الأخرى يبدو لي إلى حدّ ما منافقاً، أنا أتفق في النهاية أنه لا أحد يستطيع صراحة أن "يتخصص"، إن لم يكن دائماً يقدم مجمل الحياة الروحية: وهذا هو "الفيلسوف" الذي يوجد في كلّ الحياة"⁹⁷.

إنّ الهمّ الذي يشغل فاتيمو هنا هو تأسيس الفلسفة بوصفها عملية بالأساس، وتشمل كل جوانب الحياة الدنيوية والدينيوية، وتبدو الفلسفة في هذا الانشغال النظري متميزة عن العلم. إنّها تؤسسها، ولكنها تتجاوزها وتتخطّاه، إذ يمكنها أن تقف على حدوده وتوظيفاته السياسيّة. على أنّ الاختلاف بين هذين المجالين

95- Ibid. p: 121.

96-Ibid.

97- Ibid. p: 122.

لا يصل إلى درجة ازدياد العلماء والمختصين. فواقعة العقل تعرّفنا على الحياة باعتبارها مجالاً رحباً لتكامل الخبرات، وللجمع بين النظري والممارساتي، وهو ما لخصه فاتيمو في قوله: "لا أعتقد أن أصدقائي الأطباء، أو الكيميائيين، أو التقنيين هم معوزون: ولكن أتساءل في ما يفكر أولئك الذين لا يقومون بهذا العمل، عندما لا يقومون بعملهم. ماذا يفعل تاجر الدجاج عندما لا تكون تجارة في الدجاج؟ ... أحيانا أفكر بأن أهمية الإيروس في حياة الإنسان تكمن في الحقيقة في أنه بالضبط يملأ الفراغات الشاغرة في العمل"⁹⁸.

وأما الفلسفي ما بعد هيدغري، فإنه مع اكتشاف التفكير، يميز بين العقل الحاسب والعقل المتأمل، فلا يكتفي بالتقاط مفرداته من المعرفة العلمية أو التخصصات فحسب، ولكنّه مكلف في الوقت ذاته باختراع ضرب جديد من التفلسف نفسه، واجتراح تقاليده غير التقليدية، المباعدة، والمتميزة عن العلم والتخصصات. ولكن ماهي هذه الفلسفة؟ إنها "الآن هي ما تفكر فيه عندما لا يكون لديك شيء محدد للتفكير فيه... بهذا المعنى ربما يكون التفلسف متوافقاً مع أكثر من موهبة أو مهمة، مع نقص: أو بالأحرى مع تعاضل ومأسسة النقصان. عندما نفكر "مهنيًا" في الفلسفة، مهما كانت الفسحة للمواضع الوجودية، عندما لا تكون التخصصات المهنية نشطة، عندئذ تكون لمجموع الحياة الروحية بدهاة أكبر"⁹⁹.

هذا التّمعين وحده يمكن فهم معنى "الانحراف"، "إنّه من الواضح بأنّ هذا النوع من "الانحراف" نشأ فقط في بعض أصناف المجتمع، وفي وضعيات اجتماعية مخصوصة"¹⁰⁰، وتحتاج الفلسفة، هذا التفكير الذي يحتاجه كلّ إنسان، إلى إعادة بناء مستمرة وتعريفات جديدة بما يجعلها محايدة للمايحدث، تعد بكل شيء ويكون فيها التفكير حديثاً، واقعيًا وراهنيًا.

فهل هي الفلسفة التي تدرس أكاديمياً، أم أنّها تلك التي تفترض وجود مهنة خاصة بها؟ يجيب فاتيمو: "إذا لم تكن هناك دراسة أكاديمية للفلسفة، وإذا لم تكن هناك فرضية مهنة من هذا النوع، فإنّه لا أحد يفكر في التأكيد على عدم وجود أفكار محدّدة كفكر. كذلك مرة أخرى، إن الفلسفة هي فقط الإنجاز التاريخي في مكوّنها المحض"¹⁰¹.

لم يفكر فاتيمو في الفلسفة باعتبارها نمطاً خالصاً للفكر فقط، بل تمثّلها أيضاً عبر حضورها المؤسسي داخل فضاء الجامعة، وهو بذلك لا يربط مصيرها التاريخي بممارسة التفكير وحدها، بل بوجود هذا الفضاء وما يوفّره من دراسات أكاديمية وبحثية من جهة، وكذلك بما يوفّره من "مهنة" تدريس لأستاذ الفلسفة من جهة ثانية. غير أنّ صيغة النّقد الفاتيمي للفلسفة "كمهنة" ستأخذ بعداً أعمق يبعث على السخرية، من ذلك حينما يثير فاتيمو مسألة وصاية الحكومة على الفكر بوصفها المسؤول الأول عن دفع أجر أساتذة الفلسفة؟ يقول فاتيمو: "أحيانا عندما أفكر كطفيلي، لا أفكر فقط بسخرية، بهذا أسأل: إلى

98- Vattimo, op-cit. p: 122.

99- Ibid.

100- Ibid.

101-Ibid.

متى ستظل الحكومة تدفع أجر أساتذة الفلسفة؟ "بالتأكيد أن الفلسفة ليست مهنة "طبيعية"، ليس من الفراغ أن فلاسفة الماضي ينظفون ببطء، هناك دائما شك في البهجة، والذي يخلق حالة من عدم الاستقرار في هذه المهنة"¹⁰².

لن يقبل فاتيمو أن تكون الفلسفة مهنة طبيعية - كغيرها من المهن الأخرى تابعة للحكومة- يتقاضى الفيلسوف أجره جراء تعليمه للإنسانية. ليس التعليم الفلسفي مجرد تخصص لسرد حكاية عن تاريخ الفلسفة وأنساقها، بل هو ترسيخ القدرة على البحث عن سياسة الحقيقة التي تعيننا والتي تكون في علاقة محايثة للواقع وأحداثه ومع مجموع الحياة الروحية، "لقد مثلت "أزمة العلوم الأوربية" مشكلا، ذلك أنها حافظت على الخاصية الخاصة في علاقة مع مجموع الحياة الروحية، وإذا كانت حاضرة هامشيا في كل مهنة، فإنها حاضرة بنويوا في الفلسفة"¹⁰³.

د- سياسة بناء الكونية

بعد الوقوف على مسارات وأهداف "السقوط في السياسة"، وبعد معرفة الدور المنوط بعهدة الفلسفة في تعلّقها بالسياسة، علينا أن نفهم الآن بأيّ معنى استثمر فاتيمو ذلك في تبين حقيقة بناء الكونية؟ ينبّه فاتيمو إلى أنّه، عندما يفكر في مشكل التخصصّ واللاتخصصّ، يشعر "بالذعر في الحديث، إذ نعثر فقط على نسبة 0.0001 بالمائة للإنسانية"¹⁰⁴. ويكشف هذا الرقم المفزع عن التدنيّ الخطير للوعي بالإنسانية، ومرّد ذلك إنّما هو مشكلة العمل، وما يفترضه من تخصصّات بعيدة جدّا عن مسألة الثقافة، وتوجد ضمن نظام عيش مجرد، وذلك يعني-بحسب فاتيمو- أنّ حياة الأغلبية من البشر هي روحيا مضبوطة بالدين، وتتحرك بالميل بين دواعي العقل ونوازع الذائقة. وإنّه لذو دلالة أن فاتيمو يطرح مسألة «الموت جوعا في المدن»¹⁰⁵ وضمن هذه الزاوية علينا أن نفتش في معنى الإنسانية وعلاقتها بالسياسة في كتاب "مهمّة الفيلسوف ومسؤوليته"، وبخاصة ضمن هذا الفصل الأخير من الكتاب الذي أودع فيه فاتيمو أطروحته حول مهمّة الفيلسوف وعلاقته بالسياسة.

بادر فاتيمو بطرح السؤال الأكثر إحراجا للفيلسوف تجاه مشكل الإنسانية، وهو: «أي معنى يمكن أن يثيره مشكل الموت جوعا؟»¹⁰⁶. إنّ القصد من وراء سؤال كهذا هو امتحان مدى التزام الفلسفة بالإنسانية، في زمن أعلنت فيه الفلسفة الهجرة إلى الإنسانية.

102- Ibid. p: 122.

103-Ibid.

104- Ibid. p: 123.

105-Ibid.

106-Ibid.

يقول فاتيمو «أنا بالفعل أكون خائفا في بعض الأحيان بسبب ضيق الأفق الذي منه تتحرك تأملاتي أنا نفسي الذي يبشّر بـ "نكران النفس"*. في الواقع أتكلم فقط عن نفسي، وعن أولئك الذين يقومون بحرف مماثلة أو مختلفة عني»⁶.

لن يهمنّا من هذا الاعتراف الخاصّ تجاه ما يحدث في قضية الجوع سوى ما يضيفه بالنسبة إلى موقفه من هذه القضايا الإنسانية من صراحة أو جرأة، وما يتعلّق بالسياق الذي أتى منه فاتيمو إلى مسألة بناء الكونيّة في علاقتها بالسياسة. ووجه الطرافة هنا هو عثورنا أول الأمر على مفهوم دينيّ يشبه أن يكون مرادفا للمقصود من الكونيّ وما هو بالكوني، ألا وهو مفهوم «نكران النفس» (perdere l'anima) بوصفه الشعور الخاص بالذات تجاه الإنسانية، وذلك بعد تأويل الذات بوصفها "إقامة مع الآخرين"، عندئذ يتوضّح أنّ «نكران النفس» هو على نحو ما من القول الذاتي في إشكالية الكونيّة بعامة.

بيد أنه علينا أن ننسب إليه إلى أنّ «نكران النفس» غير قابل للتحقق في الواقع. يقول فاتيمو: «طبقة البروليتاريا، الشعوب البدائية، الهنود الذين يقبعون على أرصفة الطريق في كلكتوتا* (calcutta)، ماذا يمكن أن يكون لديهم للقيام به مع ما أقوله؟»¹⁰⁷. من أجل ذلك يسارع فاتيمو إلى التذكير بأمر خطير، وهو أنّ الخطاب الفلسفي يطال فقط جزءا من العالم دون غيره، وأنّه بالمحصلة خطاب محكوم بثقافة بعينها، ويفكر، ويشغل من داخل تلك الثقافة.

ويضيف فاتيمو في السياق نفسه قائلا: "إذن قبل كل شيء: أنا مقتنع بأنني عندما أمارس فلسفة أنجز خطابا يرى فقط جزءا معينا من العالم، وليس غيره"¹⁰⁸. بذلك توفّر فاتيمو على كشف محدودية الخطاب الفلسفي في ادّعائه الكونيّة. ويقول في ذلك: "هكذا بالرغم من أنّ الفلسفة وبصفة حقيقية تفترض شرعا وبإخلاص أن تكون خطابا كونيا إلا أنه لا يمكن أن يكون"¹⁰⁹. قد يكون ذلك بسبب الضغطة الكليّة على الحياة الروحية الإجمالية، إلا أنه ثمة دائما ضرورة ملحّة لتبيان عزم الفلسفة على رسم السبيل نحو الكوني وفي الوقت نفسه هناك ضرورة لا تقلّ إلحاحا لمسألة تاريخ الفلسفة، والكشف عن مكانية الكونيّ فيها، ونحن يهمنّا هنا بخاصّة أن نصرف اهتمامنا إلى الخطوة الثانية من مهمّة الفلسفة، أي خطوة "كيفية بناء الكونيّة". فما الذي يعنيه التّفكير في الكونيّة؟ وعلى أيّ أساس يتمّ بناء الإنسانية؟ لماذا تصلح الإنسانية؟ وهل تفيد الهنود القابعين على الطريق في كلكتوتا، عندما تمطر أو لا تمطر بوجود الطعام أو نفاذه...؟

* يجدر بنا أن ننبه هنا إلى أن "ترجمة العبارة الايطالية "perdere l'anima" بـ "نكران النفس" إنّما يقع ضمن سياق أخلاقي ديني بمعنى جلد الذات.

*كلكتوتا: مدينة هندية تقع شرق الهند، عاصمة ولاية بنغال الغربي المحاذية لبنغلاداش. وقد كانت عاصمة الهند قبل 1911 وهي رابع مدينة في الهند ذات كثافة سكانية عالية.

107-Vattimo Gianni, op. cit. p: 123.

108-Ibid.

109-Vattimo Gianni, op. cit. P: 123-124.

يدعونا فاتيمو في هذا الموضوع إلى أن نفكر قليلا على شاكلة هوسرل، عندما تحدّث عن الكهنة والأطباء، ويعني بذلك أنه "يتوجب أن تكون لديك القدرة على مقارنة وجودهم مع وجودي"¹¹⁰. إنّ المطلوب من وراء ذلك هو التّهوض بنحو من الوعي قادر على الحوار معي، ومع أشكال أخرى من الوعي. يقول فاتيمو "أنا لا أشعر بعد الآن باحترام متزايد للبدائيين، ولكن أعتقد بأنّه فقط توجد إمكانية للدّخول في التفكير المستمرّ في تواصل ممكن مع الثقافات المختلفة"¹¹¹. حتى يصبح ممكنا الإبصار كيف يكون الوعي أفقا للتواصل مع الآخرين. بسبب ذلك يقرّ فاتيمو: "نحن نعلم أن فكرة الكونيّة المزمع إنشاؤها، الكوني بوصفه مهمّة أو مشروعاً أو فكرة تنظيميّة، هي فكرة من خلالها تتحرك بالنهاية، كلّ الثقافة الفلسفية بعد كانط"¹¹². إلا أنّ إنشاء الكونيّة وتشييدها لن يتمّ إلا على أرض السّياسة، إذ السّياسة هي التي ترسم خرائط الأفكار، وتحدّد مجالات اشتغالها، وهكذا «تكون الكونيّة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشروع سياسي، ويجب أن تكون بالأحرى معترفاً بها كبناء سياسي لكل الأثار»¹¹³. ويفترض فاتيمو أنّ ما يمكّننا من استيضاح هذا التّواشج بين بناء الكونيّة والسّياسة في الفكر الفلسفيّ هو «الطابع الموضوعي».

كيف ذلك؟

إن طرافة هذا المصطلح هو أنّ فاتيمو يأخذه في دلالاته الواقعيّة، حيث يعني الإنتاج والتقنية في العالم، وبهذا فإنّ فكرة الكونيّة حسب فاتيمو "ليست مركزية أوروبية حتى لو كانت منتجا أوروبا"¹¹⁴. ولكنّ علينا ألا نأخذ معنى الكونيّة في الدلالة الثقافية التاريخية، حيث تعني المركزية أي "الأوربة"، فعلى الحقيقة ليس من كونيّة اليوم سوى البعد الموضوعي. ولكن بأي معنى؟ نفهم دلالة الموضوعي هنا بالمعنى التكنولوجي، يقول فاتيمو: «نحن الآن لدينا مشكلة الكونيّة التكنولوجية ترعب وتهدد أفق القيم التي أصبحت ممكنة في الغرب»¹¹⁵. ويمثّل اليابان أهمّ الأمثلة على قوّة التكنولوجيا وانتشارها الكوكبيّ مقابل انحسار قيم الديمقراطية⁵. وهذا المثال يكشف عن سرعة ترخّل التقنية وسهولة توطئها في العالم (الهند، اليابان والصين) على عكس الديمقراطية التي تتطلّب ميراثاً ومراساً وتاريخاً. إنّ الانتشار التكنولوجي لوحده لا يبصر الكونيّة، وهو ما يدعو إلى تبصيرها، أي تبصير إمكانية الانزياح من التكنولوجيا إلى الديمقراطية.

عند عتبة هذا التوضيح يشرع فاتيمو، ضمن الفقرة الأخيرة من الفصل الأخير، في الفحص عن العلاقة الممكنة بين الفلسفة والسّياسة، أي عن دور الفلسفة ومسؤوليتها في بناء الكونيّة. إن طريقة فاتيمو في إخراج دور الفلسفة والمراهنة على عملها الثقافي، بوصفها مسؤولة عن تحقيق التواصل الإنساني، لا تخلو من طرافة، إذ يقول: «أعتقد أن الفلسفة التي يجب عليها فعل الكثير. وفي هذا المعنى يمثل البرلمان الأوروبي

110- Ibid. p: 124.

111-Ibid.

112- Ibid. p: 124.

113-ibid.

114-ibid.

115-ibid.

مكانا مثاليا لمثل هذا النوع من العمل. إذ هناك الكثير من الثقة في إمكانية تغيير الزيِّ والثقافة أكثر من البرامج التشريعية»¹¹⁶.

نحن نعرف أن فاتيمو كان عضواً في البرلمان الأوروبي. وقد كان ذلك مناسبة لممارسة الفلسفة تحت قبة البرلمان، أي في نطاق السياسة. إن إمكانية حمل الفلسفة على السياسة بوصفها أفقا لبناء الكونية هو ما يفسر كيف أن فاتيمو لا يتردد في حمل الفلسفة على المجال السياسي، ودورها المستقبلي في رسم السياسات الكلية، يقول في هذا: «لئن بدت الفلسفة حالياً أقل فاعلية على المستوى السياسي، فإننا نأمل أن تنتج شيئاً فشيئاً مشاريع أكثر رحابة، أي تلك التي يقع تعديلها لصلاحيات أطول، هذه هي أيضاً واحدة من المسؤوليات الفلسفية التي نحتاج إلى توظيفها أيضاً عندما يبدو علينا الظمأ وعندما يشتد التعب»¹¹⁷.

تهلك الكونية في السياسة، ولكن ستبقى الفلسفة آخر القلاع لتحصين الإنسانية من خطر الوقوع في المركزية، ثقافية كانت أو تكنولوجية، ولكن من حيث هي مأخوذة بوصفها أفقا لفهم الوجود ومساراً تحريراً للإنسانية، ولنقل أيضاً السياسة لا يصلح أمرها إلا بالفلسفة. إن طرفاً هذا الحمل للفلسفة على السياسة من شأنه أن يحمل السياسة على الخير، وأن يتم بها جسر الهوة بين الهويات الثقافية ضمن فضاء الكونية.

خاتمة

إن غاية الفلسفة ليست فيما، بل في مقام خارج عنها هو الحياة. لذلك فالحاجة إلى الفلاسفة لا ينبغي أن تخرج عن المهمة الأساسية للفلسفة في رأي فاتيمو: مشروع التحرر. إذ لا حرج أن يوَلّي الفيلسوف فكره تجاه الحياة العملية وتجاه شتى التجارب الإنسانية، وعلى رأسها الدين والسياسة، "إنه الفيلسوف الذي يوجد في كل الحياة"¹¹⁸ من أجل استعادة الذات وملاقاة الإنسانية.

ولكن هل هذه هي طبيعة الفكر الفلسفي المنتظرة من عمل الفلاسفة؟ أم أن غاية التفلسف الحقيقية هي أن نتجرأ على دفع الإمكان التآويلي، وصولاً إلى إعادة رسم سياسة الحقيقة، والمغامرة في الأقصي، وفتح آفاق جديدة بحثاً عن مدينة المعنى؟ هل الفيلسوف هو البديل الممكن عن السياسي في العصر الراهن؟ إن غموض التماس بين الفلسفة والسياسة لدى فاتيمو يكمن أكثر ما يكمن في الإجابة عن السؤالين المحوريين في القسم الأخير من كتابه "مهمة الفيلسوف ومسؤوليته": أية علاقة ممكنة اليوم بين الفلسفة والسياسة؟ وما حدود مستطاع الفلسفة على الفعل ومسؤوليتها في بناء الكونية؟ ولن تتبدد هذه الحيرة إلا بالوقوف على كتابات فاتيمو المتأخرة، وأهمها كتاب: "في الواقع، نهاية الفلسفة"¹¹⁹ (Della realtà. fini della filosofia) الذي سيكون طورا جديدا لاستئناف تلك القضايا ومعالجتها، ففيه يضع فاتيمو الفلسفة على محك الواقع.

116-ibid.

117-Vattimo Gianni, op. cit. p: 125.

118- Ibid. p: 122.

119-Vattimo GIANNI, *Della realtà. fini della filosofia*. Garzanti. Milano. 2012.

إشكالية الحريات الفرديّة والمساواة في المجتمع التّونسي: تجارب بعض النساء النّقايات أنموذجاً.

The dilemma of individual freedoms and equality in the Tunisian society: From the perspective of the experiences of women unionists.

د. منجى حامد

قسم علم الاجتماع

المعهد العالي للإنسانيات جامعة قفصة

ha.mongi2017@gmail.com



إشكالية الحرّيات الفرديّة والمساواة في المجتمع التونسي: تجارب بعض النساء النّقايات أنموذجا

د. منجي حامد

الملخص

ينصرف اهتمام هذه الورقة إلى الاشتغال على إشكالية المساواة بين المرأة والرجل وما أثارته من سجال في المجتمع التونسي المعاصر كاد يعصف بالمطالب العميقة المرتبطة بواقع الطبقات المفقرة والفئات الشّعبية المهمّشة. وتعتبر منظّمة الإتحاد العام التونسي للشغل مجالاً لبحثنا، وذلك عبر تتبّع بعض التجارب الدّالة على عمق الأزمة الجندريّة وتأثيراتها المختلفة على آليات اشتغال المجتمع، وعلى القيم والتّصورات التي يحتكم إليها في مختلف قطاعاته. فتجارب النّقايات مرآة عاكسة لمدرسة الاتحاد العام التونسي للشغل ودرجة تفاعل المجتمع التونسي وتعاطيه معها بحكم التقاليد الديمقراطية لهذه المنظمة وأهمّية المسؤوليات داخلها. وتعتبر التجارب التّاريخية في صلب الاتحاد العام التونسي للشغل ركنا من أركان المسيرة الحقوقية للمرأة العاملة في علاقة بالقضايا الإنسانية الكبرى وبتركيبة المجتمع التونسي الدّهنية وبالتحدّيات، إن في صلب النّقايات أو في مستوى الأسرة والمجتمع.

وقد توخّينا في هذا البحث منهجا تاريخيا سلطنا به الضّوء على أهمّ تجارب النّقايات شريفة المسعدي بوصفها أنموذجا ممثّلا لممارسة المرأة لبعض حقوقها في منظمة لها رمزيّتها التّاريخية والوطنية والاجتماعية. ونعرض، إضافة لسيرة حياة زوجة محمود المسعدي، وعبر المنهج المقارن، بعض التجارب الدّالة على درجة التغيّر في المنظومة الحقوقية للمرأة التونسية بناء على مسيرة نقايات تونسيات في الفترة المعاصرة نفسها.

وقد أجرينا في هذا الإطار مقابلات مع بعض النّساء اللّاتي يتحمّلن مسؤوليات نقابية، وتولّينا تحليل المفارقة الكائنة بين النصّ القانوني و"ثقافة العمل النّقاياتي" عبر تحليل السّقف البلّوري الذي يحول دون انخراط النّسق القيمي في إنصاف المرأة وتعزيز منظومة الحرّيات الفرديّة في المجتمع. وقد توخّينا هذه المنهجية لتعقّب مختلف المحطّات التّاريخية التي مرّت بها المرأة وفهم مدى استجابة هذه المنظّمة النّقاياتية لاستحقاقات التّنمية من خلال مراعاتها للمنظومة الحقوقية الخاصّة بالمرأة، وعبر تفحص حجم حضور العنصر النّسائي في القيادة ضمن هياكل الاتحاد العام التونسي للشغل.

وكان الحافز من وراء كل ذلك هو البحث في ما إذا كانت لإشكالية المساواة بين المرأة والرجل عمق مجتمعي وامتداد في النّسيج المؤسّساتي للمجتمع المدني، أم أنّها مجرد تخمينات نخبوية، ومحض ترف فكريّ يعطلّ المشروع المجتمعي الذي بدأ منذ 2011، وببطل الأهداف العميقة لقسم مهمّ من المجتمع التونسي. أما القسم الثاني من الإشكالية فيتمحور حول البحث عن الصّعوبات الحقيقية التي تعترض إشكالية المساواة: هل في الثقافة و"حقيبة المعيش اليومي" للمجتمع، أم في المنظومة القانونية وفي نقص النّصوص الضّامنة لحقوق المرأة ونديتها للرجل؟

الكلمات المفتاحية: المجتمع التونسي، الحرّيات الفرديّة، المساواة، العمل النّقاياتي، تجارب نسائية.

Abstract

This paper deals with the problem of equality between women and men, and the controversy that resulted from it in contemporary Tunisian society which almost blew the deep demands related to the reality of the impoverished classes and marginalized popular groups. The Tunisian General Labour Union considers an area of our research and tracing some experiences indicating the depth of the gender crisis and its repercussions on the logic of the functioning of society in its various sectors. The experiences of female trade unionists are a reflection of the UGTT School and the degree of Tunisian society's interaction and interaction with it, given the democratic traditions of this organization and the importance of responsibilities within it. Historical experiences are at the core of the Tunisian General Labour Union as one of the pillars of the human rights march for working women concerning major humanitarian issues, the mental makeup of Tunisian society, the challenges they face, and the difficulties that await them at the union level as well as at the family and community level.

We considered that the history curriculum and traced the most important experiences of the trade unionist Sherifa Al-Masaadi is a feature of women's rights in an organization that has its historical, national, and societal symbolism. In addition to the biography of Mahmoud Al-Masadi's wife and through the comparative approach, we presented some experiences indicating the degree of change, if there is any at all, in the human rights system for Tunisian women based on the path of Tunisian trade unionists in the contemporary period.

In this context, we conducted interviews with some women who have union responsibilities, and we analysed the paradox between the legal text and the “culture of union work” by analysing the “crystal ceiling” that prevents the value system from engaging in women's equity and strengthening the system of individual freedoms in society. The methodology for tracking the various historical milestones that women have gone through and understanding the extent of Hashhad's response to development entitlements through its consideration of the women's rights system and the extent of the presence of women in leadership within the UGTT structures.

The motivation behind this study is to investigate whether the problem of equality between women and men has its societal depth, or is it merely elite speculation and an intellectual luxury that disrupts the societal project that began in 2011 and nullifies the deep goals of an important section of Tunisian society. As for the second part of the problem, it is in what the real difficulty lies in the problem of equality, is it in the culture and the “daily living bag” of society or the legal system and the lack of texts guaranteeing women's rights and their appeal to men.

Keywords: Tunisian society, individual freedoms, equality, trade union work, women's experiences.

مقدمة:

يمثل مبدأ الاعتراف بكرامة الإنسان، بحسب وثيقة الإعلان العالمي لحقوق، جزءاً من "الحرية والعدل" بين الناس. ولما كانت المرأة فاعلاً مركزياً في المجتمع بصفتها طاقة تعديل، ومصدراً يغذي الحياة الاجتماعية، وبالنظر إلى موقعها في الأسرة وفي كل التركيبة الاجتماعية أو الجسد الاجتماعي، كان من الضروري العودة إلى نوع من العقد الاجتماعي يعيد إليها دورها المركزي، ويؤسس لعدالة وظيفية تأخذ في الاعتبار قيمة الجنسين، ودور كلّ منهما في تقدّم المجتمع دون تمييز بينهما.

وتظهر المساواة بحسب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مظاهر عديدة، منها التعليم والتربية (حق المرأة في التعليم والتعلم) والعمل (حق المرأة في التوظيف وتقلدها مناصب عليا في الدولة والمجتمع) الخ... وتعود أصول هذا الحق إلى العدالة الطبيعية التي تقضي بمساواة الناس بموجب الطبيعة لا بموجب الثقافة، أي بما لا يتوقّف على إرادة الإنسان. وقد جاء القانون الوضعي عادلاً ومحافظاً على العدالة الطبيعية، وضامناً لحقوق الأفراد بقطع النظر عن أجناسهم ودياناتهم ولغاتهم، وأكثر من ذلك قادراً على منح الأفراد حقوقهم بالتقاضي وتحكيم القانون. وبحسب المادة 12 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان "لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته..."، بما يضمن احترام حقوق الفرد في حياته الخاصة مع أسرته وضمان حقه في إدارة شأن أسرته. ويضيف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة 16:

"للرجل والمرأة حقّ التزوّج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما متساويان في الحقوق لدى التزوّج وخلال قيام الزّواج ولدى انحلاله"⁽¹⁾.

وهكذا، فالمساواة بين الأفراد هي روح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعموده الفقري.

أما الأسرة فتمثّل النّواة الأولى والعمود الفقري في المجتمع ويجب أن تتمتع بحماية مجتمعية وقانونية، فلا ينبغي أن يهدّد المجتمع وجودها، ولا الدولة والقانون ينبغي لهما أن ينالا من قيمتها. ولل فرد الحق في التمتع بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية في إطار أسرته سواء في ذلك المرأة والرجل. وبالرغم من التّحامل على هذه الحقوق ذات الطّابع الخصوصي، والتّمظهرات الاجتماعية المختلفة خاصّة من جانب السّاسة، فإنّها ما تزال تحتلّ مكانة معتبرة في بنية الأسرة والمجتمع، ولها دور مركزي وريادي في الحفاظ على الجسد الاجتماعي واستمراريته وضمان فعالية أطره.

ومهما يكن من أمر، فإنّ المساواة وعدم التّمييز بين المرأة والرجل يعدّ شرطاً لا غنى عنه من أجل أن يتمتع الجميع بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية⁽²⁾. وبناء على ما تقدّم، فإنّ مبحث الحرّيات والمساواة بين

1- الأمم المتحدة: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

2- الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي: قضايا جوهرية ناشئة عن تنفيذ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التعليق العام رقم 16 (2005) المساواة بين الرجل والمرأة في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية

المرأة والرجل، بالرغم من تقييده وضبطه من زاوية قانونية بالنصوص والمواثيق والاتفاقات، فإن له في العمق جانبا اجتماعيًا يصعب التغافل عنه، وتناول الموضوع بمعزل عنه. فمسألة الحريات الفردية والمساواة في الحقوق والعدالة الاجتماعية وحرية التعبير والتنظيم وحقّ التظاهر الخ... هي قيم عالمية وثقافة مجتمعية معولمة يصعب تجاهلها في أي مجتمع، وهي قيم تتسم بالعمق من جهة علاقتها بالنسق الاجتماعي بما يجعلها مبحثا سوسولوجيًا قبل أن يكون قانونيًا، وهكذا يسوغ القول إنها المقاربة السوسولوجية، قبل أن تكون قانونية تحسمها التشريعات والاتفاقات الدولية.

أولاً- المساواة والحرية في الفكر الغربي:

تمثل هذه المتغيرات "الحقوقية" مركز التفكير السوسولوجي منذ ظهور دستور أمريكا وصولاً إلى الثورة الفرنسية، ولكن هذا المكسب قد تحول عبر السنين إلى مصدر تفكك وانحلال في الجسد الاجتماعي، وأداة قمع وتجاوز لبنية المجتمع و"تضامنه العضوي" بالمعنى الدوركايمي على إثر التحولات العميقة التي عرفتها المجتمعات المعاصرة.

وقد كان الفكر الغربي منذ بدايته في العصر الحديث، كافياً إلى حد ما لحفظ المساواة الحقيقية بين المرأة والرجل، واتخاذ تدابير خاصة من أجل حماية الفئات المستضعفة وبناء حزام أمن يحمي بعض الجماعات في المجتمع الشمولي. وقد كانت البدايات الأولى مع وضعية السود في أمريكا ومسيرتهم النضالية من أجل نيل حقوقهم المدنية والاجتماعية والاقتصادية. ونعني بذلك التدابير التي اتخذتها السلطات في أمريكا بقصد تمكين السود من المشاركة في الانتخابات بعد ما عرف بـ"صيف الحرية"، الذي كان سبباً في بعث نصوص تحمي حقهم في الانتخاب. وتمت ترجمة هذه النصوص في مستوى الواقع، مساواةً بحكم القانون. ثم تعززت، بعد ذلك بالتدريج، عبر تحويلها إلى مساواة بحكم الأمر الواقع.

وقد أبدت أغلب الدول استعداداً لتحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع الميادين، ولكن هذا الاستعداد ظلّ في مستوى الاتفاقات والنصوص والتشريعات، ولم يترجم فعلياً إلى مستوى العلاقات المتساوية في الحقوق والواجبات الواقعية. وتفرّعت هذه الالتزامات الدولية إلى ثلاثة مستويات مهمة شملت الاحترام والحماية والتنفيذ: احترام المرأة من حيث هي فاعل أسامي في المجتمع، لها نفس الحقوق، وعليها نفس الواجبات التي هي على الرجل. وحماية هذه المنظومة القانونية من حيث أنها الضمانة للعدالة الاجتماعية وتنمية المجتمع بنفس الحظوظ بين الجنسين، وتنفيذ هذه الحقوق بما يجعل للمرأة نداءً للرجل ومساوية له في الحقوق، والعمل على تعزيز المكاسب الحقوقية عبر الأداء والتسيير والتنفيذ.

وقد انتشرت ثقافة تقاسم المسؤوليات في الوسط الأسري، والمجتمع، والفضاء العام انسجاماً مع تطور المجتمعات المعاصرة. وتعدّد المعيش اليومي وأصبح متغيّر أنثى/ذكر غير ذي معنى ولا مضمون تقريباً في الأسرة التونسية، إذ باتت للمرأة الحق في مواصلة الدراسة، وتقلد مناصب مهمة في الدولة، وأصبح من واجب

والاجتماعية والثقافية (المادة 3 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية). جينيف 25 نيسان / ابريل 13 أيار / مايو 2005. ص 2.

الرّجل أن يسمح لزوجته بالعمل خارج البيت من أجل مواجهة صعوبات الحياة المعاصرة، والتعاون على تربية الأبناء وتعليمهم. وصارت المهن التي تتمتع بها المرأة منصفة ومناسبة، وتكفّل التأجير المجزي بحسب الجهد وقيمة الإنتاج بدل التقييم الوظيفي والمتحيز على أساس الجنس، أو على أساس قيمة الإنتاج، أو على أساس مقاييس الترقية وتساوي الفرص المهنية. على أنّ ذلك قد صاحبه استمرار ألوان من الحيف والظلم في حقّ بعض الفئات الاجتماعية، منها خدم المنازل والنساء في المناطق الريفية اللاتي غالبا ما يُحرمن من حقوقهنّ فضلا عن المساواة في التقاعد الإلزامي، والعنف الأسري، والعنف الرمزي في الفضاء العام عبر التحرش أو إجبارها على العمل في مهامّ مخلة بالقيم الإنسانية مثل عارضات الأزياء، أو الاتجار بجمالهنّ عبر اختيار أجملهنّ وانتداهنّ للعمل في دكان تجاري قصد الزيادة في نسب المبيعات، أو تفضيل تشغيلهنّ مع خفض التأجير لضمان زيادة رأسمال المؤجّر، ودون جبر الأضرار البدنية والعقلية والوجدانية الناجمة عن الهيمنة التي تمارس على المرأة بصفتها زوجة أو ابنة أو أختا أو غيرها، فضلا عن الحق في اختيار الزوج تماما مثل الرجل وعدم إجبارها على الزواج بما يحقق لها ضمانات النجاح في أسرتها.

كما تشمل المساواة توفير نفس الظروف للمرأة والرجل لمتابعة التعليم والتعلم، مع ضمان الحق في تنمية المعارف مجاناً، فالمنهج التربوي يجب أن يعزّز مكسب المساواة وأن يوفر نفس الحظوظ بين الجنسين بدل توسيع الفارق في الحقوق والتشبّث بالتقاليد والعادات المكبّلة لتنوّر المرأة وتعلّمها.

وبالرغم من أهميّة الإرث الحقوقي والرّصيد القانوني في المجتمع الغربي الذي يجعل الفرد يحتلّ مكانة مرموقة ضمن بنية المجتمع المتحوّل دائماً، فإنّ بعض التجارب قد بيّنت العكس تماما. وأظهرت أنّ النصّ القانوني لا يعكس بشكل آلي الوقائع في المجتمع، وأنّ هناك شرخا بين النصوص القانونية والاتفاقات من جهة، وبين واقع النّاس وما فيه من تفاوت اجتماعي وغياب للعدالة، وضعف في احترام الحرّيات، ومن تنام للتمييز على أساس الجنس.

وقد شمل هذا التباعد بين النصّ القانوني والواقع الموضوعي في المجتمع حقوق المرأة، وتجلّى في أشكال عديدة من الحيف الذي تتعرّض له. ونذكر منها النقاط الآتية:

1- حرّية تعبير المرأة عن نفسها:

إنّ التزام المجتمع باحترام حق المرأة في المساواة يجبر المرأة ذاتها على عدم القبول بالقوانين والسياسات والتدابير والبرامج الإدارية التي لا تأخذ في الاعتبار دور المرأة وقيمتها، وتلك التي لا تحفظ منزلتها إلى جانب الرجل في تسيير وإدارة المجتمع في مختلف أطره. فأحقّية المرأة في التمتع بحقوقها يتعرّز عند قدرتها على التعبير عن حرّيتها، واختبار كفاءتها في تقلّد المناصب الهامة في الدولة وإدارة شؤون الأسرة بنديّة واقتدار.

2- تمكين المرأة:

التمكين كما عرفه مورال ومرديث هو عملية تتمثّل في منح الأشخاص القدرة على تولّي كثير من المسؤوليات من خلال تقديم الدعم المعنوي، والتدريب والتكوين. وتعني في هذا السياق فتح المجال للمرأة

للتعلم والتميز والحراك المهني بما يمنحها سلطة معرفية واقتدارا مهنيًا يسمح لها بالترقي في سلم المهنة في إطار معقولة إدارية تمنح الأولوية للأشخاص الأكثر كفاءة.

3- مشاركة المرأة:

المشاركة في صياغة البرامج والمشاركة في الفعل والتغيير وتنمية المجتمع هو الذي يمنح المرأة مزيدا من الثقة في النفس، ويفتح لها الباب على مسيرة مهنية أرحب. وهو نفسه الذي يمنح المجتمع فرصا أكثر نحو التطور والتقدم، لأن المقاربة التشاركية ليست سوى توطئ ممتع لجميع أطراف المجتمع في تحمل مسؤولياتهم التاريخية أمام تحديات كبيرة.

ثانيا- السياق المجتمعي وإشكالية المساواة من خلال التجربة التونسية:

تتميز حركة المجتمع التونسي بتسارع نسق التغيير في مستوى بنيته ومضمونه معًا. ومما يلاحظ أنّ السّاسة في تونس بعد "الثورة" لم يفتؤوا يحاولون البحث عن "روح للثورة"، وعن عمق ثقافي وفكري يمنحها رونقها النخبوي، من خلال العودة مثلا للحديث في مضمون "مجلة الأحوال الشخصية" في الفترة البورقيبية، وعبر القيام بحفريات في تراث المجتمع من أجل تحريك أعماقه، وتفعيل عناصر الحياة فيه.

ومن نافلة القول التذكير بأن لكل مجتمع هامشا تقديريًا لتبني التدابير الملائمة من أجل تحقيق المساواة وضمان العدالة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين المرأة والرجل، ومن أجل تصوّر الاستراتيجيات الملائمة لتحقيق تلك المطالب. وهي استراتيجيات لا يمكن أن تنفصل عن السياسات العامة والتوجهات الكبرى، فتجمع بذلك بين الاهتمام بالقضاء على التمييز على نحو يكفل آساقها مع ثقافتها من ناحية، وبين الحفاظ على التزامات الدول واتفاقاتها من ناحية أخرى. ولعلّ من بين أهمّ الاستراتيجيات الرّسمية المتخذة من أجل ضمان مساواة المرأة بالرجل، تثبيت سلطات إدارية في هذا الشأن من أمناء المظالم والدوائر القضائية من أجل التصدي للانتهاكات المحتملة، غير أنّ ما ينبغي تسجيله هو أنّ معايير التظلم والتّقاضي ظلّت هشّة مرنة غير رادعة، وقابلة أحيانا أخرى للتوظيف لضرب الأسرة، وقدسية العائلة وأحيانا أخرى لخلق شرخ في المجتمع بين المرأة والرجل بعنوان حرّية المرأة، فيتحوّل الدّفاع حينئذ على حق المرأة في المساواة إلى انتهاك الحقوق الاجتماعية لبعض الأطر مثل تدخل القانون في الأسرة لضبط حقوق المرأة على حساب بنية الأسرة وتضامنها واستمراريتها. بالرغم من كلّ ما يقال من أنّ مبدأ اللامساواة يضرب بجذوره عميقا في التاريخ. من ذلك قول أرسطو (Aristote) في تبرير اللامساواة:

"غياب الحرّية لدى النّساء والعبيد مردّها الطبيعة، كما أنّ ثنائية السيّد والعبد هي بموجب الطّبيعة"⁽³⁾.

3- Christopher Mcall: de l'individu et de sa liberté. Sociologie et sociétés. PUM. 2009. 41(1). 177-194. (« la non-liberté des femmes et des esclaves découlant de la nature —hommes, maitres et esclaves étant des paires «naturelles»).

وهو ما يدلّ على أنّ لعدم المساواة بين المرأة والرجل امتداد تاريخي، وأنّه يعود إلى "الطبيعة البشرية" القائمة على المعطى الطبيعيّ. وما نقصده بالطبيعة البشرية هو مرحلة ما قبل التّفكير في تصريف المعطى الطبيعي إلى معطى ثقافي، مرحلة ما قبل الإنتاج الثقافي أو تحويل المعطى الثقافي إلى بناء حضاري يؤسس لمساواة وحرية وعدالة. فهي مرحلة ما قبل تشكّل الوعي البشري الذي يعطى لكلّ الأفراد في المجتمع بعضاً من حقوقهم في المساواة ضمن إطار التعاقد الاجتماعيّ.

غنيّ عن البيان أنّ المقاربة التي نادى بالمساواة بين المرأة والرجل قد استلهمت في نصوصها مدوّنات المنظّمات الدّولية وقوانينها ومبادئها دون مراعاة، أحياناً، لطبيعة المجتمع المعنيّ بالمساواة، أو محاولة فهم ثقافته والسياقات المجتمعية المتعاقبة، وحاجات هذا المجتمع بعد عام 2011. وتعدّ هذه الحلقة المفقودة فجوة في المشروع فاقمت الخلافات حوله. وإن شكّل حلماً عزيزاً لدى قسم كبير من المجتمع التّونسي الذي يتوق إلى حرّية الأفراد في المجتمع، على نحو يسمح للمرأة بالتّهوض بدورها دون قيود قانونية أو اجتماعية، فإنّ الأمر لا يخلو من توظيفات سياسيّة وإيديولوجيّة، لبعض المدافعين عنه، وذلك من أجل حيازة مكان ضمن بنية الصّراع المحتدم في صلب المجتمع..

وقد لا نجافي الصّواب حين نذهب إلى أبعد من ذلك، فنرى في مبادرة الرّئيس الباجي قائد السّبسي وتقديمه لمشروع المساواة بين المرأة والرجل محاولةً لتخليد اسمه في التاريخ⁽⁴⁾ على غرار الطّاهر الحدّاد والرّئيس الأسبق الحبيب بورقيبة وغيرهما، فضلاً عن الرغبة في مزيد كسب الأنصار من أجل احتلال مواقع قويّة في الخارطة السياسيّة عبر استقطاب المرأة التّونسية واستغلال صوتها مقدّمًا نفسه كما لو أنّه المدافع الوحيد عنها، وعن حقوقها في المجتمع التّونسي. ولا مراء في أنّ هذه المقاصد جميعاً إنّما تمّ التماسها عبر محاولة النّبش في عمق "مجلة الأحوال الشّخصية" بدعوى تحيين قراءتها وعصرنتها وفق ما يقتضيه تطور المجتمع التّونسي. وهو مشروع يتيح فرصة قراءة جديدة لمناخ الحرّيات الفردية والمساواة بين الجنسين، وذلك من خلال تطويع النّصوص القانونيّة والتّشريعات المتعلّقة بحقوق المرأة وإعادة تأويلها لمواكبة "روح الثّورة" وعمقها الشّبابيّ.

وقد أثار هذا المشروع عاصفة هوجاء من ردود الأفعال، تجسّدت في صدامات بين وجهات نظر مختلفة، بين معارض ومناصر، ولكنها عبّرت جميعها عن مواقف فئات مختلفة من المجتمع، وهكذا عبر بعضهم عن رفضه للمشروع بدعوى عدم جواز المسّ ممّا هو معلوم من الدين بالضرورة، أو بدعوى أنّ النصّ الدّيني واضح ولا يقتضي هذا النّوع من الاجتهاد. مثلما عبّرت فئات أخرى عن سطحية، إذ تغافل أصحابها عن مراعاة بعض خصائص المجتمع التّونسي ونموذج الأسرة فيه. تلك البنية ذات الجذور التي يصعب بناء أيّ

4- محمد الإمام: تقرير لجنة الحرّيات الفردية والمساواة التّونسية: خطوتين إلى الأمام وخطوة إلى الوراء. قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة. مؤمنون بلا حدود. فبراير 2019. ص 2.

تصوّر في مجال الحقوق والحريّات دون العودة إليها. وقد انقسم المجتمع بين متعصّب ذي "مشروع داعشي"، ومتفسّخ و"عدو للهويّة التّونسية"⁽⁵⁾.

ومهما يكن من أمر، فإنّ دقّة موضوع المساواة بين المرأة والرّجل تتجلّى، في قابليته العالية للتوظيف في اتّجاهات مختلفة متباينة أحيانا، ولا أدلّ على ذلك من حضوره في "حواشي العمل السّياسوي ومناورات البلاطات"⁽⁶⁾، فهو مشروع قدّمه رئيس الدولة بمناسبة العيد الوطني للمرأة⁽⁷⁾، وهو أمر ضاعف من إمكانيات ظهور استراتيجيات عديدة، وانخراط فاعلين كثيرين في السّجال الدائر، ولكل فاعل، فردا كان أو فئة، رهانات مخصوصة، ونتيجة لما تقدّم، ولد المشروع مكبّلا بالمعوقات والصّعوبات والتحدّيات. وبدا مشروع "مجلة الحقوق الفردية"⁽⁸⁾، لدى بعضهم في كثير من الأحيان، عاملا مهدّدا للحقوق الجماعية المتعلّقة بحق التّظاهر، وحقّ التنظّم النّقابي والسّياسي، وحقّ التّعبير عن الرّأي، وغيرها من مكاسب المجتمع التّونسي التي تحقّقت عبر مسار نضاليّ طويل.

وضمن منظور أوسع، فإنّه لا أحد يجادل في مشروعية المطالبة بالمساواة من حيث هي قضية نبيلة وعادلة، ولا أحد يجروّ على رفضها جهرا، ومع ذلك فإنّه لا أحد مستعدّا لأن يفترط في فردانيته وبرجوازيته و"أناه" Son moi، الذي يعبر عنها فرانسوا دوبيه François DUBET بـ"فضائل اللامساواة" La préférence de l'inégalité. وقد شاع موضوع المساواة بشدّة مع التحوّلات الديمقراطيّة في المجتمعات المعاصرة، وخاصّة بعد الثّورة الفرنسيّة عندما ظهر نمطان من المجتمعات: الأوّل محافظ. ويعتبر الأفراد متساوين أمام القانون، وهو تصوّر تكرّسه البنية الاجتماعيّة القائمة ويحاول الإبقاء عليها معتبرا إياها النّمودج الأفضل. أمّا الثّاني فطبيقيّ، قوامه تفاوت مجتمعي. وقد ظهر بفعل اختيارات سياسيّة خلقت حراكا في مستوى البنية، ونشأت بموجب ذلك برجوازية مالكة، وطبقة عمّالية كادحة خاصّة مع المجتمع الصّناعي. وظهر نوع جديد من المساواة، يسمّيه فرانسوا دوبيه "مساواة في الأمانة"⁽⁹⁾ L'égalité des places. فمن باب المساواة أن يكون العامل منتجا وأن يكون صاحب العمل مستفيدا من إنتاجه، وأن يكون المعلّم مقدّما للدّروس والمتعلّم متقبّلا لهذه الدّروس.

إنّ تزايد أهميّة العمل الذي يؤمّس لهذا النّوع الجديد من المساواة ويساعد في الآن ذاته على الحصول على مكانة اجتماعية، قد أتاح للمرأة حظوظا أوفر لتحسين مكانتها الاجتماعيّة في علاقة بالرّجل عبر العمل الجادّ والكفاءة والاجتهاد والتميّز والتفوّق.

5- محمد الإمام: المرجع السّابق. ص 3.

6- محمد الإمام: المرجع نفسه. ص 4.

7- هو عيد يقع يوم 13 أوت من كل سنة، وهو ذكرى بعث مجلّة الأحوال الشخصية التي أنصف فيها الحبيب بورقيبة المرأة ومنحها كثير من الحقوق مثلت أحد أهم أسس الدولة الوطنيّة الحديثة.

8- محمد الإمام: المرجع نفسه. ص 5. (هذه العبارة وردت في خطاب الباجي قايد السّبسي عندما كان رئيسا للدولة وبعدّ بعث مشروع "الحريات الفردية والمساواة في المجتمع التّونسي المعاصر").

9- François DUBET: Egalité des places, égalité des chances. Etudes, 2011/1, tome 414, p :31-41.

وغنيّ عن البيان أنّ وجود المساواة من عدمه في المجتمعات المعاصرة هي جماعاتيّة، وليست فردية، وغيابها يفرض فرضاً على الأفراد بحسب مرجعياتهم الاجتماعيّة وأصولهم الثقافيّة. فالمرأة في المجتمع المحليّ المحافظ تُحرّم، بحسب التّقاليد الاجتماعيّة السّائدة، من الخروج من المنزل إلى الفضاء الاجتماعيّ مثلما يفعل الرّجل. وهو حرمان مجتمعيّ بالأساس، ولكنّ هذا الحرمان يتمّ تعويضه أيضاً مجتمعيّاً عندما يبتّ في المرأة طاقة تحدّ تعبّر عنها بتميّزها وتفوّقها في الدّراسة، فتؤكّد بذلك حقّها في الخروج من المنزل والسّفر والاندماج مع المجتمع بصورة تفوق الرّجل نفسه. ويتمثّل دور المجتمع في المساواة في التّدخل في بناء الشّخصية القاعدية للمرأة، على نحو يجعل منها فرداً له قدرة على التحدّي والإصرار على النّجاح. وهذا النّوع الجديد من المساواة الذي فرضه المجتمع من خلال تنشئة جديدة للمرأة، قد كان وراء أوضاع مستحدثة لم يكن المجتمع يقبل بمثلها أو بما هو قريب منها شأن اضطراب الرّجل مثلاً للبقاء في البيت مع الأبناء نيابة عنها، أو أن تكون المرأة مجبرة مهنيّاً على البقاء طيلة اليوم في عملها.

وعلى هذا النّحو، أوجدت الأوضاع المعاصرة مفاهيم جديدة، وأكسبت القديمة منها دلالات غير مسبوقة، من ذلك تعريف فرانسوا دوبيه للعدالة الاجتماعيّة، بأنّها ليست عدالة في توزيع الوظائف بين الأفراد، بل هي عدالة في المساواة بين كل الأفراد للفوز بهذه الوظائف.

« La justice sociale c'est pas l'égalité des places, c'est l'égalité des chances d'accéder à toutes les places » (10).

1- في معنى الحرّيات الفرديّة والمساواة بين المرأة والرّجل

غالباً ما تحرم المرأة من حقوقها بسبب المنزلة الاجتماعيّة الموروثة التي تضبطها ثقافات محلّية وقيم مجتمعيّة وتقاليد متكلّسة، تتعرّض بسببها لتمييز صريح يأخذ أشكالاً عدّة، منها ما هو صريح مثل منعها من سيطرة السيّارة، ومن اختيار زوجها أو من طلاقها منه، ومنعها من تقلّد مناصب عليا في الدّولة، ومنها ما هو ضمنيّ مثل حرمانها من الإرث رغم أنّ ذلك مكفول بحكم الشّرع والقانون، ذلك أنّ المرأة في أغلب المجتمعات لا تطالب بحقّها في الإرث بسبب القيم الاجتماعيّة وليس بموجب القانون، مثلما أنّه لا يحق لها مجتمعيّاً، في كثير من المجتمعات، المساواة مع زوجها في الحقوق والواجبات.

فالتمييز الذي يقع ضدّ المرأة في التمتع بحقوقها الاجتماعيّة والاقتصاديّة وحتى المدنيّة، هو في الأصل نتاج اجتماعيّ تحرسه، وتضمن ديمومته بنى ثقافية واجتماعية معيّنة، وتكون له نتائج مخلّة بالحقوق العامّة على المدى البعيد.

وقد ازدهرت الدّراسات الخاصّة بالنّوع الاجتماعيّ في المنطقة العربيّة ولقيت الحركات النسّوية مزيداً من الاهتمام. وأصبحنا بموجب ذلك في مرحلة تعجّ بالأدشطة الحقوقيّة والتوسّع في التّعبير عن الحرّيات

10- François DUBET: égalité des places, égalités des chances. In: Etudes, revue de culture contemporaine. 2011/1(tome 414). P: 31-41.

الفردية والجماعية. وباتت المقاربة الجندرية مدخلا لإعادة النظر في قراءة الهوية والنظام الأبوي والمجتمع الذكوري الذي لا يزال سائدا في بعض المجتمعات. وهو ما دفعنا، لا فقط إلى البحث في أشكال العنف الاجتماعي والبنوي ومظاهر لا-مساواة المرأة في مجتمعنا التونسي المعاصر، بل كذلك للبحث في أشكال مقاومة هذا النوع من العنف في المجتمع، والفحص عن تبعاته في الوسط المهني وبين الثقافات المهنية في أغلب القطاعات الفاعلة. وقد فرض علينا هذا المبحث دراسة مصطلحات معينة، وتفكيك بعض المفاهيم وتحليل معانيها مثل المساواة والفرق بينها وبين العدالة ومسارات تطورها، وأهم المنعرجات التي عرفها موضوع الحريات.

أ- مفهوم المساواة

ساوت المرأة الرجل أي عادلته ومائلته، والمساواة عنصر محوري في الإنصاف بما هو تجنب التفضيل بين فردين أو أكثر. ويقال هذا لا يساوي ذلك أي لا يعادله، فهي إزالة لكل الفروقات بين الأفراد، فيصبحوا سواسية أمام القانون في الحقوق والواجبات، وهي أشبه بالمساواة المطلقة، على خلاف المساواة العادلة التي تعدل بين الناس مع مراعاة النصوص الدينية وما جاء به الإسلام. ويعيب بعضهم، في إطار المقارنة بين المساواة المطلقة والمساواة العادلة، على المساواة المطلقة بأنها تفرق بين المفرقين وتعدل بين المفرقين.

والمساواة، من جهة الاصطلاح، من المبادئ السامية التي تنادي بها أغلب المجتمعات، وتعتبر من الحقوق الأساسية للإنسان الضامنة لكرامته في المجتمعات المتقدمة التي تحترم أفرادها. وكان أول ظهور لهذا المفهوم في الدستور الأمريكي حين طرحت مشكلة مشاركة السود في الانتخابات من عدمها، ثم انتشر المفهوم، بعد ذلك، في زمن الثورة الفرنسية سنة 1789م. وكانت المساواة محور بحث أساسي في الفلسفة التعاقدية عند روسو ومونتسكيو وهوبز، ثم تعزز حضورها بوثيقة حقوق الإنسان (المادة 1 / الحرية والمساواة، المادة 7 / المساواة أمام القانون والمساواة في الحصول على الوظيفة).

وقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين تسارعا في عقد الاتفاقيات المكرسة لحقوق المرأة، ومنها تلك المتعلقة بالحقوق السياسية للمرأة في إطار الأمم المتحدة سنة 1952، ثم جاء إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة سنة 1967، فاتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة سنة 1979. ويظهر اللبس منذ البداية في مستوى المفهوم، من ذلك أن للمساواة أبعادا عديدة تستدعي منا أن نسعى إلى تبينها قبل متابعة حدود تمظهراتها وتجسيدها في مستوى الواقع الموضوعي والمعيش اليومي. وتعني المساواة عدم التمييز بين المرأة والرجل بحكم القانون وبحكم الأمر الواقع معا. فالمساواة بحكم القانون تعني تعامل القانون مع حقوق المرأة والرجل بشكل محايد ووفق النصوص المنظمة، أما المساواة بحكم الأمر الواقع فتعني تبعات القانون على مستوى السلوك وتأثيره على الممارسات العملية. فالمساواة بين المرأة والرجل هي، في الحقيقة، مطلب لن يتحقق بمجرد سن قوانين واعتماد سياسات ظاهرها الحياد، وفي عمقها تمييز على أساس الجنس واللون والعرق... مثلما أن المساواة لن تتحقق في ظل قطيعة بين القانون والواقع. الخ. وبناء على ما تقدم، فإنه يجب على الدولة متابعة تطبيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمرأة، كما يجب على "الوكالات الإدارية والمحاكم والدوائر القضائية أن تحترم مبدأ المساواة أمام القانون، وهو ما

يقتضي ضمنا قيام هذه السّلطات بتطبيق القانون على الرّجل والمرأة تطبيقا متساويا⁽¹¹⁾. وبالرغم من ذلك، فإنّ هذا لا يعني أنّ عدم التمييز له نفس الدّلالة السّوسولوجية على مستوى المفهوم، وعلى مستوى واقع النّاس ومعيشهم اليومي.

ب- مفهوم عدم التمييز:

لا شكّ في وجود تلازم في مستوى النتائج والمآلات، بين التمييز من جهة، وعدم المساواة من جهة أخرى، وهو، في الأغلب الأعمّ، مبدأ تكريس لمعاملة تفضيلية لشخص أو لمجموعة من الأشخاص على أساس أحد المتغيّرات التي تثير التمييز (العرق، اللّون، الدّين، الجنس...). وفق ما ورد في إحدى الاتفاقيات من أنّ "التمييز ضدّ المرأة هو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحرّيات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو تمتّعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النّظر عن حالتها الرّوجية وعلى أساس المساواة بينها وبين الرّجل"¹².

إنّ اللّامساواة التي قد تتعرّض لها المرأة قد تمتدّ إلى كلّ ميادين الحياة كأنّ يتمّ تحييدها في توزيع المهام لسبب بدني، أو استبعادها من العمل على أساس جمالي، أو على أساس أنّها غير قادرة على تكريس كلّ جهدها في الحياة المهنية الخ... وهكذا قد يؤثّر نوع الجنس على حق المساواة بين الرّجل والمرأة في التمتع بالحقوق، ولا تنفكّ مثل هذه الأوضاع عن توقّعات وافتراضات ثقافية متعلّقة بالسلوك وخصائص الشّخصية وبالفرق في القدرات البدنية والعقلية المفترضة بين الرّجل والمرأة. وبمرور الوقت تنتج عن ذلك هويّة مجتمعية تتحدّد بناء عليها العلاقة بين المرأة والرّجل، وتصبح شيئا فشيئا ضابطا سلوكيّا يتخطّى مداها القانوني⁽¹³⁾. ولا أدلّ على ذلك من أنّ الصّراع الدّائرة رحاه على المساواة بين المرأة والرّجل في تونس، منذ أن أعلن الرّئيس الرّاحل الباجي قائد السّبسي عن مبادرته، قد اتخذ طابعا هويّيا/سياسيا.

ثالثا- مسارات مساواة المرأة في العمل النّقابي: شهادات ومفارقات وتحديات:

مرّت مسارات مساواة المرأة مع الرّجل في النّقابات المهنية بمراحل مختلفة وتلبّست بتلوينات عديدة. وقد بدا لنا أنّه من الضّروري عرض تجربة شريفة المسعدي بصفتها تجربة نقابية لها طابعها الخاصّ في تاريخ الحركة النّقابية من ناحية، مثلما أنّها من ناحية أخرى وجه من وجوه المرأة التّونسية التي تحمّلت الصّعب من أجل نحت مسيرتها وافتكاك حقّها في المساواة في صلب الاتّحاد العام التّونسي للشّغل منذ بداياته الأولى. وقد أجرينا، كذلك، مقابلات مع نساء لهنّ مسؤوليات نقابية في نقابات مهنيّة مختلفة للوقوف على أهمّ الصّعوبات التي تعرّضن لها في مسؤولياتهنّ بعد تزايد منسوب الحرّية بداية من 2011، وارتفاع عدد

11 - الأمم المتحدة: المجلس الاقتصادي والاجتماعي. مرجع سابق. ص3.

12 - اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. المادة 1.

13 - Pierre Bourdieu: la distinction, critique sociale du jugement. Paris. Minuit. 1979.

المنخرطات في الاتحاد العام التونسي للشغل، ومدى تأثير هذه التمثيلية في واقع المرأة وعلى مراكز القرار في الاتحاد، وتأثير ذلك كله على إشكالية مساواتها مع الرجل. وقد كانت المقابلات عشوائية، وكان شرطها الوحيد أن تكون للمستجوبة مسؤولية نقابية تسمح لها بامتلاك معرفة واسعة بمجال فعلها، ولها الحد الأدنى من المعارف بالقانون الداخلي للاتحاد العام التونسي للشغل. وقد تقصّدتنا اختيار هذا المبحث وهذه العينة في مجال النقابات إيماناً منا بأن موضوع المساواة بالنسبة إلى المرأة يبدأ من الأطر الاجتماعية والمهنية القريبة منها. ونعني بذلك الحياة الأسرية والحياة المهنية، وإن كانت جذور المساواة أو اللامساواة تبدأ من الأسرة، وتتوسّع إلى أن تصبح ظاهرة اجتماعية لها أشكالها وتمظهراتها في صلب الهياكل النقابية، وسائر المنظّمات والفضاءات العموميّة.

1- شريفة المسعدي والحركة النقابية وصدى الأيام.

نعى الطاهر الحدّاد على معاصريه في ثلاثينات القرن العشرين جعل المرأة سجيناً المنزل والحجاب والجهل، وذلك في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، باعتبارها تعيش حرماناً من اختيار القرين، ومن المشاركة في الحياة الاجتماعية، ومن التعليم والتعلّم بما يسمح لها بالتنوّع مثل الرجل الخ... وأثمرت دعوته جيلاً من النساء اللواتي ناضلن في مختلف المجالات والساحات، فكان أن تمّ مثلاً استحداث لجنة "المرأة العاملة" الملحقة بقسم الدراسات والتكوين لتتوجع مسيرة نضالية هامة لبعض النسوة في قطاعات التعليم، اللاتي تدرسن في صلب الاتحاد العام لطلبة تونس داخل أسوار الجامعة، وفي مناورات مستمرة مع ما يعرف "بالأمن الجامعي".

وهكذا نجد في تاريخ الحركة النقابية في تونس تجربة مضيئة تكشف عن دور المرأة التونسية في العمل النقابي. ومن أهمّ ممثلات هذه التجربة شريفة المسعدي زوجة الأديب والسياسي التونسي محمود المسعدي (14). فقد اضطرت شريفة المسعدي إلى مغادرة مدينة صفاقس، مدينتها الأم، لتجد وسطاً اجتماعياً مختلفاً عن تقاليد الأهل، ولكنّها مساعداً على ممارسة نشاطها النقابي، وعلى بداية رحلة إثبات الذات ودفع ضريبة النضال، وقد ترمّلت وهي لا تزال شابة. وكانت تكفل طفلين، غير أنّ ذلك لم يمنعها من أن تحضر أغلب الهيئات الإدارية في الاتحاد العام التونسي للشغل بصفتها عضواً في الهيئة المركزية مع الأمين العام فرحات حشاد متحدية كلّ الصعاب. وعلى إثر قيام "اليد الحمراء (La Main Rouge)" باغتيال حشاد تعرّضت للطرد من المنظمة بدعوى المرض، وفي مسعى إلى إفراغ المنظمة الشغيلة من قياداتها. وكانت سندا لزوجها محمود المسعدي طيلة حياتها في الأسرة وفي المهنة. ورغم أهميّة تجربتها في صلب المنظمة الشغيلة وترددها على مقرّ الاتحاد في كلّ سنة من ذكرى وفاة الزعيم فرحات حشاد، فإنّها لم تنل تكريماً يليق بتجربتها الثرية إلى جانب الرجل سواء في الأسرة أو في الاتحاد العام التونسي للشغل، وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ ذلك يعود إلى كونها امرأة لا تلقى التقدير وفق خيال اجتماعي معيّن، رغم أنّها مثلت صورة للمرأة التي

تتمتع بروح من التحدّي والثبات على المبدأ في مجتمع لا ينسب تلك القيمتين إلا للرجال، لأنّه، ببساطة، ما يزال يريزح تحت هيمنة الثقافة الذكورية.

وهكذا يمكن القول إنّ تجربة شريفة المسعدي قد مثّلت وجها من وجوه نضال المرأة التّونسية التي لم تدّخر جهدا من أجل نيل حقوقها وحقوق بنات جنسها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلاد التونسية منذ ولادة المنظّمة الشّغيلة، مثلما عكست هذه التجربة صورة للاتّحاد العام التّونسي للشغل الذي ظهر بمظهر الأسرة الثّانية للمرأة التّونسية رغم فيض المشاكل التي عانتها من دولة- الزّعيم، ومن بقايا الاستعمار واستغلال أصحاب العمل.

2- السّقف البلّوري والحراك السّوسيو- مهني وملاح المساواة في تجربة المرأة النّقابية

لا يزال تمكّن المرأة في العمل النّقابي وتمثيلها في النّقابات المهنية ضعيفا إلى حدّ ما، وذلك بحسب بحث أجري حول "حقوق المرأة في الشّرق الأوسط وشمال إفريقيا 2010". وهو بحث أصدرته مؤسّسة فريدوم هاوس. وربّما يعود ذلك إلى المعوّقات الاجتماعية التي تحول دون قيام المرأة بمهام أخرى خلاف دورها التّقليدي في البيت. فرغم ما تحقّق للمرأة من رصيد قانوني، ومن نصوص للدّفاع عنها منذ فجر التّاريخ، فإنّ النّسق القيمي التّقليدي يرى أنّ الدّور الرئسيّ للمرأة هو الاهتمام بأبنائها وأبنائها، وهي وظيفة أهمّ، في نظر نسق القيم القديم، من العمل في المجتمع المدني والمشاركة في الحياة السّياسية والعمل النّقابي.

ورغم أنّ النّساء العاملات يمثّلن نسبة هامّة من المجتمع المدني ومن النّقابات المهنية (حوالي 54% من نسبة المجتمع العمالي).. فإنّ تمثيلهنّ ظلّ بعيدا عن مراكز القيادة بما يجعلها، رغم ثقلها العددي، تابعة لسلطة الرّجل، وخاضعة لثقافة المجتمع الذّكوري. على أنّ محاولات معالجة الفجوة الكبيرة على صعيد النّوع الاجتماعي لم تنقطع، وخاصّة بالنّظر إلى أهمّية عدد النّاشطات في النّقابة وعدد المنخرطات بالفعل، وفي مستوى تزايد الحضور في مراكز القرار وغرفة القيادة الذي أصبح أمرا واقعا. وهو أمر ما يزال يواجه صعوبات جمّة، ومنه ضعف حضورهنّ يوم الاقتراع من أجل إعادة الهيكلة، بسبب مشاق السّفر، والخشية لاحقا من عدم القدرة على حضور اجتماعات الهيئة الإدارية القطاعية وذلك بتدخّل من الرّوج حيننا، وبغضّ الطّرف من النّاخبين من جانب النّقابة من أحيانا أخرى، وهو أمر يجد صدى للناخبين الذين يرغبون في انتخاب رجل، ويفضّلون غياب المترشّحة بدل حضورها وعدم انتخابها، وتقول كاتبة عامّة في قطاع الصّحة في هذا المعنى:

"تمثّل الأمومة والحياة الأسرية عائقا أمام الطّموح النّقابي، فلا الأسرة تأخذ في الاعتبار إكراهات مشاكل القطاع ومسؤولياتي النّقابية، ولا المسؤولية النّقابية ومشاكلها المهنية المتنامية والجامعة العامّة في قطاعنا (والأمر يتضاعف في القطاع الخاص) لها القدرة على فهم التحدّيات التي تواجهها المرأة النّقابية والتي لها مسؤولية في الاتّحاد وفي البيت على حد سواء" (15).

من نافلة القول التذكير بأن الممارسة النقابية عند المرأة وتفعيل دورها في الفضاءات العامة، يعتبر أحد أهم أشكال مقاومتها للعنف الرمزي المسلط عليها من قبل المجتمع الذكوري في تونس المعاصرة، وهو ما يجعل كل حديث عن الشأن النسوي منخرطاً ضرورياً في سجل مقاومة ثقافة المجتمع الذكوري واستتبعاته في مستوى مكاسب المرأة المتعلقة بالحقوق والحريات رغم أن مفهوم المقاومة يستمر بخلق العديد من المشاكل (عند الإجابة على لماذا نقاوم؟ ومن نقاوم؟ ومع من نقاوم؟ وكيف نقاوم؟ ومتى نقاوم؟)، رغم شيوعه ونجاحه في مجال العلوم الاجتماعية لا سيما لدى محاولة رسم حدوده (16).

وقد حوّل الحراك الذي جدّ في تونس سنة 2011 مبحث المرأة ومشاركتها في الفضاء العام والاحتجاجات والاعتصامات إلى مبحث ضروري لفهم مسارات الثورة التونسية ومآلاتها، وأهمّ الفاعلين فيها وأخطر معوّقاتها الثقافية والإيديولوجية. وقد خلقت موجة التظاهر التي تنامت بعد ذلك تداعيات هامة على النقابات المهنية، منها التحوّل في موقع المرأة، وعلاقتها بسلطة القرار سواء في إطار النقابة، أو في علاقة بالتفاوض مع الدولة حول مطالب بعض القطاعات القويّة. وأدّى هذا "الزحف الهادئ" من جانب المرأة التونسية على حدّ عبارة أصف بيات (A. BAYAT, 2010) إلى إعادة طرح موضوع المساواة بنقّس ثوري يروم تعزيز مكاسبها في "مجلة الأحوال الشخصية" زمن تونسنة التعليم والنقابات وإرساء أسس الدولة الوطنية الحديثة.

لقد تميّز الفضاء العام في تونس بتغيير نوعي كبير في مستوى رهاناته وأهدافه البعيدة، ومخاطره بصفته محلّ مفاوضات ومساومات وصراعات. ويعتبر العمل النقابي أحد المكونات الأساسية لهذا الفضاء، وكانت مشاركات النساء فيه تخضع لوعي انعكاسي وحماسة جادّة لحيازة الفضاء وتحقيق معادلة لم تكن في الحسبان قبل 2011، وهي المشاركة الفاعلة والجادّة والندية في النقابات المهنية.

وبموجب هذه التحوّلات أصبح على المرأة التونسية النقابية لعب أوراق معيّنة في مفاصل بعينها من اللعبة، مدارها حول تفعيل دورها النقابي وإتقان لعبة التفاوض والمساومة، وحذق استعمال قواعد اللعبة، انطلاقاً من وعيها بأنّ التغيير البنوي ضرورة حتمية، لمن يروم إحداث تغيير في موقع المرأة وعلاقتها بسلطة القرار. فتعزيز مساواتها مع الرجل، يقتضي خروج الفعل من معادلة ما: أن يقع من داخل السلّطة القائمة (هياكل الاتحاد) ومن خارجها في الوقت نفسه (في علاقتها بسلطة الدولة)، أي أنّ الفعل عليه أن يشتغل في النسق وداخل حدوده الصّلبة وضده (17)، وهو الشرط التأسيسي لتطوير النسق ذاته، ما دامت المرأة مازلت تتعرّض إلى صنوف من الحيف وإلى أنواع من الإقصاء في العمل النقابي، إذ مهما تكن أكثر كفاءة من الرجل فإنّ أغلب التّأخين يميلون إلى الرجل بسبب الثقافة الذكورية، وتقول إحدى النّاشطات النقابيات في قطاع النّقل في هذا المعنى:

16 - كتاب جماعي: المقاومة الجندرية. المجلس العربي للعلوم الاجتماعية. آب / أغسطس 2019. بيروت. لبنان. ص.5.

17 - Raymond Boudon: L'inégalité des chances. Paris. Hachette. Ed1.1973.

"رغم أنني أتمتع بحسّ استراتيجي في مسارات التفاوض سواء داخل النقابة ومع النقابيين أو مع سلطة الإشراف وفي علاقة بمشاكل القطاع، فإنّ بعض الممارسات تبدو محبطة للعزائم بما يضاعف مسؤوليتي النقابية، ويجعلني على نحو غير متكافئ مع أي رجل في النقابة، ويجعل فعلي خاضعا لرقابة صارمة مجتمعية ومهنية مبالغ فيها⁽¹⁸⁾".

ورغم مناخ الممارسة النقابية والعلاقات الجيدة بين النقابيين، فإنّ متغيّر الجنس يظلّ حاضرا ولو بشكل غير مباشر، ولكنّ حتما بصورة مؤثرة في المسيرة النقابية وتضيف المستجوبة نفسها، قائلة:

" طيلة تجربتي النقابية والمسؤوليات التي قمت بها لم أنس يوما أنني امرأة. وقد فكّرت مرّات عديدة في الاستقالة لتجنّب مخطّطات سحب الثقة، ذلك أنّ "عقدة" كوني امرأة، وأنّ المجتمع ينظر إليّ على هذا الأساس تسكنني باستمرار وتصادر أحيانا حقّي في العمل النقابي، وتربك مسيرتي ولو لحين⁽¹⁹⁾".

إن فهم المرأة النقابية للتكوين البنيوي ينال من مهنتها بالصّفة ذاتها، ويمكن أحيانا أن يؤثّر على مسار التفاوض، وفي أحيانا أخرى يظهر لسلطة الإشراف أنّ المرأة النقابية مجرّدة بأشكال بديلة من القوة، وطرائق مخصوصة غالبا ما يفتقدها الرجل، منها العمل القاعدي طويل المدى، ذي الطابع التراكمي. مثلما أنّها تتميزّ بقدرة عالية على ضمّ كيانات عدّة للعمل النقابي عبر التعبئة والتّحشيد. وقد فرضت المرأة نفسها أحيانا حتّى في تلك الفضاءات المهنية الصّعبة مثل القطاع الخاص، خاصة منه قطاع النّسيج، والقطاع الاقتصادي غير المنظمّ والعاملات بالمانولة وعملة الحضائر والبلديات والعاملات في المنازل، وفي القطاع الفلاحي المهمّش في المناطق الريفيّة المعزولة. وقد صرّحت إحدى المستجوبات بقولها:

"للأسف نجاحنا في المسؤولية النقابية أصبح مزعجا أكثر فأكثر بسبب تجنّي بعض أصدقاء الماضي في نفس النقابة على المرأة المتميّزة، إذ يصل الأمر بهم أحيانا إلى نعتها بأبشع النّعوت، في العالم الافتراضي، وربّما إلى عرقلة بعض الاتفاقات السّابقة وتعطيلها، وصولا إلى التّهديد بالعنف المادي⁽²⁰⁾".

إنّ تغيير قواعد اللعبة في العمل النقابي يقتضي إلى حدّ بعيد تغيير مقاييس التّشبيك الاجتماعي والنّسق القيمي السّائد والبائد والقائم على قاعدة "الكوتا"⁽²¹⁾ في المشاركة النسائية من أجل فتح قنوات الحراك الاجتماعي في وجه النّساء الفاعلات، وهكذا تنفتح طرائق وفرص جديدة للمشاركة في الفضاء العام من شأنها أن تسمح لمن هو أكثر كفاءة باحتلال المواقع المتقدّمة في الوظيفة، بضمانات أرجح لتحقيق النّجاح. وقد ذكرت نقابيّة مستجوبة أنّ:

18 - مقابلة أجريت مع كاتبة عامة لنقابة ديوان الطيران المدني بقفصة في مقرّ الاتحاد الجهوي بقفصة.

19 - نفس المستجوبة، وفي نفس المكان والزّمان.

20 - نفس المستجوبة.

21 - التصميم من أجل المساواة: النظم الانتخابية ونظام الكوتا: الخيارات المناسبة والخيارات غير المناسبة. ستينا لارسورد وريتا تافرون. تعريب عماد يوسف. ص9. (وهي شكل من أشكال التدخل الإيجابي لمساعدة المرأة على تخطي معوقات المشاركة السياسية في علاقة بالرجال وفيها الكوتا القانونية أي التي ينصّ عليها الدستور صراحة ويعاقب عليها بحسب القانون من يخالفها والكوتا الطوعية هي ما يتم تبنيها طوعا من طرف الأحزاب وهي غير ملزمة ولا يحاسب عليها القانون).

"مبدأ التناصف الذي تحدّث عنه الاتحاد العام التونسي للشغل ونظام الحصّة (Un quota) (22) حبر على ورق. وليس من السهل تطبيقه، وهو في العمق إساءة للمرأة، وليس خدمة لها، لأنّه قانون يظهر كما لو أنه منّة على المرأة، ذلك أنّ ثقافة المجتمع الذكوري داخل "منظمة حشّاد" مازالت تشتغل بقوة، وفي تقديري إنّ تطبيق مساواة حقيقية بين المرأة والرّجل هو أحد التحدّيات بعيدة المدى في منظماتنا" (23).

لا أحد ينكر وجود هذا الشّرخ القائم بين حقّ المرأة في المساواة قانونا، وقبول المجتمع لهذا الحق فعلا، وأية ذلك التّقسيم القائم بين الفضاء العام والفضاء الخاص، وعدم قدرة المرأة على حيازة الفضاء العام مقارنة بالرّجل، وما تتعرّض له المرأة داخل الأسرة من مظالم بصفتها زوجة، وإن تقلّدت مهامّ قيادية في مجال النّقابات (حرمانها من الميراث بحسب العرف الاجتماعي، التزويج القسري، اقتصر دورها على الإنجاب والعمل داخل البيت الخ...).

ومما يستحقّ التوقّف في المجال النّقابي لعلاقته بإشكالية المساواة، تزايد إقدام النّساء على الانخراط في النّقابات المهنية بشكل لافت خاصّة بعد 2011، وهي ظاهرة تفسّرها بعض التّجارب لمستجويات يتنامى في نظرهنّ منسوب المخاطر المتأتية من الوسط المهني إلى درجة التّهديد بالطّرد والإحالة على مجلس التّأديب تعسّفا، وذلك في القطاع الخاص، وهكذا يكون الإقبال على العمل النّقابي والانخراط فيه محاولة لتأمين النّفس، والتمتّع بالحقوق كاملة في مواجهة هذا التوجّه العام خاصّة في صفوف تلك الشرائح المهنية التي تصنّف "هشّة". وفي هذا السّياق صرّحت إحدهنّ وهي في الأصل كاتبة عامّة في القطاع الخاص، نعي تحديدا قطاع النّسيج بصفاقس، بقولها:

"إن أصحاب المصانع لا يتردّدون ولو لحظة في اتخاذ قرار العقوبة بشأن امرأة تسعى إلى تعبئة أصدقائها وصدقاتها ضدّ سياسة الإدارة، ولكن عندما يعلم صاحب المصنع بيعت هيكل نقابي بمؤسّسته، فإنّه يسعى إلى التّطبيع مع أعضائه، ويقوم بإعادة توزيع السّلطة، وصياغة سياسة جديدة للخدمات داخل الإدارة بناء على هذا المتغيّر وتطبيقا لمطالب أعضاء النّقابة" (24).

وتضيف لتعبّر بنوع من التحدّي قائلة:

"إنّ الانخراط في العمل النّقابي هو شكل من أشكال تأمين المهنة وجزء من النّجاح فيها، وهو وجه من وجوه تضحية المرأة من أجل تأمين حاجات أسرية إلى جانب زوجها والوقوف معه في مواجهة غلاء الأسعار وكلفة تدريس الأبناء" (25).

لقد شهدت ثورة 2011، مظاهر واضحة جسّدت استنهاض الشّباب والمرأة العاملة بشكل غير مسبوق للانخراط في الاتحاد العام التونسي للشغل، وبدا التلازم صريحا بين التوظيف الهشّ والانخراط في العمل

22 - تجدر الإشارة إلى أنّ تطبيق نظام الكوتا فيه نوعا من الحيف بما يجعل مشاركة المرأة محدّدة بسقف معيّن. فنظام الكوتا مثلما يعزّز حضور المرأة في المشهد السياسي، يحدّ من تفوّلها في المشاركة.

23 - مقابلة مع قيادية في نقابة مهنية في الاتحاد الجهوي بقفصة بتاريخ 13 سبتمبر 2019.

24 - مقابلة مع نقابية في الاتحاد الجهوي بقفصة بتاريخ 22 سبتمبر 2019.

25 - نفس المستجوبة.

النّقابي: فكلمّا ظهرت مخاطر التّوظيف العشوائي والمشاكل المهنية، كلّما طلبت الطبقة الشّغيلة الحماية من "منظمة حشّاد". ومن الدقّة القول كذلك أنّ الهزّات الاجتماعية عموماً، والفترات الانتقالية والتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة غالباً ما تكون مصحوبة بتنامي عدد المنخرطين في إ.ع.ت.ش. ويحصل هذا رغم كلفة الانخراط في النّقابة باعتبارها فضاءً ذكوريّاً، يعترض الرّوج على زوجته أن تلجّه غالباً، خاصّة أنّ فوز زوجته بمسؤولية نقابية يضاعف مسؤولياته هو في المنزل.

يعتبر الارتقاء المهني أو ما يعرف بالحراك المهني وإسناد المسؤوليات في الوظيفة من أكثر المهام صعوبة، خاصّة إذا كانت الخطط المتاحة محدودة، والمترشّحون يستوفون كل الشّروط. ويكون الأمر يسيراً إذا كانت من بين المترشّحين امرأة بحكم الثّقافة الذّكورية السّائدة وغياب العقلنة على أساس الكفاءة بما يجعل أغلبيّة أمينات سرّ في الإدارات، ولهنّ وظائف تقنية بيروقراطية قاتلة لحسّ الخلق والإبداع والتّجديد في المهنة.

إنّ ذلك كلّه يفرض على المرأة أن تتميز بملكة خاصّة "للتعويض" عمّا يتصوّره الرّجل من نقص فيها، مقابل ملفّات المترشّحين الذّكور. إنّ من شأن هذا الواقع المهني أن يضطر المرأة إلى أن تحاول تجنّب كلّ ما يمكن أن يحدث من مشاكل في المنزل، وفي الوسط المهني على السّواء، بل أكثر من ذلك، أن تضمن "فائض القيمة" في المنزل، من حيث تسديد كلفة الدّروس الخصوصية للأبناء، وتحملّ خلاص تكاليف الماء والكهرباء، وشراء أغلب مستحقّات البيت من المواد الاستهلاكية واللّباس، وغيرها... وذلك مقابل نشاطها النّقابي. أمّا في الوسط المهني فيتمثّل "فائض القيمة" في العمل دون مقابل مادّي مباشر على أجرتها، وتأمين ساعات زائدة عن الوقت القانوني، إن لزم الأمر، بنفس تأجير ساعات الوقت القانوني مع كفاءة عالية لتحقيق الحدّ الأدنى من الاعتراف من جانب صاحب العمل. وكل ذلك من أجل "التعويض عن كونها امرأة". وهكذا إنّ مفهوم "السّقف البلّوري" يعني حقّها في الارتقاء والعمل واحتلال مناصب عليا في الإدارة والمهنة قانوناً، وحق الرّجل أن يكون على رأس القائمة بمجرد أنّه كذلك موضوعياً.

ويحدث لبعض النّساء اللّاتي تميزن وتفوّقن في مهنتهنّ أن يلحق بهنّ ضرر معنويّ كبير، بما يجعل أغلبيّةن يتجنّبن الاجتهاد، ويسعين إلى العمل في مهام بسيطة، وأقلّ مشاكل وإزعاجاً لبقية العمّال، بما لا يترك مجالاً للنّعوت المخلة بقيمتها كأمراة عاملة أو موظّفة.

لم يعد ممكناً إذن، تجاهل دور المرأة في "منظمة حشّاد"، فهي فاعلة من حيث حضورها العددي، وفاعلة من حيث فعالية هذا الحضور ودورها في التّعبئة والتّحشيد، ولكّنها تظلّ محرومة، إلى حدّ بعيد، من المشاركة في القرار، ولا تترك لها فرص تكون لها فيها سلطة تسيير وتديبير رغم ثقلها ودورها في التفاوض. ولعلّ الشّعارات التي رُفِعت في مناسبات عديدة في "منظمة حشّاد" لصالح المرأة تعكس واقع النّساء النّقابيات الميرير، وهو ما يدعو بالبحاح إلى مراجعة دور المرأة في النّقابات المهنية، وحقّها في المساواة مع الرّجل، وتوفير نفس الفرص والحظوظ نفسها لتقلّد مسؤوليات نقابية. ومن تلك الشّعارات التي رُفِعت في مناسبات عديدة نذكر:

"شركات في النضال، شركات في القرار"، "مساواة مساواة في النضال والقرارات"، "حتى لا ننسى نساء الاتحاد"، "المرأة النقابية كفاءة قيادية".

فرغم ما ورد في دستور 2014، ورغم مصادقة الاتحاد على وثيقة المساواة بين المرأة والرجل في العمل النقابي، فإنّ البون بين الواقع وبين النصوص القانونية والاتفاقات الدولية وغيرها ما يزال شاسعا، وهو ما يدفعنا إلى مراجعة المعوّقات التي تضرب بجذورها في عمق بنية المجتمع التونسي وثقافته، وفي فعل التقاليد فيه، لا في سطحه، وما يصادق عليه من قوانين.. فرغم أهمية حضور المرأة في قواعد الإتحاد إلا أنّ المسؤوليات العليا في المنظمة تكاد تكون حكرا على الرجال نتيجة تمثّل يتغذى من تقاليد المجتمع بصفتها التربة الخصبة. وهو تمثّل مفاده أنّ الرجل أكثر تفرّغا للعمل النقابي وأنّ طبيعة المهام في الوسط النقابي تقتضي ثقافة ذكورية ونفسا نضالياً معيّنا يصعب توقّره لدى المرأة.

خاتمة:

يمكن القول، استنادا على ما تقدّم في التجارب الواردة في الورقة، أنّ مسارات تحقيق مستوى عال من الحرّيات الفردية والمساواة للمرأة في علاقة بالرجل، يتطلّب نوعا من التّعاطي المرن للمجتمع عبر محاولة تغيير الثقافات على المدى الطويل، وفتح قنوات الحراك الاجتماعي والمهني أمام الجميع على قدم المساواة. فالتحوّلات الاجتماعية التي تسارعت بعد 2011 ستظلّ مبتورة وغير مكتملة مادامت الأسرة لا تزال تقليدية في بعض المجتمعات المحليّة المحافظة، وتعتبر المرأة مجرد قوّة إنتاج مادّي تحافظ على التقسيم التقليدي للعمل (الرجل يعمل خارج البيت والزوجة تعمل في البيت). ورغم أنّ هذا يتضمّن شكلا تضامنيًا يحافظ على البنية التقليدية للأسرة، ويكفل استمراريتها، ويقدم تصوّرا مخصوصا للمساواة والحرّيات الفردية ينسجم مع المرجعية التقليدية بالأساس، فإنّه يظلّ في حاجة إلى رفع "السقف البلّوري" وفتح الطّريق بالفعل أمام المرأة، وتخطّي الجدل العقيم حول منحها حرّيتها من عدمه، واعتماد ما نادى به الطّهطاوي ملخّصا طرق استلهام الثقافة الغربيّة وفلسفته: "نأخذ ما في رؤوسهم وندع ما في نفوسهم".



المراجع:

الكتب باللغة العربية:

- الحدّاد الطاهر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع. الدّار التّونسية للنّشر. طبعة3. 1977.
- الأمم المتحدة: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- الأمم المتحدة: قضايا جوهرية ناشئة عن تنفيذ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. المجلس الاقتصادي والاجتماعي. لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. الدورة 34. أوت 2005.
- درّة محفوظ دراوي: النّساء التّونسيات في الشغل والحركة النّقابية. منظمة فيدرش. تونس. تونس 2018
- التصميم من أجل المساواة: النظم الانتخابية ونظام الكوتا: الخيارات المناسبة والخيارات غير المناسبة. ستينا لارسرود وريتا تافرون. تعريب عماد يوسف.
- كتاب جماعي: المقاومة الجندرية. كتاب جماعي: المقاومة الجندرية. المجلس العربي للعلوم الاجتماعية. آب / أغسطس 2019. بيروت. لبنان.

المقالات:

- الإمام محمد: تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة التونسية: خطوتين (كذا!) إلى الأمام وخطوة إلى الوراء؟ فيفري 2019. مؤمنون بلا حدود.
- Christopher McALL: de l'individu et de sa liberté. Sociologie et société. Vol41.n2. 2009. Pp 177-194.

الكتب باللغات الأجنبية:

- David Hélène: Femmes et emploi: le défi de l'égalité. Institut de recherche appliquée sur le travail.PUQ. 1987.
- Castel robert: l'insécurité sociale, qu'est ce qu'être protégé ? Ed de Seuil et la république des idées.2003.
- François DUBET: Egalité des places, égalité des chances. Etudes, 2011/1, tome 414.
- Hély Matthieu: de l'intérêt général à l'utilité sociale: la reconfiguration de l'action publique entre Etat, associations et participation citoyenne. Sous la direction Xavier Engels, Aurélie Peyrin et Hélène trouvé.
- Pierre Bourdieu: la distinction, critique sociale du jugement. Paris. Minuit.1979.
- Raymond Boudon: L'inégalité des chances. Paris. Hachette. Ed1.1973.

البيوثيقا وعلم البيولوجيا

Biological and Bioethics: The danger of changing the human race

د. نوال كحواش

المعهد العالي للفنون والحرف
جامعة قفصة - تونس

nawelkhouach12@gmail.com



البيوثيقا وعلم البيولوجيا

د. نوال كحواش

الملخص

نهتم في هذه المقالة بدراسة مخاطر العلم البيولوجي والتطور البيوثيقي، وتكتسي هذه الدراسة قيمتها العلمية من كونها تنمينا إلى أهمية الإيثيقا في استجلاء ملامح الإشكاليات المترتبة عن التطبيقات التكنولوجية. ذلك الخطر الحقيقي الذي بات يهدد مصير الإنسان ومحيطه. إن الحيوية المفرطة للعلم والفراغ الإيثيقي هي من المشاكل المطروحة في عصرنا الراهن، وتعكس في ذات الحين التطور البيوثيقي. أزمنا هذا الالتقاء بين المجال الإيثيقي والمجال البيولوجي بالوقوف في مناسبة أولى عند تعريف العلم البيولوجي ومخاطره، وعند تعريف الفراغ الإيثيقي والإيثيقا في مناسبة ثانية، وذلك لما تكتسيه هذه المفاهيم من أهمية في هذه الدراسة، كما أزمنا ذلك الالتقاء بالبحث في علاقة التقاطع التي انعقدت بين المجال الإيثيقي والمجال البيولوجي وهي علاقة تستحق النظر والمعالجة بامتياز في عصرنا الراهن، بسبب ما أحدثته من انقلاب في تصوراتنا للعالم.

الكلمات المفاتيح: التطبيقات البيولوجية- الإيثيقا- البيوثيقا- الفراغ الإيثيقي- العلم- الأخلاق.

Abstract

We are interested in this article in studying the critical issue of ethics and its relationship with the consequences of the application of modern technologies upon the fate and dignity of human beings. We believe that the state of affair at hand necessitates the development of new ethical code, which traditional codes fail to deal with, to accommodate all issues sparked by headways of biology. We envision the convergence between the technical and biological sphere by studying firstly the definition of biology and its risks, and then the definition of ethics secondly. The importance of the concepts of this study lies in its danger to change the fate of the human race.

Words keys: Biological danger- bioethics, human dignity- technologies- ethics.

مقدمة:

إن الخطر الحقيقي الذي بات يهدد مصير الإنسان وكرامته، يستوجب وقفة تأمل ونظر قصد التساؤل: هل أنّ النسقية المتسارعة للعلم قد حققت سعادة الإنسان أم أنها مثلت كما قال الفيلسوف غاستون باشلار الصفة الأكثر درامية في عصرنا؟¹ وهل يمكن للكائن الحي أن يتهافت إلى درجة يصبح فيها إحدى المواد التي يوظفها كمادة خاضعة للتحويل والتحويل الجيني؟

نهتم في هذه المقالة إذن بدراسة علاقة العلم البيولوجي بالإيثيقا، وتكتسي هذه الدراسة أهميتها من حيث هي نقطة تواصل بين المجال البيولوجي والمجال الإيثيقي، وتعكس في ذات الحين التطور البيوثيقي الذي شهده عصرنا الراهن والذي تدعّم حضوره بما يفرضه من تساؤلات وإحراجات، خاصة فيما يتعلق بالمجال العلمي. هذا الذي أحدث انقلاباً في تصوراتنا للعالم. إن الحيوية المفرطة التي اختص بها العلم مكنته من أن يغيّر باستمرار حدود العالم وملامح الكون والإنسان، وهو ما جعله يعبر عن إشكاليات لا فلسفية فقط، وإنما إيثيقية وأخلاقية أيضاً.

يلزمنا هذا التقاطع بين المجال الإيثيقي والمجال البيولوجي بالوقوف في مناسبة أولى عند تعريف مخاطر العلم البيولوجي، وفي مناسبة ثانية بالوقوف عند تعريف الفراغ الإيثيقي، وذلك لما تكتسيه هذه المفاهيم من أهمية في هذه الدراسة، كما يلزمنا بالبحث في العلاقة التي انعقدت بين المجال الإيثيقي والمجال البيولوجي. وهي علاقة تستحقّ النظر والمعالجة بامتياز.

مخاطر العلم البيولوجي

ينفتح راهننا اليوم على مخاطر البيوتكنولوجيا التي يمكن أن ينجّر عنها خلق كائنات حيّة جديدة أو "أشياء- نصف حيّة". هذا الواقع الجديد ينهنا على معطى جديد وخطير، فقد أعلنت هذه العلوم عن اللحظة الصفر، لحظة أهدق فيها الخطر بالإنسان من كل جانب، سواء ما تعلق منه بحياته الخاصة أو العامة، أعني لحظة تدخل الإنسان المباشر في ميدان التحكم في الموروث الجيني، حيث فُتحت كلّ إمكانيات التلاعب بمصير الإنسان وهويته وبنوعه على مصراعها.

فكيف يمكن رؤية هذه المخاطر التكنولوجية والعلمية؟ وما هي أسبابها؟ وكيف يمكن تجاوزها؟ لقد أثار هانس جونس هذه المسألة مؤكداً على "فكرة الخطر". هذه الفكرة التي يجب أن تحدّد اليوم مسار تفكيرنا وأن توجه مجال أفعالنا لمحاولة تجاوز هذا "الوضع الخطر"، إذ أنّ تطوّر العلوم وتقدم التكنولوجيا واستقلال التقنية بات أمراً واضحاً وجليّاً، وهو ما بيّنه جيلبار هوتوا بقوله: "ما فتئت التقنية تتطور وتتعدّد دون برمجة مسبقة حتى أنه لا أحد اليوم يستطيع تحديد أبعادها غداً".²

1-Bachelard Gaston ,L'homme devant la science, rencontre international, la bacon neiere neuchater, 1952, p: 63.

2 -Hottois Gilbert, *Evoluer la technique*, Paris, vrain, 1990, p: 50.

إن تطور العلوم والتقنية واختلاف مجالات التكنولوجيا وتشعب طرقها جميعا وتراكم معارفها إنّما تقوم على مبادئ أساسية يسميها جيلبار هوتوا "بمبدأ التأقلم" و"مبدأ الاستقلالية" و"مبدأ التجرد" والتقنية كما يعرفها بيتر كامب بأنها "القدرة على الاحتكاك اليومي بالأشياء، واستعمالها والعيش معها". أما من جهة علاقة التكنولوجيا بالعلم، فيؤكّد بيتر كامب بأننا: "لا نعتبرها تقنية فقط، وإنّما علاقة تقاطع بين التقنية والعلم³، ويمكن أن نوجز تلك المبادئ الثلاثة على النحو الآتي:

- مبدأ التأقلم الذي يصفه بيتر كامب بقوله: "التقنية ليست فقط وسيلة لتحقيق الفعل. التقنية هي ذكاء الطريقة التي يحقق الإنسان بها قدره على العيش مع الأشياء"⁴.
- مبدأ الاستقلالية وقد عرفه جيلبار هوتوا⁵ إنّ كل تقنية تتأقلم مع التقنية الموجودة سابقا موسّعة من مجال إمكانيات تطبيقاتها"، مؤكدا أنها تتطور بطريقة مهولة، فكأنها "كرة الثلج"⁶ وفق عبارته، فهي من ناحية سريعة التأقلم مع الأفراد والجماعات، ومن ناحية أخرى سريعة التأقلم مع ذاتها. الأمر الذي يجعلها تتطور وكأنّها كيان مستقل بذاته.
- ثم مبدأ التجرد حيث أن تقدم التقنية والعلم بصفة عامة هو تقدم في حلّ من أي تقييم أخلاقي، ووفق جيلبار هوتوا لا يمكن أن نصف التقنية بالحسنة ولا بالسيئة، فالوسائل التقنية مجردة تتطور بمعزل عن الأخلاق وعن القيم الإنسانية. لعل هذه المبادئ الثلاثة هي التي جعلت من المجال العلمي بوجه عام الفيصل في مسيرة التاريخ الشاسعة، إذ هو ينتقل من إبداع إلى إبداع، ومن اكتشاف إلى اكتشاف آخر، ويساهم باستمرار في حلّ العضلات الإنسانية كالمرض موقرا للإنسان الرفاه والنّجاعة والحماية على نحو ما ذهب إلى ذلك ببيكون مؤكّدا على مفهوم "العظمة". هذا المفهوم الذي عبّر عنه ديكرارت بأن يكون الإنسان سيدا للطبيعة ومالكها، إذ المعرفة قوة وفق ببيكون. بها يؤصّل الإنسان عظمته، ويكون ذلك في مستوى الفرد: موضوع الأخلاق، والمواطن: موضوع السياسة، والإنسان لإحكام سيطرته على الطبيعة محققا الرفاهية لذاته.

اقترن العلم اليوم بالتقنية والتكنولوجيا اقتارنا جعل رجال العلم يرفعون شعارا مفاده أنّ "كل ما هو ممكن نستطيع فعله، وكلّ ما نستطيع فعله يجب فعله"، حتى أن الاكتشافات العلمية والتكنولوجية والبيولوجية أتاحت صنع أسلحة قادرة على تدمير العالم في غضون لحظات، كما أنّها قادرة على تهجين الحيوان، وبرمجة الإنسان. وهكذا أصبحنا اليوم نتحدّث عن الأجنّة المجمدة وعن التبرّع بالأمشاج وعن الاستنساخ، وعن الأسلحة النووية والبيولوجية. لقد بات الإنسان مهدّدا بمختلف المخاطر، ومن بينها مخاطر الثورة البيولوجية التي أقحمت الإنسان في مسار قلبت كلّ أساليب حياته اليومية وتقاليد الاجتماعية ومفاهيمه الأكثر رسوخا. فقد أتاحت هذه الثورة سيطرة الإنسان على نفسه وعلى الطبيعة،

3-Kemp Peter, L'irremplaçable. Une éthique de la technologie, Paris, Cerf, 1959, p: 66.

4-Ibid. p: 67.

5-Ibid. P: 69

6-Hottois Gilbert, *Evoluer la technique*, op. cit, p: 15.

وهي سيطرة وتحكم يتمان على ثلاثة أوجه كما أشار إلى ذلك جون برنار، وهي: "التحكم في التناسل" و"التحكم في المجال الوراثي" و"التحكم في مجالات الجهاز العصبي"⁷.

يلزمنا درس المجال البيولوجي بالوقوف عند تعريف التحكم في التناسل أولاً، وعند تعريف التحكم في المجال الوراثي ثانياً، وعند "التحكم في مجالات الجهاز العصبي ثالثاً، وعند التحكم في الخلايا الجنسية رابعاً، وذلك لما تكتسبه هذه المفاهيم من أهمية في هذه الدراسة.

1. التحكم في التناسل.

حقّق الإنسان في هذا المجال قفزة نوعية، مكّنته من حلّ معضلات كانت قديماً مستعصية بل ومستحيلة. وقد عرف الإنجاب التكنولوجي تقدماً هائلاً منذ ما يقارب العشرين سنة، إذ مكّن من ولادة آلاف الأطفال المتمتعين بصحة جيدة، وقد جاء هذا التطور لحلّ معضلة العقم المتفشية في كثير من بلدان العالم، وتشير تقديرات المنظمة العالمية للصحة أنّ حوالي 10 بالمائة من الأزواج الذين هم في سنّ الخصوبة يعانون العقم⁸. وقد تمّت ولادة أول طفل أنابيب (نسبة إلى الأنبوب) الذي تمت فيه عملية التلقيح في 25 جويلية 1978 في بريطانيا الكبرى، ويدعى المولود "لويس براون"، ثم تواصلت هذه العملية في الانتشار؛ 'أمندين' أول طفلة أنبوب في فرنسا ولدت في 25 فيفر 1982⁹.

إن الإخصاب الاصطناعي والتلقيح في الأنبوب ليستا إلا وسائل تقنية غايتها تجاوز حالات وقف الطبّ عاجزا حيالها. غير أنّ بعض التجاوزات قد أفضت، وأقحمت صيغا جديدة لمفهوم الأبوة والأمومة. وبناءً على ذلك يثير بول ريكور مثلاً مسألة الهوية قائلاً: "إن الذي تضرر حقيقة، هو الهوية الشخصية"¹⁰. فما هي التكنولوجيات الإنجابية؟ وما مخاطرها؟

إنّ عرض تكنولوجيات الإنجاب يتطلب منّا أولاً تحديداً اصطلاحياً، به نبيّن أنّ لفظة "الإنجاب" تقابلها بالفرنسية لفظة "Procréation"، إضافة إلى لفظ "Engendrer"، بمعنى "التولّد" أو التوليد أو "الانسال" مماهية للفظ "Génération" في لاروس الصغير، فإنّ الإنجاب يعني "وهب الحياة" من طرف امرأة ورجل عند عملية الإخصاب¹¹. ولما كان الإنجاب طبيعياً هو التولّد والتوالد والتناسل، فإنّ العقم هو "حالة لا يستطيع فيها الإنسان فيزيولوجياً أن يوفر تلك التربة الصالحة للإخصاب الجنسي، أي عدم القدرة على إنجاب الأطفال بعبارة أيلي جورج قنبر¹². وقد عمد الطبّ إلى محاولة توفير هذه التربة الخصبة اعتماداً على

7- Bernard Jean, *L'homme changé par l'homme*, Paris, Chastel, 1976, p: 55.

8 - حمزة بشير، "الإسلام و المستحدثات الطبية في علم الإحياء"، الهداية عدد 4، سنة 21، تونس ص 59.

9-Boudouin J.L: *Produire l'homme de quel droit? Etude juridique et éthique des procréations artificielles* Paris, Puf, Paris, 1987, p: 36.

10- Ricœur Paul, *Le temps de responsabilité*, Paris, Fayard, 1991, p: 55.

11- Larousse, Paris, boudasse, 1998, p: 826.

12 - قنبر، أيلي جورج، "طفل الأنبوب" إنجاز بشري في إطار مشاركة الله في الخلق، المسرّة كانون 1981 السنة السابعة والستون العددان 681 و672.

أساليب علمية وتكنولوجية يحددها جون فرانسوا ماتبي في طريقتين اثنتين¹³: أولهما الإخصاب الاصطناعي Insémination Artificielle، وثانيهما التلقيح في الأنبوب ونقل الأجنة. Fécondation in vitro et transfère des embryons.

فما هو الإخصاب الاصطناعي؟ وما هو الإلقاح في الأنبوب؟ وما المقصود بالأمّ الظئر؟

أ. الإخصاب الاصطناعي.

هو تقنية بسيطة إلى حدّ ما، وتتمثل في إخصاب امرأة، ويسمى تلقيحا داخلياً. ويتمّ هذا النوع من الإخصاب عادة في حالة عقم الرجل تبعاً للحالات: فإذا كان الزوج هو الذي يعاني مثلاً من نقص في نسبة الحيوانات المنويّة، فإنّه يتمّ تجميعها وحفظها على فترات، انتهاءً بإلقاح زوجته به، وهذه العمليّة تُسمّى "الإخصاب الاصطناعي وفق الزوج"¹⁴. أما في حالة عجز الزوج تماماً عن الإنجاب فإنّ هذه العمليّة "تسمّى الإخصاب الاصطناعي وفق المتبرّع". ولا يعتبر الإخصاب وفق متبرّع طريقةً طبيّةً يتمّ وفقها علاج العقم، كما أشار إلى ذلك جون لويس بودان¹⁵، وذلك لأنّها تدمج طرفاً ثالثاً في عملية الإنجاب، هذا الطّرف الذي يتبرّع بنطفته لصالح الآخرين. ولا مرأى في أنّ عملية الإخصاب وفق متبرّع تثير جملة من الإحراجات والمشاكل الايثيقية والاجتماعية، ومنها: هل يمكن أن يرفض أو يقبل هذا المتبرّع أن يلحق عزباء أو أرملة؟ ومنها كذلك: هل يقبل أو يرفض استغلال نطفته بعد موته؟

لقد تمت أوّل عمليّة إخصاب وفق الزوج في العالم على يد الدكتور جون هانت، ويرجع تاريخها إلى القرن الثامن عشر. أما عمليّة الإخصاب وفق متبرّع فقد تمت في الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر. ولئن مثلت تقنيّة الإخصاب الاصطناعي طريقة ناجعة لتجاوز عقم الرجل، حيث لا تطرح مسألة إخصاب المرأة بنطفة زوجها أيّ إحراج إيثيقي، فإنّ إخصاب المرأة وفق متبرّع تثير جملة من الإحراجات أهمّها مسألة النّسب، فضلاً تجاوزات التّلقيح الاصطناعي (مثل: تلقيح المرأة العزباء والأرملة والعجوز).

ب. التّلقيح في الأنبوب ونقل الأجنة.

يقع التّلقيح في الأنبوب خارج رحم المرأة، إذ تتمّ عمليّة حقن نطفة الرجل لبويضة المرأة في مناخ اصطناعي يعدّه الأطباء ويقع إحداثه داخل وعاء أو أنبوب خاصّ بهذه العمليّة، وتسمّى بالحقن الخارجيّ¹⁶. وقد تمّ تحسين هذه التقنية على يد كل من Edwards و Steptoe أما Greenblatt فقد استعمل سنة 1961 سائلاً يُدعى Citrate declomifène لإثارة المبيض، أو للتّحريض على تنبيه مبيض المرأة، في حين استعمل al

13- Mattei Jean François, La vie en question. Pour une éthique biomédicale la documentation française. Rapport officiel au 1er ministère, p84.

14- Engler Y vont, Insémination artificielle intra conjugal (IAC). Développement de la définition et histoire, la nouvelle encyclopédie de bioéthique, ed. De Boeuk université bruxcelle 2001, p: 537.- 538.

15- Boudouin J.L, Produire l'homme de quel droit? Etude juridique et éthique des procréations artificielles. Op. cit.p. 24.

16- Fermand leroy, « fécondation in vitro et transfert d'embryon », Nouvelle encyclopédie de bioéthique, p: 455.

و Drook سنة 1962 علاجاً هرمونيا يدعى Folléculo. Stimulante Gonadotrophine chorionique للتَّحْرِيز على تنبيه المبيض، وذلك لغاية التقاط البويضات. ولا يتم ذلك إلا بعد عدة إجراءات انتهاء بعملية جراحية في مستوى الرحم، وعندما يتم التقاط البويضات توضع في أنبوب خاص، وبعد مرور خمس ساعات أو أقل يتم التلقيح. ثم إن الأجنة المنقولة يقع التبرع بها لصالح نساء عاجزات عن إنتاج البويضات. وهي إما أجنة مجمدة ومحفوظة لمدة من الزمن، وإما أجنة حديثة العهد.

وتجدر الإشارة في هذا المستوى إلى مسألة مهمة مثلت اليوم موضوع جدل ونقاش، وقد أشار إليها الباحث بشير حمزة، وتمثل في الانعكاسات السلبية للإنجاب بمساعدة طبيّة على صحة الأم وعلى صحّة الطفل على السواء، أمّا فيما يخصّ المضاعفات التي تلحق بصحة الأم على المدى القصير، فإنّ التَّحْرِيز على تنبيه المبيض قد يتسبب في مضاعفات سرطانية للمبيض وللثديين، وأمّا فيما يخصّ المضاعفات التي تتعرّض لها صحّة الطفل فإنّ الإخصاب الاصطناعي قد يخلف ولادات متعدّدة، وهو ما من شأنه الإضرار بصحة الطّفل.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا لا نستطيع اعتبار هذه الطرق وسائل طبيّة بحتة لأنها تثير مشكلاً اجتماعياً، خاصة عند اعتمادها على متبرع أجنبيّ خفيّ الاسم، سواء كان ذلك التبرع بنطفة رجل أجنبي، أو ببويضة امرأة أجنبية في حالة عقم الزوجين، أو ببويضة ونطفة زوجين أجنبيين في حالة عقم الزوجين معاً. كما يمكن اللجوء إلى امرأة متطوعة (الأم الظئر) لتحمل اللقحة في رحمها في حالة مرض الزوجة.

ت. الأم الظئر

تقنية الأم الظئر هي خدمة تقدّمها امرأة لصالح أخرى إما لعقم هذه الأخيرة أو لمرض تعجز معه عن القيام بهذا الدور (مثل اضطراب البويضات، أو اعوجاج الرحم، أو انسداد أنبوب الفالوب...). في الحالة الأولى يمكن للمرأة المعوّضة أن توفر إلى جانب الحمل والوضع بويضتها، ويتم ذلك عبر الإخصاب الاصطناعي أين تلقح المرأة تلقيحاً داخلياً. أما في الحالة الثانية، فإنّ الزوجة توفّر بويضتها لصالح الأم الظئر التي يتم زرع البويضة الملقحة خارجياً (في الأنبوب)، فتتكفل بحملها وتسمّى هذه العمليّة بالحمل لفائدة الغير أو بـ "كراء الرّحم!"

ث. كراء الرّحم

يمكن أن تتجاوز هذه التكنولوجيّة بعدها العلاجي لتتحوّل إلى أبعاد ثانويّة لا تتصل بالمجال الطبي بأيّ شكل من الإشكال مثل إمكانية إنجاب العجوز أو المتجانسة جنسياً. وقد فتح هذا المجال إمكانيات مختلفة ومتعددة، منها مثلاً إمكانية الحمل والإنجاب دون اللجوء إلى نطفة الرجل، وهو ما ذهب إليه جون لانساك مينا أنّه منذ 1977 طلب "زوج" يتكون من امرأتين فاحشتي الثراء من بيولوجي يدعى Pierre soupart وهو من أصل بلجيكي أن يمكّنهما من إنجاب طفل دون اللجوء إلى الرجل¹⁷. لقد فتح إجراء كراء الرّحم مجالاً

17- Lansac jans, *Problème éthique, l'insémination artificielle*, Paris, Masson, 1991, p: 428.

للتلاعب بالكرامة الإنسانية. هذا التلاعب الذي ظهر لحظة تحديد الثمن أو مقابلا ماليًا للحمل. إن وضعية كهذه وكل ما يمكن أن تسفر عنه من تلاعب بالبويضة الإنسانية مدعاة لعدة استفهامات فلسفية وإيثيقية واجتماعية. ولعلّ الإحراجات والمشكلات الإيثيقية التي تعترضنا في مستوى تقنيات الإنجاب بمساعدة طبية تزداد تشعبًا وخطورة بتوفر التقنيات الموازية لها. فما هي التقنيات الموازية؟

2- التحكم في المجال الوراثي.

تعتمد مختلف تقنيات الإنجاب بمساعدة طبية على جملة من التقنيات تعتبر موازية لها، لما توقّره من إمكانيات كبيرة للنجاح كتقنيات التجميد والحفظ والتقنيات التابعة لعلم الوراثة كالتشخيص المرضي قبل الولادة والمعالجة الجينية...

أ- تقنيات الحفظ والتجميد

تطورت إمكانيات معالجة عقم الرجل منذ السبعينات نتيجة الاهتمام المكثف بهذا الميدان، وتدعم هذا الأمر باكتشاف تقنيات متطورة تمثلت في تقنيات الحفظ والتجميد، إذ تعود أول عمليات الحمل وفق هذا الإجراء إلى حوالي سنة 1954 في الولايات المتحدة، وازداد هذا الأمر تطورًا حوالي سنة 1963 عند استغلال سائل يدعى سائل الأزون الذي يحول فعلا مني الرجل مدة طويلة من مستوى حراري يصل إلى 196 درجة. هذه الإمكانيات المتطورة كانت سببا في إنشاء أول بنوك حفظ المني في كل من الولايات المتحدة واليابان، أما فرنسا فقد كانت متأخرة قليلا، حيث أنشأت أول البنوك حوالي سنة 1973.

لقد مثلت بنوك الحفظ وسيلة إضافية لمواجهة عقم الرجل، وتحققت أول إمكانيات حفظ بويضة المرأة سنة 1984، فكان أن تمّ إعفاء المرأة من إمكانية التقاط البويضات كلّمَا أرادت الإنجاب، وبالتالي حمايتها من إجراء عمليات جراحية متتالية وقد بدا حفظ بويضة المرأة ناجعا على الأجنة أيضا¹⁸.

ويحسن بنا أن نشير في هذا المجال إلى أنّ عملية التجميد يمكن أن تصل، كما قال بيتر كامب¹⁹ إلى 600 سنة، ممّا يفتح المجال واسعا لإمكانية تجاوز حدود الزمان والمكان، فإذا ظهر أول طفل مجمد قد كان في 28 مارس 1984 في بلدة ميلون يدعى "أول طفل جاء من البرد"، أو أول "طفل أزوت" نسبة لمادة الأزوت التي وقع حفظه فيها، وإذا كانت مدّة تجميده قد دامت ستة أشهر، فإن إمكانيات التحوير والتغيير والتبديل تصبح واردة في هذا المجال. ويؤكد جون برنار "وجوب تحديد المعنى الدقيق للفظة التحوير، فهي ليست تجربة تقام داخل المخابر، ولا تحويرا عشوائيًا، وإنما هي تحديدا التدخّل الإنساني في نظام تطوّر الظواهر الطبيعية"²⁰، مبيّنًا أنّ إمكانيات التحويل تتصاعد بتوفر تقنيات التجميد والحفظ، حيث لا يعلم العلماء ولا الأطباء تأثيرات هذه الوضعية التقنية على تركيبة الطفل النفسية والجسدية وهي في الوقت نفسه تفتح آفاقا واسعة لإحراجات إيثيقية واجتماعية خطيرة. فما هو علم الوراثة وما هي السّلبيات المنجّرة عنه؟

18- Fernand Leroy, *Banque d'embryon*, Nouvelle Encyclopedie Bioethique, op, cit, p: 85.

19-Kemp Peter, *L'irremplaçable*, Une éthique de la technologie Paris, Cerf, 1959, p: 146.

20 -Bernard Jean, *l'homme changé par l'homme*, Paris, Chasetel, 1976, p: 84.

ب. الوراثة

علم الوراثة أو الوراثة «Génétique» هو "علم يبحث في الحدود الوراثة للكائنات الحية، وفي تبدل أشكالها باعتبارها أنواعا، أو هو دراسة الوراثة دراسة تجريبية لتجهين بعض الأصناف"²¹، أو هو "جزء من علم بيولوجي يتناول التناسل في مختلف مستوياته أين يمكن "إنتاج" شخص، أو خلية، وهو مهتم بصفة خاصة بالأسس التي تخص الحياة وشروط انتقالها من جيل إلى جيل آخر:

يوجّه علم الوراثة اهتمامه بالخصوص إلى أهم جانب في حياة الإنسان وأخصها، ألا وهو جانب الجينات الوراثة والتناسلية، الأمر الذي أدى إلى ظهور عدّة علوم ترتكز بالأساس على الوراثة، وهي علم الأجنة، والتشخيص المرضي قبل الولادة.

ت. التشخيص المرضي قبل الولادة.

التشخيص المرضي قبل الولادة إجراء يعتمد على جملة من التقنيات التي تسمح بإقامة تشخيص دقيق لمرض جيني شديد الخطورة لدى الأجنة²²، وقد ظهر في نهاية الستينات وبداية السبعينات. إنّه تطور تكنولوجي لافت، إذ تمّ صنع آلات خاصة تقدّم صورة شديدة الوضوح للجنين في أبعاده الثلاثة، وهو لم يتجاوز 12 أسبوعا ومن فوائد هذه التقنية أنّه يتمّ عبرها القضاء على عدة أمراض وراثية خطيرة يمكن أن تظهر في فترة ما بعد الولادة، مثل مرض السكري وداء السرطان وداء سرطان الثدي، حيث تمّ التعرف اليوم على ثمانى خلايا تسبّب هذا المرض.

إنّ هذا الإجراء يمكن أن يسمى بالطب التنبئي، إذ يتنبأ الطبيب بمرض مستقبلي، فيعمد الأطباء إلى تفاديه بإجراء عملية الإجهاض. وفي فرنسا مثلا يمكن إجهاض المرأة خمس دقائق قبل الولادة²³. لأنّ حقّق هذا الإجراء الطبي نجاحات كبيرة، فإنّه قد مثّل في الوقت ذاته منزلقا إثيقيا حقيقيا، إذ أنّ 80 بالمائة من النساء الفرنسيات مثلا يطالبن بالإجهاض لأسباب مرضية لا تعدّ خطيرة. ويبقى السؤال الإيثيقي مطروحا: لمن يعود قرار الإجهاض؟ هل للطبيب أم للعائلة؟ ثمّ ألا يمثّل ذلك مساسا من مفهوم الإنسان؟

21- Notion philosophique, Dictionnaire I, PUF, A2 ; 1990, p: 1053.

22- Huert Doncet, «diagnostique prénatal», Nouvelle Encyclopédie de bioéthique, op. cit, p: 277.

23- Nisend Israil, «Procréation et nouvelle technologie» colloque international sur Biotique et droit de l'enfant, Monaco 28-30 Avril 2000, p: 31.

3. التَّحَكُّمُ في مجالات الجهاز العصبيّ.

أ. المعالجة الجينيّة.

تعدّ المعالجة الجينيّة "تقنيات ماتزال قيد التّجريب، وتهدف إلى تعديل واحدة أو أكثر من الجينات، حيث إن العلاقة الرابطة بينها يمكن أن تمثل مرضا خطيرا يفتك بالإنسان، إذ أن التدخل الطبيّ في مرحلة متقدّمة من تكوّن الجنين أو في أوّل فترات انقسام اللقيحة من شأنه أن يصبح وراثيا، وينتقل إلى الأجيال اللاحقة، وهو ما من شأنه التحكم في مجالات الجهاز العصبيّ.

إن هذا التعديل يمثّل ثورة حقيقية داخل الميدان الطبي بتأصيله لإمكانيات المعالجة دون دواء، وذلك بإدخال معطيات جديدة داخل الجينات. ويعتبر هذا أوّل تدخل حقيقيّ للإنسان في "جينومه" الخاصّ، ممّا يمثّل خطرا على النوع الإنساني. وتتفرع هذه التقنية إلى نوعين: الأول يخصّ المعالجة الجينيّة لخلايا الجسم، والثانية المعالجة الجينيّة للخلايا الجنسية. وتتمّ هذه عبر التلقيح الاصطناعي الخارجي، أين يتمّ تجزئة اللقيحة إلى جزأين منفصلين يُخصّص أحدهما لتشخيص وتحديد المرض، أمّا الثاني فيواصل نموه ليكتمل جنينا. إنّ عملية التقسيم والفصل هذه تطرح قضايا إثيقية لكونها تمثل إخلالا بالنوع الإنساني لحظة التدخّل في الخلايا الجنسية التي يمكن أن تحوّر وتغيّر الإرث الوراثي للشخص، إلّا أن سيطرة الإنسان على الطبيعة، قد باتت موجهة نحو الإنسان ذاته، فقد أحكم الخناق عليه بالسيطرة عليه سيطرة كليّة، وبتجريده من استقلاليتته، ومن قدرته على التأقلم، وهكذا تمّت سيطرة مختلف التقنيات العلميّة على كل جزئيات حياة الإنسان الخاصة والعامة، حتى أنّه بات في مواجهة مباشرة لوضعيات جديدة ومتجددة، أضى معها السؤال عن الأخلاق والأيقا والفلسفة من أشدّ الأسئلة ضرورة. ويؤكّد جاك تستار ذلك بقوله: "لقد فرض علينا التقدّم العلميّ الراهن تفكيرا أخلاقيا، إذ أن الأجنة المجمدة ومختلف استعمالها جعلت من أسلوب تفكيرنا واستيعابنا مرتدا، ومن نظام قيمنا منقلبا، فالعلم الذي طور مجال معارفنا قد قلص في ذات الوقت من مجال الطبيعة"²⁴.

4- التَّحَكُّمُ في الخلايا الجنسية وتغيّر الإرث الوراثي.

لم يقف دور البحوث العلميّة في حدود الملاحظة البسيطة لنمو وتطور اللقيحة الإنسانية داخل المخابر وعبر المجهر بل تعداه إلى التقليل والتحوير وتغيير الإرث الوراثي للكائن الحي. فكثيرا ما اعتبرت الوراثة مخزونا وثروة ثابتة لا يعترها تغيير ولا تبديل. لكن الصبغيات اليوم هي في الواقع موضوع تحويرات دائمة. إذ أن الهيئة الوراثية قابلة للقسم والتحوير والتمطيط والتصغير والتقليل. ولعل ذلك ما يبرر انتقالنا الى العنصر الموالي ألا وهو الاستنساخ، حتى نتبين شكلا آخر من أشكال مخاطر تغيير النوع الإنساني، وهو ما قد يؤدي إلى الإخلال بمعنى الكرامة الإنسانية. فما هو الاستنساخ؟ وما هو الاستنساخ التناسلي والعلاجي؟ وماهي مخاطر تغيير الجنس الانساني وما مدى تقاطعه مع مفهوم الكرامة الانسانية؟

24- Testart Jaques, *La procréation médicalisée*, Paris, Flammarion, 1993, p: 20.

أ. الاستنساخ:

"إن الاستنساخ هو عبارة عن نزع نواة من أي خلية للكائن الحي المراد استنساخه وزرعها داخل بويضة منزوعة النواة، ثم تدمج المجموعة تحت تأثير حقل كهربائي لتعطي خلية ملقحة تأخذ في النمو والانقسام، فتشكل جنينا قابلا للزرع عند الأم الطئر. وبذلك يتم استنساخ كائنات مخبرية متماثلة"²⁵. وفي هذا المستوى يطرح باتريك فيرنسييرن استفهامه: ألم يقع بذلك تجاوز الحد الحاسم؟ ألا يجدر، وبسرعة غلق الباب على هذا الشكل من التمشي؟²⁶.

إن الاستنساخ هو شكل من أشكال التدخل المباشر في اللقيحة والعمل على تحويلها حيث يعتبر هذا التحويل إحداث نسخة من الإنسان فهل يمثل الاستنساخ البشري تشويها للإنسان؟ يحسن بنا أن نشير في هذا المستوى من البحث إلى أن الاستنساخ الإحيائي يتفرع إلى أصلين الأول تناسلي والثاني علاجي. وقد رأينا التوقف عند هذين النوعين علنا نقف على مستوى الإخراجات المتعلقة بهما وسوف نبدأ أول.

ب. الاستنساخ التناسلي:

فإذا كانت مختلف التجارب المجراة على بويضة الحيوانات قد انتهت باستنساخ 'العنزة دولي' سنة 1997 من طرف كامبل وويلنت فإن إمكانيات جعل " الاستنساخ مكملا شرعيا لطرق الإنجاب بمساعدة طبية" قد بات أمرا ممكنا، كما أشار ذلك باتريك فيرنسييرن²⁷. وإذا " اعتبرنا أن الاستنساخ غرفة خلفية للاستنساخ البشر"، فهل يمكن أن يكون ذلك بمعزل عن نظرة أخلاقية واجتماعية؟

يمثل المخزون الجيني الأصل والأساس الذي تقوم عليه الهندسة الوراثية ويمثل جوهر التنوع الجيني. ويعدّ هذا التنوع الجيني ميزة دالة على ثراء الطبيعة وتنوعها. وقد فتح جيمس وطسن وفرانسييس كريك مجال الهندسة الوراثية لحظة توصلهم إلى للتركيب الحلزوني المزدوج لجزء الحمض النووي الريبوزي المختزل DVA الذي فتح مجالا شاسعا في التحكم في الجينات.

وقد فتح التحكم الجيني عالما شاسعا من الإحداثيات، تمثل إما في إنتاج كائنات مهجنة وراثيا أو معدلة وراثيا بإدخال عناصر جديدة مخالفة لعناصرها الأصلية، وإما بإنتاج كائنات متماثلة بإحداث بعض الإجراءات التقنية وهذا الأخير هو ما يطلق عليه بالاستنساخ الحيوي. وقد يعتبر الاستنساخ عاملا إيجابيا في مستوى المحافظة على الكائنات، الحيوانية منها والنباتية خاصة تلك المهددة بالانقراض مما يخول المحافظة على نوعها. غير أن تطبيق نفس هذا الإجراء على الإنسان ربما يؤدي إلى هلاكه وإتلاف نوعه، وفي هذا الشأن يطرح باتريك فرسييرن استفهامه التالي: الاستنساخ لأي غاية²⁸؟

25- HOTTOIS Gilbert: La nouvelle encyclopédie de bioéthique, Boeuk université, burxelle, 2001.

26- VERSPIERN Patrick, *le clonage humain et ses avatars*, Etudes, Novembre 1990, autrement, Paris, p12.

27- Ibid.

28- VERSPIERN Patrick, *le clonage humain et ses avatars*, op. cit. p12.

إذا كانت غاية الاستنساخ هي التناسل فهل، يمكن في هذه الحالة، النظر للاستنساخ بمعزل عن طرح إثيقي فلسفي وآخر سيكولوجي واجتماعي؟ إنها حقيقة فعلية تمت تجربتها على الضفادع. ولا يستغرب تحققها على الإنسان. فلقد تمكن العلماء من القيام بعملية ضم ودمج لبويضتين غير ملقحتين لبعض الفئران. وتم كذلك انقسام البويضة غير الملقحة، لكن دون التوصل إلى إنجاب فئران صغيرة. إنها تجارب يبدأ تحققها على الحيوانات وتنتهي ضرورة بالإنسان. وتدخل هذه الإجراءات العلمية ضمن ميدان "تكنولوجيا الجينات"، حيث يتم، من خلال هذه التكنولوجيات الحديثة، توحيد أو فصل الجينات، ومضاعفتها أو التقليص منها، ومعرفة أصولها وتحويرها. مما أدى إلى انفتاح آفاق علمية مختلفة. وفي هذا المستوى ينمنا بتير كامب إلى ضرورة التمييز بين تكنولوجيا الجينات وتكنولوجيا الخلايا. إذ أن أبسط أشكال هذه التكنولوجيات هو الاستنساخ الذي يتم بانشطار "ما قبل الجنين مزدوج الخلية"²⁹ إلى جزئين أين يمكن إنجاب توأمين. أما أعقد هذه التكنولوجيات فهو الاستنساخ الحيوي. وهو استنساخ يدخل ضمن عملية الإنجاب اللاجنسي من حيث المبدأ، أي انعدام وجود العنصرين الأساسيين في عملية التناسل. ولما كان كل فرد يختلف عن الآخر وراثيا بامتلاكه لبصمته الوراثية الخاصة به، فإن أي طفل يحصل على نصف هذه التنوعات من الأم وعلى النصف الآخر من الأب مكوّن مزيجاً وراثياً جديداً يجمع بين مميزات وخصائص الوالدين معا وخصائص الأسلاف أيضا. فكيف الحال هنا والطفل يولد فاقدًا لتلك البصمة الوراثية التي تخصه؟ إنه طفل مرتدّ وراثياً لفرع واحد، بل لنقل فهو ذات الشخص وراثيا.

د. الاستنساخ العلاجي:

لعل أبرز ملامح هذه التكنولوجيات الحديثة في خصوص الاستنساخ هو تحولها من إطار التناسل إلى إطار التداوي والعلاج. فلئن تحددت صفة الأجنة بكونها أشياء عندما نسميها ما قبل أجنة فإن التكنولوجيات الحديثة لم تستثن هذا التحديد. وحولت الأجنة إلى مخبر للتجارب. حتى بات السؤال المهم هو: "معرفة لحظة المساس بالكرامة الإنسانية. هل هي لحظة تحول البويضة الإنسانية إلى لعبة في يد البحوث العلمية أم لحظة التدخل الجيني لأسباب علاجية؟"³⁰ على نحو ما طرح ذلك بيتر كامب.

ولا عجب، فالأمشاج والأجنة لم تسلم من التحوير والتبديل والتغيير لتتحول إلى شيء للعلاج. وقد تدعم هذا الأمر خاصة بتطور تكنولوجيا الزرع فأوضحت البحوث في خصوصها من أهم توجهات العلماء. وهو ما أكده بيتر كامب بقوله: "إن هذه البحوث ليست مهمة لزرع الأنسجة والأعضاء فقط، وإنما أيضا لتطوير وتحسين بعض تكنولوجيا إنتاج الأدوية الجديدة"³¹. ونشير في هذا السياق إلى أنه يمكن استعمال الأنسجة والأعضاء والأجنة لمعالجة بعض الأمراض التي تصيب الكبار أو الصغار على السواء خاصة في

29- Kemp Peter, L'irremplaçable, op. cit., p158.

30- Ibid.

31- Ibid.

مستوى الجهاز العصبي، كما يؤكد ذلك بيتر كامب³². أي ضرورة تعويض الخلايا الميتة بخلايا جديدة وحيّة. وقد كانت بدايات هذه الطريقة الحديثة تمارس على الفئران. فقد تحصل فأر كبير السن ومريض على خاصّيات فأر صغير السن مثل خاصّيات السرعة والقوة والنشاط. وليس ذلك إلا عند زرع بعض الخلايا الحية في مستوى جهازه العصبي. وقد تعدى ذلك مستوى الفئران والحيوانات ليتحقق على الإنسان. فقد حقق التطور العلمي والتكنولوجي في هذا الميدان نجاحات باهرة تم بفضلها إنقاذ أناس أشرفوا على الموت، ولامسوا عن قرب أمراضا مستعصية. غير أن ذلك لا يخلو من طرح فلسفي وآخر إثيقي. فما هو الحد الذي ينبغي أن نتوقف عنده هذه البحوث؟ وإلى أي حد يمكن أن تقلص من مفهوم الكرامة الإنسانية؟

ج. مخاطر تغيير الجنس الانساني

إن التدخل في الخلايا الجنسية يمكن أن يحوّر ويغيّر الإرث الوراثي للشخص، ومن شأن هذا المنعرج التقني نسف كل صفات التمييز والتفرد التي خصّت بها الطبيعة الإنسان. فماذا نقول إذا أصبح من الممكن وجود مجتمعات متماثلة؟ أليس ذلك ضربا من الجنون؟ ألا يتم القضاء على كل البنى العائلية والاجتماعية والعاطفية وهو ما ذهب إليه باتريك فرسيرن³³ قائلا: "إنه تحطيم للعلاقات الاجتماعية الأساسية وإخلال بالعلاقات بين الأجيال وتهديد للنموذج العائلي"، فإذا كان الطفل السوي مطمح عديد الأطراف من علماء نفس وعلماء اجتماع، وهو أشبه بالغاية التي لا تدرك داخل التنشئة الطبيعية للطفل في الأطر العائلية، فكيف الحال هنا والطفل يولد خارج إطار عائلي واضح المعالم، خارج ما درجت عليه البنية العائلية التقليدية؟ وإذا كان المجتمع يقوم أساسا على البنى العائلية أين يرتبط الأفراد بعلاقات قرابة ورحم تعدّ مصدرا لكل الواجبات والحقوق، فكيف يمكن تصور مجتمع مستنسخ يرتد تقريبا إلى "لا شيء" حسب عبارة باتريك فيرسييرن³⁴؟ وهل من الممكن تصور مجتمع كهذا سويا خاليا من المشاكل؟

فقلد بات من الممكن اليوم إنتاج حيوانات تنقسم أصولها إلى نوعين أو فصيلتين مثل العنزروف على نحو ما ذكر ذلك بيتر كامب³⁵. ولما كانت التجارب الممارسة على الحيوان يمر بها الإنسان ضرورة. ويتدعم ذلك بتأصيل حق العلم في حرية البحث عملا بشعار "كل شيء مباح" وضروري لتقدم الإنسان وتطور معارفه "فإنه لا يستبعد إنتاج أشخاص لا يمكن إلحاقهم بالإنسانية ولا بالحيوانية ولا بالآلية. فهم أما نصف إنسان ونصف حيوان وإما نصف إنسان ونصف آلة، كما يمكن إنتاج أشخاص يصنفون ضمن أصناف معينة (أ.ب.ج) يكون بعضه أرقى من بعض كما جاء ذلك على لسان بيتر كامب³⁶، على شاكلة العالم الموصوف من طرف ألدو هسكلي Aldous Huxley سنة 1932. يؤكد فرنسوان جاكوب حيث لا يستبعد

32- Ibid.

33- VERSPIERN Patrick, *le clonage humain et ses avatars*, op cit. p: 20.

34- Ibid, p: 14.

35- KEMP Peter, *L'irremplaçable*, op cit, p: 145

36- Ibid. p: 146.

أيضا إنتاج أشخاص لا هي بالإنسانية ولا بالحيوانية ولا بالألية، فهي إما نصف إنسان ونصف حيوان، وإما نصف إنسان ونصف آلة.

إن من شأن هذه الظواهر أن تصبح حقيقة حيث يؤكد ف. جاكوب³⁷ أنه بوجود سياسات حاملة لإيديولوجيات معينة لن تتردد في إنتاج مثل هذه الظواهر بتسخيرها في المهمات الصعبة حيث "من خلال المني والبويضة نتجه إلى إنتاج آلة حية وسط بين الإنسان والقرد. إنه الكائن المضاعف" حسب قول فرانسوان داقوني³⁸. هكذا يمكن أن يصبح الإنسان مهتدا في نوعه وخاصياته الإنسانية. فلما كان من الممكن ضمّ جينات دخيلة على الجينات الإنسانية تنتقل عبر الأجيال فإن الإنسان مهتد مستقبلياً في أن يكون غير الإنسان بعبارة جاك تستار³⁹. إن معرفة الواقع البيولوجي الذي تتميز به الأحياء أمرا يعد مقبولا إثيقيا. أما بعض التطبيقات التكنولوجية، كما عبر عن ذلك بتر كامب، فهي على عكس ذلك تعبر عن جملة من الانزلاقات والإجراجات الإيثيقية التي يجب الاهتمام بها، لأنّ في عدم الاهتمام الإنساني بهذا الجانب إغفالا لمختلف أبعاده الوجودية والإنسانية "فالذي لا يحترم بويضته لا يحترم الإنسانية المتضمنة فيها، ثم إن الذي لا يحترم ما هو إنساني في بويضة أو جثة ينتهي إلى البربرية كما أشارا إلى ذلك جاك تستار وبتر كامب. وكنتيجة لذلك فقد كثرت المطالبة بضرورة وضع أسس أخلاقية للعلم حتى لا يتحول إلى نقمة ودمار للإنساني فينا.

إذا لما باتت اللقيحة الإنسانية موضوعا وشيئا لا تتضمن نفس الكرامة التي لدى الإنسان الواعي لعدم امتلاكها خاصيات العقل والإحساس بالألم والوعي، كما أشار ذلك بيتر كامب⁴⁰، أصبح من السهل على بعض العلماء اقتراح زرعها في أرحام بعض الحيوانات، بل أنّ هناك بيوسوسولوجيا قد اقترح زرع لقيحة الدول المتقدمة في رحم نساء دول العالم الثالث. وليس ذلك إلا بمقابل مالي رغبة منه في حل مشكلتين: مشكلة الهجرة بالنسبة للبلدان المتقدمة، ومشكلة البؤس بالنسبة للدول المتخلفة. وفي هذا الشأن يقول ف. داقوني "نصدر نطفًا ونستورد أطفالًا ما أروعه من نقل للتكنولوجيا"⁴¹.

إنّ هذه التكنولوجيا قد تطوّرت لدرجة أصبح بالإمكان التفكير في إنجاب أشخاص دون اللجوء إلى عمليّة التزاوج بين نطفة الرّجل وبويضة المرأة. إنه إنجاب لأشخاص وفق إلحاق لقيحة بأخرى دون اللجوء إلى نطفة الرجل⁴². فضلا عن التفكير في إمكانية حمل الرجل إلى جانب امكانيّة إنجاب فتيات دون كروموزومات ذكورية أو فتيان دون كروموزومات أنثويّة. إنها احلام علماء وأفكار أطباء تبغي تحقيق رغبات وطموحات

37- Jacob. François, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970. p: 56

38- DAGOGNET François, *la maîtrise du vivant*, op cit., p: 75.

39-TESTART Jaques, *La procréation médicalisée*, op cit., p: 143.

40- Kemp Peter, *L'irremplaçable*, op cit., p: 156.

41-DAGONNET François, *la maîtrise du vivant*, op cit., p: 30.

42-Kemp Peter, *L'irremplaçable*, op cit., p: 145.

تعبّر من ناحية عن قوة العلم ومن ناحية أخرى عن الفراغ الإيثيقي بعبارة هانس جوناكس الذي يقول مؤكداً "إننا الآن في عدميّة تقاطعت فيها أقصى أشكال القوة مع الفراغ الأكبر"⁴³.

يستقيم لنا القول إذن، إن خطر المجال العلمي على حياة الإنسان يتدعم بحضور خطر آخر مواز له ألا وهو الفراغ الإيثيقي بعبارة هانس جوناكس⁴⁴. فما هو الفراغ الإيثيقي؟

الفراغ الإيثيقي.

المقصود بالفراغ الإيثيقي هو ضياع المراجع والأسس والمبادئ الأخلاقية الموجهة للفعل الإنساني. عديدة هي التطبيقات العلمية التي ساهمت في الإعلان عن موت الميتافيزيقا تجاوزا لكل تصور أخلاقي قديم على نحو أزيلت معه عديد المعايير والقيم، ممّا أدّى إلى بروز أكبر فكرة للتقدم الإنساني في غضون عصرنا الراهن معلنة "نهاية فكرة التقدم" ذاتها على نحو ما ذهب إلى ذلك روني لنوار.

ولئن افترض كندورسيه⁴⁵ إمكانية تقهقر التقدم البشري في حال حدوث انقلاب عام في نظام الكون أو تحول كبير في نسقيتها لا يكون معه الإنسان قادرا على المحافظة على نوعه ولا على استعمال نفس القدرات أو استغلال نفس المصادر، فإن هانس جوناكس يؤكد "أنّ الفعل الإنساني بات منقلبا"⁴⁶ على نحو يجعله يخاف عدم قدرته على المحافظة على نوعه. فقد بات الإنسان اليوم عاجزا عن التمييز بين الخير والشر، وبين الحسن والسيئ، كما أشار إلى ذلك هانس جوناكس بقوله: "ليست هناك أي إمكانية لتطبيق الإيثيقا التقليدية في مجتمعاتنا الراهنة إذ أنه ليس هناك إيثيقا"⁴⁷.

أوشكت معالم إنسانية على الاهتزاز المتولد من "سيطرة الوعي التقني الذي لم يعمل إلا على لفظ الوعي العملي"⁴⁸، كما أشارت ذلك مونيك كاستلو، حيث عرف عصرنا الراهن علامات "اختلال الأخلاق"⁴⁹، كما تقول جاكلين رويس. أما بيتر كامب فيقول: "إن كل المبادئ الموجودة إلى حد الآن لا تسعفنا في شيء، وليس ذلك إلا لعدم فاعليتها وضعفها، وعجزها أمام وضعيات فرضها العلم"⁵⁰. ودعمها "الفراغ الإيثيقي" على نحو ما ذهب إلى ذلك هانس جوناكس مؤكداً "أنّ الثمن الحقيقي لتراكم المعرفة هو ضياع الأخلاق"⁵¹. وزوال المبادئ والمثل والقيم التقليدية وهو ما عبرت جاكلين رويس بقولها: "ما الذي يجعلنا اليوم قادرين على

43-Jonas Hans, Le principe responsabilité, op. cit, p: 11.

44- Ibid.

45- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, Paris, Brissot nivas, 1822, p: 99.

46- Jonas Hans, *Le principe responsabilité*, op. cit, p: 50.

47- Ibid.

48 -Castillo Monique, *Le vide éthique*, Paris, Puf, 1990, p: 20.

49- Russ J, *La pensée éthique contemporaine*, Paris Puf, 1994, p: 30.

50- Kemp Peter, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, Paris, Cerf, 1959, p: 66.

51- Jonas Hans, *Le principe responsabilité*, Paris, cerf, 1995, p: 13.

تحديد صواب قانون ما؟ إننا نجهد ذلك. ففي فراغ مطلق تنبثق الإيثيقا الراهنة⁵²، مضيفة أنّ الإيثيقا والأخلاق قد ضاعتا. وفي هذا السياق يؤكد ستيفان ليبيناردو أنّ عصرنا عرف وضعية مفارقة في خصوص العلم. ذلك أنّ ما بات يهم العالم بالأساس هو الوفاء للحقيقة العلمية التي يجب أن تحافظ على استقلاليتها بقطع النظر عن أيّ اعتبارات أخرى سواء كانت تلك المتعلقة بالكرامة أو باحترام الإنسان. ولعل هذه المفارقة قد عبرت من ناحية عن السعادة المفرطة بنجاحات أحرزها العلم، وأبانت، من ناحية أخرى، عن الخوف من مخاطر ممكنة. إن هذين الوجهين المتقابلين للعلم يقابلهما وجهان عبرا بدورهما عن مفارقة أخرى، إنّها محاولة تجاوز هذه المخاطر اعتمادا على المراقبة الإيثيقية للتطور العلمي التي من شأنها أن تصبح- كما تقول مونيك كاستلو دون فائدة⁵³، بل ويمكن أن يؤدي كذلك، كما يقول جون لمساك فارو، "إلى ولادة وضعيات مسكوت عنها في تاريخ الإنسانية"⁵⁴ بسبب التقدم البيولوجي والتكنولوجي الطبيّ ذاته. إنّ من شأن تطور العلوم دون تحديد واضح لأبعاده أن يهدّد مصير الإنسان. وفي هذا المضمار يطرح جون لادري استفهامه التالي: "هل ترك العلم مكانا للدين؟"⁵⁵، وكأنّ بالعلم قد تحوّل ليصبح مبدأ إلحاد، من حيث بات مبدأ قاطعا مع كلّ الأصول والمبادئ والمذاهب الأخلاقية الأخرى، إذ لم يعد للإنسان اليوم مرجع يلتجئ إليه في حكمه على الأشياء.

هكذا، يستقيم لنا القول "إن الإيثيقا الراهنة تتموضع في فراغ مطلق وهو ما ذهبت إليه جاكين رويس. إنّها أزمة الأخلاق وعجز الأسس على استيعاب الوضعيات الجديدة والمتجددة التي يفرضها العلم كل يوم أزمة تجاوزت العلم والفلسفة والقانون لتتحول إلى مجال الأخلاق. أين ينتهي الشاهد؟ أين المرجع؟

لعل جملة هذه الاعتبارات هي التي أباحت القول بضرورة التأسيس لإيثيقا جديدة على نحو ما ذهب إلى ذلك بول ريكور مؤكدا على راهنية الإيثيقا بقوله: "لقد عبرت الحاجة إلى الإيثيقا عن وضعية مفارقة، ذلك أنّه في لحظة الحاجة الماسة إليها عرفت هذه الأخيرة إشكالا"⁵⁶. وبالرغم من تأزم الوضعية الأخلاقية، وربّما بسببها كذلك، فإننا اليوم في أشدّ الحاجة لإيثيقا الفعل الإنساني، علّه يستدرك ما أحدثه الخواء الأخلاقي وسوء استعمال العلم، ويؤكد بيتر كامب ذلك قائلا: "ياخذنا التطور العلمي والتكنولوجي اليوم إلى الإيثيقا، في حين طال اعتقادنا كون تحسين الوجود الإنساني لا يكون إلا بالابتعاد عن الإيثيقا. إن التطور جعل من هذه الأخيرة ضرورة عملية"⁵⁷.

فما هي الإيثيقا؟

وما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه داخل هذا الميدان العلمي؟

52 -Russ Jacqueline, La pensée éthique contemporaine, op.cit, p: 65.

53- Castillo Monique, «Question d'éthique» Revue tunisienne des études philosophique, 1990, N°24-25, p: 11.

54- Lansac jans, Problème éthique, l'insémination artificielle, Paris, Masson, 1991, p: 77.

55-Landier Jean, La science, le monde et la foi, Paris, Gasterman, 1972, p: 15.

56 -Testart Jaques, La procréation médicalisée, Paris, Flammarion, 1993, p: 20.

57- Testart Jacques, «Le mordue genre humain. », Revue de métaphysique et de morale n°3, 1987 p: 41.

1. الإيثيقا.

إن الإنسان اليوم، وهو في غمرة بحثه وتفكيره في الإنجازات المدهشة التي أحرزتها العلوم الطبيّة والتكنولوجية منذ النصف الثاني من القرن العشرين، قد شعر بفداحة الوضع الذي وجد نفسه فيه، مما أشعره بكثير من الرهبة والتهيب أمام قدرة العلم ومدى تحكمه بمصير الحياة والطبيعة، وتحوّله إلى خطر شديد على الإنسان. فما هي مخاطر العلم؟ وما هو الموقف الإيثيقي من ذلك؟ فما هي راهنية الإيثيقا؟

أ. راهنية الإيثيقا.

إنّ عمليّة تصفّح سريعة للإرث الفلسفي في مجال الأخلاق توقفنا على جملة من الرؤى لعلّ أبرزها التمييز بين الأخلاق والإيثيقا، إلّا أنّ اللجوء إلى التحديد اللفظي لكلا المفهومين: الإيثيقا المشتقة من اللفظة الإغريقية «*éthos*»، والأخلاق المشتقة من اللفظة اللاتينية "MOS" لا يسعفنا في شيء، لأنّ لهما نفس المعنى تقريبا، فهما يشتركان في معنى الفضيلة، إلّا أنّ التطور التدريجي لهاتين اللفظتين أدّى إلى اختلاف معانيهما. أمّا لفظة الأخلاق أصبحت تستعمل عادة لوضع الحدود اللازمة في الحياة اليومية، وهو ما ذهبت إليه جاكين رويس في قولها "إنها جملة المبادئ والقيم الخاصة بثقافة معينة"⁵⁸، "أو هي جملة المبادئ والنظم التي تحدد الفعل الفردي والجماعي"⁵⁹. واعتبر أرسطو بأن الأخلاق وليدة العادة. تتطور وفق التمارين والدربة والمداومة عليها وهي ليست طبيعية فينا ولا مولودا معنا. ولما كانت الغاية القصوى للفعل الإنساني تكمن في الخير، كما أكد ذلك أرسطو معتبرا الإنسان حيوانا سياسيا. ومن ثمة تتضافر القيم الفردية ضرورةً مع القيم الجماعية لكونها تمثل تحقيقا للخير الجماعي، فقد نُظر إليها باعتبارها جملة المبادئ والقيم والممارسات اليومية والقواعد الموجهة للسلوك في علاقة تاريخية بالثقافات والمجتمعات. وتعبّر عن قوالب جاهزة على نحو ما ذكر بيتر كامب⁶⁰، مثيرا ضرورة تغيير هذه المبادئ وتحويل هذه الأسس، لأنّها لا تسعفنا في وضعيات فرضها العلم بجديتها وغرابتها.

أمّا لفظة الإيثيقا فتستعمل عادة للتعبير عن التفكير الفلسفي في الحياة الحسنة، حيث يكون انشغالها نظريا ونسقيا موجها للتأسيس. أو هي كما يحددها لالاند بأنها "علم له، كموضوع، الأحكام التفضيلية بما هو تمييز بين الحسن والسيئ، وتتموضع الإيثيقا بحسب جاكين رويس خارج الأخلاق، فهي، وفق عبارتها: "ما فوق الأخلاق"، وهكذا، فالإيثيقا رؤية وتفكير وتأمّل في الحياة الحسنة " مع الآخر، ومن أجله بعبارة بول ريكور.

من نافلة القول إنّ أشدّ التخوّفات والإحراجات متعلّقة بالمستوى الأخلاقي، وتخصّ تلك التخوّفات وهذه الإحراجات أطرافا شتى من رجال دين وبيولوجيين وأنثروبولوجيين. ويلاحظ أنّ الفريق الأول يرفض هذه التغيرات والتحويلات، لأنّها تغيير لخلق الله، أما الفريق الثاني فيرفض تغيير النظام الطبيعي وقوانين

58- Russ Jacqueline, La pensée éthique contemporaine, op. cit. p: 17.

59- Les Notions philosophiques, France, PUF, 1990, p: 26.

60- Kemp Peter, L'irremplaçable, op.cit, p: 147.

الإنسان البيولوجية. أما الفريق الثالث فمتخوف من تغيير علاقات النسب، وما يتعلق بها من تحولات داخل البنى العائلية والاجتماعية. إن مجمل هذه التخوفات تعبر بكل وضوح عن مدى راهينية الايثيقا ومدى الحاجة إليها كما عبر عن ذلك بيتر كامب قائلا: "إننا محتاجون لصورة الإنسان (...). إننا محتاجون للإيثيقا"⁶¹. إن حاجتنا لإيثيقا جديدة تنبجس من عجز الإيثيقا التقليدية على استيعاب جملة المشاكل المطروحة في عصرنا الراهن. وفي هذا السياق يذهب بيتر كامب إلى القول بضرورة تغيير هذه الإيثيقا، مما يجعل السؤال راهنًا على النحو الآتي: "كيف يمكن تحويل أو تغيير الإيثيقا التقليدية هل "الإيثيقا المسؤولة"⁶² أو إلى "الإيثيقا التطبيقية" (للبيوثيقا)؟ إنها أزمة الإيثيقا لحظة الحاجة إليها كما قال بول ريكور. ويبدو أنّ الاستفهام الكانطي الثاني: ماذا يجب أن أفعل؟ هو، في هذا السياق، من أشد الاستفهامات ضرورة، فالاستفهامات الكانطية، ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا يجب أن أفعل؟ ماذا يمكن أن أمل؟ هي استفهامات غدت الإجابة عنها أمرا ملحقًا.

ب. التأسيس لإيثيقا جديدة

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ الإيثيقا التقليدية لا تستطيع إسعافنا في الوضعيات الجديدة وغير المتوقعة و"لا تقدم حلولاً جاهزة"، وهي كذلك لا تحتوي على مبادئ مسبقة ومنجزة سلفاً، كما هو الشأن بالنسبة إلى لأخلاق. و"لقد شهد عصرنا الراهن حيوية مفرطة في تطور العلم البيولوجي. وهو ما يقتضي أن يكون كذلك عصرًا إيثيقياً. وهكذا غدا دور الإيثيقا التطبيقية أو البيوثيقا ضرورياً وقاطعاً، بمقتضاه يمكن للإنسان أن يبتدع أجوبة في كل لحظة يأتي فيها العلم بجديد. فهي ليست قاعدة أخلاقية وإنما هي القدرة على احتواء المغاير والمخالف، وهي بأسسها النظرية والتجريدية، إنّما تقوم على التهديم والتأسيس، متخذة التحولات، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، موضوعاً لها، وموجّهة لاهتمامها إلى أشكال تطور العلوم وتقدم التكنولوجيا بوجهيه الإيجابي والسلبي". وبهذا المعنى فإنّ من شأنها أن تشفي غليل البيولوجي ورجل الدين والأنثروبولوجي.

كيف يمكن تحويل أو تغيير الإيثيقا التقليدية؟ هل نلجأ لإيثيقا المسؤولة كما ذهب إلى ذلك هانس جوناكس؟⁶³ أم نعمد إلى الإيثيقا التطبيقية كما هو الشأن بالنسبة للبيوثيقا؟

أ. إيثيقا المسؤولة والبيوثيقا

ينفتح راهننا اليوم على مخاطر البيوتكنولوجيا التي يمكن أن ينجّر عنها خلق كائنات حيّة جديدة أو "أشياء- نصف حيّة". هذا الواقع الجديد يتّهننا على معطى جديد وخطير، فقد أعلنت تدخل الإنسان المباشر في ميدان التحكم في الموروث الجيني، حيث فُتحت كلّ إمكانيات التلاعب بمصير الإنسان وبهويته وبنوعه على مصراعها. الأمر الذي دفع إلى محاولة المراقبة الايثيقية على نحو ما ذهبت إلى ذلك مونيك

61- Kemp Peter, L'irremplaçable, op. cit. p: 147.

62- Jonas Hans, Le principe responsabilité, op. cit. p: 11.

63- JONAS Hans, Le principe responsabilité, op. cit. p: 11.

كاستيلو⁶⁴. هذه المراقبة الاييقية التي تعتمد أساسا على مبدأ المسؤولية، وهو ما عبر عنه هانس جونس بضرورة إرساء إييقا المسؤولية التي يجب أن يتحملها كل من العالم ورجل السياسة والمواطن. وتؤكد، في هذا الإطار، أن. فاجولارجو أنّ الكائن الإنساني كائن جدير بالاحترام من أول لحظات تكوّنه قائلة: "حتى وإن اعتبرت الأجنة أشخاصا بصفة مؤقتة، فإن انتماءها إلى النوع الإنساني يخول له حق الاحترام"⁶⁵. إن احترام كرامة الإنسان واحترام ذاتيته وحرّيته يفترض عدم استعمال جسده بصفة عشوائية، بل إنّ مجرد اعتباره موضوعا للعلم والتجربة العلمية يعدّ ممّا يخلّ بتلك الكرامة. تقول نوال لنوار: "يجب احترام الإنسان لا فقط لكونه كائنا مختلفا، وإنما أيضا لكونه جزءا من ذاته، لذلك يجب ألا يكون موضوعا للعلم". ومن هذا المنطلق يفترض عدم أخذ عينات من جسم الإنسان كالأخلايا للمتاجرة بها، إذ يمنع مبدأ احترام الإنسان كل الأفعال المهدة للإنسان سواء تلك المتعلقة بجسمه أو بذاته. ثم إن مبدأ حماية حرية وحق الإنسان يملي احترام الحياة الخاصة لعدم استعمال واستغلال المعلومات المنتقاة من علم الوراثة إذ يمكن أن تهدد هذه المعلومات الحياة العائلية والمهنية والشخصية والاجتماعية لهذا الشخص، مما يسمح بالقول إنّ المسؤولية تنبجس من ضرورة احترام "الجينوم البشري". وتؤكد نوال لنوار ذلك قائلة⁶⁶: "إن الأرضية الوراثة تتطلب الحماية من إمكانيات الاستغلال والتحويل التي تمارس لغايات غير علاجية"⁶⁷. إن مبدأ حماية حرية حقوق الإنسان يملي منح الحرية الكاملة للفرد في رفض أو قبول التجارب الممارسة عليه، وذلك بصفة واضحة وجليّة. إن المعنى بالأمر يجب إن يطلع اطلعا ضافيا ووافيا، لا فقط على موضوع وطبيعة التجربة وتأثيراتها والوسائل المستعملة فيها فحسب، وإنما أيضا على زمن بداياتها ونهاياتها. وقد تمّ التأكيد على هذا المبدأ في عدة إعلانات مختلفة منها طوكيو 1975 هلسنكي Helsinki 1964 ماي Maille 1988. ويحاول القانون الألماني كذلك أن يحدّ من التجارب الممارسة على الأجنة، كما يحال أن يحدّ من الاعتماد على الإخصاب الاصطناعي وليس ذلك إلا لغاية حماية مصالح الطفل، أما القانون الفرنسي فيعتمد إلى معاقبة كل من يعتمد إلى برنامج الانتقاء الإنساني⁶⁸. وتؤكد نوال لنوار ذلك قائلة: "إنّ الاستفهامات البيوثيقية ينظر إليها من وجهة حمايتها لحقوق الذات الإنسانية في كل تمفصلاتها الفردية والاجتماعية"⁶⁹. وغنيّ عن البيان أنّ هذه المبادئ هي أساسا في خدمة احترام الكرامة الإنسانية وحماية حرية حقوق الإنسان. ويفترض مبدأ احترام الكرامة الإنسانية، كما يثير جون برنار، تأصيل الإنسان ككائن متفرد لا يمكن تعويضه. تقول نوال لنوار: "إن منطق الحزم في البيوثيقا يمنع الإنسان من أن يضر بالإنسان"⁷⁰.

64- CASTILLO Monique, «Question d'éthique» Revue tunisienne des études philosophique N°24-25, p: 11.

65- LARGEAUT. A. Fogot, respect de patrimoine génétique et respect de la personne, Esprit n° 1991, p: 30.

66- LENOIR. Noël, «bioéthique, constitution et droit de l'homme», Diogène, n° 172 Octobre, Décembre, 1995, p: 22.

67- Ibid.

68- Ibid. p: 25.

69- Ibid.

70- JANINE Noël, *que dire a un enfant qui se préoccupe de son origin?* destine, Identité, Esf, Paris, p: 28.

خاتمة

إن التقدم العلمي والثورة البيولوجية قد احتوى مضمونها معطيات جديدة ساهمت إلى حد بعيد في تطوير الحياة الإنسانية، وتقليص عديد الأمراض والأوبئة، ولكنها في المقابل، عملت على تطوير جملة من الاعتبارات والمظاهر هزت مفهوم الإنسان، وأخلت بكرامته، وهددت نوعه. ولئن ذهب جون فرانسوا ماتي إلى محاولة محاربة هذا النوع من التمشي التقني، فلأنه يمثل تحويرا لحياة الإنسان ولمصيره. ولا مرأى في أنّ الحياة الكريمة هي القيمة القصوى للإنسانية، ولكن دون فصل الإنسان عن إنسانيته. لذلك يبقى "التداوي بالإنسان" قرارا عائدا إلى الفرد، وإلى الضمير الإنساني الجماعي تعود مسؤولية الإيثيقية في أشكال موضوعة الإنسان وفي اتخاذ الأجنة المضافة عينات للتجارب وفي استخدام كل أنواع التحوير للنوع الإنساني. فلما غدا الإنسان غير الإنسان والكائنات الحية غير الحياة فكيف التمييز الجذري بين الشخص والشيء؟ وهل الجسم شخصا؟ يطرح لوسيان ساف هذه الأسئلة⁷¹.

إن تقنيات ما قبل عملية الإنجاب تترك لنا خيار استعمال الأمشاج والأجنة المجمدة والمتراكمة كوسائل يحسن استغلالها في معالجة بعض الأمراض. ولذلك تبقى عملية فصل الأجنة ووضعها في أوعية، وتجميدها، وإيداعها للتجارب مسؤولية جماعية تنبجس لحظة عدم تأصيل الجنين داخل رحم أمه. إنها عملية الفصل بين الحب والتناسل تلك التي فصلت الإنسان عن جسمه، فبات غريبا عنه لا يعرف له تعيينا ولا تحديدا! إنه إذن ذلك التحوّل بين الإنجاب والإخصاب والحمل، وما انجر عن ذلك من تفجر داخل البنى الاجتماعية للقرابة ومن تحول صورة الأبوة والأمومة وما يتولّد عن ذلك من إعادة النظر في هوية الذات وفي دلالة الزمان والمكان ونظام تعاقب الأجيال، وفي منزلة الجسد-الأداة، وما يمكن أن يفعل الإنسان بالإنسان.



71- SEVE Lucien, *pour une critique de la raison Bioéthique*, Odile Jacob, Paris, 1994, p: 30.

المراجع

المراجع بالفرنسيّة:

- BOUDOUIN Jean. Louis, *Produire l'homme de quel droit*, Etude juridique et éthique des procréations artificielles, PUF, Paris.1987.
- BLANC Marcel, « L'Etat des sciences et des techniques », Enjeux éthiques et philosophiques, éd. 1983-1984, Paris.
- CONDORCET, Esquisse d'un tableau historique, Paris, Brissot nivas, 1822.
- DAGOGNET François, la maîtrise du vivant. Histoire et philosophie de la science, Hachette, Paris.
- FREUD, Malaise dans la civilisation Paris, PUF, 1976.
- FOX Robin, Entopologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance, Gallimard, Paris 1972.
- GROS François, vers un anti- destin? Patrimoine génétique et droits de l'humanité, Paris, Odile Jacob, 1992.
- HOTTOIS Gilbert, Evoluer la technique, Paris, Vrain, 1990.
- Kant, Fondement de la métaphysique des mœurs, Paris, Vrain, 1997.
- KEMP Peter, L'irremplaçable. Une éthique de la technologie, Paris, Cerf, 1959,
- Jonas Hans, le principe responsabilité, Paris, Cerf, 1995.
- Lansac jans, Problème éthique, l'insémination artificielle, Paris, Masson, 1991.
- RICCEUR Paul, Le temps de responsabilité, Paris, Fayard, 1991.
- RUSS Jacqueline, La pensée éthique contemporaine, Paris, PUF, 1994, p.15.
- SEVE Lucien, pour une critique de la raison Bioéthique, Odile Jacob, Paris, 1994.
- TORT Michel, le désir froid, Procréation artificielle et crise des repères symboliques, éd. de la découverte, Paris, 1992.
- TESTART Jaques, La procréation médicalisée, Paris, Flammarion, 1993.
- TERRE François, L'enfant de l'esclavage, génétique et droit, Paris, Flammarion, 1994.
- VELDMAN France, le nom du père sa forclusion, Paris, Seuil 1980.
- XAVIER Randers Enfance, santé Mentale et société, Paris, Louvain 1994.

المعاجم

المعاجم بالعربيّة:

- لالاند موسوعة الفلسفيّة، المجلّد الأوّل (A-G)، منشورات عويدات الذات بيروت، باريس.
- المعجم الفلسفي جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- المعجم الطبي الموحد "مجلس وزراء الصحة العرب، منظمة الصحة العالمية، اتحاد الاطباء العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم" طبعة 3، سويسرا 1983.
- معجم مصطلحات البيولوجيا، بدوي شريف فهي، دار الكتاب المصري، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- معجم المصطلحات والشواهد لجلال الدين سعيد. دار الجنوب للنشر. تونس 1994

المعاجم بالفرنسيّة:

- Hottois Gilbert, La nouvelle encyclopédie de bioéthique, Boeuk, Université burxelle, 2001
- Lalande André, Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, 16ème édition, Paris, PUF.1988
- Le petit larousse, Paris, ed entièrement nouvelle Larousse boudasse, 1998.
- Le petit Larousse, Dictionnaire encyclopédique, Paris, Larousse, 1993.

الدوريات

الدوريات بالعربيّة:

- الأخزوري، بكر، "عينات من الممارسات العلمائيّة وموقف الفقه منها"، وقائع ندوة مصريّة عن أخلاقيات الممارسات البيولوجية أساسها في حماية الإنسان ودعمها للتنمية المتواصلة، القاهرة 27-30 سبتمبر 1997 عام 1998.
- بوحدية، عبد الوهاب، "القيم الأخلاقية والاجتماعية والمسكوت عنه في قضية الاستنساخ"، الاستنساخ ندوة أبحاث المجلس الإسلامي الأعلى 1418 – جوان 1997.
- حمزة، بشير، "الإسلام والمستحدثات الطبية في علم الإحياء"، الهداية عدد 4، سنة 21، تونس. ص 19.
- الحامدي، المنصف، "اشكالية القيم الأخلاقية في ظلّ التطوّرات الطبيّة"، مجلة القضاء والتشريع عدد 9 السنة 40 رجب 1419 نوفمبر 1998 وزارة العدل تونس.
- ابن عبد الله أبو زيد، بكر، "طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي"، مجلة الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة العدد الثالث الجزء الأوّل، 1987.
- محمد، فوزي منير، أستاذ أمراض النساء كلية الطب جامعة عين شمس: أخلاقيات الممارسات البيولوجية أساسها في حماية حقوق الإنسان ودعمها للتنمية المتواصلة.

الدوريات بالفرنسيّة:

- ALBER Brunois, L'enfant médicalement assisté, une interrogation universelle, Revue de sciences morale et politique N° 4, 1992, ed Gauthier Villars.
- ABALLEA François et Garmen sota, La famille monoparentale, une marginalité en mutation, recherche sociale n° 85 Janvier -Mars, 1983.
- Bachelard Gaston, L'homme devant la science, rencontre internationale, éd. Bacon neiere neuchater, 1952.
- BACHELARD Gaston, L'homme devant la science, rencontre internationale, éd du Bacon neiere neuchater, 1952.
- BADINET Robert, "Un nouveau moyen de donner la vie", les droits de l'homme face aux progrès de la médecine, de la biologie et de la biochimie. Revue de problème politique et sociaux n° 669.
- CASTILLO Monique, « Question d'éthique » Revue tunisienne des études philosophique N°24-

دراسات

1. دوافع العلاقات بين الأطفال في المدرسة
د. أحمد دكار.....103
 2. الأندلس فضاء للتفاعل الثقافي الإسلامي والعبري
د. سناء الراشدي.....120
 3. المعجمية التفسيرية التأليفية: مقارنة معنى \Leftrightarrow نص
أ. د. محند الركيك.....133
 4. إشكالية التقويم الشمولي لمعارف المتعلمين:
قراءة في باراديغم سوسيولوجيا التقويم المدرسي
محمد الإدريسي.....156
 5. مدخل إلى سوسيولوجيا الفصل الحضري
زهير بلمفضل علوي170
-

**دوافع العلاقات بين الأطفال في المدرسة:
من التّشخيص إلى الوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية**

**Evidence-based education is an educational revolution
In the space of the Fourth Industrial Revolution**

د. أحمد دكار

**أستاذ علوم التربية بالمركز الجهوي لمهن
التربية والتكوين
فاس - المغرب**

dokkara@yahoo.fr



دوافع العلاقات بين الأطفال في المدرسة: من التشخيص إلى الوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية

د. أحمد دكار

الملخص

هذه الدراسة هي وقفة لإعادة قراءة جانب من نتائج بحث ميداني أجريناه حول مظاهر تطور العلاقات بين المتعلمين في جماعة الفصل الدراسي، موظفين في ذلك المقاربة السوسيوومترية وأدواتها. ونظرا لكون طبيعة البحث –الذي نعيد هنا قراءة بعض معطياته الميدانية- كانت ذات بعد تطوري، حيث هم عينة من المتعلمين تجاوزت 700 تلميذ وتلميذة، امتدت مستوياتهم الدراسية من التعليم الأولي إلى مستوى القسم السادس من التعليم الأساسي، فإن العديد من التساؤلات التي تشكل امتدادا للبحث ظلت تطاردنا، ولم يكن من الممكن مناقشتها حينها، على رأسها تجليات دوافع العلاقات بين الأطفال، وعلاقتها بالمخاطر النفسية الاجتماعية للمتعلم بالمدرسة، وكيف يمكن الاسهام في إرساء جو نفسي اجتماعي سليم.

فالحديث عن المخاطر النفسية الاجتماعية والبحث عن وسائل الوقاية منها موضوع مألوف في تدبير المقاولات والمؤسسات الصناعية، ومندمج ضمن مفردات استراتيجياتها، لكن على مستوى المؤسسات التربوية، لا نجد ما يكفي من الدراسات –على الأقل في العالم العربي- في الموضوع، خصوصا ما يتعلق في هذه المخاطر بالعلاقات بين المتعلمين في الفضاء المدرسي. من هنا ارتأينا أن نطرح الموضوع هنا كقراءة في دوافع العلاقات بين المتعلمين من خلال معطيات ميدانية، وتقديم محاور للاشتغال مع بعض المقترحات التي يمكن للباحثين وكل المهتمين استثمارها عند بناء وبلورة أية استراتيجية وقائية في الموضوع، وقد رتبنا هذه المقترحات في محاور ثلاث: **محور بناء المناهج والبرامج الدراسية، محور الكتابة والتأليف للأطفال والمراهقين، ثم محور تكوين الأطر التربوية والإدارية.**

Abstract

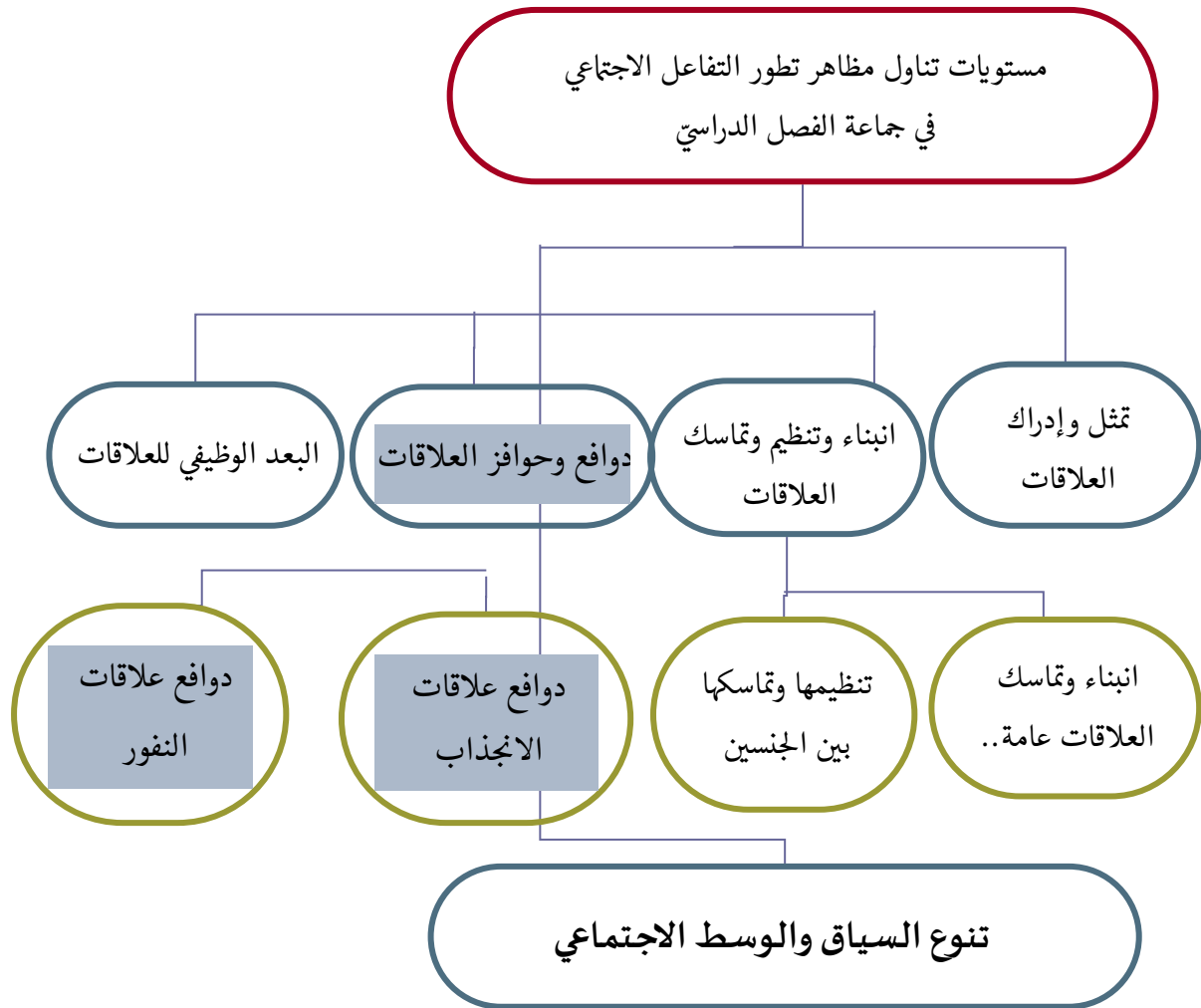
This study is an essay to re-read part of the results of field research we conducted on the aspects of the development of relationships between learners in the classroom groups, using socio-metrics and its tools as an approach. In regard of the nature of the research, which had an evolutionary dimension, a sample of learners that exceeded 700 male and female students, whose academic levels extended from elementary education to the level of the sixth grade of basic education, was summoned for investigation. However, many questions, which constitute an extension of the research, continued to haunt us, and it was not possible to discuss them at the time, have turned to be beneficial at last. This study sought to investigate: the manifestations of the motives for relationships between children, its relationship to the psychosocial risks of the school learner, and their relationship to psychological risks, the social education of the school learner, and how it can contribute to establishing a healthy psychosocial atmosphere.

مقدمة:

في هذه الدراسة سنحاول إعادة قراءة جانب من نتائج بحث ميداني أجريناه حول مظاهر تطور العلاقات بين المتعلمين في جماعة الفصل الدراسي، موظفي نفي ذلك المقاربة السوسيومترية بمختلف أدواتها. ونظرا لكون طبيعة البحث –الذي نعيد قراءة بعض معطياته الميدانية هنا- كانت ذات بعد تطوري، حيث هم عينة من المتعلمين تجاوزت 700 تلميذة وتلميذ، تمتد مستوياتهم الدراسية من التعليم الأولي (خمس سنوات في العمر) إلى مستوى القسم السادس من التعليم الأساسي (وصل لدى بعض أفراد العينة إلى خمس عشرة سنة)، فإن طبيعة التساؤلات التي طرحها، والفرضيات التي اقترحها طالت مجموعة من المستويات في تطور العلاقات بجماعة الفصل، ولم يكن ممكنا قراءتها خارج المنظور التطوري الذي اخترناه في البحث، نظرا لتشعب وتعدد المستويات التي ركزت عليها أطروحة البحث، وهي مستويات صغناها وفق هندسة عامة يمكن – للتذكير فقط- تلخيصها في الخطاطة التالية (جدول رقم 1).

وإذا كانت مساهمتنا ستقتصر فقط على إعادة قراءة نتائج مستوى دوافع ومحفزات العلاقات في جماعة الفصل (المشار إليها باللون الأزرق في الشكل السابق)، سواء منها دوافع علاقات الانجذاب أو دوافع علاقات النفور، فإن أهمية هذه القراءة تدرج ضمن توجه لاستشراف جانب من جوانب تطوير آفاق هذا البحث، والانفتاح به على مواقع جديدة مرتبطة بموضوع تفاعل وتطور العلاقات الإنسانية، ولقد تطلب منا هذا الانفتاح استحضار إسهامات نظرية في تخصصات متعددة لم تكن ضمن اهتمامنا العلمي من قبل، وتناولت محاور شكلت موضوع دراسات طبية، وأبحاث نفسية واجتماعية، وتقارير تنموية وحقوقية، تحت عناوين مختلفة، تتعلق تارة بالوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية عموما، أو الوقاية من بعض الظواهر

الشائعة في مقرات العمل كالتحرش والعنف¹، وتارة أخرى بتحسين جودة الحياة وظروف العمل²، وأحيانا تركز على المرافعة لضمان الحق في الأمن والصحة بالعمل³، ويمكن أن يخلص بعضها إلى بلورة توجهات لاختيار طرق التدبير الناجعة⁴. غير أننا نسجل أن هذه الإسهامات العلمية والجد مفيدة، للأسف تركز اهتمامها فقط على دراسة شروط العمل وتحسين ظروفه في المقاولات والمؤسسات الصناعية، أي انصببت بالدرجة الأولى على المؤسسات المنتمية للقطاع الخاص، في حين نعتبر أن نفس مجالات الاهتمام العلمي



1- Fondation européenne pour l'amélioration des conditions de vie et de travail, Prévention du harcèlement et de la violence sur le lieu de travail ;Dublin, 2003.

2- Fondation européenne pour l'amélioration des conditions de vie et de travail, Quatrième enquête européenne sur les conditions de travail ; Dublin, 2007.

3 -Agence européenne pour la sécurité et la santé au travail, La dimension de genre dans la sécurité et la santé au travail, 2007.

4-Philippe Nasseet Patrick Légeron, Rapport sur la détermination, la mesure et le suivi des risques psychosociaux au travail, mars 2008.

ينبغي أن تطال أيضا شروط العمل في كل القطاعات المهنية المصنفة ضمن الوظيفة العمومية، وضمنها طبعا قطاع التربية والتكوين، بما يفهم ن موارد بشرية على اختلافها، وما يرتبط بها من فاعلين ومتدخلين ومستفيدين من خدمات هذه المؤسسات (أساتذة، أطر إدارية، تلاميذ..).

وقد ارتأينا تنظيم وتقديم هذه الدراسة وفق ثلاثة محاور:

- **الأول** نوضح فيه بعض المنطلقات التي نعتبرها تأطيرا نظريا ومنهجيا لهذه الدراسة، ويحدد سياق إعدادها، ويبرز انسجامها مع موضوع الوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية في الفصل الدراسي.
- **الثاني** نذكر فيه ببعض نتائج الدراسة الميدانية التي أجريناها حول دوافع العلاقات بين المتعلمين في جماعة الفصل الدراسي، باعتبارها منبعا للمخاطر النفسية الاجتماعية، وأيضا يمكن أن تكون منطلقا للوقاية من هذه المخاطر.
- **الثالث** نحلل من خلاله الأبعاد الممكنة الارتكاز عليها في هذه الدوافع، بهدف الوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية في جماعة الفصل الدراسي، مع بلورة بعض التوصيات بصدها.

منطلقات نظرية ومنهجية:

تنطلق هذه الدراسة بداية من تعريف منظمة الصحة العالمية لمفهوم "الصحة"، الذي اعتبره شعارا مغربا لم يفقد جاذبيته رغم مرور أزيد من ستين سنة على تبنيه في ديباجة دستورها، والذي ينص على أن "الصحة هي حالة من اكتمال السلامة بدنياً وعقلياً واجتماعياً، وليس مجرد انعدام المرض أو العجز"⁵. وتتجلى أهمية هذا التعريف من خلال ما يتميز به من شمولية ومرونة وانفتاح، شمولية جعلته مستوعبا لمفهوم الصحة في أبعادها البدنية والعقلية والنفسية الاجتماعية. ومرونة وانفتاح تؤهله لاحتضان كل ما يمكن أن تتوصل إليه المجتمعات من تطور ومعارف في العلوم الطبية والنفسية لبلوغ أعلى المستويات الصحية. فالصحة في شموليتها (بدنيا، عقليا، نفسيا..) ليست ترفا، بل إن "التمتع بأعلى مستوى يمكن بلوغه من الصحة، هو أحد الحقوق الأساسية لكل إنسان ودون تمييز"⁶. ومهمنا في هذا المنطلق **أولا** تأكيدنا على الأهمية التي ينبغي أن تعطى للصحة العقلية والدعم النفسي الاجتماعي كبعد من أبعاد اكتمال سلامة وصحة الأفراد، **وثانيا** اعتباره ذلك من الحقوق الأساسية التي ينبغي أن تضمن لهم وبدون أي تمييز، **وثالثا** الاقتناع الذي تؤكدته العديد من الدراسات بكون النجاح في تحقيق ذلك سيساهم بفعالية في تطوير مردودية المؤسسات التي ينتهي أو يشتغل فيها هؤلاء الأفراد.

5- الوثائق الأساسية لمنظمة الصحة العالمية، دستور المنظمة، ص 1.

6- نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

من المنطلقات النظرية التي نستحضرها أيضا إسهامات علم نفس الشغل⁷ والأرغونوميا⁸. ونؤكد هنا أن هذه الدراسة تتناغم نسبيا مع اتجاه حاضر في مجموعة من الدراسات، مفاده الاقتناع بكون العمل التربوي في الفصل الدراسي هو نشاط مهني بامتياز⁹. ومن تمحرضه إلى إخضاع نشاط المدرس أو عمله للتحليل عبر الرصيد الهام من الأدوات والمفاهيم الموظفة في علم نفس الشغل والأرغونوميا. فمهنة التدريس وما يحيط بها من أنشطة-كباقي المهن إن لم نقل على رأسها- يتعرض الفاعلون فيها باستمرار للضغط النفسي، وتنتابها المخاطر النفسية الاجتماعية *risques psychosociaux*، ويمكن أن يصل ذلك إلى الاحتراق النفسي أو أبعد من ذلك.

غير أن الدراسات القليلة التي تمكنا من الحصول عليها، والتي حاولت الانفتاح بأدوات ومفاهيم الأرغونوميا وعلم نفس الشغل على مجال التربية والتكوين، توقف اهتمامها فقط عند المدرس كفاعل في سيرورة العمل التربوي¹⁰، وجعلت منه المعنى الوحيد بهذا التحليل، في حين نرى أن فعاليات نشاط المتعلم-طفلا كان أم مراهقا- ودينامية علاقاته في إطار جماعة الفصل الدراسي، هي أيضا معنية بهذا التحليل، فالمتعلم بدوره عرضة لضغوط نفسية اجتماعية، يمكن مع شدة واستمرارية وثيرتها أن تفقد لديه الاهتمام بالدراسة والمدرسة ككل، وتضعف لديه حوافز بذل أي مجهود في التعلم، وتشل قدرته على التركيز والعطاء، ويترتب طبعا عن كل ذلك تدني مردودية المتعلمين كأفراد، وأيضا كأعضاء داخل جماعة فصل ينتمي لمؤسسة تربوية محددة، خصوصا حينما تنعدم البنيات والهيئات-كما هو واقع بالمغرب- التي يفترض فيها تقديم الدعم النفسي والاجتماعي في الفضاء المدرسي والأسري.

استنادا إلى الفقرة السابقة، يمكن أن نقف عند مجموعة من الظواهر والقضايا بالمؤسسات المدرسية، تشغل بال المدرسين والمسؤولين التربويين، وتتطلب مقارنة نفسية اجتماعية من أجل فهمها، وهي ظواهر متعددة التجليات، منها ما هو سلوكي: الانسحاب وعدم المشاركة بالفصل الدراسي، عدم الاهتمام بالواجبات والأدوات المدرسية، كثرة التأخرات والتغيبات، تراجع نتائج التحصيل الدراسي، العنف اتجاه زملاء الدراسة واتجاه المدرسين..، ومنها ما هو انفعالي وجداني: سرعة الغضب، الخوف والقلق، الشعور

7- يمكن الرجوع في موضوع علم نفس الشغل إلى:

- *Traité de psychologie du travail et des organisations* ; Sous la direction de Jean-Luc Bernaud et Claude Lemoine ; Dunod /2012-(3e édition).

8- يمكن الرجوع في موضوع الأرغونوميا إلى تعريف الجمعية الدولية للأرغونوميا وإلى المرجعين التاليين:

- *Traité d'ergonomie*. Toulouse : (sous la direction de Cazamian P, Hubault F, Noulin M. (1996)) Octarès.

- Pierre Rabardel et autres, *Ergonomie concepts et méthodes*— 1998.

9- نسجل هنا ملاحظة تدعم هذا التوجه، ويتعلق الأمر باستراتيجية التكوين المعتمدة في تأهيل المدرسين، حيث أصبح مصطلح "المهنة" *professionnalisation* من المفردات الأساس في هذه الاستراتيجية، ويمكن أن ندعم هذا التوجه بالكتابات التي تتبنى مفهوم "مهنة التلميذ".

10- كمثال على ذلك، يمكن الرجوع إلى أطروحة نوقشت مؤخرا: - Soufian Azouaghe. *Santé psychologique au travail dans le milieu scolaire public : étude des déterminants organisationnels et psychologiques chez les enseignants marocains*. Université Grenoble Alpes ; Université Mohammed V (Rabat), 2019

بالإحباط واليأس، الاكتئاب، تبخيس واحتقار للذات، الشعور بالعجز والفشل...، ومنها ما هو معرفي: تشتت الانتباه، ضعف التركيز، ضعف قدرات التذكر...، ومنها ما هو جسدي: اضطرابات في النوم، سرعة التعب، آلام بالمعدة والرأس... ورغم ما يمكن أن يلاحظ على هذه المظاهر من كون أغلبها تعبر عن سيرورات نفسية فردية بعيدة عما هو نفسي اجتماعي، فإن التعارض بين ما هو فردي وما هو جماعي يفقد وجاهته حسب فرويد Freud في كل وضعية يحضر فيها الآخر في حياة الفرد، علماً أن "الآخر حاضر باستمرار في حياة الفرد، حاضر كنموذج وقدوة، أو حاضر كموضوع، أو كشريك، أو كخصم...، فموقف الفرد اتجاه أبويه، إخوانه وأخواته، الشخص الذي يحبه، طبيبه، وباختصار كل العلاقات التي هي موضوع دراسة في التحليل النفسي هي ظواهر اجتماعية.."¹¹، ويستثنى فرويد فقط "السيرورات النفسية التي يصفها بالرجسية، لأن إشباع الحاجات والرغبات فيها يتم بعيداً وفي استقلالية عن الأشخاص الآخرين"¹².

إيماناً منا بأهمية دراسة العلاقات بين المتعلمين في جماعة الفصل الدراسي، واقتناعاً بأثر دينامية هذه العلاقات على الجو النفسي الاجتماعي بالفصل، وعلى تماسك ومردودية الأفراد، اخترنا دراسة دوافع وحوافز هذه العلاقات على اعتبار أن هذا التوجه هو بحث في جذورها، ورصد للحوافز المحركة لها، وجرد للأسباب التي تخلق الظواهر التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة. وهو أيضاً استباق توقعي لمختلف العوامل التي يمكن أن تشكل مصدراً للمخاطر النفسية الاجتماعية في علاقات أعضاء جماعة الفصل. لقد جرت العادة في أن يتم الانتباه لمجموعة من الظواهر السلبية بالمؤسسات التربوية بعد أن تقع، وأحياناً بعد أن تستفحل، فيندشغل المتدخلون بالأعراض وليس بالآليات المنتجة لها. فإذا أخذنا ظاهرة العنف مثلاً "في المؤسسات المدرسية فإنه يبدأ الاهتمام به بعد أن يقع، وحينها فقط نلجأ إلى إرساء إجراءات وقائية بعد أن نكون قد عشنا حالات من العدوانية والعنف الخطيرة"¹³، وهذا ما يفرض ضرورة تبني مقاربة وقائية واستباقية، ترصد دينامية العلاقات التي تنشأ بين المتعلمين في الفضاء المدرسي، وتتبع دوافعها ومختلف مظاهر تطورها، وتقدم اقتراحات عملية لحل الصراعات الحاصلة أو الممكنة بهدف تحصيلها وتحسين بنائها.

انطلاقاً من أهمية ووجاهة تحقيق الأغراض المشار إليها في الفقرات السابقة، فقد اقتنعنا منهجياً بتوظيف الاختبار السوسيومترى كأداة لاستكشاف ورسم خريطة العلاقات في جماعة الفصل، واستخلاص أهم السلوكيات والتصرفات والمواقف التي تساهم في تحسين أو تسميم العلاقات بين المتعلمين، مع تتبع تطوراتها ورصد تجلياتها. وتركزت أسئلة هذا الاختبار على الحوافز والدوافع التي تساهم في تمتين العلاقات بين المتعلمين، وتلك التي تؤدي إلى توترها وتصدها. وانطلقنا في طرحها من وضعيات علائقية واقعية يحدد المتعلم بحرية من خلالها من يفضل أن يرافقه فيها، ومن لا يريد أن يصاحبه خلالها، مع تبيان الأسباب التي تقف وراء كل اختيار أو رفض. ارتبطت الوضعية الأولى بنشاط يتعلق بالعمل، ويتطلب تعاوناً

11-Sigmund Freud, "Psychologie collective et analyse du moi" (1921).

12-Sigmund Freud, "Psychologie collective et analyse du moi" (1921).

13-Édith Tartar-Goddet, Prévenir et gérer la violence en milieu scolaire ; Retz (septembre 2006) p: 85.

مشتركا بين المتعلمين، أما الوضعية الثانية فتعلقت بنشاط ذا بعد ترفيهي وترويحي. وتتجلى أهمية هذه الأسئلة على بساطتها في كونها ترتبط بوضعيات علائقية معيشة بين المتعلمين، تحثهم على التعبير عن الدوافع التي تقف وراء تماسك العلاقة فيما بينهم، أو تلك التي تقف وراء تصدعها. ويمكن تلخيص بروتوكول الأسئلة في كل وضعية كالتالي:

الوضعية الأولى:

- 1) نطلب فيها من كل متعلم أن يحدد على الأكثر ثلاثة أسماء – من زملائه وزميلاته- الذين يفضل أن يكونوا معه في مجموعة أو فريق للدراسة بالفصل.
- 2) كل اسم يختاره نطلب منه أن يبين لماذا فضل اختياره ليكون معه في الفريق أو المجموعة؟
- 3) نطلب منه أيضا أن يحدد على الأكثر ثلاثة أسماء – من زملائه وزميلاته- الذين لا يفضل أن يكونوا معه في مجموعة أو فريق للدراسة بالفصل.
- 4) كل اسم يتم تسجيله نطلب منه أن يبين لماذا لا يفضل أن يكون معه في الفريق أو المجموعة؟

الوضعية الثانية:

- 5) نطلب فيها من كل متعلم أن يحدد على الأكثر ثلاثة أسماء – من زملائه وزميلاته- يفضل أن يكونوا معه في فترة الاستراحة، أو في نشاط اللعب أو في رحلة مدرسية.
- 6) كل اسم يختاره نطلب منه أن يبين لماذا فضل اختياره ليكون معه في ذلك النشاط؟
- 7) نطلب منه أيضا أن يحدد على الأكثر ثلاثة أسماء – من زملائه وزميلاته- الذين لا يفضل أن يكونوا معه في فترة الاستراحة، أو في نشاط اللعب أو في رحلة مدرسية.
- 8) كل اسم يتم تسجيله نطلب منه أن يبين لماذا لا يفضل أن يكون معه في ذلك النشاط.

ونشير إلى أن النتائج التي نعرضها هنا تتعلق بأجوبة أفراد العينة عن الأسئلة: 2، 4، 6 و8. فهي الأسئلة المفتوحة المطلوب فيها من كل فرد في العينة أن يبين حيثيات اختياره لكل زميل من زملائه في نشاط كل وضعية من الوضعيتين السالفتين، وكذلك الأسباب والدواعي التي تجعله ينفر من زملاء له آخرين في نفس النشاط.

دوافع العلاقات في جماعة الفصل الدراسي، نتائج دراسة سوسيو مترية:

في معالجتنا لمعطيات الأجوبة الخاصة بهذه الأسئلة، استعملنا طريقة تحليل المضمون لأجوبة المتعلمين، واستخلصنا ثم صنفنا وحدات التحليل من مثن هذه الأجوبة لكي تكون قابلة للإحصاء والتكميم، وبعد تحليل وتصنيف هذه الوحدات، توصلنا إلى بناء شبكة قمنا بتفريغ المعطيات فيها. ضم هذه الشبكة ثلاث فئات من دوافع العلاقات التي تم استنتاجها وتصنيفها وفق منظور تطوري ارتقائي، وهي كالتالي:

الفئة الأولى تضم دوافع ذات طابع أني ونفسي، وتتعلق بأحداث متزامنة مع تمرير الاختبار، أو وقعت في وقت قريب، أو بأسباب تمكن المتعلم من تحقيق منافع مادية مباشرة وملموسة. تسود هذه الفئة من الدوافع على الخصوص في المرحلة العمرية الممتدة من 5 إلى 9 سنوات.

الفئة الثانية تتعلق بدوافع تعاقدية أو تشاركية، وتظهر كمؤشر لظهور شكل جديد من العلاقة يتم التأكيد فيه على التكافؤية والندية، وهي دوافع وجدنا المتعلمين يحرصون عليها فيما بينهم خلال المرحلة العمرية 10/8 سنوات.

أما الفئة الثالثة من الدوافع، فهي ذات بعد قيمي أخلاقي، وهي تميز المرحلة العمرية 15/10 سنة، حيث تتبلور الدوافع التي يفسر من خلالها المتعلمون طبيعة علاقتهم مع زملائهم بسلسلة من الصفات والقيم الأخلاقية والمجردة.

ولقد خلصنا أيضا -واعتمادا دائما على معطيات أجوبة المتعلمين أنفسهم- إلى التمييز داخل كل فئة من الفئات الثلاث السابقة بين عدة بنود، هي في الأصل عبارة عن أمثلة لوحداث التحليل التي اعتمدها، وفي إطارها قمنا بتفريغ أجوبة المتعلمين. وسنعرض النتائج الخاصة بها في بعدها الكمي قبل الوقوف عند قراءتها نوعيا من خلال استعراض عينات منها، والتي تمثل لنماذج من أجوبة المتعلمين. نعرضها في جدولين: **الأول نخصه لدوافع الانجذاب** المساهمة في بناء العلاقة بين المتعلمين في جماعة الفصل، والتي تيسر العيش المشترك بينهم في انسجام، وميزنا -في الجدول المتعلق بها- بين وضعية العمل ووضعية الترفيه. والجدول **الثاني خاص بدوافع النفور** التي تساهم في تصدع علاقاتهم في العمل والترفيه، والتي تشكل الجذور الأولية -من وجهة نظرنا- للمخاطر النفسية الاجتماعية، والتي يمكن أن تساهم في ظهور أعراض أو سلوكيات تعاني منها المؤسسات التربوية، التنمر والتحرش والعنف أمثلة لها.

وإذا انتقلنا من عرضنا لنتائج الكمية الواردة في الجدول (2)، إلى قراءة سريعة لهذه الدوافع من خلال الفئات الثلاث المقترحة في شبكة تحليل المضمون، ومن خلال البنود التفصيلية لكل فئة منها، فإننا نجد أن **العطاء والهدية** بين الأطفال يأخذ أكثر من 50% من مجموع وحدات الدوافع الآتية لدى أطفال التعليم الأولي، سواء تعلق الأمر بدوافع علاقات العمل أو الترفيه، فالطفل في هذا السن يفضل زمياله لأنه "يذوقني معه"، "يعطيني لعبته"، "يعطيني الطباشير"، "يعطيني الممحة"... ويأتي بعد العطاء والهدية **الإشراك في اللعب ثم تقديم المساعدة**: "يلعب معي" و "يساعدني" أو "تيوريني"¹⁴.

وإذا كانت الفئة الأولى من دوافع العلاقات بين المتعلمين في مرحلة التعليم الأولي (4-5 سنوات) هي دوافع نفعية وملموسة، ولها حضور قوي حيث تصل إلى حوالي 80% من مجموع الدوافع، فإن فئتي الدوافع التشاركية والقيمية على ضعف نسبتها تتعلق ب "نسكن في عمارة واحدة"، "تسير في نفس الطريق"،

14- العبارات الواردة بين مزدوجتي هي حرفيا التي استعملها الأطفال في المقابلة أو الاستمارات، لهذا أوردناها كما هي رغم أنها بالدارجة المغربية.

"نجلس في طاولة واحدة"، "نلعب معا في الساحة"، "يحبني وأحبه" بالنسبة للدوافع التشاركية. و"يعرف القراءة، مجتهد، جميل، قوي" بالنسبة للدوافع القيمة المجردة.

جدول (2) فئات وبنود تطوردوافع علاقات الانجذاب بين المتعلمين في جماعة الفصل

المستويات الدراسية		الروض		القسم الأول		القسم الثاني		القسم الثالث		القسم الرابع		القسم الخامس		القسم السادس	
فئات دوافع علاقات الانجذاب		عمل	ترقيه	عمل	ترقيه	عمل	ترقيه	عمل	ترقيه	عمل	ترقيه	عمل	ترقيه	عمل	ترقيه
1	أنية وظيفية نفعية ملموسة	30	32	12	17	26	17	8	26	11	22	32	68	0	12
1,1	العطاء والهدية	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1,2	الإعارة	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1,3	تقديم مساعدة	12	0	12	17	26	17	8	26	11	22	32	68	0	12
1,4	إشراك في اللعب	18	12	17	17	26	17	8	26	11	22	32	68	0	12
1,5	الحماية والدفاع	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1,6	التوجيه والكلام	1	5	2	7	2	7	2	7	2	7	2	7	2	7
1,7	الظف في المعاملة	1	3	1	3	1	3	1	3	1	3	1	3	1	3
1,8	لا يشككي بي، لا يسجل اسمي	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1,9	لا تضربه المعلمة، تحترمه	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	المجموع	63	52	63	52	63	52	63	52	63	52	63	52	63	52
2	تشاركية وتعاقبية														
2,1	نجلس معا نمتكن نسير معا	8	6	8	6	8	6	8	6	8	6	8	6	8	6
2,2	لنعب معا	1	3	1	3	1	3	1	3	1	3	1	3	1	3
2,3	يشبهني	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2,4	نتعاون في الدراسة	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2,5	يحبني وأحبه، يصارحني وأصارحه	2	5	2	5	2	5	2	5	2	5	2	5	2	5
2,6	من أسرتي	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2,7	نضحك معا	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2,8	أفاهم معه، يشاركني الحزن والفرح	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2,9	يزورنا بالبيت	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1
	المجموع	15	17	15	17	15	17	15	17	15	17	15	17	15	17
3	قيمة مجردة														
3,1	نطلب يعثني بماتربسه	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3,2	مؤدب له أخلاق	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3,3	يحافظ على السر	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3,4	جميل يعجبني	1	4	1	4	1	4	1	4	1	4	1	4	1	4
3,5	قوي شجاع	0	2	0	2	0	2	0	2	0	2	0	2	0	2
3,6	مجتهد، نكي، يحفظ، يعرف القراءة	7	1	7	1	7	1	7	1	7	1	7	1	7	1
3,7	نظيف، ضحك، يثق اللعب، بشوش	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3,8	صدوق، أمين، وفي، مخلص، متواضع	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	المجموع	8	7	8	7	8	7	8	7	8	7	8	7	8	7

أما أطفال القسم الأول من التعليم الأساسي (6-7 سنوات)، فرغم أن نسبة الدوافع الآتية تظل مرتفعة متجاوزة نسبة 60%، فإنها تختلف اختلافا نوعيا طفيفا عما لاحظناه لدى أطفال التعليم الأولي، حيث تغطي دوافع تقديم المساعدة حوالي 50% من مجموع الدوافع، "يساعدني في القراءة، في الكتابة، يراجع معي...". يلعبها الإشراف في اللعب "يلعب معي"، ثم العطاء والهدية "يذوقني، يعطيني الأدوات، يعطيني كل ما أحتاجه"، كما تظهر أيضا دوافع الحماية والأمن "يدافع عني، لا يضربني". أما الدوافع التشاركية فتترتب على الخصوص بالاشتراك في المكان والتجاور، "يجلس معي في الطاولة، يسكن معي في الحي، يسير معي في الطريق إلى المدرسة". أما الدوافع القيمة فتتركز غالبا على قيمة الاجتهاد في الدراسة "مجتهد، يقرأ جيدا، يحفظ دروسه".

وبانتقالنا إلى القسم الثاني من التعليم الأساسي (7-8 سنوات)، نلاحظ أن نسبة الدوافع الآتية تتساوى تقريبا مع نسبة الدوافع التشاركية، وذلك بتزايد نسبة هذه الأخيرة على حساب الأولى. وتتدرج مكونات بنود الدوافع الآتية حسب الأهمية على التوالي كالآتي: تقديم المساعدة "يساعدني في القراءة، الدراسة..."، اللطف في المعاملة "ظريف معي"، العطاء والهدية "يعطيني الأدوات المدرسية، يعطيني الشكلاط، يسلفني الدراهم...". يكلمني، لا يتخاصم معي...، الإشراف في اللعب "يلعب معي"، الحماية والدفاع "لا يضربني". والملاحظ أننا هنا أمام دوافع غير متمركزة في بند أو بندين بل هي موزعة على خمسة بنود من فئة الدوافع الآتية. وهي نفس الملاحظة المسجلة على الدوافع التشاركية، ولكن يحتل البند الخاص بالاشتراك في اللعب أكثر من 40% من هذه الفئة "نلعب معا"، فالاشتراك في العمل المدرسي "نتعاون في الدراسة"، ثم الاشتراك في المكان والتجاور "ندرس جميعا، نسكن معا بالخيرية"¹⁵، يسكن قربنا، يجلس بجانبنا، نقف معا في الساحة، يرافقني في الطريق... أما الدوافع القيمة، فيظل الإعجاب والاجتهاد الآخر وبناتجها الدراسية والتعبير عن الموقف العاطفي منه المكونين الوحيدين في هذه الفئة، "مجتهد" و"جميل، أحبه، صديقي العزيز، صديقي الوفي، عزيز علي...".

أما إذا انتقلنا إلى القسم الثالث من التعليم الأساسي (9-10 سنوات)، والذي نجد فيه الدوافع القيمة والأخلاقية المجردة تحتل أكثر من 50%، ويتوزع الباقي بالتساوي تقريبا بين الدوافع الآتية والدوافع التشاركية 25% و 20%، فإن التركيز ينصب على حسن المعاملة وتقديم المساعدة بالنسبة للدوافع الآتية، وفي الدوافع التشاركية نجد استمرار أهمية الاشتراك في أنشطة اللعب والتجاور أو الاشتراك في المكان، ويضاف إليهما دوافع تعبر عن الشعور الوجداني بالانتماء لنفس الأسرة "يعاملني كأخيه، كأننا إخوة، هو مثل أخي...". أما الدوافع القيمة والتي تبدأ من هذا المستوى قفزتها التطورية، فإنها تتوزع على عدة بنود مرتبة حسب الأهمية كالتالي: التعبير عن الإعجاب والانجذاب العاطفي للآخر: "أحبه، صديقي العزيز، جميل، عزيز علي، لا أرتاح في الذهاب إلى المدرسة إلا معه...". تقدير صفات المرح والبشاشة المميزة للقرين:

15-ضمن العينة البحث كانت مجموعة من الفتيات القادمات إلى مدرسة عمر الخيام من مؤسسة خيرية هي: جمعية البر بالفتيات، والتي تقع على مقربة من المدرسة.

"نشيط، يضحكني". واحترام بعض خصاله الأخلاقية " وفي، يحب الخير للجميع، حنون، أخلاقه حسنة". وتقدير تفوقه الدراسي "يدرس جيدا، مجتهد". وحتى الإعجاب بقوته البدنية "سريع في الجري".

أما بخصوص الأقسام الرابع والخامس والسادس من التعليم الأساسي (10-15 سنوات)، فالقاسم المشترك بينها هو تراجع نسبة الدوافع الأنبية والتشاركية حيث تتراوح بين 6% و18% لكل منهما، غير أننا نلاحظ استمرار أثر اللطف في المعاملة، وتقديم المساعدة والاشتراك في أنشطة اللعب والدراسة على العلاقات بين الأقران في هذه المستويات، وإن كانت بنسب أقل مما سبق بالمستويات الدراسية الأولى. وبمقابل هذا التراجع في الدوافع الأنبية أو بموازاته، نلاحظ أيضا ارتفاع نسبة الدوافع القيمية، حيث تتراوح بين 67% و83%. أما بالنسبة لمضمون القيم السائدة أكثر في العلاقات بين الأقران في هذه المستويات الدراسية، فهي بالإضافة إلى مستوى التحصيل الدراسي والإعجاب بجمال أو حسن الهيئة -وهي استمرار لما نجده في المستويات الدراسية السابقة- فإن قيما أخرى تبدأ تعرف الاهتمام، كالإشادة بالخصال والأخلاق الحسنة، "مؤدب، أخلاقه حسنة..."، وبعض الصفات السلوكية العامة والمفضلة لدى التلاميذ، "صديق، أمين، وفي، مخلص، متواضع...".

أما بالنسبة للأسباب والدوافع التي تقف وراء تصدع العلاقات بين الأطفال، وتجعل بعضهم ينفر من البعض الآخر، فقد وضعنا لها شبكة لتفريغ النتائج وفق نفس منطق الإطار العامل شبكة دوافع الانجذاب ويمكن تلخيص نتائج دوافع علاقات النفور في الجدول (3).

نلاحظ من خلال هذه النتائج، أن الدوافع الأنبية بعدما تكون متجاوزة لنسبة 76% بالتعليم الأولى، تتراجع إلى أقل من 50% بالأقسام الأول والثاني والثالث، وأقل من 15% بالأقسام الرابع والخامس والسادس. ونجد من خلال الشبكة التفصيلية أعلاه لهذه الدوافع، أن البنود المرتبطة بالعطاء والهدية هي التي تقف أيضا وراء علاقات النفور، وتلبيها في الأهمية تلك المتعلقة بسوء المعاملة، فالطفل يرفض العمل واللعب مع آخر لأن هذا الأخير "لا يذوّقني" (أي لا يعطيني مما يأكل من حلويات)، "يضربني، يدفعني، يسبني يخاصمني، لا يكلمني" ويأتي بعد ذلك في الأهمية المنع من اللعب: "لا يتركني ألعب معه".

نلاحظ أيضا وجود تراجع في فئة الدوافع الأنبية، بينما نسجل نوعا من التعويض لذلك من خلال تزايد نسبة الدوافع القيمية، حيث تنتقل من 17.12% بالتعليم الأولى، إلى أكثر من 52%، و37%، و44%، على التوالي بالأقسام الأول والثاني والثالث، وتواصل هذه النسبة في التزايد، حيث تتراوح بين 60% و80% بالأقسام الرابع والخامس والسادس. وإذا كان الطفل بالقسمين الأول والثاني يرفض قرينا له بسبب ضعف التحصيل الدراسي لهذا الأخير وهي نفس القيم -كما رأينا سابقا- التي تقف وراء دوافع علاقات الانجذاب، فإن القيم المتعلقة بالصفات الأخلاقية هي البارزة خصوصا بالقسمين الخامس والسادس، "غير مؤدب، غير متخلق، يسرق، كذاب، خائن، متكبر، أناني، مسموم..."

أما الدوافع التشاركية هنا، فتظل نسبيا ضعيفة مقارنة بالدوافع التشاركية في علاقات الانجذاب، حيث وصلت هناك إلى أكثر من 40% كأعلى مستوى لها بالقسم الثاني، بينما هي هنا تتراوح في أعلى مستوى لها بين 15% بالقسم الرابع و24% بالقسم الخامس. وكان الطفل المغربي في علاقته بالآخر يحرص على البحث عن

المشابه، ولا يغامر بالقبول بالعلاقة مع الآخر المخالف، وهذا يعني غياب علاقات اجتماعية تكاملية متفهمة للاختلاف، ومستعدة للاندماج عند وجوده.

جدول (3) فئات وبنود تطور دوافع علاقات النفور بين المتعلمين في جماعة الفصل

القسم السادس	القسم الخامس		القسم الرابع		القسم الثالث		القسم الثاني		القسم الأول		الروض		المستويات الدراسية		
	عمل	ترفيه	عمل	ترفيه	عمل	ترفيه	عمل	ترفيه	عمل	ترفيه	عمل	ترفيه	عمل	دوافع علاقات النفور	
															1
															أنية وظلغبية نفعية ملموسة
															1,1
															يرفض أن يعطيني..
															1,2
															لا يعيرني (لا يعرضني)
															1,3
															لا يساعدني
															1,4
															لا يريدني أن ألعب معه
															1,5
															يضررتني، ينفعتني
															1,6
															بخاصمني، لا يكلمني
															1,7
															يسبني، يسخر مني، يحقرني
															1,8
															يشتكني بي للمعلمة، يسجل اسمي
															1,9
															تضربه المعلمة، لا تحترمه
															المجموع
															15 8 14 8 3 7 21 19 33 47 54 60 57 55
															2
															تشاركية تعاقبية
															2,1
															لا يجلس قربي، لا يسكن معي، لا يسير معي
															2,2
															لا يريد أن يلعب معي
															2,3
															لأنه ولد/ بنت
															2,4
															لا تتعاون في الدراسة
															2,5
															يكرهني وأكرهه، لا يحبني ولا أحبه
															2,6
															ليس من عائلتي
															2,7
															لا يضحك معي
															2,8
															لا أتفاهم معه،
															2,9
															لا يزورنا بالبيت
															المجموع
															2 12 15 20 4 12 4 3 18 4 9 9 2 7
															3
															قيمة مجردة
															3,1
															وسخ، كره، مخفون
															3,2
															غير مؤنب غير متخلق
															3,3
															لا يكتم السر
															3,4
															قبيح لا يعجبني
															3,5
															خواف ضعيف
															3,6
															كسول بليد عبي لا يعرف القراءة
															3,7
															أناني، مسموم، يحب نفسه
															3,8
															كذاب خائن يسرق، متكرر، أناني
															المجموع
															67 83 37 50 37 40 19 19 31 31 64 82 10 15

أبعاد الوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية في جماعة الفصل الدراسي:

أصبح الحديث عن "الوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية" موضوعاً مألوفاً في تدبير المقاولات والمؤسسات الصناعية، وصار مندمجاً ضمن مفردات استراتيجياتها، رغم أن بعض الباحثين يرى أن العديد من هذه المؤسسات يفتقر في الغالب لطرق وأدوات تساعد على الانخراط في برمجة خطط عملية لذلك 16. لكن على مستوى المؤسسات التربوية، لا نجد ما يكفي من الدراسات عن هذه المخاطر النفسية الاجتماعية، خصوصاً ما يتعلق من هذه المخاطر بالعلاقات بين المتعلمين في الفضاء المدرسي. لهذا ارتأينا أن نقدم مجموعة من المقترحات ومستويات للاشتغال، يمكن للباحثين وكل المهتمين استثمارها عند بناء وبلورة أية استراتيجية وقائية في الموضوع، وذلك استناداً لنتائج هذه الدراسة حول دوافع العلاقات في جماعة الفصل. ونشير إلى أن مستويات الاشتغال في هذه الاقتراحات تتطلب تعاوناً جماعياً لتفعيلها، وتتوزع هذه المقترحات على مستويات متعددة، حصرناها في ثلاثة كالتالي:

مستوى بناء المناهج والبرامج الدراسية، سواء ما يتعلق منها بتسطير الكفايات والأهداف، أو اختيار المضامين والأنشطة التربوية المرتبطة بها، أو انتقاء الوسائل المناسبة لها، مع تحديد صيغ التقويم والضبط المواكب لكل ذلك. فعبر مختلف هذه العمليات لبناء المناهج والبرامج ينبغي أن نستحضر كفايات تستهدف تطوير المهارات الاجتماعية لدى الأطفال، وآليات التواصل بينهم والانفتاح على الآخرين، والعيش المشترك وتقبل الآخر والتسامح... في كل الأسلاك والمستويات، فهي لا تقل أهمية عن باقي الكفايات والأهداف والأنشطة التي تحظى بعناية خاصة في المقررات.

غير الذي نريد التأكيد عليه من خلال نتائج الدراسة حول دوافع العلاقات بين المتعلمين، هو ضرورة اعتبار هذه الدوافع في تطورها عند بناء المناهج والبرامج الدراسية عبر مختلف محطاتها. فإذا كانت قيم العطاء والهدية مثلاً من دوافع بناء وتوطيد وتعزيز هذه العلاقات بينهم في مرحلة التعليم الأولي، فلا بد من برمجة أنشطة تجعل المتعلمين في وضعيات تواصلية تسمح بذلك، بل تنبيه المربيّات إلى تشجيع ذلك والمكافأة عليه...

وإذا كانت سوء المعاملة بين المتعلمين من أسباب تصدع العلاقات بينهم (يضرني، يدفعني، يسبني يخاصمني، لا يكلمني)، فينبغي للمربيّات أن يتحلين بما يكفي من يقظة تربوية لمساعدة المتعلمين على حل الصراعات والنزاعات بينهم بدون اللجوء لمثل هذه السلوكات، ودعوتهم إلى إرساء آليات تمكنهم من ذلك، كالتسامح والحوار والتوسط والتحكيم... وهي آليات يمكن فتح المجال للمتعلمين لإبداع أشكال أجرائها بحسب نموهم المعرفي ونضج كفاياتهم الاجتماعية، وبلورة أنشطة وبرامج قابلة للإدماج في المنهاج الدراسي. وغني عن التذكير أننا وقفنا هنا فقط عند مثال مختصر لجانب من دوافع العلاقات بين المتعلمين في مستوى التعليم الأولي، لكن يمكن القياس على ذلك بباقي المستويات الدراسية، بحيث يتم تنويع الأنشطة

16 -voir Philippe Douillet: Prévenir les risques psychosociaux, outils et méthodes pour réguler le travail par, Editions ANACT, mai 2013.

ومضامينها بتنوع طبيعة دوافع العلاقات التي تربطهم، والتي تتلون أيضا بطبيعة خصائص كل مرحلة عمرية من مراحل نموهم.

مستوى الكتابة للأطفال والمراهقين عموما، سواء من خلال إعداد المراجع المدرسية، أو من خلال تأليف الكتب، أو من خلال إعداد البرامج الإعلامية المسموعة والمرئية. ويتطلب الأمر هنا تدقيق اختيار مختلف النصوص والحوارات والوضعيات والمواقف، التي تستحضر سياقات للتفاعل بين الأطفال، وتفتح آليات لدعم ذلك التفاعل وتعزيزه، وتصحح العديد من الأحكام المسبقة والسلوكيات المؤثرة في العلاقات بين المتعلمين، والتي يحملونها معهم من سياق تنشئتهم بالأسرة، وهي أحكام وسلوكيات تتكون عائقا أمام تطوير إمكانات الطفل للتفاعل مع الآخر، والاعتراف بالاختلاف معه، واحترام ذلك الاختلاف. فانتقال الطفل من وسطه الأسري -بما استدمجه من قيم واتجاهات ومواقف تتباين من أسرة إلى أخرى- إلى عالم المدرسة -رغم ما تفرضه من ضوابط موحدة محكومة بهاجس تكافؤ الفرص- هو انتقال ينبغي أن يتيح المجال للتعدد والتنوع الثقافي، والاعتراف بذلك عبر كل الوسائط الديداجماتية، والتي في مقدمتها ما يتم تأليفه أو كتابته أو إخراجه والموجه خصيصا لهم، كل هذا الإنتاج ينبغي أن يكون فرصة للتحسيس والاعتراف بهذا التعدد والاختلاف، ودعوة لتشجيع العيش المشترك والقبول بالآخرين واحترامهم والتعاون معهم، ومناسبة لتنمية الذكاء العلائقي والعاطفي.

مستوى تكوين الأطر التربوية والإدارية، فإذا كان موضوع دينامية الجماعة يعتبر من الفقرات الأساسية في برامج التكوين الأساس للمدرسين والإداريين وكل المؤطرين للحقل التربوي على اختلاف مهامهم وأسلاكهم، فإنه مطلوب إدماج محور خاص بالوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية، مع تزويد الأطر المعنية بأدوات التشخيص واستراتيجيات وضع خطط للتدخل، ليس فقط في مرحلة التكوين الأساس، ولكن في حلقات للتكوين المستمر أيضا، مع إعداد برامج ودلائل ووسائط خاصة بهذا التكوين.

خلاصة:

تتلخص هذه المساهمة في عرض وقراءة جانب من نتائج بحث كنا قد قمنا به حول "مظاهر تطور التفاعل الاجتماعي في جماعة الأقران من 5 سنوات إلى 15 سنة"، وهو المتعلق بتطور دوافع العلاقات بين المتعلمين، معتبرين ذلك منطلقاً للوقاية من المخاطر النفسية الاجتماعية في علاقاتهم، وقد حاولنا -من خلال هذه المساهمة- التأكيد على:

- أهمية دراسة العلاقات الإنسانية في المؤسسات والجماعات من منظور تحقيق الصحة النفسية والعقلية والاجتماعية، واعتبارها مكونات أساس لمفهوم الصحة ككل.
- الانفتاح في دراسة العلاقات الإنسانية بالمؤسسات التربوية على رصيد هام من الإنتاج العلمي في مجال علم نفس الشغل وعلم نفس المنظمات.
- تحسين العلاقات الإنسانية بين المتعلمين في جماعة الفصل هي تحسين لشروط وظروف التعلم، ومن ثم هي تطوير ورفع من مردوديتهم في ذلك.
- تبني مقارنة وقائية لتحسين هذه العلاقات في جماعة الفصل، والانطلاق من دوافعها ومراعاة خصائص تطورها، بدلا من التركيز على بعض أعراض الخلل فيها (العنف ..).
- كل خطة وقائية لتحسين العلاقات في الفصل الدراسي ينبغي أن تكون مندمجة في مختلف عمليات إعداد المنهاج الدراسي، والوسائط الموجهة للمتعلمين (مراجع مدرسية، كتب، برامج سمعية بصرية..)، وكذا تكوين الموارد البشرية.



المراجع:

- دستور منظمة الصحة العالمية.

- Soufian Azouaghe. Santé psychologique au travail dans le milieu scolaire public: étude des déterminants organisationnels et psychologiques chez les enseignants marocains. Université Grenoble Alpes; Université Mohammed V (Rabat), 2019. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02371977/document>
- Philippe Douillet : Prévenir les risques psychosociaux, outils et méthodes pour réguler le travail, Editions ANACT, mai 2013. ÉdithTartar-Goddet; Prévenir et gérer la violence en milieu scolaire ; Retz(septembre 2006).
- Sigmund Freud, “ Psychologie collective et analyse du moi ” (1921).
- Jean-Luc Bernaud, Claude Lemoine : Traité de psychologie du travail et des organisations ; Dunod /2012 (3e édition).
- Cazamian P., Hubault F., Noulin M. (1996). Traité d'ergonomie. Toulouse.
- Pierre Rabardel et autres, Ergonomie concepts et méthodes– 1998.
- Fondation européenne pour l'amélioration des conditions de vie et de travail, Prévention du harcèlement et de la violence sur le lieu de travail ; Dublin, 2003.
- Fondation européenne pour l'amélioration des conditions de vie et de travail, Quatrième enquête européenne sur les conditions de travail ; Dublin, 2007.
- Agence européenne pour la sécurité et la santé au travail, La dimension de genre dans la sécurité et la santé au travail 2007.
- Philippe Nasse et Patrick Légeron, Rapport sur la détermination, la mesure et le suivi des risques psychosociaux au travail, mars 2008.

الأندلس فضاء للتفاعل الثقافي الإسلامي والعبري

Andalusia: A Space for Islamic and Hebrew Cultural Interaction.

د. سناء الرشدي

كلية الآداب، ظهر المهرارز

فاس

sanaerrachidi@yahoo.com



الأندلس فضاء للتفاعل الثقافيّ الإسلاميّ والعبريّ

د. سناء الرشدي

الملخص

شهدت الأندلس خلال فترة حكمها بشبه الجزيرة الإيبيرية بداية أروع وأعمق تطور حضاري شهده هذا القطر الأوروبي عبر التاريخ، حيث خطّ المسلمون على ظهر هذه الجزيرة، صفحة جديدة مختلفة عن كل الصفحات، وقد كان ذلك التطور مرتبطاً بالعديد من العوامل المتداخلة، من ضمنها مبدأ حرية العقيدة، هذا المبدأ القرآني الرائع الذي غلب على حكام المسلمين في الأندلس، فجسدوه على أرض الواقع أيما تجسيد. فقد سمح الحكام المسلمون في علاقتهم بالثقافات الأخرى عموماً، والثقافة اليهودية على وجه الخصوص، طوال مدة عزهم ومجدهم، بممارسة الحرية الدينية، بل والتشجيع على الإبداع الفكري مما أدى إلى عملية تأثير وتأثر هذه الثقافات فيما بينها، وهو ما أكد على أن الأندلس كانت بمثابة فضاء نموذجي مازال شاهداً على عمق حوار ثقافي وحضاري متميز، كان قائماً على كل أشكال التعايش والبحث الثنائي عن تلك الأجوبة الشافية للأسئلة الفكرية والثقافية التي شملت اللغة، والأدب والشعر، والتي برز من خلالها عدة شعراء تأثروا بالثقافة العربية الإسلامية من قبيل: "بن النغريلة" و"يهودا الحريزي" وغيرهم من الشعراء والأدباء والمفكرين الذين ترجموا تأثرهم بالثقافة الإسلامية عن طريق أدبهم وأشعارهم.

كما كانت الريادة العربية الإسلامية في هذا الإطار ريادة استقطاب ثقافي ومعرفي مصحوبة بمنطق الحرية في الاختيارات، فلم يترددوا في النهل من منابعها الغنية بالعطاء، دون أن يضطروهم هذا الإقبال إلى التنازل القسري عن هويتهم ودون أن يكرههم على الدخول في متاهات صدامية تهددهم في كيانهم ومواقفهم.

Abstract

During its rule, during its ruling, Andalusia witnessed the beginning of the most wonderful and deepest civilizational development on the Iberian Peninsula which changes the European Continent in this important period of history. on behalf of this island, the Muslims wrote a new different page. This evolution was linked to many interrelated factors, including the principle of Freedom of belief. These wonderful Quranic principles were often used by the Muslim rulers in Andalusia, where they embodied it on real life.

The Muslim rulers, in their relationship with other cultures in general, and the Jewish culture in particular, have permitted throughout their period of glory, the practice of religious freedom. Besides, they encouraged the intellectual creativity, which led to the process of influencing these cultures among themselves, were confirmed that Andalusia was a typical space that still witnesses the depth of a distinguished cultural, Religion and civilizational dialogue which was based on all forms of coexistence and the bilateral search for those healing answers of the intellectual and cultural questions, Which included language, literature and poetry, through which several poets have emerged as poetry such as: “Bin Naghriela” and “Yehuda Al-Harizi” and other poets, writers and thinkers who translated their influence on Islamic culture through their literature and poetry.

In this context, The Arab-Islamic leadership was a pioneering cultural and cognitive polarization accompanied by the logic of freedom in choices; they did not hesitate to benefit from the other’s rich sources of references, without forcing themselves to forcibly compromise their identity, also without entering into confrontational clashes that threaten

مدخل:

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم بعض الإضاءات العامة حول بعض ملامح تأثير الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة العبرية، وذلك من خلال توقفنا عند بعض مظاهر هذا التأثير المستمدة من ذاكرة الثقافة الأندلسية، حيث كان الأدباء والعلماء اليهود يعملون على بلورة هويتهم من خلال اقتفاءهم لخطى المنجز العربي، وخاصة منه في الجانب المتعلق بقوانين النظم وأسسها ذات المنحى الإيقاعي والدلالي، وإثبات أهليتهم في اقتفاء أثر الأعلام العرب من شعراء وكتاب، حيث برعوا في تدبيح الخطب والمراسلات كما هو معبر عنه في تنويه (موسى بن عزرا) بـ (بن النغيلة) باعتباره نموذجاً متقدماً من نماذج الأدباء الكتاب اليهود، حيث يقول في مجموعاته الشعرية: وما تأليف مجزوءاته، ومطولات كلماته وخطبه ومراسلاته، فقد نظمت حاشيتي مصر وملأت قاصيتي البر والبحر، إلى رؤساء العراق وعلماء الشام، وأعلام مصر وصناديد إفريقيا وأفاضل المغرب وأشرف الأندلس، ولقد أصاب في عامتها محاسن القول وعيون الصواب، وكسا كثيراً من ألفاظها ومعانيها أبهة الملك، وألبسها عزة الجلالة وألحفها رداء العلم، وحلاها بسيماء البلاغة¹.

وإذا تجاوزنا جانب المبالغة الحاضرة بقوة في هذه الشهادة، فإن ذلك لن يحول دون اعتراف بأهمية المكانة التي يحتلها الشاعر الوزير "بن النغيلة" في بلورة الأجناس الأدبية المشار إليها على مستوى التمثل ومحاكاة المنجز العربي الإسلامي مع التأكيد على أن الهدف المركزي من هاته الورقة يتمثل أساساً على تسليط الضوء على بعض الإشكاليات التي استقطبت وماتزال اهتمام الباحثين والدارسين، وسيكون من الضروري في هذا السياق الاستناد على بعض الشواهد التي أدلى بها أدباء يهود في حق رموز الإبداع العبري، الذين أهلهم وعمهم بالتجربة الإبداعية العربية للمساهمة في تحقيق تراكم إبداعي عبري لا يخلو من حضور روح عربية، كانت سبباً في تقوية إشعاعه وامتداده، ولنا في شهادة الشاعر والناقد يهودا الحريزي (1170م - 1235م) خير معين في هذا السياق، وسنكون ملزمين بعرض نسبة كبيرة مما ورد فيها، وذلك بالنظر إلى ما تكتسبه من أهمية، ولقد وردت في كتابه "تحكموني" المكتوبة باللغة العربية والصادرة عن دار توبورفسكي بمدينة تل أبيب سنة 1952. يقول:

"إن بني شعبنا، بعد جلائهم عن أرض كنعان، أقاموا بين ظهران العرب المسلمين حيث ألفوا التحدث بلغاتهم والتفكير بتفكيرهم من خلال تمازجهم بهم، أخذوا عنهم فن صناعة الشعر. وحين كان آباؤنا يقيمون في مدينة القدس لم تكن لهم دراية بقرض الشعر، ذلك أن إمامهم بالنظم كان مقتصرًا على أسفار أيوب، والأمثال والمزامير، والتي كانت متميزة بقصر جملها وأبياتها السهلة والبسيطة والقريبة من السجع، لتكون بذلك دون المستوى الجميل الملتزم بقانون الوزن والقافية"². ويضيف موضحاً: "اعلم أن الشعر البديع الحافل بالآلئ قد كان في بادئ الأمر ملكاً مقصوراً على العرب وحدهم، وهم يفوقون في شعرهم شعراء

1- أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي قرقاق للطباعة والنشر، الرباط، 2006، ص 12.

2- يهودا الحريزي: تحكموني، مطبعة توبورفسكي، تل أبيب، 1952.

العالم قاطبة... ومع أن لكل أمة شعراءها فإن جميع شعرهم لا قيمة له ولا وزن، في مقابل شعر الإسماعيليين، فالعرب وحدهم هم المستأثرون بالشعر العذب في لفظه الجميل، في فحواه ومعناه..."³

فمن خلال تأملنا في هذه الشهادة نستخلص العناصر التالية:

- أ. تلقائية تمازج الشعب اليهودي بالشعوب الإسلامية، على أساس أن التواصل اللغوي هو الذي يؤدي إلى التواصل المعرفي وهو ما يعني تمرس الأدباء اليهود بقواعد كتابة اللغة العربية وآدابها.
- ب. الاعتراف الصريح بتمدرس الشعراء اليهود على الشعراء العرب المسلمين.
- ج. التصريح بخلو الذاكرة العبرية من أية معرفة بشروط النظم واقتصارها على الإحاطة بأسفار أيوب والأمثال والمزامير.
- د. حصر المعرفة الشعرية على العرب دون غيرهم من الشعوب.
- هـ. بقاء التجربة الشعرية العبرية دون مستوى القوة والدرية الشعرية عند العرب.

وعموماً فإن مجمل هذه العناصر الواردة في شهادة يهودا الحريزي تحيلنا على قناعة ثابتة مفادها:

أولاً: إكبار الشاعر العبري للتجربة الشعرية العربية.

ثانياً: اعتمادها نموذجاً مثالياً جديراً بالتمثل والاحتذاء.

وكما هو معلوم فإن نضج الوعي لدى الشاعر العبري بضرورة انتقاله من مستوى الكتابة الشعرية البسيطة إلى مستوى القصيدة المحكمة، تأسس على أرضية توافر شروط سوسيوثقافية، من منطلق ما تتحلى به من سماحة وقناعة من أجل مد جسور التواصل والحوار بينهم وبين باقي الشعوب المتواجدة في محيطهم، وذلك استناداً على ما كان يتميز به العرب حينها بسلطة حضارية وسياسية، وهذه السلطة الرمزية والفعالية كانت تتمركز في قرطبة التي كانت تشتهر بمكبتها الضخمة، إذ كانت تضمّ كما هائلاً من الكتب والمخطوطات في كل مجالات الفنون والعلوم والآداب، بالإضافة إلى مكتبة القصر التي كانت تحت رعاية عبد الرحمان الثالث المسمى بالناصر (891 - 961 م) وهو ما يضعنا في عمق الحركة الثقافية التي كانت تتمتع بها الأندلس في عصر الشاعر يهودا الحريزي.

وبالاستناد إلى الأهمية الكبرى التي كان يحظى بها الفضاء الثقافي المعرفي الأندلسي، فإن النخبة المثقفة والمشكلة من العلماء والفقهاء والشعراء، كانت تحلم بتعبيد الطريق إلى حلقة الخليفة عبد الرحمان الثالث، حيث يلاحظ حضور الشعراء ضمن مكونات هذه النخبة.

من هنا يمكن القول إن تمثل اليهود في ذلك الزّمن بالثقافة والإبداع الإسلامي هو السبيل الأوحّد لتجاوز هامشيتهم بهدف التموقع داخل المشهد الثقافي، حيث كان من الطبيعي أن يرتقوا بشعريتهم ومعارفهم الفكرية والأدبية من خلال مواصلة احتكاكهم بالثقافة العربية وهو ما ساعدهم على إثبات أهليتهم في اقتضاء ظاهرة النظم.

ظاهرة النظم الشعر العبري على غرار الشعر العربي:

بناء على ما سبقت الإشارة إليه، بدأت تبلور لدى الشعراء ظاهرة النظم الشعر العبري على غرار الشعر العربي شكلا ومضمونا، معتمدين في ذلك على احتذاء العناصر المعتمدة في نظم القصيدة العربية مقلدين فيها في المدح كما في الغزل والثناء والفخر وباقي الأغراض الشعرية، مع الإشارة إلى أن هذا التقليد لم يبلغ خصوصية شعرهم المتمثلة في تشبع نصوصهم بروح الحنين إلى أرض الميعاد، مع التنبيه إلى أن هذا الشعر النموذجي لم يصرفهم في كتابة قصائد تستمد مادتها من الألبان والأحاجي، وإمكانية التمرس بالقوالب الفنية والموظفة من قبل الشعراء العرب والمسلمين، وفي هذا الإطار نستحضر شهادة حاييم شرمان التي يقول فيها: "لقد أخضع الشعراء اليهود الشعر العبري للقوالب الفنية التي كانت عليها القصيدة العربية، وتلك التي أدخلها دوناش بن لبراط إلى القصيدة العبرية".

وعلى غرار توظيفهم للأوزان والبحوث العربية، نجد إلى جانب ذلك كلفهم بالصور البلاغية والمجازية التي حاولوا أن ينسجوا على منوالهم كما هو وارد في الشهادة ذاتها يقول: "وطبقا للأمثلة العربية أمكن إدخال الصور والمحسنات البلاغية بالإضافة إلى وزنها طبقا لأسلوب الوزن العبري... كذلك نقل الشاعر هذه الأوزان إلى القصيدة الدينية".

ونظرا لضيق المقام سوف نكتفي بتقديم موجز لثلاثة نماذج تعتبر في نظر الباحثين والمختصين الأكثر تمثيلا للشعراء اليهود بالأندلس. وهم على التوالي يهودا هالييفي، وأبراهام بن عزرا، وموسى بن عزرا. ولعل أهم شاعر يمكن التمثيل به في هذا السياق هو يهودا هالييفي "باعتباره أحد أهم الشعراء اليهود، حيث اشتهر في نظم قصائده الغزل والإخوانيات وكافة الأغراض الاجتماعية، وعموما فإن شعره يتميز بتأجج عاطفته وقوة الخيال وسلاسة الأسلوب وجزالة اللفظ.

وفضلا عن علو كعبه في الشعر، فقد اشتهر أيضا بنبوغه الفلسفي التي تشهد له بذلك مؤلفاته الفكرية ذات الطابع الديني، وخاصة منها كتابه "الخوزري" الذي ترجمه للعبرية بعد أن كان قد ألفه بالعربية، وهو كتاب تتمثل أهميته في تطرقه إلى موضوع على درجة كبيرة من الحساسية، وهو المتعلق بدراسة العلاقات القائمة بين الأديان السماوية الثلاثة، أما المنهجية التي اعتمدها في إنجاز هذه المقارنة، فجاءت على صيغة حوار بين عالم مسلم وحبر يهودي وكاهن مسيحي، وبالنظر إلى شهرة مؤلفات يهودا هالييفي فقد أصبحت من بين النماذج الأكثر حضورا في الاستشهادات المتعلقة بالثقافة العبرية سواء بالنسبة لدى العامة أو الخاصة، بما في ذلك الكتب المدرسية.

أبراهام بن عزرا:

نبغ أبراهام بن عزرا المولود بطليطلة سنة 192 م، في جل الأغراض الشعرية. وسيكون من الصعب على الدارسين والباحثين المهتمين بالشعراء اليهود المعروفين في الأندلس، تجاوز أحد الأسماء الأكثر شهرة والأكثر رسوخا، ويتعلق الأمر بأبراهام بن عزرا الذي كان مبرزا في نظم الموشحات ذات المنزج الديني من خلال الاعتماد على مجموعة الأبحر الشعرية المتداولة في تلك المرحلة عند الشعراء العرب، ودليلنا في ذلك شهادة

"لفين إسرائيل" التي يقول فيه: "إن الأشعار الدينية لأبراهام بن عزرا المنظمة على شكل موشحات تتميز بعدد أوزانها. فإذا سلمنا بالتفاوت في أوزان المصارع مثلاً نتيجة للتباين في أوزان الوشاح والترشيح، فإن عدد الأوزان كان يبلغ 107".

وهو ما يعكس توفر تلك القدرة الخلاقة لدى الشاعر على الانتقالات المتعددة على الأوزان والتي تعود إلى براعة الارتجال وحسن التفنن فيه، كما يؤكد على ذلك "لفين إسرائيل" بقوله: "هذا الرقم الكبير يدل بشكل واضح على براعة الشاعر وقدراته على الارتجال فيما يخص اللحن، وهو الأمر الذي يلعب دوراً كبيراً في الموشحات".

موسى بن عزرا:

هو موسى بن يعقوب بن عزرا: المولود بغرناطة 1055 – 1138 م والذي يعدّ من أشهر شعراء عصره، بسبب نبوغه في جل الأغراض الشعرية، كما عُرفت عنه إحاطته بكثير من العلوم والفنون التي كان يعتبر إمام الشاعر بها مكسباً أساسياً يؤشر على عمق ما يتوفر عليه من زاد معرفي وثقافي.

وفي السياق ذاته نذكر كتابه المعروف بـ "المحاضرة والمذاكرة" والذي تمت كتابته في صيغة جواب على أحد المتسائلين حول القضايا التالية والمثبتة في مقدمة الكتاب:

- أ. الخطب والخطباء.
- ب. الشعر والشعراء.
- ج. دلالة حضور الشعر عند العرب، باعتباره طبعا وعند غيرهم باعتباره تطبعاً.
- د. مدى اضطلاع وتعرف العبرانيين على جنس الشعر المعرب والموزون.
- هـ. تاريخ اهتمام الجالية اليهودية بالشعر.
- و. دواعي ازدهار الشعر اليهودي.

إلى آخر ما في الكتاب من قضايا أدبية وفلسفية.

ولا يفوتنا في هذا السياق أن نذكر ببعض الشعراء اليهود الذين كانوا سابقين إلى توظيف الأوزان العربية في الشعر العبري، مثل "دوناش بن لبراط"، الفاسي المولد والنشأة، البغدادي التعليم والثقافة، إلى جانب يهودا بن داوود وحيوج المشهور عند العرب بأبي زكرياء يحيى، ويونا بن جناح القرطبي المعروف بأبي الوليد، وشلوم بن جبراييل بأبي أيوب بن سليمان بن يحيى.

ولقد كان لطبقة هؤلاء الشعراء الكبار وأمثالهم الفضل في الارتقاء باللغة العبرية من مستوى تداولها البسيط إلى مستوى توظيفها في البحث والدرس الفكري والإبداع الأدبي والفني.

ذلك أن اللغة العبرية كانت تشكو من فقر مدقع من حيث معجمها، سواء على مستوى الكم أو النوع مما كان يحول بينها وبين تجربة الخوض في أي حقل ثقافي أو معرفي، إلا أنها استطاعت أن تتجاوز هذا العائق من خلال انفتاحها الشامل على المعجم العربي الغني بدلالاته ومرجعياته الضاربة في أغوار ذاكرة الحضارة الإنسانية.

وبموازاة اهتمام النخبة اليهودية بنظم الشعر والتوسع في آدابه وفنونه، إلى جانب اهتمامهم الكبير بعلوم اللغة وأساليبها، فإنهم تفرغوا للدراسات اللاهوتية والفلسفية وغيرها من العلوم وخاصة منها الطب. ولقد تمثل ذلك في ترجمتهم لغير قليل من أمهات الكتب العربية إلى اللغة العبرية من ذلك مثلا: كتاب بن سينا وغيره.

وكما هو معلوم فإن هذا الاحتكاك ساهم في تهذيب العقيدة اليهودية في رؤيتها للذات الإلهية وصفاتها. ونخلص إلى أن الأندلس كانت بمثابة فضاء نموذجي شاهد على عمق حوار ثقافي وحضاري، كان قائما على قناعة راسخة مفادها البحث عن تلك الأجوبة الشافية لأسئلة متعددة ومتشعبة كانت تشمل الشعر والأدب، كما كانت تشمل الفكر والفلسفة والعقيدة، ولقد كانت الريادة العربية الإسلامية في هذا الإطار ريادة استقطاب ثقافي ومعرفي مصحوب بمنطق الحرية في الاختيارات، فلم يترددوا في النهل من منابعها الغنية بالعتاء، دون أن يضطروهم هذا الإقبال إلى التنازل القسري عن هويتهم وأيضا دون أن يكرههم على الدخول في سجلات صدامية تهددهم في قناعاتهم أو في مواقفهم.

وقد ارتأيت أن أقدم قراءة وصفية لكتاب "المحاضرة والمذاكرة" لموسى بن عزرا.

ثمة ثلاث إمكانيات لوصف المتن:

أولها: المقدمة التي أثبتتها موسى بن عزرا في صدر كتابه والتي يلخص فيها استراتيجية الكتاب. ثانيها: الفهرسة الواردة في نهاية الكتاب. أما الثالثة فهي تلك التي تنطلق من قراءة الكتاب ذاته، ولقد عمدنا تأخيرها لكونها السبيل الأقوم والموضوعي لوصف المتن.

المقدمة مدخلا: أي باعتبارها تلخيصا لمضامين الكتاب ولمنهجية كتابته، وتشمل عشر صفحات من القطع الصغيرة تضم حوالي ستة عشر سطرا، إذ من خلالها سيتبين لنا بأن طبيعة هذا العمل هو في الأصل جواب لأبي هارون على أحد المتسائلين حول بعض القضايا البيانية الشائكة والمتعلقة بـ:

- أ. الخطب والخطباء.
- ب. الشعر والشعراء.
- ج. دلالة حضور الشعر عند العرب، باعتباره طبعا وعند غيرهم باعتباره تطبعا.
- د. مدى اطلاع وتعرف العبرانيين على جنس الشعر المعرب والموزون.
- هـ. تاريخ اهتمام الجالية اليهودية بالشعر.
- و. دواعي ازدهار الشعر اليهودي.

وتشير المقدمة إلى أن المتن سيتضمن مجموعة من الآراء المتمحورة حول هذه المسائل فضلا عن الاستشهاد ببعض القصائد التي ادعى ناظموها بأنها وردت عليهم في الحلم كي تليها بعد ذلك بعض النصائح التي يمكن الاستناد عليها في صياغة (القريض العبراني على آراء العرب).

ولا يفوت أبا هارون "التأكيد لسائله أن هذا العمل مجرد مقالة موجزة ومقتضبة ناصحا إياه كي يستأنس بمتون المسلمين المتضلعين في هذا العلم مثل (قدامة في النقد، والبديع لابن المعتز، والمذاكرة والمحاضرة للحاتمي، والعمدة لابن رشيقي، والشعر والشعراء لابن قتيبة وغيرهم).

كما يؤكد على هدف مقالته بقوله: (هذه الأوراق القليلة هو تقديم المسائل السالفة الذكر في إطارها العبري والعربي على أساس تقليد العبرانيين للنموذج العربي واستلهمهم له، بالإضافة إلى حرصه على توثيق ما يخشى ضياعه ونسيانه.

كما أن أبا هارون "ينبه سائله إلى طبيعة البناء الذي ستقوم على أساسه مقالته من حيث توظيفه (لبعض الأغراض الحكمية) والمواد الفلسفية المشاكلة له والفقرات الأدبية المنتظمة معه مشبها التأليف بمائدة تضم عدة أصناف من الأطعمة التي تغري الأكل / القارئ بالإقبال وتفتح شهيته لما هو مبسوط أمامه. أما بالنسبة لمصادر المقالة فإنه يؤكد على أنها استعادة واسترجاع لما سبق أن حفظه من أقاويل الحكماء وحمله من (الأساتذة العلماء ص 5).

أما اجتهاداته الشخصية فستظل في حدود شرح ما بدا له غامضا، أو غير مقنع، دون أن يجزم هو نفسه، بصحتها وسلامتها، ويستشهد في هذا السياق بمعاصره وأستاذه الربيعي سعديا، الذي لقنه فضيلة التواضع، وطلب المغفرة من القارئ الحصيف القادر على تدارك ما وقع فيه من أخطاء، وقبل أن يشرع في بسط مادة المقالة (كتاب المحاضرة والمذاكرة) لا يفوته الإفصاح عن وجهة نظره الخاصة بمنهاج طرح الأسئلة حيث يقسمه على غرار ما هو موجود في الكتب العبرانية المقدسة، إلى أربعة مستويات هي السؤال والجواب والمعارضة والانفصال، أما أسلوب هذا المنهاج، فسيقوم على مبدأ الإيجاز المستفيد، من المقولة التالية "إذا كان الإيجاز كافيا كان الإكثار عيا" ص 8، إذ يلاحظ أن أبا هارون يسعى من خلال توظيفه لخاصة الاختزال، تمكين المهتم من حفظ المعارف الواردة في مقالته بدليل قوله: "واذكر قليلا إذا كان الاختصار أعون على الحفظ وأجمع القول" ص 9. حيث يتطرق بعد ذلك إلى تفصيل القول في مستويات منهاج طرح الأسئلة بالاستناد إلى شواهد من الكتاب المقدس.

وصف المتن من خلال الفهرسة:

يلاحظ من خلال قراءة الفهرسة الموضوعية للكتاب نزوعها إلى الاختزال والتعميم، حيث اقتضت الإشارة لأرقام الأسئلة تبعا لتسلسلها عبر الصفحات نظرا لأنها تقوم بدور ثابت ومحدد، يتجلى في مساعدة القارئ على الاهتمام إلى الأسئلة التي تعينه من خلال أرقام الصفحات المقترنة بها، بذلك تكون على سبيل المثال (ص 11 هو) مرجع القارئ للسؤال الأول، وص 18 للسؤال الثاني وهكذا دواليك إلى نهاية الكتاب.

وصف المتن من خلال المادة المبسطة فيه:

الغرض من هذا الوصف هو مقارنة القضايا العامة الواردة فيه:

1_ من حيث الإشكاليات المطروحة.

2_ من حيث صيغة طرح هذه الإشكاليات.

فأول ما تجدر ملاحظته، هو أن الكتاب مقسم إلى فصلين أساسيين يمتد أولهما من الصفحة 14 إلى صفحة 234، بينما يمتد الفصل الثاني من الصفحة ذاتها إلى نهاية الكتاب.

بالنسبة للفصل الأول يمكن اعتباره بمثابة جواب من أبي هارون لسائله عن الأسئلة الثمانية التي سبق أن أشرنا إليها في وصفنا للمقدمة بينما يتمحور الفصل الثاني حول ما سماه بمحاسن الشعر، وعددها عشرون (سنفصل فيما القول لاحقاً)، علماً بأن هاته المحاسن مذيبة بقصيدة عبرية من نظم المؤلف، ويصل عدد أبياتها إلى مئة بيت (ولنا فيها كلام سيرد في حينه).

وقبل الشروع في تقديم نظرة إجمالية عن مادة الفصلين معا وجبت الإشارة إلى أن الكتاب مؤلف باللغة العربية، تتخللها نسبة كبيرة من الإشارات باللغة العبرية، التي تهم:

أ. الأعلام المستشهد بهم والمنتمين إلى العلماء العبريين.

ب. بعض الشواهد المستمدة من كتبهم المقدسة، ومن الديوان العبري المعاصر للشاعر أو المتقدم عنه، بالإضافة إلى بعض الأقوال العبرية التي ترد في سياق التحليل أو المقارنة فضلاً عن القصيدة الطويلة المشار إليها أعلاه.

كما تجدر الإشارة إلى أن منطلق عرض الأجوبة يقوم على خاصية الاستطراد الذي يتجاوز في سياقات كثيرة، المسألة المركزية إلى مسائل جزئية بعضها قريب الصلة بالمسألة المركزية، وبعضها الآخر يوشك من حيث البعد أن يتعلق مع قضايا شبه غريبة عن السياق، وهو ما سنتعرض إليه في حينه.

أما الآن وبعد هذا التقطيع الأولي لمادة الكتاب فإننا سنشرع مباشرة في تأطير مجموع القضايا الواردة فيه تبعاً لتسلسلها وستكون البداية بجواب أبي هارون عن السؤال الأول.

ونظراً للخاصية الأسلوبية المعتمدة في التحليل والقائمة على الإيجاز والتكثيف، فإننا سنكتفي من جهتنا بالإشارة المركزة لما يطرحه من قضايا حتى لا نجد أنفسنا منساقين إلى نسخ الكتاب من ألفه إلى يائه، ولعل هاته الملاحظة ستكون من بين العناصر الأساسية التي سنتوقف عندها في معرض مقاربتنا لأسلوب ومنهج صياغة الكتاب.

1 - الخطب والخطباء:

يشرع في مناقشة هذه المسألة، انطلاقاً من تعريفها عند اليونان، باعتبارها أداة للإقناع، وفي علاقتهما بالفن المنثور عند العرب المعروفين بطول باعهم فيها. ورؤية الرومان لها... وطبيعة حضورها عند العبرانيين ليتطرق في النهاية إلى قراءة معجمية مقارنة لمفهوم الخطابة والكلام عند العبرانيين والعرب، بنوع من التفضيل استناداً على البيان العربي وبعض الشواهد الحاضرة في التوراة.

2 _ الشعر والشعراء:

في هذا الجواب، حديث عن ماهية الشعر عند اليونان والعرب والعبرانيين، حيث يتداخل مفهوم الشعر بمفهوم النبوة، ثم يميز الشعر والنظم عند العرب والعبرانيين ليتطرق إلى المفاضلة بين النثر والشعر عند العرب فقط، ليختم كلامه عن آفة التكسب بالشعر دون الإشارة إلى العرب أو العبرانيين، بمعنى أن الأمر ينسحب على الجميع.

3 _ الطبع عند العرب والتطبع عند غيرهم:

يستهل هاته المسألة، بالحديث عن الخصوصية الطبيعية والجغرافية لجزيرة العرب، وأثرها المباشر في صقل مواهب القول الشعري عند العرب، ليتناول بعد ذلك:

العلاقة المعجمية بين الشعر والبيان.

الاستناد إلى جالينوس وأبو قراط في رأيهما حول الطباع والأهوية والبلدان.

الاستنارة بالأراء المستمدة من علم النجوم وخاصة (رسالة المداخل إلى علم النجوم) لإخوان الصفا.

استشهاده بالمسعودي في معرض حديثه عن دور الطبيعة في إصلاح اللسان.

تأثر اليهود بالطبيعة واللسان العربي.

التأكيد على الأصل العربي لشعراء اليهود.

الاستشهاد بكتاب القمر "لأرسطو طاليس" في معرض حديثه عن تأثير الموقع الجغرافي لجزير العربية في علاقته بمواقع النجوم، وتمجيد قدرات العرب في معرفة طالع النجوم والقافية، وكذلك الاستشهاد بكتاب الأفضاء لأبي حنيفة.

ثم يركز على خصوصية العبرانيين المتمثلة في تحلي علومهم بطابع نبوي وشرعي ليفرع الحديث من قداسة ملتهم العبرانية، مستشهدا بالملك جبريل في هذا الشأن (ص33 _ 34 _ 35 عبري)، لينبهي إلى معارضة أبي العلاء المعري للجمل القرآنية في كتابه (الفصول والغايات)، ثم يحاول تفسير تقارب اللغات (العربية والعبرية والسريانية) على ضوء تقارب الأمصار، بالاستفادة من آراء السلف العبري ص 138 ... ، ثم يتعرض إلى تمجيد (جالينوس) للغة اليونان، في مقابلتها بردود الرازي الواردة في كتابه الشكوك "ليستطرد إلى مناقشة مسألة الترجمة، ودائما في الإطار الجالينوسي والعبري، ص 43.

4 _ هل سُمع لملتهم شعرا؟

في هذا الجواب إشارة إلى غياب ظاهرة نظم الشعر عند العبرانيين باستثناء بعض الأراجيز والأمثال الواردة في ثنية الأسفار (ص45) مستشهدا بالحكيم "عالميس" الذي يجزم بغياب النظم بطريقة العرب مبررا ذلك بتمزيق شملهم، حيث يتحول الحديث في هذه المسألة إلى بسط القول في الهوية اليهودية المتفرقة خاصة بعد الجلاء البابلي وجلاء خراسان.

5_ الجالية الأندلسية وعلاقتها بقرض الشعر:

يتحدث هنا عن خصوصية الجالية العبرانية قبل الفتح الإسلامي وبعده، وعن تمرسها بأصول اللغة العربية، حيث يستشهد ببعض الأسماء المشهورة مثل "الفاسي ص (56) المنبوز" روائع الجياني" والفاسي القرطبي، إلى جانب أسماء أخرى برعت في توظيف اللغة العربية، أما عن الشعراء العبرانيين، فأشار إلى ضيق أفقهم، وسذاجة قصائدهم التي غالبا ما كانت تأتي خالية من البديع.. ليتطرق إلى ما لحق قرطبة من خراب، حيث يجدها فرصة للحديث عن الشاعر العبراني القرطبي النشأة أناكاد صمويل (ص61) متوقفا عند شهرته التي طالت الآفاق شرقا وغربا، وما تعرض له من نقد لاذع.

والملاحظ في هذا السياق، أن أبا هرون لم يتح لنا فرصة الإطلاع على خصائص شعره، أو على بعض نماذجه، كما أنه لم يتعرض إلى طبيعية السقطات الشعرية التي وجهت إليه، بينما نجده في المقابل يأسى لهلاك العبرانيين.

بعد ذلك يتطرق إلى ذكر ابن خلف الأنصر (ص 68) وغيره من أعلام الأدب في الأندلس، مركزا على محاسن الإيجاز دائما "قليل كاف خير من كثير غير شاف" وعلى امتداد الصفحات (65_ 71).

يتوقف عند طبيعة اللغة الموظفة في التمييز بين الشعراء وبين إنجازاتهم للاستفادة من أقوال الفلاسفة في العقل والسياسة وصفاء الروح معرضا بضعاف القرائح والمدعين (ص84) وفي هذا الإطار نجده يُعلي من فضل العقل على فضل اللسان ويوضح نخبوية الكلام العالي وجهل العامة بمستوياته، ليتوقف عند مفاهيم السفسطة كما هي واردة عند اليونان والعرب والعبرانيين إلى جانب التمويه والمدارة النقدية.

6_ علاقة الكلام بالطباع النبيلة.

يتحدث في هذه الفقرة من جديد عن علاقة الكلام بالطباع النبيلة وعن العقم الأدبي في زمنه، ومفهوم التكسب بالشعر، وعلاقته بخاصية الصدق والكذب الحاضرة بأشكالها المتعددة في فن الشعر.

7_ قرض الشعر في النوم:

الملاحظ في هاته النقطة أنها تضم خليطا لا متناهيا، من القضايا ذات الصلة الوثيقة بالنظم وأحوال النفس والعلاقات المتشابهة بين الذات الشاعرة والآخرين، ودائما ضمن تداخل وتقاطع المرجعيات العربية واليونانية والعبرانية، وسنحاول من جهتنا أن نقدم إضاءات مكثفة لهاته النقطة نظرا لتعدد تفاصيلها وأطروحاتها.

قبل الحديث عن قرض الشعر في النوم يعرج بنا أبو هرون إلى التنظير لطبيعة النوم واليقظة وانتعاش الروح عند النوم، وآراء جالينوس في أجوال النفس عند النوم وآراء أرسطوطاليس في علم الرؤيا والعبارة والحواس ومملكة التصوير، ونفس الشيء عند "عالميس" وبعض علماء ملتهم استنادا على شواهد (135_136_137) شعرية عبرية.

المراجع باللغة العربية:

- أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2006
- الحريزي يهودا: تحكموني، مطبعة توبورفسكي، تل أبيب، 1952
- المراجع بالعبرية:
- ابيבה دورون: והשמש כמו לבי שתודה על שיה תשמך.
- اברהם شتאל: שירת ישראל בספרד הקיבוץ המאוחד תשרייד.
- اهدون ميرسكي: שירי הספרדים משער היתוד של ספר חובות הלבבות בחיי מחקרי לשון תשמייג.
- בן אור: תולדות השירה העברית בימי הבינים הוצאת יזרעאל בעים.
- דוד ילין: תורת השירה הספרדית מהרורה שלישית ירושלים תשלית.
- المراجع بالأجنبية:

- Anderson, G.W: Acritical introduction to the old testament.
- Baron, salowittmayer: Yehuda Halevi An Answer to an Historic challenger 1941. J.S.O.S
- Driver, S.R: An Introduction to the literature of the old testament. 9 the edition, Edinburgh. T and T. Clark
- Halpera, Jodeph: History of our people in rabbinic times. Shapiro Vollemtime and co. London 1939.
- Hartwing Hirshfeld: literary History of Hebrew Grammarians. Ox 1926
- The Interpreter Dictionary of the bible Supplementary volume. Abingdon 1976.
- James Parkes: A history of the Jews. Fifth Edition N.Y.1973.
- Paul Berchassenius: The history of Spanish Jews. London Ruskin Hause 1963.
- Waxman, M: The History of the Jewish literature N.Y 1930.
- Stern, Samauel Miklo: Hispano – Arabic Strophic poeatry. Oxford 1974.

المعجمية التفسيرية التأليفية

مقاربة معنى ↔ نص

The theory of Explanatory and Combinatorial Lexicology:

The “meaning ↔ Text” approach

أ.د. محند الركيك

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

فاس

mhand.rguig@gmail.com



المعجمية التفسيرية التأليفية

مقاربة معنى ⇔ نص

أ.د. محند الركيك

الملخص

تروم هذه الورقة تسليط الضوء على بعض ملامح مقاربة معنى ⇔ نص التي تفرعت عنها الفرضية المعجمية التفسيرية التأليفية. كما ستعرض للمنهج المتبع لإعداد القاموس التفسيري التألفي، الذي يقوم على أسس ومبادئ سنأتي على ذكرها في ثنايا هذه الورقة. انسجاماً مع العنوان أعلاه ارتأينا وضع هندسة لهذه الورقة تتشكل من شقين إثنين: الشق الأول، سنعرض فيه الملامح العامة لمقاربة: معنى ⇔ نص وخصائصها. أما الشق الثاني، فهو عبارة عن محاولة لحوسبة القاموس التفسيري للغة العربية.

Abstract

This article aims to shed light on some of the characteristics of the approach “Meaning ⇔ text” as a part of the theory “Explanatory and Combinatorial Lexicology”. The article will also present the methodology used to develop the explanatory and combinatorial dictionary, whose principles we will describe in more details below. This paper consists of two parts: in the first part, we will present the general characteristics of the approach: Meaning ⇔ text, and the second part, we will try to computerize the explanatory and combinatorial dictionary of the Arabic language.

مقدمة:

ارتبطت نظرية معنى \Leftrightarrow نص بمؤسسها "إيغور ميلتشوك" الروسي الأصل وهو أحد أبرز الباحثين الروس، كان عضواً في أكاديمية موسكو لينتقل بعد ذلك إلى جامعة مونريال حيث تابع مسيرته العلمية وطور هذه النظرية بمعونة "ألكسندر زولكوفسكي" "Zholokovsky" أندري كلاص "Class André" و"ألان بولكير" "Alain Plguère" وغيرهم. وقد ساعده إتقانه للغات عالمية (الروسية، الفرنسية، والإنجليزية)، وإطلاعه على أهم المدارس اللسانية الروسية- السلافية واللاتينية والأجلوساكسونية على بلورة مقارنة معنى \Leftrightarrow نص.

بفضل اجتهاداته اللغوية واقتراحه للفرضية المعجمية التفسيرية التأليفية، التي استمدت مشروعيتها المعرفية والمنهجية من النظرية السالفة الذكر، حظي بمكانة علمية مشرفة في الأوساط الفرنكفونية والأنجلوفونية بكندا وفرنسا، حيث عُيّن أستاذاً زائراً بـ "collège de France"؛ ويشغل، أيضاً، عضواً بارزاً في "الجمعية الملكية" بكندا؛ فضلاً عن كونه عضواً أساسياً ونشيطاً في GRESLT (مجموعة البحث في الدلالة المعجمية والمصطلحية).

نظرية معنى \Leftrightarrow نص:

لا شك أن ارتباط هذه النظرية بمؤسسها "إيغور ميلتشوك" سيجعلها تنهل من مرجعيات لسانية مختلفة. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الإرث الروسي السلافي لاسيما أعمال أبرسيان والشكلانيين الروس وشلكوفسكي، وما أتصل بمجال الترجمة الآلية، بالإضافة إلى الفكر اللغوي الفرنسي - الأنجلوساكسوني الكندي نذكر بالخصوص مساهمة "أندري كلاص" و"ألان بولكير" في إغناء نظرية معنى \Leftrightarrow نص. دون أن ننسى نظرية "الاتصال المعرفي" بوصفها أحد الروافد الاستمولوجية التي استفاد منها إيغور ميلتشوك.

سمّيت هذه المقاربة بمقاربة معنى \Leftrightarrow نص لأنها تبحث عن المعنى في العبارات والتعابير التي يتشكل منها النص. إن البحث عن المعنى في الوحدة المعجمية تجاوز مستوى الوحدة المعجمية، وبات البحث عنه في النص أمراً ملحقاً. استناداً إلى هذه القناعة المعرفية، فإنّ نظرية معنى \Leftrightarrow نص تؤمن، معرفياً، بقدرة اللغات الطبيعية على ربط المعاني بالنصوص. لذلك تأسست هذه النظرية على أساس استنباط المعنى من النص معتمدة في ذلك على نمذجة لغوية صورية معتبرة الوصف اللساني القائم على أسس صورية ورياضية أحد أهم مبادئها.

إيماناً من إيغور ميلتشوك بأهمية اللغة الصورية ونجاحتها في التحليل اللساني قام بمعونة فريقه (كلاص، بولكير) بتبنيهم لهذه اللغة الواصفة الرياضية في تعريفهم للمداخل المعجمية والمفردات والليكسيمات كإجراء أولي لبناء قاموس تفسيري تألّيفي¹. وانسجاماً مع تصوّرهم لمفهوم "التعريف" بوصفه لغة واصفة

1-Voir les travaux d'Igor Mel'čuk et al (84), (88) et (92).

تضطلع بمهمة وصف الوحدات المعجمية. سنقدم مثال "عاون" أو "ساعد" *aider* التي أخضعت للتعريف الصوري:

$$X \text{ Aide } Y \text{ à } Z \text{ par } W = Y^2$$

ساعد X (زيد) Y (عمر) على الحصول على Z (شيء ما) بواسطة Y=W

بفضل تبنيهم للغة الواصفة الصورية تمكّن أصحاب هذه النظرية من بناء نماذج تعريفية صورية للوصف القاموسي والدلاليّ متجاوزين، بذلك، نمط التعريفات التقليدية المألوفة في أعمال الصناعة القاموسية السابقة. لا شك أن هدفهم، من وراء اعتمادهم هذه النمذجة الصورية، هو إيجاد انسجام بين النصوص والمعاني، وبالتالي، بناء نظرية لسانية كونية تقوم على لغة واصفة صورية عالمية³.

I - 1 المعجمية التفسيرية التأليفية المنهج والموضوع

تعد الفرضية المعجمية التفسيرية التأليفية واحدة من الفرضيات المعجمية المعاصرة التي تطمح إلى معالجة المعجمية وصناعة القاموس (=La lexicographie) والقاموس (Le dictionnaire) في آن واحد؛ كما تهدف إلى ملامسة كلّ ما يمت بصلته إلى هذه المكونات اللسانية الثلاثة المترابطة فيما بينها. وتعتبر، أيضاً، من المقاربات التي تندرج ضمن الأعمال المعجمية والصناعة القاموسية الواصفة. وهي بذلك من الفرضيات التي اهتمت باللسانيات النظرية (المعجمية والدلالة) واللسانيات التطبيقية (صناعة القاموس). حيث لوحظ، في إطار المعجمية التفسيرية التأليفية التي تفرعت عن نظرية: معنى \Leftrightarrow نص، أن المعجمية (lexicologie) وصناعة القاموس (lexicographie) تبادلتا التأثير والتأثر وتربطهما علاقة معرفية وبنوية؛ فالأولى-أي المعجمية- تمثل الإطار النظري-المنهجي والجهاز المفاهيمي الموجّه لصانع القاموس (le lexicographe)، في حين تعتبر الثانية (la lexicographie) الممارسة التقنية التي ينتج عنها القاموس حيث يُعدّ هذا الأخير عصارّة عمل مشترك بين الباحث المعجمي (lexicologue) الذي يوفر النظرية والمنهج، وبين صانع القاموس الذي يسهر على إعداد القواميس⁴. ولعلّ أهمّ ما يلفت انتباه الباحث في الفرضية المعجمية التفسيرية التأليفية هو اعتمادها معايير وقواعد صورية صارمة شكّلت الاستثناء المعرفي والمنهجي لتصورهم للعمل المعجمي والقاموسي، وحتى الدلالي، إلى درجة أن وصفهم وتحليلهم للعديد من الظواهر الدلالية يقوم على منهج نسقي ورياضي ودقيق. والسبب، في تقديري، يعود إلى كونها نهلت من نظرية معنى \Leftrightarrow نص التي تقوم على الأطروحة الآتية: الانطلاق من التمثيلات الدلالية من أجل بناء تشجيرات تركيبية

2- Igor Mel'Čuk, André Class et Alain Polgère (95) «introduction à la lexicologie explicative et combinatoire» p: 106.

3- A. Polgère (98) «la théorie sens \Leftrightarrow texte» in dialogue université du Québec, p: 12-13.

4- Igor Mel'Čuk, André Class et Alain Polgère (95) «introduction à la lexicologie explicative et combinatoire» p: 26.

بمساعدة المعجم⁵. ويعتبر المعجم والدلالة، في تصور هذه الفرضية، سابقين على التركيب والصرفاء عكس بعض الأنحاء التوليدية والبنوية التي لم تهتم بهما إلا في المراحل الأخيرة. إنَّ اهتمام مؤسسي هذه الفرضية بالمعجمية نابع من إيمانهم بأنَّها تشكل ملتقى العلوم⁶ La lexicologie: discipline carrefour، بإعطائها أهمّية قصوى للمكوّنين: المعجمي والدلاليّ تكون الفرضية المعجمية التفسيرية من أهمّ الفرضيات التي تنبأت، منذ وقت مبكّر، بدورها في مجال الدراسات اللسانية، فضلا عن اهتمامها بالبحث عن "المعنى" الذي يعتبر أحد الموضوعات الشائكة في الدرس اللساني. لذلك أولت عناية خاصة لكلّ التّعابير المجازية والكنائية والمسكوكات وأشباه مسكوكات بحثا عن هذا المعنى المنفلت منا، على الدوام، الذي يكاد يشبه الزئبق بسبب خفّته وحركيته وتغيّره بتغيير السّياق والمقام وشروط التّخاطب. كما اهتمت، كذلك، بالحقول المعجمية والدلالية التي تدرجها ضمن ما تسمّيه بـ: ماكروبنية القاموس التفسيري التألفي⁷.

تعتمد إيغور ميلتشوك الجمع بين صفة "التفسيري" وصفة "التألفي" لما لهما من حمولة مفهومية دلالية وتركيبية ومنطقية. حيث يقصد بـ "التفسيري" أن كل عنصر لغوي حامل لتفسير دلالي صوري؛ فالتمثيلات الدلالية الخفية (التحتية) تشكل وحدة أو وحدات معجمية. أما صفة "التألفي" فهي تأكيد على أن طبيعة بنية اللغات الطبيعية تأليفية وتركيبية وذات خصائص نسقية منتظمة بشكل طبيعي. إذ تتضح، بجلاء، من خلال تفاعل المحور الجدولي (تعارض دلالي، انتقاء دلالي للوحدات) مع المحور المركزي (تسلسل الوحدات المعجمية).

باختصار شديد، فالمعجمية التفسيرية التأليفية، هي في جوهرها، تنظير للقاموس التفسيري التألفي، وهي إطار منهجي ونظري لإعداد قاموس تفسيري تألفي. كان من نتائج عملها المتكامل والمنسجم ظهور هذا الصنف من القواميس في ثلاثة مجلدات⁸. وهي عبارة عن أعمال تطبيقية استغرقت مدة انجازها أكثر من ثلاثة عقود. والجدير بالذكر أن معالم هذه النظرية، التي أسّسها إيغور ميلتشوك، لم تتّضح معالمها إلا بعد مساهمة الباحث المعروف "أندري كلاص" André Class الذي تعاون مع مؤسس النظرية واشتغلا معا في إطار "مجموعة البحث في الدلالة المعجمية والمصطلحية" GRESLET. ولعل أهم ما لفت انتباهنا، ونحن نشتغل على هذه النظرية، ذلك العدد الهائل من الرموز الرياضية والصورية المستعمل في وصف الظواهر المعجمية والدلالية وتحليلها. إذ ليس من المألوف، على مستوى صناعة القاموس "La lexicographie" ولا على مستوى المعجمية "La lexicologie"، أن يجمع بين التأليفات شبه الرياضية وتعريف الدوال. رغم أنّ بعض المكونات اللسانية (التركيب والفونولوجيا) وظّفت، منذ وقت مبكر، تحليلات تشجيرية وصورية. لذلك نعتبر عمل المعجمية التفسيرية التأليفية عملا جريئا، لكونها أقحمت الصياغة الرياضية والصورية لمعالجة

5- Igor Mel'Čuk, et al (95) ibid, p: 17.

6- Igor Mel'Čuk, et al (95) ibid, p: 26.

7- Igor Mel'Čuk, et al (95) «introduction à la lexicologie explicative et combinatoire» voir les pages :173-184.

8- Igor Mel'Čuk, et al (84).

إشكال تعريف الوحدات المعجمية والتعابير المسكوكة والمجازية والكنائية، وهو أمر لم نعتده في القواميس والمعاجم والأبحاث الدلالية السابقة.

لا ينظر إلى القاموس التفسيري التاليفي الذي اقترحه إيغور مليتشوك وفريقه كخزان للمعطيات والمعلومات المعجمية المترادفة والمتباينة فحسب، بل أراد له أصحابه أن يأتي على شكل نظام منتظم يقوم على قاعدة بيانات منطقية وصورية. ولكي يتسنى لميلتشوك وفريقه إنجاز هذا النوع من القواميس، قاموا بتأسيس إطار نظري قائم على قواعد ومعايير ومبادئ وأسس منها ما كان معروفاً ومتداولاً في الأعمال اللسانية السابقة، ومنها ما اقترحه "إيغور ميلتشوك" وزملاؤه. يمكن القول إن هذه الأدوات والمفاهيم تشكل التّواة المنهجية والمعرفية لصناعة القاموس التفسيري التاليفي.

تعتبر صناعة القاموس التفسيري التاليفي من أهم القواميس التي اعتمدت الصياغة الصورية في تعريفه للمفردات والمداخل المعجمية. لذلك ما فتى أصحاب هذه النظرية ينتقدون بشدّة تجربة القواميس السابقة لأنها لم تعتمد، حسب رأيهم، النمذجة الصورية القادرة على تقديم تعريفات دقيقة للوحدات المعجمية. والجدير بالذكر أن "إيغور مليتشوك" و"أندري كلاص" و"آلان بوكير" كانوا معجبين بهذه النزعة الصورية إلى درجة أنهم فضلوا ارتكاب أخطاء لغوية بدل الوقوع في خطأ أو خلل منطقي، لأنّ الخطأ اللغوي إذا ارتكب، في تقديرهم، سيكتشف حتماً. أمّا الخطأ المنطقي فسيشوّش على الوصف اللغوي وهو، بالتالي، غير قابل للفحص والمراجعة.

I - 2 مبادئ المعجمية التفسيرية التاليفية:

تختزل صناعة القاموس التفسيري التاليفي، بوصفها ممارسة وتقنية، مبادئ القاموس التفسيري التاليفي في أربعة عناصر أساسية. هي على الشكل الآتي:

1-2-1 مبدأ الصورية

1-2-2 مبدأ الانسجام الداخلي

2-3-3 مبدأ المعالجة المماثلة

2-4-4 مبدأ الشمولية.

يرى إيغور ملتشوك أن أعمال هذه المبادئ الأربعة من شأنه أن يؤدي إلى الصياغة الصورية للمفردات والدقة في الوصف والتفسير. حيث عبر كل من إيغور ملتشوك وأندري كلاص وآلان بوكير عن ذلك في المعادلة الآتية⁹:

$$\text{دقة} = \text{صورية} + \text{انسجام داخلي} + \text{مماثلة} + \text{شمولية}$$

سنحاول بسط هذه المبادئ الأربعة، بإيجاز شديد، لأنّ المقام لا يسمح لنا بالحديث عنها بتفصيل.

9- Igor Mel'čuk, et al (95) «introduction à la lexicologie explicative et combinatoire» p: 34.

I - 2 - 1 مبدأ الصورية:

يرى ميلتشوك أنّ أيّ وصف لسانی، اعتماداً على هذا المبدأ، سيفضي، حتماً، إلى الدقّة في وصف وعرض المعلومات، لذلك ينبغي إخضاع الوصف القاموسي والمعجمي إلى مقارنة تعتمد الرموز المنطقية والرياضية منهجا وخياراً علمياً. وتجدر الإشارة إلى أنّ اللسانيات سبق لها أن تبنت مبدأ الصورية لاسيما في مجال الفونولوجيا والتركيب والصرافة. وإذا كان الأمر ممكناً بالنسبة إلى هذين المكونين، بحكم طبيعتهما القابلة للصّورنة، فإنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المعجم والدلالة نظراً لطبيعة موضوعها الذي يبحث في المعنى والدلالة. بيد أنّ صناعة القاموس التفسيري التألفي أصرت على اقحام مبدأ الصورية، واعتبرتها من أهم المبادئ الأساسية لإعداد القواميس.

لقد طرحت علاقة المنطق والرياضيات باللغات الطبيعية منذ أرسطو مروراً بالفكر اللغوي العربي القديم؛ حيث كانت تتخذ شكل مناظرات بين اللغويين والمناطقة وصولاً إلى هاريس وتارسكي وتشومسكي وميلتشوك وغيرهم. يعتقد أغلب الباحثين (مناطقة ولغويين) أنّ اللغات الطبيعية تحتوي على تعابير غامضة ومهمة عكس اللغات الصورية التي تمتاز بالدقّة والوضوح. ولتفادي هذا الغموض والتشويش الناتج عن خصوصية تعابير اللغة الطبيعية القابلة لعدّة تأويلات ينبغي التوسل بالمنطق والرياضيات. وقد نحت النظرية المعجمية التفسيرية التأليفية هذا المنحى الصوري من خلال تبنيها لغة صورية واصفة لتعريف الوحدات المعجمية (الوصف والدلالي) وفي نظام الرتبة (الوصف التركيبي)، وفي تحديد الوظائف المعجمية (وصف التغييرات المعجمية). لكنّ ثمة ظواهر معجمية- دلالية طرحت مشاكل تقنية لهذا المنهج الصوري. نذكر منها ظاهرتي البوليسي والأمونومي. وللخروج من هذا الغموض وتعدّد المعاني، الذي يعتبر خاصية لازمة للغات الطبيعية، قام ميلتشوك بإخضاع المفردات ذات الطبيعة البوليسيمية والأمونومية إلى لغة رمزية ورياضية. وكمثال على ذلك اقترح تعريفاً شاملاً وصورياً لكلمة "دورية" Magazine ذات المعاني المتعدّدة. حيث عرفها كالآتي:

Magazine: publication périodique, sous forme d'un cahier généralement illustrée, (consacrée à un sujet déterminé X et) destinée tous a divertir le public Y.¹⁰

دورية: منشور دوري على شكل دفتر وهو، بشكل عام، ممثل (يعالج موضوعاً محدداً X)، موجه، قبل كل شيء، إلى الجمهور Y.

يتميز التعريف أعلاه بالشمولية والوضوح، ويقدم وصفا عاما وواضحا لكلمة "دورية" التي تحيل على معان متعددة. وقد ساعدنا استعمال التعريف الرياضي (Y وX) على تغطية جميع الاستعمالات الممكنة لهذه الكلمة التي قد تعني ما يلي:

1- دورية تعنى بالشؤون النسائية.

2- دورية تهم المجال الرياضي والفني.

3- دورية أو مجلة ذات طابع علمي أكاديمي.

لم يكتف إغور ميلتشوك بإضفاء الطابع الرياضي الصوري على إشكالية "التعريف" فحسب، بل اعتمد رموزا ومعادلات رياضية لتحليل دوال معجمية (ترادف، تضاد، توسيم، تفعيل)، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- $x < y$ للدلالة على أن y متغير x

- $x \supset y$ للدلالة على إدماج y في المجموعة الكبرى (x).

- $L_1 + L_2 \dots L_n$ للتأثير على تركيب نوعي phrasème متشكل من ليكسيمات ($L_1 + L_2$)

- \cap - رمز رياضي يرمز إلى نقطة تشارك بين عناصر أو مجموعات معينة.

- \diamond - يرمز إلى الخانة الخاصة بالتعابير ذات القرابة الدلالية.

- \blacklozenge - يرمز لخانة التراكيب النوعية ذات اتصال دلالي.

- x^* - تعبير لاحن غير مقبول دلاليا.

- $x?$ - تعبير يتأرجح بين اللحن والمقبولية.

- ATTR - للتعبير عن علاقة المتغيرات التركيبية العميقة.

- \sim - يرمز إلى وضع الليكسية-المنار (العجمة الرئيسية) في الوصف اليكسيكوغرافي.

- DER - يرمز إلى المشتق التركيبي (سواء أكان تفعيلا أو توسيما أو ونعتا أو ظرفا).

- Dico - اختصار لقاموس التواردات Dictionnaire de cooccurrences.

إن المتأمل في تعاريف القاموس التفسيري التأليفي للمداخل المعجمية سيجد نفسه أمام تعاريف أشبه بالمسلمات والبدهييات الرياضية والمنطقية. وإجمالا، فالوصف القاموسي والمعجمي - حسب أصحاب هذا التوجه- لا يستقيم بدون هذه المسلمة:

"كل وصف داخل القاموس التفسيري التأليفي هو بالضرورة صوري"

Toute description dans un dictionnaire explicatif et combinatoire est strictement formelle.

I - 2 - 2 مبدأ الانسجام الداخلي: Cohérence interne

مما لا شك فيه أن المبدأ الصوري الذي يعتبر العمود الفقري في إعداد القاموس التفسيري التألفي يستدعي، بالضرورة، مبادئ منسجمة ومكاملة لهذا التوجه الدقيق والصارم في الصنّاعة المعجمية. ولا غرو، إذا كان مبدأ "الانسجام الداخلي" من أهم المبادئ الأساسية لتأليف هذا الصنف من القواميس التي تعتمد، أساساً، على النمذجة الصورية.

ينتج الانسجام الداخلي عن التطبيق الصّارم للمنطق على المعجم والدلالة، خاصة ما يتعلق بمستوى "الميكروبنية". ونلمس هذا الانسجام من خلال الوحدة المتماسكة والانسجام المتكامل الموجود بين الأوصاف الدلالية والمعجمية والتركيبية للمفردة الواحدة. وبفضل هذا التوافق تقيم المعجمية التفسيرية التأليفية تواصلاً متبادلاً بين المكونات الدلالية أثناء تعريف المدخل المعجمي الواحد. لنأخذ، مثلاً، الوحدة المعجمية "استاذ" التي يتضمن تعريفها على عنصري: x و y اللذين يضمنان تواصلاً بين الوحدة المعجمية نفسها وبين عناصرها التركيبية. ثمة، إذن، انسجام داخلي بين مكونات تعريف "أستاذ". فالعنصر x باعتباره الشخص الذي يدرس ويلقن المعارف تربطه علاقة جدلية بالعنصر y باعتباره التلميذ أو المتعلم والطالب الذي يأخذ العلم من x . والرابط بينهما هو Z بوصفه المادة العلمية أو الأدبية أو الفنية التي يلقنها الأستاذ لتلميذه.

من المعلوم أنّ اللغة الطبيعية توفر بنيات منسجمة في جميع المستويات، إذ لا يمكن للمستوى الدلالي أن يستقيم إلا إذا كان منسجماً مع المستوى المورفو-تركيبية. فالتناظر بين الوحدات المعجمية والدلالية والوحدات المورفو-تركيبية من شأنه أن يشوِّش على المعاني الممكنة لهذه الوحدات المعجمية. باختصار، يقصد، حسب إغور ميلتشوك، بمبدأ "الانسجام الداخلي" ما يلي:

" نعني بالمادة القاموسية المنسجمة تلك التي ترتبط معطياتها الدلالية والتركيبية والمعجمية والمورفولوجية فيما بينها"¹¹.

I-2-3 مبدأ المعالجة المماثلة:

إن الحديث عن مبدأ الانسجام، الذي يقوم على أساس الترابط المنسجم بين عناصر الوحدة المعجمية أو الجملة الواحدة، سيقودنا، حتماً، إلى الحديث عن مبدأ لا يقل أهمية عن المبادئ السالفة الذكر. ويتعلّق الأمر بمبدأ "المعالجة المماثلة". لقد أظهر هذا المبدأ أن مواد القاموس المنتمية إلى نفس الحقل الدلالي تقوم على مبدأ المماثلة والمشابهة.

والجدير بالذكر أن هذا المبدأ لم يُؤخذ بعين الاعتبار في الأعمال المعجمية والقاموسية القديمة والحديثة على حد سواء؛ مما أدّى إلى ظهور بعض الثغرات في تعاريف بعض المعاجم الحديثة. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر "المعجم الوسيط". ولتوضيح أهمية هذا المبدأ في تعريف المداخل المعجمية أورد

11- Igor Mel'čuk (95) «Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire».

إيغور ميلتشوك تعريفات لوحدين معجميتين هما: "الفرنسي" و"الصيني" اللتان تنتميان إلى الحقل الدلالي "الإثني" على الشكل الآتي:

-Le Français : ethnie originaire de la France dont la langue maternelle est le français.

-Le chinois : ethnie originaire de la chine dont la langue maternelle est le chinois.

تستحضر التعاريف أعلاه بعض عناصر الحقل الدلالي "الإثني" مثل البلد الأصلي، اللغة الأم، دون أن تقيد بمكان جغرافي محدد، لأن "الصيني" قد يتواجد في كندا وأمريكا...

يمكن تعريف جميع المفردات المنتمية إلى الحقل الدلالي "الإثني"، على غرار التعريفين أعلاه، أي الاعتماد على المكونين الأساسيين: "من أصل... لغته الأم... وهو ما يستدعي العمل بالمعالجة المماثلة لجميع المفردات المنضوية في إطار الحقل الدلالي "الإثني".

لقد قاد مبدأ "المعالجة المماثلة" "ميلتشوك" و"أندري كلاص" و"ألان بولغير" إلى تجاوز الأعمال القاموسية والمعجمية التي اعتادت تقديم موادها تبعا للنظام الأبجدي؛ حيث استثمروا نظرية الحقل المعجمي والدلالي لإعداد القواميس؛ واعتبروها الخطوة المنهجية الأساسية في تأليف القاموس التفسيري التأليفي. لذلك اعتبر مبدأ "المعالجة المماثلة" من أهم المبادئ الأساسية الأربعة التي اعتمدت في صناعة القاموس التفسيري التأليفي. كما ربطت هذا المبدأ بنظرية الحقل الدلالي والمعجمي التي وفرت لها مجالا لاستيعاب هذا المبدأ. وقد عبر كل من "إيغور ميلتشوك" و"أندري كلاص" و"ألان بولغير" عن هذا الترابط في المسلمة الآتية:

معالجة مماثلة = وصف مماثل لجميع الكلمات المنتمية إلى نفس الحقل الدلالي

تسعى صناعة القاموس التفسيري التأليفي إلى تبني مثل هذه التعاريف التي تعتمد مبدأ المعالجة المماثلة، لأنها صالحة لجميع اللغات الطبيعية التي تتشكل، في جوهرها، من حقول دلالية ومعجمية متنوعة ومتعددة؛ وبعبارة أوضح، فاللغات الطبيعية عبارة عن حقل كبير وضخم يضم حقولا فرعية وصغرى تغطي مختلف المجالات الثقافية والدينية والسياسية والمعرفية والاقتصادية والحياتية. انسجاما مع هذا القاسم المشترك الذي يجمع كل اللغات البشرية تطمح الصناعة المعجمية التفسيرية التأليافية إلى وضع أسس ليكسيكوغرافية عامة وكونية قابلة للتطبيق على جميع اللغات العالمية.

I- 2- 4 مبدأ الشمولية:

يهدف القاموس التفسيري التأليفي إلى تقديم وصف شامل للمعجم الذي يمثل كفاية المتكلمين اللغوية؛ ويطمح، أيضا، إلى معالجة كل المستويات الدلالية والصرافية والتركيبية والصوتية لليكسية الواحدة (العجمة). وهو بذلك يسعى إلى تقديم وصف شامل وماسح لجميع المعطيات اللغوية التي تهتم المستوى الداخلي (مستوى ميكرو-بنية القاموس).

يتميّز القاموس التفسيريّ التأليفيّ بكونه يقوم بإدماج جميع المعلومات اللغوية الضرورية لوصف العجمة (الليكسية) وتحليلها من جهة، وإبراز العلاقات الدلالية القائمة بينها وبين عجمات: L1 و L2 من جهة أخرى. تضمّ العجمة (الليكسية) "transport en commun" كلّ وسائل النقل والسفر والإرسال والمصالح العمومية. ونظراً لوجود خصائص مشتركة بين هذه الوحدات المعجمية؛ ينبغي معالجتها في إطار أوسع وأشمل ألا وهو الحقل الدلالي الخاص بـ "النقل". ويمكن أن نلمس مبدأ "الشمولية" من خلال ما يسمى بـ "تعايير التعجب" "les interjections"، من قبيل: Beurk! Puoah! للتعبير عن الإشمئزاز و!Ah للتعبير عن الفرح و!Aïe للتعبير عن الألم. ينبغي الأخذ بعين الاعتبار لدرجات نبر الأصوات، فارتفاع الصوت أو انخفاضه يعبر عن حالة نفسية ما. ومن المعلوم أن الظواهر التطريزية تؤدي وظائف تواصلية في جميع اللغات الطبيعية. وتندرج ظاهرة "التعجب" في صميم المعطيات النفسية السوسولوجية الدلالية. ولا شك أنّ هذا النوع من الدراسة سيروّد صانع القاموس بمعلومات مهمّة.

لأوّل مرة نصادف قاموساً يقدم مادة لغوية كما أنتجها متكلمون فطريون، معتمداً مبدأ الشمولية التي حددها إيغور ميلتشوك على الشكل الآتي:

شمولية: تقديم وتمثيل كل المعلومات الليكسيكوغرافية-الصناعة المعجمية- المتعلقة بعجمة ما، (ليكسية)، ثم إبراز باقي العجمات (الليكسيكات) ذات القرابة الدلالية".

تشكل المبادئ الأربعة السالفة الذكر الخطوة الإجرائية الأساسية لتأليف القاموس التفسيريّ التأليفيّ. والملاحظ أنّ هذه المبادئ الأربعة (الصورية، الانسجام الداخلي، المعالجة المماثلة، الشمولية) مبادئ جديدة؛ إذ لأوّل مرة تعتمد في الصناعة المعجمية. والجدير بالذكر أنّ هذه الصناعة المعجمية التفسيرية التي تبنت هذه المبادئ، هي نتيجة نهائية للنظرية المعجمية التفسيرية التأليفية، باعتبارها الإطار النظري الذي يستند إليها صانع القاموس التفسيريّ التأليفيّ. عكس القواميس التقليدية التي طبعها القصور والارتجال بسبب عدم استنادها إلى إطار نظريّ محدد.

I- 4- متن القاموس التفسيريّ التأليفيّ:

وبما أنّ القاموس التفسيريّ التأليفيّ انفرد بتصوير جديد على مستوى الشكل، فإنّ المادة اللغوية التي تناولها بالدرس والتحليل تعتمد مبدأين هما: مبدأ "الشغور" "disponibilité"، ومبدأ "التعجيم" "lexicalité"

I- 4- 1 مبدأ الشغور "Principe de disponibilité"

يقصد "إيغور ميلتشوك" وآخرون بمبدأ الشغور ذلك المتن الذي يشترط فيه ألاّ يضمّ سوى المعجم الشاغر، أي المادة التي تنتهي إلى ما يسمّى باللغة المعيار. ومعنى ذلك أنّ المعجم المهمل، وغير المستعمل لا يدخل في اهتمامات صانع القاموس التفسيريّ التأليفيّ. حيث تعتمد الليكسيكوغرافيا التفسيرية التأليفية

على كفاية ما يسميه " إيغور ميلتشوك " بكفاية المتكلم الوسيط " le locuteur moyen " الذي يتموقع - حسب ميلتشوك- في ملتقى ثلاثة محاور محدّدة للغة الطبيعية:

1-1-4-1 محور سوسيوثقافي:

نميّز في هذا المحور بين نوعيات لسانية تعكس شرائح وطبقات مجتمعية مختلفة مثل فئة الفلاحين والعمال والحرفيين واللصوص والمثقفين... لا يوجد، حسب علمنا، قاموس استطاع أن يحوي هذه النوعيات ويغطيها جميعا. إذ، غالبا، ما تضطرّ معظم القواميس إلى الاكتفاء بمواد معجم النخبة. وبخلاف هذه القواميس، ينهل القاموس التفسيري التأليفي مادته من لغة العامة، مركّزا على نوعيات "variétés" الفئات الاجتماعية والشعبية التي يتكلمها المتكلم الفطري "Le locuteur natif"، ولغة المتكلم الوسيط " Le locuteur moyen".

1-1-4-2 محور جغرافي:

تقرّ اللسانيات الجغرافية واللسانيات الاجتماعية بوجود نوعيات ولهجات مختلفة بإمكانها أن تتعايش في مناطق جغرافية محدّدة. يمكن أن نميز، أيضا، داخل اللغة الواحدة، كالفرنسية مثلا، بين فرنسية باريس وفرنسية مارسيليا وفرنسية كيبك وفرنسية إفريقية. ومردّ هذا إلى الاختلاف العامل الجغرافي. وقد عاشت اللغة العربية نفس التغييرات، حيث ظهرت على أنقاضها لغات مولدة، ولهجات متنوعة ومختلفة باختلاف المناطق الجغرافية، ويرى المستشرق الألماني "يوهان فيك" أنّ اللغة العربية بدأت تتقلص لصالح تلك اللغات المولدة منذ المراحل الأولى للدولة الإسلامية بسبب دخول عناصر أعجمية وإسهاماتها في بناء الحضارة العربية الإسلامية. ونظرا، كذلك، إلى وفرة المادة المعجمية، وبسبب هذه الهوة الموجودة بين اللغة العربية المعاصرة واللغة العربية القديمة واللهجات السائدة يصعب اختيار المتن النموذج.

1-1-4-3 محور كرونولوجي

تخضع جميع اللغات الطبيعية إلى تغييرات واختلافات معجمية ودلالية ناتجة عن اختلاف العصور والحقب. وهكذا يمكن أن نميّز، مثلا، بين فرنسية القرن الثامن عشر وفرنسية القرن العشرين. والأمر ذاته ينطبق على العربية التي عرفت تطورا ملحوظا عبر تاريخها الطويل. وفي ظل هذه التغييرات والتطورات اللغوية الخاضعة لتقلبات الزمن، ولسنة الرقي والنشوء يرى إيغور ميلتشوك أن تحديد المتن، من الناحية الزمنية، لا ينبغي تجاوز الخمسين سنة الأخيرة لأنّها تمثل المادة المعجمية الحيّة.

رغم اقتصار القاموس التفسيري التأليفي على متن لا يتجاوز الخمسين سنة فهولا يُقصي اللهجات والنوعيات المحلية والإقليمية واللغة القديمة المدونة في بطون الكتب. وبالموازاة مع ذلك، عمل على التخلص من سيطرة الشواهد الأدبية المستقاة من الأعمال الأدبية لأشهر الكتاب والشعراء (مثل راسين وفيكتور هيغو وموليير). وهذا لا يعني أنّ القاموس التفسيري التأليفي لا يعتدّ بالمادة المعجمية التي تُستقى من المؤلفات الأدبية والإبداعية، بل دأب إيغور ملتشوك على استقاء متنه من الروايات والخطابات السياسية

والكلام العامي. وإجمالاً، فأصحاب هذا التوجه يعدّون بالمادة المعجمية الحية ويتركّون المهمل والمهجور والغريب.

I- 4- 2 مبدأ التّعجيم:

تتميز القواميس التقليدية بكونها قواميس كلمات: أي أنّ مداخلها عبارة عن مفردات بسيطة تكاد تخلو من تعابير كنائية وتراكيب نوعية ومسكوكات عدا ما ورد منها، عرضاً، في ثنايا بعض المداخل المعجمية. انفراد القاموس التفسيري التألفي بميزة خاصة تتمثل، أساساً، في اعتماده المسكوكات والأمثال والحكم والتراكيب النوعية والمأثورات كمدخل معجمية. وبعبارة أوضح فالمدخل المعجمي، في تصور ميلتشوك وفريقه، يتشكل إما من ليسكيم أو من عبارة مأثورة. لذلك قيل عن القاموس التفسيري التألفي أنّه قاموس ليكسيات (عجمات)، وليس قاموس ليكسيمات فقط.

ومن فوائد هذا النوع من القواميس مساعدتنا على إيجاد تعابير مسكوكة وعبارات مأثورة بسهولة دون أن نكلف أنفسنا عناء البحث عنها في ثنايا القواميس كما هو الحال في المعاجم العربية القديمة؛ كما يساعدنا، أيضاً، على ضبط مختلف الاستعمالات المندرجة في إطار المدخل المعجمي. فإذا أردنا أن نبحث، مثلاً، عن التعابير الآتية:

- ضرب عصفورين بحجر واحد.

- ضرب له موعداً (حدده وعينه).

- ضرب القاضي على يد فلان (حجر عليه ومنعه التصرف).

- ضرب به عرض الحائط (أهمله).

- ضرب الدرهم (سكّه وطبعه).

ينبغي أن نتفحص المدخل المعجمي "ضرب". ونبحث عنها ضمن المشتقات والاستعمالات الواردة في المداخل الأنفة الذكر.

نشير إلى أن المعجم التركيبي الذي اقترحه موريس كروس أولى عناية خاصة للتعابير المسكوكة، لأنها تشكل جزءاً هاماً من المعجم اليومي الحيّ الذي يستعمله مستعملو اللغة الطبيعية.

خلاصة القول، يستقي القاموس التفسيري التألفي متنه من المادة المعجمية المتداولة والحية أخذاً بعين الاعتبار التعابير المسكوكة والكنائية والعبارات المأثورة والحكم والأمثال، وبالتالي، اعتبارها مداخل معجمية، لذلك يجوز ليغور ميلتشوك أن يسمي قاموسه بـ "قاموس الليكسيات" أو "قاموس التراكيب النوعية" *dictionnaire de lexies ou dephrasèmes*.

I- 4- 3 مبدأ أولوية المتكلم:

يعدّ القاموس التفسيري التألفي في تصور إيغور ميلتشوك نتيجة نهائية للعمل القاموسي ونتاج المعجمية التفسيرية التأليفية بوصفها الإطار النظري، إذ لا يمكن أن نتصور ممارسة تطبيقية بدون إطار

تنظيري يوجّه صانع القاموس ويؤطره. ذلك أنّ عدم الاستناد إلى مستوى نظري في الصّناعة القاموسية سيؤدي، حتماً، إلى قاموس مرتجل وغير منظم.

إلى جانب النظرية التي ستوجه عمل صانع القاموس؛ ثمة مسألة أساسية في العمل القاموسي لا تقل أهمية عن المبادئ السالفة الذكر. يتعلق الأمر بنوعية المتكلم الذي ينبغي أن نعتدّ به كمصدر شفاهي فضلاً عن المتن المكتوب (الأعمال الأدبية والخطب السياسية ووسائل الإعلام).

تستقي القواميس العربية مادتها من مصادر مدوّنة ومخزونة في قواميس قديمة (لسان العرب، تاج العروس...). ولا شكّ أن الفاحص لهذه القواميس سيلاحظ أنّها لم تقم سوى باجتزاع المادة المعجمية الموجودة في بطون المعاجم التليدة. ولتجاوز هذا العطب الابدستي ركز إيغور مليتشوك على دور المتكلم الفطري باعتباره المؤهل للتمييز بين البنيات اللغوية المقبولة دلاليا وتركيبيا. لذلك اعتبر المتكلم من أهمّ المبادئ الأساسية لبناء القاموس التفسيري التآليفي. وقد عبر عن أولوية المتكلم الفطري في الآتي:

" إن قرار رفض أو قبول تعابير اللغة X في إطار القاموس التفسيري التآليفي يعود، بالأساس، إلى المتكلم الفطري لهذه اللغة نفسها."

يشكل المتكلم الفطري وصانع القاموس المصدر الأساسي للقاموس التفسيري التآليفي. وهكذا فإن اعتماد المصدر الذاتي (المتكلم الفطري) والمصدر الموضوعي (المتكلم الوسيط) في العمل القاموسي خطوة إجرائية هامة نحو بناء قاموس يغطي المادة المعجمية الحية. ولا شك أنّ التوسل بحدس المتكلم الفطري من شأنه أن يساعد صانع القاموس على سدّ الثغرات التي ظلت القواميس التقليدية تعاني منها. كما سيساعده، أيضاً، على إعداد قاموس مواكب لتطور الحياة المجتمعية ولتقتضيات العصر.

مشروع قاموس تفسيري تآليفي إلكتروني للغة العربية:

إن الحديث عن قاموس تفسيري تآليفي إلكتروني، يقتضي بالضرورة الحديث عن الأسس النظرية والمنهجية لنظرية المعجم التفسيري التآليفي، باعتبارها المرجعية النظرية والمعرفية الموجهة لمثل هذا المشروع الطموح، إذ لا يمكن أن نتصور قيام معجم آلي دون الاستناد إلى إطار لساني، وتعاون بين اللساني والمهندس المعلوماتي.

إن عرضنا للخطوط العريضة لمشروع القاموس التفسيري التآليفي الإلكتروني في الشق الثاني من هذه الورقة، يعتبر نهاية تطبيقية وتحصيل حاصل، لما سبق أن أنجزناه كعمل أكاديمي، حيث عملنا على بسط المرتكزات والأسس المعرفية والمنهجية التي ميزت المعجمية التفسيرية التآليفيّة، كما قمنا بتحليل المتن العربي في ضوء بارمترات هذه النظرية، وقد تبين لنا مدى صلاحيتها وإمكانية تطبيقها على معطيات اللغة العربية، رغم بعض المشاكل التقنية التي واجهناها، نظراً إلى كون العربية أعقد اللغات السامية صرفاً،

وتركيبا، ومعجما، وصوتا؛ ولكونها تختلف عن الفرنسية والإنجليزية والروسية التي كانت مجالا خصبا لهذه النظرية، وما لفت انتباهنا، ونحن نشغل على هذه النظرية، هو اعتماد إيغور ميلتشوك على المبدأ الصوري الرياضي الذي يعد المبدأ الأساسي لقيام قاموس تفسيري تألفي إلكتروني.

سنحاول في الشق الثاني هذه الورقة بسط الجزء الأول من البرنامج Logiciel المقترح، في أفق بناء قاموس إلكتروني للعربية، وفي انتظار العودة إلى هذا الموضوع في فرصة مقبلة.

حصر إيغور ميلتشوك البرنامج المعلوماتي في أربع مراحل أساسية هي على الشكل التالي:

1. عرض مختلف طرق وخصائص القاموس التفسيري التألفي الإلكتروني ومسوغات الأشغال على Dico بدلا من Dec (=Dictionnaire des cooccurrences بالمصاحبة).

2. التعريف بقاموس التواردات بالمصاحبة Dico.

3. اقتراح برنامج معلوماتي Edico لترجمة Dico إلى لغة معلوماتية.

4. تجريب DEC وDICO باعتبارهما قاعدة البيانات لأنظمة المعالجة الأتوماتيكية للغات الطبيعية.

سوف لن نتطرق إلى ما اقترحه إيغور ميلتشوك بخصوص القاموس التفسيري التألفي الآلي للغة الفرنسية، بل سنبدل قصارى جهدنا لتطويع العربية لبارمترات وأسس هذه المعالجة الآلية رغم المتاعب الذهنية والمشاكل التقنية التي سنواجهها.

II - 1 ما المقصود بالقاموس التفسيري التألفي الآلي؟

ناقش ميلتشوك العلاقة القائمة بين اللسانيات والمعلومات، وخلص إلى القول بأن التقاء هذين العلمين نتج عنه ما يسمى باللسانيات الحاسوبية Linguistique informatique، وقد أشار إلى الخلط السائد في أوساط الجامعيين بين هذا المبحث والترجمة الأتوماتيكية، ليتنقل بعد ذلك إلى جوهر الإشكالية التي استهلها بالسؤال الآتي:

يرى إيغور ميلتشوك وآخرون أن الإشكالية أعلاه تحيل، على المستوى النظري، إلى ثلاث قضايا أساسية: أ- حوسبة المعطيات اللسانية التي بفضلها ينجز العمل المعجمي واستغلال المتن المحوسب والبرامج الإحصائية للمعالجة الأتوماتيكية، في أفق إخراج قاموس تفسيري تألفي آلي.

ب- ترجمة المعلومة التي يتضمنها القاموس التفسيري التألفي إلى لغة المعلومات واتخاذها شكل قاعدة البيانات المحوسبة Informatisées، أي على صورة جذازيات حاسوبية مبنينة بطريقة تسمح لنا بتدبير أوماتيكي للمعلومة التي تتضمنها هذه الجذازيات.

ت- اعتماد الحوسبة والمعلومات في العمل المعجمي كخطوة أساسية في أفق إعداد القواميس الإلكترونية والترجمة الأتوماتيكية.

تعود أول محاولة لحوسبة معطيات القاموس التفسيري التألفي إلى سنة 1986، حيث وضع Michel Decary اللبانات الأولى لهذا المشروع العلمي، ليطوره فيما بعد كل من ميلتشوك وأندري كلاس وألان بولكير.

وقد اعترف هؤلاء الباحثون بصعوبة إخضاع القاموس التفسيري التأليفي إلى الحوسبة والبرمجة، وتفاديا لهذه الصعوبات والتعقيدات قاموا باقتراح صيغة مختزلة لهذا القاموس DEC. تهدف، أولا وقبل كل شيء، إلى وصف ظواهر التوارد بالمصاحبة، وقد سماوا هذا القاموس المختزل عن القاموس التفسيري التأليفي بقاموس التواردات بالمصاحبة DICO. يتميز هذا التبسيط والاختزال بأمور ثلاثة:

أ- تنفرد العناصر الليكسيكوغرافية المودعة في قاموس التواردات DICO بمظاهر شكلية وصورية بالنظر إلى DEC. لا يتوفر الأول على تعاريف معجمية، بل يعطي الأولوية لظواهر التوارد بالمصاحبة، الأمر الذي سيساعدنا على تفادي الخانة الدلالية للقاموس التفسيري التأليفي والتي تعتبر، بدون شك، المكون الأكثر صعوبة وتعقيدا أثناء إخضاعها للحوسبة.

ب- إن DICO ليس عملا مطبوعا Imprimé، ولكنّه يعكس قاعدة البيانات المعجمية التي تعرف تطورا مستمرا، كما أنه- أي DICO- لا يطمح إلى الشمولية والإحاطة بكل ما يتعلق بالوصف اللساني كما هو شأن DEC. وهب أن هدفه الأساسي هو تقديم واقتراح أوصاف كاملة وشاملة، فالجانب الاختزالي والتبسيطي للقاموس التفسيري التأليفي DEC المتبع في DICO نفسه يبقى نسبيا.

يستحسن في المرحلة الأولى من البناء عدم تشفير كلّ الوظائف المعجمية والاقتصار على تلك الوظائف التي تبدو أساسية وهامة، والمتبع لأعمال إيغور ميلتشوك (84)(88) (92)(95) سيلاحظ أن ثمة تحضيرا مسبقا لإخضاع المعجم إلى الحوسبة. وقد اتضح ذلك، جليا، من خلال صياغة تعاريف تركز-أساسا-على لغة رياضية واصفة. ويرى إيغور ميلتشوك وآخرون أنّ مهمة إعداد القاموس التفسيري التأليفي الآلي شاقة، لذلك اقترحوا حوسبة قاموس التواردات DICO كحل مؤقت. إن الأمر لا يتعلق هنا بإبراز الوجه الذي سيقدمه البرنامج المعلوماتي الذي خصص لحوسبة مواد قاموس اللغة الطبيعية، وقد أطلق عليه إيغور ميلتشوك وآخرون (EDICO) Editeur du Dictionnaire cooccurrence. وموازاة مع ذلك تم إعداد مرجع خاص لهذا البرنامج EDICO، يرجع إليه كلما دعت الضرورة إلى إعطاء أمثلة لحوسبة القاموس التفسيري التأليفي. إن المعالجة الآلية للقاموس التفسيري التأليفي تعيد من جديد طرح قاموس مختزل ومبسط من نوع DICO، بيد أنه يعاني من عطب ابستمي يتجلى في كونه أقل فائدة وشمولية من DEC. لذلك يسعى إيغور ميلتشوك إلى إيجاد حلول للمعوقات التي تعترض اختياراته النظرية والمعرفية. وقد قام في هذا الشأن باقتراح خطوة إجرائية لحل الإشكالية المتعلقة بكيفية ابتكار برامج معلوماتية منسجمة مع مبادئ ومرتكزات القاموس التفسيري التأليفي DEC. والواقع أن اختزال وتبسيط أشكال ومضامين هذا القاموس وجعله في صورة DICO هو خطوة هامة نحو حوسبته وإخراجه في صورة قاموس إلكتروني. ويبدو أن المنهج المتبع في هذا العمل- أي تبسيط DEC واختزاله وتحويله وتسميته بـ DICO- منهج من شأنه أن يساعدنا على إيجاد لغة صورية ورياضية قابلة للحوسبة، حيث يقوم بتفكيك قضية ما، وجعلها مبسطة وسهلة. رغم بعض المشاكل النظرية والتقنية التي قد تشوّش على هذا المشروع العلمي الطموح، فإن القاموس التفسيري التأليفي يحمل في جوهره ملامح وخصائص اللسانيات الصورية، الشيء الذي يؤهله للحوسبة والمعالجة الآلية. ولعل الأهم في هذه النظرية اعتمادها مفاهيم وأدوات منطقية واستنباطية في الوصف اللغوي بغية

التأكد من صحته وسلامته، ثم اختزاله إلى أكبر عدد ممكن من المعلومات وتجاوزها للمهمل والمهجور؛ ذلك أن القاموس العقيم في نظر إيغور ميلتشوك هو ذلك القاموس الذي يتميز بوفرة وغزارة مواده ومعلوماته الحشوية. والجدير بالذكر أن الخلفية المعرفية لنظرية المعجم التفسيري التألفي هو اعتمادها مادة معجمية حية ومتداولة من قبل المتكلم الفطري والمتكلم الوسيط. ولاكتمال جودة القاموس المقترح من قبل أصحاب هذه المقاربة، لابد من الاستعانة بالحاسوب والمعلومات.

إنّ فكرة حوسبة القاموس التفسيري التألفي ليست وليدة الصدفة، بل فكرة قديمة راودت إيغور ميلتشوك منذ أزيد من ثلاثة عقود، أي منذ شروعه في وضع اللبّات الأولى لمقاربة معنى <=> نص.

يمكن لقاموس التواردات DICO، بفضل صورته وبمساعدة نظام المعالجة الأتوماتيكية للغات الطبيعية Traitement automatique des langues naturelles، أن يكون نموذجا للقاموس الصوري المحوسب. إنّ اعتبار Dico كأداة موجودة بالقوة (كامنة) Potentiel، بالنظر إلى المعالجة الأتوماتيكية للغات الطبيعية، تجد مبرراتها في قيمة وخصائص ظواهر التوارد بالمصاحبة. ومما لاشكّ فيه أن استغلال الباحث لنظام المعالجة الآلية للغات الطبيعية من شأنه أن يمكنه من الحصول على معلومات هامة، وبالتالي، التحكم في تقنية اللسانيات الحاسوبية.

لقد اتضح لنا من خلال ما سبق أن الأمر لا يتعلّق، هنا، بعمل معلوماتي بسيط، وأنّ مشروع القاموس التفسيري التألفي الآلي ليس قاموساً معدّاً ومُبرمجاً في قرص مدمج CDROM، بدلا من قاموس موجود بين دفتي كتاب ضخم. بل يتعلق الأمر بنظام حاسوبي يمكن بموجبه للبرامج أن تقوم بحسابات منطقية، وبأن تقدم خدمات لغوية في أسرع وقت لا يستطيع عالم المعجم القيام بها. يرى إيغور ميلتشوك Mel'čuk وأندري كلاس وألان بولكير أن وضع القاموس في جذاذيات حاسوبية من شأنه أن يجعل العمليات اللغوية مرنة وسهلة الإدراك. وبذلك يمكن للباحث، بفضل المعالجة الآلية، أن يقوم بفحص دقيق وشامل لكل التواردات المنتمية إلى قاعدة بيانات القاموس التفسيري التألفي. إنّ إعداد قاموس تفسيري تألفي آلي بالشكل الذي نطمح إليه سيساعدنا على إنجاز عمليات لغوية وتسهيل مأمورية البحث عن المداخل المعجمية وتصنيف الحقول الدلالية، واستخراج المعاني البوليسمية والليكسيمات التابعة للفوكابلات في وقت وجيز وبدقة متناهية.

II - 2 البحث الذكي في القاموس التفسيري التألفي DEC:

- ما هي الليكسيات (العجمات) التي تمثل المحمولات الدلالية ذات التكافؤ الثلاثي والمتضمنة لعاملين اثنين: الأول من نوع إنساني والثاني من نوع آلي؟

- ما هي الليكسيات-الأفعال (العجمات-الأفعال) التي يتحقق فيها عاملها التركيبي العميق الثاني بشكل إجباري، ويتخذ صورة جملة اسمية مسبوقه بحرف Préposition؟

- ما نوع الليكسيات (العجمات) التي تمثل عنصر قيمة في الوظيفة المعجمية المؤشر إليه من قبل ميلتشوك ب "المعزز" Magn؟

A- الإتمام والفحص الأوتوماتيكي:

- الكشف عن التطابق غير المقبول دلاليا ونحويا بين عدد العوامل الدلالية التي يتضمنها تعريف ما، وبين الإنجازات التركيبية للعوامل المعروضة في خانة جدول النظام (ينظر هذه الخانة في الشكل 3).

2- إبراز الوظائف المعجمية التي تشكل العمود الفقري في اللغات الطبيعية كالترادف والتضاد... والتأشير إليها برموز صورية معينة.

B- استنباط منطقي:

1- البحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين قيمة الوظيفة المعجمية Magn "المعزز" وبين المكون الدلالي الوارد في تعريف الليكسية الممثلة لهذه الوظيفة المعجمية (Magn).

2- الكشف عن أوجه التشابه الموجود بين نظام كل الأفعال التي يضم تعريفها ما يسمى بـ مكون المصالحة أو المعاملة Transaction.

إن الخطوات المطروحة أعلاه ليست سوى خطوات أولية، ينبغي الكشف عنها قبل الولوج إلى جوهر القاموس التفسيري التآلفي الآلي، الذي سيعمل على رصد وتتبع صيرورة القاموس التفسيري التآلفي، باعتباره المرجعية النظرية والمعرفية التي يستقي منها القاموس المحسوب قاعدة البيانات المعجمية. رغم أن القاموس التفسيري التآلفي يمثل الإطار النظري الذي يستند إليه القاموس التفسيري التآلفي الآلي، فمن حق هذا الأخير أن يتجاوز بعض القضايا التي أقر بها الأول، مثل قضية الترتيب الخطي (تجمع المفردات حول المدخل المعجمي الرئيسي). وبإمكان هذا القاموس الآلي أن يساعدنا على الولوج إلى قضايا معجمية، وأن يزودنا بمختلف المعلومات التي تظهر على الشاشة في وقت وجيز جدا. ولن يتأتى ذلك إلا بفضل تعدد البرامج المعلوماتية التي تساهم في تحسينه، وجعله في متناول الباحثين والمستعملين، فوق كل هذا، فإنجاز قاموس آلي من هذا القبيل سيدفع الباحث إلى الأخذ بعين الاعتبار الانسجام العمودي (في حالة المدخل المعجمي) والمواد المنتمة إلى نفس المدخل المعجمي والحقل الدلالي بشكل متواز.

إذا كان القاموس التفسيري التآلفي مشفرا encodé على شكل نص- مترابط

hyper-texte كما هو حال القاموس الآلي، فإن الولوج إلى المواد المخزونة في ذاكرة الحاسوب يتم انطلاقا من أية خانة لمادة ما.

يملك القاموس التفسيري التآلفي مواصفات علمية ومنهجية تجعل منه القاموس الوحيد القادر على تشفير النص- المترابط hyper-texte، خاصة ما يتعلق بحالة الأسماء ومكونات التعريف، علما أن DEC يفرض على صانع القاموس عرض جميع المكونات الأساسية في تعريف الليكسية. وكلّ مكون من مكونات التعريفات المقترحة من قبل القاموس التفسيري التآلفي هو بمثابة مشير pointeur للمادة القاموسية التي تطابقه؛ ويبدو أن هذا التصور الجديد الذي ينفرد به القاموس التفسيري التآلفي هو الذي جعل من تشفيره على شكل نص- جامع عملا مبررا، خاصة إذا علمنا أن DEC هو تنويع لمقاربة لسانية معاصرة (مقاربة

معنى (= > نص). ويعتبر المعجم النواة المركزية لمختلف العلوم اللسانية، كما يوفّر أدوات إجرائية ولغة واصفة وصورية قابلة لخلق أرضية علمية ومنهجية مؤهلة لإعداد البرمجة والحوسبة، والمتأمل في المعجم التفسيري التألفي سيدرك أنها وضعت، أساساً، لإنشاء معجم آلي لكونها اعتمدت مبادئ ومفاهيم رياضية ومنطقية صارمة.

وصف عامّ لقاموس التواردات بالمصاحبة Dico

سنعرض هنا لمبدأ الصورية الذي اعتمده إيغور ميلتشوك في Dico مع تقديم بعض التمثيلات من خلال الفوكابل الاسمي (المدخل المعجمي) "انخراط" والفوكابل الفعلي "باع" اللذين تمت صياغتهما على شوكل Dico.

C-بنية DICO (قاموس التواردات بالمصاحبة)

سنقوم أولاً ببسط الخصائص العامة لبنية مادة Dico الرئيسية super-article وبعد ذلك سننتقل إلى المكونات الجزئية لهذه البنية.

أ- البنية العامة لجذاذية Dico الواصفة للفوكابل: مادة Dico الرئيسية:

كل مادة رئيسية منتمية لقاموس التواردات بالمصاحبة هي بالضرورة مخزونة في الجذاذية-النص *texte fichier*. ونشير إلى أن هذا المفهوم المعلوماتي لا يضم سوى ما يسمى بنسقة محارف *fonte*. ولا تضم جذاذيات Dico بدورها أي محرف *caractère* في شوكل بارز *gras* أو إيطالي *italique*، أو مدل علوي *exposant*، أو مدل سفلي *indice*، ينبغي لأي محرف مقترح لكتابة *Dec* أن يسند إلى اصطلاح منسجم ومطابق لكي يتم تشفيره داخل الجذاذية-النص. لذلك عمل إيغور ميلتشوك على اقتراح محرف مناسب، ليضمن بذلك مرونة وسهولة معطيات Dico. كل جذاذية أعدت لـ Dico يمكن أن تقرأ محللة ومؤولة بواسطة أي برنامج معلوماتي، دون الدخول في غمار ترميز المعطيات اللغوية.

تنبني المعلومة، التي تصف المدخل الرئيسي داخل جذاذية DICO، على الشكل الآتي:

<عدد صحيح> ← قانون

"<مادة رئيسية>"

<ملاحظات>

الشكل 1: بنية جذاذية DICO

لوصف تركيب مواد DICO تبني إيغور ميلتشوك اصطلاحات الكتابة الآتية:

- يعتبر كل ما ترمز إليه الدعامتان (<.....>) CHEVRONS متغيراً أي أنه ميطا-مكون (مكون واصف) وقد أوكلت إليه مهمة الوصف.

- كل ما لم يرمز إليه بالدعامتين (<.....>) Chevrons يعتبر سلسلة من المحارف *caractères* كما تظهر في مادة DICO (ينظر الشكل (1) أعلاه)، فالمعلومة التي توجد في جذاذية DICO هي بمثابة قانون للمادة

الرئيسية التي يضمها هذا القانون، فيما يخص <عدد صحيح> التي تقع على يمين ← قانون، فهو يرمز إلى التقدم الذي حصل على مستوى إعداد المادة القاموسية.

ميّز ميلتشوك وآخرون بين أربعة قوانين ممكنة تعكس المراحل الأربع المتتالية لإعداد مادة DICO الرئيسية. سنبداً من الأعلى إلى الأسفل أي من القانون 3 إلى القانون 0.

قانون 3: تمّ خلق المادة الرئيسية غير أنها لا تضم البنية القانونية لمادة DICO الرئيسية، ينبغي ألاّ تحتوي على أية معلومة، بصرف النظر، عن القانون Statut واسم الفوكابل وقالب (هيكل) المادة الرئيسية. (سنعرض لمفهوم قالب المادة الرئيسية (انخراط) في الشكل (3) لاحقاً).

قانون 2: تمّ إعداد-في إطار القانون 2. المادة الرئيسية التي تضمّ على الأقل البنية القانونية المقترحة من قبل DICO بفضل برامج تحليل مواد EDICO الرئيسية.

قانون 1: يمكن اعتبار المادة الرئيسية- في تصور هذا القانون- بمثابة مادة سليمة من وجهة نظر صورية مادامت تحتوي على معلومات ضرورية وكافية لوصف التواردات بالمصاحبة لليكسيمات-الفوكابل. للمرور من القانون 2 إلى القانون 1، ينبغي إغفال كل الليكسيمات المتفرعة عن الفوكابل، إذ من أهم مبادئ المعجمية التفسيرية التأليفية مبدأ الشمولية الذي يشترط ذكر جميع الاستعمالات البوليسيمية المتداولة. ومن ثمة يجب عدم نسيان أي حالة في التواردات المعجمية بالمصاحبة؛ لأن إغفالها وعدم ذكرها سيشكل ثغرة وخللاً في نظام قاموس التواردات [=DICO].

قانون 0: تعتبر المادة الرئيسية في القانون 0 بمثابة نقطة النهاية، بإمكانها أن تنشر وتوزع بدون قيد أو شرط قبل إسناد قانون 0 إلى مادة رئيسية ما، ينبغي على الباحث المعجمي القيام بما يلي:

* ضرورة تشكيل المادة الرئيسية انطلاقاً من مستوى ماكروبنية DICO. يمثل وصف الفوكابل كلا متجانساً، بالنظر إلى وصف باقي الفوكابلات التي تنتمي إلى الحقل الدلالي نفسه. لذلك اعتبرت نظرية الحقول الدلالية في تصور المعجمية التفسيرية التأليفية ذات أهمية قصوى في مجال إعداد القاموس التفسيري التألفي DEC. وأكثر من ذلك فقد ازدادت قيمتها المعرفية والمنهجية وأثبتت فعاليتها وجدارتها كذلك في ميدان تأليف قاموس التواردات (DICO).

<اسم الفوكابل>

<Δ مقولات نحوية>

<رقم الليكسيم الأول>

<وصف اليكسيم الأول>

.....

<رقم الليكسيم الأخير>

<وصف الليكسيم الأخير>

الشكل 2: بنية مادة DICO الرئيسية

أ- أن تتميز العلاقات الداخلية للمواد بالسلامة والدقة بعيدة عن أي غموض أو التباس، لا سيما ما يتعلق بالليكسيمات المتفرعة عن الفوكابل. لنأخذ مثلاً الفوكابل الاسمي "انخراط" المشتق من المدخل المعجمي الذي يضم العديد من المعاني البوليسيمية المختلفة دلاليًا.

ب- أن تكون هناك علاقات تبادل وتلازم بين بعض الفوكابلات. إذا كان الفوكابل "باع" تحويلياً conversif للفوكابل "اشترى". فإن العكس هو الصحيح بالنسبة إلى هذا الأخير.

تظهر المادة الرئيسية مباشرة بعد إشارة القانون التي يُوّشر إليها بالرمز الآتي «>.....<» (ينظر الشكل 1 أعلاه) وتحتوي هذه المادة الرئيسية على البنية الصورية الآتية:

لكي تتضح معالم هذه البنية الصورية في الشكل (2)، سنعمل على التمثيل لها من خلال تقديمها لبعض مواد الفوكابل الأسمى "انخراط" والفوكابل الفعلي "ضرب". حينما يستعمل الباحث المعجمي البرنامج المعلوماتي EDICO فهولا يحتاج إلى تقديم الرموز التي تبين وصف الفوكابل. وفور اقتراح مادة رئيسية جديدة، يقوم البرنامج بخلق "قالبه" الخاص بشكل أوتوماتيكي، في هذه الحالة لن يبقى للمعجمي سوى ملء الفراغات. وهنا يجد نفسه أمام مبدأ المعالجة المماثلة الذي يعتبر من أهم المبادئ الأساسية في نظرية المعجم التفسيري التأليفي.

إذا طلب الباحث من البرنامج المعلوماتي EDICO إعداد مادة رئيسية جديدة متفرعة عن الفوكابل الأسمى "انخراط" فإنه (EDICO) سيقوم بإبراز-بشكل آلي- بنية المعطيات الآتية:

قانون

«انخراط»

Δ <مقولات نحوية>

-<ليكسية>

◇ خ ن <خصائص نحوية وسامات أخرى>

◇ خ د <خصائص دلالية>

◇ م ل <ملحوظات أخرى>

◇ ج ن <جدول النظام>

◇ و م <وظائف معجمية>

الشكل (3): قالب «Squelette» المادة الرئيسية "انخراط" كما هو مقترح من قبل DICO.

يشترط في كل ليكسية حسب الشكل (3) أن تتوفر على سبع خانات، والملاحظ أن إيغور ميلتشوك استعمل كلّ خانة من الخانات السبع أعلاه بالرمز "◇" الذي اعتبر بمثابة مفتاح أساسي للولوج إلى إحدى الخانات المذكورة. غير أنّ قالب المادة الرئيسية الذي أعدّه EDICO، يبقى في نظرنا ناقصاً؛ لأنه أغفل خانات أساسية،

لذلك ينبغي إصلاح هذا القالب المقترح أعلاه، وذلك بإضافة خانات أساسية ومنسجمة مع اللغة العربية كخانة الصرف وخانة الإعراب، وخانة التداوليات والتعابير المجازية والكنائية.

لكي يتأتى لنا فهم الخانات الواردة في الشكل (3) سوف نقدم دلالة بعض الرموز التي ابتكرها إيغور ميلتشوك والتي اضطلعت في إطار DICO بمهمة بناء المداخل المعجمية:

« بداية المدخل المعجمي

« نهاية المدخل المعجمي

Δ مدخل إلى بعض مشتقات المدخل المعجمي

. بداية لولوج أحد مكونات الليكسية

◇ بداية خانة داخل الليكسية.

لا ينبغي للرموز أعلاه أن تؤدي وظيفة أخرى، بل عليها أن تحافظ على الدور الرمزي الذي أسند إليها، وذلك تفادياً للبس والتشويش الذي قد ينجم عنه خلل في البرنامج المقترح.

خاتمة:

أثبتت المناهج والنظريات اللسانية، منذ مطلع القرن العشرين، فعاليتها ونجاحتها في الوصف اللساني؛ حيث تمكن الباحثون من الإجابة على العديد من القضايا التي ظلت مطروحة في الحقل اللساني منذ زمن بعيد. وقد كان من نتائج تفاعل الدرس اللساني مع مختلف حقول المعرفة البشرية ميلاد مناهج لسانية علمية ودقيقة حققت قطيعة ابستمولوجية مع الفكر اللغوي السابق.

وانسجاماً مع هذا الثابت تبيننا، في هذه الورقة، منهج المعجمية التفسيرية التأليفية لمعالجة المعجمية والقاموسية العربيتين. وإن اکتفينا، هاهنا، بعرض الملامح العامة لهذه الإطار النظري الذي طُبّق على الروسية والفرنسية والإنجليزية منذ عقود خلت.



المراجع:

مراجع بالعربية:

- الركيك، محند (2000) "قراءة جديدة في المعجمية العربية: نحو مقارنة معجمية تفسيرية تأليفية" أطروحة الدكتوراه مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس.
- الركيك، محند (2002) نحو بناء معجم آلي للغة العربية: نموذج الدكتور نبيل علي ضمن مجلة "فكر ونقد"، العدد 48 و49-50.
- نبيل، علي (1989) "الجيل الخامس ومعالجة اللغة العربية آليا" معهد الكويت للأبحاث العلمية جامعة الكويت.
- نبيل، علي (1998) "اللغة العربية والحاسوب"، دار التعريب للنشر.
- معهد الدراسات والأبحاث للتعريب (1997) "معجم المعلومات" من إعداد فريق علي تابع للمعهد، تحت إشراف عبد القادر الفاسي الفهري.

مراجع باللغة الفرنسية:

- Chad. M (1988) «Système verbal arabe, régime de constructions transitives» thèse d'état, université de Paris 7. Dactylographiée.
- Decary, Michel (1986) «Un éditeur spécialisé pour le dictionnaire explicatif et combinatoire» université de Montréal.
- MEL'Čuk et al (1984) «Dictionnaire explicatif et combinatoire français contemporain, recherches lexico-sémantique» les presses de l'université de Montréal, duculot.
- Mel'Čuk et al' (1988) «Dictionnaire explicatif et combinatoire du français contemporain, recherches lexico sémantiques II» les presses de l'université Montréal Duculot.
- Mel'Čuk et al (1992) «Dictionnaire explicatif et combinatoire du français contemporain, recherches lexico sémantiques III» les presses de l'université de Montréal, duculot.
- Mel'Čuk et al (1995) «Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire» Duculot.

**إشكالية التقييم الشمولي لمعارف المتعلمين:
قراءة في باراديغم سوسيولوجيا التقييم المدرسي**

**The Problematic Issue of the Holistic Evaluation of Learners'
Knowledge: A Review of the Sociological Paradigm of the school
Assessment.**

محمد الإدريسي

**باحث - جامعة ابن طفيل
المغرب**

mohamed-20x@hotmail.com



إشكالية التقويم الشمولي لمعارف المتعلمين: قراءة في باراديغم سوسيولوجيا التقويم المدرسي*

محمد الإدريسي

الملخص

نسعى من خلال هذه الورقة إلى محاولة الوقوف عند مختلف الشروط التاريخية والإبستمولوجية المتحكمة في ميلاد سوسيولوجيا التقويم وتطورها ومقاربة الفعل التقويمي باعتباره فعلا اجتماعيًا من خلال لدراسة مدى ارتباط التقويم الشمولي لمعارف المتعلمين بمختلف أنماط النجاح المدرسي والشخصي والمهني والاجتماعي بالاعتماد على قراءة في الفصل الأخير من كتاب "سوسيولوجيا التقويم المدرسي" لـ"بيير ميلر" ومناقشته والرهان على توفير الشروط الإبستمولوجية لإمكانية قيام سوسيولوجيا للتقويم في السياق المغربي منفتحة على التحولات التي يعرفها حقل سوسيولوجيا التربية والمدرسة في السياق الغربي.

الكلمات المفتاح: الممارسات التدريسية، بيير ميلر، سوسيولوجيا التقويم، السوسيولوجيات الجديدة للتربية، فرنسا، المغرب، الدول العربية.

Abstract

The current paper endeavours to analyse various historical and epistemological conditions controlling the emergence and evolution of the sociology of evaluation, as well as approaching the act of evaluation as a social act through studying the extent of correlation between the holistic evaluation of learners' knowledge and various types of school, personal, professional and social success. It is based on reviewing and discussing the last chapter of Pierre Miller's Sociology of the School Evaluation. The latter is considered as a starting point to provide the epistemological conditions to enable the establishment of the sociology of evaluation in the Moroccan context opened to the transformations that the field of educational sociology and school in the Western context experiences.

Keywords: Teaching Practices, Pierre Merle, sociology of evaluation, The New Sociologies of Education, France, Morocco, Arab countries.

أولاً- في الشروط الابستيمولوجية والتاريخية لتطور سوسولوجيا التّقييم

يعود الاهتمام المؤسّساتي بالتّقييم في حقل التّربية إلى ستينيات القرن الماضي بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، مع تنفيذ سياسات الإدارة العامّة الجديدة (The New Public Management) الرّامية إلى ترشيد العمل في الإدارات العموميّة وتوجيه الإنفاق الحكومي نحو تحسين التوجيه المدرسي وتطوير أداء الطّلاب استناداً إلى نتائج التعليم العمومي¹ والرّهان على التّقييم باعتباره فعلاً سياسياً واستراتيجياً أكثر منه اجتماعياً وتربوياً. وتبعاً لذلك، تمّ النّظر إلى فعل التّقييم في اقترانه بالمنظومة التّربوية ككل (أي خارج مؤسسة المدرسة بالضرورة)، على أساس أن الدولة هي الفاعل الأول والأخير في صياغة المدخلات والمخرجات العامّة للفعل التّعليمي والتّربوي.

ورغم رجوع بدايات الاهتمام السوسولوجي بالتّقييم المدرسي (في إطار سوسولوجيا التّربية) إلى اللّحظة الكلاسيكية والمعاصرة، في سياق البحث عن تقويم النّظم التّعليمية بالموازاة مع بحث "الدولة" عن إعطاء الشّرعية لمناهجها وبرامجها التّعليمية القصيرة والمتوسطة الأمد²، فإنّ الحديث عن تخصّص "سوسولوجيا التّقييم المدرسي" اقترن بتطور السّوسولوجيا الجديدة للتّربية (خاصّة بالسياق الأنجلوساكسوني) خلال حقبة ثمانينيات القرن الماضي مع انفتاح العلم الاجتماعيّ على "المقاربات الميكروية" المعيشة وتركيزه على تحليل الشّروط الموضوعيّة لعمل المدرسة من جهة، ومن جهة أخرى تأثير التّوجهات النيوليبرالية لاقتصاد السّوق في النّظر إلى "التّقييم" نفسه باعتباره فعلاً يتجاوز مجرد كونه وسيلة إداريّة لإضفاء الشّرعية على السياسات العموميّة للدولة (بما في ذلك السياسات التّعليميّة) نحو كونه "فلسفة" لترشيد العلاقة وتنظيمها بين الفاعلين الاقتصاديّ والسياسيّ (كما التربوي والاجتماعيّ)³.

بما أن الاهتمام بفعل التّقييم قد اتّخذ صبغة سياسية خلال القرن العشرين، سواء ضمن حقل التّربية أو في مجمل مجالات تدخّل الفاعل السّياسي، فإنّ علماء الاجتماع قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الاهتمام بالتّقييم وفقاً لمقاربتين اثنتين: "ماكروية وميكروية". إذ تمّ من جهة تحليل التّقييمات المدرسيّة المرتبطة

1- Dutercq, Yves, et Xavière Lanéelle. «La dispute autour des évaluations des élèves dans l'enseignement français du premier degré», Sociologie, vol. vol. 4, no. 1, 2013, p: 43.

2- يمكن أن نستحضر هنا الدراسة المرجعية لعالم الاجتماع الفرنسي المؤسس إميل دوركايم حول "التطور البيداغوجي بفرنسا"، وأعمال كل من بيير بورديو وجان-كلود باسرون في إطار المرحلة المعاصرة:

Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Collection Le sens commun, France, 1970.

Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Les héritiers. Les étudiants et leurs études, Paris, Les Éditions de Minuit, France, 1964.

Émile Durkheim, L'Évolution pédagogique en France, PUF, 1902.

3- أنظر مقالة مهمة لـ "دانيلو مارتيسولي" حول نقد فلسفة التّقييم:

Danilo Martuccelli, «Critique de la philosophie de l'évaluation», Cahiers internationaux de sociologie, vol. CXXVIII/CXXIX, 2010, p: 27-52.

بتقويم الفعل التربوي؛ رغم ضعف انفتاح صنّاع القرار أو المهنيين على هذه الدّراسات والبحوث في تنظيم السياسات التّعليميّة (قضايا إعادة الإنتاج واللّامساواة في الحظوظ والفرص الاجتماعيّة)⁴. وتمّمن جهة أخرى تركيز الاهتمام على العلاقة بين فعل التّقويم والنّجاح المدرسيّ والاجتماعيّ (داخل المدرسة وداخل المجتمع) والبحث عن الشّروط والمحدّدات الكفيلة بتعريف فعل التّقويم بوصفه إنتاجًا اجتماعيًا. لا يخلو فعل التّقويم من إنتاج توتّرات واضطرابات بين مختلف الفاعلين في العمليّة التّربويّة والتّعليميّة. فبين عدم وضوح المعايير التّربويّة والتّدرسيّة لإصدار حكم تقويميّ حول عمل مدرسيّ معيّن (التّلميذ) ورفض فكرة تقويم معايير العمل المهنيّ (المدرس)، يمكن للمقوم أن يجنح نحو إصدار "حكم" قد يتحوّل إلى "موقف" - أو حتى تنميط - بخصوص وضع، انتماء، فئة عمريّة أو شريحة اجتماعيّة يؤثّر على (في) المسار المدرسيّ والاجتماعيّ للفاعل أو يعيد تحديد استراتيجيّاته المهنيّة أو التّربويّة. ونتيجة لذلك، يظهر بوضوح أنّ التّقويم هو الأساس فعل اجتماعيّ مرتبط بطبيعة الاستعدادات القبليّة والرّهانات المهنيّة والاجتماعيّة لمختلف أطراف الفعل التّقويميّ. فسواء كان فعل التّقويم إيجابيًا أو سلبيًا فإنّه يعيد رسم طبيعة الهرميّات والتراتبيات الاجتماعيّة وينظّم أشكال العلاقات والتّفاعلات اليوميّة، والمعيشة، وحتى المستقبلية، بين مختلف الفاعلين.

ثانياً - التّقويم باعتباره فعلاً اجتماعيًا

سلّطت السوسولوجيا المعاصرة الضوء على المكانة التي يحتلّها التّقويم في إنتاج الشّروط الموضوعية لعمل المنظومة التّعليميّة والرّبط بين الرّهانات السياسيّة والاجتماعيّة والتّربويّة لمختلف الفاعلين وذلك منذ أولى الدراسات النّقديّة المنجزة حول واقع التّمدرس وولوج المدارس والجامعات بفرنسا (خلال ستينيات القرن الماضي)، التي حللت العلاقة بين الخلفيّة الاجتماعيّة والنّجاح المدرسيّ. ولم يُنظر إلى التّقويم باعتباره فعلاً تربويًا منظمًا بقدر ما نُظر إليه باعتباره فعلاً اجتماعيًا يتداخل في إطاره السّياسي بالطّبيقي من أجل إعادة تنظيم فسيفساء التّراتبيات والهرميّات الاجتماعيّة انطلاقًا من مدخلات الفعل التّربوي ومخرجاته (تحت تأطير مقولة: "المدرسة ليست محايدة").

سار براديجم إعادة الإنتاج - مع بورديو وباسرون- في اتّجاه جعل التّقويم الأساس النّاطم لنظريّة إعادة الإنتاج نفسها. فضلًا عن كون مؤسّسة المدرسة تظل من الآليات والأجهزة الإيديولوجيّة الرّئيسة لإضفاء الشّرعيّة على عمل الدّولة، من خلال انفتاحها على العموم، فإنّها تسهم كذلك في تجسيد مبدأ الانتقاء الاجتماعيّ والطّبيقيّ انطلاقًا من فعل التّقويم والامتحان. ومع أنّنا نرى في التّقويم فعلاً بيذاغوجيًا يروم تقويم كفاءات المتعلّم وكفائاته، فإنّه يظلّ فعل "سلطان رمزي" (بلغة بورديو) يمارس تحت إشراف مختلف الفاعلين التّربويين الذين ينخرطون -بوعي وبدون وعي- في خدمة الرّهان الإقصائيّ للطّبقات العليا على

4 -Yves Dutercq et Xavière Lanéelle, «La dispute autour des évaluations des élèves dans l'enseignement français du premier degré», op. cit, p: 43.

حساب الطبقات الدنيا؛ فمثلا، يختلف الحكم الجمالي أو الفني لمتعلم له خزان من الرّساميل الاجتماعيّة والثّقافية عن حكم اجتماعي لطفل من طبقة دنيا لا يتمثّل أو يستوعب طبيعة الشّروط الفلسفيّة والتاريخيّة لمقولات الفنّ والإبداع. إذ يُنتقى الأول ويُقصى الثّاني من خلال الشّروط الطّبقية لنظام التّقويم-المشروع تربويًا وقانونيًا- الذي يتماشى مع أصحاب الحظوظ الاجتماعيّة.

وتماشيا مع مقولات البناء الاجتماعيّ للفعل التّقويي سنعمل، في السّياق نفسه، على الرّبط بين نظم التّكوين وحجم الدبلومات والشّهائد (الرّاسمال الثّقافي)، وبين الاندماج المهني ومستوى معارف المتعلّمين والكفاءات الواجب-دوليّا- توفرها في المتعلّمين في إطار التّوفيق بين مدخل سوسيولوجيا التّقويم والأشكال المختلفة والمتنوّعة في السّياق المعاصر والجديد للنّجاح (أو النّجاحات) المدرسيّة. فإلى أي حد يمكن الرّبط بين تقويم الأداء المدرسيّ والتّعليمي والشّهائد والدبلومات والاندماج في سوق الشّغل؟ وهل يمكن لنهج المقارنة أن يكون مدخلا لتعزيز الحوار والتكامل بين النّظم التّعليمية الدوليّة من جهة، والبحث عن سبل تطوير سوسيولوجيا كونيّة للتّقويم المدرسيّ من جهة أخرى؟

ثالثا- التّقويم الشّمولي لمعارف المتعلّمين

يطرح مفهوم التّقويم الشّمولي للمتعلّمين إشكالات تربويّة، اجتماعيّة وابستيمولوجية كذلك. فمن أجل قياس العلاقة بين المهارات والمعارف والنّجاح المدرسيّ والاجتماعيّ، لا يكفي رصد أعداد المتعلّمين الحاصلين على الشّهائد والدبلومات والبحث عن الشّروط الداخليّة لإنتاج المتعلّمين في صفوف المدرسة (المدرسة وفقا للغة السوسيولوجيات الجديدة والتي تشمل المدرسة، المعهد، الجامعة...) أو قياس مهارات المتعلّمين ومعارفهم خارج المدرسة وبعد حصولهم على الشّهائد المدرسيّة والجامعيّة من خلال المباريات أو الامتحانات المدرجة في إطار الشّروط الخارجيّة لإنتاج المتعلّمين، ولكن وجب الانتقال نحو دراسات دوليّة مقارنة تبين حدود رهانات النّظم التّعليميّة التّقويميّة المحليّة والعالميّة ونجاحتها.

لكن، تظلّ في الإطار نفسه، العديد من الإشكالات المطروحة حول أشكال حضور سوسيولوجيا التّقويم في سياقنا المغربيّ والعربيّ، علما وأنّ المجال لازال خصبا للاستثمار العلميّ والابستيمولوجيّ في مثل هذه التّخصّصات الحيويّة (سوسيولوجيا التّقويم، وسوسيولوجيا التّوجيه، وسوسيولوجيا المنهاج...) مع إعادة الاهتمام والتّفكير في تطوير حقل السوسيولوجيا عامّة وإعادة هيكلته، ومجال سوسيولوجيا التّربية بشكل خاصّ. يظهر أنّ هناك وعيا نسبيا من قبل المختصّين (المهنيين) بأهميّة هذه التّخصّصات في تشخيص مكامن خلل المنظومات التربويّة بدول الجنوب، وتحليل عناصرها ومرتكزاتها قبل التّفكير في استثمار نتائج الدّراسات السّوسيولوجيّة من أجل استشراف مستقبل أفضل لنظمتنا التّعليميّة قبل علومنا الاجتماعيّة، ولكنّه يظلّ غير كاف.

التّقويم داخل المؤسّسة: تقويم مستوى التّكوين وأعداد الدبلومات والشّهائد

لقد شكّلت مسألة الرّبط بين مستوى التّكوين والشّهائد والدبلومات ومغادرة المؤسّسة التّعليميّة (سواء مدرسة أو جامعة أو معهد عال) والبحث عن سوق الشّغل مدخلا أساسا لإعادة تعريف محدّدات النّجاح

المدرسي. وتمّ تناول إشكالية العلاقة بين الشهادة والتكوين، منذ كتاب "الورثة" (بورديو وباسرون)، بطرح أسئلة من قبيل هل إنّ كل من يلج إلى الجامعة يستطيع استكمال دراساته العليا أم إنّ الاستعدادات الاجتماعية والطبقية للمتعلّمين والطلّبة تدفعهم إلى البحث عن أقصر طريق للحصول على دبلوم أو شهادة متوسّطة بغية الانخراط السريع في عالم الشغل (فقدان الثقة والفائدة في مفهوم الشهادة والتكوين في مستوياته العليا)؟

وتبعاً لذلك، لابدّ من التمييز بين مستويين في عملية التّكوين الداخليّ لمخرجات المؤسسات التّعليمية (الثانوية والجامعية): مستوى التّكوين ومستوى الدبلوم أو الشهادة. ففي المستوى الأول، يتمّ تركيز الدّراسات الإحصائية حول المستوى الدّراسي الأخير (الفصل الأخير) للخريجين أو المغادرين للمؤسسات التّعليمية وفقاً لمؤشرات تتراوح بين 1 و7 بغية ضبط المستوى التّكويني للمتعلّمين⁵ (ضعيف، متوسط، عال...). أما في المستوى الثّاني، فيتمّ تسليط الضّوء على المقولات التّربوية والاجتماعية المحدّدة لمفهوم الشهادة سواء على المستوى التّربويّ أو المهنيّ. فمع توجه العالم اليوم نحو المهنة واقتصاد السوق، أضحي التّكوين الثانوي المهنيّ يحدّد باعتباره "دبلوم" في حين أنّ مستوى البكالوريا لا يعدّ سوى "شهادة". صحيح أنّه ليس هناك فروق كبيرة بين الدبلومات ومستوى التّكوين (خاصّة ما بعد البكالوريا= الإجازة)، إلّا أنّ المشكل يزداد تعقيداً حينما نتحدّث عن العلاقة بين التّكوين وغياب الدّبلوم في المستويات التّكوينية الدّنيا (المرحلة الإعدادية نموذجاً) فلا يعدّ غياب الدّبلوم أو الشهادة دليلاً على غياب التّكوين أو التّأهيل⁶.

لقد سبق لـ "لوفي جاربوا" (Lévy-Garboua) أن أشار منذ سبعينات القرن الماضي، في سياق نقده لفلسفة إعادة الإنتاج، إلى إنّ الطّلبة قد أصبحوا يطوّرون استراتيجيات وسلوكيات جديدة تروم البحث عن ضمان حسن الاندماج في سوق الشغل. لقد تراجعت الفوائد المرجوة من التّعليم الجامعيّ والعالي على حساب التّفكير في طرق جديدة للاستثمار في تكوينات بسيطة وغير مكلفة وتضمن الانخراط المباشر والسلس في سوق الشغل⁷. لذلك، يأتي حديث بيير ميرل عن تراجع استثمار المتعلّمين في التّعليم ذي المعرفة المحدودة أو غير المؤهلة للحصول على الشّهائد والدبلومات [وحتى في الدبلومات العليا= الماجستير والدكتوراه...].، والبحث عن تلك الشّهائد العليا ذات التّكوين المحدود في الزّمان والمكان (سنتين أو ثلاث بعد البكالوريا)، ليعرّز مقولة أنّ استراتيجيات المتعلّمين تتحكّم بشكل كبير في الاختيارات التّعليمية والمهنية وفقاً لمنطق اقتصاديّ بالأساس (الفوائد، والمخاطر والتكلفة) حيث الاقتران بين الفشل الدّراسي والتّكوين خارج حقل الجامعة أو حقل التّعليم العالي عموماً⁸.

5- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, Paris: PUF, 1998, p: 103.

6- ibid.

7- Louis Lévy-Garboua, «Les demandes de l'étudiant ou les contradictions de l'université de masse», *Revue française de sociologie*, Vol. 17, No. 1, 1976, p: 53-80.

8- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit, p: 106-107.

ورغم ما يفرضه منطق السوق، وفق منظور سوسيولوجي، من الرّبط بين ارتفاع أعداد الحاصلين على الشّهادات والدبلومات وارتفاع معدّلات البطالة، فإنّ تزايد الإقبال على التّعليم التقني، وتعليم الفتيات، والجامعة والمعاهد العليا يبرز انفتاح الجامعة أمام الجماهير (عكس ستينيات القرن الماضي) من جهة، وتطور وعي طلابيّ بأهمّية التّرابط بين التّكوين والشّهادة في إطار منطق إستراتيجية الفوائد المهنيّة والمادّية قصيرة المدى من جهة أخرى. فيمكن للطّلب على اليد العاملة غير المؤهلة أو متوسّطة التّكوين أن يكون مرتفعاً، في إطار رسمي أو غير رسمي، ويمكن أن تتراجع مكانة الجامعة ودورها في تحقيق الارتقاء الاجتماعيّ لدى العموم، إلا أن وضع الشّهادات والدبلومات العليا مازال ثابتاً وينظر إليه كمعيار لولوج سوق الشّغل⁹ وتحقيق الاستقرار المهنيّ والاجتماعيّ.

يقاس، في الواقع، الانخراط المهنيّ للخريجين في عالم الشّغل بالانتماء الطّبقّي من جهة، والنّوع من جهة أخرى، من أجل تقويم فعّال لمخرجات المؤسّسات التّعليميّة وفعاليّة الدبلومات والشّهادات والمعارف المقدّمة. وتقرن قيمة الشّهادة أو الدبلوم بطبيعة الجامعة أو المعهد العالي (متوسط التكلفة والمدة) المانح لها، وبالكيفيّة التي بموجبها يمكن لصاحبها الحصول على عمل وأجر جيّد، وقابليتها للمقارنة مع تجارب وسياقات محلّيّة ودوليّة¹⁰، علماً وأنّ نسب الوظائف ونوعيّتها التي يلج لها أبناء الطّبقات المحظوظة (مهن النخبة)، وطبيعة المهن التي تلجها النّساء (المهن الخدمانية) لم تختلف عمّا كان عليه الحال منذ نهاية الحرب العالميّة الثّانية (بلغة بيير ميرل دائماً).

التقويم خارج المؤسّسة: تقويم معارف المتعلّمين

اقترن تقويم المعارف لدى المتعلمين، خلال فترة طويلة، بثنائية "التقدير أو المراقبة" (Appréciation ou Contrôle) أو "العقوبة أو المكافأة" (Sanction ou Récompense). لذلك، يمكن أن نميّز بين مرحلتين اثنتين لمراسم التّقويم: مرحلة التّقويم المسبق والبيداغوجيا المركّزة على نقل المعرفة ومراقبتها (قبل سبعينات القرن الماضي)، ومرحلة ما بعد التّقويم مع بيداغوجيا تركز على التّكوين [والتعلم] الفردي للمتعلّمين¹¹ (بعد السبعينيات). وتبعاً لذلك، برزت الحاجة إلى استحضار منطق الشّهادة ومستواها في عمليّة التّقويم البعديّ للمتعلّمين (خارج المؤسّسة)¹²، من أجل الوقوف على نجاح المدرسة في أداء وظائفها التّكوينيّة والتّربوية اعتماداً على قياس "المستوى العام لمعارف المتعلّمين".

ظهرت بفرنسا منذ ثمانينيات القرن الماضي اختبارات خاصّة لقياس معارف المتعلّمين المتخرّجين من المدارس والمؤسّسات التّعليميّة (اختبارات الجيش) وتّقويمها¹³. ويتعلّق الأمر باختبارات سيكوتقنية (نفسية)

9- ibid., p: 109.

10 - ibid., p: 110.

11- Annabel Beaupied, «L'évaluation par les compétences», Idées économiques et sociales, vol. 155, no. 1, 2009, p: 71.

12- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit, p: 111.

13 - ibid., p: 111.

تقاس من خلالها المعارف الثقافية، والعلمية، والنفسية والاجتماعية للممتحنين من أجل الخروج بنتائج تعبر عن المستوى المعرفي لخريجي المؤسسات التعليمية (في المستوى الإعدادي، والثانوي وحتى الجامعي). لكن مع ذلك، لا يمكن مثل هذه الاختبارات من قياس المؤهلات والمهارات وفقا للنوع (الذكور والإناث) رغم ارتفاع معدل تمدرس الفتاة، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بالدول الغربية¹⁴، ومع نهاية الاستعمار في الدول العربية. وقد كان واضحا بفرنسا، على سبيل المثال، من خلال تقييم أداء المتعلمين في مادتي الرياضيات واللغة الفرنسية أن المشكل لا يكمن في المتعلمين ولا في المادة نفسها وإنما في طريقة التقويم نفسه وكيفية؛ أي في الكفايات والمهارات والقدرات المراد تنميتها لدى المتعلم¹⁵. إذ يطور هذا الأخير ذاته كلما نُظر إلى التقويم باعتباره فعلا اجتماعيا أكثر منه فعلا قصريا أو بيذاغوجيا صرفا.

التقويم باعتباره فعلا مقارنا

أضحى تقييم نجاعة النظم التعليمية الوطنية وفعاليتها يقاس وفقا لمقارنتها بالنظم الجهوية أو الدولية، من أجل الوقوف على السيورورات والآليات والدراجات التي تتطور بموجبها النظم التعليمية الكونية¹⁶. لذلك، تنامي خلال السنوات الأخيرة الطلب على نتائج بعض المؤشرات التي تقوم وتصنف النظم التعليمية (مؤشرا TIMSS) (التوجهات الدولية في تعليم الرياضيات والعلوم " Trends in International Mathematics and Science Study Progress in ") و(PIRLS) (المؤشر الدولي لقياس مدى تقدم القراءة في العالم " Progress in International Reading Literacy Study ")¹⁷. وتسهم في توجيه مختلف الفاعلين في المنظومة التعليمية نحو مكامن الخلل في أفق الإصلاح؛ رغم ما تثيره معايير هذه المؤشرات من إشكالات سوسولوجية وابستيمولوجية مرتبطة بسؤال اختلال موازين القوى بين الجنوب والشمال.

تجدد الإشارة إلى أنه لا يمكن إقامة مقارنة بين نظم التعليم بالعالم الغربي ونظيرتها بدول العالم الثالث (العالم العربي بالأساس) دون الوقوع في منطق التمايز، ذلك أن أداء النظم الأولى أشد كفاءة، منذ عقود خلت، من النظم الثانية؛ بل نصادف اختلافا بين النظم التعليمية بالدول الغربية نفسها (بين فرنسا، فنلندا، أمريكا....). لكن على مستوى الوسائل وشروط العمل، يظل أداء النظم التعليمية [الغربي]، منذ تسعينيات القرن الماضي، يصنف هذه الممارسات، والمدخلات التربوية ومخرجاتها في خانة "الجيد"¹⁸ (إذا

14 - ibid.

15- Ernst Bernard, Les compétences des élèves de 6e au début des années 90: évolution en français et en mathématiques depuis 1980 et typologie en lecture et en calcul, Revue française de pédagogie, N° 107, 1994, p: 29-41.

16- أنظر دراسة جماعية شملت حوالي عشرين نظاما تعليميا عالميا:

Mona Mourshed. Chinezi Chijioke. Michael Barber, How the world's most improved school systems keep getting better, McKinsey & Company, 2010.

17- يتعلق الأمر بمؤشرين تصدرهما "الجمعية الدولية لتقويم التحصيل التربوي" (International Association for the Evaluation of Educational Achievement)

18- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit., p: 116.

استعرتنا التّصنيف السّدامي الذي تتبنّاه الجمعيّة الدّوليّة لتقويم التّحصيل التربوي=ضعيف، حسن، جيد، جيد جدا، ممتاز).

يُظهر النهج التّقويمي المقارن تزايد حدّة ما يصطلح عليه بـ "العزل المدرسي" بصفة مشتركة بين الدّول الغربيّة ودول الجنوب. ويتعلّق الأمر بوجود مدارس تضمّ متعلّمين، أساسا من أوساط هشّة، ذوي مستويات ضعيفة، في حين توجد مدارس تضمّ متعلّمين، أساسا من أوساط عليا، ذوي مستويات عليا¹⁹؛ أي صورة جديدة من صور إعادة الإنتاج إذ يتساوى الكلّ في ولوج المدرسة أو الجامعة، لكن يختلفون في حظوظ اكتساب المعارف، والشّهائد، والدبلومات ومستوى الانخراط في سوق العمل في سياق مجتمع "مسوقن ومسلعن" على نحو مستمر. بالنسبة إلى بعض الدّول (الدّول الإسكندنافية) تتضاءل حدة العزل المدرسيّ بفعل ضعف أعداد المهاجرين والإثنيات المختلفة. في دول أخرى (فرنسا، إيطاليا) يحضر العزل طرديا مع تزايد حدة المهاجرين والاختلافات التّقافيّة بين الأفراد والجماعات، في حين أنّ بلدانا أخرى (الولايات المتحدة الأمريكيّة) ترتفع فيها حدّة العزل المدرسيّ مع تعمق أشكال العزل الاجتماعيّ والتميزات التّقافيّة والعنصريّة²⁰، الأمر الذي يعزز ضمّنيا التّرابط بين العزل المدرسيّ وأداء النّظام التّعليميّ ومستوى المتعلّمين. وفيما يتعلّق بدول الجنوب، يقدّم النّظام التّعليمي، في المغرب على سبيل المثال، مستوى أداء ضعيف للغاية يتحدّم تقدّمه نحو المستوى الصّحيح، قبل نقله إلى المستوى الجيّد والجيّد جدا ثم الممتاز. ويتطلّب تركيز الجهود على إرساء قواعد تعليم اللّغات والرياضيات، خاصة في المرحلة الابتدائيّة، فضلا عن التكوين الأساسيّ والمستمر للمدرّسين وتحفيزهم على العمل، وتطوير الكفايات اللاّزمة للانخراط في مهنة التّدريس، وضرورة تحسين صورة المدرسة، لكونها عوامل أساسيّة لتحسين مستوى المهارة [والمهنيّة] في أي نظام تعليمي²¹، بالانفتاح على التجارب الدّوليّة النّاجحة والتي استطاعت الاستثمار في التّعليم بوصفه حلقة وصل بين الماضي والحاضر واستشراف أفق المستقبل (خاصة الدول النامية: الهند، المكسيك، أندونيسيا...) ²².

19- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit, p: 116.

20- ibid.

21-Zahra Zerrouqi, « *Les performances du système éducatif marocain* », Revue internationale d'éducation de Sèvres, 70 | 2015, p: 28.

22- حول هذه النقطة، انظر:

Geeta Gandhi Kingdon, "The Progress of School Education in India." Oxford Review of Economic Policy 23, no. -2 (2007), p: 168-95. Accessed November 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/23606611>.

Lorenza Villa Lever & Roberto Rodriguez-Gómez, Education and Development in Mexico: Middle and Higher Education Policies in the 1990s, In book: Confronting Development: Assessing Mexico's Economic and Social Policy Challenges, Stanford University Press Editors: Kevin Middlebrook, Eduardo Zepedam 2003, p: 277-322. DOI: 10.13140/2.1.4125.0087

Christopher Bjork, "Décentralisation in Education, Institutional Culture and Teacher Autonomy in Indonesia." International Review of Education / Internationale Zeitschrift Für Erziehungswissenschaft/ Revue

إنّ سوسولوجيا التقويم المدرسي لا تمارس بشكل ناجح إلا استحضارا للمنطق المقارن الذي ميز نشأة العلوم الاجتماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتطور براديجماتها في الزمان والمكان (من السوسولوجيا الكلاسيكية إلى السوسولوجيات الجديدة).

رابعاً- نحو سوسولوجية لتقويم مختلف الممارسات التدريسية وأشكال النّجاح المدرسي

يقترن الاهتمام بسوسولوجيا التقويم المدرسيّ بين الأوساط التربويّة والسّياسيّة بقياس نسب النّجاح والفسل الدّراسيين ومعدّلاتهما. وقد ركّزت البحوث السوسولوجيّة والسيكولوجيّة، خلال فترة ما بين الحربين، على تأسيس الصّيغ العلميّة للتراتبية التربويّة انطلاقاً من اختبارات الذّكاء التي تحدّد المسارات المدرسيّة اعتماداً على المؤهّلات الشخصية²³. وهيمنت نظريّة إعادة الإنتاج، خلال مرحلة ما بعد الحرب العالميّة الثّانية، على المخرجات النّظريّة والابستيمولوجيّة لمقاربة مقولات التربية والمدرسة التي اعتبرت فعل التّقويم فعلاً انتقائياً اجتماعياً يعيد إنتاج التّراتيبات الاجتماعية والطبقيّة²⁴، ويسهم في تعزيز مظاهر اللامساواة واللاتكافؤ في الحظوظ والفرص الاجتماعيّة²⁵. وتبعاً لذلك، تطوّرت، في السّياق الرّاهن، مقاربتان أساسيتان، ركّزت الأولى على العلاقات مدرس-متعلّم [مفعولات المدرّس] من خلال رصد التّفاعلات اليوميّة والداخليّة التي تحكم "صناعة" (أو قل فبركة) النّقطة. وجنحت الثّانية نحو تجميع المعطيات الإحصائيّة من أجل دراسة آليات انتقاء المتعلّمين وفقاً لخصائصهم الشّخصيّة²⁶ والكيفيّة التي بموجبها تمكّنهم الشّهائد والمعارف من ولوج سوق الشّغل.

وقد انكبت السّوسولوجيات الجديدة للتّربية، خلافاً لنهج السّوسولوجيات النّقديّة، على تبيان الشّروط الموضوعيّة المتحكّمة في إنتاج النّجاح/الفسل واللامساواة الدراسيّة داخل المؤسّسة التّعليمية سواء كان في اقترانها بالاستراتيجيات الفرديّة والاجتماعيّة للمتعلّمين أو بالتّوجهات المؤسّساتية والمهنيّة التي

Internationale De L'Education 50, no. 3/4, 2004, p: 245-62. Accessed November 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/4151598>.

23- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op.cit., p: 120.

24- انظر:

Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction*. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, op. cit.

25- انظر:

Raymond Boudon, *L'inégalité des chances*, La mobilité sociale dans les sociétés industrielles, paris, A. Colin, 1973.

26- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit, p: 120-121.

تحكم الممارسة التربوية²⁷ أو منطق التجربة المدرسية²⁸. لم تعد معايير النجاح المدرسي والمهني خاضعة لإرادة الفاعلين السياسيين أو للرهانات التطبيقية المتحكمة في إنتاج وتنظيم الفعل التعليمي بقدر ما أضحت رهينة بالاستعدادات الفردية والاجتماعية للتمدرس وتأثير المدرسة نفسها (من مدرسين، أقران، إدارة...) في التوجهات المستقبلية العامة للمتعلّمين أو مدى قدرتهم على الاستمرار/الانقطاع الفشل/النجاح المدرسي والاجتماعي.

إذا اعتبرنا أنّ براديغم إعادة الإنتاج هو النهج الاستيمولوجي الذي حكم تعاوي السوسولوجيا النقدية والمعاصرة مع قضايا التربية، وإذا اعتبرنا أنّ براديغم "المدرسة" (بمفعولاتها المختلفة) هو النهج الميكروي الذي طبع مراس السوسولوجيات الجديدة بالعالم الأنجلوساكسوني والمجتمعات الفرنكوفونية، فإنّ براديغم "النجاح المدرسي" شكّل مدخلا أساسيا لتطور البحوث في إطار سوسولوجيا التقويم المدرسي.

مازالت البحوث المنجزة في إطار سوسولوجيا التقويم تنهل من التوجهيات والأطر الاستيمولوجية والمرجعيات النظرية العامة لسوسولوجيا التربية، في توجهاتها الميكروية، ممّا يطرح إشكالات عديدة على مستوى إمكانية تعميم هذه النتائج²⁹، فضلا عن البحث عن الرّبط بين الأفعال والنتائج (البحوث المنجزة في إطار الطلب السياسي والاجتماعي) وقيادة النقاش العام حول ديمقراطية الولوج والنجاح المدرسي والبحث عن صفات سياسية جاهزة لتحديد وظيفة المدرسة والمؤسسات التعليمية³⁰ في أفق إصلاح مدخلات ومخرجات الفعل التربوي وتعديلها على مقاس الانتصارات السياسية. وفي السياق ذاته، يخضع الفعل السياسي نفسه لرهانات جماعات الضّغط بالشكل الذي يجعل وظيفة الفاعل السياسي نفسه هي "التحكيم" بين هذه المصالح المختلفة والمتعارضة وفقا لحلول وسط ورهانات منظّمة ومنتظمة مع المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة. صحيح أنّه يمكن للبحوث التربوية أن توجه رسم معالم السياسات العمومية إلا أنّ هذه الأخيرة تكسب، عموما، شرعيّتها من الرّهان على مصالح جماعات الضّغط³¹.

27- انظر:

-Dominique Glasman, «Il n'y a pas que la réussite scolaire! Le sens du programme de "réussite éducative"», Informations sociales, vol. 141, no. 5, 2007, p: 74-85.

-Pierre Merle, L'efficacité de l'enseignement, Revue française de sociologie, N° 39-3,1998, p: 565-589.

-Olivier Cousin, L'effet établissement. Construction d'une problématique, Revue française de sociologie, N° 34-3, 1993, p: 395-419.

28- François Dubet, Olivier Cousin, Jean-Philippe Guillemet, Sociologie de l'expérience lycéenne, Revue française de pédagogie, N° 94,1991, p: 5-12.

29 - Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit, p: 123.

30- ibid., p: 124.

31- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, op. cit., p: 124.

خلاصة القول، بما أن الفعل السّياسي أضحي خاضعا لرهانات الفاعلين الاقتصاديين أكثر من الفاعلين الاجتماعيين أو التربويين، فإن الشرط الإيديولوجي³² يظلّ حاضرا في إعطاء الأوليّة والأهميّة لقضايا معيّنة (معدّلات النّجاح، نسب التّمدرس...) على حساب أخرى (الفضّل الدّراسي، الفوارق الاجتماعيّة...) وتهميش بعض الظواهر والإعلاء من قيم أخرى كـ "مشكل أو قضية" محليّة أو دوليّة (مشكلة اللّغات وتعلّم الرياضيات). لذلك، وجب "التّسليم" بتعقّد الفعل التّقويمي وتركيبه باعتباره رهانا يتداخل فيه مختلف الفاعلين في الظّاهرة التّربوية، والنّظر إلى التّقويم باعتباره فعلا اجتماعيّا يتفاعل في إطاره الشّخصي بالجمعيّ والمؤسّساتي والدّولي؛ كلّ ذلك مع الأخذ بعين الاعتبار تزايد حدّة اللّامساواة واللاتكافؤ في شروط مراس الفاعل التّربوي بين دول الشّمال ودول الجنوب وهيمنة براديغم "الهشاشة" على التّحليلات والتّفسيرات الجديدة للظاهرة التّربويّة.



المراجع:

- Annabel Beaupied, « L'évaluation par les compétences », Idées économiques et sociales, vol. 155, no. 1, 2009, pp. 71-77.
- Ernst Bernard, Les compétences des élèves de 6e au début des années 90 : évolution en français et en mathématiques depuis 1980 et typologie en lecture et en calcul, Revue française de pédagogie, N° 107, 1994, pp. 29-41.
- Christopher Bjork, "Decentralisation in Education, Institutional Culture and Teacher Autonomy in Indonesia." International Review of Education / Internationale Zeitschrift Für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale De L'Education 50, no. 3/4, 2004, pp.245-62. Accessed November 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/4151598>.
- Danilo Martuccelli, « Critique de la philosophie de l'évaluation », Cahiers internationaux de sociologie, vol. CXXVIII/CXXIX,2010, pp. 27-52.
- Dominique Glasman, « Il n'y a pas que la réussite scolaire ! Le sens du programme de "réussite éducative" », Informations sociales, vol. 141, no. 5, 2007, pp. 74-85.
- Émile Durkheim, L'Évolution pédagogique en France, PUF, 1902.
- François Dubet, Olivier Cousin, Jean-Philippe Guillemet, Sociologie de l'expérience lycéenne, Revue française de pédagogie, N° 94, 1991, pp. 5-12.
- Geeta Gandhi Kingdon, "The Progress of School Education in India." Oxford Review of Economic Policy 23, no. 2, 2007, pp. 168-95. Accessed November 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/23606611>.
- Lorenza Villa Lever & Roberto Rodríguez-Gómez, Education and Development in Mexico: Middle and Higher Education Policies in the 1990s, in book: Confronting Development: Assessing Mexico's Economic and Social Policy Challenges, Stanford University Press Editors: Kevin Middlebrook, Eduardo Zepedam, 2003, pp.277-322. DOI: 10.13140/2.1.4125.0087
- Louis Lévy-Garboua, « Les demandes de l'étudiant ou les contradictions de l'université de masse », Revue française de sociologie, Vol. 17, No. 1, 1976, pp : 53-80.
- Mona Mourshed, Chinezi Chijioke and Michael Barber, How the world's most improved school systems keep getting better, McKinsey & Company, 2010.
- Olivier Cousin, L'effet établissement. Construction d'une problématique, Revue française de sociologie, N° 34-3, 1993, pp. 395-419.

- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, Collection Le sens commun, 1970.
- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Les héritiers. Les étudiants et leurs études, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.
- Pierre Merle, L'efficacité de l'enseignement, Revue française de sociologie, N° 39-3, 1998, pp. 565-589.
- Pierre Merle, Sociologie de l'évaluation scolaire, Paris : PUF, 1998. (Que sais-je?).
- Raymond Boudon, L'inégalité des chances, La mobilité sociale dans les sociétés industrielles, Paris, A. Colin, 1973.
- Yves Dutercq et Xavière Lanéelle, « La dispute autour des évaluations des élèves dans l'enseignement français du premier degré », Sociologie, vol. vol. 4, no. 1, 2013, pp. 43-62.
- Zahra Zerrouqi, « Les performances du système éducatif marocain », Revue internationale d'éducation de Sèvres, 70, 2015, pp. 22- 28.

**مدخل إلى سوسولوجيا الفصل الحضري
(مقاربة الإيكولوجيا البشرية وإسهام كل من بارك وبيرجس)**

An Introduction to the Sociology of Urban Segregation: The human ecology approach and the contributions of Park and Burges.

د. زهير بلمفضل علوي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

فاس

z-19@hotmail.fr



مدخل إلى سوسولوجيا الفصل الحضري (مقاربة الإيكولوجيا البشرية وإسهام كل من بارك وبيرجس)

د. زهير بلمفضل علوي

Abstract

At first glance, the city appears to be an enormous collection of people, ideas, activities, arenas, fields and things. It seems like a fusion of difference and a creation of unity, of urban identity. It is a form of human meeting; they seem to create a creative web of materials that are difficult to synthesize. "The city has been able to attract in its orbit the groups of the world most distant, and it has also been able to combine various fields, people and activities to make it an organized world," said Worth.

But this conjunction and synthesis described by sociologists such as Weber and Becher, conceals behind it a deeper truth of separation. The city has parts, sections, and ordinances. It is the heart, the center, the ocean, and the margin. As much as it strives for rapprochement and grouping, it excels in exclusion, isolation and discrimination. Rather, it was perhaps the most inclined to build and preserve distinctions. Perhaps the urban fabric, which is painstakingly woven, without the ability to bridge the differences and distances between the various urban elements, or rather without the ability not to break the bonds of one at all. Could urban segregation be the reality of all urban living? Is it original? Does it grow with the city?

In this article, we will try to clarify urban segregation and understand how it occurs and how it affects the urban sphere and living, from the perspective of human ecology that crystallized in the framework of what has come to be called the Chicago School.

مقدمة:

تبدو المدينة للوهلة الأولى تجميعاً هائلاً لأشخاص وأفكار وأنشطة ومجالات وحقول وأشياء. تبدو صهرا للاختلاف وخلقاً للوحدة، للهوية الحضرية. تبدو، باعتبارها شكلاً من أشكال الاجتماع الإنساني، وصلاً وربطاً، خلقاً لنسيج مبدع من مواد وخامات يصعب التوليف بينها. "لقد استطاعت المدينة أن تستقطب في مدارها مجموعات العالم الأكثر بعداً كما استطاعت أن تؤلف بين مجالات، وأناس وأنشطة متعددة لتجعل منها عالماً منظماً"¹، يقول وورث. لكن هذا الوصل، هذا التوليف والتجميع الذي وصفه علماء اجتماع من قبيل فيبر وبيشر¹، يُخفي خلفه حقيقة أعمق هي الفصل. المدينة أجزاء ومقاطع وتراتيبات. إنها قلب ومركز ومحيط وهامش. ويقدر ما تجهد من أجل التقريب والتجميع تبرُّع في الإبعاد والعزل والتَّمييز. بل لربما كان أكثر الجنوح لبناء التَّمايزات وحفظها. ولربما كان النسيج الحضري، الذي يحاك بمشقة، دون القدرة على رتق الفوارق والمسافات بين مختلف العناصر الحضرية، أو بالأحرى دون القدرة على عدم تقطيع أو اصر الواحد أصلاً. فهل يكون الفصل الحضري هو حقيقة كل عيش حضري؟ هل هو أصلي؟ هل ينمو مع المدينة؟ هل يخلق أم يقتل المدينة؟ سنحاول في هذا المقال تبين الفصل الحضري وتفهم كيف يحدث وكيف يؤثر في المجال والعيش الحضريين، وذلك من منظور الإيكولوجيا البشرية التي تبلورت في إطار ما أصبح يصطلح عليه بمدرسة شيكاغو.

وباختصار، تقوم مقارنة الإيكولوجيا البشرية على تحليل "كيف ولماذا تتوزع ساكنة معينة في المجال، مع تحديد القوى الرئيسية ذات التأثير على عمليات الانتقاء والتكيف"¹. وسنكتفي هنا بتقديم بعض العناصر الأساسية من إسهامَي كلٍّ من روبرت إزرا بارك وإرنست واتسون بيرجس رائدَي هذه المقاربة.

الفصل الحضري حسب مقارنة الإيكولوجيا البشرية (مدرسة شيكاغو)

ارتبط الاستعمال المعاصر لمفهوم الفصل الحضري أساساً بمدرسة شيكاغو الأمريكية وباشتغالها، من خلال مقارنة الإيكولوجيا البشرية، على سيرورات التقسيم الاجتماعي للمجال الحضري باعتباره مجالاً مُتَّسماً بالتعدد والاختلاف.

وقد أحال الفصل عند رواد هذه المدرسة إلى معنى التفرقة المجالية فيما بين السكان الحضريين لنفس المجال الحضري على أساس متغيرات سوسولوجية تشمل العرق والثقافة والدين والطبقة الاجتماعية، لكنها تشمل أيضاً اللغة والمهنة وقيمة الوعاء العقاري والقيمة الرمزية للمناطق والأحياء. وتُعكس استعارة الغيتو، التي وظَّفها رواد هذه المدرسة، الكثير من حمولة هذا المفهوم الدلالية. بهذه الطريقة عبر بارك عن الفصل الحضري في مقال له تحت عنوان "الغيتو": "تبدَّى مدننا الكبرى، عند الفحص، بمثابة فسيفساء من الشعوب المنفصلة – المختلفة في عرقها، في ثقافتها أو فقط في عبادتها – شعوب يسعى كل منها إلى

1- McKenzie Roderick D., «The ecological approach to the study of the human community», in Park Robert E., Burgess Ernest W., McKenzie Roderick D., The City. Chicago, University of Chicago Press, 1925, p: 63-79.

الحفاظ على أشكاله الثقافية الخاصة والإبقاء على تصوراته الفردية والفريدة عن الحياة. إذ تسعى كل مجموعة من هذه المجموعات المنفصلة بشكل لا يمكن تفاديه، حفاظا على سلامة الحياة الجماعية الخاصة بها، إلى فرض نوع من العزلة الأخلاقية على أعضائها. وبقدر ما يصبح الفصل بالنسبة إليها وسيلة لتحقيق هذه الغاية، يمكن أن يُقال عن كلِّ شعب وكلِّ مجموعة ثقافية أنها تنشئ وتحافظ على غيتو خاصٍ بها"².

ويبدو الفصل الحضري وفق فرضية الإيكولوجيا البشرية طبيعياً بالدرجة الأولى، من جهة كونه يتمظهر على شكل توزيع طبيعي للجماعات البشرية في المجال، وذلك في ارتباط بسيرورات إيكولوجية واضحة من قبيل التنافس والانتقاء والتكيف والغزو والتعاقب. وتوضح قراءة أدبيات هذه المدرسة الرائدة أن سيرورات الفصل الحضري تخفي سيرورات موازية للوصل، طبيعية أيضاً. إنَّ الطابع الطبيعي لهذا الفصل يخرج به بشكل كبير، لكن ليس نهائياً ولا قاطعاً، من مجال القرار السياسي. ويحيل الطابع السيروراتي إلى حركية يتسم بها الثالوث فرد-بنية-ثقافة، ذات طبيعة تجاذبية وتنافرية في نفس الوقت. إن الفصل هنا لا يبدو كنتيجة أو كاختيار معياري بقدر ما يبدو كآلية هي نفسها تسهل حركة الأفراد وحركتهم الاجتماعية داخل منظومة ليبرالية. ف"إضافة إلى وسائل النقل والاتصالات، الفصل نفسه ينحو إلى تيسير حركة الأفراد. تقيم سيرورات الفصل مسافات أخلاقية تجعل من المدينة فسيفساء من عوالم صغيرة تتلامس دون أن تتداخل"³، يقول بارك.

روبرت إزرا بارك Robert Ezra Park

يُمثِّل الفصل أساس التّقسيم الاجتماعي للمجال الحضري عند روبرت إزرا بارك، صاحب الإيكولوجيا البشرية ومؤسس مدرسة شيكاغو. ويمتاز هذا الفصل بكونه يُفرز داخل المدينة مناطق يصفها بالطبيعية تارة، وبالروحانية تارة ثانية، وبمجالات الفصل تارة ثالثة، وهي تنشأ بشكل طبيعي، أي دون تصميم مسبق. ذلك أن المدينة بحسب بارك "ليست محض حادث مصطنع artefact وإنما، بمعنى ما، وإلى حد ما، عضوية حية organism"⁴. وتحتوي كلُّ واحدة من هذه المناطق أو القطاعات ساكنة معينة متجانسة أي تحمل ثقافة خاصة، ونمطَ عيش معين، وتقوم بوظيفة متميزة قد تعتبر إيجابية لكن أيضاً قد ينظر إليها باعتبارها سلبية كما هو الحال بالنسبة إلى أحياء الصفيح مثلاً. هكذا "أصبحت المدينة عبارة عن مجموعة من المدن داخل المدينة، كل واحدة منها تضم ساكنة 'منتقاة'⁵، يخبرنا بارك.

2- Park Robert E., Human communities: The city and human ecology, 1952, p: 99.

3- Park Robert E., «The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment», in Park Robert E., Burgess Ernest W., McKenzie Roderick D., *The City*. Chicago, University of Chicago Press, 1925, p: 1-46.

4 - بارك روبرت إزرا. (1929). "المدينة كمختبر اجتماعي"، ترجمة المالكي عبد الرحمن، ص. 176-197، في المالكي عبد الرحمن، مدرسة شيكاغو ونشأة سوسولوجيا التحضر والهجرة، أفريقيا الشرق، 2016.

5- Park Robert E., «The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment», op. cit.

توجد هذه المناطق الطبيعية المتجانسة داخليا والمتميزة خارجيا وفق تعبير ماكينزي⁶ في كل المدن ابتداء من حجم معين. ونستشف من بارك أنه كلما ازداد حجم المدينة كلما ازداد الفصل الحضري داخلها. وهو ما يعني أن التحضر في نهاية التحليل عبارة عن سيرورة متصاعدة لفصل السكّان. وقد يصل التمايز بين قطاعات المدينة المختلفة إلى مستويات مذهلة. وفي هذا الإطار يقدّم بارك نتائج دراسات متعلقة بمدينة شيكاغو تشير إلى اختلافات ديمغرافية وثقافية عميقة بين أحياء المدينة. ويفترض أنه "في المدن الأوروبية الأكثر قدما، حيث بلغت عملية الفصل مستويات أعلى، من المرجح أن تكون التمايزات بين الأحياء أكثر قوة ووضوحا ممّا هي عليه في أمريكا"⁷.

ويعبر هذا الشّكل من تقسيم الاختلاف السكاني داخل المجال الجغرافي للمدينة الواحدة عن وجود مسافة اجتماعية تفسر المسافة المجالية بين منطقة وأخرى. وبدلّ هذا على أنّ الحياة داخل المدن الكبرى تقوم على التعايش داخل المنطقة الواحدة والمنفعة المتبادلة بين المناطق المختلفة أكثر مما يقوم على علاقات اجتماعية حقيقية. كما يدلّ، وهذا هو الأهمّ، على أن العلاقات الاجتماعية لا تكون فقط بين أفراد وإنما أيضا، وخصوصا، بين مجموعات اجتماعية داخل المجتمع الواحد.

لكن كيف يحدث هذا الفصل الحضري عمليا؟ كيف تنشأ هذه المناطق الطبيعية والثقافية وكيف تحافظ على وجودها؟ يصف بارك سيوررتين اثنتين طبيعيتين تتشكل من خلالهما البنية الإيكولوجية للمدينة، هما⁸:

- الانتقاء، الذي بمقتضاه تسعى كلّ منطقة إلى استقطاب واجتذاب نوع خاصّ من الساكنة، وهذا الاستقطاب يتم بصورة لامتكافئة، ذلك أنّ كل المناطق ليس لها نفس قوة التأثير والجذب، ولذلك فإنّ تأثيرها لا يمتدّ إلّا إلى فئة محدودة من الناس.
- الطابع العدوائي (المعدي contagieux) للنماذج الثقافية، هذا الطابع الذي يجعل السكان الذين يعيشون في مناطق من نفس النمط يخضعون لنفس الظروف ولنفس الأوضاع الاجتماعية، ومن ثم تكون لهم نفس الخصائص.

ويبدو أنّ هذا التراكم بين الطبيعي والثقافي، والذي يفرز تمفصلا بين الجماعي والجماعي، يخفي تمفصلا آخر، على المستوى الميكروسوسولوجي، بين الفردي والجمعي. ويعني هذا أن الاختيارات الفردية المقصودة تلعب دورا مهما في تفعيل عملية الانتقاء ذات الطابع غير القصدي. وتكون حاجة الأفراد إلى الانضمام إلى من يشبههم طلبا للانتماء، وللاندماج وللاحتفاء، عاملا قويا في تفعيل الاقتراب والابتعاد كميكانيزميين للفصل الحضري. وهكذا "تنحو الرغبات والأذواق الشخصية، والمصالح المهنية والاقتصادية بشكل لا يخطئ نحو الفصل segregation، أي نحو تقسيم الساكنات في المدن الكبرى. بالشكل الذي يجعل الساكنات الحضرية

6- McKenzie Roderick D., «The ecological approach to the study of the human community», *op. cit.*

7- Park Robert E., «The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment», *op. cit.*

8- المالكي عبد الرحمن، مدرسة شيكاغو ونشأة سوسولوجيا التحضر والهجرة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2016، ص. 128.

تنتظم وتتوزع وفق سيرورة تمتاز بكونها لا مقصودة ولا متحكما فيها (. .) ويمارس شعور الجورة neighborhood sentiment، المتجذر بشكل عميق في التقاليد والعادات المحلية، تأثيرا انتقائيا حاسما على ساكنات المدن الأوربية الأكثر قدما ويبرز في النهاية بشكل واضح في خصائص السكان⁹.

وبطبيعة الحال، يكون الاختيار الفردي، بحسب بارك، رهين محدّدات سوسيوثقافية عاملة بقوة في عملية انتقاء وتوزيع ساكنة المدينة، يحصرها في الثقافة والعرق واللغة. وواضح أن هذه المحددات، التي تشكل حدودا للاختيار الفردي الميكروسوسولوجي في عملية الانتقاء الماكروسوسولوجية، قد طفت على السطح بشكل واضح نتيجة الطابع المركب إثنياً للمدن الأمريكية (شيكاغو بشكل خاص) التي تتأسس بنيتها السكانية على ظاهرة الهجرة الوافدة. لكن هذه المحددات أيضا لا تمثل قيودا مطلقة ونهائية لا يمكن للأفراد التخلص منها كأفراد. إنّ سطوتها على الفرد، كما نفهم من بارك، قد تضحل إلى أن تختفي بشكل كبير مع تحقيقه للمزيد من النجاح المادي. ويعبر بارك عن ذلك قائلا: "تحدث مثل هذه التفرقات بين السكان، أولاً، على أساس اللغة والثقافة، وثانيا، على أساس العرق. ومع ذلك لا محالة، تحدث داخل هذه المستوطنات المهاجرة والغيتوهات العرقية، عمليات اختيار أخرى تؤدي إلى الفصل على أساس المصالح المهنية والذكاء والطموح الشخصي. والنتيجة هي أنّ الأكثر حرصا، والأكثر نشاطا، والأكثر طموحا سيخرجون قريبا من غيتواتهم ومستعمرات المهاجرين التي ينتمون إليها وينتقلون إلى منطقة استيطان ثان للمهاجرين، أو ربما إلى منطقة كوسموبوليتانية يتواجد فيها أعضاء من عدة مجموعات مهاجرة وعرقية يجتمعون ويعيشون جنبا إلى جنب. أكثر فأكثر، ومع ضعف الروابط العرقية واللغة والثقافة، يغادر الأفراد الناجحون وينتمون بإيجاد أماكنهم في الأعمال التجارية والمهن، بين مجموعة السكان الأقدم التي لم تعد محدّدة بأي لغة أو مجموعة عرقية"¹⁰.

كما يبقى الاختيار الفردي أيضا رهين العامل السوسيو-اقتصادي (الذي قد يبدو على الأقل بالنسبة إلى الطبقات الاجتماعية العليا معاكسا للمحدّدات الثقافية). هكذا يعزّز التمايز (التفاوت) المجالي لقيمة العقار نزوع الساكنات إلى الاستقرار داخل مناطق لها مستوى سوسيو-اقتصادي متناسب مع قيمة الوعاء العقاري بها. وينجم عن ذلك قدر كبير من التطابق بين المكانة الاجتماعية والمكانة المجالية. ولذلك، فبمجرد أن يحدث تغير على مستوى المهنة والدخل، يعقبه آلياً تغيرٌ على مستوى السكن. يقول بارك: "إنّ تغيير المهنة، النجاح أو الفشل الشخصي - أي باختصار التغييرات في الوضع الاقتصادي والاجتماعي - تميل إلى أن تكون مسجلة في تغييرات الموقع. إنّ التنظيم المادي أو الإيكولوجي للمجتمع يستجيب ويعكس، على المدى البعيد، المهني والثقافي. إنّ الانتقاء والفصل الاجتماعيين، وهما اللذان ينشئان المجموعات الطبيعية، يحدّدان في ذات الآن المناطق الطبيعية للمدينة"¹¹.

9- Park Robert E., «The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment», *op. cit.*

10- Park Robert E., «The Concept of Position in Sociology», *Papers and Proceedings of the American Sociological Society*, 20, 1926, p: 1-14.

11- Ibid.

إرنيسـت وآسـون بيرجس Ernest Watson Burgess

تعتبر نظرية المجالات متّحدة المركز (أو مشتركة المركز) لصاحبها إرنيسـت بيرجس من أولى وأهمّ النظريات التي وصفت وفسّرت ظاهرة الفصل الحضريّ. وتقوم هذه النظرية، التي تضمّنها مقالُه "نمو المدينة" والتي تندرج في إطار مقارنة الإيكولوجيا البشرية، على القراءة الطبوغرافية للظواهر الاجتماعية. وهي تقدّم الفصل الحضري باعتباره "يمنح للمجموعة، ومن خلالها للأفراد الذين يكوّنونها، مكانا ودورا داخل التنظيم الكلي للحياة الحضريّة"¹².

ويكمن جوهر هذه النظرية في كون كل المدن تنمو وتتوسع نحو الخارج انطلاقا من مركزها في شكل سلسلة من المناطق الدائرية (أو الحلقية) المتميزة والمعزولة، لكن أيضا المتواصلة ومشاركة المركز. ويحدث هذا التوسّع عن طريق "مد كل منطقة داخلية لمجالها من خلال غزو المنطقة الخارجية التي تعقبها"¹³. ويتمّ ذلك بدوره عبر العدوان الطبيعي على وسط المدينة من قبل المهاجر القادم إليها من المناطق القروية المجاورة. ويسمّي بيرجس هذا النمط من التوسّع، الذي لا يحدث لا بشكل مفاجئ ولا نمطي، بالخلافة (أو التعاقب) succession، وخلالها تُفَرِّغ المناطق من المجموعات الأصلية التي تدهورت جودة عيشها. كما تصبح خلاله كل منطقة خاضعة للنشاط الذي يغزوها. وبطبيعة الحال، يتسبب هذا الغزو في تكوين صورة سلبية لدى الساكنات الأصلية عن المجموعات الوافدة التي فَرَضت عليها المغادرة. ومردّد ذلك ما نجم عن قدومها من تردّد للإطار العام للعيش. ولا تتكون هذه الصورة السلبية فقط لدى ساكنة المركز، وإنما أيضا لدى الساكنة الأصلية للمناطق الهامشية، حيث السكن الإيكولوجي والطبيعي. هذه الأخيرة يتمّ غزوها من الداخل في إطار نفس عملية التوسع.

ويحدد بيرجس الخلافة أو التعاقب في العمليات المتعاقبة التالية: (1) الغزو، ويبدأ غالبا باختراق غير ملحوظ أو تدريجي، يليه (2) ردّ الفعل، وهو عبارة عن مقاومة معتدلة أو عنيفة من سكان الجماعة، وهذا يفضي في النهاية إلى (3) تدفق الوافدين الجدد والتخلي السريع عن المنطقة من قبل ساكنها القدامى، و(4) الذروة أو تحقيق توازن جديد من الاستقرار المجتمعي¹⁴.

وتتحدد الخطاطة التي تحدث فيها ومن خلالها هذه العمليات، في خمس مناطق متّحدة المركز تشكل في تراكمها بنية المدينة. غير أنّه على الرغم من طابعها الكوني، لا تنطبق هذه الخطاطة على أيّ من المدن بشكل حربي، بما في ذلك مدينة شيكاغو نفسها. ويرجع ذلك بحسب بيرجس إلى التعقيدات الجغرافية، وإلى

12- Burgess Ernest W., «The Growth of the City: An Introduction to a Research Project», *op. cit.*

13- Ibid.

14- Burgess Ernest W., «Residential Segregation in American Cities», *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 140(1), 1928, p: 105-115.

العوائق المتعلقة بالتخطيط الحضري، وإلى العوامل التاريخية، وكذا إلى درجة مقاومة المجتمعات للغزو. أما المناطق الخمس فهي¹⁵:

1. **الحي التجاري المركزي:** تعرف هذه المنطقة بـ "وسط المدينة"، وتمثّل قلب المجتمع الحضري حيث تتركز الأنشطة المالية والصناعية والتجارية والاجتماعية والمدنية. وتحتوي على مباني المكاتب والمتاجر والمسارح والمقاهي والفنادق والبنوك وعيادات الأطباء ومكاتب المحامين والمباني الحكومية المدنية. ونظرا لارتفاع تكلفة الأرض فيها، تكون هذه المنطقة غير سكنية، كما تتميز ببناء ناطحات السحاب للاستفادة من الأرض باهظة الثمن. ورغم قلة السكّان بهذه المنطقة فهي تشهد، نظرا لديناميتها، جحافل مستمرة من الزوّار. وتمتاز أطراف هذه المنطقة باختلاط الوظائف، إذ نجد بها محلات البيع بالتقسيط وبالجملة، ومخازن البضائع، وكذا بعض الصناعات الخفيفة. ويبدو أن هذه المنطقة تتميز بشكل أوضح مع تنامي حجم المدينة.

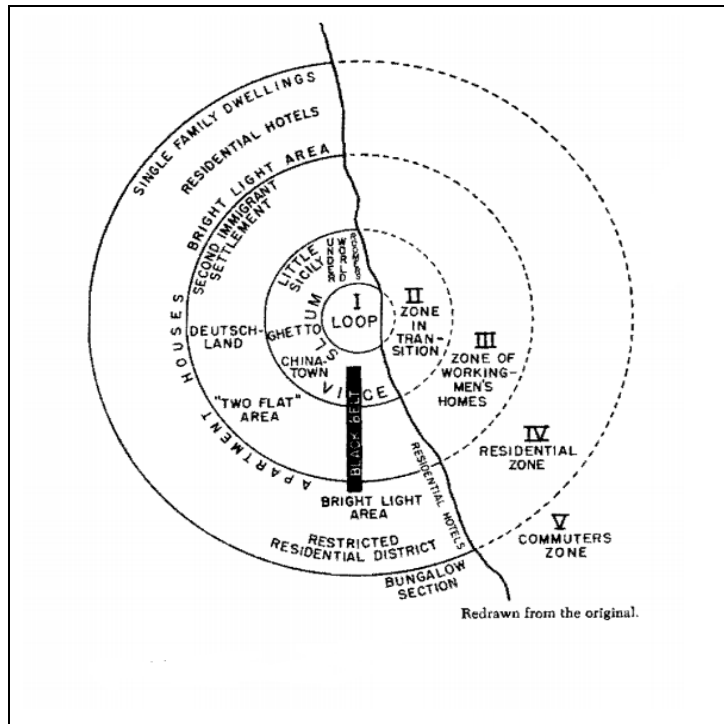
2. **منطقة الانتقال:** منطقة بنية في أوج الطفرة من السكن إلى التجارة والصناعة. لذلك فهي تجمع بين مواصفات المنطقة الأولى والثانية، أي تختلط بها الأنشطة التجارية والمصانع التي تغزو منطقة المباني السكنية القديمة. إنها أيضا منطقة التدهور السكاني، حيث المباني القديمة التي هجرها أصحابها بعد ارتفاع مستوى معيشتهم، وحيث يأتي المهاجرون الجدد والعزّاب، ويعيشون لأنّ الإيجارات منخفضة وتكاليف النقل إلى مكان العمل زهيدة. وبالتالي، فهذه المنطقة هي موقع ظهور الغيتوهات والعشوائيات الحضرية والمكان الذي يرغب الناس في الهروب منه.

3. **منطقة سكن الطبقة العاملة:** أكثر القاطنين بهذه المنطقة من العمال والموظفين من ذوي الدخل المحدود، ومعظمهم من الجيل الثاني من المهاجرين. واختيار هؤلاء للسكن بهذه المنطقة راجع لرغبتهم في التواجد بالقرب من مواقع أعمالهم اقتصاد المصاريف النقل وللوقت. والمسكن في هذه المنطقة ذات جودة أفضل من المنطقة الانتقالية. ومعظم الناس الذين يعيشون بها مستأجرون.

4. **منطقة السكن المتوسط والعالي الجودة:** تبعد هذه المنطقة بحوالي 15 إلى 20 دقيقة عن وسط المدينة باستعمال وسائل النقل العمومي. وهي تشتمل على أغلب الأحياء السكنية الخاصة بالطبقتين المتوسطّة والعليا من أصحاب الأعمال التجارية وذوي المهن من المستوفين لتعليم ثانوي وأحيانا جامعي. ويتجلّى الوضع الفكري للسكان في نوع الكتب والمجلات بالمنزل، وفي انتشار الأندية النسائية وفي الاستقلال في التصويت. ويقيم العديد من أغنياء هذه المنطقة في بيوت مستقلة بحديقة، غير أنّ أكثرهم تعيش في شقق العمارات ذات الطوابق المتعدّدة. والمنازل في هذه المنطقة أحدث وأكبر من المناطق السابقة، ونسبة المستأجرين أقل. وتحتوي هذه المنطقة على الحدائق العامّة والمراكز التجارية المحلية التي تقدّم الخدمات وبضائع الاستهلاك المحليّ اليوميّ.

15- Burgess Ernest W., «The Growth of the City: An Introduction to a Research Project». *Op. cit.*; Burgess Ernest W., « Residential Segregation in American Cities », *op. cit.*

الخريطة رقم 1 المناطق الحضري (المصدر: The City, p. 55)



5. منطقة الذهاب والإياب (الضواحي): تحيط هذه المنطقة الخارجية بالمدينة وتقع خارج المناطق العمرانية المتصلة البناء، على بعد ساعة واحدة من وسط المدينة. بشكل تدريجي، وتحول هنا القرى الصغيرة المحاطة بأراض مفتوحة إلى ضواح. ولا يزال جزء كبير من هذه المنطقة عبارة عن مساحة مفتوحة مكوّنة من مجموعة من المدن الصغيرة والضواحي. وتسكن في هذه المنطقة مجموعات من السكان متباينة في طبقاتها الاجتماعية: ففي بعض أجزائها يسكن أصحاب الدخل العالي، وفي أجزاء أخرى يسكن أصحاب الدخل المحدود الذين تربط مصالحهم بداخل المدينة. وتمتاز هذه المنطقة بتوليفها بين جوّ السكن القروي والولوج عبر النقل السريع أو بواسطة السيارة إلى المركز الميتروبوليتاني للعمل، أو للتسوق أو للاستجمام.

لقد انتبه بيرجس إلى أن ما يبدو من تعقيد وفوضوية في المجال الحضري لمدينة شيكاغو، يخفي نظاما معيّنًا يقوم على الفصل، أي على وجود مناطق اقتصادية وثقافية طبيعية لكلّ منها بنيته الخاصة وتنظيمه الداخلي المتميز، غير أنّه منفتح على المناطق الأخرى بشريا ومجاليا. وتحقق عمليات عدم التنظيم disorganization والتنظيم المتعاقبة جدليا توازنا متحرّكا لهذا النظام الاجتماعي. ونستشفّ في جمل بيرجس الفورة الكبيرة (الأقرب ما يكون إلى الفوضى) التي تعرفها المدينة، وما تفرضه على الساكن، وبخاصة على الوافد الجديد، من تكيف مستمرّ، وبالتالي من صراع داخلي وتحزّر. ف"بقدر ما يشير عدم التنظيم إلى إعادة التنظيم reorganization وجعل التعديل أكثر كفاءة، يجب أن يُنظر إلى الفوضى، لا باعتبارها مَرَضِيَّة، وإنما طبيعية. إنّ عدم التنظيم كمسبق لإعادة تنظيم المواقف والسلوكات يكاد يكون دائما هو نصيب الوافد الجديد إلى المدينة، أمّا التخلي عن العادة، وعمّا كان في الغالب أخلاقيا بالنسبة إليه، فليس من النادر أن يرافقه صراع عقليّ حادّ وإحساس بخسارة شخصيّة. وغالبا، ربما، يعطي التغيير عاجلا أو آجلا

شعورا بالتحزّر وحثًا على تحقيق أهداف جديدة¹⁶. وينبغي أن نلاحظ في المقابل الارتباط الوثيق، في تصور بيرجس، بين عدم التنظيم، وبين حرية الأفراد الذين لا تسمح هوامش اختياراتهم، وما يترتب عنها من قرارات، باستقرار البنية. فالناس يرغبون في مغادرة الأحياء الداخلية، وهم يقومون بذلك فعلا متى توقّرت لهم الإمكانية. وتفضي المسارات الفردية، من المركز إلى المحيط، بحثا عن تحسين مستوى العيش، إلى الانفصال عن المنطقة الطبيعية الأدنى لمعانقة المنطقة الطبيعية الأعلى. مجاليا، تلعب منطقة التدهور دورا مهما في عملية التّنظيم (التوزيع/الفصل)، فعلى الرغم من كونها منطقة اضمحلال، أي منطقة ثبات أو تناقص في عدد السّكان، فهي أيضا منطقة تجديد regeneration. هذه المنطقة هي المكان الذي يستقبل الهجرة الوافدة المكثفة إلى المدينة، ويمنح للوافدين الجدد بعض مقومات صراعهم من أجل البقاء. ومنها تنطلق سيرورة الخلافة والتمدّد. واجتماعيا، تضطلع المهنة، بامتداداتها الإثنية والثقافية والاقتصادية، بنفس الدور. فتقسيم العمل يمنح لكل مجموعة من الأفراد مجموعة اجتماعية ذات مكانة وموقع اجتماعي معين. ف"في سياق توسع المدينة، يقول بيرجيس، يتم إرساء عملية توزيع distribution تغربل، وتنتقي وتعيد توطين الأفراد والجماعات على أساس الإقامة والمهنة. وفي إطار عملية التوزيع هذه، والتي تتمّ وفق نمط واحد، مع فقط بعض التعديلات الطفيفة المهمة، عادة ما يحدث تمايز differentiation المدينة الأمريكية الكوسموبوليتانية إلى مناطق"¹⁷.

وفي إطار هذا النموّ التمايز الطبيعي والإرادي، يتحدّد الفصل الحضري أيضا، باعتباره لا مركزة ممرزة. وتتطور المدينة، كلّ مدينة، إلى "نظام لا مركزي ممرّكز" تعبر عنه نفس الخطاطة الموصوفة أعلاه. ويتحقّق ذلك عبر "عمليات متخاصمة ولكنها متكاملة من التركز واللامركزة"¹⁸. يحدث التركز من خلال عملية تجميع وتلاق طبيعى شبه حتميّ لسكان المدينة، ولأهمّ إمكاناتها وقدراتها وأنشطتها الاقتصادية والثقافية والسياسية في منطقة الأعمال المركزية. وتحدث اللامركزة من خلال نشوء مراكز أعمال فرعية في المناطق النائية. وبحسب بيرجس، "لا تمثل هذه المراكز التابعة 'الإحياء المأمول' للحي، بل تمثل تجميع العدة مجتمعات محلية في وحدة اقتصادية أكبر. وتخضع شيكاغو الأمس، وهي تجمع من البلدات الريفية ومستعمرات المهاجرين، لعملية إعادة تنظيم لتصبح نظاما لا مركزيا ممرّكزا من المجتمعات المحلية التي تتجمّع في مناطق أعمال فرعية تسيطر عليها بشكل واضح أو غير مرئي منطقة الأعمال المركزية"¹⁹.

16 - Burgess Ernest W., «The Growth of the City: An Introduction to a Research Project», *op. cit.*

17 - Ibid.

18 - Ibid.

19 - Ibid.

خاتمة:

لقد استطاع إسهام كل من بارك وبرجس، كما يتّضح من خلال هذه القراءة، أن يعكس تحولات الظاهرة الحضريّة ومعها تحولات المجال الحضري. ولقد أعطى إسهامهما لهذا التحوّل اسماً رئيسياً هو الفصل الحضري.

ومحاينا للتحضر المتصاعد، برز الفصل الحضري في عملهما باعتباره ظاهرة كلية ونسقيّة تخترق الحياة الحضريّة على ثلاثة مستويات: (1) مستوى سيكولوجي يعكسه الإنسان الحضري الذي يعيش تراجيديا التكيّف في مواجهة هذه الآلة الرهيبة التي تسمّى مدينة. عاش الفصل داخليا كإقصاء وعزل، وكخوف من التقهقر، ويسجّل في التاريخ الشخصي للحراك الاجتماعي الفردي. ويبرز الفصل الحضري إذن، باعتباره مواقف تتجذّر في فئات الأفراد، وتنعكس في سلوكياتهم كأفراد؛ (2) مستوى اجتماعي يتمثّل في ضعف الرّابط الاجتماعي، بل في تحلّل هذا الرّابط. ويخلق تقسيم العمل وتقسيم السكن داخل المدينة مجموعات اجتماعية متميزة، ويكسر الوحدة الروحية للمجتمع الحضري. وتحوّل المنافسة إلى ابتعاد واجتناب يأخذان أشكالاً طبقية. وتعزّز الصورة السّلبية إلى الجماعات الأدنى، باعتبارها تهديداً، هذا التوقّع والانفصال خوفاً من التراجع. وتبدو الحتمية الاجتماعية متجلية في هذه الإيديولوجيا التطورية التي تسكن التأويل الإيكولوجي للمدينة وللتحضر ومؤداها أن جزءاً من السّاكنة سيحيّسّن مستواه السوسيو-اقتصاديّ حتماً في مقابل جزء آخر سيعاني التهميش حتماً. ومن البدهة القول إنّ المنافسة على المجال وعلى الموارد، في غياب وظيفة الدولة، أي في غياب التدخل السياسي في العلاقات السوسيو-اقتصادية والسوسيو-مجالية، ستخلق حتماً فائزين وخاسرين، أي طبقات أو مجموعات اجتماعية مستفيدة وأخرى متضرّرة. أمّا الاستيعاب الذي سيحصل ببطء وبدرجات متفاوتة فلن يكون إلاّ فردياً، أي مرتكزاً على قاعدة القدرات الفردية وقدرة الشخص على التكيّف. وهذا بالطبع لن يمكّن من خلخلة بنيات الفصل الحضري الاجتماعية والذهنية؛ (3) مستوى مجاليّ يعكس نهاية المدينة كمجال متماسك ومنسجم. وهكذا تتحوّل المنافسة الاجتماعية إلى منافسة مجالية على الأرض. وتخلق العمليات السوسيو-مجالية المرتبطة بالمنافسة وبالتكيّف، مع نمو وتوسّع المدينة، فصلاً مجالياً متعدّد المستويات. فمن جهة أولى، تظهر مناطق للفصل محدّدة ومتوقّعة كارطوغرافياً؛ ومن جهة ثانية، يبرز تمدّد المدينة، متجلّياً في التحضر المحيطي، كهروب مستمر من المجالات الباتولوجية، حيث الفقر وسوء العيش، وما يرتبط بهما من انحراف وجريمة وضغوط. ومن جهة ثالثة يصبح اللاتكافؤ واقعا مجالياً. وتنبثق المدينة على هذا المستوى، ليس كمجال مقسم بشكل وظيفي، وإنّما كتراتبية مجالية مطابقة للتراتبية الاجتماعية الجذريّة.

وخلاصة القول أنّ مفهوم الفصل الحضري قد منح، مع مدرسة شيكاغو ومقاربة الإيكولوجيا البشرية، إمكانية تحليل البنية الحضريّة بشكل أعمق وأشمل. وهكذا، أصبح تحليل المجالات الحضريّة من زاوية الفصل أساسياً لتفهم البنية والعلاقات الحضريّة.

المراجع:

- بارك روبرت إزرا. (1929). "المدينة كمختبر اجتماعي". ترجمة المالكي عبد الرحمن، ص. 176-197. في المالكي عبد الرحمن. 2016. مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة. أفريقيا الشرق.
- المالكي عبد الرحمن. (2016). مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة. الدار البيضاء. أفريقيا الشرق.
- وورث لويس. (1938). "التحضر كنمط عيش". ترجمة المالكي عبد الرحمن. ص. 198-231. في المالكي عبد الرحمان. مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة. الدار البيضاء. أفريقيا الشرق. 2016.
- Burgess Ernest W. (1925). The Growth of the City: An Introduction to a Research Project. Park Robert E., Burgess Ernest W., Mc Kenzie Roderick D. The City. Chicago, University of Chicago Press. p. 47-62 .
- Burgess Ernest W. (1928). Residential Segregation in American Cities. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 140(1). p. 105-115 .
- McKenzie Roderick D. (1925). The ecological approach to the study of the human community, Park Robert E., Burgess Ernest W., Mc Kenzie Roderick D. The City. Chicago, University of Chicago Press .p. 63-79 .
- Park Robert E. (1925). The city: Suggestions for the investigation of human behaviour in the urban environment, Park Robert E., Burgess Ernest W., Mc Kenzie Roderick D. The City. Chicago, University of Chicago Press. p. 1-46 .
- Park Robert E. (1926). The Concept of Position in Sociology, Papers and Proceedings of the American Sociological Society, 20. p. 1-14 .
- Park Robert E. (1952). Human communities: The city and human ecology .

مقالات

1. الخطاب الفقهي المعاصر وإضمار السياقات النصية والثقافية
د. محمد سويلي.....182
 2. جدل الهوية والاندماج لدى المهاجرين العرب
أ.د. إسماعيل نوري الربيعي.....205
 3. مفهوم الطائفة الممتنعة
د. رضا حمدي.....219
 4. هوس العقاب: نقد الخطاب المحافظ في جدل الإعدام
د. يوسف تمل.....232
 5. الأسس الفلسفية لنظرية التربية الطبيعية عند جان جاك روسو
خالد الخطاط.....250
 6. الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسية
د. نجيب جراد.....260
 7. تيزيني وسؤال تحرير الإنسان العربي
د. عبد الباسط غابري.....274
-

الخطاب الفقهي المعاصر وإضمار السياقات النصية والثقافية

Contemporary jurisprudential discourse and the concealment of
textual and cultural contexts

د. محمد سويلمي

جامعة سوسة

تونس

mohammedabidi70@yahoo.fr



الخطاب الفقهي المعاصر وإضمار السياقات النصية والثقافية

د. محمد سويلمي

الملخص

ما من شكّ في أنّ فقهاء الإسلام المعاصر قد تحوّلوا إلى فاعل مجتمعي محوريّ ما داموا يشكّلون لجموع المؤمنين من المسلمين تفاصيل حياتهم، ويسوسون أمور عمرانهم صغيرها وكبيرها، ويرسمون مصائر الأفراد والمجتمعات في التاريخ والوجود. ولكن كيف تأتّى لهم تملك هذه السيادة على العقول والأجساد والضمائر؟ يسعى هذا المقال إلى تفهّم الخطاب الفقهيّ المعاصر سنيّه وشيعيّه في اقتداره الهائل على استثمار النصوص المقدّسة واستدراار دلالات مخصوصة منها وانطاقها بما يستجيب لأيديولوجياتهم. فالفهاء يمتلكون تأويلياتهم ومناويلهم في تداول العبارة والمعنى بتغييب النصوص عن سياقاتها واجتثاثها من مهاداتها النصيّة والثقافيّة ودفعها إلى الانسلاخ عن أكوانها الأولى والنزج بها في فضاءات تاريخيّة راهنة. وبهذا أفلح الفقهاء المعاصرون في احتكار سيادتهم على المعنى واستلاب المؤمنين حقهم في النفاذ إلى النصوص ومحاورتها بما يثبت أهليّتهم الإيمانيّة، فانقلب الفقهاء إلى حراس على المقدّس وصنّاع للانتظام الاجتماعيّ يأسرون التاريخ ويعمّقون اغتراب المجتمعات المسلمة في أزمنة الحداثة والعولمة.

الكلمات المفتاحيّة: الخطاب الفقهيّ المعاصر-الإضمار-السياقات-البطريكيّة-استثمار المقدّس.

Abstract

There is no doubt that the jurists of contemporary Islam have transformed into a central societal actor as long as they form for the masses of believers among the Muslims the details of their lives, rule out matters of their life, small and large, and draw the destinies of individuals and societies in history and existence. But how did they acquire this sovereignty over minds, bodies and consciences? This article seeks to understand the contemporary Sunni and Shiite jurisprudential discourse in its tremendous ability to exploit sacred texts and to draw specific connotations from them and apply them in response to their ideologies. The jurists possess their interpretations and their methods in circulating the phrase and the meaning by absenting texts from their contexts, eradicating them from their textual and cultural foundations, and pushing them to break away from their first universes and insert them into current historical spaces. For this, contemporary jurists have succeeded in monopolizing their sovereignty over meaning and denying the believers their right to access texts and debate them in a manner that proves their worthy of faith. So, the jurists turned into guardians of the sacred and artisans of social cohesion, capturing history and deepening the alienation of Muslim societies in times of modernity and globalization.

Key words: contemporary jurisprudential discourse - concealment - contexts - patriarchy - investment of the sacred.

مقدمة:

بما أنّ الخطاب أيًا يكن حقله ليس إلا مؤسّسة تنطوي على جمهور مخصوص وتاريخ من الممارسات مغروز في ذاكرة الجماعة وشرعيّة تكفل له سلطانا مكينا ومستداما، فهو يحتاج إلى نخب رمزيّة تتكفل بتداول هذا الخطاب وتحرس رصيده الاعتباري، وتستحوذ على مواضع إنتاج المعرفة بممارسة دور توجيهي وتبريري ورقابي يستهدف العقول والأجساد، وكأتما هذه النخب هي "صُنَاع المعرفة والمعتقدات والمواقف والمعايير والقيم والأخلاق والأيدولوجيات العموميّة"¹. ولعلّ الفقهاء في الثقافة الإسلاميّة هم أكثر من يجسّدون هذه النخب الرمزيّة ما داموا يستحوذون بسحر الخطاب على جموع المؤمنين معاشا ومعادا، ويتملّكون مصائرهم بسلطة النصّ وقوّة العبارة. ولذلك يعدّ الخطاب الفقهي المعاصر* بوصفه تعبيراً عن بنية العقل المشرّع في الثقافة الإسلاميّة أجلي وجوه المؤسّسة الدينيّة في التلبّس بضمائر الجمهور المؤمن وأعتها رسوخا وتجذرا في الهيئة العمرانيّة لجموع المسلمين وأكثرها معاشة لاحتياجاتهم على تباين المحاضن الثقافيّة وتنوّع السياقات المجتمعيّة.

لكنّ نجاعة الخطاب الفقهي لا تعود إلى قوّة المؤسّسة الدينيّة المنتجة له ولا إلى الفاعلين الذين يتداولونه ضمن مراسم مخصوصة ولا إلى جمهور المؤمنين الذين يتقبّلونه ويتقمّصونه اعتقادا وممارسة فحسب، بل إلى بنية هذا الخطاب نفسه وطرائق اشتغاله واستراتيجيات انتظامه وكيفيات إجراء العبارة الفقهيّة في بناء المعرفة والأيدولوجيا وتأييد البنى الاجتماعيّة الحاضنة له وصون الكون الثقافيّ الذي يرفده. وعلى هذا النحو تنزع الخطابات الفقهيّة المعاصرة إلى ممارسة ضروب من المناورة وألوان من التمويه وصنوف من التورية الأيدولوجيّة وهي تسوس جمهورها المؤمن في تفاصيل يوميّة المتشعب والمتقلّب، فالخطاب الفقهي المعاصر يُضمّر أكثر ممّا يُظهر ككلّ الخطابات الدينيّة على تنوّعها لأنّه يعتمد "في جزء منه على شروط التلقّي" وعلى "السوق التي يسوّق إليها خطابه"². ويكفي المتفحص في عالم الخطابات الراهنة أن يتملّى سوق الفتيا بوصفها أجلي الفاعليّات الفقهيّة وأكثرها رواجاً وانتشاراً ليمثّل قدرة الخطاب الفقهي على ممارسة الإيهام بالإضمار، والإغواء بالإخفاء، لأنّ الفقيه المعاصر الذي يمارس بكلماته السحر الاجتماعيّ هو "مضللّ عُهد إليه بأمر التكلّم"³.

لهذا ارتأينا أن نخضع عيّنات من الخطابات المعاصرة لعمليات تفهّم وتفكيك لاستكشاف معالم الضمنيّ الذي يسكن نسيج طبقاتها النصّيّة ويثوي في أبنيتها اللسانيّة ويتسرّب في تضاعيف أنظمتها الدلاليّة، فتخيّرنا أعلاما من النخب الفقهيّة التي تحتلّ مواقع مؤسّسيّة نافذة وتحوز مقامات اعتباريّة في ضمائر الجمهور

1-Van Dijk, Teun, Discourse and Power, Palgrave MacMilan, New York, U.S.A, 2008, p: 32.

* نستخدم اصطلاح الخطاب بصيغة المفرد دون أن نتغافل عن وجوه التنوّع ومعالم الخصوصيّة التي تجعله جمعا.

2- بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2012م، ص 159.

3- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007، ص

ومخيلاتهم⁴ ما دام الفقيه المعاصر يحتل "موقع تمثيلية النص"، وهو "أخطر المواقع وأكثرها نجاعة"⁵. غير أنّ الإمساك بناصية هذه الخطابات ودفعها إلى الكشف عن منطق اشتغالها والإفصاح عن مكنوناتها السياسية لا يتأتى إلا بتوخي مقارنة تقاطعية متعدّدة الاختصاصات Interdisciplinarity تدمج في آن أدوات تحليلية ومفاهيم نظرية ومناويل إجرائية من قطاعات شتى كتداوليات الخطاب Discourse Pragmatics والتحليل النقدي للخطاب C.D.A اللذين يمكنان من تمثّل المنطوق والمفهوم والحرفي والمضمّر، وتفهم سياق الخطاب جزئيه وكليّه أو داخليّه وخارجيه. هذا فضلا عمّا وفّره الدرس السوسولوجي من أدبيات نظرية وتطبيقية عن العنف الرمزي والأدوار والعلاقات والمؤسّسات وآليات السلطة ومسالكها. ولعلّ هذا التسمّي المنهجيّ قمين بالإبانه عن مكر الخطاب الفقهيّ المعاصر وهو يضمّر سياقاته الداخلية والخارجية، ويغيّب مقامات التواصل فيها نصّيا وثقافيا، ويصون التأويليات الأرتودكسية من التصدّع والاختراق و"يعيد إنتاج بنية مجال الطبقات في صور لا يُؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الأيديولوجي ومجال الطبقات الاجتماعية"⁶.

1 – إضمار السياقات النصّية والرهان التأويلي

الضمني Implicit في أدنى تعريفاته نقيض الصريح Explicit أي "أن نجعل شخصا ما يفكر في شيء ما"⁷، وكأنّما المضمّر في الخطاب يتحلّل في صريحه، ويندسّ في علاماته اللغوية وكونه السيميائيّ فيستدعيه ضرورة ويتشابك معه. وهذا يجعل "المحتوى الضمنيّ قائما على المحتوى المعلن"⁸، وتنعقد بينهما صلة عضوية تجعل المرئيّ في الخطاب معبرا لسبر أغواره في الدلالة والمعرفة والأيديولوجيا أو ما يسمّيه ت. فان دايك T. Van Dijk "الحلقات المفقودة" بانتقال العمل التأويليّ من "المنطوق" إلى "المفهوم"⁹. وبذلك فإنّ استقصاء الضمنيّ في تجلّياته ومقاصده يستدعي إخراج الخطاب الفقهيّ من طور البداهة ومناطق الحقيقة والاحتجاب إلى طور المساءلة والاحتمال التأويليّ والانكشاف، فالخطاب بطبيعته "ليس شفافا في تمثيله لعالم المعنى" وهو إلى ذلك "مخادع ومخاتل" لأنّه "لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته"¹⁰. لكنّ ما يميّز الخطابات الفقهيّة المعاصرة هو أنّها قد أمنت في التمويه، وأضافت إلى استراتيجياتها الأعياب خطابية أخرى

4- تخيرنا عينات فقهية تعود إلى رموز اللجنة الدائمة للإفتاء السعودية ك"عبد العزيز بن باز" و"محمد بن صالح العثيمين"، وتشمل شخصيات دينية نافذة ك"يوسف القرضاوي" في الأفق السنيّ و"محمد حسين فضل الله" في الأفق الشيعي.

5- ناجية الوريثي، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم، المؤسسة العربية للتحديث الفكريّ ودار الهدى للثقافة والنشر، دمشق وبيروت وبغداد، ط 1، 2004، ص 347.

6- بورديو، الرمز، ص 54.

7-Guiziu, Marie-Claire, L'implicite dans le discours, p: 20

<http://vufind.uniovi.es/Record/ir-ART0000555324>.

8-Korbrat-Orecchioni, Catherine, L'implicite, Armand Colin, Paris, 1986, p: 17.

9- فان دايك، النصّ والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلاليّ والتداوليّ، ت: عبد القادر قنيني، أفريقيا للشرق، المغرب- لبنان، 2000، ص 156.

10- عليّ حرب، نقد النصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب-لبنان، ط 4، 2005، ص 15.

حادثة جعلتها تمارس حُجبا مضاعفا عمق اغتراب الجمهور الديني وأفقده ملكة التدبّر في النصوص وتقليبها على وجوهها الممكنة، وخاصة تغييب السياقات بوصفها مقامات حاضنة ومنتجة للخطابات، وعلامات مرجعية خفية تحيل على أزمنة ثقافية غائبة يتعمد الفقهاء طمسها من أجل "تحويل المنتجات البشرية إلى معطيات فوق-بشرية أو لا بشرية فيفسّر العالم المبني من قبل الناس في صيغ تنفي طابعه باعتباره إنتاجا بشرياً"¹¹.

كلّ خطاب مشروط بسياقه وموصول بمقامه الذي يضبط التفاصيل الصغرى لتداول التواصل مثل "الإطار المكاني الزماني والمقام الاجتماعي المحليّ الذي ينخرط فيه التبادل التواصليّ" فضلا عن "الإطار المؤسّساتي الأقصى وهو مجموع العالم الاجتماعي"¹²، وهو ما يجعل الدلالة مرتبهة أصلا واعتبارا لحيثيات التواصل وملابساته بما يضعها في كونها الاجتماعيّ الذي أنتجها وتداولها وضبط مسالكها في المعنى وحملها ظلاله الثقافية ورهاناته السياسيّة. وبما أنّ الخطابات الفقهيّة سليلة سياقاتها تتردّد فيها أصداء العالمين الأصغر والأكبر للتواصل¹³، فإنّ هذا الأمر يقتضي الانكباب في مرحلة أولى على السياقات النصيّة أي العالم الأصغر لأنّ "النصّ يرتبط بنصوص أخرى وبممارسات اجتماعيّة أخرى من خلال عمليّات التناصّ وبين الخطابية وإعادة دمجها في السياق"¹⁴. فكيف أفلح الخطاب الفقهيّ المعاصر في إضمار السياقات النصيّة وطمس معالمها؟ ألا ينطوي تغييب هذه السياقات على مخاتلات دلاليّة ومغالطات أيديولوجيّة؟

لقد عمل الفقيه المعاصر في خطابه على تحيين جملة من الجداول الفقهيّة التي استقرت في بنى نظريّة أقرب إلى البدايات الثاوية في الحسّ المشترك لجموع المؤمنين على غرار المفهوم القرآنيّ للتبرّج الذي ورد في سورة الأحزاب في قوله: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ الأحزاب 33/33 وفي سورة النور ﴿فَلَيْسَ عَلَيْنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ النور 24/60. فالدلالة القرآنيّة محكمة بسياق داخليّ يجعل الخطاب في منطوقه الظاهر مخصوصا بنساء النبيّ دون غيرهنّ من النساء المؤمنات في ارتباط بظرفيّة مقاميّة موصولة بحساسيّة المقام النبويّ وما يمكن أن يثيره من إشكالات غيبتها مؤسّسة التفسير القديمة وسعت إلى تعميم الخطاب ونزع علاماته السياقيّة ليكون أكثر مرونة في الاستنطاق الدلاليّ والتوظيف التشريعيّ. أمّا السياق الثاني فمقرون بآيات الزينة كما تواضع عليها المفسّرون وتحديدًا بعبارة

11 - بيتر برجر، القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسولوجيّة في الدين، ت: عبد المجيد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003، ص ص 164-165.

12 - شارودو، باتريك ومنغو، دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمّادي صمود، دار سيناترا والمركز الوطنيّ للترجمة، تونس، 2008، ص 133.

13 - ضبط فان دايك Van Dijk ضريين من السياق: جزئيًا ينشد إلى لحظة التواصل ويشمل "الوضعيات (الزمان والموضع والظرف) والمشاركين ومختلف أدوارهم التواصليّة" وكليًا ويقصد به "الإجراءات التنظيميّة والتأسيسيّة" التي تتعلّق بالعالم الاجتماعيّ برّمته. انظر:

Van Dijk, Teun, *A Multidisciplinary Introduction*, in, *Discourse as Structure and Process*, Discourse Studies, Sage Publications, London, 2007, Vol1, p: 19.

14- Blackledge, Adrian, *Discourse and Power in Multilingual World*, John Benjamins Publishing, U.S.A-Netherlands, 2005, p: 8.

"القواعد من النساء" وما أثاره الاصطلاح من اختلافات وتأويلات شتى¹⁵. لكنّ الخطابات الفقهيّة المعاصرة المسكونة بهواجس بطريكيّة ومصالح ذكوريّة تغيب تلك الحيثيّات وتعمل على إخراسها وفكّ الارتباط بينها وبين النصوص لأنّ "التشريعات يمكن أن ينجح بعضها الآخر من طور إلى طور بمنح معان جديدة للتجارب المترسّبة للجماعة المعنيّة"¹⁶.

ولا يمكن لمفهوم التبرّج أن يكتسب نجاعته وصلاحيته التشريعيّة إلا بإعادة إنتاجه عن طريق آليّة التعميم التي تحرّر المفهوم من سياقه الأصليّ الضيق المخصوص بنساء النبيّ وتجتّنه من مهاداته النصّيّة مغيبّة مقامه الأوّل ليضمّن جموع المسلمات على اختلاف هويّاتهنّ ومجالّتهنّ الثقافيّة وسياقاتهنّ التاريخيّة، فنساء النبيّ نموذج مثاليّ مُلزم للمؤمنات جميعهنّ في تقدير الخطاب الفقهيّ المعاصر "ولا ينافي ذلك أنّ هذا الخطّ التوجيهيّ مشترك بينهنّ وبين سائر النساء في ما يريد الله من النساء أن يتكلّمن مع الرجال بطريقة طبيعيّة لا أثر فيها للتكلّف وللإغراء لأنّ المطلوب منهنّ زيادة الاهتمام بهذه الناحية"¹⁷. لذا يتخذ الفقيه المعاصر من نساء النبيّ حجّة لتبرير هذا التعميم وتحويله إلى خيار تشريعيّ متوسّلاً بضرب من المقارنة التي تبرّر فكّ التوطنين عن الخطاب القرآنيّ وإنطاقه بدلالة مسقطة ولاحقة عليه "إذا كان الله سبحانه وتعالى يحذّر أمّهات المؤمنين من هذه الأشياء المنكرة مع صلاحهنّ وإيمانهنّ وطهارتهنّ فغيرهنّ أولى وأولى بالتحذير والإنكار والخوف عليهنّ من أسباب الفتنة"¹⁸، وكأنّما القرآن الذي كان في جوهره منتوجاً ثقافيّاً قد تحوّل هو ذاته إلى آليّة للإنتاج تحتوي كلّ النزعات التأويليّة وتستجيب لقوى الهيمنة المجتمعيّة. أليس من مكر الخطاب الفقهيّ المعاصر أن يتلاعب بالسياقات بإخراس المقامات الأصول وإطلاق الدلالة من قيودها المقاميّة؟

إنّ الفعل التأويليّ الذي يأتيه خطاب الفقيه المعاصر لا يعني الاكتفاء بالمفهوم في سياقه النصّيّ الأصليّ بل يستلزم إطلاق الدلالة وفكّ قيودها من معاقلها السياقيّة الأولى وتطعيمها بتفاصيل جديدة تستجيب لتمثّلات وممارسات طارئة، فالتبرّج قد حوّل من دلالة على سلوك نسائيّ مخصوص استوجبتة مقامات مضبوطة إلى دلالة على كلّ ما يتّصل بالحركيّة الجسديّة الأنثوية وما يعتلق بها من لوازم في اللباس والمشى والمظهريّة العامّة في ربط بمفهوم العورة عمليّاً ورمزيّاً "التبرّج إظهار الزينة والمحاسن سواء أكانت فيما يعتبر عورة من البدن كعنق المرأة وصدرها وشعرها وما على ذلك من الزينة أو كان فيما لا يُعتبر عورة كالوجه والكفين"¹⁹. وقد أسهمت هذه المغالطة الفقهيّة، بتغييب السياقات، في تسخير مفهوم الجاهليّة الأولى

15- أبو عبد الله محمّد القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م، ج 6، ص 339-340.

16-Berger and Luckmann, the Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Penguin Books, England, 1966, p: 87.

17 - محمّد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، لبنان، ط 2، 1419-1998، ج 18، ص 297-298.

18 - عبد العزيز بن باز، التبرّج وخطره، إدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط 1، 1992، ص 7.

19- الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، دولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط 2، 1404 هـ-1983 م، ج 10، ص 62.

لمقارعة أي جهد تحديتي يستهدف تعصير أنظمة الإدارة والتعليم والقضاء أو استنشاء أي نمط ثقافي يهدد النسق المجتمعي الراسخ أي النظام البطريركي بأبنيته وترتيباته، لهذا فإعادة الإنتاج المفاهيمي للدلالات القرآنية بواسطة المغالطة المتأتية من تغييب السياقات النصية عملية حاسمة في استثمار النص المقدس وسيورته في معيش المؤمنين، فالتواصل البشري "مع النص الديني مستمر لا ينتهي ولا يتوقف، فمع كل عملية فهم جديدة هناك معنى جديد، ومع كل قراءة جديدة هناك أفق دلالي جديد"²⁰.

لذلك ينقلب خطاب الفقيه المعاصر في ضمائر المؤمنين يقينا إيمانيا لأن مغالطات خطابه ترد في معنى البدايات التي لا يرقى إليها شك وتجد الموافقة والتسليم من جمهور الخطاب، فالفقيه السعودي محمد بن صالح العثيمين يبرر تحريم ارتداء المرأة للأحذية ذات الكعب العالي بمغالطات خطابية فيقول: "لبس الكعب العالي لا يجوز لأنه يعرض المرأة للسقوط والإنسان مأمور شرعا بتجنب المخاطر (...)" كما أنه يظهر قامة المرأة وعجزتها بأكثر مما هي عليه، وفي هذا تدليس²¹. فالتبرير الفقهي ركز على الخطر والغش مستندا إلى نصوص قرآنية ذات سياقات أخرى عمّاها ودفع بها إلى زوايا النسيان²². وهما- أي الخطر والغش- في الظاهر قيمتان أخلاقيتان تنطويان على بعد إنساني زجّ بهما الفقيه لاستنشاء مغالطة منطقية تبرر تحريم هذا الضرب من الأحذية النسائية، بينما المقصد الحقيقي موصول بجسدية الأنثى في الفضاء العام وصدّها عن كثافة الحضور الذي يمكن أن يملأ المجال بطاقة إروسية تبعثر الترتيبات الاجتماعية التي تحكم حركة الأجساد. لهذا فتغييب السياقات النصية القرآنية يكون بتحريرها من مهادتها الأولى في نسيج الخطاب القرآني برمته واعتوار سياقات طارئة ومصطنعة لأن "المعاني في عملية إعادة الإدماج السياقي Recontextualisation²³ تُحوّل بوصفها خطابا مكرورا في شكل محور و/أو في سياقات مختلفة"²⁴.

إذا كان النص القرآني شحيحا في استدرار المادة الدلالية والتشريعية المتعلقة بمفهوم التشبه، فإن المرويات النبوية وغيرها كانت ملاذ الفقهاء في توفير المرجعية الاستدلالية وما تنطوي عليه من قداسة ومشروعية ونجاعة إجرائية في توليد المعنى الديني، فالمادة الحديثية تقدم إطارا نظريا عاما لمفهوم التبرج بشقيه الجندري والثقافي تستثمره نخبة الفقهاء في استحداث "سلطة نصية مقدسة تدعمها وتحكم سيطرتها على ضمائر المؤمنين"²⁵ وتأسيس ترتيبات مجتمعية متعاضدة تضمن انتظام أمة المؤمنين داخليا

20 - وجيه قانصو، *النص الديني ورهانات المعنى السياسي*، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 61-62، شتاء - ربيع 2015-1436، ص 91.

21 فتاوى المرأة المسلمة، ص 205.

22 - من هذه النصوص: "وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ". البقرة 2/195 أو الآية "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ". البقرة 2/185. والآية الأخيرة على سبيل المثال موصولة بطقس الصيام في إطار التيسير على المؤمنين الصائمين.

23- لهذا المصطلح تعريبات أخرى منها إعادة إنتاج السياق وتعرّف بأنها "إعادة إنتاج نص ما وتجزيره في سياقات أخرى مغايرة لسياق إنتاجه النصي". انظر: عماد عبد اللطيف، *كيف ندرس النصوص في الخطاب؟ إطار نظري وتطبيقات على بلاغة السياسة الدينية*، بلاغة الخطاب الديني، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، لبنان-الجزائر، ط 1، 2015، ص 265.

24 - Black ledge, Discourse and Power, p: 8.

25- الوريبي، في الائتلاف والاختلاف، ص 174.

وخارجياً. أما ما تعلّق بالتشبه الجندريّ فكتب الحديث أوردت ماثورات متنوّعة لا سياقات لها على غرار "لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ وَالْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ"²⁶، ولا تتوقّف هذه المادّة الحديثيّة عند الملفوظات النبويّة بل تتعدّها إلى مرويات منسوبة إلى شخصيات اعتباريّة على غرار عائشة زوجة النبيّ وما لها من مقام رمزيّ مكين في ذاكرة الأمة المؤمنة "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الرَّجُلَ يَلْبَسُ لِبْسَةَ الْمَرْأَةِ وَالْمَرْأَةَ تَلْبَسُ لِبْسَةَ الرَّجُلِ"²⁷. لكنّ هذه المرويات تجنح إلى تخصيص الجندر الأنثويّ بمسألة التشبه "قِيلَ لِعَائِشَةَ: إِنَّ امْرَأَةً تَلْبَسُ النِّعْلَ. فَقَالَتْ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الرَّجُلَةَ مِنَ النِّسَاءِ"²⁸.

إلا أنّ الفقهاء المعاصرين في عملية إجرائيّة تستهدف تمثين الصروح التشريعيّة أمعنوا في تقصّي مفهوم التشبه وتتبع تفاصيله ووجوهه وجعلوه مدخلاً محوريّاً في تعزيز الأبنية البطريركيّة لجموع المؤمنين على خلاف الفقهاء القدامى الذين أظهروا كثيراً من المرونة في التعامل مع كثير من الممارسات الملبسيّة والعوائد الاجتماعيّة إلى درجة تساهل فيها الفقهاء فحكّموا بكراهيّة التشبه لا تحريمه²⁹. فالخطابات الفقهيّة المعاصرة انتزعت المادّة الحديثيّة من سياقاتها النصّيّة وعمدت إلى تعميمها أو تعطيلها حتّى تجنح إلى تعميمات تأويليّة ترضي تطلّعاتها وتلبيّ أفق انتظاراتها ما دام التعميم يلغي الخصوصيّات السياقيّة وانتماء النصوص إلى كون خطابيّ مضبوط له هويّته ومنطق انتظامه. وغالبا ما يهرع الفقهاء إلى المعنى العامّ الذي يجعل المفهوم مطلقاً في دلّالته السالبة كالحديث المرويّ عن النبيّ "مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ"³⁰، فالمرويات المنسوبة إلى النبيّ محمّد غالباً ما تكون متعاضلة أو منزوعة المؤشّرات السياقيّة بما يمنح الفقيه إمكانات جمّة للمناورة والتلاعب لأنّ غياب السياقات النصّيّة يطلق العنان لتأويليّته الأرثوذكسيّة التي ترى في التشبه عبثاً بالحدود الجندريّة بين الجنسين بما أنّها قائمة على علامات تمايز لا يجوز انتهاكها أو التلاعب بها "من المحظور على المرأة أن تلبس لبسة الرجل، ومن المحظور على الرجل أن يلبس لبسة المرأة (...)" ويدخل في ذلك المتشبه في الكلام والحركة والمشية واللبس وغيرها"³¹.

وكثيراً ما مثّلت طائفة من النصوص القرآنيّة والمرويات النبويّة ذرائع تأويليّة لابتناء مفاهيم وتصوّرات تدعم توجّهات الخطابات الفقهيّة المعاصرة كمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي حولها الفقهاء المعاصرون إلى ثورة سياسيّة واجتماعيّة تقوم على إزالة عالم الكفر الدخيل وإحلال عالم الإيمان الأصيل محلّه، أو بعبارة أوضح تقويض البنية السياسيّة نظاماً وهياكل ونخباً باعتبارها القوّة الصانعة والموجهة للانحلال الأخلاقيّ. فينقلب مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بفضل تغييب السياقات النصّيّة بما

26- أبو داود سليمان السجستانيّ، سنن أبي داود، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ/ 2005 م، كتاب اللباس، باب لباس النساء، الحديث 4097، ص 762.

27- نفسه، حديث 4098.

28- نفسه، حديث 4099.

29- علاء الدين المرادويّ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمّد الفقيّ، (د.م)، ط 1، 1374 هـ/ 1955 م، ج 3، ص 152.

30- أبو داود، نفسه، كتاب اللباس، حديث 4031، ص 750.

31- القرضاويّ، الحلال والحرام، المكتب الإسلاميّ، بيروت. دمشق، ط 13، 1400 هـ. 1980 م، ص 84.

فهما التراث التفسيري عينه إلى دلالة سياسية يجترحها الفقهاء بأهوائهم المسقطة على النصوص، فتتجه ثورة النهي عن المنكر إلى "منع الاختلاط المثير بين الجنسين في مجالات التعليم والعمل والترفيه" و"مقاومة التقاليد الوافدة مع الاستعمار من مساخر الأزياء وبدع المودات ومظاهر التعري والتبدل وتبرج الجاهلية وهتكت الإباحية" و"تطهير المجتمع من أسباب الإغراء ودواعي الإثارة ووسائل التحريض على الفتنة"³².

لكن نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على السلطان الجائر رغم تناقضاتها التي لا يبررها غير تغيير السياقات تنقلب في خطابات الفقهاء المعاصرين - وكثير منهم على صلة بحركات الإسلام السياسي- نظاما اصطلاحيا دينيا ذا شحنة لا يطمس ما يحركه من خلفيات سياسية على صلة بحياسة الشرعية التي لا يستحقها إلا "الحاكم المسلم العدل" بخلاف "الحاكم الكافر" و"الحاكم المسلم الفاسق" و"الحاكم المسلم الشديد الفسق" الذين تُزعم منهم أهلية الولاية بشئ الطرق لأنهم وجوه مختلفة للمنكر السياسي. وحتى تكتسب مقالاتهم الفقهية الواجهة والمقبولية وتنخرط في "عمليات السحر الاجتماعي"³³ يلغي الفقهاء ما بين السياقات النصية من اختلافات ويحزرونها من شبكات الخطابية ويجعلونها "أبنية نظرية راقية تبرر ناموس المجتمع كليا وتدمج كل التبريرات الجزئية في نظرة إلى الكون تشمل الكل"³⁴. وتضحي بذلك كل النصوص كتلة واحدة جاهزة للاستخدام الذرائعي لأن أكوانها الخطابية التي انبثقت منها قد شوهت وألغيت وجُزئت من هوياتها النصية وعلامات الانتماء الخطابية³⁵. فالفقهاء المعاصرون إذ يغيّبون السياقات النصية أو يضمرونها إنما يخلقون معرفة موجّهة ومراقبة تعتمد على إعادة إنتاج الذاكرة الخطابية³⁶ التي "تشمل الأبنية الذهنية والتوليفات والتعميمات والتشكيلات والعمل بالمثاليات المخصوصة"³⁷، ولكن بطريقة مخصصة أساسها التلاعب بكينونة النصوص وإخراص هوياتها الأولية.

ولكن كيف طوّعت هذه النخب الفقهية إضمار السياقات النصية لإنتاج خطاب ديني ناجز ومغلق ومشترك؟ إن الدين نظام عالي المؤسسة يكاد يحتضن النظام المجتمعي برمته وينغرز في الأجساد ويثوي في

32- يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، سوريا، 1974، ص 64-65.

33- بورديو، الرمز، ص 60.

34- برجر، القرص المقدس، ص 66.

35- يكفي أن نتأمل نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإمارة حتى نتبين تداخل الدلالات الناجم عن تباين السياقات، فهذا الحديث "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فليسهن فمَن لم يستطع فليقلبه وذلك أضعف الإيمان" (الحسين مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2003، حديث عدد 49، ص 52). مجال مناورات تأويلية جمّة. بل إن الأحاديث التي تحض على محاربة السلطان الجائر وهي كثيرة-تقابلها أخرى ترسخ ثقافة الإذعان وفلسفة الطاعة من قبيل "ألا من ولي عليه وال قرأه يأتي شيئا من مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلْيَكْرَهُ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَلَا يُزْعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ". (نفسه، عدد 1855، ص 944). أو الحديث الذي ينصح فيه النبي حذيفة بن اليمان في سلوكه مع الحاكم الطاغية "كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتَطِيعُ وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ وَأَخَذَ مَالَكَ. فَاسْمَعْ وَأَطِع" (نفسه، حديث عدد 1847، ص 941).

36- تُعرّف الذاكرة الخطابية بأنها مزدوجة تجمع داخل الخطاب (ما أنتجه الخطاب نفسه تاريخيا) وخارجه (ما أنتجته خطابات أخرى ماثلة أو مخالفة) في آن. ولكل "تشكيلة خطابية طريقتها الخاصة للتصرف في هذه الذاكرة". انظر: شارودوومنفنو، معجم تحليل الخطاب، ص 361.

37- Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003, p: 4.

العقول وينضد الأدوار ويشكل الهويات ويفرض شبكة صارمة ومخصصة من الأدوار والعلاقات لأنه مرفود على الدوام بكون مفهومٍ ودلاليٍّ راسخٍ يضمن انسيابية المعاني وتبادلها بين الجموع المؤمنة بفضل تراث ديني نافذ وحّي يتملّك حشوداً من الحقائق والمفاهيم تواطأ عليها الأتباع وكرّستها المؤسسة في إدارتها للشأن العمومي برمته. وهذا ما عزّز وجاهة الأرثوذكسية الإسلامية وخطابها في أفقها التأويلي الذي انفك عن سياقاته النصية والتاريخية وتآبد في أكوانه الدلالية، وكأنما المؤسسة الدينية قد أحكمت قيودها حول النص وأنطقته بمجموع الدلالات التي تخيرتها ومارست رقابة منهجية على كلّ مسالك المعنى بما ولّد تأويلية مغلقة ووثوقية مفارقة للتاريخ ومناوئة لاحتياجات العصر وإكراهاته، وأبقت عالم المعنى حبيس تنميط أصولي صارم تتكرّر فيه الحقائق بشكل دوريّ يلغي انتظارات الراهن وطاقات النصّ الدينيّ المهذورة في أن. فخطاب الفقهاء ينشئ حوارية موجّهة ظاهرة Overt Dialogicality وخفية Hidden Dialogicality³⁸ تمارس الاستبعاد والاختيار وتعمل الاحتواء والإقصاء لما يخدم مقاصدها في إضمار السياقات وتسخير الضمّنات.

ولعلّ في تقلب الفتاوى المعاصرة على وجوهها الحقيقية ما يقوم حجّة على مخاطر التغييب المنهجيّ للسياقات النصية في استنشاء تأويلية مجحفة تضجّ بمخاطر جمّة على العمران المعاصر، فابن باز يلغي سياق النصّ القرآنيّ لسورة المؤمنين وارتباطها بحادثة الإفك وتعاضم مشكلات المدينة المحمدية الناشئة ليجعل آيات غضّ النظر³⁹ مفهومًا عامًا ومرنا ومنفلتا من حيثياته "نعم النساء المصوّرات وغيرهنّ سواء كنّ في الأوراق أو في شاشة التلفاز أو غير ذلك"⁴⁰. وبهذا مكّن إضمار السياق النصيّ المؤسسة الدينية بما لها من تموقع بنيويّ وذخيرة رمزية أن تستديم أنساقها الاعتقادية وأكوانها الدلالية وتصون تأويلياتها المخصصة والمقدّسة بتعميمها وقوننتها وتحويلها إلى سلطة مرجعية يتحدّد بها الإيمان وأهلية الانتماء، فصار "التاريخيّ بديلا عن المتعالي وقام الفرع مقام الأصل، وأصبحت القراءات أولى من النصّ المقروء وهذا ضرب من ضروب النسخ"⁴¹. ولذلك فالإضمار يمكّن الفقيه المعاصر من التلاعب بالمعاني والاستنجاد بالتاريخيّ القائم على "التفاكر الدينيّ" و"منعشات الذاكرة" التي "تصون التواصل بين اللحظة الراهنة والسنة الاجتماعية منزلة تجارب الفرد ومختلف مجموعات المجتمع في سياق تاريخيّ يتعالى عليها كلّها"⁴².

لقد أدّت عمليّات المؤسسة الدينية المتعاقبة وتحسينها باستمرار من الوهن البنيويّ الذي يمكن أن يطالها ببروز مناويل جديدة في الفهم وإنتاج الدلالة إلى خلق تأويلية أصولية مغلقة ووثوقية ومعلومة في حقائقها اليقينية وحدود تفهّمها للنصوص وإنتاجها للمعاني، ومحروسة بنخب فاعلة وخطاب منغرز في الذاكرة والضمير. فكان الضمنيّ أو المسكوت عنه في الخطاب القرآنيّ والحديثيّ أداة أصولية حاسمة

38- عماد عبد اللطيف، كيف ندرس التناص في الخطاب، ص 264.

39- المقصود هذه الآية (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ). النور 24/30.

40- المسند، فتاوى النظر، ص 60.

41- عليّ حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت. الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 36.

42- بيتر بجر، القرص المقدّس، ص-ص 79-80.

تسخّر لها خطابات المؤسسة الدينية لتأبّد النظام الاجتماعي والنسق الثقافي لجموع المؤمنين بفرض كون معرفيٍّ موحدٍ من الحقائق الاعتقاديّة والطقسيّة يضمن "وحدة المعاني والدلالة"⁴³ على غرار مفهوم تعدّد الزوجات الذي برّره الفقيه الشيعي فضل الله بأنّ الزوجة الواحدة مدعاة للانحراف متغاضيا عن سياقات الخطاب القرآني وما فيه من اشتراطات وإقرارات تحدّ منه وتكاد تُبطله وخاصّة قيمة العدل معتبرا أنّ "الاشتراط جار مجرى الإرشاد والنصيحة وليس جاريا مجرى الإلزام الشرعيّ القانوني"⁴⁴. وهذا الإجراء التأويلي يغيب سياق التلقظ برّمته ويلغي صريح المنطوق وضمانيّه معا، وكأنّما الفقيه المعاصر-كما الفقيه القديم-بتأويليّته المتنكّرة لضمانيّات النصّ القرآنيّ يمنع نشوء قراءات ناشزة ومناوئة تهدّد سيادة الخطاب وتقوؤس العلامات المرجعيّة للمؤسسة الدينيّة في ترتيباتها ورهاناتها.

بما أنّ الشرعيّة والسيادة هما رهانا أيّة مؤسسة منخرطة في النظام المجتمعيّ، فالنخب الدينيّة المسلمة التي احتكرت إنتاج المعنى وصناعة الحقيقة والوصاية على المقدّس أرست نسقا معرفيا أصوليا صلبا ومكنته من موارد نصيّة غنيّة بالسحر الرمزيّ ووقّرت له أدوات إجرائيّة تأويليّة تجعل للحقيقة كينونة ناجزة ومنتمية ترفعها إلى معنى الأبنية النظرية المتعالية والمتكاملة تمارس "نمطا من الاحتواء والإقصاء على مختلف المواقف والتأويلات والأيدولوجيات"⁴⁵. فالمؤسسة الدينيّة التي تولّت استنشاء الحقائق الاعتقاديّة وضبطت الممارسات الطقسيّة أنشأت منظومة نظريّة متكاملة ينهض فيها الضمنيّ بدور جوهرّي وحاسم في اصطناع تأويليّة تبريريّة رفعتها إلى مقام البدايات ورسّختها في عقول المؤمنين وضمائرهم لتكفل انتظامهم في جسد اجتماعيٍّ موحد، فقد تشكّل "نمطٌ من التبريرات النظرية الخالصة التي تفسّر وتبرّر قطاعات معيّنة من النظام الاجتماعيّ بفضل كتل معرفة مختصّة"⁴⁶.

لقد ألغى الخطاب الأرثوذكسيّ كلّ الإمكانات التأويليّة التي تجود بها النصوص وجبّزها بحشود دلاليّة مخصوصة وناجزة محورها التلاعب بالضمانيّات إمّا بتغييبها وإقصائها وإمّا بإنطاقها على نحو يخالف مضمرات سياقاتها النصيّة حتّى تتوافق وأيدولوجيا قوى الهيمنة الثقافيّة والماديّة، فتحوّلت النصوص من مشروع تأويليٍّ منفتح إلى كون دلاليٍّ رسميٍّ ومضبوط لا يأبه لمفاعيل البيئة الثقافيّة التي أنتجتها وتأوّلتها معا ولا إكراهات السياق الاجتماعيّ الراهن ولا دواعي الفعل التاريخيّ في البشر والمجال والأفكار في إذعان عجيب لسحر المعاني الأثيلة. لذلك كانت التأويليّة الأرثوذكسيّة ضربا من المناورة للذود عن النسق المعرفيّ المغلق من الحقائق وحراسته من مخاطر الانتهاك التي قد تمارسها قراءة جديدة أو نخب دخيلة على الحقل الدينيّ، فمضمّرات الخطاب وضمانيّاته في استراتيجيات الفقيه المعاصر رهان سلطويّ يستبطن صراعا معرفيا ورمزيا محمّلا بقيم سياسيّة وثقافيّة شتى تخوضه المؤسسة الدينيّة ضدّ القراءات المناوئة.

43 - وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، ص 91.

44- فضل الله، من وحي القرآن، ص 62.

45 - Olson, Carl, Religious Studies: Key Concepts, Routledge, U.S.A- Canada, 2011, p: 165.

46 - بيتر برجر، نفسه، ص 66.

2 - تغييب السياقات الثقافية والرهان الأيديولوجي

يتوزع كلّ ضمنيّ بين مجموعة من الافتراضات Présuppositions التي تنتشر في شكل معلومات ضمنيّة تتوزع في ثنايا الملفوظ⁴⁷ وحشد من المضمّرات Sous-entendus وهي معلومات "يبقى تفعيلها رهين خصائص معيّنة للسياق التلقظي"⁴⁸، وهذا يفترض أنّ للخطاب سطوحاً لسانيّة تتضافر فيما بينها لتفضي إلى عوالم دلاليّة متوارية تشرّع للحديث عن الضمنيّ الثقافيّ L'implicit Culturel. فالخطاب سليل نظام معرفيّ واجتماعيّ ينشره بين الجمهور ويفسّره ويشرعنه على نحو هادئ وصامت لا يثير السؤال أو المقاومة، وكأتمّا هذه المعرفة التي تؤسس الضمنيّ الثقافيّ ليست إلا "قوة الإجماع المشترك"⁴⁹ التي توحد النخبة والجمهور معا. لكنّ ما يستدعي التدبّر التأويليّ والنقديّ في الخطابات الفقهيّة المعاصرة أنّها ابتكرت لنفسها استراتيجيّات ذكيّة في تداول هذه الضمنيّات والرجح بها في فضاءات التواصل الخطابيّ، فبعضها يقوم على إضمار سياقات تاريخيّة مغيّبة احتوت جلّ الأحكام الفقهيّة أمّا البعض الآخر فينبني على إقصاء السياقات الراهنة بضروب من المقاييس المغلوطة بينما تتأسس ضمنيّات أخرى على ما تنطوي عليه العبارة الدينيّة من إحالات مرجعيّة وذاكرات رمزيّة في وجدان المؤمنين.

كثيراً ما تتحوّل النساء إلى موضوع أثير لخطابات الفقهاء قديمهم وحديثهم، لكنّ الأمر تعاضم في الخطابات المعاصرة التي ألقت نفسه في مواجهة أنظمة مستجدة من الممارسة تهدد متانة المنوال المجتمعيّ المسطور وتستهدف البطريركيّة الإسلاميّة في عمق مؤسّساتها وأنظمتها الاعتقاديّة والمعرفيّة بما وقع من انزياحات في تنظيم الفضاء العموميّ وأشكال السلوك الجسديّ وحدود الهويّات الجندريّة. وهذه التحوّلات وإن كانت عمليّة موصولة بالممارسات الجمعيّة، فهي علامة على نشوء وعي ثقافيّ جديد ومخالف يقوِّض السائد الجمعيّ، ويصيب تجانس الحسّ المشترك لأمة المؤمنين بما يستدعي تفعيل الخطاب الفقهيّ وتحيين عدته المفهوميّة وإعادة ترتيب الكون الدلاليّ والثقافيّ للجمهور المسلم لأنّ "قوة كلّ نصّ هي في حجه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه أو إحكامه"⁵⁰. لذلك خصّ الفقهاء المحدثون النساء بحيز هامّ في خطاباتهم لم يستثن وجهاً من وجوه المعيش اليوميّ ولا شأنًا خاصاً أو عامّاً كالزينة واللباس والعمل والرياضة والمناكح والطبّ والترفيه والاختلاط، فكان أن استنفروا الأعياب الخطاب ومنها إضمار السياقات الثقافيّة التي تولّدت عنها أقضية تراثيّة تليدة.

وبما أنّ كلّ حكم فقهيّ تستدعيه طوارئ العمران، ويتلبّس بالهيئة الاجتماعيّة التي أقرته عاكساً هواجس المؤمنين واحتياجاتهم التشريعيّة، فإنّ الحكم عندئذ يتزوّجاً باجتماع البيئة وثقافتها كأحكام الزينة على تنوع ضرورها شأن النمص الذي يعتبره الفقهاء المعاصرون خطيئة أخلاقيّة تهدد الفضيلة واستقرار العالم

47 -Korbrat-Orecchioni, L'implicite, p: 25.

48 -Ibid, p: 39.

49-Van Dijk, Discourse, p: 37.

وتعبث بالفطرة الكونية وتزعزع أسس الحكمة الإلهية في خليقته. فابن باز يقرّ بأنّ "النمص ليس خاصاً بالنتف بل هو عامّ لكلّ تغيير لشعر لم يأذن الله به إذا كان في الوجه"⁵¹، وهو تعميم ينطوي على مغالطة أساسها حجب السياق الثقافي الذي نشأ في أكنافه الحكم الفقهي القديم وهو ما تمثله القدماء ونصّصوا عليه في أقضيّتهم بأن وصلوا النمص بممارسات ثقافية مرفوضة كانت سائدة في زمانهم تتصل بصنف من النساء "وأباح ابن الجوزي النمص وحده وحمل النهي على التدليس أو أنّه شعار الفاجرات، وفي الغنية وجه يجوز النمص بطلب الزوج ولها حلقة وحقّه (...). وتحسينه بتحميم ونحوه"⁵². فخطاب ابن باز الذي تبني الحكم الفقهي القديم وتقمّصه انسلخ من ربة الكون الثقافي الذي أنتجه وأضمّره على نحو استلب به وعي الجمهور وانتصر للخطاب السائد وهمّش ما سواه وكأتما الفقهاء المعاصرون أذعنوا للحسن المشترك ولبّوا احتياجات البطريركية الإسلامية ما دامت "توجد إكراهات آلية على محتويات الخطاب وعلى العلاقات الاجتماعية المسنونة فيه وعلى الهويّات الاجتماعية المشرّعة فيه"⁵³.

وحثّ يفلح الفقهاء المعاصرون في تعمية البيئة الحاضنة للتشريعات القديمة والحيثيات المجتمعية التي فعلت فيها يلودون بتجريد الأحكام من سياقاتها الثقافية المنتجة بدفعها إلى تخوم النسيان، فمن وظائف الضمني الانتصار للسائد والمشارك بين جموع المؤمنين لأنّه يفرض "بطريقة سرّية رؤية للعالم"⁵⁴. وهو ما يدفع بالخطابات الفقهية المعاصرة إلى الذود عن تشريعات مظلومة بمقامات تاريخية وثقافية مخصصة وإعادة تنزيلها في واقع غريب عنها ومفارق لها على غرار قضية إحداد الزوجة المتوفّي عنها زوجها، إذ "يجب عليها في مدّة العدة الإحداد وهو اجتناب كلّ ما يدعو إلى جماعها ويرغب في النظر ونذكر البقاء في البيت والخروج نهاراً وتجنب الطيب حتّى تطهر من العدة وتجنّب الحليّ وتجنّب الزينات"⁵⁵. ولا يخفى أنّ العقل المشرّع في الثقافة الإسلامية إذ يدافع عن مفهوم الإحداد فلأنّه مسكون - ولو ظاهرياً - بهاجس الأنساب والحفاظ على صفائها وسلامتها حتّى ينتظم المجتمع في شبكة مسنونة ومعلومة ومضبوظة من العلاقات، وهو ما لا يتوافق والفتوحات العلمية والتقنية التي أتاحت إمكانات طبّية تحسم مادّة الخلاف وتنفي بواعث الريبة في الأنساب بشكل قاطع، وتلغي بذلك شرعية الإحداد نفسها.

غير أنّ إضمّار السياقات الثقافية لا يتوقّف على تغييب المقامات التاريخية الغائبة فحسب، بل يتعدّها إلى المقامات الراهنة أي الزمن المعيش الحاضن للخطاب والنخبة الدينية والجمهور المؤمن معاً، فالفقيه المعاصر يتجاهل راهنية المؤمنين بوصفهم بشراً عالقين في شبكة من المؤسسات والعلاقات والأدوار والاحتياجات المستجدة التي تفرض نفسها وتستغرقهم في تفاصيلها. ذلك أنّ فقهاء الوهابية، في سياق

51- فتاوى المرأة المسلمة، ص 481.

52- المرادوي، الإنصاف، ج 3، ص 126.

53 - Coupland, Justine and Gwyn, Richard, *Discourse, the Body and Identity*, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003, p: 74.

54 - Guizou, L'implicite, p: 205.

55 - فتاوى المرأة المسلمة، ص 393.

تضييقهم على النساء وتشديد القيود الجندرية، يرفضون كلّ أشكال الزينة الرائجة وأنواع العطر متعلّين بعدم الحاجة إليها وإمكان الاستعاضة عنها بألوان التطيّب القديمة "وليس هناك رائحة في الجسد لا يزيلها الصابون فيما نعلم حتّى تحتاج بعد اغتسالها إلى استعمال الطيب"⁵⁶. ولا يخفى أنّ التعامي عن إكراهات البيئة المائلة وما فيها من معيش متنوع ومتحوّل هو ضرب من تغييب السياقات المعاصرة والراهنة تبرّره استراتيجيات هذه الخطابات في صون منوال مجتمعي مغلق وصارم يضبط علاقة النساء بالفضاء العام من خلال الحرص على إعادة إنتاج سلطة الأشياء الثقافية لأنّ "المعرفة بالمجتمع هي إنجاز بالمعنى المزدوج للكلمة: في معنى استيعاب الحقيقة الاجتماعية الموضّعة، وفي معنى الإنتاج المستمر لهذه الحقيقة"⁵⁷.

ورغم أنّ الخطابات الفقهيّة المعاصرة تعايش واقع المؤمنين وما يعتره من نوازل فرضتها إيقاعات الحياة المتسارعة والمتشابكة والمتقلّبة ممّا ولّد أسئلة ملحة تدعو الفقيه إلى احتوائها في صميم كون تشريعي تقليديّ يستبطن منطقاً ثقافياً واجتماعياً محدّداً، فإنّ الفقيه المعاصر على وعي بمخاطر العمران الحادث وما يحمله من ممارسات قد تقوّض الحسن المشترك ممّا يُلزمه بتسخير الفقه لخدمة النسق الثقافيّ ما دام ينتمي إلى "مجموعات معيّنة في المجتمع مؤهّلة لمراقبة المفاهيم (هي الأنماط الذهنيّة) والمشاعر عن الأحداث العامّة والمعرفة السوسيوثقافيّة والحسن المشترك العامّ والتصرفات حول الموضوعات الخلافية أو بأكثر واقعيّة الأيديولوجيات والمعايير والقيم الأساسيّة التي تنظّم تمثّلات العموم الاجتماعيّة وتراقبها بشكل واسع"⁵⁸. ولعلّ في تعامل الخطاب الفقهيّ المعاصر مع قضية الاختلاط ما يعكس هذه المخاوف بقدر ما يظهر تجاهلاً مروّعاً لاستحقاقات المعيش المعاصر بما يدفعه إلى التغاضي عن سياقات الفتوى وتغييب المقام الكلّيّ الحاضن لخطابه "الخلوة عامّة في البيت، عامّة في البيت والسيّارة والسوق والمتجر ونحوه، وذلك أنّهما مع الخلوة لا يؤمن أن يكون حديثهما في العورات وما يثير الشهوة"⁵⁹. ألا يتعدّى هذا الخطاب الفقهيّ تغييب السياق الثقافيّ الراهن إلى محوه بطريقة منهجيّة وإلغاء كلّ تضاريس الحياة العامّة؟

وقد ألفت الخطابات الفقهيّة المعاصرة نفسها إزاء معضلات اجتماعيّة تستوجب إعادة تفعيل التشريعات القديمة ولكن بتعزيزها وتمتين وظيفتها الرقابية كالحجاب الذي ازدادت فاعليّته بخروج المرأة إلى المجال العام وتحويلها في سنن التفاعلات الجندرية. فالنساء المسلمات اللاتي يتحمّلن أعباء الرقابة الذكوريّة الصارمة التّفنّ عليها بتحويل الحجاب إلى أداة للمقاومة من خلال الأشكال والألوان وملحقات الزينة بما دفع الفقيه المعاصر إلى تسميته "الحجاب المتموّض" لأنّه "حجاب في المادّة لكنّه ليس حجاباً في المعنى"⁶⁰. لهذا يوسّع من مفهوم الحجاب ليشمل هواجس النفس من وساوس وخواطر وأخيلة ويسمّيه

56- نفسه، ص 498.

57 -Berger and Luckmann, the Social Construction of Reality, p: 84.

58-Van Dijk, Discourse, p: 14.

59- محمّد المسند، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1415 هـ، ص 37.

60- محمّد حسين فضل الله، دنيا المرأة، دار الملاك، لبنان، (د.ت)، ص 149.

"الحجاب الذهني"⁶¹، وكأنه يلغي خصوصية السياق الثقافي الراهن وما فيه من وجوه التماس الجسدي في المجال العام وإمكانات التفاعل الواقعي والافتراضي ويضمّر استحقاقات المعيش المعاصر لأن "التشريعات يمكن أن ينجح بعضها الآخر من طور إلى طور بمنح معان جديدة للتجارب المترسبة للجماعة المعنوية"⁶².

وكثيرا ما تنبني المضمّرات والضمنيات على ضرب من التغييب المنهجي الذي يطال الكلمات والعبارات التي ينجح بها الفقيه المعاصر في الحقول المعجمية لخطابه باجتثاثها من مقاماتها الدلالية وبالضرورة من سياقاتها الثقافية، فالعبارة الدينية عامة والقرآنية خاصة تنطوي على ذاكرة مشحونة بوقائع وظلال تاريخية ورمزيات فاعلة لها مقامها المكين في نفوس المؤمنين وتستدعي حشدا من الانفعالات والاستجابات التي تيسر تمرير المعنى التشريعي وتضمن له المقبولية الاجتماعية. فالخطاب الفقهي - شأنه في ذلك شأن أي خطاب - ينطوي على ما يسمى "خلفية معرفية" Knowledge Backstage⁶³ تتشاركها مجموعة ثقافية ما تشمل معتقدات وتمثلات وأفكار ومفاهيم تتوزع على شبكة مخصوصة من الألفاظ ذات الوقع العملي والرمزي في القلوب والعقول. وفي الثقافة الإسلامية حشود من العبارات التي ارتبطت بسرديات مقدّسة وتحولت إلى كلمات مفتاحية في الوعي الإسلامي الجمعي كالشيطان والفتنة والشرّ والعذاب والفساد وغيرها يقع انتزاعها عنوة وفكّ ارتباطها عن محاضنها الأولى، فيتطابق ضمنيتها الدلالي مع ضمني الجمهور الثقافي، وكأنما "ما يعطي للكلمات وكلمات السرّ قوتها وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها"⁶⁴.

وبما أنّ الفقيه المعاصر يعي سحر الكلمات وإغواء العبارة، فإنّه يتخيّر في خطابه سجلات لسانية تنطوي على مكانة اعتبارية في ذاكرة المؤمنين الجمعية بإجراء نوع من التناصّ النوعي مع نصوص مجانسة من نفس الحقل كالقرآن والحديث والتفسير. فخطاب الفقيه الوهابي العثيمين يستعير حشدا من العبارات القرآنية التي كانت في سياقاتها الأولى موصولة بالسرديات الأسطورية وتوصيف المخالفين في العقيدة وترهيب المارقين ليدمجها في سياق جديد يطمس هذه الخلفيات الثقافية للقرآن نفسه ليشرع التضييق على النساء بقوله: "لأنّ المرأة إذا زارت القبور فإنّها لعاطفتها ولينها ربّما تتكرّر الزيارة فتبدو المقابر مملوءة بالنساء فتصبح مرتعا لأهل الخبث والفجور فيترصدون النساء في المقابر والغالب أنّ المقابر تكون بعيدة عن السكن فيحدث بذلك شرّ عظيم"⁶⁵. وبهذا فخطاب الفقهاء المعاصرين لا يبنأ عن الممارسة الخطابية Pratique Discursive للنخب الدينية بوصفها جماعة خطابية Communauté Discursive، فهذه الممارسة في وجه من وجوهها "شبكة مخصوصة لجريان الملفوظات"⁶⁶ تقوم على اجتثاث العبارة من أكوانها الثقافية

61- نفسه، ص 161.

62-Berger and Luckmann, *Ibid*, p: 87.63-Blackledge, *Discourse*, p: 10.

64- بورديو، الرمز، ص 56.

65- فتاوى المرأة المسلمة، ص 156-157.

66- شارودومونغو، معجم تحليل الخطاب، ص 445.

وطمس الحثيَّات الحاقَّة بها والملابسات التي اقتضتها ممَّا يحزُّها من عبء التاريخ وسطوة السياقات المغلَّقة.

وقد تنزع الخطابات الفقهية المعاصرة إلى توسيع اختياراتها المعجمية وسجالاتها اللغوية، فتدمج نصوصاً بأكملها عن الشيطان والفتنة والنساء تحمل آثار البيئة الثقافية التي تنزلت فيها مستثمرة ما ترسَّب في أذهان المؤمنين من مخاوف وهواجس مرفودة بذخيرة رمزية حيَّة لم تنقطع مفاعيلها وظلَّت راسخة. فالفقيه ابن باز يتخيَّر أن يستعير من النصِّ الأعلى Archétexte⁶⁷ علامات لغوية ثقافية اتَّصلت بذهنية ذكورية مخصوصة ترى في النساء خطراً على انتظام المجتمع وانسياب الحياة وتوازن الكون "فالنساء في الحقيقة فتنتهنَّ عظيمة" مبرِّرا ذلك بأنَّ "الوجه حقيقة هو محلُّ الفتنة ولا أحد يشكُّ في أنَّ الشيطان يوحى إلى من يُغويه بالنظر إلى الوجه"⁶⁸. والمعلوم أنَّ عبارات من قبيل الشيطان والفتنة والإغواء مستلَّة من سياق نصِّي/ثقافي عماده قصة الخلق وما أحاط بها من سرديات لا يزال الوعي الدينيُّ الجمعيُّ المعاصر يتقمَّصها ويستعيدتها في تفاصيل يوميِّه المتنوع، فخطاب الفقيه ينتزع العبارة ويُرحل سحرها الرمزيِّ من سياق مغيب بأن يمارس الأعيب التورية النصِّية ويُغيِّب منابها الثقافية ليحلَّها في مقام مغاير وبديل. ولم يتأتَّ هذا لخطابات الفقيه المعاصر إلا بالاستحواد على كتل معيَّنة من العبارات أفلحت في التملُّص من ضيق السياق وانقلبت حسّاً مشتركاً أشبه بالإجماع الثقافيِّ بين النخبة والجمهور، وكأنَّه نوع من الترسيب البيداتيِّ Intersubjective Sedimentation الذي "يحدث عندما يتشارك عدَّة أفراد سيرة وتجارب مشتركة تصبح متقمَّصة في كتلة معرفية مشتركة"⁶⁹.

إذا كان الضمنيُّ الثقافيُّ في الخطاب الفقهيِّ المعاصر قد توزَّع بين تغييب السياقات الأصلية ذات الخصوصية التاريخية من جهة وإلغاء السياقات الراهنة من جهة أخرى، فإنَّ رهان الفقهاء على الدوام أيدولوجيِّ يتغيى استنشاء ثقافة دينية مبنية على التسليم والانقياد النفسيِّ والروحيِّ والاعتقاديِّ والإذعان السلوكيِّ والعمليِّ أو ما يسمِّيه ب. بورديو P. Bourdieu الدوكسا Doxa وهي جملة البدايات المعرفية والعملية التي تمثِّل المسلِّمات اليقينية والفطرية للفرد في عالمه الاجتماعيِّ بما يجعلها "عقيدة عملية"⁷⁰. وهذا يقلب الحكم التشريعيِّ حقيقة متعالية لا يفعل فيها العمران بالقدر الذي يحوِّل المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى كيانات مجتمعية جامدة لا يفعل فيها التاريخ ولا تفعل فيه. فخطاب الفقيه المعاصر ينمَّ عن حرص المؤسسة الدينية على ثبات الكون الدلاليِّ وانغلاقه أمام أيِّ ضرب من ضروب الاستنطاق التأويليِّ المعاكس غير إنتاج نظام من الحقائق تشاركيِّ وموحَّد يؤسِّس أرضية بنيوية لأيدولوجيا إيمانية صلبة ومُلزِمة تستوعب جموع المؤمنين وتذيب هوامش الاختلاف بينهم وتوحدهم في الاعتقاد والممارسة والانتظام

67 - يُعرِّف النصُّ الأعلى بأنَّه جملة "الأثار التي لها وضع نموذجيِّ وتنتمي إلى مدونة مراجع تموقع أو تموقعات لخطاب مؤسِّس". انظر:

معجم تحليل الخطاب، ص 62.

68- فتاوى المرأة المسلمة، ص 465.

69 - Peter and Luckmann, the Social Construction of Reality, p: 85.

70-Bourdieu, Le sens pratique, p: 115.

الاجتماعي، فيكون ثبات المعاني وسكون الدلالات الدينية مضمون الحسن المشترك وقاعدته وسبيل استمراره في الثقافة والمجال.

وقد أظهر الخطاب الفقهي المعاصر قدرة فائقة على التلاعب بالسياقات الثقافية والتعامي عن كثير من ملابساتها التي شكّلت تفاصيلها من قبيل الاستدلال بالقصص القرآني وما ينطوي عليه من وقائع جردت من خصوصياتها ممّا أضمر هويتها الحقيقية واصطنع لها هوية طارئة وبديلة. فالفقيه الشيعي فضل الله يستقوي بقصة النبي يوسف مشهراً بالخلوة ومخاطرها وما تفضي إليه من مآثم شرّعت له إدانة المعيش المعاصر وانتقاد منواله في المجال العامّ بسبب "زيادة الاختلاط وفرص الخلوة بين الذكر والأنثى واستثارة الغرائز"⁷¹. فكيف أجاز الفقيه لنفسه في خطابه أن يعقد هذه المقايسة بين نظيرين متباينين في الدلالة والخصوصية والسياق الثقافي؟ من الجليّ إنّ إضمار السياق الأول قد سمح بتفعيل آلية التعميم لإجراء المطابقة بين السياقين دلالة وحكما، فالمعاني الدينية الإسلامية التي يصطنعها الفقهاء هي موضع تسليم وتبجيل ولها سحر رمزيّ هائل على الضمائر والعقول وأثر بالغ في تحقيق الوحدة الروحية والذهنية والعملية لأمة المؤمنين بفضل قدرتها البنيوية على إلغاء الاختلاف أو تضيق هوامشه وتقليص وجوهه. لذلك فقوة المؤسسة الدينية تنبع من قوة النظام المعرفي الذي ازدرعته وفي متانة الاختيارات التي فرضتها وحوّلتها إلى "قانون معرفي" أي "من درجة المستحدثات إلى درجة المسلمّات"⁷².

وكثيرا ما ينزع الخطاب الفقهي المعاصر إلى استراتيجية مركّبة: إلغاء السياق الثقافي الأصليّ في مرحلة أولى واستثمار ضمنيات ثقافية تسكن الوجدان الإسلاميّ عن الآخر في صميم الخطاب في مقام ثان، فالقرضاويّ وهو يعالج مسألة الهيئة المظهرية للرجل والمرأة يعيد التأكيد على وجوب اللحية وحُرمة التبرّج متجاهلا عن قصد بواعثها الثقافية لكنّه يستثمر في استدلاله الضمنيّ الحضاريّ الراسخ في أذهان المؤمنين عن الآخر الغربيّ لتتماهى مضمّرات الفقيه ومضمّرات الجمهور معا في وحدة اعتقادية صلبة "خلّق المرأة المسلمة هو التصوّن والاحتشام والعفاف والحياء أمّا المرأة الجاهلية فخلّقها هو التبرّج والإغراء"⁷³. فالضمنيات التي تسكن خطاب الفقيه المعاصر هي نفسها الذخيرة الرمزية لجموع المؤمنين ممّا يُيسّر الاستحواذ الأيديولوجيّ للمؤسسة الدينية التي هيأت حشودا من المفاهيم لمقارعة هذا المروق المعرفيّ عن نظام الحقائق على غرار البدعة والهوى والفساد والصلاح، وكأثما "خطاب اليقين والثوق والإحكام يمّوه الحقائق بقدر ما يحجب حقيقته أي آلياته في التمويه والتضليل"⁷⁴.

وتسهم الخلفية المعرفية للجمهور المؤمن في بناء ضمنيات الخطاب الفقهيّ، فللمتقبّل حشود من المعلومات والمعارف المتنوّعة عن السياسة والاجتماع والدين تمكّنه من فكّ شيفرات الخطاب الفقهيّ وتحصيل المضمر والمسكوت عنه عندما ينزل الدلالة في سياقه المعيش لأنّ "عناصر الوضعية (خارج النصّ)

71 - فضل الله، من وحي القرآن، ج 12، ص 276.

72 - الوريبي، في الائتلاف والاختلاف، ص 113.

73 - القرضاوي، الحلال والحرام، ص 159.

74 - حرب، نقد النصّ، ص 22.

هي التي توجّه إلى المعنى وتشير⁷⁵. فالقراضاويّ يقسّم "الأنظمة الكافرة" إلى نوعين "الحكومات العلمانيّة المعتدلة" المخالفة "لبعض أحكام الإسلام وتعاليمه" و"الحكومات العلمانيّة المتطرفة" التي لا تلتزم بالإسلام بوصفه "مصدر الشريعة ولا لمفاهيمه وقيمه الثقافيّة والاجتماعيّة"⁷⁶، ويجيز الخروج على النوع الثاني بالطرق العنيفة بما فيها الانقلابات وأعمال الجهاد بينما يحرم ذلك في النوع الأوّل. والجليّ أنّ هذا التفرّيع يتناغم وثقافة الجمهور المسلم وما ترسّب في وعيه عن الأنظمة السياسيّة القائمة، فيتحقّق التواطؤ الأيديولوجيّ بين ضمنيّ الفقيه وضمنيّ الجموع المؤمنة لأنّ الخطاب ليس مجبراً على الإفصاح عن كلّ شيء والنخبة الدينيّة تتقن التراسل مع الثاوي في الأذهان والراسخ في الضمائر دون الحاجة إلى إشهاره وإعلانه. وبذلك تنكشف مخاطر الخطاب الفقهيّ ومفاعيله ويتأكد الموقع الحاسم للفقيه في بناء المعاني وصكّ الدلالات واستنشاء الحقائق "لأنّ بعض الأدوار لها أهميّة استراتيجيّة بما أنّها لا تمثّل هذه المؤسسة أو تلك فحسب، بل تمثّل اندماج كلّ المؤسسات في عالم ذي مغزى"⁷⁷.

خاتمة

لقد عزّزت سلطة الدينيّ عندما أفلحت النخب الدينيّة ومنهم الفقهاء قديمهم وحديثهم في تقنين التديّن بضبط مصادر المعنى ومسالكه، ورسم الحدود الرمزيّة لأمة المسلمين واستنشاء شبكة من المؤسسات تتولّى تنظيم أمور المعاش والمعاد، فكان أن تحوّل التديّن إلى منوال جماعيّ مسطور يحرسه الماسكون بزمام المقدّس الذين ضبطوا كون الدلالات الدينيّة وقنّوا مستوياتها وعيّنوا منافذ الولوج إليها. فالأرثوذكسيّة الإسلاميّة وهي تضبط أكوان الحقائق والمعاني والدلالات ثمّ توصلها "تساهم في تعيين حدود الأمة وبهذا تجنّبها البدعة أو الانشقاق"⁷⁸. وليس أنجع من الخطابات في الترميط وتذويب التنوّع وإلغاء الاختلاف لأنّها تمتلك مواقع مؤسّسيّة تسمح لها بالرقابة والوصاية والتوجيه والتثمين والتبخيس والاستحسان والتشهير وكلّ صنوف العنف الرمزيّ المتاحة.

لكنّ نجاعة الخطاب الفقهيّ المعاصر لا تتأتّى من رصيده التاريخيّ ولا من الذخيرة الرمزيّة لجموع المؤمنين فحسب، وإنّما من الطرائق التي اختطّها الفقهاء ووضعوا لبناتها في إجراء العبارة وتداول المعنى وضبط الدلالة. وهذا من مزايا الاستراتيجيّات الخطابية التي تضمّر أكثر ممّا تظهر، وتضنّ بالمعنى ولا تبذله، وتتلاعب بمقوّمات العملية التواصلية طامسة كلّ العلامات اللسانيّة والمؤشّرات السياقية التي يمكن أن تشرك الجمهور المؤمن وتفعلّ فيهم ملكة التفكير والتدبّر وتقليب الدلالة على كلّ وجوهها. وبذلك أسهمت ضمنيّات الخطاب الفقهيّ ومضمّراته في اغتراب الجمهور الدينيّ وانقياده إلى مدوّنة تشريعيّة ناجزة

75 - Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, p: 17.

76 - القراضاويّ، فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، 2014، ج 2، ص ص 1229-1230.

77 - Berger and Luckmann, *the Social Construction of Reality*, p: 93.

78 - Olson, *Religious Studies*, p: 71.

اصطنعتها نخبة الفقهاء بمناورات تأويلية غيّبت فيها سياقات التلفظ ومقاماتها الثقافية التاريخية وأجهزت على خصب الدلالة ورحابة أكوانها، فكان أن انقلبت الاختيارات الأرثوذكسية "نواة مرجعية وخطابا سلطويًا"⁷⁹.

وبما أنّ إضمار السياقات النصّية والثقافية كان مشدودا إلى رهانات تأويلية وأيديولوجية فإنّ خطاب الفقهاء المعاصرين خطاب سلطويّ معنيّ بانسيابية العمران وانتظام المجتمع وصون علاماته المرجعية المائزة وتنميط الكلّ المختلف في نموذج ثقافيّ موحد ومؤتلف. وهو ما يشي بمحنة المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي ظلّت حبيسة خطاب فقهيّ يتزّيا بالجدّة والحداثة في قنواته وعباراته، ولكنته في مرجعيّاته وأدواته ووعيه المنهجيّ ليس إلّا صدى الماضي الصلب والكامن في أفكارنا وأجسادنا وأبنيتنا الذهنية. فقد "نجح الخطاب السلطويّ في التماهي مع الخطاب الإلهيّ وبنى حوله أسوارا من الصعب اختراقها"⁸⁰، وما خطابات الفقهاء التي أضحت تتحكّم بمصائر المؤمنين، وتتردّد أصداءها في الفضاء العامّ والعالم الافتراضيّ إلّا برهان على أنّ المعضلة المجتمعية كامنة في الخطابات جميعها، وتحديدًا في الخطاب الدينيّ بوصفه ضربا من "إسلام التأويل" الذي "يتنزّل عليه البشر بفيوض من أهوائهم وميولهم"⁸¹.



79- محمّد الحدّاد، حفريات تأويلية، ص 211.

80- الوريبي، في الائتلاف والاختلاف، ص 375.

81- عليّ المبروك، الإسلام السياسيّ والبروغة التأويلية، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، السنة 19، العدد 61.

62، شتاء وربيع 2015، ص 1436، ص 154.

قائمة المصادر والمراجع

المدونة الفقهية

- عبد العزيز بن باز، التبجّ وخطره، إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط 1، 1992.
- فضل الله، محمّد حسين، دنيا المرأة، دار الملاك، لبنان، (د.ت).
- القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت. دمشق، ط 13، 1400 هـ. 1980 م.
- القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، 2014.
- القرضاوي، يوسف، الحلّ الإسلاميّ فريضة وضرورة، مؤسّسة الرسالة، سوريا، 1974.
- مجموعة من العلماء، فتاوى المرأة المسلمة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1428 هـ- 2007 م.
- محمّد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، لبنان، ط 2، 1419-1998.
- المرادوي، علاء الدين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمّد الفقي، (د.م)، ط 1، 1374 هـ/ 1955 م.
- المسند، محمّد، فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1415 هـ.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط 2، 1404 هـ- 1983 م.

المراجع

باللسان العربيّ

- برجر، بيتر، القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسولوجية في الدين، ت: عبد المجيد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003.
- بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2007.
- ، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبيحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2012 م.
- حرب، عليّ، نقد الحقيقة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت. الدار البيضاء، ط 1، 1993.
- ، نقد النصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب-لبنان، ط 4، 2005.
- السجستانيّ، أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ/ 2005 م.

- شارودو، باتريك ومنغنو، دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر الميبري وحمّادي صمّود، دار سيناترا والمركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
- فان دايك، تين، النصّ والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلاليّ والتداوليّ، ت: عبد القادر قنيني، أفريقيا للشرق، المغرب-لبنان، 2000.
- القرطبيّ، أبو عبد الله محمّد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م.
- النيسابوريّ، الحسين مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: صديقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2003.
- الوريبي، ناجية، في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ ودار المدى للثقافة والنشر، دمشق وبيروت وبغداد، ط 1، 2004.

باللسان الأجنبيّ

- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, *the Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, England, 1966.
- Blackledge, Adrian, *Discourse and Power in Multilingual World*, John Benjamins Publishing, U.S.A-Netherlands, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Edition Minuit, Paris, 1980.
- Coupland, Justine and Gwyn, Richard, *Discourse, the Body and Identity*, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003.
- Guiziou, Marie-Claire, *L'implicite dans le discours*, p 204. <http://vufind.uniovi.es/Record/ir-ART0000555324>.
- Korbrat-Orecchioni, Catherine, *L'implicite*, Armand Colin, Paris, 1986.
- Olson, Carl, *Religious Studies: Key Concepts*, Routledge, U.S.A- Canada, 2011.
- Van Dijk, Teun, *Discourse and Power*, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2008.
- Weiss, Gilbert and Wodak, Ruth, *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*, Palgrave MacMillan, New York, U.S.A, 2003.

المقالات

باللسان العربيّ

- عبد اللطيف، عماد، كيف ندرس التناصّ في الخطاب؟ إطار نظريّ وتطبيقات على بلاغة السياسة الدينيّة، بلاغة الخطاب الدينيّ، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، لبنان-الجزائر، ط 1، 2015.

- قانصو، وجيه، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 61-62، شتاء – ربيع 2015-1436.
- المبروك، عليّ، الإسلام السياسيّ والمراوغة التأويليّة، قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، السنة 19، العدد 61.62، شتاء وربيع 2015.1436

باللسان الأجنبيّ

- Van Dijk, Teun, A Multidisciplinary Introduction, in, **Discourse as Structure and Process**, Discourse Studies, Sage Publications, London, 2007.

**جدل الهوية والاندماج لدى المهاجرين العرب:
قراءة في فرضية (الانفصال الإعلامي) للدكتورة أسيل العامري**

Dialogue of separation and integration among Arab immigrants
Reading in the hypothesis (media separation)

أ.د. إسماعيل نوري الربيعي

عميد كلية الآداب والعلوم
الجامعة الأهلية - البحرين

imseer60@gmail.com



جدل الهوية والاندماج لدى المهاجرين العرب:

قراءة في فرضية (الانفصال الإعلامي) للدكتورة أسيل العامري (1)

أ.د. إسماعيل نوري الربيعي

Abstract

In a scientific reading based on rigorous scientific research and the methodology audited, culminated in obtaining a doctorate in the philosophy of media, work was a representation of the concept of scientific application Praxis Gramsci reference, while working to come into contact with reality directly, as it was a deep response to the challenges and crisis that surrounds the society that lives between him. The researcher invoked her theoretical and practical kit and took a lesson in the face of reality and scrutiny, exploiting the possibilities and experiences gained from the experience of migration, and began to enter the arena of confrontation in the face of complex conflicts and work to dismantle at critical moment, where serious and responsible expression on the conditions of reality and work to distinguish the features of the vision of the world view, which are intertwined in the reality, through the activation of self-potential, and seek to use them in an in-depth reading of the conditions of migration and the conditions surrounding the immigrant community and conditions.

the aspiration to create a strict and serious with the necessity of the complexities of reality Aseel Al-Ameri in her hypothesis she is not only present theorizing but she expressed a deep experience, by working to provide a realistic summary of the total suffering and confrontations, and even failures and The successes achieved, was the knowledge output soon, and adjacent to reality, draws on him sincerely and heat, and this is reflected by the problems raised by the researcher and seriously sought to dismantle their relations and bets and positions of strengths and weaknesses, without falling into the cycle of discrimination of the most important or what is important, or fall into the predicament of priorities, but the most important bet is based on knowledge and nothing else.

Key words: media separation, separation and integration, immigrants

1- أسيل العامري، الانفصال الإعلامي مؤسسة نوار للثقافة في السويد، مايو 2019.

مقدمة:

كيف يمكن تمييز موقع الباحث؟ وماهي الجدوى التي تنطوي عليها المجهودات التي يبذلها في تدبيح المقولات والرؤى والتصورات التي يتبناها؟ وما هي المزايا والمعايير التي يمكن الوقف عليها؟ سعياً نحو إنتاج معرفي يحظى بالقبول والحضور من لدن المتلقي. الأمر هنا يستدعي ضرورة إمعان النظر في الطروحات والكشوفات المعرفية، تلك التي يتصدى لها (المتحد العلمي Scientific United) ⁽²⁾ حسب لغة توماس كوهن في كتابه الأشهر "بنية الثورات العلمية"، فيما تتبدى الأهمية والجدوى والقيمة، انطلاقاً من إمكانية الباحث في توفير الإجابات الممكنة لمجمل الأسئلة التي تعن على جمهور المتلقين، الذين لا يألون جهداً في البحث عن النتائج العلمي القادر على إشباع الفضول الذي يعن لهم.

إنها العلاقة الراسخة بين المرسل والمتلقي، حيث ما انفكت المقولات والأفكار تسيح في فضاء التلقي، فيما لا يرسخ منها سوى الأهم القادر على إزاحة المهمل في تنافس محموم لا يعرف الرحمة ولا الهدوء، بل إن المشقة تصل مداها في ظل الاندراج في عوالم وتفصيل وتجليات الثورة المعرفية، تلك التي ساهمت في تغيير مجمل العلاقات في هذا العالم الرحب الفسيح، هذا العالم الذي غدا أكثر قرباً، بعد الغزو الكاسح الذي راحت تمارسه البرمجيات على البشرية. وقد بدت وهي تتقاذف متسارعة في طي عنصر الزمن والعمل على المزيد من الإنتاج، حتى بات عالم اليوم يسمع لهاث أنفاسها المتلاحق.

فتوحات وكشوفات ونظريات وفرضيات، لا تلبث أن تحضر، وتتصدر المشهد، لتتم الإطاحة بها وعلى حين غرة، من لدن مراكز الأبحاث والجامعات والمبدعين، الذين ما انفكوا يتوجهون ساعين بكل حماس وشغف نحو الإمساك بخيط الحضور والتأثير في عالم البحث العلمي الجاد. حيث تجليات مسار الوقوف عند بوابة المعرفة، تلك التي خلدها منظمة اليونسكو من خلال الشعار الذي تتبناه. فما أكثر النتاج المعرفي والعلمي، وما أوسع مجال الفهرسة التي راحت تحصي الكتب والمقالات والمختصرات، لكن العالم يبقى متوقفاً عند فكرة لامعة، قبيض لها أن تلمع بعد أن استطاعت ملامسة الرغبة الإنسانية حول الإجابات الشافية لمجمل أسئلة هذا العالم.

يشير واقع الإنتاج المعرفي العربي إلى أحوال التواضع وفي بعض الأحيان (التراجع) الذي يحيق بواقع البحث العلمي، وهو أمر يمكن مراجعته والوقوف على المزيد من تفاصيله المؤلمة، استناداً إلى مؤشر المعرفة العربي الذي تصدت لإنجازه مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مستقطبة نخبة من العقول العربية المرموقة للإشراف عليه ⁽³⁾. لكن المؤشر الأهم في كل هذا إنما يحيل على أن الأزمة التي يعاني منها الواقع العربي، تقوم أساساً على التمويل والتنظيم، فيما تبقى العقول حاضرة وفاعلة في صلب المشهد. الأمر هنا لا يحتاج سوى إلى توفير المناخات والبيئة التي تتيح للعقل العربي التوجه نحو الانجاز والابتكار. وهكذا يمكن

2- Ismail Noori Mseer, 2014, Escaping Patterns; Reading in Thomas Kuhn Paradigm, Review of Arts and Humanities, Published by American Research Institute for Policy Development, December 2014, Vol. 3, No. 3 & 4, p: 62-63.

3- مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مؤشر المعرفة العربي، مطبعة الغرير، دبي 2016.

أن تبرز المزيد من الأسماء العربية التي سيقدر لها أن تتصدر المشهد المعرفي، وأن تحظى بالمكانة والحضور والتأثير. لا سيما بعد أن بروز ظاهرة الهجرة إلى بلدان الغرب.⁽⁴⁾، في ظل الاحترايات والصراعات السياسية التي شهدتها المنطقة.

مواجهة الواقع

د. أسيل العامري مهاجرة عراقية، كان من الممكن أن تكون رقما يضاف إلى أعداد المهاجرين العرب الذي اضطرتهم ظروف بلدانهم للجوء إلى الغرب، لكن روح الإصرار والتحدي والشغف المعرفي، دفعها إلى مواجهة الأحوال والظروف المعقدة التي تفرضها أحوال الهجرة، فبدأت مسيرتها متوجهة نحو الاندماج في المجتمع السويدي، مستثمرة معارفها وخبراتها التي تحصلت عليها في موطنها الأصلي، فكانت مساهماتها الناجزة على صعيد رعاية المهاجرين، والاندراج الصارم والعميق في محاولة ردم الفجوة بين المهاجرين الجدد والواقع الذي يواجهون، وتعددت مساهماتها لتشمل مجالات العمل التطوعي وأعمال تدريس اللغة السويدية في عدة مدن سويدية. وكان الانجاز الأكثر تأثيرا هو تأسيس مؤسسة "نار الثقافي" مع رفيق دربها الأستاذ الدكتور حسن السوداني، الأكاديمي والإعلامي المرموق لاستقبال المهاجرين وتقديم الخدمات للجالية العربية. مؤسسة لم تقف عند حدود اللافتة الرسمية والعمل الروتيني، بل تخطتها نحو إثبات الحضور الفاعل عبر إصدار مجلة شهرية منتظمة الصدور، ثلاثية اللغات العربية – السويدية – الإنكليزية، بالإضافة إلى تبني طباعة الكتب التي يصدرها المثقفون العرب في بلاد المهجر، وهكذا كان التوجه نحو توكيد الحضور من خلال استقطاب أبرز الشخصيات السويدية، من أجل توثيق عرى العلاقة بين الجالية العربية وكبار الشخصيات السويدية، وذلك من خلال عقد الندوات والمؤتمرات العلمية والملتقيات الفكرية والمعارض الفنية.

التجربة الحية

نحن إذن أمام تجربة مباشرة تقوم على التعايش والتفاعل الحي مع الواقع، وتكمن بين ثنهاها الخبرة والمراس والممارسة المباشرة والإلمام العميق بتفاصيل الواقع. فكان التوجه نحو اختبار تلك التجربة عبر العمل المعرفي الذي تمثل في إنجاز فرضية (الانفصال الإعلامي Media Separation)، حيث تتجلى أمام التلقي خصائص التفكير الاستثنائي القائم على التفكير خارج الصندوق⁽⁵⁾، لا سيما أن المهمة الأصلية التي تضطلع بها وسائل الإعلام إنما تقوم على التواصل، فيما تجتهد الباحثة في قراءة أحوال الانفصال في رحلة علمية قوامها البحث العلمي الصارم والمنهجية المدققة، توجتها بالحصول على درجة الدكتوراه في فلسفة

4-إسماعيل نوري الربيعي، طلاس الغرباء؛ قراءة في فرضية حمدي الهاشمي حول الاندماج الاجتماعي للمهاجرين العرب في الغرب، المؤتمر العلمي الدولي للمركز الأوربي للبحوث والاستشارات، جامعة لندن، لندن، 2015، الاندماج الواعي في الثقافات الغربية، ص 25-39.

5- Gary R. Edgerton, Brian Geoffrey Rose, editors, 2005, Thinking Outside the Box: A Contemporary Television Genre Reader, The University Press of Kentucky, USA,

الإعلام. فكانت التمثيل العميق لمفهوم التطبيق العلمي Praxis ذي المرجعية الغرامشية⁽⁶⁾، بطروحات نأت بها عن التورّط في مقولات التنظير، بقدر ما استجابت بعمق للتحديات التي تحيط بالمجتمع الذي تعيش بين ظهرانيه. لقد استحضرت الباحثة عدتها النظرية والعملية، واستغرقت في مواجهة الواقع درسا وتمحيصا، مستثمرة الإمكانيات والخبرات التي حصلت عليها من تجربة الهجرة، وكان أن ولجت حلبة المواجهة بإزاء الصراعات المعقدة والعمل على تفكيك عقد اللحظة الحرجة⁽⁷⁾، حيث التعبير الجاد والمسؤول عن أحوال تشكل الواقع، والعمل على تمييز ملامح رؤية العالم World view، تلك التي تتعلّق بصلب الواقع، عبر تفعيل الإمكانيات الذاتية، والسعي نحو توظيفها في قراءة معمقة لأحوال الهجرة وما يحيط بمجتمع المهاجرين من أحوال وأهوال.

لم تكتف العامري في فرضيتها بالتنظير، بقدر ما عبرت عن تجربة عميقة، من خلال العمل على تقديم خلاصة واقعية لمجمل المعاناة والمواجهات، بل كذلك للفشل والنجاحات التي تحققت لها، فكان النتاج المعرفي ملاصقا للواقع، ينهل منه بصدق وحرارة، وهذا ما تعبر عنه الإشكاليات التي أفرزتها الباحثة، وسعت جادة نحو تفكيك علاقاتها ورهاناتها وصبوب مواقع القوة ومواطن الضعف فيها، دون السقوط في التباسات التمييز بين الأهم والمهم، أو الوقوع في مأزق الأولويات والأسبقيات، إذ كان الرهان الأهم يقوم على المعرفة ولا شيء سواها⁽⁸⁾.

قراءة الواقع

لم تقع الباحثة فريسة الانعكاس المباشر للواقع، بل سعت وبجدية بالغة نحو التعاطي مع واقع الهجرة الذي عاشته بوصفه نصا قابلا للقراءة، وبنية متاحا لها الانفتاح على الخارج، بعيدا عن الانغلاقات والتقمصات الفجّة. فكان التوجه نحو التفاعل مع الواقع من خلال حشد جملة من القراءات، وشحذ المزيد من المعطيات الثقافية والتاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، والسعي حثيثا نحو الإفادة من هذه المعطيات في ترصّد أحوال السلوك الإنساني الصادر عن مجتمع المهاجرين، والدلالات والمعاني التي يزخر بها⁽⁹⁾ وقد تمّ إنجاز هذا التصميم البحثي على قاعدة التوافق والانسجام بين الذاتي والموضوعي، لافظا المجمل من أوضاع التقاطع والتعارض عبر قراءة توافرت على الوعي العميق بمنهجية البنيوية

6- Mark McNally Editor, 2015, Antonio Gramsci, Palgrave Macmillan, London, p: 71.

7- Gavin Rae, Emma Ingala, Editors, 2019, The Meanings of Violence: From Critical Theory to Biopolitics, Routledge, New York, p: 83.

8- Harold Entwistle, 2009, Antonio Gramsci (Routledge Revivals): Conservative Schooling for Radical Politics, Routledge, UK, p: 108.

9- François Dosse, 1997, History of Structuralism: The rising sign, 1945-1966, Translated by Debora Glassman, University of Minnesota Press, p: 175

التوليدية Genetic structuralism (10) حيث التوجه نحو دراسة البنية في لحظة التشكل والتفاعل (11). وهكذا وقّعت الباحثة في الوقوف عند أحوال التماثل Homology عبر السعي نحو قراءة ظاهرة الهجرة بوصفها (بنية علوية)، والتوقف عند المجتمع بمجمل التفاصيل المتعلقة به بوصفه (بنية سفلية)، في تطلع مائز نحو ترصد أبرز المعطيات التي يكون لها مجال التأثير في تشكل الوعي التاريخي. (12) على اعتبار أن الموجه الرئيس إنما يقوم على التوقف العميق عند تمييز مفاصل الظاهرة ثقافيا وتاريخيا واجتماعيا، سعيا إلى بلوغ أحوال الفهم Comprehension وبالتالي الوقوف على إدراك الظاهرة، وفسح المجال نحو الإمساك بخيوط تحليل النص Explication (ظاهرة الهجرة) (13). ومن خلال المزوجة الناهية بين الفهم والتحليل قيض للباحثة الوقوف على تمييز ملامح وقسمات رؤية العالم (world-view Weltanschauung)، تلك التي من خلالها يمكن إبراز الآلية التي تتحكم في إنتاج بنية النص الداخلية (الهجرة) (14).

رؤية العالم

إنه الكشف عن أحوال اللحظات التي يتم خلالها رسم الأهداف والتوقعات والرؤى والتصورات التي تهيمن على مدركات مجتمع المهاجرين، وهم في أتون أحوال الهجرة. حيث السؤال الأشدّ حضورا، هو: من أية رؤية للعالم ينطلق المهاجر؟ تحررية، رجعية، أصولية، تقدمية؟ مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة التوقف عند قراءة السياق الذي تصدر فيه، ذلك أن التوجه هنا إنما يقوم على إبراز (القيم التي تتفاعل في ظاهرة الهجرة)، مضافا إليها الأهداف التي تعن للمهاجر والحاجات والضرورات التي يأمل تحقيقها (15).

الفرضية تتخطى، وبمهارة لافتة، أحوال الصدمة الحضارية التي طالما درجت الدراسات المتعلقة بمجتمعات الهجرة والمهاجرين على الإشارة إليها، فيما يكون التركيز والتدقيق على المهاجر بوصفه مواطنا كامل الحقوق والواجبات، المواطن المستقر المتعايش مع الواقع، والمؤهل للإندماج بحسب توقعات الجهات التشريعية والقانونية لبلدان المهجر. ومن هنا تبدأ مهارة الترصّد والملاحظة التي تميزت بها الباحثة، حيث الانطلاق من نقطة: (تعلق المهاجرين العرب بقنوتهم الفضائية) لحظة تأسيسه لا تنفك الفرضية عن العمل على متابعتها، وتمييز مفاصل العواقب التي تنطوي عليها. لا سيما أن ظاهرة الشغف العاطفي التي

10- Christopher John Murray, Editors, 2004, Encyclopedia of Modern French Thought, Routledge, London, p: 268.

11- Richard A. Macksey, Eugenio Donato, Editors, 2007, The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, p: 103.

12- MacCabe, Holly Yanacek, Editors, 2018, Keywords for Today: A 21st Century Vocabulary. Oxford University Press, p169.

13- James M Brown, 1982, Dickens: Novelist in the Market-Place, Macmillan, London, p: 23.

14- Michael Löwy, Robert Sayre, 2001, Romanticism Against the Tide of Modernity, Translated by Catherine Porter Duke University Press, p: 14.

15- William M. Sullivan. 1986, Reconstructing Public Philosophy University of California Press, Berkeley, p: 121.

يندرج فيها المهاجر، وهو منغمس حد التقمص الوجداني، بالبرامج والمسلسلات والأفلام العربية، فيما يتغافل عن متابعة حتى نشرة الأخبار الرسمية للدولة التي يعيش فيها. وهو ما يخلف نوعاً من الانفصال والعزلة عن الأحداث والتفاصيل التي يعجّ بها المجتمع الذي يعيش بين ظهرائه، وبالتالي تتبدى مظاهر الانقطاع وسوء الفهم بين المهاجر والمحيط الذي يعيش في كنفه. (16). والفرضية، فضلاً عن ذلك، تعمل على إعادة صياغة السؤال حول الطريقة التي تتعاطى بها الجالية العربية المهاجرة مع وسائل الإعلام للبلد المضيف، ومدى تأثير تلك الوسائل على السلوك والقيم والمفاهيم والتصورات التي يحملها المهاجر (سلباً أو إيجاباً).

التعويض العاطفي

تتوقّف الفرضية ملياً عند أحوال (الانفصال الإعلامي) بوصفه حاجزاً وعقبة تحول بين مجتمع المهاجرين العرب ووسائل الإعلام السويدية (عينة الدراسة) بالنظر إلى الإشكالات المتعلقة بحاجز اللغة، وشغف المهاجر العربي بالقنوات الفضائية العربية، والإعراض عن متابعة نشرات الأخبار أو البرامج والأفلام الوثائقية بما فيها البرامج والأفلام التي تتعلق بمواضيع العرب المهاجرين أنفسهم. لم يقف الأمر عند حدود الإغفال والتغاضي الصادر عن جيل الآباء المهاجرين، بل إن العواقب قد طالت أيضاً العلاقة القائمة بين جيلَي الآباء والأبناء في مجتمع المهاجرين. فقد أحدث الانفصال الإعلامي فجوة معرفية بين الجيلين، وسرعان ما راحت عواقبها تتفاقم وتتسع إلى الحد الذي بات معه التواصل بين الجيلين عصياً بالغ الصعوبة، مما نجم عنه تعارض في السلوكيات والمعارف، وتفجرت عنه المزيد من مظاهر انفصال الأبناء عن أسرهم، بعد أن تربوا في الحاضنة الثقافية لبلاد المهجر عبر مؤسسات المدرسة والمجتمع، أي في البيئة الثقافية والاجتماعية المتعددة والمتنوعة، بما فيها من عادات وتقاليد وقيم ومنها طريقة التعاطي مع القانون مثلاً (17) وهكذا توجّهت الباحثة نحو اختبار السؤال المركزي الذي تقوم عليه الفرضية والمستند إلى (هل يوجد انفصال إعلامي بين المتلقي من المهاجرين العرب ووسائل الإعلام السويدية؟) ملحقة إياه بجملة من الأسئلة الفرعية، والمتعلقة بمتابعة الصحف والموضوعات التي تخص تفاصيل الحياة في السويد، والأسباب والدوافع الكامنة وراء عدم المتابعة، والطريقة التي تتم بها متابعة الفضائيات السويدية من حيث البرامج والموضوعات وأسباب عدم المتابعة. وطريقة تعاطي المهاجرين العرب مع المحطات الإذاعية السويدية.

ينطلق هدف الباحثة من إطلاق هذه الأسئلة وغيرها من الرغبة في تمييز مدار العلاقة القائمة بين المهاجر العربي ووسائل الإعلام السويدية، ومن هنا تحديداً كان التطلع نحو تمييز قسّمات ومفاصل فرضية (الانفصال الإعلامي) بوصفها (بنية دلالية¹⁸ Semantic structure) تتماثل مع البنيات الذهنية الخاصة

16- Stylianos Papathanassopoulos, editor, 2011, Media Perspectives for the 21st Century, Routledge, London, p: 105.

17- Christina Slade, 2014, Watching Arabic Television in Europe: From Diaspora to Hybrid Citizens, Palegrave Macmillan, London, p: 15, 29.

18- George Ritzer, Jeffrey Stepnisky, 2018, Sociological Theory, sage, Los Angeles, p: 505.

mental structures لمجتمع المهاجرين العرب، عينة الدراسة (19). لا سيما أن استغراق الباحثة في تحليل النص Explication (ظاهرة الهجرة وتشعباتها) قد وفر لها مرونة الوقوف على تفحص أحوال العلاقة القائمة ما بين (النص) المتمثل في مجتمع المهاجرين والمؤثرات الخارجية التي ينتجها المجال السويدي على مستوى الاقتصاد، حيث البطالة التي يتعرض لها جيل الآباء والاعتماد على المساعدات الحكومية، وعلى المستوى الاجتماعي حيث أحوال الانقطاع والفجوة السلوكية والمعرفية بين الآباء والأبناء، وعلى المستوى الثقافي لا سيما في ما يتعلق بمنظومة القيم والعادات والتقاليد التي يحملها المهاجر من جيل الآباء تحديداً. وعلى المستوى السياسي حيث أحوال التقاطع ما بين طريقة التعاطي مع النظام الليبرالي، وأحوال التمثل والوعي به وإدراكه بشكل عميق (20). والأمر هنا لا يندرج ضمن معادلات الحسابات النفسية، بقدر ما انخرطت الباحثة في قراءة أبعاد الوعي الجمعي وأحواله لمجتمع المهاجرين العرب (21).

التأثير والتأثير

الباحثة تدرك جيداً خصائص العلاقات في المجال السويدي، بناء على التجربة المباشرة والتفاعل الحي، ومن هنا فهي متابعة دقيقة لمجريات التحول في مسار عمل المؤسسة الرسمية السويدية، تلك التي آلت على نفسها أن تعمل على ضبط توجهات وسائل الإعلام الخاصة بها وتوجيهها في ما يتصل بطريقة التعاطي مع المهاجرين، وأهمية السعي نحو تمييز الأنماط التي يندرج فيها المهاجرون في طريقة تعاطيهم مع الإعلام السويدي، مع التركيز على العوامل الجاذبة التي يمكن من خلالها استقطاب المزيد من المهاجرين، انطلاقاً من البحث في أسباب اختيار المهاجر لهذه الوسيلة دون غيرها، وطبيعة استخدامه للوسيلة الإعلامية، والموانع التي تجعل من أمر متابعة المهاجر لتلك الوسائل صعباً، سعياً نحو مساعدة المؤسسة السويدية على البحث عن الوسيلة الناجعة لاستقطاب المشاهدين، عبر تخطي العقبات والعمل على ردم الفجوة القائمة بين وسائل الإعلام السويدي ومجتمع المهاجرين.

لم يغب عن الباحثة أهمية التوجه نحو الضبط المفاهيمي للمصطلحات العلمية المستخدمة في الفرضية العلمية التي قدّمها، فكان التوجه نحو تمييز (الإعلام والاتصال) بوصفه الوسائل من صحف وفضائيات وإذاعات وما تقدمه من خدمات لصالح جمهور المتلقين في مملكة السويد. وتقف الباحثة عند مفهوم المهاجر، فتعرّفه بأنه المواطن السويدي من أصول عربية، المتمتع بحق الإقامة الدائمة أو المواطنة. أما على صعيد المفهوم المركزي للفرضية والقائم على (الانفصال الإعلامي) فإن المحددات التي تضعها تقوم على العزوف عن المشاهدة والقراءة والاستماع، وعدم المتابعة، وانقطاع الصلة، حيث تعدد أنواع الانفصال

19- Christopher John Murray, Editors, 2004, Encyclopedia of Modern French Thought, Routledge, London, p: 268.

20- Peter Uwe Hohendahl, 1991, Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory, Cornell University Press, p: 84.

21- Lee Marshall, 2005, Bootlegging: Romanticism and Copyright in the Music Industry, SAGE Publications, London, p: 9

ما بين الواضح والضماني، وانعدام وصول المعلومة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لتخلص إلى تعريف إجرائي قوامه: (حالة امتناع إرادي أو غير إرادي عن متابعة وسائل الإعلام، لأسباب يعلنها أو يضممرها، لأسباب تتعلق باللغة، أو بناء على موقف صادر من المهاجر إزاء وسائل الإعلام التي تحط من قدره ومكانته).

تقاطعات المعنى

تقف الباحثة على أحوال من التقاطع الصادر عن طرفين: الأول وقد تمثل في الموثق الصادر عن المهاجرين إزاء الواقع الذي يعيشون فيه. فبعد أن كان حلم الهجرة يقرب من المستحيل، حتى أنّ نسبة كبرى منهم قد راهنت بحياتها من أجل الوصول إلى هذه البلاد، والخلاص من الأوضاع التي حاصرت أحلامه ونغصت عليه حياته. فإنّ التفاصيل التي راح يعيشها في بلاد المهجر، وما ينجم عنها من علاقات ومواقف جعلت من حلم الهجرة يستحيل كابوساً، وذلك بفعل التعقيدات عسّرت اندماجه في محيطه الجديد. فقد غطت على وعي الكثير من المهاجرين أحوال الوعي الزائف False consciousness حيث يعيش المهاجر وعياً ملتبساً حول مسألة الهوية والذات والآخر، وما ينتجها من مواقف ورؤى وتصورات، تدفعه دفعا إلى عقد مقارنة مباشرة، بين الوضع الذي كان يعيش فيه، من حيث القدرة على التعبير عن نفسه، والقدرة على اتخاذ مواقف حرة، وبين وضعه في مجتمعه الجديد الذي بات يسعى فيه، وبكل ما أوتي من قوة، للخلاص من المنغصات والإحراجات التي ما انفكت تواجهه، لا سيما على صعيد اللغة أو على مستوى طريقة معاملة الآخر له، باعتباره مهاجراً وليس مواطناً كامل الهوية⁽²²⁾. فيما يقف البلد المضيف للمهاجر على أحوال الوعي الممكن Possible conscience المستند إلى فكرة الانفتاح واستقبال الآخر ومحاولة تفهم الأوضاع التي تحيط به، والسعي إلى تذليل العقبات والصعوبات التي تواجهه، والعمل على تقديم المساعدات اللازمة له، عبر وضع الخطط وتوفير الإمكانيات، وحشد الجهود المتطلعة نحو توفير بيئة مناسبة للقادم الجديد، على مستويات توفير الرعاية الصحية والإعانات المادية والسكن والتعليم، والعمل الحثيث على دمج المهاجر في البلد المضيف من خلال حزمة من البرامج المختلفة والمتنوعة⁽²³⁾.

لا يعدم المهاجر طريقة من أجل التوجه نحو تقمص أحوال الوعي الواقعي Real consciousness والعزم، بكل ما أوتي من قدرات وإمكانات، على التعايش مع الأوضاع الجديدة، فهو إذا ما دخل في المقارنة المباشرة بين ما كان يعانيه في بلده الأصلي وبين ما يعيشه في بلد المهجر، سيشعر حتماً بالبون الشاسع بين الوضعين. ومع ذلك. فإن نظرة احتقار صادرة عن أحد العنصريين، تلقي بالمهاجر في أتون صراع نفسي عارم. وقد تتكرّر الحال بمجرد متابعة حوار تلفزيوني أو إذاعي يحمّل المهاجرين وزر المشكلات المتفاقمة في البلاد، ولا شك أنّ هذا ومثله قد يجعل من المهاجر يضرب صفحاً عن متابعة هذه الوسائل الإعلامية، ويعمد إلى الإنكفاء على

22- Joseph Gabel 2017, Ideologies and the Corruption of Thought, Routledge, New York, p: 22.

23- Tzachi Zamir, 2007, Double Vision: Moral Philosophy and Shakespearean Drama, Princeton University Press, p: 49.

وسائل الإعلام التي توفرها الأطباق الفضائية، وتجعل منه مستقرا يعيش الطمأنينة وهو بتفاعل مع ثقافته الأصلية (24).

أحلام مهیضة الجناح

ترصد الباحثة أحوال الموقف المعقد والمتشابك بين البلد المضيف (السويد) والمهاجر، بلد الضيافة لا ينفك عن التطلع نحو وضع القوانين والتشريعات التي تساهم في تذليل الصعوبات التي تواجه المهاجر، وتسعى، وبجهود شديدة الوضوح، نحو دمج المهاجر في المجتمع السويدي، مستخدمة جل ما لديها من وسائل وإمكانات، لكن كل هذه الجهود تظل بعيدة عن النتائج المرجوة والمأمولة. فما زالت النسبة الأكبر من المهاجرين متمسكين بأحوال الانعزال، متطلعين نحو الحاضنة العاطفية تلك المتمثلة في التوجه نحو اللقاء المستمر ولذي لا يعرف الانقطاع بالجمالية المحلية، حتى أضحت تلك اللقاءات بمثابة العائق بوجه أي محاولة نحو دمج المهاجر بالبلد المضيف، فبدلاً من أن تكون وسيلة لتسهيل انخراط المهاجر في المجتمع الجديد، وتبادل الأفكار والخبرات وتذليل العقبات، أضحت، وبفعل الإصرار الصادر عن المهاجر، وكأنها تعوض عن حرمان المهاجر من وطنه الأصلي. وهكذا غدا البلد المضيف يعيش أحوال البطل الإشكالي Problematic heroes بالنظر إلى لاجدوى الجهود التي يبذلها، من أجل ادماج المهاجرين،

وهكذا، نتيجة لجملة من الصراعات والاحتدامات التي لا تنفك تظهر وتنمو وتتفاقم، (25) بقي المهاجر يعيش أحوال الموقف الانعزالي المركب، ما بين العيش في مجتمع يوفر له جميع مقومات العيش الكريم ويعمل على تسهيل التفاصيل المتعلقة بحياته، وبين مشاعر الغربة عن هذا المجتمع، والإحساس بالتقاطع وانعدام الوضوح في المواقف الصادرة عنه، إنها أحوال الإغتراب Alienation (26) إنها الأحوال المتداخلة والمضطربة، تلك التي جعلت منه منتقلاً من أوضاع شديدة الحرج والحساسية، أدناها التهديد المباشر لوجوده وحياته، في مقابل ما يعيشه اليوم في كنف مجتمع يعمل بكل ما فيه من مؤسسات وعلاقات ونظام على إدامة زخم الحياة، والتوجه نحو تقديس الإنسانية واحترام آدمية الكائن البشري.

24 -Mbukeni Herbert Mnguni, 1999, Education as a Social Institution and Ideological Process, Waxmann, New York, p: 82.

25 -Rick Altma, 2008, A Theory of Narrative, Columbia University Press, p: 149.

26 -Barbara C. Foley, 1986, Telling the Truth: The Theory and Practice of Documentary Fiction, Cornell University Press, p: 183.

الخاتمة

تتوجه الباحثة نحو قراءة الواقع السعودي، لا سيما على صعيد تأكيد الدستور السعودي على حق المواطن في الحصول على المعلومات، وهو مبدأ راسخ وأصيل، حتى أن مكانة وسائل الإعلام في السويد قد بلغت مستوى رفيعاً في طريقة الحضور ومدى التأثير، إلى الحد الذي منح فيه الدستور الحقّ لوسائل الإعلام في الاطلاع المباشر على المراسلات الورقية والإلكترونية، بما فيها المخاطبات المتعلقة بمكتب رئيس الوزراء شخصياً. ومن هذا الواقع يمكن الوقوف على مدى الشفافية في التعاطي مع الشأن العام، وهو ما يمنح وسائل الإعلام حق الإشراف والرقابة المباشرة، والعمل على مساءلة الحكومة، وترصد شرعية القرارات أو أحوال تفشي الفساد في المؤسسات العامة. من هذا الواقع احتلت وسائل الإعلام السويدية مكانة خاصة وسلطة أكيدة لها الحضور والتأثير الحاسم في طريقة صناعة القرار السياسي. وتؤكد حقيقة هذا الأمر طريقة تعاطي الجمهور مع الصحف على سبيل المثال (يبلغ عددها 160 صحيفة، يبلغ عدد اليومية منها 93 صحيفة)، إذ تبلغ نسبة القراءة 80%. فيما يبلغ عدد المحطات التلفزيونية 169 محطة، أما المحطات الإذاعية فيبلغ عددها 267 محطة. ومع ذلك فإنّ هذا الزخم الهائل من الوسائل الإعلامية، يُقابل بالتجاهل من قبل قطاع واسع من المهاجرين العرب، الذين استغرقوا في العزوف والامتناع عن المتابعة، وبالتالي فإن الأثر المباشر، يتجلى في الهدر المضاعف، حيث يتم تبديد الجهود التي تبذلها الدولة المضيفة (27)، من أموال ومشاريع وتخطيط وبرامج. فيما يفقد المهاجر المزيد من الفرص المتاحة، والتي كان من الممكن العمل على استثمارها وتوظيفها من أجل خلق مناخات أكثر تواصلاً مع الواقع الجديد الذي يعيشون فيه. ولكن اللافت في الأمر أن المهاجرين، بدلاً من الاندراج في فعالية التواصل، قد اختاروا الانفصال الذي تحدثت عنه الباحثة وحللته وبيته مظاهره وأسبابه ونتائجه.

ولعلّ ما استحقّ الوقوف حقاً هو تمييز المفارق النوعي الذي يقوم عليه مفهوم الانفصال Separation الذي أسست عليه الباحثة فرضيتها، إذ سعت نحو ترصد أبرز الأنواع الموصولة بهذه الظاهرة، ليكون التوقف عن (الانفصال المباشر Direct separation) الذي يقوم على التقاطع في المضمون، وعدم القدرة على تلبية الحاجات التي يتطلبها واقع المهاجر. أمّا التوقف عند أحوال الانفصال غير المباشر Indirect separation فيعني التوقف عند تلك التي يتم بموجبها نقل المعلومة من وسيلة إعلامية إلى أخرى سعياً للوصول إلى المتلقي، باعتبارها بديلاً ممكناً. وتبرز أحوال الانفصال المتكرر Frequent separation الذي يوازي في قوته وحضوره قوة الاتصال المتكرر، إنها القوة المضاعفة في الانفصال التي تجعل من المتلقي عرضة لنسيان المعلومة ومضمون الرسالة الإعلامية باعتبار التلقي الناقص. ويتحدّد الانفصال الاستبدالي Substitutionary separation بكونه ذلك الذي يستند إلى واقع استبدال وسيلة إعلام بأخرى، اعتماداً على طريقة الانتقاء الصادرة عن المتلقي والتي تعتمد على الصورة أو الصوت أو المؤثرات المختلفة والمتنوعة. ويحضر الانفصال العفوي Spontaneous separation وهي العملية التي تتم عن غير قصد

27 -Josef Trappel, Werner A Meier, Leen dHaenens, editor, 2011, Media in Europe Today, Intellect Books, Bristol, UK, p: 248.

وبصورة عرضية. ومن الأنواع التي توقفت عندها الباحثة يبرز نوع الانفصال المحدود Limited separation والمتعلق بأحوال عدم القدرة على توفير الوسائط الاتصالية، نتيجة للفقر أو الشح أو عدم الرغبة الذاتية بالتواصل. ويعني الانفصال التعويضي Compensatory separation ذلك السلوك الذي يقوم على نمط الحياة ومستوى الدخل، فالوظيفة الاتصالية إنما تقوم أصلاً على تحقيق التوازن من خلال التعويض. لكن الانفصال في هذا النوع يحضر بشكل قسري. وفي مقابل ذلك يكون الانفصال الانتقائي Selective separation وهو الذي ينشأ بناءً على الرغبة الصادرة عن المتلقي، الذي يقوم، بوعي، بتجنب الرسائل الإعلامية التي لا تتوافق مضامينها مع مخزونه المعرفي والثقافي.

تتوقف الباحثة عند تشخيص أحوال الانفصال الإعلامي، الذي تعتمد إلى وصفه بأنه عالي الشدة لدى المهاجرين العرب في السويد. لكن شدة هذا المؤشر تتراجع نسبياً حين يتعلّق الأمر بالفضائيات. ويبدو عامل اللغة قائماً وبشكل شديد الوضوح في تعميق مشكلة الانفصال، بالإضافة إلى التجاهل الصادر عن وسائل الإعلام السويدية لأخبار المهاجرين، وأحوال التقاطع الثقافي والقيمي مع الكثير من المشاهد التي تعرضها تلك الوسائل، لا سيما في ما يتعلق بطريقة تمثل مفهوم الحرية على مختلف المستويات الاجتماعية منها والدينية وفي ما يتصل بالعادات والتقاليد كذلك، مما يشكل عقبة في التواصل.. وللفضائيات العربية دورها الواسع في تفاقم تلك الحالة، إذ يلجأ إليها المهاجر إما استسهالاً يعتمد له المهاجر بسبب حاجز اللغة، أو للتعويض العاطفي التي توفره له تلك الفضائيات العربية، وهكذا تكون لها مساهمة كبيرة في ظاهرة الانفصال. وبالرغم مما تقدّم فإنّه لا يمكن التغاضي عن المسؤولية التي يجب أن تضطلع بها إدارات ومؤسسات الإعلام في السويد، ولا إعفاؤها من تحمّل بعض المسؤولية من حيث أهمية التوجه نحو إعادة النظر في بعض البرامج والعمل على تكثيف البرامج النوعية التي يكون من شأنها الإسهام في معالجة قضايا المهاجرين، والسعي إلى فهمها بعمق ومباشرة ووضوح..



المصادر العربية:

- سيل العامري، الانفصال الإعلامي، مؤسسة نوار للثقافة في السويد، مايو 2019.
- مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مؤشر المعرفة العربي، مطبعة الغرير، دبي 2016.
- إسماعيل نوري الربيعي، طلاسم الغرباء: قراءة في فرضية حمدي الهاشمي حول الاندماج الاجتماعي للمهاجرين العرب في الغرب، المؤتمر العلمي الدولي للمركز الأوربي للبحوث والاستشارات، الاندماج الواعي في الثقافات الغربية، جامعة لندن، لندن 2015.

References:

- Barbara C. Foley, 1986, Telling the Truth: The Theory and Practice of Documentary Fiction, Cornell University Press
- Christina Slade, 2014, Watching Arabic Television in Europe: From Diaspora to Hybrid Citizens, Palgrave Macmillan, London,
- Christopher John Murray, Editors, 2004, Encyclopedia of Modern French Thought, Routledge, London.
- Christopher John Murray, Editors, 2004, Encyclopedia of Modern French Thought, Routledge, London.
- François Dosse, 1997, History of Structuralism: The rising sign, 1945-1966, Translated by Debora Glassman, University of Minnesota Press.
- Gavin Rae, Emma Ingala, Editors 2019, The Meanings of Violence: From Critical Theory to Biopolitics, Routledge, New York.
- George Ritzer, Jeffrey Stepnisky, 2018, Sociological Theory, sage, Los Angeles.
- Harold Entwistle, 2009, Antonio Gramsci (Routledge Revivals): Conservative Schooling for Radical Politics, Routledge, UK.
- Ismail Noori Mseer, 2014, Escaping Patterns; Reading in Thomas Kuhn Paradigm, Review of Arts and Humanities, Published by American Research Institute for Policy Development, December 2014, Vol. 3, No. 3 & 4, pp. 62-63.
- James M Brown, 1982, Dickens: Novelist in the Market-Place, Macmillan, London.
- James Martin, Editor, 2002 Antonio Gramsci: Marxism, philosophy and politics, Routledge, London.
- Joseph Gabel 2017, Ideologies and the Corruption of Thought, Routledge, New York.

- Lee Marshall, 2005, Bootlegging: Romanticism and Copyright in the Music Industry, SAGE Publications, London.
- MacCabe, Holly Yanacek, Editors, 2018, Keywords for Today: A 21st Century Vocabulary. Oxford University Press.
- Mark McNally Editor, 2015, Antonio Gramsci, Palgrave Macmillan, London.
- Michael Löwy, Robert Sayre, 2001, Romanticism Against the Tide of Modernity, Translated by Catherine Porter Duke University Press.
- Peter Uwe Hohendahl, 1991, Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory, Cornell University Press.
- Richard A. Macksey, Eugenio Donato, Editors, 2007, The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Stylianos Papathanassopoulos, editor, 2011, Media Perspectives for the 21st Century, Routledge, London.
- Tzachi Zamir, 2007, Double Vision: Moral Philosophy and Shakespearean Drama, Princeton University Press, Mbukeni Herbert Mnguni, 1999, Education as a Social Institution and Ideological Process, Waxmann, New York, Rick Altma, 2008, A Theory of Narrative, Columbia University Press.
- William M. Sullivan. 1986, Reconstructing Public Philosophy University of California Press, Berkeley.

مفهوم الطائفة الممتنعة

The concept of "the abstaining sect"

د. رضا حمدي

كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة سوسة

hamdiridha2007@yahoo.fr



مفهوم الطائفة الممتنعة

د. رضا حمدي

الملخص

يحمل مفهوم "الطائفة الممتنعة" وراءه تاريخا حافلا بالتحوّلات والتقلّبات، فقد جعله الفقهاء القدامى قاعدة ثابتة في بناء "السياسة الشرعية"، استنادا إلى سوابق محدّدة في سيرة السلف. وفائدة هذا المفهوم أنّه يثبّت الصلة بين العقدي والسياسي، بما يحتمّه من مفاصلة حاسمة بين المؤمنين، وغير المؤمنين. وشهد هذا المفهوم توسّعا دلاليا مهمّا عند الجهاديين المعاصرين، عبر إقرار صفة التكفير وربطها بالامتناع، وتغليظ العقوبة لأهل هذه الطائفة. وكانت غاية هذا التعديل الدلالي، تكييف هذا المعتقد المذهبي لنصرة الأهداف المعاصرة للجماعات الجهادية، ذات المرجعية السلفية.

الكلمات المفتاح

الطائفة – الامتناع – الشريعة – الجهاديون – التكفير – الإرجاء المعاصر

Abstract

The concept of "the abstaining sect", which has a history of transformations and volatility as ancient Muslim jurists made it an established rule in the construction of "the religious policy", is based on the specific precedent conduct of the predecessors. This concept is characterized by a reinforcing link between the religious and the political, which entails a definitive separation between the believers and the non-believers. "The abstaining sect" has seen an important semantic expansion with the contemporary jihadists, through the establishment of "Takfir", linking it to the abstention, and heavily penalizing it. The semantic amendment was meant to adapt this sectarian creed to the contemporary aspirations of these jihadi groups, of their Salafi background.

مقدمة:

من أبرز تجليات النزوع السلفي في الفكر الإسلامي المعاصر، ذلك البروز الواسع لظاهرة إعادة إنتاج عناصر أساسية من الإبتيمية القديمة، على الرغم من فواتها التاريخي. وأكثر ما تمت العناية بإحيائه من ذلك النظام المعرفي الموروث جانب المصطلحات، والمفاهيم القديمة، اعتباراً لدورها الأساسي في تماسك بنية سائر العلوم، وفي تأسيس محاورها الكبرى. ومع ترسخ أقدام الحركات السلفية، وانتشارها الواسع منذ منتصف القرن الماضي، تزايد الاهتمام بإحياء نموذج "علوم السلف"، والاحتفاء بمعارف المتقدمين ممن تظافت الأخبار عن تفقّهم في الدين، وإحاطتهم بأسراره. وكان هذا الرهان المعرفي، القائم على إحياء "العلوم الشرعية" من أولويات الحركات السلفية المعاصرة، لإثبات مبررات وجودها الراهن، في مواجهة تحديات الحداثة، ونسقتها المعرفي المعلمن. وفي سياق هذه المواجهة، استعاد منظرو التيار السلفي بلورة جملة من المفاهيم المؤسسة لنسقتهم الفكرية. وضمن هذا السياق تمت إعادة صياغة مفهوم "الطائفة الممتنعة"، من أجل رسم الحدود بينهم، وبين مخالفيهم المعاصرين.

واكتسب مفهوم "الطائفة الممتنعة" مكانة خاصة عند القائلين به اليوم، بسبب علو صيته بينهم، كمقالة دينية مركزية، كانت لها قيمة تحليلية معتبرة في مراحل تاريخية مشابهة للمرحلة الراهنة. ومدار أطروحتهم، في هذه الناحية، على أنّ هذا المفهوم يمكن من الفصل الحاسم بين دائرة المؤمنين، ودوائر الذين يعادونهم، ويعرف بما يستتبع هذا الفصل من التكاليف الواجبة في حقّ المسلمين، انتصاراً لعقيدتهم، وصوناً لوجودهم. ويثير الاستثمار في المفاهيم الدينية المفوتة جملة من الإشكاليات المعرفية، والدينية، والحضارية. وهو ما يفرض مراجعة نقدية دقيقة لتاريخ هذا المفهوم، وأطوار تقلبه بين العصور، دونما إغفال للكشف عن الإستراتيجيات التأويلية التي أسندته، وأسست لوظيفته السجالية في المعارك الراهنة.

1- في تشكّل المفهوم

يحمل مفهوم "الطائفة الممتنعة" وراءه تاريخاً حافلاً بالتحوّلات والتقلّبات، التي شهد خلالها مدّاً وجزراً، وتردّداً بين الظهور والضمور، بحسب ما كانت تؤوّل إليه أوضاع الاجتماع الإسلامي. واستغرق تبلور هذا المفهوم، وتطوّره مراحل متلاحقة، قد تستعصي الإحاطة بكلّ أطوارها، بسبب خفتها، وندرة الشواهد الدالة عليها. ومن علامات هذا الظهور البطيء أنّ لفظي عبارة "الطائفة الممتنعة"، لم يجتمعا في هيئتهما تلك، أي كمركبٍ نعني إلاّ بعد مدّة من تواترهما منفصلين في جملة من النصوص، والمرويات القديمة.

وفي لسان العرب "الطائفة من الشيء جزء منه"، وأكثر استخدام لفظ الطائفة في تعيين "الجماعة من الناس"¹، أي مجموعات الأفراد ضمن الجماعة الكبرى. والشرط في عدد أعضاء الطائفة أن يتراوح بين الواحد والألف. وفي آيات قرآنية كثيرة تردّد هذا اللفظ، ليبدّل على فريق من المؤمنين²، أو على جماعة من

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة [طوف].

2- ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنًا نَغَاسًا يُغَشِّي طَائِفَةً مِنْكُمْ﴾ آل عمران: 154. وانظر كذلك: النساء: 102، التوبة: 122، النور: 2.

المعاندين³. أو على فئة غير محدّدة الانتماء⁴. وجاء ذكر "الطائفة" في الحديث النبوي بصيغة تمجيدية⁵، من دون استبعاد إمكان انقسام الطائفة المؤمنة إلى "فرق"، يكون مأل بعضها الضلال⁶. وتطوّر اللفظ لاحقاً، فاستخدمه المتصوّفة للإشارة إلى فرقهم المختلفة، كما نعت به أصحاب الحرف، مع نشوء المدن الإسلامية⁷. وفي المباحث السوسولوجية الحديثة، دلّ لفظ الطائفة على الجماعة الدينية ذات الاعتقاد المخالف لما هو سائد في المجتمع، وكان فيبر (Max Weber) قد أقام مقابلة تامّة بين الطائفة، والكنيسة⁸. وفي هذا الحدّ، اتّسمت الطائفة بالانغلاق، وشدّة تمسّكها بمعتقداتها، مقابل الطابع الكوني للكنيسة، وقبولها بالتعايش مع الآخر⁹.

وفي المقابل لم يرد لفظ "امتنع"، ومشتقاته في القرآن، كما أهملته قواميس اللغة. واستخدمت مشتقات صيغة الثلاثي "منع"، على نحو واسع في عدد من آيات القرآن، وفي القواميس. وغالبا ما تمخّضت دلالتها اللغوية للإشارة إلى معنى "تحجير الشيء"، واختصّت صيغة "منعة" منه، بإفادته معنى القوّة والعزّة¹⁰. وفي بعض كتب الحديث، جاء فعل "يمنتع" في باب الإكراه، للإشارة إلى معنى الإحجام، وترك الفعل¹¹.

ويعود أوّل ربط غير مباشر بين مفهوم "الطائفة"، بما هي جزء من الجماعة، ولفظ "منع"، و"امتنع"، بما هو إحجام وترك إلى حادثة "امتناع" بعض القبائل المسلمة عن أداء الزكاة، بعد موت النبي. وقد قاتلهم أبو بكر في أولى سنوات حكمه، بسبب هذا المنع. وكان معنى المنع بمثابة البوّة المركزيّة للصراع بين الطرفين، فقد تداول الطرفان هذا اللفظ في سياق سجالي متّسم بالتشنّج، والعداء: سياق التهديد من جانب

3- ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ﴾ آل عمران: 67. وانظر كذلك: النساء: 81، 113، الأنعام: 156، التوبة: 83، الأعراف: 87، الأحزاب: 13.

4- ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُم طَائِفَةً مِنْهُمْ يَذِخُّ أُنْيَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ﴾ القصص: 4.
5- (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وهم كذلك)، أ. ي. فنسك، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، 1936، ج 4، ص 53.

6- (لتنزلن طائفة من أمتي أرضا يقال لها البصرة، ويكثر بها عددهم، ونخلهم، ثمّ تجيء بنو قنطورا، عراض الوجوه، صفار العيون، حتّى ينزلوا على جسر لهم يقال له دجلة، فيتفرّق المسلمون ثلاث فرق: أمّا فرقة فيأخذون بأذنان الإبل، فتلحق بالبادية، فهلكت. وأمّا فرقة فتأخذ على أنفسها وكفرت، فهذه وتلك سواء. وأمّا فرقة فيجعلون عيالاً لهم خلف ظهورهم ويقاتلون، فقتلهم شهيد، ويفتح الله عزّ وجلّ على بقيتهم)، المرجع السابق، ج 4، ص 53.

7- عزمي بشارة، الطائفة والطائفية: من اللفظ ودلالاته المتبدّلة إلى المصطلح السوسولوجي التحليلي، مجلّة عمران، العدد 23/6، شتاء 2018، ص 13.

8- انظر:

Max Weber, economy and society, an outline of interpretive sociology, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, Berkeley. Los Angeles. London, 1978, p: 1204, 1205.

9- انظر:

Hourmant Louis, Notions d'église et secte, Encyclopédia Universalis: <https://t.ly/ACtH>

10- في الحديث (سيعوذ بهذا البيت قوم ليس لهم منعة).

11- (فعدو الله المستضعفين الذين لا يمنتعون من ترك ما أمر الله، والمكره لا يكون إلا مستضعفا، غير ممتنع من فعل ما أمر به)، صحيح البخاري، الدار المتوسّطيّة للنشر، تونس، ط 1، 1426هـ/2005م، كتاب الإكراه، ج 4، ص: 225-226.

الخليفة¹²، وسياق المفاخرة من جانب القبائل¹³. وشكّل الموقف الحازم ضدّ مانعي للزكاة سنّة تقضي بقتال من ترك ركنا من أركان الدين. وتحوّل هذا الموقف إلى قاعدة ثابتة في الحكم على الفرق الدينيّة، التي انفردت بمذاهب دينيّة، وسياسيّة خاصّة، كالخوارج والشيعة. وألحقت بها نعوت تهجينيّة تسمها بـ "الخروج" عن الإمام، و"المروق" عن الجماعة¹⁴. واحتكر الحاكم المتغلّب صفة "الإمام العادل"، وأصبغ على الخاضعين له لقب "جماعة أهل العدل"، مقابل رمى معارضيه بـ "أهل الأهواء". ونجح فقهاء السلطة المتغلّبة في إنشاء عازل رمزي بين الجماعة الكبرى، والطوائف المناوئة بذريعة امتناعها عن إقامة بعض أركان الدين، أو خروجها عن ولاية "الإمام العادل".

2- مرحلة التقعيد

بعد حوالي ثلاثة قرون من استقرار أوضاع الحكم، تمّت صياغة القواعد الفقهيّة المبنيّة لأحكام الطوائف المخالفة لمذهب الجماعة، وسلطة إمامها، استناداً إلى ما كرّسه الواقع من سنن التعامل معها. وشرّعت قواعد "الأحكام السلطانيّة" قتال كلّ ممتنع، وميّزت بين الامتناع عن دعوة الإسلام، الذي يظهره المشركون، والامتناع عن سلطة الإمام الذي يكون من المرتدّين، أو البغاة، أو المحاربين. وغاية هذا التمييز تحديد قصديّة القتال، فالمشرك لا يقبل منه إلاّ الدخول في الإسلام، أمّا المرتدّ، والباغي، والمحارب فغاية قتالهم إرجاعهم إلى طاعة الإمام. ولكنّ المرتدّ، إذا ضمّ إلى امتناعه، جحود ركن من أركان الدين، كالزكاة أو غيرها، فإنّه يعامل معاملة المشرك. ولغير الممتنعين، من "المقدور عليهم"، من هذه الطوائف أحكام أخرى دون القتال، وإن أوجبت القتل لمن استمسك بجحود ركن، أو أكثر من أركان الدين¹⁵. ومدار الأحكام عند الماوردي على تعيين ما يجب في حالي الامتناع، والقدرة، مع مراعاة طبيعة الجهة الممتنعة، أو المقدور عليها. ويستوي أمام تلك القواعد المشرك، والمسلم الخارج عن الجماعة بتأويل سائغ (مانع الزكاة، والباغي)، أو من دون تأويل سائغ (المحارب). ولأجل هذا الجمع غاب في أحكام الماوردي الحديث عن الطائفة، الذي يفترض حصر القول في الجزء الخارج من الجماعة الإسلاميّة.

واستأنف ابن تيمية جهود التقعيد الفقهي لمسألة الامتناع، من دون أن يبعد كثيراً عمّا تقرّر قبله، فقد أفتى، في بعض مدّعي الإسلام كالتتار وغيرهم، بأنّ «كلّ طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام، الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم، فإنّه يجب قتالهم حتّى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين

12- ينسب إلى أبي بكر قوله: "والله لو منعوني عنقا وعقالاً ممّا أعطوه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه"، الماوردي، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت، 1989/1409، ط 1، ص 78.

13- روي في هذا الباب شعر لأحدهم، جاء في بعضه ما يلي:
أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا عجباً ما بال ملك أبي بكر
فإنّ الذي سألوكم فمنعتم ولك التمر أو أحلى إليهم من التمر
سنمنعكم ما كان فينا بقبية كرام على العزاء في ساعة اليسر
انظر: الماوردي، الأحكام السلطانيّة، مصدر سابق، ص 78.

14- الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلميّة بيروت - لبنان، ط 2، 1413هـ/1992م، ص 107.

15- الماوردي، الأحكام السلطانيّة، مصدر سابق، ص 49 وما بعدها.

بالشهادتين، وملتزمين ببعض شرائعه»¹⁶. واجتماع الامتناع عن الشرائع بجحود وجوبها، لا يؤدي إلى تغليظ المقاتلة فقط، كما تقرّر عند الماوردي، بل يضمّ إليه حكماً آخر، عند ابن تيمية، وهو التكفير، أي الحكم بالخروج من الملة. ويستوي في حكم تكفير الجاحد، الممتنع والمقدور عليه، غير أنّ الأول يقاتل، أمّا الثاني فيردّ بالحجّة، أو العقوبة. ولكنّ التحوّل الحاسم في قواعد ابن تيمية، قد تكثّف في بلورة مفهوم "الطائفة الممتنعة"، كمقالة دينية شاملة، تختصّ ببيان أحكام المسلمين، أفراداً وجماعات، من أصحاب المذاهب المنسوبة إلى الضلال، والذين امتنعوا بالشوكة القاهرة من بعض الشرائع الظاهرة، أو من ولاية إمام الجماعة¹⁷. ولا تدخل قواعد التعامل مع المشركين ضمن أحكام "الطائفة الممتنعة"، لكونهم خارج دائرة جماعة الأمة، ولا يصحّ، تبعاً لذلك اعتبار هؤلاء من ضمن الطوائف الممتنعة.

وفي فتاوى ابن تيمية، وآرائه الكثيرة تفصيل دقيق لما يجب في حقّ هذه الطائفة، فقد بيّن أنّ قتال "الطائفة الممتنعة" يجب ابتداءً، ودفعاً، وهو في الحالة الأولى فرض كفاية، ولكنّه يصبح في الثانية، فرض عين. ويستوي في المأل الممتنع، والمقدور عليه، فالأوّل يقاتل ما دام على امتناعه، والثاني يقتل ما أقام على جحوده. وفي هذه القاعدة، أخذ ابن تيمية بقول الماوردي، وكان كلاهما يستلهم حزم أبي بكر في مواجهة أهل الامتناع والجحود، من مانعي الزكاة. وخلافاً للماوردي الذي كان يميل إلى تفويض الحكم على الطوائف الممتنعة إلى الإمام، وسّع ابن تيمية في هذا التفويض، وجعله متردداً بين فرض الكفاية، وفرض العين، تبعاً لحالي الدفع والطلب في الجهاد. واستناداً إلى هذا التوصيف، وجد الوعي الجهادي المعاصر، مبرراً كافياً لإدانة المجتمعات الإسلامية، وتكفيرها باعتبارها "طوائف ممتنعة".

3- "الطائفة الممتنعة" في الوعي الجهادي المعاصر

توسّع الكتاب الجهاديون المعاصرون في تأليف مقالة "الطائفة الممتنعة"، واستحدثوا آراء تفصيلية كثيرة، تتعدّى ما قرّره ابن تيمية، وإن ادّعوا الانتساب إليه، وإلى مذهبه السلفي. وفي تحرير هذه المقالة، اختار معظمهم التوقّف عند ناحيتين أساسيتين: أولاً، صفة الطائفة الممتنعة، وما تعرف به من أحوال مختلفة. وثانياً، ما يجب في حقّها من أحكام شرعية. ويظهر من هذه الإحاطة الواسعة علو مكانة هذه المسألة، في رؤية أولئك الكتاب للوضع الإسلامي الراهن.

أ- حدّ الطائفة الممتنعة، وأحوالها

أظهر منظرو التيار السلفي الجهادي عناية فائقة بالضبط المفهومي، في تحرير موقفهم من موضوع "الطائفة الممتنعة". ووضعوا حدود الألفاظ المتداولة في باب الامتناع، لبيان الفروق اللطيفة بين المعاني المتقاربة. وحرصوا على التمييز بين الامتناع، وما شابهه من مواقف عقديّة متعدّدة كالتكذيب، والجحود، والإعراض، والجهل، وهي -عندهم- مظاهر لأنواع من الكفر¹⁸. وتعدّدت وجوه التفريق بين الامتناع، وما

16- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب الجهاد، ج 28، ص 223.

17- المصدر السابق، ص 358 وما بعدها.

18- أبو علي المرزي، حقيقة كفر الامتناع وحكم الطائفة الممتنعة عن الشريعة.

يرجع إلى الأسباب الخفية للكفر كالريب والشك، أو الإعراض، أو التوحي عن الطاعة، أو التقليد، أو الحسد والبغض، أو الاستهزاء¹⁹.

وفي حدّ مفهوم الامتناع، ذهب الأقوال إلى أنّه كفر إباء واستكبار، لا جحود فيه، لقيامه على «اعتقاد صدق المخبر، مع تكذيبه في الظاهر»²⁰. وعدّ الامتناع عملا من أعمال الجوارح، المنافية لما وقر في القلب من قبول وتسليم. وأصله ترك الانقياد إلى الشريعة في الأعمال الظاهرة، كاستكبار إبليس عن السجود، وامتناع المرتدين عن أداء الزكاة. ويشبه الممتنع بالمماطل عن أداء ما عليه من دين، مع إقراره بصحة الدين، وبنية إرجاعه²¹. ولكنّ هذا الحدّ ليس محلّ اتفاق تامّ، إذ أنكر بعضهم صحة اعتبار شرط الجحود في الامتناع، إذا أخلّ بأصل الإيمان، ونسبوا إلى ابن تيمية تأكيده أنّ قول الممتنع عن الشرائع بوجوبها، ليس سوى قول كاذب، فيكون بذلك كلّ ممتنع جاحدا، بمجرد امتناعه²².

وللتمييز بين الامتناع، وما شابهه من أحوال اعتقاديّة، وظيفة أساسيّة، جوهرها إظهار فضل رأي أهل السنّة، كمذهب وسط بين رأي المرجئة، الذين لا يكفّرون الممتنع إلّا مع الجحود، وقول الخوارج الذين يكفّرون الممتنع. ويقضي مذهب أهل السنّة، في المنظور السلفي بتكفير الجاحد والممتنع، دون الممتنع. وأدخل، بعضهم ضمن دائرة الكفر صنفا رابعا، سمّوه: "التارك"، وهو المعرض عن الشريعة، من دون إقرار أو إنكار، وإن كان متكلّما بالإسلام²³.

وللامتناع أحوال متعدّدة، تختلف بحسب درجة الإباء والعناد، أو باعتبار الجهة الممتنعة. أمّا من جهة الدرجة، فيكون الامتناع كليّا، إذا شمل الإعراض عن الشريعة كلّها، ويكون جزئيا، إذا اقتصر الترتك على بعض الأركان. واعتبر الامتناع أشدّ من المنع، لارتباطه بالعناد والإباء. وأمّا من جهة الممتنعين، فقد يحصل الامتناع من الشخص المنفرد، كما يكون من الجماعة، ذات الشوكة. وخلافا لبعض آراء المتقدّمين، فقد رأى الجهاديون أنّ الامتناع قد يكون أصليا، إذا كان من المشركين الذين لم يسبق لهم دخول الإسلام. ويكون امتناع ردّة، إذا كان من الرّاجعين عن الإسلام. والملاحظ أنّ هذا التصنيف الأخير، على أهمّيته، ينطوي على نقض جزئي لما استقام عليه تعريف "الطائفة الممتنعة"، الذي لا يحتمل معنى امتناع المشركين²⁴. ومن التصنيف ما يستند إلى الجهة الممتنع عنها، فيكون الامتناع عن الشريعة، أو عن قدرة السلطان. وهذا

19- عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، منبر التوحيد والجهاد، د ت، ص 428.

20- المصدر السابق، ص 426.

21- المرزبي، حقيقة كفر الامتناع، مصدر سابق.

22- عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، ص 580. واحتجّ كذلك برأي أحد الشيوخ الوهابيين، وهو محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، في قوله: «لو قال من حكّم القانون: أنا أعتقد أنه باطل، فهذا لا أثر له، بل هو عزل للشرع، كما لو قال أحد: أنا أعبد الأوثان وأعتقد أنها باطل»، المصدر السابق، ص 580-581.

23- المرزبي، حقيقة كفر الامتناع، مصدر سابق.

24- هذا التوصيف يخرج عن حدود الدائرة التي رسمها ابن تيمية للطائفة الممتنعة، والتي أقرّها الجهاديون المعاصرون، والقاضي بأنّ الممتنع مقرّ في الباطن، ولكنّه يظهر ترك الشرائع. ومن ثمّ، فلا معنى لإدراج الامتناع الأصلي، الذي يكون من المشركين ضمن أصناف الامتناع، إذ الكافر منكر للشرائع ظاهرا وباطنا.

الامتناع الثاني له وجهان: إمّا امتناع بالسلح والأعوان، أو بالفرار إلى دار الكفر، والتحصّن بها²⁵. ولا تلازم بين الامتناع عن الشريعة، والامتناع عن القدرة، فالأخير يشمل الأول، فليس كلّ ممتنع عن الشرع ممتنع عن القدرة، غير أنّ كلّ ممتنع عن القدرة هو ممتنع عن الشرع حتماً²⁶. وأمّا المقدور عليه فهو الممتنع عن الشريعة، غير أنّه واقع ضمن قدرة السلطان.

وهذه الاستفاضة الواسعة في وصف "الطائفة الممتنعة"، وما يعرض لها من أحوال مختلفة، كانت تمهد لعرض قرائن الامتناع، والعلامات الدالة عليه، قبل بيان الأحكام الخاصة بكلّ حالة، في المنظور السلفي الجهادي.

ب- قرائن الامتناع وأحكامه

لاستكمال ملامح مقالة "الطائفة الممتنعة"، وربطها بمجريات الواقع في مختلف الأزمنة، سعى منظرو التيار الجهادي إلى تحديد أشكال تجلّمها، وبيان القرائن الدالة على قيام حالة الامتناع، وعدم الانقياد للشريعة. واقتفوا آثار أسلافهم، في مرحلة أولى، فذكروا من علامات الامتناع قتال المسلمين، والاستباحة العمليّة للأحكام الشرعيّة، وترك التكاليف الواجبة، والطعن في ثوابت الاعتقاد²⁷. وأكّدوا أنّه لا يؤاخذ في الامتناع إلاّ بالأسباب الظاهرة، أيقول مكفر، أو بفعل مكفر. وأمّا الكفر بالاعتقاد الباطن فلا يدخل في الامتناع، بدليل قول النبي (أفلا شققت عن قلبه)²⁸. ومدار التمثيل للامتناع في مدونة الجهاديين، على ثلاث حالات: امتناع إبليس عن السجود، وعدم أداء بعض القبائل للزكاة، ونكاح امرأة الأب.

واستناداً على هذه الأمثلة، عمد الجهاديون، في مرحلة ثانية، إلى وضع تطبيقات كثيرة على الأوضاع المعاصرة. وجعلوا أكثر كلامهم في تشخيص الأوضاع الراهنة، على مقتضى تقديرهم لمخاطر وجود "الطائفة الممتنعة". وأبرز صور الامتناع المعاصرة، عندهم، هو "العمل بغير ما أنزل الله"، في المجتمعات الإسلاميّة. ولهذا الامتناع وجهان بارزان: الاحتكام إلى القوانين الوضعيّة، والخضوع إلى سلطة حكّام "مرتدين"، لهم حكم "الطاغوت"²⁹. وعند الجهاديين المتأخّرين، اتّسع مفهوم الطاغوت، وأُخرج عن حدود ما رسمه سيّد قطب، إذ أقمحت، ضمن دائرته فئات واسعة ممّن سمّوا "أعوان الحكّام"، أو "أعوان الظالمين". وتتألّف طائفة الأعوان من فريقين: مناصرون بالأقوال، وهم "علماء السوء"، والكتّاب والصحافيّون، ومناصرون بالأفعال، كالجنود ورجال الشرطة³⁰. ويدخل ضمن هؤلاء كلّ من كانت له أيّ مصلحة، أو أدنى معاملة مع

25- عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، 492.

26 - المصدر السابق، ص 610.

27 - المرزي، حقيقة كفر الامتناع، مصدر سابق.

28 - عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، ص 426.

29- يعود وصف الحكّام المعاصرين بالطواغيت إلى سيّد قطب، وكان قد أخذه بدوره عن أبي الأعلى المودودي. انظر: سيّد قطب، في

ظلال القرآن، دار الشروق، ط 32، ج 5، ص 694.

30 - عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، ص 593.

السلطة وأعاونها³¹. ومن هذه الأطراف يتألف، في الوعي الجهادي، كيان "الطائفة الممتنعة"، في صورتها الراهنة.

ويشَفّ هذا التصوّر عن ازدياد منسوب الغلو، والارتياب في سائر المخالفين لمذهب الجهاديين. والأكثر إثارة أنّ هذا التصوّر الانعزالي ينسف جانبا مهماً من تصوّر القدامى لهذه المسألة، فـ "الطائفة الممتنعة" في هيئتها الأصليّة تشكّل جزءاً من الأمة، ولكّنها خرجت عنها بتأويل سائغ، أو غير سائغ. أمّا الطائفة عند المعاصرين فتضمّ أكثر الأمم، وهم المرتبطون بالدول القائمة، ولا يخرج منهم سوى جماعات الجهاديين. وبهذا الانقلاب الذي صار به الامتناع غالباً، بل هو مذهب "الأمة/ الجماعة"، أصبح "الحقّ"، و"العدل"، منحصرًا في "طائفة" مستضعفة من المؤمنين، اختار لها دعائها اسم "الطائفة المنصورة"، في مقابل "الطائفة المدحورة"، أو "الممتنعة". ولاستنهاض عزائم الأنصار، عمل الدعاة على ترجيح الكفة لصالح طائفتهم "المنصورة"، بادعاء توقّرها على قوّة لا تغلب، تجعلها غير قابلة للزوال، لأنّها موعودة بالنصر الإلهي، وهي المفوّضة بإقامة الجماعة الكبرى المؤمنة، أو دولة الإسلام³².

وغاية الكلام على "الطائفة الممتنعة"، بعد حدّها، والتمثيل لها ببعض تجلّياتها القديمة، والمعاصرة، إظهار الأحكام "الشرعيّة" الواجبة في حقّ أتباعها. ولا خلاف بين الجهاديين، على أنّه يجب في حقّ "الطائفة الممتنعة" حكمان اثنان: التّكفير، والقتال. ولهذه القاعدة استثناء من وجهين: يُستثنى من حكم القتال المعاهد، والذي لم تبلغه دعوة الإسلام، ويبقى لهما حكم التّكفير. وفي المقابل لا يكفّر الباغي، غير أنّه يقاتل ما أقام على امتناعه، ولا يسقط عنه القتال إلّا بدخوله تحت القدرة، وخضوعه لولاية السلطان³³. ولا يخفى ما في هذه الأحكام الفرعيّة، الخاصّة بالمعاهد، والباغي من ذهول عن الواقع الراهن، الذي يخلو من هذه الأصناف. وليس في المدوّنة الجهاديّة أدنى إشارة إلى البغاة، والمعاهدين المعاصرين.

وقتل الممتنع لم يكن محلّ تبرير في المدوّنة الجهاديّة، خلافاً للحكم بتكفيره. والأرجح أنّ ترك الاحتجاج للحكم الأوّل عائد إلى اتّساع دائرة الإجماع حوله (الماوردي، وابن تيمية، وقبلهما البخاري³⁴). أمّا حكم التّكفير فقد كان موضوع مجادلات مستفيضة، وغالباً ما نصّب المرجئة طرفاً خصماً، لاشتراطهم في حكم التّكفير جحود الشّرّائع. وفي أثناء هذه المجادلة كان ينسب إلى "الإرجاء المعاصر" كلّ معارض، أو متردّد بشأن تكفير الممتنع. وللبراءة من تهمة الغلو في التّكفير، دأب الجهاديون على استحضار الموقف الخارجي المكفّر لأصحاب المعاصي، ليفاخروا بـ "وسطيّتهم"، التي تجسّد قاعدتها: (لا نكفّر مسلماً بذنب ما لم

31- المرجع عندهم في ذلك قول ابن تيمية: «وقد قال غير واحد من السلف أعوان الظالمين من أعانهم ولو أنّهم لاق لهم دواة أو برى لهم قلم، ومنهم من كان يقول بل من يغسل ثيابه من أعوانهم»، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، كتاب الإيمان، ج 7، ص 47.

32- أبو قتادة، الجهاد والاجتهاد، تأملات في المنهج، ص 25. انظر الموقع الإلكتروني: <https://bit.ly/3p6Hmqg>

33- المرزبي، حقيقة كفر الامتناع، مصدر سابق.

34- البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى الفرائض، وما نسبوا من الرّدة، ج 4، ص 222.

يستحلّه)³⁵. وأكثر ما كان يحذره الخطاب الجهادي موقف التساهل "الإرجائي"، لأنه «يمثل هذه الخرافات أصبح الحاكم الكافر مسلماً، معصوم الدم»³⁶. ولا يكتفي الجهاديون بتكفير الكافر، بل يقرّون وجوب تكفير من لا يكفر الكافر، وهو ما يوسّع من دائرة الكفر، ليشمل السواد الأعظم من المسلمين.

والتمسك بحكم التكفير، يجلوه إصرار، بعض الكتّاب الجهاديين، على تكفير "الطائفة الممتنعة"، من دون تمييز بين رأس الطائفة، وبين أعوانه وأتباعه. ويحيل هذا الموقف على سجال داخلي بين جماعات الجهاديين، على خلفيّة توقّف بعضهم عن تكفير هذه الطائفة، إلا بعد تبين أحوال أفرادها على التعيين. وميّزوا في أحوال الناس بين نوعين من الموالاتة للحاكم: ظاهرية، وباطنية، وعدّوا الأولى معصية، والثانية كفراً³⁷. وفي نقض هذا الموقف "المتساهل"، ذهب آخرون إلى أنّ «الفرد له حكم الطائفة في الممتنعين عن القدرة»، لأنّ الله سوى بين التابع والمتبوع في الحكم³⁸. وفي أعمال الجوارح تكفي المتابعة في الأقوال والأعمال، من دون اشتراط الموافقة في الاعتقاد³⁹. وسدّا لأبواب التماس الأعذار لأفراد "الطائفة الممتنعة"، جعل بعض كلّ الوزر، في بقاء الامتناع، لأنهم اليد القاهرة التي يبطش بها الحكّام "الطواغيت"⁴⁰.

والحكم بتكفير "الطائفة الممتنعة"، تترتب عنه قواعد كثيرة منها، أنّ الممتنع لا يُصلّى عليه، ولا يورث، وتجب البراءة منه⁴¹. وأخطر ما ألحّ عليه الجهاديون إباحة دمه، وماله لكلّ متمكّن منه، ف«من كان ممتنعاً بشوكة، أو بدار حرب جاز لكلّ أحد قتله، وأخذ ماله بغير استتابة»⁴². وهذا الموقف المخالف لأقوال السلف، مردّه إلى تسليم الجهاديين المعاصرين بخلوّ الزمان الراهن من الإمام العادل، الذي أناط به الفقه القديم إقامة الحدود، وحمل لواء الجهاد. وكان من تبعات تحرير المبادرة بالقتل، اتّسع دائرة الحرب على المجتمع، بمختلف الوسائل المتاحة من المعارك شبه المنظّمة، إلى العمليّات "الانغماسيّة" التي يقدم عليها الأفراد. وتكفّلت قواعد "فقه الدماء" التي وضعها الجهاديون ببيان تفاصيل كثيرة في صفات القتل "الشرعي"، لكلّ الداخلين ضمن "الطائفة الممتنعة"⁴³.

لقد ارتبط ظهور فكرة "الطائفة الممتنعة" بتشكّل "الجماعة" الباحثة عن الإجماع على شرعيّتها. والوسم بالامتناع من تدبير السّلطة السياسيّة والدينيّة المتغلّبة، لأجل تهميش خصومها وإلغائها. وتعلّقت

35 - عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، ص 424. وقد نقض الكاتب آراء جهاديين آخرين في نفس السياق، على غرار عصام درباله، وعاصم عبد الماجد، صاحبي كتاب: القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع

36 - المقصود بالخرافات، ما احتجّ به بعض العلماء، في حادثة اغتيال السادات، بخصوص عدم جواز تكفيره لأنّه لم يكن جاحدا للشرائع. انظر: المصدر السابق، ص 581.

37 - طلعت فؤاد قاسم، الرسالة الليمانية في الموالاتة. انظر العنوان الإلكتروني: <https://t.ly/Co7d>

38 - احتجّوا بآيات منها: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمْ كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ القصص: 8.

39 - عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، ص 611.

40 - أبوبكر محمد بن ابراهيم الحسني، هداية الساري في حكم استهداف الطوائف، ردّة.. وكتائب الحرمين لها، منبر التوحيد والجهاد، ص الإلكتروني: <https://t.ly/Co7d>، 2، 3.

41 - أبو محمّد المقدسي، ملّة إبراهيم، ودعوة الأنبياء المرسلين وأساليب الطغاة في تبييعها وصرف الدعاة عنها، منبر التوحيد والجهاد، د ت، ص 1. <https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/>

42 - عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع، مصدر سابق، ص 492.

43 - أبو عبد الله المهاجر، مسائل من فقه الدماء، 1425هـ، ص 166. <https://is.gd/wicQNq>

الأرتودوكسيّة الدينيّة بهذه الفكرة للاحتماء بها ضدّ موجات التّشكيك في العقائد، والتّهاون في شأن التعاليم الدينيّة. وعبر المراحل التاريخيّة المتلاحقة، ظلّ التلازم قائماً بين انتعاش فكرة "الطائفة الممتنعة"، ولحظات التآزم الاجتماعي والحضاري، المقترن بالعجز عن الإصلاح، والتقدّم، كما حصل في عهد غزو التتار لديار المسلمين، أو كما هو حاصل في المرحلة الراهنة التي تشهد تأخّر المسلمين، وعدم قدرتهم على النهوض، والتقدّم. وليس استعداد الفئات الاجتماعيّة المخالفة، أو الناشئة سوى تعبير عن حالة من العجز المجتمعي العامّ عن معالجة الأسباب الداعية إلى ذلك النشوز. أمّا المباشرة الناشئة عن الخصوصيّات الدينيّة والفكريّة، فلا تستوجب سوى التدرّب على استيعاب المخالف، وفتح مسالك الحوار الدائم معه.



المصادر والمراجع

- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الدار المتوسّطيّة للنشر، تونس، ط 1، 1426هـ/2005م، كتاب الإكراه.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، كتاب الجهاد.
- الحسني، أبو بكر محمد بن إبراهيم، هداية الساري في حكم استهداف الطواريء، ردّة.. وكتائب الحرمين لها، منبر التوحيد والجهاد.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط 2، 1413هـ/1992م.
- ابن عبد العزيز، عبد القادر، الجامع في طلب العلم الشريف، منبر التوحيد والجهاد، د.ت.
- الفلسطيني، أبو قتادة، الجهاد والاجتهاد، تأملات في المنهج. انظر الموقع الالكتروني:
<https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/>
- فنسك، أ.ي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، 1936.
- قاسم، طلعت فؤاد، الرسالة الليمانيّة في الموالات. انظر العنوان الالكتروني:
<http://www.eigportal.com/index.php/>
- قطب، سيّد، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 32.
- المرضي، أبو علي، حقيقة كفر الامتناع وحكم الطائفة الممتنعة عن الشريعة. انظر العنوان الالكتروني:
المقدس، أبو محمد، ملّة إبراهيم، ودعوة الأنبياء المرسلين وأساليب الطغاة في تمييعها وصرف الدعاة عنها، منبر التوحيد والجهاد، د.ت. <https://bit.ly/34rw73M>
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة [طوف].
- المهاجر، أبو عبد الله، مسائل من فقه الدماء، 1425هـ.
https://archive.org/details/ozaloza_gmail_20131108/page/n10
- الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة الكويت، 1989/1409، ط 1.
- **الدوريّات**
- بشارة، عزمي، الطائفة والطائفية: من اللفظ ودلالاته المتبدّلة إلى المصطلح السوسولوجي التحليلي، مجلّة عمران، العدد 23/6، شتاء 2018.

المراجع باللسان الأجنبي

- Hourmant, Louis, Notions d'église et secte, Encyclopédia Universalis
- <https://www.universalis.fr/encyclopedie/eglise-et-secte-notion-d/>
- Weber, Max, economy and society, an outline of interpretive sociology, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, Berkeley. Los Angeles. London, 1978.

هوس العقاب:
نقد الخطاب المحافظ في جدل الإعدام

**Punishment Obsession: A Critique of Conservative Discourse
in the Death Sentence Debate**

د. يوسف تمل

جامعة أديامان الحكومية
تركيا

ytemel@adiyaman.edu.tr



هوس العقاب:**نقد الخطاب المحافظ في جدل الإعدام****د. يوسف تمل****الملخص**

يتجدد النقاش في تركيا في عقوبة الإعدام مع تجدد الأحداث الإجرامية. ونريد أن نساهم في هذا النقاش بنقد الخطاب الديني المحافظ نقداً بناءً من ناحية المضمون ومن ناحية الأسلوب. إن محور نقدنا هو غفلة أصحاب الخطاب المحافظ عن المقاصد الكلية للنصوص المتعلقة بالقضية فهي تُوهن مقالاتهم، وتجعل خطابهم أشبه بخطاب إيديولوجي دنيوي، كما أنها تعسر عليهم عرض خطابهم في صيغة نظرية محكمة. وقد تجلّت غفلتهم أيضاً في غياب الوعي بخطورة قضية المصطلحات والمفاهيم التي عليها تدور السجلات الفكرية. ومن محاور النقد خفاء الأصل القرآني بأن الخطاب موجّه أساساً إلى الإنسان الفرد بصفته مبتلى مسؤولاً، وبأنه لا ينبغي أن تجعل القضايا التي تعني وتهم كل إنسان في نفسه ضحيةً للنزاعات السياسية والتحزبات الطائفية. إن غياب هذا المبدأ القرآني يدعم قواعد معارضي الإعدام ويُخفي على أصحاب الخطاب الديني أهمية مبدأ العفو الذي هو الميزة الفريدة للدين ولنبوة الأنبياء دون الإيديولوجيات البشرية، كما أنه يوقع أصحاب الخطاب الديني في الإخلال بالترتيب بين المقاصد الكلية والجزئية أو بين القرآن المكي والقرآن المدني فيقصرون الآيات الواردة في المسألة على الشأن القضائي وعلى تحقيق العدل بين الناس في المظالم الدنيوية مع أن دلالاتها الأخلاقية أعمق وأبلغ. وفي الختام حاولنا أن نصوغ الخطاب القرآني فيما يخص الإشكال في صيغة تجلّي عن التحديّ الوارد في القرآن الكريم مع الإشارة إلى التحديات التي يواجهها المسلمون في نقد العقوبات الشرعية عموماً وفي القصاص خصوصاً.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، المقاصد، القصاص، العفو، الإعدام.

Abstract

With the emergence of new types of crimes, debates on capital punishment have reemerged in Turkey. As such, we would like to contribute to these debates by offering constructive criticism to both the style and content of the conservative discourse vis-à-vis capital punishment. Throughout our study, we have explained that the fact that conservatives are unaware of the universal objectives of the primary texts dealing with this issue weakens their discourse and by transforming it into a worldly, ideological discourse, impedes them from developing it into a cogent theory. This weakness reveals itself in the very concepts and terms used. Yet another area of critique is that although the Qur'an deals with each and every individual as someone being tested, the debate has been turned into a venue for political polarization and conflict, which only serves to strengthen the argument made by opponents to capital punishment and to draw attention away from the fundamental principle of forgiveness that distinguishes the reality of prophethood from other worldly ideologies. This stems from an ignorance of the distinction between Meccan and Medinan verses while interpreting Qur'anic verses and/or of the distinction between universal and divisive (AR: kulli and juz'i) ends in the theory of objectives. Consequently, the more profound moral nuances of primary religious texts are neglected and Qur'anic verses are reduced to texts dealing specifically with worldly disagreements between people. Our study puts forth an alternative discourse that reflects the Qur'anic challenge and concludes by drawing attention to the challenges that Muslims face with regard to sharia punishments and talion.

1. المدخل والتمهيد

كان تغيير الدستور العثماني الذي كان يستند على الشريعة الإسلامية بدستور جديد ركّب من أجزاء دساتير بعض الدول الغربية لمن أهم محطات التحوّل ومن أكبر التجليات لانتفاء تركيا الحديثة من تراث سلفها المسلم ولتوجيه وجهها نحو الغرب. وإنما لا تزال تواصل سيرها في ذلك الاتجاه وتتبع الأحداث فالأحدث مما يصير إليه الغرب من فلسفة وقانون ومناهج في شؤون شتى. وإن الجدل في الوجهة والذي بدأ قبل قرنين أو أكثر لا يزال مستمرا إلى يومنا هذا بين أطراف معارضة وأخرى موافقة وثالثة هي الفئات الموقفة. وإن ذلكم الجدل العريض الطويل قد اشتد في الآونة الأخيرة في خصوص قضية عقوبة الإعدام لما يثيره تكرار الأحداث الإجرامية في نفوس الناس من الغضب والغليظ على الجناة المجرمين ولأسباب أخرى. وإن شرائح محافظة من المجتمع التركي تطالب اليوم بتشريع هذه العقوبة من جديد بعد أن ألغيت من القانون التركي الحديث اتباعا لأكثر بلاد الغرب. ويعارض هذه العقوبة آخرون من دعاة العلمانية ومن زعماء القيم الحديثة. وإنما نحب أن نساهم في هذا الجدل بنقد خطاب المحافظين نقدا بناء في مضمونه وفي منهجه وأسلوبه بغية إصلاحه وتقويمه وللإضافة إليه وللإصلاح بين الأطراف المتنازعة. ولا نريد نقض مقالته من أصلها إذ نؤمن بالنصوص الدينية التي يؤمن بها المحافظون من دعاة الإعدام. ونستعين على ذلك المقصد بالبحث عن موضع عقوبة الإعدام في السياق القرآني وفي منظومة أحكام الشريعة الإسلامية بالنظر في بعض مقاصدها الكلية والجزئية بحسب ما نصّ عليها أو أشير إليها في نصوص الشريعة.

1.1. الإشكال ومحلّ النزاع

لعل أول ما يحسن به البدء هو تعيين مدار الخلاف بالضبط. أي يجب أولا أن يُحرّر محل النزاع في المسألة بعبارة الفقهاء حتى يتبين كل ذي دعوى ما له وما عليه في إثبات دعواه وفي إبطال دعوى خصمه. هذا وإذا نظرنا في حديث الخائضين في هذه القضية نجد أنهم متنازعون أساسا في عقوبة المجرم بالإعدام بالأخص أي بقتله، وأنهم يتفقون على وجوب منع الإجمام ولكنهم يختلفون في العقوبة وفي نوعها، وأن المعارض لعقوبة الإعدام قد يُقرُّ بعقوبة زاجرة أو وسيلة ما، ولكنه يُنكر أن يكون الإعدام هو الوسيلة قائلا بأنه إضاعة للحياة التي هي أعز ما يملكه الإنسان، وبأنه ليس لأحد سلب هذا الحق، وبأن الإعدام لا يزرع عن الجرائم كما يُظنّ، ولا ينقص من نسبتها بحسب الإحصائيات. وأنه لا رجوع فيه إن وقع فيه خطأ. هذه هي متعلقات منكري الإعدام في تركيا على العموم والتقريب.

وأما الطرف الآخر في النزاع والذي نسميهم في هذه الدراسة دعاة الشريعة فإنهم يدافعون عن الإعدام بأن الإعدام حكم الله تعالى، ومقتضى شريعته وسنة رسوله عليه السلام وقد عملت به الأمة سلفا وخلفا إلى يومنا هذا. وأنه لا يزال يُعمل به في بعض البلاد الغربية، وأنه مُقتضى العدل، وأنه زاجر ناجع لمن يهّم بانتهاك الأنفس والأعراض، وأنه شاف لأولياء المقتول والضعفاء الذين خلفهم المقتول من ورائه، وما أشبه ذلك من الاستدلالات. ومن مقتضى الإنصاف أن نؤكد هنا على أن دعاة الشريعة يذكرون مع الإعدام الدية والعفو. ولكن الذي يغلب على خطابهم هو الإلحاح على الإعدام دون العفو والدية، فهو يظهر في خطابهم كشعار ينادون بها أو كراية يرفعونها.

2.1. تمديد

لا بد أن ننبّه هنا أننا لا نخوض في هذه القضية من حيث يُقحم فيها بعضُ الناس قضيّةً سياسية تتعلق بالظروف الخاصة بتركيا، وذلك أن بعض الدعاة إلى تشريع عقوبة الإعدام قد يريدونها لحسابات سياسية أو لضغائن عنصرية. ولا نقصد ما يقصد هؤلاء إثباتا ولا نفيًا. إذ نرى أنّ إقحام هذا الخلاف السياسي المحلي والنزاع العنصري في هذه القضية العلمية إفساد للبحث العلمي الذي يحتاج إلى خلوّ البال وصفاء القلب. وقد ضرّ تسييس الدين أمة الإسلام كثيرا منذ أن استباح الخوارج دمّ الخليفة الثالثة عثمان بن عفان لشأن سياسي. بل ضر جميع الأمم حيث اتّخذ الدين مطيّةً إلى أهداف سياسية غريبة عن روحه وحقيقته. إن الحدود تدرأ بالشبهات في المظالم التي فيها نصوص دينية صريحة، فكيف يُتجرأ على حدّ القتل في القضايا السياسية التي هي نظر ومحض رأي.

وبناءً على ما تقدّم فإننا ما نريد في عملنا هذا إلا أن نناقش عقوبة الإعدام في الجرائم العادية من حيث هي قضية علمية يتدارسها الباحثون المتخصصون بعيدا عن التسييس الظاهر المذكور لنكشف أن القضية شأبها تسييس آخر أخفى فصارت القضية ضحية للإيديولوجيات بألوانها المختلفة

3.1. أهمية الموضوع

إن القضية تكتسب أهميتها من أهمية الأمن الإنساني، ذلك أنّ الإعدام نوع من العقوبة، وأن العقوبات قد شرعت أو وضعت درءا للجرائم، ولضمان الأمن للإنسان، وتأمين الاستقرار للمجتمع. ولما كان الأمن والاستقرار من أعظم مطالب الإنسانية جماعات وفرادى عظم الخطب فيها، وفي كل ما يتعلق بها من قريب أو بعيد. هذا من وجه. ومن وجه آخر فإنّ الخوض في هذه القضية هو في حقيقته خوضٌ في الدين واجتهاد في أحكامه وتأويلٌ لآيات كتابه وتقديم لها وتأخير، فهو من هذه الناحية عظيم الشأن لتضمنه الجرأة على القول في الدين والتقول على الشارع تبارك وتعالى. ونلاحظ أنّ الطرف المدافع عن الإعدام لا يأتي بصيغة شاملة توافق سياق الآيات القرآنية كما أنهم لا يفهمون انتقادات الطرف المعارض للإعدام.

ومن وجه ثالث فإنّ قضية الإعدام تتفرع عن الجدل الكلي الذي أشرنا إليه. فهي تجلّ من تجليات التدافع الحضاري بين طرفين يتميز أحدهما بتصديق الرسل والإيمان بما نزل إليهم، بينما يبدي الطرف الآخر الاستغناء، بل تظهر يبدي الشك والارتياب في رسالات الله تعالى، إذ يصفونها بأنها قول البشر، ومن وضعهم وتكلفهم لا من عند الله. هذا وإن اتّصل هذه القضية الجزئية بالخلاف الكلي والتدافع الحضاري يوجب على الطرف المؤمن أمرين اثنين إن كان يريد أن يُثبت ذاته في هذا التدافع ويفرض وجوده فلا يدفع: فالأول هو إثبات القول بصحة عقوبة الإعدام ضمن المنظومة الكلية لأحكام الشريعة بما يوافق مقاصدها الكلية وبما يضافر عقائد الإسلام. والأمر الثاني هو البيان. وأعني بالبيان بناء المقولات على ما لا يُستطاع دفعه من الأدلة والبراهين، فلا يُكتفى بما وصفه علماء الأصول بالأدلة الظنية، أو بما وصفه بعض الفلاسفة بالأدلة الخطابية، لا بالأدلة الجدلية إلا تبعا وتأكيدا للدليل البرهاني والقطعي. ذلك أنّ الطرف المعارض للإعدام يستند في زعمه على المعرفة والفكر، وينتحل العلم ويسمي نفسه بأنه علماني سواء كان منكرا للنصوص الدينية من أصلها أو كان مؤولا لها أو مخصّصا بالزمن الماضي. فلما كان معتمداً الطرف المعارض

للإعدام هو العلم والفكر والمعرفة، وكان لا يرضى غيرها في القضية حكماً وجب أن يكون الجواب والردّ عليه من حيث يأتي ويرضى. وبعبارة أخرى إن الداعي إلى عقوبة الإعدام يلزمه أن يثبت دعواه إثباتاً عقلياً لا يستطيع رُدّها، فلا ينبغي أن يفزع إلى النصوص الدينية عجزاً عن الإثبات العقلي. وهذا الشرط ليس ببدع ولا تكلف. بل هو فرع يقتضيه أصل التحدي بمعارضة القرآن. فإن القرآن قد أثبت نفسه بنفسه، وأعجز منكره بنظم معانيه ودقائق أحكامه كما اختاره المحققون لا بالصرفة المهمة الماهية، ولا بدقائق لغوية وأسرار بلاغية مما لا يعلمه إلا العرب الأولون الأقحاح. وبعبارة ثالثة إن دعاء الشريعة يجب عليهم أن يثبتوا دعواهم في القضية بمعنى في نفس القضية فلا يفزعوا إلى خوارق الأنبياء السابقة، ولا إلى قداسة النصوص الدينية، ولا إلى تراث عظيم لأسلاف عظماء، إلا تبعا وتأكيذاً.

4.1. منهج البحث

لم نسرد في هذا البحث النصوص الدينية المتعلقة بالجنايات سرداً لنحصّل الحاصل ولم نذكر أصناف الجريمة في الشريعة ولا أنواع العقوبة ولا أوردنا عن ابن رشد تقاسيمه الوجيزة المحكمة. لأنّ كل ذلك محصّل في كتبه، والبحوث في ذلك موفورة وميسورة. وإنما نريد التنبيه على ما في الآراء الشائعة بين الناس من عوج وخللٍ بغيةً نقده وتقويمه. فإن نقد السقيم قد يقرب نحو الصحيح خطوة وإن لم يكن الظفر بالصحيح بعينه. وإنّ نحت المفاهيم وبلورتها والكشف عن عوج التصورات منهجٌ ناجع في حل الإشكالات في البحث العلمي فيما أمكن حله، وفي تقليل الخلاف فيما تعذر فيه الاتفاق.

انتقدنا خطاب المحافظين في قضية الإعدام من وجهين فالأول هو نقد المضمون من أوجه مختلفة حيث إنّ لهذه القضية أوجه كثيرة، وفيها غير واحد من النصوص الدينية. وهي تحتمل التعليل والتأويل والتخصيص واللفهاء فيها اجتهادات، وينبغي أن تُنظم تلك النصوصُ نظماً محكماً. وأما الوجه الثاني فهو نقد منهج عرضهم لمقالتهم وأسلوب خطابهم ونرى أن ما بالخطاب الديني المحافظ من ضعفٍ إنما منشأه خلل في الصياغة النظرية ووهن في نظم النصوص. وليس هذا بغريب لأن متانة النظم وإتقان الصياغة النظرية هي الضامن لجودة الأسلوب ولحسن العرض في كل قضية. وأنّ الأسلوب كاشف عن التصور النظري وعن البنية الفكرية، ولا سبيل إلى حسن العرض إلا مع نظم محكم ونظرية متينة.

لما كان مدار بحثنا هو نقد تصورات الدارسين دون دراسة الموضوع نفسه جعلنا خطة البحث صيغةً تخدم ذلك الهدف وجعلنا صلب هذه الدراسة مباحث نقدية مستقلة بعد المقدمة التي نحن فيها. وقد استأنسنا في تسمية عناوين تلك المباحث بالألفاظ ومصطلحات ترد في نصوص الشريعة وتداول في علومها. أي جعلنا تلك المصطلحات والألفاظ أدوات أو منافذ يُطلع منها على عوج تصورات الخائضين في قضية الإعدام.

2. محاور النقد

1.2. البدء مغلوبا

إن أول ما يجب التنبيه عليه هو أهمية قضية المصطلح. ذلك أن المصطلحات تنسج بمجموعها منظومة فكرية، وأن لكل مصطلح موضعا معلوما في ذلك النسج سواء أكان موضعا مركزيا أم كان موضعا جانبيا، وأن ألفاظ اللغة حين تُصنع منها المصطلحات إنما تنتخب بدقة وعناية ولا سيما مصطلحات القرآن الذي هو معجز بنظمه المفهومي ونسجه المصطلحي¹.

هذا وإن الإعدام بدع من المصطلحات ولا نصالح الخصم عليه، إذ لا نعلم له موردا في منظومة الشريعة الإسلامية. وإن أخذ بمعناه اللغوي ومفهومه الظاهر فإن موضعه جزئي، ولا ينتهز ليكون مصطلحا مركزيا. ذلك أن هذا اللفظ، إن كان يراد منه القتل، فسياق القتل في القرآن أعم وأوسع، إذ يعم ما كان بالحق وما كان بغير حق. وأما إن كان يراد منه العقوبة فالعقوبة أيضا أعم إذ لا يختص بالقتل، كما أن العقوبة أو العقاب يدل بجذره اللغوي على التناوب والتعاقب حيث إن العقوبة أمر يعقب الجريمة أو تعقب النعمة الإعدام معاقبة المجرم بالقتل بالخصوص فهو يندرج في القرآن تحت القصاص الذي يدل على التناصف والتناوب بجذره اللغوي وبصيغته الصرفية والذي هو مبدأ كلي وحقيقة وجودية غير وهمية.

ثم إن لفظ الإعدام الذي نقل إلى اللغة العربية من اللغات الأخرى ثم إلى اللغة التركية من العربية في تاريخ ما مريب من ناحية أخرى. وهي أن معنى العدم في اللغة هو فقدان، "والعديم هو الذي لا مال له"². والإعدام في سياق العقوبة يُشعر بإزالة المعدم من الحياة والوجود. وهو معنى لا يلائم عقائد الإسلام حيث إن الموت ليس عدما، وإن الإنسان وإن قني بجسده وجسمه وبحياته الدنيا، فإنه باق بروحه ليبعث يوم القيامة من جديد. ولهذه العلة ليس لفظ الإعدام موضع استراتيجي في النظرة القرآنية إن صح التعبير، ولا يتناغم مع أصولها. وإنما لفظ الإعدام يقترب من النظرة الغربية التي لا تؤمن بالحياة الآخرة، وتعتبر الأمور بظواهرها ومظاهرها.

هذا وإن كان دعاة الشريعة لا يعلمون هذه الأمور أو كانوا غافلين عنها، فقد بدأوا هذا الأمر مغلوبين، وخاضوا في هذه المعركة العلمية مكشوفين. فإننا لم نسمعهم يذكرون هذه الأمور ولم نرهم ينتهون علمها، بل يذكرون المصطلحات كما يذكرها خصومهم ويبدوون الخلاف معهم حيثما بدأوا، ويقفون حيثما وقفوا. وكان أولى بهم أن ينتهوا للكلمات التي تخرج من أفواههم سواء في الإعدام أم في القضايا الأخرى فلا يستعملوا

1- لأهمية قضية المصطلح انظر، الشاهد البوشيخي، نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بدون تاريخ).

2- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1979/1399)، 248/4.

ألفاظ خصومهم على إطلاقها والتسليم لها. اللهم إلا أن يقصدوا به الموافقة الموقّعة لبيان المعنى الأصلي وللتفاهم.

2.2. وهم البراءة الأصلية

إن تسييس القضايا من أعضل أمراض الأمة اليوم. وإن دعاة الشريعة قد تورطوا في قضية الجريمة والعقوبة حين دخلوها من جُحر السياسة الذي هو كجُحر الضب³، مع أن الجريمة ظاهرة إنسانية تتجاوز حدود السياسة وأنها معضلة فردية قبل أن تكون قضيّة اجتماعية. وقد تورط في هذا الجحر الضيق الطرفان، وإن دعاة الشريعة ألوم في ورطتهم وأقلّ عذرا من خصومهم لغفلتهم عن المثل القرآنية العليا التي ترسم الحقائق بأسلوب معجز. وأما الطرف الآخر فهو مضطر إلى تسييس تلك القضية لفقر نظريتهم ولوهن قاعدتهم.

ذلك أن معارضي الإعدام قد انطلقوا في زعمهم من ذمّ الماضي وعقوباته بأنها وحشية وبدائية وينبغي تجاوزها. وهم يلجؤون هذه القضية من باب السياسة ويأتونها كأنها محض قضية اجتماعية ويدعون لها حلا سياسيا. ولهذا تكلف زعماءهم المفكرون وقادتهم السياسيون أنسنة العقوبات قانونا، وألغوا الإعدام دستورا مع أنهم لم يستطيعوا إلغاء الجرائم ولا قدروا على أنسنة المجرمين. وكأن القوم بأيديهم عصا سحرية، فهم يعدّون الناس مستقبلا زاهرا ومجتمعاً سلمياً كالجنة خاليا من الإجرام والإعدام من غير أن يكون على أفراد المجتمع كلفة ومسؤولية في نيل هذه الغاية العالية.

يقع دعاة الشريعة في الورطة نفسها ويقابلون دعوى خصومهم بمثلها، ويلجؤون القضية من حيث ولجها خصومهم، ويقترحون الإعدام حلا سياسيا. وإن خطابهم يوهم أن القضاء الشرعي عصا سحرية وأنها سوف تُخلص المجتمع من إشكال الجريمة من غير أن يكون على أفراد كلفة ومسؤولية في الوقاية منها. وكأنما يقولون إن الجنة كانت في الأرض أيام طبقت فيها الشريعة والإعدام.

كلا، لا هذا ولا ذلك. إن قضية الجريمة قضية إنسانية فردية قبل أن تكون قضية اجتماعية سياسية فلا تنفع فيها العصي السياسية السحرية التي كثيرا ما يدعيها الساسة ويغرّ بها الناس القادة. إن الجريمة ظاهرة تظهر على الإنسان وتنبع من عمق نفسه ومن فساد باطنه، وإن أول قتل في الأرض قد ارتكبه أحد بني آدم لا ابن إبليس. وإن أبانا آدم هو الذي جنى الثمرة من الشجرة المحرّمة، فعوقب على جنايته بعقوبة. وعلى ذلك فمن أراد أن يعالج الجريمة، وتكلف دراسة قضية العقوبة، فليبدأ بدراسة نفسه، أو ليفترض أنّ جريمة القتل صادرة من ابنه أو يقدر عقوبة الرجم على ابنته، ثم بعد ذلك ليتكلف الحكم على الناس والقضاء بينهم في هذه القضية، وليعدّهم بالعافية والشفاء إن كان هو منها بريئا.

3- "جر ضب" مثل ضربه النبي عليه السلام في اتباع المسلمين سنن الأمم السالفة. وهو في حديث صحيح ورد في المصادر الأهمّات الموثوقة. انظر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري (دار طوق النجاة، 1422هـ)، 169/4 رقم: 3456 باب ما ذكر عن بني إسرائيل.

إن قضية الجريمة أو إشكال العقوبة قضية إنسانية فردية، فلا ينبغي لدعاة الشريعة أن يوردوها مورد قضية سياسية إلا تبعا وتأكيدا للوجه الأول، كما لا ينبغي لهم أن يقترحوا الإعدام ترياقا ناجعا لمرض الجريمة. لأن الإعدام في صيغته الشرعية كئي، والكئي آخر الدواء. وقد شرع الإسلام قبل الكي شرائع تقي من الجريمة مما لا يسعنا هنا عدّه، كما أن الحلّ الأساسي الذي يقترحه الإسلام لإشكال الجريمة هو أنسنة الإنسان بالإيمان.

3.2. نسيان مبدأ العفو

إنّ الذي يغلب على خطاب دعاة الشريعة هو الإلحاح على تطبيق عقوبة الإعدام مع أن العفو أفضل في الشريعة من طلب القصاص. بل كان تدارك النفوس بالدية والغرامة والإصلاح ثقافة وفضيلة عند العرب حتى في جاهليتهم قبل الإسلام. فقد مدح شاعرهم قوما بذلك في أبيات، إذ قال:

تُعَفَى الْكُلُومُ بِالْمُنِينِ فَأَصْبَحَتْ يُنَجِّمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمٍ
يُنَجِّمُهَا قَوْمٌ لِقَوْمٍ غَرَامَةٌ وَلَمْ يُهْرِيقُوا بَيْنَهُمْ مِلءَ مِحْجَمٍ⁴

يؤخّر دعاة الشريعة هذا الترتيب في عموم خطابهم، مع أنهم لا يهتمون ذكر مبدأ العفو والدية مع الإعدام. وليس هذا الموقف خاصا بدعاة الشريعة في تركيا. فقد صرح الأستاذ الدكتور علي عزوز قائلا بأن "النهي عن الفعل أو الأمر بإتيانه لا يكفي وحده لحمل الناس على إتيان الفعل أو الانتفاء عنه. ولولا العقاب لكانت الأوامر والنواهي أمورا وضربا من العيب فالعقاب هو الذي يجعل للأمر والنهي معنى مفهوما"⁵. وأشار الأستاذ أيضا إلى أن العقوبات شرعت للكثرة الغالبة الذين ينزجرون بالعقاب، لا للقلة النادرة الذين يمثلون للأوامر والنواهي حياءً من الله وخجلا من عصيانه تعالى. وهذا يدل على أن الدكتور علي عزوز يرى العقوبة أصلا في معالجة الجرائم.

ومن وجه آخر، غير التصريح المذكور، نشير إلى أن دعاة الشريعة، وإن اعترفوا بمبدأ العفو أو الدية في عرض كلامهم، فإن اقتراحهم الإعدام حلاً لتقليل الجرائم ولمنع انتشارها، يدلّ على أن العفو عندهم حلٌّ فرعيّ عارضٌ وليس أصلا. وإنما الأصل هو الإعدام. وهو الذي سيقلّل من نسبة الجرائم في ظنهم وزعمهم. وهذا يخالف الشريعة نفسها إذ العقوبة إنما هي آخر الدواء وبعض الحلّ، وليس الأصل الأول ولا الحلّ الوحيد.

4- حسين بن أحمد بن حسين الزوّزني، شرح المعلقات السبع (دار إحياء التراث العربي، 2002/1423)، ص: 141.

5- علي عزوز، "مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية 7 (2015)، 49-42.

4.2. هدم قاعدة الدين

إن المبالغة في شأن العقوبة والجِزْصَ على تطبيقها مع إهمال مبدأ العفو هدمٌ لقاعدة الدين كما أن ذلك دعمٌ لقاعدة الخصم وتشديد لبيانه. ذلك أن العقوبة تنبني على مبدأ المجازاة والتماثل. وهي مقتضى مبدأ التدافع بين الأسباب والصراع بين الأضداد وهي عقيدة الخصم الذي لا يعرف للحياة تفسيراً سواها. إن مبدأ الصراع وتدافع الأسباب قد يصدق على العلاقات بين الحيوانات، بل قد يصدق حتى على ما بين الإنسان والإنسان من حيث إنه حيوان بخلقه البيولوجي. ولكن إذا اعتبرناه ببعده الإنساني السامي، فإن مبدأ الصراع ينتقض ويتخلف إن استطاع الإنسان أن يتغلب على طبعه الهيمي، ويتعالى عن بعده السافل الحيواني. وهو ما دعا إليه الأنبياء والرسول. ولعل العفو من أدلّ الألفاظ على ذلك المعنى اللطيف. إذ العفو إنما هو سخاء النفس وترك مقتضى الغضب مع المقدرة أو ترك مقتضى الشهوة والرغبة مع إمكان النيل كما جاء في قوله تعالى "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ"⁶.

لا نقول هنا إن العقاب باطل على كل حال. بل قد يحسن موقعه إذا قدر بعدل وحكمة، وقد يكون العقاب بين الناس ضرورةً إذا عمي الإنسان عن بعده الإنساني، وغلب عليه طبعه الهيمي. ولكن العقاب مع ذلك لا يخلو من دافع حيواني إما في المعاقب وإما في المعاقب وإما فيهما جميعاً. فهو إذا أقيم لمحض النّعمة النفسية ولم يُبنَ على النية السليمة، فإنه لا يخلو من شائبة الشّرك. وأما العفو فلا يكون إلا مع تغلب البعد الإنساني على البعد الحيواني، اللهم إلا أن يلتمس العافي بعفوه حظاً دنيوياً أو رياء وسمعة وهو لا يعيننا هنا لأنه مكرٌ بين الناس سبّاعيٌّ ولونٌ حيواني.

ليس العفو من فروع الفقه الإسلامي. بل هو من أصول الدين ومن كليات القرآن المكي، ويعظم ضرره إذا نسي فلا يجوز إهماله، لذلك لا بد من التأكيد عليه والتذكير به. أما العقاب فلا يحتاج إلى تذكير كثير سوى الإرشاد إلى العدل وبيان المقادير، إذ العقاب غريزة في كل إنسان، ويدافع به عن نفسه حتى الجاهل والحيوان. وأما العفو فهو ثمرة العلم ولا يكون إلا مع الصبر والحلم، "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا دُو حَظٌّ عَظِيمٌ"⁷.

5.2. تقديم الرخصة مكان العزيمة

إن إلحاح دعاة الشريعة على العقوبة يخالف الخطاب القرآني ولا يوافق الشريعة. لأن العقاب هو الرخصة في الشريعة بالنسبة للمتعدى عليه أو لوليّه، بينما العزيمة هي العفو والصبر، وقد تمت الإشارة إلى هذا المبدأ في العقوبة عموماً في قوله سبحانه "وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ

6- البقرة 219/2.

7- فصلت 34/41-35.

خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ"⁸، وفي القتل خصوصاً في قوله سبحانه "فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"⁹

وأما خطاب دعاة الشريعة فإنه يوهم بعكس ذلك، كما يوهم بأن تطبيق عقوبة الإعدام سيحل مشكلة الجريمة من أصلها، كما أن تقديمهم القصاص على العفو، وفرحهم به لا يوافق الشعارات التي ينادون بها من أن الإسلام دين الرحمة والسماح والسلام.

6.2. خلط القرآن المدني بالخطاب المكي

يجوز أن نؤسس النقد السابق على أمر آخر وهو ما بين العهد المكي وبين العهد المدني من فرق في أسلوب الخطاب وفي مقاصده، وما يقتضيه ذلك الفرق في فقه الواقع. ذلك أن أكثر الآيات التي ذكر فيها قتل النفس إنما هي آيات مكية. وقد علم أن العهد المكي لم تكن فيه للنبي ولا للمؤمنين سلطة لإقامة الحدود بمعناها المعروف اليوم. إذ كان العهد عهد البناء النظري والتأسيس الإيماني الأخلاقي إن صح التعبير، فكيف استنبط دعاة الشريعة من هذه الآيات ضرورة تشريع عقوبة الإعدام لسلطات مشوب أمرها ومتلون.

إن قتل النفس في أكثر سياقاته في القرآن المكي. وفي القرآن المدني لم يذكر تشريع قانوني محض كما يورده دعاة الشريعة ويصدرونه. بل ذكر في سياق آخر، وهو استعظام قتل النفس وتهجينه وبيان نقضه للإيمان بالله تعالى، وإن المثلية المشار إليها في جزاء القتل إنما ذكر عرضاً وتبعاً وجواباً لسؤال قد يرد ببال المخاطب. أي إن التشريع القانوني ليس ما سيق له الكلام إذا تكلمنا بمصطلحات الأصوليين كما يتضح في آية الإسراء "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا * وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ"¹⁰. فمن الواضح أن السياق العام هو وصايا أخلاقية وازعها الإيمان بالله تعالى.

والأمر سواءً في القرآن المدني، إذ نجد أن الآيات التي تناولت قتل النفس إنما تناولته في سياق التشريع والوعيد من غير تعرض لحكمها الدنيوي بين القاتل والمقتول أو أوليائه كما في قوله تعالى "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا"¹¹. وأما قتل الخطأ الذي سبق ذكره في الآية السابقة في سورة النساء، فهو لا يعيننا في هذا السياق. لأنه يشبه الموت العادي بالنسبة لمحل النزاع. وإن افترضنا أنه يدخل في قضيتنا، حيث قد شرع الله له الكفارة والدية، فإنه لا يشد عن السياق القرآني الكلي لقضية القتل ويناسب المقاصد الكلية للقرآن.

8- النحل 16/126.

9- البقرة 2/178.

10- إسراء 17/33-34.

11- النساء 4/93.

7.2. قصاص عدل وإنصاف

وأما القصاص الذي شرع في المدينة بقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى"¹² فإنه ليس تشريعاً قانونياً صرفاً، وإن كان في أسلوب التشريع والتقرير الذي هو سمة الآيات التشريعية المدنية. إذ لا تخلو الآية من التنبيه على العدل الذي هو مبدأ أخلاقي. بل مبدأ العدل هو المنبّه عليه في الآية فضلاً عما في آخر الآية من الحث على العفو الذي هو مبدأ أخلاقي أيضاً. ثم إن القصاص قد يعم بمعناه اللغوي مبدأ العفو خلاف ما يوهمه ظاهر الآية، إذ ورد الحكم بأنه مكتوب كما أكد المكتوب بحرف "على" الذي يشعر بالوجوب كما أن العفو جاء في أسلوب الاستثناء من القصاص الكلي.

ولكن إذا اعتبرنا القصاص بمعناه اللغوي وأخذنا القرآن نصاً كاملاً فلا معنى لاستثناء العفو من القصاص، ولا لتخصيص أحدهما بالآخر. فقد تقرر في الأصول أن "تخصيص العام محال" كما نبه عليه أبو حامد الغزالي¹³ إلا على التجوز في العبارة. وذلك أن القصاص "إطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف" كما قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور¹⁴. ولما كانت الحياة الدنيا في النظرة القرآنية موصولة بالحياة الآخرة الأبدية صحّ أن نعتبر العفو ضرباً من القصاص، أعني قصاص الحقوق الدنيوية بالحقوق الأخروية تعادلاً وتناصفاً. أي أن العافي يعفو عن حقه الدنيوي لأجر أخروي أو لابتغاء مرضاة الله التي لا تعدل بحق في ميزانٍ لثقلها وعظمتها.

وأما الدية التي أشير إليها مع معانٍ أخرى في قوله تعالى "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"¹⁵، فهو ضرب من القصاص أيضاً من حيث إنه تعويض النفس بالمال، ونظن أن الشارع سبحانه اكتفى بالإشارة إليها في قتل العمد مع بعض الإبهام ليوكل الحكم إلى اجتهاد المجتهدين تكريماً للنفس الإنسانية لكي لا تكون موضع تجارة وبيع وشراء. وقد يجوز الاجتهاد في تحجير الدية بحسب المقاصد فيما نظن. وأما الدية في قتل الخطأ والتي نصّ عليها في القرآن تصريحاً فليست كذلك. لأنها تتضمن معنى عقوبة الخاطئ على إهمال الحزم، وترك العزم كما تتضمن معنى الإصلاح والجبر لنفوس الأولياء إذا ما شقّ عليها تقبّل القدر. وهي أيضاً ممّا أوصي فيه بالتصدّق والعفو على كل حال.

والذي نخلص إليه من التحليل السابق أن مبدأ القصاص لا ينبغي أن يقتصر به على عقوبة الإعدام على معنى نقمة عاجلة دنيوية حيث إن دلالة الآية على عقوبة قاتل العمد ليست دلالة نصية بل هي دلالة اقتضاء، إذ الآية تنصّ بنظمها أساساً على الإنصاف والعدل الذي هو مبدأ كلي كما قلنا.

12- النساء/78/4.

13 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، الطبعة الأولى (دار الكتب العلمية 1413/1993)، 245.

14 - محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير (تونس: دار التونسية 1984)، 135/2.

15- البقرة/178/2.

8.2. هدم ببيان الشرك

تُشكل آية القصاص بظاهرها وتنفي العدل والتماثل بين العبد والحر وبين الذكر والأنثى تقريراً لعرف العرب زمن التنزيل. فلأجل هذا الإشكال صرفها المفسرون عن ظاهرها وقيدوا معناها بروايات مختلفة في سبب نزولها.¹⁶ إن تأويل المفسرين صحيح على العموم. ولكن لا بد هنا من التنبيه على أن الآية لا تدل على عدل مطلق بين الذكر والأنثى ولا بين العبد والحر. إذ لو كان الأمر كذلك لَنصَّت الآية عليه بنص صريح، ولما اختلف الفقهاء في الاقتصاص من الرجل للمرأة ومن العبد للحر. وقد اختلفوا في ذلك كما نقل ابن رشد اختلافهم بإيجاز وحسن بيان¹⁷.

بل الآية تدل دلالة خفية على اعتبار ما بين الحر والعبد وما بين الذكر والأنثى من تفاوتٍ بالنسبة لقضية القتل. ذلك أن القتل والقتال في عرف العرب كان تعبيراً عن العزة والمجد والغلبة وإثبات الذات في جدال الحياة كما تدل على ذلك أشعارهم. وكان القوي يأكل الضعيف ويقول "أنا أحيي وأميت"¹⁸. وكان ذلك العرف جارياً عندهم بين الرجال الأحرار دون النساء والعبيد، إذ لم يعتدوا بالعبد كفتناً للحر في جدال العزة لكونه مسلوب العزة أصلاً حيث كان العبد متاعاً يباع ويشترى. وكذلك المرأة فلم يعدوها كفواً لأنوثتها ولين خلقتها فقد قال شاعرهم:

"كُتِبَ القتل والقتال علينا وعلى الغايات جرّ الذبول"¹⁹

وبعبارة أخرى إن الرجال لم يكونوا يعتزون بقتل العبد، ولا بقتل المرأة حتى يُزجروا بالقصاص بل كانوا يعتزون بقتل أكفائهم. فزجرهم الشرع بالقصاص العدل كما زجرهم من وجه آخر بالوعيد إذ ساوى بين القتل المتعمد وبين الشرك في أن عقابهما في الآخرة الخلود في جهنم. وهو في قوله تعالى "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِماً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً"²⁰. وهو عقاب الكفر والشرك.

إن آية القصاص ليست مقصورة على الشأن القضائي ولا على تحقيق العدل بين الناس في المظالم الدنياوية. بل لها دلالات أعمق من ذلك ومقصد أكبر. إذ هي تنهى عن العلو والعتو والاعتزاز حيث "إن العزة

16- انظر، محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة 2000/1420)، 357/3.

17- انظر، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بدون تحقيق (القاهرة: دار الحديث، 2004/1425)، 180/4.

18- البقرة 258/2.

19- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي 1997/1417)، 180/3.

20- النساء 93/4.

لله جميعاً"²¹. وتنصّ على أن الناسَ سواءً. بل هم إخوان إذ سَيَّ ما بين القاتل والمقول أحوّةً في آية القصاص في قوله سبحانه "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"²² إن طلب القصاص حقّ للولي. ولكن طلب العزة بالقتل والنقمة نقض للإيمان ومنازعة لله في اسمه "الواحد القهار" الذي أكّد في ستّة مواضع في القرآن بأنه متفرد به.

إن جريمة القتل قد تغتفر. وإنّ النفوس الجريحة قد تُداوى بالمال وتُشفى بوعد الآخرة، ولكن القتل والقتال للعلو والمجد لؤن من ألوان الشرك. و"إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ"²³.

9.2. الغفلة عن سرّ الأمانة والاستخلاف

إن القتل في لسان العرب أخصّ من الموت. وإن كلّ قتل موتٌ وليس كل موتٍ قتلا. ويقال قتل فلان فلانا إذا روعي سببُ الموتِ وتأثيرُ المتولي لفعل القتل²⁴. ولما كان القتلُ أخصّ من الموت لكونه فعلا اختياريا وكانت وظيفة الإنسان وقيّمته إنما تتجلى بأفعاله الاختيارية، وفيها وجب أن تُنظر في مسألة القتل وفي عقوبته من هذه الزاوية حيث إن الإنسان يتميّز بأفعاله الاختيارية من الهيمة، وينال صفة الخليفة في الأرض، وتحمل الأمانة الربانية.

إن الانشغال بالعقوبات والبدار إلى فرضها مكان الاهتمام بتعليم الإنسان وإرشاده إلى معاني الإنسانية، وبيان مغزى الحياة والمصير والوظيفة الوجودية للإنسان لا يناسب المنهج القرآني من حيث المبدأ. لأنه يعنى أن يُنزّل الإنسان منزلةً هيمية تُقهر وتدفع بالعقوبات، كما يُشعر بنفي الصفات التي تميّز الإنسان من الحيوان كصفة الوعي والحرية والإرادة. إن الإنسان بهذه الصفات صار خليفة في الأرض وبها حمل الأمانة الربانية. إن خطاب دعاة الشريعة موهون من هذه الناحية أيضا، وكان أولى بهم أن يجتهدوا في استنباط معاني النصوص، وألا يقصروا المسألة على الحكم القضائي، ولا يكتفوا بالتراث الجاهز للفقه الإسلامي الذي أعد للجانب القضائي خاصة.

10.2. الإخلال بترتيب المقاصد

لا تُدرأ مفسدة القتل في الشريعة لكون الموت شرا محضاً، كما أن الحياة لا تُصان لذاتها ولا لذاتها. بل إن الحياة الدنيا مع مصالحها العاجلة ومنافعها الفانية إنما هي نعم أريد منها مقاصد غير دنيوية كالاتيان وكالتعريف بالنعيم المقيم والعذاب المهين في الآخرة، وكالتعريف بالمنعم الحقيقي سبحانه قبل ذلك كله. فقد نبّه أبو إسحاق الشاطبي إلى هذا الأصل عند حدّ حدود مقاصد الشريعة إذ قال "المصالح المجتلبة

21- يونس 65/10.

22- البقرة 178/2.

23- النساء 4/116، 48.

24- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق- بيروت: دار القلم-دار الشامية، 1412)، 655.

شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية²⁵.

ليست الحياة الدنيا أعظم غاية للإنسان، ولا ينبغي أن تكون أكبر همه. لأنها لو كانت كذلك لما خلق الله الموت بعد الحياة، ولكرة القتل والقتال في الشريعة على كل حال. ولكن الله تعالى قد أثنى في القرآن على المؤمنين بأنهم يقتلون ويُقتلون. إن مفهوم الحياة ومعناه مختلف في النظرة القرآنية عما في الإيديولوجيات البشرية. إذ الحياة إنما هي وسيلة التعريف بالله تعالى ووسيلة الإعداد للأخرة. ولما كان مفهوم الحياة مختلفا في النظرة القرآنية عما في الإيديولوجيات البشرية وكان لها معنى مقدس لاتصالها بالله تعالى وبالأخرة وجب على دعاة الشريعة أن يميزوا خطابهم عن الخطابات الأخرى في جوهرها وعرضها، فلا يبنون مقصد صون الحياة على عبادة الحياة الدنيا، ولا يعرضون أحكام الشريعة في صورة إيديولوجية بشرية لتوافق أهواء الناس. إن الشريعة تستهدف حفظ الحياة، ولكنها لا تفتأ تذكّر الناس بالموت دوما. "أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ"²⁶.

هذا، وإذا نظرنا في خطاب دعاة الشريعة، نجد أنه ينحرف عن هذا الأصل بعض الانحراف إذ يعرضون الجانب القضائي للشريعة في صورة تزيق ناجع لمرض اجتماعي دنيوي مع أن أكثر الأمراض والجرائم في المجتمع المسلم إنما تنشأ من ضعف الإيمان بالله واليوم الآخر، لا من قبل فقدان العقوبات الشرعية. إن الشريعة شفاء للأمراض بجانبه الإيماني أولا ثم يأتي جانبه العقابي وزجره القضائي تأكيدا وتثبيتا. إن الذي نقلناه في أول الفصل من رأي العالم الذي استحسن تطبيق الإعدام ضمن الدستور التركي العلماني مثال لذلك الانحراف.

إن تقديم جانب الإيمان في معالجة إشكال الجريمة ومقتضى المنهج الحكيم ليس منهجا معدوما في تراث الأمة، فقد سلك سعيد النورسي رحمه الله هذا السبيل في إرشاد المجرمين. فذكر في رسائله أن بعض السجناء ممن قتلوا نفسين فأكثر قد استفقتوا النورسي في قتل حشرات تؤذيهم ليلا. وكان ذلك التحول بعد أن عرفوا النورسي في السجن، وفهموا عنه الرسالة القرآنية. وكان ذلك الأمر يثير عجب الموظفين القائمين على السجن²⁷.

ليس عقاب المجرم، ولا إعدامه إلا أمرا فرعيا ومقصدا جزئيا للشريعة. وهو موجود أيضا في الشرائع البشرية، وإنما المقصد الكلي القرآني، والذي انفردت به النبوات في قضية القتل هو تهجين قتل النفس الزكية بناء على القيمة الوجودية للإنسان ولخطورة أفعاله الاختيارية. هذا وإن رأس الأمر هو الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر. والأحكام والشرائع إنما تؤسس على أصل الإيمان وتحفظ به. ولعل الحدود من أجل ذلك لا تقام في غير ديار الإسلام حيث يُفقد البيان ولا تقوم الحجّة والبرهان.

25- إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي، *المواقفات*، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، 1997/1417)، 63/2.

26- المؤمنون 56-55/23.

27- Bediüzzaman Said Nursi, *Lemalar*, (İstanbul: EnvarNeşriyat, 2016), 410.

11.2. التحدي

ينبغي أن يكون الخطاب الديني متضمّنًا للتحدي القرآني بالمعارضة في القضايا الخلافية بين المؤمنين وبين غيرهم. فقد علم أن النبي عليه السلام أمر بذلك في القرآن، وأثبت نبوته بالرسالة القرآنية نفسها لا بالأدلة الجانبية وحدها إن صحّ التعبير. ولم يكن يستند على تراث جاهز موروث من الأسلاف، ولا على قدسية الدين في المجتمع بالمفهوم المعاصر، كما يستند عليهما كثير من أصحاب الحظاب الخطاب الديني اليوم.

هذا وإذا تحدينا المعارضين وطلبناهم ببديل وجدنا أنهم، كأسلافهم، لا يأتون ببديل للمقترح القرآني سوى رفض البديل القرآني الذي هو القصاص الشرعي. ولا متعلق لهم إلا جزئيات من غير ربطها بنظرية مفهومة متينة. ثم إن الجزئيات والأسئلة التي يتعلقون بها مقضية في الشريعة ومجابهة. ولكل جزئية موضع في النظم الكلي المحكم للشريعة. وعلى سبيل المثال قولهم بأن الإعدام إضاعة للحياة التي هي أعز ما يملكه الإنسان وبأنه ليس لأحد سلب هذا الحق. قلنا: هو صحيح. وإن الشريعة، لحفظ حياة المجني عليه، شرّعت القصاص مبدأً ثم شرّعت العفو لتدائك حياة المجرم. وكذلك قولهم بأن الإعدام لا يزجر عن الجرائم، كما يُظنّ ولا ينقص من نسبتها بحسب الإحصائيات، قلت: وهو صحيح أيضا ولكنه حجّة عليهم لا لهم. لأن الشريعة لا تصون الحياة بالعقوبة الدنيوية وحدها بل تصونها أساسا بالزاجر الحقيقي الذي هو الإيمان بالله واليوم الآخر ثم بالعقوبة الدنيوية تأكيدا وتثبيتا. وأما المعارض للقصاص الشرعي فلا موضع لهذا الزاجر الحقيقي في قاموسه لإعراضه عن الوحي وشكّه في الآخرة.

إن الذي بدا لنا بعد النظر في مقالات معارضي الإعدام أن نقدهم للإعدام يتضمن اشتراط الجنة الخالصة في الحياة الدنيا كما بينا ذلك في صنو هذه المقالة. إن الجنة ليست في هذه الحياة الدنيا وإن أقصى ما تكون هذه الحياة جنة نسبية فانية إن التزم الناس بشرطها. وشرطها الإيمان بالشرائع الربانية والالتزام بها.

إن التحدي القرآني في قضيتنا يتجلى بنظم جزئيات تلك القضية بمقتضى الآيات القرآنية حيث كان القرآن معجزا بنظم معانيه كما قال المحققون. ونقول بمقتضى ذلك:

إن الجريمة عقوبة سماوية كاسمها هو الإنسان المجرم، ومقدّرها هو الله تعالى. وكذلك العقوبات الشرعية فإن مُستحقّها هو الإنسان ومشرّعها ومقدّر مقاديرها هو الله سبحانه. وليست الجريمة شرا مطلقا ولا شقاء محضا. إذ السعادة في هذه الدنيا نسبية والخير ممزوج بالشر. فقد عالج الشارع إشكال الجريمة بحكمة بالغة ودفعه بالتي هي أحسن إذ أسبغ سبحانه على عباده النعم في أرضه، وأجزل لهم الخيرات ووفر لهم فيها الطيبات وأغناهم عن الإجرام والافتتال "كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ"²⁸ كما أنه سبحانه لم يؤاخذهم بالجريمة إذا ما وقعت في حال المخمصة وعند الضرورة. ثم بعث إليهم الرسل وقدم لهم البيان وأدّبهم بالإيمان كيلا يقعوا في الاعتداء والإجرام. ثم إن فأتت وفلّنت جريمة إلى

الوجود فإن جَبَرها الأول هو العفو المطلق أو العفو في الدنيا مع القصاص في الأخرى كيلا تتضاعف الجريمة بالعقوبة حيث "جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا"²⁹، ثم إن تعذّر العفو المطلق فالمقترح هو الدية بالمال لمن شَفَى نفسه المال. ثم إن تعذّرت الدية بالمال فالحلّ هو القصاص العادل المطلق غير النسبي وهو النفس بالنفس والعين بالعين.

الخاتمة

إن الاختلاف في عقوبة الإعدام ليس بغريب ولا جديد وإنما تتلوّن فيها المذاهب وتختلف فيها الآراء بحسب تصورات الناس الدينية والعقدية وتحولاتهم الفكرية والفلسفية وبحسب ظروفهم الاجتماعية. فقد كان لأهل الجاهلية قبل الإسلام أعراف في قضية القتل وعادات في عقوبته. وكانت تلك العادات والأعراف تدور على المناعة القبلية والقوة العضلية وعلى زعم تفاوت الناس في القيمة في غالب الأمر. ولما جاء الإسلام وضع نظاما جديدا لقضية القتل وحول قطبها عما كانت تدور عليه في الجاهلية.

غير أن الإسلام وإن جاء بأحكام جديدة ونظام نظام جديد في قضية القتل، فإن قطب القضية ظلّ متشابهًا إذا نظرنا فيها من زاوية اختلاف الفقهاء. ذلك أن الفقهاء قد اختلفوا في تخصيص آية القصاص كما أشرنا³⁰، إذ قصر حكمها بعضهم على ما بين أهل الإسلام ولم ير أهل الكفر مساويا للمسلمين في الدماء، وخصصتها طائفة أخرى بما بين الرجال فحسب، ولم يروا المرأة كفتا للرجل في القصاص، كما أن طائفة ثالثة قد أسقطوا القصاص باختلاف الحرية والعبودية، وأضافت طائفة رابعة شرطا رابعا للقصاص وهو التماثل في العدد ولم يقتصوا للواحد من الجماعة. إن كان الفقهاء الذين خصصوا الآية من هذه الأوجه أو من بعضها أصابوا الحق، فإن القصاص ليس مقتضى عدل مطلق مثالي كما يوهمه خطاب المحافظين من دعاة الإعدام.

إن دراسة آية القصاص من ناحية هذه الأربعة وإزالة الغموض فيها وإحكام التشابه واجب محتوم على دعاة الإعدام وزعماء الإسلام. لأن الأربعة هي من المآخذ الكبرى التي يبقى فيها المؤمنون تحت الظنّة والبهتان، ومن أجلها تصوّب نحو الشريعة أصابع الاتهام، إذ هي تمس مقدسات العصر عند منكري الإسلام. وذلك أن الأول مما يمهد للإرهاب الديني، وإن الثاني في معنى الإهانة للمرأة وتحقيرها ونقض مساواتها، وأما الثالث فهو تقرير وتأكيد للعبودية التي أراد الإسلام أن يرفعها، وأما الرابع فهو ارتياب في نفس العدل وشكّ في وجوب الإنصاف.



29- الشورى 42/40.

30- ابن رشد، بداية المجتهد، 4/180.

المراجع

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. 4 مجلدات. القاهرة: دار الحديث، 2004/1425.
- ابن فارس، أحمد أبو الحسين بن زكرياء القزويني الرازي. *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السلام محمد هارون. 6 مجلدات. دار الفكر 1979/1399.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح*. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. 9 مجلدات. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى، 1422
- البوشخي، الشهيد. *نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بغير تاريخ.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق صفوان عدنان الداودي. دمشق، بيروت: دار القلم، دار الشامية، الطبعة الأولى، 1412.
- الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين. *شرح المعلقات السبع*. دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2002/1423.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي. *الموافقات*. تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان 7 مجلدات. دار ابن عفان، الطبعة الأولى (1997/1417).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد. *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق أحمد محمد شاكر. 24 مجلدا. الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة 2000/1420.
- الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. *التحرير والتنوير*، 30 مجلدا، تونس: دار التونسية للنشر، 1984
- عزوز، علي. "مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية". *الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية* 7 (2015)، 42-49:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المستصفى*. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، 1993/1413: t.ly/NXh3
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. 4 مجلدات. القاهرة: دار الفكر العربي، 1997/1417.

**الأسس الفلسفية لنظرية التربية الطبيعية
عند جان جاك روسو**

**The philosophical foundations of the natural education
Theory for Jean-Jacques Rousseau**

خالد الخطّاط

**باحث في قضايا الفلسفة والتربية
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب**

khettat.insp@gmail.com



الأسس الفلسفية لنظرية التربية الطبيعية عند جان جاك روسو

خالد الخطاط

الملخص

تبنى منظومة التربية لدى روسو على قاعدة أساسية مفادها أن الطبيعة الإنسانية خيرة وأن فطرة الإنسان أصل كل خير. وهذا الموقف يتعارض مع الموقف الذي تبناه الفيلسوف الإنجليزي هوبز وأغلب رجال القرن الثامن عشر ورجال الدين والكنيسة. والتقليد التربوي السائد حينها الذي كان يؤكد على أهمية اقتلاع الشر من النفس الإنسانية بما توفره التربية من أدوات التسلّط والقوة والقهر. وعلى خلاف هذه الرؤية البائسة المتشائمة للطبيعة الإنسانية، كان روسو يؤمن بخيرية الطبيعة ويدعو إلى ضرورة توجيه التربية وأفعالها بحسب ما تستوجبه الميولات الطبيعية للطفل ضماناً لنموّ وفق مقصد الطبيعة الذي تجسده التربية الحرة. في ظل هذا الاختلاف ذي الأصل الفلسفي، يحاول هذا العمل تسليط الضوء على بعض الأسس الفلسفية للنظرية التربية الطبيعية عند جان جاك روسو.

المفاهيم المفتاحية: التربية الطبيعية، التربية الحرة، الخيرية الطبيعية، مقصد الطبيعة، الطبيعة الإنسانية.

Abstract

Rousseau's concept of an education system is based on the basic principle that human nature is good and that human nature is the root of all good. This position contradicts the position adopted by the English philosopher Hobbes, most of the eighteenth-century men, the clergy, and the church. Also, the educational tradition prevailing at that time emphasized the importance of uprooting evil from the human soul, hence, education provided the means of authoritarianism, power and oppression. Contrary to this miserable and pessimistic vision of human nature, Rousseau believed in the goodness of nature and advocated the necessity of directing education and its actions according to the requirements of the child's natural inclinations in order to ensure growth according to nature's purpose embodied by free education. In light of this difference of philosophical origin, this work attempts to shed light on some of the philosophical foundations of Jean-Jacques Rousseau's natural education theory.

Key concepts: Natural Education, Free Education, Natural Charity, Nature.

مقدمة:

يوصف روسو بكونه زعيماً للنزعة الطبيعية في الفلسفة والتربية دون منازع. وقد أودع أفكاره الطبيعية في مختلف أعماله ومؤلفاته بدءاً من كتابه الأول: رسالة في العلوم والفنون مروراً بكتابه خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر¹، ومؤلفه الذي يعرف بإنجيل التربية الحديثة: إميل أو في التربية. وهذه المؤلفات جميعها تشكل نسقاً متكاملًا من الأفكار. فهي تهتم بالمجتمع والتربية والسياسة والفلسفة وتلعب فيها فكرة الطبيعة الدور المنظم والموحد. ويعدّ كتاباه: إميل والعقد الاجتماعي أروع ما أهداه روسو لبني البشر². فمن منظور بوجولان Burgellin يشكل كتاب جان جاك روسو إميل أحد مفاتيح حضارتنا الحديثة³.

الفلسفة التربوية في فكر روسو

يتضمن كتاب روسو إميل منظومة من الأفكار التربوية التي تشكل نظرية متكاملة في التربية حسب الطبيعية وبمقتضاها. ويستهلّه بقوله: "يخرج كل شيء من يد الخالق صالحاً، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال"⁴. وهو بذلك يرسم معالم نظريته الطبيعية في التربية. والتي تلخصها العبارة التالية: الطبيعة خيرة والإنسان يفسدها. وعلينا أن نؤمن بأن الحركات الأولى للطبيعة هي دوماً رشيقة. وما من فساد أصيل في النفس الإنسانية أو في القلب البشري. فالمجتمع عين الشر وينبوعه وعلينا أن نحصن الطفل ضد الشر المستطير الذي يطال الحياة الاجتماعية.

تأسيساً على هذا الحذر الكبير من شرور المجتمع وأثامه يرى روسو أنّ الطبيعة هي أصل الخير، منها نطلق إلى بناء الخير في النفوس، فهي وسيلة وغاية في معادلة البناء الإنساني الخير. وفي كنفها يجب أن ينمو الأطفال بمنأى عن كل ضروب الإثم والشر. فإميل ابن الطبيعة، وعلى تربيته أن تتمّ وفق قواعد مستمدة من روح الطبيعة، وهذه هي سنة الطبيعة. فلماذا نخرج عليها؟⁵ وهذا ما يفسر تمرد روسو على المجتمع منبع الشرور والأثام.

يعتقد روسو أنّ الطبيعة قادرة بذاتها على تنمية ملكات الطفل⁶. لها أكلت مهمة التربية. فهي تريد للطفل أن ينمو نموّاً حرّاً يحترم تكوينه الطبيعي. ويدعوننا روسو لمراقبة الطبيعة والنظر إلى الكيفية التي تبين لنا النهج الذي ينبغي للتربية اتّباعه مع أطفالنا⁷.

1- جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

2- KAHN P., Emile et les Lumières, dans L'éducation, approches philosophiques, PUF, Paris, 1990

3 - P. BURGELIN, La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1952, 2e éd. 1973, rééd. 1978.

4- جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، نقله إلى العربية نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، (د.ت)، ص 24.

5- المصدر السابق، ص 38.

6- يقول روسو: "إن دراستنا الحقّ هي دراسة البيئة الإنسانية. وبهذا تكون التربية الحقّة بالممارسة أكثر ممّا هي بالتلقين. فالإنسان يبدأ التعلّم حين يبدأ الحياة. فتربيتنا تبدأ معنا، ومعلمنا الأول هو حاضنتنا." المصدر السابق، ص 32.

7- يقول روسو: "راقبوا الطبيعة وانظروا كيف تبين لكم السبيل" المصدر سابق، ص 37.

إن هدف التربية الطبيعية يتمثل في بناء الإنسان على صورة الطبيعة، أي كما خلقت الطبيعة. وكما تريد له أن يكون. فالطبيعة تندبه قبل كل شيء للحياة الإنسانية. والحياة هي المهنة التي أريد أن ألقنه إياها. وحين يتخرج من يديّ لن يكون قاضيا أو جنديا أو قسيسا، بل سيكون إنسانا قبل كل شيء، بكل ما ينبغي أن يكونه الإنسان، وسيعرف كيف يكونه على الوجه الصحيح ومهما غيرت ظروف الأيام من وضعه، فسيكون دائما في موضع الحق⁸.

وكثيرا ما وجدنا روسو، وهو يرفع راية أقوال له المأثورة من قبيل: دعوا الطفولة تنمو في الأطفال، دعوا الطبيعة تعمل وحدها زمنا أطول قبل أن تتدخلوا بالعمل مكانها خشية أن تعرقلوا عملها، احتراموا الطفولة ولا تتسرعوا أبدا بالحكم عليها خيرا كان أم شرا. ويستفاد من هذه الدعاوى أن الإيقاع البطيء لزمّن النمو ليس شرا نحتمله، بل وظيفة ضرورية للنمو. فالطبيعة لا تحتاج إلى تربية، والغريزة خيرة طالما تعمل وحدها. وتصبح مشبوهة عندما تتدخل المؤسسات الإنسانية. وينبغي علينا أن ننظمها لا أن نقضي عليها. وقد يكون تنظيمها أصعب من تدميرها.

تتضمن التربية الطبيعية عند روسو فيضا متدفقا بالحب والحنان على الطفولة والأطفال. وفي حنانه هذا دعوة للانتباه إلى الطفولة المقهورة، وصرخة إنسانية تدعو إلى محبة الأطفال والعناية بهم. يقول روسو قولا يتدفق بأعظم معاني الحنان والحب للطفولة والأطفال، وهو: "أحبوا الطفولة، وارعوا في مودة لهوها وملذاتها وطبيعتها اللطيفة... من منكم لم يتحسر أحيانا على تلك المرحلة من العمر حينما كانت الشفاه لا تعرف إلا الضحكات، والنفوس لا تعرف إلا الطمأنينة والأمن والسلام؟ لماذا إذن تريدون أن تنزعوا من هؤلاء الصغار الأبرياء استمتاعهم بفترة قصيرة من العمر سرعان ما تنقضي كأنها سنة من سنن؟ ولماذا تريدون أن تحرموهم من خير ليس له نظير ولا يمكن أن يسيئوا التمتع به؟ لماذا تريدون أن تحشدوا في تلك السنوات القلائل في بكرة العمر عصارة الآلام والمرارة وأنتم تعلمون أنهم لن يستطيعوا تعويض ما فات بدليل أنكم لا تستطيعون الارتداد إلى طفولتكم؟ أتعلمون أيها الآباء اللحظة التي يتربص فيها الموت بأولادكم؟ لا تمهدوا إذن ولا تزرعوا حسراتكم بأيديكم وأنتم تحرمونهم من اللحظات السعيدة الضئيلة التي تمنحهم الطبيعة إياها. يجب عليكم متى استطاع أبناؤكم أن يشعروا بذواتهم، أن تجعلوهم يستمتعون بحياتهم حتى إذا شاءت إرادة الله أن يدعوهم إليه، لا يموتون من غير أن يتذوقوا لذة الحياة"⁹.

ويمكن تحديد أهم المبادئ الأساسية لطبيعة الطفولة التي تنبّه إليها التربية عند روسو كالتالي:

- طبيعة الطفل خيرة.
- التأكيد على تجربة الطفل الخاصة في اكتساب المعرفة واستبعاد دور المعلم ما أمكن ذلك.
- تقسيم التربية إلى مراحل تتناسب مع عمر الأطفال.
- طبيعة الطفل هي التي توجه التربية وأفعالها.

8- المصدر السابق، صص 32-33.

9- جان جاك روسو، إمبل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، صص 80-81.

- العمل على فهم طبيعة الطفل ودراستها ورصد مكوناتها لكي تستقيم العملية التربوية.
- يجب احترام ميول الطفل الطبيعية وتنميتها وفقا لمبدأ التربية السلبية.

التربية السلبية أو التربية الحرة:

ينطوي مفهوم التربية السلبية عند روسو على شحنة ثورية هائلة ويقين ثابت بمبدأ الحرية الإنسانية. وتتجلى هذه التربية السلبية في رفض كل أشكال الإكراه والتسلط والقهر والعبودية التي تنبث في عادات الناس وتتجذر في تصوراتهم وممارساتهم الإنسانية والتربوية.

يعتقد روسو أن الحكمة البشرية ذاتها لا تنطوي إلا على تحكيمات استعبادية، فعاداتنا لا تعدو أن تكون إذلالا واستعبادا، وكبتا وألما فالرجل المتمدن يولد ويعيش ويموت في رق العبودية، حين يولد يوثقونه بقماط، وحين يموت يسمرون عليه تابوتا، ومادام على وجه الدنيا، فهو مكبل بشتى النظم¹⁰. ولما كان الأمر كذلك وجب على التربية أن تكون وسيلة لتخليص الإنسان من هذه القيود. فالتربية الأولى التي تقدم للطفل يجب أن تكون سلبية وهي لا تكون بالتلقين لمبادئ الفضيلة، ولكن قوامها المحافظة على القلب من الرذيلة والعقل من الزلل. فالتربية الحق هي التي تسعف الطفل على تحقيق نمو حرّ طليق لطبيعته وقواه الداخلية وميولاته الفطرية.

إن التربية المنشودة ليست نفيًا لضرورة التربية، بل هي رفض للأساليب والأشكال التربوية التقليدية السائدة التي تزكي العبودية والإكراه. فالتربية السلبية هي التربية الحرة التي تترك للطفل فرصة النمو بمقتضى فطرته وطبيعته الخيرة. إنها التربية التي تتيح نموا روحيا وعقليا ونفسيا، نموا حرا أصيلا خارج دوائر الإكراه والتسلط والقهر التي تنتفي بإقدار الأطفال على أن يتعلموا العمل بأنفسهم، لا أن يحملوا الآخرين على العمل لهم. وهكذا يتعودون منذ البداية أن تكون رغباتهم على قدر قواهم ويشعرون شعورا لا مبالغة فيه بأن الحرمان ممّا ليس في متناول اليد أمر طبيعي لا يتسم بسمات الفجعية والتحسر¹¹. وهذا التوجّه لدى روسو فيه إقرار برفض التربية السائدة التي تفقد الإنسان براءته وأصالته لأنها تستأصل قدرته على المبادرة وعلى العيش وفق قانون الطبيعة.

يقر روسو في معرض وصفه للتربية الإيجابية، بأن هذه الأخيرة تساعد على تكوين العقل قبل الأوان كما تلقن الطفل¹² واجبات الرجال تلقينا وتضحى بحاضر الطفل لصالح مستقبل المجتمع. وهي التربية التي يصفها روسو بالتربية الهمجية حين يقول: "فما القول إذن في تلك التربية الهمجية التي تضحى بالحاضر القائم في سبيل مستقبل مجهول غير مضمون، وهي تربية تكبل الطفل بالأغلال من جميع الأنواع والأشكال.

10- المصدر السابق، ص 34.

11- المصدر السابق، ص 71.

12- يقول روسو: "لا ينبغي أن نلقن التلميذ دروسا لفظية. فالتجربة وحدها هي التي يجب أن تتولى تعليمه وتأديبه. فالتربية الأولى ينبغي إذن أن تكون تربية سلبية خالصة. ولا يجب أن يفوتنا أمر مراقبة طبيعة الطفل وسلوكه كي نكتشف بدقة عن المزاج الخاص للتلميذ". المصدر السابق، ص 98.

وتبدأ بأن تجعله شقياً في طفولته لكي تعدّه لمستقبل بعيد تزعم أنه سيكون سعيداً. مع أنه ربّما لن يصل إليه مطلقاً¹³. ولا ينبغي أن نفهم أن التربية السلبية هي حالة من السكون والكسل والخمول، بل هي نوع من التربية الحرة التي لا تسبب الفضيلة، ولكنها تحمي القلب من الرذيلة، أي أنها تحفظ الطبيعة في الطفل. وعلى خلاف ما هو معهود وسائد في عصره، يؤكّد روسو على أن التربية الحقّ هي التربية التي تنصت لصوت الطبيعة وتساير نبض إيقاعها الداخلي وتترك الفرصة للطفولة لكي تمارس الحرية الطبيعية، تلك الحرية التي تبعد الأطفال ولو إلى حين عن الرذائل التي نصاب بها تحت نير العبودية¹⁴.

التربية السلبية تعني باختصار أن نحقق للطفل نمواً طبيعياً بعيداً عن تدخل الراشدين وعبثهم. وكأنّ روسو بهذا التوجّه يميل إلى الاستغناء عن المرّبي كلياً، ويوكل مهمة تربية الطفل إلى الطبيعة ذاتها، ويضع الطفل في صدام مستمر مع الحياة بتجاربها وعبثها ومفارقاتها. فوظيفة المرّبي لا تكاد تتجاوز حدود الإشراف على إميل عن بعد، وهو ليس مطالباً بالتدخل إلّا حينما تقتضي الضرورة القصوى ذلك. وليس على المرّبي أن يحتسب الزمن والوقت في عملية نموّ الطفل وتربيته، بل يجب عليه أن يبدّد الزمن ليفسح المجال لإميل لكي يختمر ويتكون. فكلّما كان نضجه يتم وفق إيقاعه الخاص، كلّما كان ذلك في مصلحة البناء والتكوين والإعداد التربوي. والقاعدة التي يعلنها روسو في هذا الصدد هي أنه ليس المهم في التربية أن نربح الوقت بل أن نضيعه.

وانطلاقاً من مقولة روسو بأن الطبيعة خيرة وأن المجتمع يفسدها فإن مفهوم التربية السلبية يرتكز على أمرين أساسيين:

- حماية إميل من الفساد الاجتماعي وإبعاده تربوياً عن سطوة الراشدين وتدخلهم المباشر في التربية.
- مجازاة التطور الطبيعي في الطفل، لأنه يمتلك شرط نموه طبيعياً وهو ينمو وفقاً لمبدأ القانونية الطبيعية.

وتنطوي التربية السلبية على ثلاثة جوانب لمفهوم الحرية الطبيعية:

أولاً: الحرية الجسدية التي توفر للطفل كل ما يحتاجه من إيقاعات النمو الجسدي الحر، والذي يأخذ مساره عبر النشاطات والفعاليات والألعاب وترك الحرية للجسد. فالأطفال يحتاجون إلى أن يقفزوا ويجروا ويصيحوا كلما راق لهم ذلك وجميع حركاتهم هذه إنما هي في الواقع احتياجات بدنيهم وتكوينهم الذي يريد أن يتقوى بالنشاط والرياضة¹⁵. وهنا يجب رفض كلّ ما من شأنه أن يقيد حرية الطفل الجسدية. وهو الأمر الذي يفسر رفض روسو للقماط وهجومه العنيف على الأساليب التربوية التي تمنع الطفل من إمكانيات الحركة والقفز والانطلاق واللعب، وغير ذلك من هذه الحريات الجسدية الضرورية لنمو الطفل. كان روسو

13- المصدر السابق، ص 79.

14- المصدر السابق، ص 91.

15- المصدر سابق، ص 84.

يعتقد بأنه لا يمكن للمرء أن يكون حراً بجسد مهزوم محاصر، لأن الحرية معطى طبيعي لا يقبل التجزئة والانشطار. ولا يمكن لإنسان ما أن يكون حراً في المستوى العقلي أو العاطفي بجسد مهزوم ومحاصر.

ثانياً: الحرية العاطفية والانفعالية: إذ يتوجب إبعاد إميل عن كل ما من شأنه أن يفرض على الطفل من مشاعر مقننة وعواطف جاهزة. فالتطور الطبيعي الانفعالي للطفل ينبغي أن يتم بإطلاق العنان لمشاعره الداخلية، لتنمو نموًا يتوافق والاندفاعات النابعة من أحاسيس الطفل وتجربته ومشاعره، وتلك هي الخصوصية التي يجب ألا تتعرض لعدوان الراشدين وتسلطهم.

إن التدخل في توجيه النمو العاطفي والانفعالي هو قمع للروح الداخلية للطفل، وهو إكراه يتجاوز كل إكراه، لأن الروح، وهي أعمق وأقدس ما في الإنسان، يجب أن تُترك حرة أصيلة رشيقة كما أرادت الطبيعة. فالأطفال ينبغي لهم أن يتذوقوا العالم عبر إحساسهم الإنساني بعيداً عن كل أشكال التسلط والإكراه. فللطفل الحق في أن يشعر بالحرية وأن يمارسها، وأن يحب ويكره، ويغضب ويتسامح بحكم مشاعره الداخلية وعلى منوال ما تفرضه روحه الداخلية.

ثالثاً: الحرية العقلية: ليس لنا أو علينا أن نفرض على عقل الطفل ما لا يحتمل وما لا يستسيغ. فالطفل يعيش حالة من الاغتراب الحقيقي عندما نفرض على عالمه الصغير رؤانا ومعتقداتنا. ونعلمهم وبصورة مبكرة ما نرغب فيه من العلوم والمعارف. وهو ما يتنافى وغاية الطبيعة التي شاءت أن يكون الأطفال أطفالاً قبل أن يصبحوا رجالاً. فإن كنا نريد أن نقلب هذا الوضع. فسوف ننتج ثماراً قبل أوانها، ليس فيها نضوج ولا نكهة، ولا تلبث هذه الثمار الفجة أن يدب إليها الفساد، فنحصل مثلاً على علماء شبان هم في الواقع أطفال مسنون¹⁶.

إن التعليم المبكر يقضّ مضاجع الأطفال ويحرمهم من عطاء الطبيعة بوصفهم أطفالاً. والتربية الطبيعية وفقاً لمفهوم روسو لا تعير قيمة لعامل الوقت، فهي ترى في تجاهل ربحه عملية استثمار عظيمة، لأن كل لحظة تبدد في سبيل التربية، تجد مردودها العظيم في التكوين الخلقى والإنساني للطفل. فعقله يكون في مرحلة التكوين الأولى، وهو الملكة الإنسانية التي تنضج متأخرة. وفي النموذج التربوي لروسو يراد للطفل أن يكون قادراً على تشكيل رؤاه الخاصة للعالم، وألا يقبل إلا ما يراه صحيحاً بمقتضى طبيعته.

ينادي روسو بالأهتّم بالإعداد العقلي للطفّل حتّى بعد سنّ الثانية عشرة، لأنّ فترة الطفولة هي فترة الركود العقلي وهي مرحلة كمون لا نستطيع أن نتصوّر مدى أهميتها، ولذلك يجب ألا ندفع الطفل الى التفكير ولا إلى القراءة أو إلى بذل أيّ مجهود عقلي في هذه المرحلة.

تعتمد التربية السلبية على قانون الجزاء الطبيعي، بحيث ندع الطفل يتحمّل النتائج الطبيعية المترتبة عن أعماله دون تدخل أيّ إنسان. ويرى روسو في ذلك أنّ المرء يمكنه أن يقوم أخلاق الطفل بأن يبيّن له أنّ العقوبة كانت طبيعية. والمثال على ذلك: إذا أبطأ الطفل في ارتداء ملابسه للخروج للنزهة فاتركه في المنزل.

وإذا أفرط في الأكل أتركه يعاني ألم التّخمة. وباختصار دعه يتحمّل النتائج الطبيعية لعدم خضوعه لقوانين الطبيعة.

وباختصار، التربية السلبية لا تعني نفياً للتربية، بل هي تربية حرة تتوافق مع الطبيعة وقانونها. وإذا كانت التربية الإيجابية تسعى إلى تكوين النفس قبل الأوان، فإن التربية السلبية تسعى إلى تعبيد طريق المعرفة وجعل أدواتها جاهزة قبل إعطاء المعرفة. إنها التربية التي تسعى إلى تحقيق التوازن بين نمو العضوية والوجدان والعقل عند الأطفال. وهي تنطلق من مبدأ النمو الذاتي الحر لطبيعة الطفل.

على سبيل الختم:

لقد أحدث روسو انقلاباً فكرياً في عصره وفي العصور التي تتابعت بعده. ولا غرابة في ذلك، فهو مؤسس التربية الحديثة وصاحب أكثر النظريات التربوية عبقرية وغرابة. ومما يثير الدهشة هو أنّ علم النفس الحديث والنظريات التربوية الحديثة قد استجابت لاندفاعات روسو العبقرية الجامعة المتمردة. ولم تستطع الانتقادات التي وجهها العلماء والمفكرون والكتاب لنظريته التربوية والاجتماعية أن تنال من قيمتها. صحيح أنّ مظاهر النظرية قد تبدو غريبة مستغربة، ولكن جوهرها الإنساني ما زال يخلق في الأجواء الشامخة.

لقد وضع روسو حجر الزاوية لانقلاب فكري تربوي ثوري أتى على كل التراث القديم في مجال التربية، وأحدث انقلاباً كوبرنيكياً في المفاهيم والرؤى والتصوّرات. وستبقى نظريته في التربية شاهدة على عمقها الإنساني. فجان جاك روسو ظهر إذن، كزعيم لحركة تربوية استلهمت روحها من الحركة الطبيعية التي تدعو إلى أخذ الطفل بما يوافق ميوله وطبائعه، وتشجيع وتنمية قدراته وإفساح المجال لنموها وفق المرتكزات التالية:

- الإيمان ببراءة الطفل: وهو تأكيد لاعتقاده بخيرية الطبيعة البشرية، إنه يذكر أن الإنسان ابن الخطيئة بمعنى الإيمان بأن طبيعة الطفل الأصلية طبيعة خيرة، فهو ينفي وجود الخطيئة الأصلية التي هي إحدى العقائد المسيحية. ويرى أن ما يلحق الطفل من فساد إنما يأتيه من البيئة الفاسدة وليس من فطرته الأصلية.

- الإغلاء من شأن الطبيعة: فالطبيعة يتعلم منها الإنسان ما يحتاج، والتربية الصحيحة هي السير وفق قوانينها بمعنى احترام دور الطبيعة في تربية النشء، حيث يرى روسو أن تربية الطفل حصيلة عوامل ثلاثة:

- العامل الأول: الطبيعة ويعني بها هنا النمو الداخلي لأعضاء الطفل وخاصة بدنه وحواسه.
- العامل الثاني: هم الناس أو ما يفعله الطفل مع الآخرين.
- العامل الثالث: هي الأشياء أو ما يكتسبه الطفل من اختبارها للأشياء التي حوله.

وتقتضي التربية الطبيعية بأن نجعل من العاملين الثاني والثالث مكملين للعامل الأول. ويتحقق ذلك باحترام دوافع الطفل الفطرية، أو بالعمل على تحرير قواه بدلاً من تعطيلها وتحريفها بإخضاعها للنظم

الاجتماعية، ثم بأن نتيح له أكبر قدر ممكن من الاحتكاك بمظاهر الطبيعة المادية لكي يجد فيها الأجوبة على تساؤلاته.

- مبدأ الحرية: ترك الطفل يتدبر أمره بنفسه، وهو ما سيحمله على التفكير واكتشاف المفاهيم والحقائق، وعلى المربي أن يخلق مأزقا للطفل، ثم يترك له الحرية للخروج من المأزق، وبهذا تتم عملية التعلم التلقائي الراسخ.
- مبدأ التربية السلبية: أي ألا نعلم الطفل شيئا لا يطلب تعلمه، فنترك له الحرية في الحركة والاحتكاك واكتشاف الخبرة العملية والابتعاد عن الدروس اللفظية.
- الإيمان بميول الطفل وحاجاته: الطفل هو محور التربية فمن حق الطفل أن يعيش طفولته، وليس من حق الكبار أن يفرضوا عليه نمط الحياة الذي يريدونه لأنّ في ذلك تشويها لنموه الطبيعي.
- إنّ الهدف الأسى للتربية هو تحقيق النزعات الطيبة وتعميقها في الطبيعة البشرية من خلال المؤسسات الاجتماعية.
- يولد الإنسان كائنا طيّبا ولكنّ فساد المجتمع هو الذي يفسد طبيعته البشرية.
- الطبيعة البشرية مثل النبات الذي لا بد أن نرعاها ونهتم به. وهذه هي مهمّة المربي.
- لنا ثلاثة معلمين، هم: الطبيعة والإنسان والأشياء. الطبيعة تعلمنا عن طريق النمو الداخلي وعن طريق الألم والمعاناة. والرجل يعلمنا أو يجب أن يعلمنا كيف نستفيد ممّا نتعلمه من الطبيعة. بينما الأشياء تزيدنا خبرة.
- يجب أن تكون الدروس التي نتعلمها من هذه الجهات الثلاث متناغمة وغير متصارعة أو متنافرة فيما بينها.
- لا سيطرة لنا على ما تعطينا إياه الطبيعة. فغرضنا هو الغرض الذي تحدّده لنا الطبيعة.
- يجب أن تنسجم مشاعرنا وخيالنا وقدراتنا الذهنية مع ميولنا الطبيعية.
- يجب أن نحترم براءة الأطفال. ويجب أن نسمح لهم بأن يستمتعوا بطفولتهم وأن يعيشوها.
- يجب أن يتعلم الأطفال الاعتماد على النفس، وكلما ازدادت قدرتهم للاعتماد على أنفسهم قلّ اعتمادهم على الآخرين.
- يجب أن يختبر الأطفال المعاناة بشكل يمهد لهم السبيل أن يعيشوا الحياة بشكل كامل.
- لا ينبغي توبيخ الأطفال أكثر مما يجب، فهذا يجعلهم كالعبيد. ولا التّسامح معهم أكثر مما يجب، فهذا يجعلهم مستبدين.
- لا تستعمل مشاعر دنيئة في تربية الأطفال، مثل الخوف والحسد والجشع والغيرة كوسائل لتربية الأطفال.

• ينبغي تشجيع الأطفال على التعلم عن طريق الخبرة، وتجنب الدروس المباشرة.

إن النتائج المتوصل إليها أنفاً تسمح لنا باستنباط نتيجة مهمة مفادها أنّ الانخراط الفعال للفرد في الحياة بمختلف مجالاتها الاجتماعية والسياسية والمعرفية والأخلاقية... مشروط بطبيعة التربية التي تلقاها في مختلف مراحل نموه، إذ لا يمكن في نظر روسو أن تبدأ التربية بما تطلبه في رسم غاياتها: الانخراط الفعال في المجتمع، بل إنّ تحصيل هذه الغاية يفرض البدء بتنمية الطفل وطبيعته على نحو يوافق غايات الطبيعة فيه، والتي يراها روسو الضمانة الوحيدة لهذا الانخراط. وعليه تصير كلّ تربية موجهة ومحكومة بغايات المجتمع غير صالحة لإعداد الطفل للحياة. فالحاضر سابق على المستقبل، والفرد سابق على المجتمع. وكلما أذكينا الطبيعة في الفرد كلما كان قادراً على التكيف مع المجتمع ومتطلباته بفعل التوازن الداخلي الذي يتمتع به.

إذا كان روسو ينتقد التربية التقليدية وأساليبها لكونها تتخذ من المجتمع وغاياته منطلقاً لها في تغييب صريح للطفل (الفرد) وطبيعته، فإنه في نظريته التربوية قد قلب المعادلة، وجعل من الطفل (الفرد) وطبيعته الخيرة منطلقاً لكلّ تربية.

هذا القلب يضع المنظومة التربوية لدى روسو أمام تساؤلات مشروعة، نورد ما يهمننا منها على النحو الآتي:

- إذا كان الاجتماع غير طبيعي في الإنسان، فكيف لتربية تذكّي الطبيعة في الفرد أن تضمن لنا الانخراط في الحياة الاجتماعية، بمعنى آخر ألا تبعد التربية الطبيعية الفرد عن كل اجتماع؟
- إذا كانت الطبائع في الناس مختلفة فهذا يعني أن التربية تزكّي هذا الاختلاف وتغذّيه لتتوسّع دائرته، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف لتربية كهذه أن تحفّز الأفراد على العيش المشترك.

إن طرح هذه الأسئلة لا يعبر عن رغبة أو عن دعوة لتبيان جوانب القصور والتناقض في أطروحة روسو أو البحث عن أجوبة لها، بقدر ما نبتغي من ذلك التنبيه عليها لتحبيدها وإخراجها من دائرة اهتمامات هذا العمل. وهو الذي أردنا له الوقوف على جوانب من نظرية روسو التربوية التي اهتمت بطبيعة الطفل، وجعل التربية آلية لخدمة غاية الطبيعة ومقصدها. فحاضر الطفل أسبق من مستقبله ومصير المجتمع مادامت الطبيعة تطلب أن يكونوا أطفالاً قبل أن يصبحوا رجالاً. بهذا يكون روسو مكتشف قارة الطفولة قد ترك آثاراً لا تمحى في حقل التربية ونظرياتها.



الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسية: شراكة ممكنة لنشر الثقافة أم لفرض الهيمنة؟

France, French, and Francophone: A Partnership for Spreading
Culture or for Imposing Hegemony

د. نجيب جراد

أستاذ الحضارة الحديثة
المعهد العالي للإنسانيات
جامعة قفصة - تونس

najibjrad@yahoo.fr



الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسية: شراكة ممكنة لنشر الثقافة أم لفرض الهيمنة؟

د. نجيب جراد

الملخص

يتناول المقال أبعاد العلاقة بين الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسية. ويبحث في مفهومها ومسارها التاريخي من النشأة إلى التأسيس وينظر في مدى التزام الفرنكوفونية المؤسساتية بالقيم الإنسانية المشكّلة للروح الفرنسية. ويحاول المقال الكشف عن مسوغات الفكر الفرنكوفوني لنشر الثقافة الفرنسية وبسط هيمنتها على المستعمرات السابقة. فيستهدف الشراكات الممكنة بين اللغة الفرنسية، باعتبارها أكبر دعامة لتركيز المنظمة الدولية للفرنكوفونية، والسياسة الفرنسية لنقل إيديولوجيا إنسانية قائمة على المساواة... ويبحث في الخطاب المجسّد للتفوق الجوهري للغة الفرنسية والثقافة التي تنقلها على الثقافات المحلية. ويبرز المقال أوجه قصور اللغة في تشكيل مجتمع متجانس دون ضرب للهوية والتاريخ. وإضافة إلى أنه يسعى إلى تسليط الضوء على مظاهر القوة التي أدت إلى انتشار اللغة الفرنسية في وسط حضاري هشّ. وقد توصلنا من خلال نقاد غربيين للفرنكوفونية إلى أنّ مأسستها لم تكن بريئة وأنّ ديمومتها ومعانقتها العالمية كانتا مرتهنتين إلى درجة وفاء فرنسا للروح الفرنسية واحترامها مبدأ التعدّد اللغوي والتنوع الثقافي..

Abstract

This article deals with the dimensions of the intricate relationship between Francophone, France and French. I will examine these concepts and their historical evolution from inception to foundation. Also, I will study the extent of the institutional Francophone's commitment to human values that shape the French spirit. I will try to uncover the rationalisations of the Francophone ideology to spread the French culture and to extend its hegemony over the former colonies. Specifically, I will focus mainly on the possible partnerships between French, as the main pillar of the International Organization of ("la Francophonie"), and France's policy for transmitting a humanistic ideology based on equality. I will examine the discourse that embodies the intrinsic superiority of the French language and the culture which it conveys on local cultures. The article highlights the deficiencies of language in forming a homogeneous society without striking identity and history. In addition, this article seeks to shed light on the manifestations of power that led to the spread of the French language in a fragile urban environment. Through Western critics of ("la Francophonie"), we have concluded that its institutionalization was not innocent and that its durability and its universal embrace were dependent on the degree of France's loyalty to the French spirit and its respect for the principle of linguistic pluralism and cultural diversity.

مقدمة:

تناول عدد كبير من المفكرين والكتّاب مسألة الفرنكوفونية وفق إيديولوجيات وأفكار غلب عليها طابع الذاتية، فتنوّعت المواقف بين مادح لها وذام، وبين مشيد بها ومنتقد. انبهر بها الأنصار وولعوا فتبنّوها لغة وثقافة، ونقدها الخصوم وعادوها فاعتبروها تركة استعمار ثقيل انتهى بأثار نفسية سلبية. قد يوحي مفهوم الفرنكوفونية بدلالة سيميائية عند ارتباطه بالبعد اللغوي، وبدلالة سياسية عند ارتباطه بالبعد التاريخي، وبمعنى هوياتي عند ارتباطه بالبعد الثقافي. هكذا يكتنف المفهوم غموض يفضي غالبا إلى تصوّرات متعدّدة ومواقف متباينة. ممّا دفعنا إلى البحث في ماهية المصطلح محاولين تجلية أبعاد العلاقة بين الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسية من خلال مواقف مثقفين وفرنكفونيين.

فما هو مفهوم الفرنكوفونية وتاريخها؟ وما هي مرتكزاتها الفلسفية ورسائلها الإيديولوجية؟ وهل مثلت شراكتها مع اللغة فرصة لنشر الثقافة أم لفرض الهيمنة؟ وما هي منزلة اللغة الفرنسية بالنسبة إلى المنظومات التربوية للدول الفرنكوفونية؟ وكيف نستشرف مستقبل الإرث الفرنكوفوني في ظلّ التعدّد اللغوي والتنوع الثقافي؟

1- مفهوم الفرنكوفونية وتاريخها

أ- تعريف الفرنكوفونية لغة واصطلاحا

تمثل الفرنكوفونية تيارا ثقافيا نُودي به في أعقاب استقلال البلاد التي كانت خاضعة للسيادة الفرنسية بقصد الإبقاء على الصّلات الثقافية المشتركة المتمثلة في معرفة اللغة الفرنسية وثقافتها، وتطور الأمر بإنشاء منظمة الفرنكوفونية، وبتشكيل أمانة عامة لها ومستويات مختلفة من القمة الفرنكوفونية والتوسع في توثيق الصّلات العسكرية والسياسية والاقتصادية بين الدول الأعضاء وفرنسا الأم¹. وتعني تحديدا مجموعة من الدول - المنظمة الدولية للفرنكفونية OIF - التي أعلنت "أنّ الفرنسية لغة مشتركة بينهما" والتي تجتمع خلال قمم الفرنكوفونية لمناقشة المشاكل الاقتصادية أو الاجتماعية. غير أنّها تعني أيضا بالنسبة إلى الكثير من الناس، مجموع الأشخاص الذين يستخدمون الفرنسية بالفعل في جميع أنحاء العالم، إما لكونها لغتهم الأمّ أو لغتهم الثانية، أو لكونها اللغة الرسمية لدولهم أو اللغة التي تعلّموها أيضا من أجل المتعة أو بدافع الاهتمام².

زُرعت الفرنكوفونية خلال تاريخ عرف بالازدواجية والمفارقات: ناقل للقيم الإنسانية والقمعية في الآن نفسه. ويصعب تفسيرها اليوم دون تقصي هذا التاريخ الذي يعتبر شرط وجودها والذي جعل اللغة الفرنسية تنتشر حول العالم ممكّنة فرنسا من فرض رؤيتها العالمية بإشعاعها الفكري. فالفرنكوفونية تحجب اليوم حقائق غامضة متفرّعة من الأقلّ مأساوية إلى الأكثر مأساوية، إذ يجعل ارتباطها الشديد

1- إسماعيل، عبد الفتاح. الموسوعة الاقتصادية الاجتماعية (عربي-إنجليزي)، دون طبعة، مارس 2005، ص 373.
2- Jean-Marie, Klinkenberg. La francophonie comme idéologie. Mythes et réalités d'un discours sur la diversité culturelle, Revue de l'Université de Moncton, Volume 48, numéro 1, 2017, p: 12.

بالتاريخ وباللغة الفرنسية معانيها متعددة. فهي تحمل بداخلها ندبات التاريخ المأساوي للحركة الاستعمارية، وتختزل في مسيرتها لغة فرنسية خادمة للفكر والكلام، ومكوّنة لشخصيات الفرد والمجتمع مثل غيرها من اللغات. وقد شكّل ارتكازها على المكوّنين: التاريخي واللغوي صعوبة في تعريف المصطلح وضبط المفهوم، إذ جسّد تأسيس المنظمة الدولية للفرنكفونية سنة 1960 نقطة تحوّل فارقة مثلت منعطفًا تاريخيًا سلكته فرنسا لتجميع شتات مستعمراتها القديمة من جديد، وجسّدت اللغة الفرنسية، في الآن نفسه، سلاحًا للمجتمع المهيمن وسلاحًا للمجتمعات المقاومة. فالفرنكوفونية، حسب المكوّن الأوّل، هي مفهوم سياسي لتجميع بقايا الامبراطورية المنهارة. وتلحق الإهانة، بناء على هذا المفهوم، باللغة الفرنسية، وبالناس الذين يتبنونها. أمّا الفرنكوفونية، حسب المكوّن الثاني، فهي عبارة عن مفهوم لغوي تشكّل لتوسيع قاعدة المتكلمين باللغة الفرنسية. ولا يعتبر الفرنكفوني فرنسيًا بالمفهوم السياسي، حسب هذا المكوّن، لأنّه لا يمكن أن يصبح فرنسيًا، فهو فرنسي فقط عبر اللغة التي اختارها. فهناك كتاب لم يختاروا اللغة الفرنسية بل ولدوا معها، وهناك كتاب آخرون اختاروا اللغة الفرنسية للتعبير، فكانت درجة تملكهم اللغة أكبر من الذين وجدوا أنفسهم فيها منذ الولادة³.

ب - نشأة الفرنكوفونية وتاريخها

أنشأت خمس عشرة دولة أول مؤسسة فرنكفونية سنة 1960. فانعقد مؤتمر وزراء التربية القومية للبلدان التي تشترك في استخدام اللغة الفرنسية (Confémen)، واتخذت من دكار مقرًا لأمانتها، واقترح رئيس النيجر حماني ديوري Hamani Dior (ت 1989) ورئيس تونس الحبيب بورقيبة Habib Bourgiba (ت 2000)، ورئيس السنغال سنغور Senghor (ت 2001)، سنة 1961، الجمع بين الدول المستقلة حديثًا والراغبة في متابعة العلاقات مع فرنسا على أساس الصّلات الثقافيّة واللغوية. وقد تبعت ذلك سلسلة من الإجراءات التي شكّلت أساس الفرنكوفونية المؤسسية. واتّضح أنّ فرنسا كانت مترددة للغاية للانخراط في هذه المغامرة الفرنكوفونية. ويبرّر بعض المؤرّخين هذا التردد بالإشارة إلى أنّ فرنسا، التي لا تزال في طور إنهاء الاستعمار، تخشى أن يتمّ اتهامها بالتدخل في السياسات الداخليّة للدول المستقلة حديثًا. وقد حدّد غلاسي Glasze ثلاث مراحل لتاريخ الفرنكوفونية⁴:

- المرحلة الأولى (1960-1969): نشأت الفرانكوفونية في البداية، أثناء حركة التحرّر من الاستعمار، بمثابة مجتمع متوطّد باللغة. وهي مجموعة يحددها الماضي الاستعماريّ دون الرابطة الاستعماريّة. ولئن تمّ الإعلان عن تمزّق هذا الرابطة في الخطاب الفرانكفوني، فإن علاقته بالخطاب التقليديّ مازالت جليّة. فالفرنسية

3 - غسان، فواز. منفي اللغة حوارات مع الأدباء الفرانكوفونيين (شاعر نوري)، ضمن كتاب دبي الثقافية، مجلة دبي الثقافية، عدد، 48، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، دبي: أبريل 2011، ص: 61.

4-Glasze, G. (2013). Langue et identité. Langues et identités régionales. In Courtois, L., Pirotte, J. et Lemaître, S. (dir.). Apports de l'histoire aux constructions identitaires. Appartenances, frontières, diversité et universalisme. Louvain-la-Neuve: Fondation wallonne P.-M. et J.-F. Humblot. 53-73. [coll. « série Recherches, 6 »]

قدّمت باعتبارها ناقلة لعالمية مثالية وإنسانية، والخطاب المجسّد لصورة اللّغة هذه يستنسخ تفوّقاً جوهريّاً للّغة الفرنسيّة والثّقافة الّتي تنقلها.

- المرحلة الثّانية (السبعينات والثّمانينات): تزايدت، خلال هذه المرحلة، الانتقادات ضد الطّابع الاستعماريّ الجديد للفرنكوفونيّة، ممّا دفعها إلى إعادة صياغة خطابها بطريقة مختلفة جذريّاً. ويمكننا أن نتحدّث عن تحوّل مقدراه 180 درجة، لأنّ هذه اللّغة ستترك جانباً. وقد أكّد "غلاسي"، من خلال دراسة معجمية، أنّه بداية من سنة 1969 ستتلاشى سيطرة "اللّغة الفرنسيّة" ببطء لتترك المجال لموضوعين هما: السّلام والديمقراطيّة. فكلّمة فرنكوفونيّة لم تضبط موعداً لنشأتها - هي موجودة أصلاً وتنتظر ساعتها- ولكنّها حقّقت انطلاقة مزدوجة. فهي تتغلّب على منافسيها من جهة (مثل "الفرنسيّة" الّتي مسكت بزمام الأمر في بعض الفترات، انظر "الغاليّة" gallicité) وتراقب دلالتها تنحسر من جهة ثانية. وقد استعملت كلمة "فرنكفوني" باعتبارها "مجموعة من الكفايات في اللّغة الفرنسيّة" غير أنّحصر محتوى المصطلح في هذا المعنى لا يعني أنّ التعريف بات واضحاً بالقدر الكافي.

- المرحلة الثّالثة: بدأت أواخر الثّسينات. وقد ظهرت كما لو أنّها استمرار للمرحلة السّابقة، فباستثناء الفروق البسيطة الّتي بلورتها القيم المعلنة وأسّستها خلال المرحلة الثّانية، فإنّ المنظمة الدّولية (OIF) قد أنشأت الفرنكوفونيّة وعزّفتها بكونها فضاءاً للتّنوع الثّقافي. ويتأكّد التخلّي عن المعيار اللّغوي من ناحية، فتتضاف موضوعات جديدة للأولى، وتتكتّف حولها وتتمّ إضافة التّنمية المستدامة وحوار الثّقافات إلى الديمقراطيّة والسّلام من ناحية أخرى.

2- مركّزات الفرنكوفونيّة ورسائلها

أ-المركّزات التّأسيسيّة

ولدت فكرة مجتمع الأشخاص الذين يتقاسمون اللّغة الفرنسيّة في التّخاطب، في السّتينات التي ميزت موجة الاستقلال الكبرى بعد الحرب العالميّة الثّانية، والتي ستعلن عن بدايات مأسسة الفرنكوفونيّة في وقت واصلت فيه فرنسا تعزيز نظامها الدّبلوماسيّ الثّقافي⁵. وقد خصّبت الفرنكوفونيّة، منذ نشأتها، روابط قويّة بين إفريقيا وفرنسا، إذ سعت الحكومة الفرنسيّة، منذ السّتينات وحتى اليوم، إلى استثمار هذه الرّوابط في بناء علاقات جديدة مع المستعمرات السّابقة مركّزة على تعاون متعدّد الأوجه، بما في ذلك التّعاون العسكريّ والتّعاون النّقديّ والمالي (franc CFA) والتّعاون الاقتصاديّ والثّقافيّ الّذي تجسّده القمم الأفريقيّة وقيم الفرنكوفونيّة. وأنشأت الدّول الأفريقيّة المستقلة الجديدة، سنة 1961، الرابطة الأفريقيّة

5- Amelie. Leconte: La France et la Francophonie: Un partenariat possible pour la diffusion du français ? Histoire de langue française, d'institutions et de chaos linguistique, Université de Provence - Département de Français Langue Etrangère Institut de la Francophonie, Année universitaire 2007-2008, Master 2 Professionnel Sciences du langage, Responsable: Daniel Véronique, p: 9.

والمغاشية المشتركة (أوكام Ocam). وقد تضمّن العدد الصادر سنة 1962 من المجلة الفرنسية "Esprit" والذي تناول وضع الفرنسية في العالم، مسألة الفرنكوفونية وفكرها.

تمّ تحليل التوجّهات المستقبلية للفرنكوفونية، في هذا الفضاء الفكري، اعتماداً على كتابات مختلفة، مثل كتابات سنغور أو نورودوم سيمانوك Norodom Sihanou (ت 2012). ويمثّل المقال الذي كتبه سنغور النصّ التأسيسي للفرانكوفونية. إذ يشير في مقتطف منه إلى أنه: "في الوقت الذي تُبنى فيه حضارة الكوني، عن طريق الشمولية والتدشئة الاجتماعية، يطرح الإشكال في كلمة واحدة، هي مدى استخدامنا هذه الأداة الرائعة الموجودة في أنقاض النظام الاستعماري. وإذا أُعتبرت اللغة الفرنسية جزءاً من هذه الأداة، فإنّ الفرنكوفونية هي هذه الإنسانية المتكاملة، المنسوجة حول الأرض: هذا التعايش بين "الطاقات الكامنة" من جميع القارّات، ومن جميع الأجناس، التي تستيقظ على دفءها التكميلي، "فرنسا، كما قال لي مندوب جهة التحرير الوطني (F.L.N)، هي أنت، وأنا: إنّها الثقافة الفرنسية"⁶.

ولئن أكّد سنغور أنّ الفرنسيين والعرب والزنج يتخاطبون، في إطار الفرنكوفونية، بلغة مشتركة شبيهة بالشمس التي تضيء خارج فرنسا، ولئن أوضح أنّهم يقرؤون كتباً تدافع عن القيم الكونية وتدعو إلى التكامل الإنساني. فإنّه يجوز التساؤل: كيف يمكن له أن يستخلص من فرنسا السياسية ومن الفرنسية، في أعقاب الاستعمار (الذي لم ينته بعد)، هذا المفهوم الإنساني ويجعله أساس الفرنكوفونية؟ ألم يكن سعياً وراء مثالية سريلالية وغموضاً للروح الفرنسية؟ كيف يمكن له أن يغفر لفرنسا، بهذه السهولة بعد قرون من إخضاع السكان السود وإنكار هويتهم وفرض لغة أجنبية عليهم بالقوة؟

ب - إيديولوجيا الفرنكوفونية

أعلنت السياسة المترددة والمتناقضة للفرنكوفونية المؤسسة نتيجة طبيعية، أفرزت غموضاً في علاقة البلدان الفرنكوفونية مع فرنسا، فوضعت فرنسا في القمة باسم القيم الإنسانية المزعومة وحولت العلاقة، في إطار المنظمة الدولية للفرنكوفونية، إلى علاقة هرمية. ممّا أدّى إلى استمرار التبعية الثقافية للمستعمرات الفرنسية السابقة من خلال اللغة الفرنسية⁷. لتندكر أنّه في غالبية المستعمرات الأفريقية السابقة، كانت الفرنسية لغة التعليم ولغة النخب، ولم تكن لغة الشعب. إذ نجحت فرنسا - بهذا الخيار الثقافي الاستعماري - في مسح الشخصية الثقافية واللغوية للمجتمعات الأفريقية التي استعمرتها ويكاد لا يوجد مجتمع أفريقي من مستعمراتها السابقة - باستثناء المغرب العربي - لا تمثل اللغة الفرنسية لغته "الوطنية الجامعة"⁸.

وقد ترك تمزيق إفريقيا وتقسيمها بين الدول المستعمرة الرئيسية، إرثاً لغويًا وثقافيًا لا جدال فيه في هذه الدول الجديدة التي أصبحت، بالفعل، متعدّدة اللغات. وقد أثار هذا التراث، في البلدان التي تشترك في اللغة

6- Senghor, L. S. (1962): Le français, langue de culture, in "Esprit" n°311, novembre 1962. p: 844.

7- Amelie. Leconte. p: 13

8 - عبد الإله، بلقزيز، الفرنكوفونية إيديولوجيا، سياسات، تحدّ ثقافي - لغويّ حلقة نقاشية نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (تحرير، عبد الإله بلقزيز)، ط 1، بيروت، 2011، ص 20.

الفرنسية، مشكلة الشرعية الثقافية للغة الفرنسية في هذه المستعمرات السابقة. في واقع الأمر، يبدو أن الفرنسية احتلت مكانة ريادية لا تمحى في أدب المستعمرات السابقة، إذ تستخدمها ست عشرة دولة بإفريقيا جنوب الصحراء في تعليمها⁹. وتكتسي أهمية كبيرة في الإدارة والاقتصاد في بلدان ما بعد الاستعمار، مما يشهد على تجذرها في منطقة لا تستطيع التحرر من الاستعمار، وتعاني في بعض أماكنها من أزمة هوية حادة. مثلما هو الحال في البنين¹⁰ على سبيل المثال، إذ تُستخدم فيه حوالي خمسون لغة معظمها شفوية دون قواعد نحوية موحدة. وبما أن الفرنسية تحظى بوظيفة أساسية في الكتابة والاتصال مع الكيانات الإدارية والتعليمية، وما إلى ذلك، فإنها تعتبر اللغة الرسمية الوحيدة.

ومع أن فرنسا فشلت في وأد اللغة العربية في بلدان المغرب العربي، فإنه سيكون من باب المكابرة الوطنية الجوفاء الادعاء أنها لم تحرز نجاحات هائلة في مجال تحقيق هدف الاغتناب الثقافي واللغوي في هذه البلدان. ويكفي أن نعرف أن اللسان الفرنسي مازال، حتى الآن، لسان الإدارة والتعليم والرأس المال الأمثل لتنمية الموقع الاجتماعي¹¹. وهكذا، عملت الثقافة الفرنسية واللغة الفرنسية على نقل أيديولوجية إنسانية قائمة على المساواة، ولكن وراء الإيديولوجية المستنيرة لحقوق الإنسان غالباً ما تكمن الغوغائية السياسية، أو ببساطة الأكاذيب الصغيرة أو الترهات التافهة التي تجعل، اليوم، العلاقة بين فرنسا وإفريقيا مرتكزة على أعمال إنسانية متجددة باستمرار. "فالكلمات ليست سوى كلمات تغرس الحقائق الوهمية في تصوراتنا"¹².

3- الفرنكوفونية وفرنسا: أية شراكة ممكنة؟

أ - الفرنكوفونية والروح الفرنسية

مزجت فرنسية سنغوربين الروح الديكارتية والأخلاق، وهي، في نظره، إنسانية في تقاليد الإنسانيين العظماء الذين صنعوا التنوير في فرنسا، وأوضحت أن الروح الإنسانية واحدة من الحركات الإصلاحية التي ساهمت في زعزعة فكر العصور الوسطى في فرنسا. إذ ساهم اختراع الطباعة، والتطور المميز للمدن، والتركيز الهائل للجامعات في (إعادة) اكتشاف الفلسفة القديمة. ويعتبر التعريف الأعمق والأكثر ديمومة للإنسانية، حسب سنغور، هو التعريف الخاص بالحقبة الممتدة من مونتاني Montaigne (ت 1592) إلى كونستانت Constant (ت 1830)، مروراً بروسو Rousseau (ت 1778). وقد أشار عالم الإنسانيات بيك دي لا ميراندول Pic de la Mirandole (ت 1494) في عام 1486 أنه: "لا يمكنك أن ترى أي شيء أكثر إثارة للإعجاب في العالم من الإنسان". وهذه هي الصورة المثلى لفرنسا التي سعى سنغور إلى اتباعها. "فالإشعاع" الثقافي المرتبط

9- Amelie. Leconte . p: 13-14

10 - استقلت البنين سنة 1960، ودخلت المنظمة الدولية للفرنكوفونية سنة 1970، وبلغ عدد سكانها حوالي 6.5 مليون نسمة، وفقاً للتقديرات الرسمية لعام 2001، منهم 8.8 ٪ فقط، وفقاً لبيانات المنظمة الدولية للفرنكوفونية اليوم، فرنكفونيون حقيقيون. إذ يستخدم معظم البنينيين الفون fon أو اليوروبا Yoruba أو الباربا bariba باعتبارها لغات مركبة. (Amelie. Leconte . p: 14)

11 - عبد الإله، بلقزيز. مرجع سابق، ص 20-21.

12- Ibid: p: 13

بمفهوم الفرنسية، يشير بشكل أفضل إلى الثراء الثقافي للغة الفرنسية مقارنة بالفرنكوفونية.¹³ ويعرف "الأستاذ الفخري" ميشيل تيتو Michel Tétu الفرنسية في المقام الأول بأنها "الروح الفرنسية، التي لا تزال تظهر في اللغة الفرنسية"، من خلال منطقتين متناقضتين لا شذوذ فيهما، ومن خلال وضوح لا لبس فيه (...). وقد بدأ مصطلح الفرنسية francité، خلال النصف الأول من القرن العشرين، أكثر قدرة على ضبط الخصائص اللغوية والثقافية، وربما "الروح الفرنسية لمن هو فرنسي"¹⁴.

ب - مظاهر انتشار اللغة الفرنسية بالمستعمرات السابقة ونحوها.

أشار جون ماري كلينكنبيرغ إلى أن معنى الفرنكوفونية أصابه تشويه، وأكد أن هناك معنيين لها: المعنى الهوياتي والمعنى اللغوي. ودعا إلى إحياء فرنكفونيتين: فرانكفونية اللغات وفرنكفونية الهويات¹⁵. ففي الفرنكوفونية الرسمية هناك بالفعل عدد كبير من الدول استعمال اللغة الفرنسية فيها أقل بكثير من اللغات الأخرى، مثل أرمينيا أو الجبل الأسود... وعلى عكس ما يتخيله المرء بشكل عام، بالكاد تهتم هذه الفرنكوفونية الرسمية باللغة الفرنسية التي يقال إنها تشكل مرتكزها. إذ أنشأت تلك الدول في الآونة الأخيرة فقط إدارة للشؤون اللغوية¹⁶. ونبه إلى أن الغموض الذي اكتنف المصطلح شوّه المعنى الحقيقي للفرنكوفونية، وأحدث خللاً في ضبط المفهوم. فأصبحت كلمة فرنكفوني تعني، بالنسبة إلى عامة الناس، ذلك الشخص الذي يمتلك كفاءة لغوية كبيرة للتواصل باللغة الفرنسية، والحال أن هذا الارتباط إنما هو ارتباط بالنشأة والهوية أكثر منه بالممارسة اللغوية، فالكفاءة العالية في تملك اللغة من المفترض أن تكسبها المناهج الدراسية¹⁷.

فرضت الفرنسية نفسها، منذ نشأتها، على اللغات الأخرى أو بالأحرى، فرض المتحدثون بها لغتهم تاريخياً. ويعتبر تاريخ الفرنسية تاريخ الصراعات الدائمة، بين السلطة والقهر، بين المجتمعات المهيمنة والتابعة، بين الناس وأولئك الذين يمتلكون السلطة اللغوية... فالفرنسية قضت تدريجياً على اللاتينية، وحوّلت "الإسكوندينافيين" من "الفايكنج الدنماركيين Vikings danois" إلى نورمان Normands، وفرضت نفسها على "الأوكسيتان L'occitan"، وتجاهلت "بريتون breton"، وواجهت "الباسك basque" والكورسيكان Corse، وتصلحت مع "الألزاسي..." وقد فجّر دو بيلاي Du Bellay (ت 1560) لغة الحرّية الجديدة، ثم ساهم مشرعو بارناسو فوغيلاس Vaugela (ت 1650) ومالهيربي Malherbe (ت 1628)، في وضع معيار خاصّ بالمحكمة وباريس يضمن صفاء اللغة. ويكشف قول ريفرول Rivarol (ت 1801) "أن كل ما هو غير واضح

13- Jean-Marie Klinkenberg: LA Francophonie comme idéologie. Mythes et réalité d'un discours de la diversité culturelle, Revue de l'Université de Moncton, vol. 48, no 1, 2017, p: 10

14-Tétu, M: Qu'est-ce que la Francophonie ?, Hachette, Edicef, Paris. 1997

15- Jean-Marie Klinkenberg, p: 21.

16- Ibid. p: 12-13.

17- Idem. p :22-23.

ليس فرنسيا" عن صدى نخبة متعاطمة بالفخر ومفتقرة إلى وحدة وطنية تبوّأت أقلية منها الصدارة لغزو العالم وفرض "لغة الحضارة" لتحكم وتسود¹⁸.

بدأت جميع القارات، مع الاستعمار الفرنسي، تتحدث الفرنسية. إذ سافرت اللغة الفرنسية مع الحكومة والتعليم والتكنولوجيا والدين الكاثوليكي، مما أدى إلى تغيير عميق في هويات النخبة المستعمرة وأنماط حياتها، وبطريقة مختلفة، الشعب. وقد أعطى الاستعمار المدرسة مكانة مركزية في نظام هيمنتها على البلاد¹⁹. فما هي منزلة اللغة الفرنسية في الأنظمة التربوية للدول الفرنكوفونية؟ وما هي حدودها وآفاقها؟

4- اللغة الفرنسية والأنظمة التربوية للدول الفرنكوفونية: أية علاقة؟

أ - منزلة اللغة الفرنسية في الأنظمة التربوية للمستعمرات الفرنسية السابقة.

تكتسب الفرنسية مكانة متميزة في الأنظمة التربوية للمستعمرات السابقة باعتبارها لغة للاتصالات بين الأعراق في مجالات الإذاعة والتلفزيون والعمل كذلك، ويعتبر اكتسابها ضرورياً عملياً في المناطق الحضرية. إذ يعيش حوالي 70٪ من السكان في المناطق الريفية، في ظروف محفوفة بالمخاطر ولا يتحدثون الفرنسية على الإطلاق. ووفقاً لليونسكو، فإن حوالي 70٪ من السكان أميون. وقد أولى الاستعمار الفرنسي المدرسة عناية فائقة باعتبارها أداة يبسط بها سلطانه وهيمنته على كامل البلاد. ففي مدغشقر، كان أحد الإجراءات الأولى التي اتخذها الجنرال جالييني Galiéni Général (ت 1916)²⁰ هو أنه لا يمكن إعطاء وظيفة عامة لأي ملغاشي إلا إذا كان قادراً على التواصل بالفرنسية مشافهة وكتابة. هكذا أجبر الجنرال الملغاشيين على تعلم القراءة والكتابة، ولكن بالفرنسية²¹.

وإذا كانت الفرنسية هي لغة التدريس في التعليم، فإن ذلك يوحي ضمناً أن المتحدثين غير الفرنسيين، بالمعنى اللغوي للمصطلح، لا يمكنهم الانخراط في التعليم. ويعتبر هذا التراث اللغوي للاستعمار عقبة رئيسية أمام تطور هذا النوع من البلدان خاصة في إفريقيا والعالم العربي. ولعله من التحديات الكبيرة التي تواجهها الفرنكوفونية اليوم أن تضع نفسها فوق فرنسا، وفوق الأمم، وفوق التاريخ، وقوية في تنوعها، وأن تعتبر نفسها الطاقة لكل من يؤمن بهذا التنوع لتجسيد حوار الثقافات. فالأمر، بالنسبة إليها، يتعلق بالنظر في وجه التاريخ، وقياس عواقبه، لأن هذا التاريخ هو الذي حفز يوتوبيا الفرنكوفونية. غير أن المبدأ الذي تنهض عليه الفرنكوفونية، والمنادي بالتعدد اللغوي والتنوع، يطرح تناقضات كبيرة في المنظومة التربوية

18- Amelie. Leconte: La France et la Francophonie: Un partenariat possible pour la diffusion du français ? p: 2

19- Ibid., p: 2

20- جوزيف سيمون جالييني Joseph Simon Gallieni (1849-1916) متخرج من المدرسة الحربية Saint-Cyr وهو شخصية بارزة في فترة الاستعمار، وقد اكتسبت أعماله في مدغشقر هالة كبيرة في فرنسا، إذ اشتهر بنجاحه في مشروع التهدئة (1896-1905) الذي ذكره جول فيري Jules Ferry (ت 1893). وتمثل التهدئة، وفقاً لدليل المدرسة الملغاشية الحالي، الفترة التي أعاد فيها الجنرال جالييني إحلال السلام في مدغشقر. وبالمناسبة، فإن الهدف من هذه التهدئة هو تهدئة بلد كان الفرنسيون هم السبب في تقويضه. انظر تعليق Amelie. Leconte ص 2.

21- Ibid. p: 2

للدول العربية المستعمرة. إذ كيف يمكن الكتابة بالفرنسية في بلد يحاول أن يثبت هويته من خلال اللغة؟ وكيف تتفاعل اللغات المحليّة مع الوافد الجديد؟

غالبا ما تعمّ الازدواجيّة اللغويّة في التعلّم في البلدان "الفرنكوفونيّة-الأرابوفونيّة" لتؤشّر تأشيرًا حقيقيًا لوجود تصنيف اجتماعي معيّن من تلك المجتمعات، ومن بينها الجزائر - على سبيل المثال - إذ أصبح الفرنكوفونيون يمثلون الفئة الاجتماعيّة (العصريّة) في حين يمثل "الأرابوفونيون" الفئة التّقليديّة من ذلك المجتمع²². تشكّل الكتابة باللّغة العربيّة تناقضا كبيرا في التاريخ الجزائري، فالجزائريون يبحثون عن هويّتهم في اللّغة العربيّة والبربريّة والإسلام ولكنهم يكتبون ويتفاهمون باللّغة الفرنسيّة، وعندما يكتبون بالعربيّة لا يتوقّر لهم جمهور القراء لأنّ الأغليبيّة العظمى تقرّ بالفرنسيّة²³. هكذا فشل التّعريب فشلا ذريعا، إذ لم يجر في إطار التّثقيف، بل كان عبارة عن فرض النّظام لسيطرته على المواطنين، لأنّه فرض فرضا، فأساتذة الرّياضيات في الثّانويّة يدرّسون باللّغة العربيّة، ولكن عند خروجهم من المدرسة لا يستطيعون التّخاطب باللّغة العربيّة. إذ ينحصر استعمال العربيّة في المدارس، أو الثّانويات والجامعات فقط، ولا يتكلّم الناس في الشّارع إلّا باللّجة الدّارجة والفرنسيّة والبربريّة²⁴.

ب- مآلات الإرث الفرانكوفوني في ظلّ مركزيّة لغويّة

قد تكون الأشياء كلّها عسيرة في ثقافة تضرب المثال الأكثر إثارة من دون شكّ، وهو المركزيّة اللغويّة والمأسسة اللغويّة. فالثقافات الكبيرة تنتظم بشكل عامّ حول مركز واحد أو مجموعة مراكز تتركز فيها أجهزة الحياة الثقافيّة ومنها ينتظم الخلق. وتتفرّد هذه المراكز بممارسة نفوذها خارج الحدود السياسيّة. إذ تسعى إلى التقاط مجموعات ثقافيّة صغيرة جدّا وضعيفة للغاية أو عاجزة عن مقاومة قوّة جذبها، فتدمجها وتحوّلها إلى كيانات طرفيّة. ولتمثيل العلاقة بين الثقافات يمكننا استعارة النّظام الشّمسي، فمثلما يتّخذ كل جرم سماوي مدارًا حول النّجم المركزيّ ويستقرّ فيه بفضل قوى الجاذبيّة، فإنّ مسار الثقافات الطّرفيّة يعتمد أيضا على العلاقة التي تربطها بذلك المركز. ممّا يعني أنّ هذه الثقافات تخضع في الآن نفسه لقوى مركزيّة تجذبها نحو المركز وقوى نابذة تبقيها بعيدا عنه²⁵. لذا يمكننا تصوّر المجموعات الثقافيّة من حيث الاتّجاه نحو التّبعيّة والاستقلاليّة. فبينما تعتبر مراكز المجموعات الكبيرة ثقافات مستقلّة، فإنّ الثقافات الصّغيرة تعتبر ثقافات أسيرة. ومثلما أوضح كلنكنبيرغ (Klinkenberg) (2010)²⁶. ذلك أنّ باريس تستمر، إلى

22- نازلي، معوض أحمد. الصحافة في أقطار المغرب الثلاثة بين ماض استعماريّ وحاضر عربيّ، مجلّة المستقبل العربيّ، السّنة 3، العدد 19، سبتمبر/أيلول 1980، ص 75.

23- بوعلام، صنصال. منفي اللّغة حوارات مع الأدباء الفرانكفونيين (شاكور نوري)، ضمن كتاب دبي الثقافيّة، مجلّة دبي الثقافيّة، عدد، 48، دار الصّدّي للصحافة والنّشر والتّوزيع، دبي: أفريل 2011، ص 61.

24- بوعلام، صنصال. المرجع السابق، ص 62

25- Jean-Marie Klinkenberg: LA Francophonie comme idéologie. Mythes et réalité d'un discours de la diversité culturelle. p: 29

26- Jean-Marie Klinkenberg. Périphériques Nord. Fragments d'une histoire sociale de la littérature francophone en Belgique. Liège: Presses de l'Université de Liège. 2010. [coll. « Travaux du C.I.E.L. »]

غاية يومنا هذا، في الاستئثار بغالبية المؤسسات التي تحكم الحياة الثقافية والفكرية والأدبية الفرنكوفونية²⁷. فتبني اللغة الفرنسية، في بداية القرن العشرين، لم يكن تعبيراً عن اختيار حرّ بالنسبة إلى الأنظمة التربوية للدول الفرنكوفونية بقدر ما عبّر عن الضرورة والرغبة في تحقيق ضرب من الامتياز الجماعي. غير أنّ هذا التّبني بدأ يتراجع في نهاية القرن العشرين وأصبح اختياراً تناقضياً على الصعيد العالمي، ففي الوقت الذي أصبح فيه امتلاك خمسين كلمة إنجليزية قادراً على التعويض عن لهجة عالمية يتفاهم من خلالها الأفراد في جميع أنحاء العالم، فإنّ لغة رابليه Rabelais (ت 1553) وسيلين Céline (ت 1992) ظلّت سجيحة صياغات أدبية ولسانية معقدة وورثة لتاريخ ضخم²⁸.

يرى كليكنبيرغ أنّه علينا التّخلّص من التناقض الذي ينغلق فيه الفرنكوفوني ناسباً إلى نفسه الاستثناء الثقافي، إذ يتصرّف مع الآخرين على شاكلة الإمبريالي المتظاهر بمواجهة الإمبريالية، والمقتنع بأنّه لا يمكن أن يكون كذلك لأنّ لغته سليفة جمهورية الإنسان. لكن، ألا يجب أن يهب الفرنسي للآخرين ما يعدّه لمواجهة الإنجليزية؟ أليست اللغات الإفريقية في حاجة إلى جهود استثنائية تساعدها على مواكبة التطور؟ وإن استبعدت هذه اللغات من المسرح الديداكتيكي (التعليمي-التعلّمي) إلى حدود التسعينات... ألا يجدر بالفرنسيين الاعتراف بأنّ لغات أخرى يتكلّم بها في البلدان الإفريقية تستحقّ أن تعيش أيضاً؟ ويتساءل أيضاً لماذا ترفض فرنسا ما يطالب به "الكورسي" أو "الألزاسي" من أجل لغته في العالم²⁹. وقد اعتبر كليكنبيرغ الفرنكوفونية سلاحاً إيديولوجياً من العيار الثقيل نتعامل معه دون تقدير لخطورته³⁰. وبين أنّ مهمّته تكمن في تحقيق التوازن للهيمنة وتحويل المنظمة الدولية للفرنكوفونية إلى فضاء للتنوع الثقافي بديلاً للتجانس الناتج عن العولمة³¹.

انتشرت الفرنكوفونية في جميع أنحاء الكوكب لأنّ اللغة الفرنسية هي اللغة الوحيدة، إلى جانب اللغة الإنجليزية، التي يتمّ تدريسها في جميع دول العالم³². وقد أوضحت دراسة إحصائية أنّ الفرنسية هي أكثر اللغات الأجنبية التي يتمّ تدريسها على نطاق واسع في المجتمع الفلمنكي بلجيكا وأيرلندا والمملكة المتحدة. وهي عبارة عن مادة إلزامية لتلاميذ لكسمبورغ بداية من سنّ السابعة. بالإضافة إلى أنّها منتشرة نسبياً

27- Ibid. p: 29

28 - شاكر، نوري: منفي اللغة، مرجع سابق، صص 17-19.

29- Ibid: p: 35.

30- Idem: p: 12.

31- Idem: p: 15.

32- Bruno Maurer. Mesurer la francophonie et identifier les francophones, Inventaire critique des sources et des méthodes, Copyright © 2015 Éditions des archives contemporaines, Document élaboré dans le cadre du 2e Séminaire international sur les méthodologies d'observation de la langue française, octobre 2014, Université Paul-Valéry Montpellier-3, p: 6

في 24% من مدارس اليونان الابتدائية وفي 16% من مدارس رومانيا³³. غير أنّ تقديرات وولف (2010) Wolff³⁴ لعدد الفرنكوفونيين ببلجيكا بحوالي 8.2 مليون تكشف عن صدمة أحدثتها اللغة الفرنسية في العالم وتتهم مرصد اللغة الفرنسية مباشرة بالإمبريالية، خاصة إذا علمنا أن عدد السكان الأصليين ببلجيكا لا يتجاوز 11 مليون نسمة. ألم تضم هذه الفرنكوفونية غالبية السكان ضد إرادتهم؟³⁵ لماذا لا تحوّل معركة التي تخوضها من أجل التنوع الثقافي إلى معركة من أجل إرساء العدالة والمساواة ومناهضة العنصرية...؟ وتجدر الإشارة إلى أنّ فرنسا تحاول الإبقاء على اللغة الفرنسية صامدة أمام اللغة الإنجليزية، والمحافظة على الثقافة الفرنسية في مواجهة مخاطر العولمة الأمريكية. وهي تتطلع إلى تحقيق أهداف لغوية جغرافية، والعمل على توثيق الروابط الثقافية بين أعضاء الفرنكوفونية، وتراهن على اللغة الفرنسية باعتبارها كتلة عالمية كبيرة تستطيع أن تواجه المدّ "الإنكلوفوني" في العالم. غير أنّ بروز الولايات المتحدة كقوة عظمى جعل فرنسا تضيف، إلى جانب البعد الثقافي، أبعادا أخرى سياسية ودبلوماسية³⁶.

خاتمة

هكذا نستنتج، في نهاية المقال، أنّ الشراكة بين الفرنكوفونية وفرنسا واللغة الفرنسية لم تكن بريئة، بل كانت محكومة برسائل إيديولوجية مبطنّة ومذكّرة بالهيمنة الاستعمارية. ونستنتج أيضا أنّ وفاء الفرنسية للروح الفرنسية أصبح محلّ شكّ، ذلك أنّ فرنسا لم تحترم مبدأ التعدّد اللغويّ والتنوع الثقافيّ في تعاملها مع مستعمراتها السابقة، بل سارعت إلى تزويد لغاتهم وهوياتهم خاصة بالنسبة إلى المستعمرات الإفريقية. وما من شكّ أنّ جهود سنغور وغيره من الفرنكوفونيين لم تكن كافية لإبرام ميثاق لغويّ عظيم يجسّد فكرة المجتمع الكونيّ، لأنّها لم تستطع في النهاية حماية لغات محلية من الاندثار. وقد توصلنا في نهاية المقال إلى أنّ الفرنكوفونية في مواجهة مع الإنجلوفونية، وهي مضطّرة إلى تجديد خطابها واستراتيجياتها حتّى تتكيف مع إكراهات العولمة الأمريكية.



33-Idem: p: 27.

34-Wolff, A. (2010). La langue française dans le monde 2010. Ouvrage réalisé par l'Observatoire de la langue française de l'Organisation internationale de la Francophonie. Paris: Nathan.

35 Jean-Marie Klinkenberg: p: 22.

36 - وليد، كاصد الزيدي. الفرانكفونية دراسة في المصطلح والمفهوم والتطور التاريخي، ط 1: النجف - العراق، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2020، ص 88.

المراجع العربية:

- إسماعيل، عبد الفتاح. الموسوعة الاقتصادية الاجتماعية (عربي – إنجليزي)، دون طبعة، مارس 2005.
- الفرنكوفونية أيديولوجيا، سياسات، تحدّد ثقافيّ – لغويّ حلقة نقاشيّة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة (تحرير، عبد الإله بلقزيز)، ط 1، بيروت، 2011.
- غسان، فوّاز. منى اللّغة حوارات مع الأدباء الفرانكفونيين (شاكر نوري)، ضمن كتاب دبي الثقافيّة، مجلّة دبي الثقافيّة، عدد، 48، دار الصّدى للصحافة والنّشر والتّوزيع، دبي: أفريل 2011.
- نازلي، معوّض أحمد. الصحافة في أقطار المغرب الثلاثة بين ماض استعماريّ وحاضر عربيّ، مجلّة المستقبل العربيّ، السّنة 3، العدد 19، سبتمبر/ أيلول 1980.
- وليد، كاصد الزّبيدي. الفرانكفونيّة دراسة في المصطلح والمفهوم والتّطور التاريخي، ط 1: النّجف – العراق، العتبة العبّاسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيةّ، 2020.

المراجع الأجنبيّة:

- Amelie. Leconte : La France et la Francophonie: Un partenariat possible pour la diffusion du français ? Histoire de langue française, d'institutions et de chaos linguistique, Université de Provence - Département de Français Langue Etrangère Institut de la Francophonie, Année universitaire 2007-2008, Master 2 Professionnel Sciences du langage, Responsable: Daniel Véronique.
- Bruno Maurer. Mesurer la francophonie et identifier les francophones, Inventaire critique des sources et des méthodes, Copyright © 2015 Éditions des archives contemporaines, Document élaboré dans le cadre du 2e Séminaire international sur les méthodologies d'observation de la langue française, octobre 2014, Université Paul-Valéry Montpellier-3.
- Glasze, G. (2013). Langue et identité. Langues et identités régionales. In Courtois, L., Pirotte, J. et Lemaître, S. (dir.). Apports de l'histoire aux constructions identitaires. Appartenances, frontières, diversité et universalisme. Louvain-la-Neuve: Fondation wallonne P.-M. et J.-F. Humblet. 53-73. [coll. « série Recherches, 6 »].
- Jean-Marie, Klinkenberg (2017). La francophonie comme idéologie. Mythes et réalités d'un discours sur la diversité culturelle, Revue de l'Université de Moncton, Volume 48, numéro 1, 2017.
-(2010) Périphériques Nord. Fragments d'une histoire sociale de la littérature francophone en Belgique. Liège: Presses de l'Université de Liège. [Coll. « Travaux du C.I.E.L. »].

- Senghor, L. S. (1962): Le français, langue de culture, in "Esprit" n°311, novembre 1962.
- Tétu, M: ¿Qu'est-ce que la Francophonie?, Hachette, Edicef, Paris. 1997.
- Wolff, A. (2010). La langue française dans le monde 2010. Ouvrage réalisé par l'Observatoire de la langue française de l'Organisation internationale de la Francophonie. Paris: Nathan.

تيزيني وسؤال تحرير الإنسان العربي

Tizini and the question of the liberation of the Arab human

د. عبد الباسط غابري

أستاذ محاضر في الحضارة الحديثة
مركز الدراسات الإسلامية بالقairo

ghabri_abdelbaset@yahoo.fr



تيزيني وسؤال تحرير الإنسان العربي

د. عبد الباسط غابري

الملخص

شكّل رهان تحرير الإنسان العربي إشكالية أساسية في فكر تيزيني. فقد كان وعي الرجل راسخا في استحالة استئناف مشروع النهضة العربية ومباشرة عصر تنوير عربي جديد دون تحرير الفرد العربي من القيود المتنوعة التي تأسر طاقاته وتطمس مواهبه. وبهذا المعنى توجه تيزيني إلى البحث في قضايا التراث العربي خلال العصر الوسيط وعيا منه بأنّ تحصين الذات لا يمكن أن يتمّ دون عملية تصحيح ذاتي. ولما كان الإسلام قد اختطفته تيارات متعدّدة فصيرته "أيديولوجيا قتالية" ضمن مقارنة سلفوية أساسا، فإنّ تيزيني عمل على تحرير الوعي العربي من سطوة الأيديولوجيا الدينية والسياسوية. بيد أنّه عمل في نفس الوقت على إبراز ما سمّاه بالتيارات العصرية الدائرة في فلك المركزية الأوروبية باعتبارها تعيد اجترار مقولات استشراقية غربية فتنتهي إلى مزيد تعميق التخلف العربي وتأييده. يؤسّر ذلك الموقف الذي صاغه تيزيني على موقف نقدي تجاه التصوّرات الراجحة في مسائل التراث والديمقراطية والعلمانية التي برع الخطاب الإعلامي العربي في ترويجها بدعم داخلي وخارجي من الأيديولوجيا المهيمنة ودوائر صنع القرار العالمي.. وقد أثمر ذلك نتائج عكسية إذ استفادت التيارات السلفية والإسلاموية، فعززت تمثّلاتها الهوياتية. وأسهم كلّ ذلك في نشر أشكال من الوعي الزائف ما عمّق إخفاق الفكر العربي وأجهض عمليات تحرير الإنسان العربي.

اعتمدنا منهجا تحليليا نقديا في طرحنا لإشكاليتنا المدروسة بالانطلاق من نصوص محدّدة تمثّل عينات متنوّعة لفكر تيزيني. فربطنا التحليل المعمق لتمثّلات تيزيني وأفكاره بتقييم جاد لها كلّما كان ذلك ضروريا لتصحيح موقف ما أو تعديلها. وقد تدرّجنا في الورقة البحثية من المستوى التأسيري إلى المستوى التقييمي مروراً بالمستوى التحليلي. ومن ثمة لم يكن تزيّلنا لقضية تحرير الإنسان في الثقافة العربية فضلة أو حشوا بقدر ما كان مهادا ضروريا استثمارناه في المراحل اللاحقة من عملنا...

ولقد تميّزت مقارنة تيزيني لمسألة تحرير الإنسان بالثراء والتنوّع سواء في مستوى الآليات المعتمدة أو المواضيع المطروحة أو البدائل المقترحة. وقد كانت النزعة النقدية السمة البارزة لمشروع تيزيني في ما يخصّ تحرير الإنسان العربي. إذ تخلّلت جميع تمثّلاته ومواقفه من التراث العربي والمركزية الثقافية الغربية بأذرعها المتعدّدة داخليا وخارجيا، بل حتّى في مستوى تعامله مع مشروع الفكرية. وهي ما يشي بأنّ شروط تحرير الإنسان العربي تظلّ في جوهرها نواظم منهجية ومعرفية أساسا دون الذهول عن بقية المتعلّقات السياسية والاجتماعية...

الكلمات المفتاحية: إنسان-مراجعة-قصور-منهج جدلي-تيزيني.

Abstract

The bet to liberate the Arab man is a fundamental problem in Tizini's thought. His thought was firmly established about the impossibility of resuming the Arab renaissance project and starting a new Arab enlightenment era without liberating the Arab individual from the various restrictions that capture his/her energy and obliterate his/her talents. In this sense, Tizini turned to research issues of the Arab heritage during the medieval era, being aware that self-immunization cannot take place without a process of self-correction.

Since Islam was employed by multiple currents and was interpreted as a "militant ideology" within an essentially past approach, Tizini worked to liberate Arab consciousness from the hegemony of religious and political ideology. However, at the same time, he tried to highlight what he called the modernist currents circulating in the context of European centralism, as they restore Western Orientalist sayings and end up further deepening and perpetuating the Arab backwardness.

This position, formulated by Tizini, indicates a critical view about popular perceptions in issues of heritage, democracy and secularism, which the Arab media discourse excelled in promotion with internal and external support from the dominant ideology and global decision-makers. This resulted in adverse results as radical currents benefited and strengthened their identity representations. All this contributed to spreading forms of false consciousness that deepened the failure of the Arab thought and aborted the processes of liberating Arab people.

We adopted a critical analytical approach in presenting our study's problematic issues by starting from specific texts that represent various samples of Tizini thought. We linked the in-depth analysis of Tizini's representations and ideas to a serious evaluation of them whenever necessary to correct or amend a situation. We have graduated in our article from the framing level to the evaluative level.

مقدمة:

يتطلب إعادة رسم حدود الثقافة العربية المعاصرة والراهنة عملية مسح شاملة لمختلف العناصر التي أثنت المشهد الفكري والثقافي. ولئن بدا هذا الغرض وثيق الصلة بمجال تاريخ الأفكار وأهمّ التيارات المسهمة فيه، فإنه يرسم معالم صورة الإنسان العربي بصفته ذاتا مفكّرة في واقعها ومستقبلها سعت إلى تجاوز مفاصد التخلف إلى مصالح الترقّي أو بصفتها موضوعا للتفكير والنظر والتدبير.

يعدّ التساؤل عن سبل تحرير الإنسان العربي إشكالية محورية في فكر الراحل طيّب تيزيني لعوامل متعدّدة منها ما هو معرفي ومنهجي متّصل بنوعية مشروعه الطامح إلى تصحيح التصنيفات النمطية الاستشراقية التي وضعت الثقافة العربية الإسلامية في مرتبة دونية. وكذلك ما يهّم الظرفية التاريخية التي مرّ بها العالم العربي بعد نكسة حزيران 1967 وإلى اليوم. وقد سبّبت ما يمكن تسميته بـ "التقدّم القهقري" أو حالة النكوص و"الردّة".

تفضي بنا تلك الإشكالية المحورية إلى سؤال مركزي يهّم نوعية المجالات التي تطرّق إليها تيزيني في بحثه عن أسباب تعطلّ فعالية الإنسان العربي. ومن ثمة فإنّ صياغة البدائل الممكنة يمرّ حتما عبر عملية تغيير جذريّ لتلك المجالات. وهذا لا يمكن حصوله دون ثورة معرفية ومنهجية تصحّح ثورات الإنسان العربي لذاته ولغيره.

تقوم خطّتنا المنهجية في هذه الورقة البحثية على التدرّج من العام إلى الخاص فالأخصّ انطلاقا من تأطير الإشكالية المطروحة في سياقها التاريخي والحضاري المناسبين، ثم استقراء مجالات تحرير الإنسان العربي مثلما تمثّلها تيزيني بعد تحديد تشخيصه لعوامل إهدار طاقة العربي وانتكاساته. فحدود تصوّرات تيزيني ومداهها.

1- منزلة الإنسان في الثقافة العربية:

لا يعدّ البحث في جذور مكانة الإنسان العربي ترفا فكريا أو فضلة وحشوا بل يؤشّر على رواسب الإشكالية المطروحة ويضمن مكاسب نظرية وإجرائية ذات بال.

ولئن كان سياق هذه الورقة البحثية لا يتّسع لتفصيل جملة تلك المكاسب بما أنّها لا تمثّل رهانا أساسيا في عملنا، فإنّه من الممكن الإشارة إلى أهمّها. فعلى الصعيد النظري يتيح صياغة مهاد تاريخي إمكانيات وفيرة للمقارنة ورسم مسارات تطوّر الأفكار وتغيّرها بالنسبة إلى القضية المطروحة.

أمّا على الصعيد المنهجي والإجرائي فإنّ فرص تفهّم العوامل المسهمة في تبلور سؤال الإنسان عند تيزيني تتكاثر. وهو ما يسمح بضبط مدارها المناسب في مستوى تاريخ الفكر العربي الإسلامي في مرحلة أولى، وفي مستوى تحوّلات تيزيني الفكرية في مرحلة ثانية.

بهذا المعنى فإنّ عملنا في هذا المضمّر لا يمكن تصنيفه ضمن منطقتي التحيّزات الثقافية النمطية التي تدفع إلى جعل ثقافة ما تستبدّ بالفضل دون غيرها في مجال النزعة الإنسانية أو الإنسانية. ذلك أنّه لا يخامرنا

الشكّ في أنّ الاهتمام بالإنسان أعدل الأشياء قسمة بين مختلف الثقافات والحضارات رغم تباين مستويات ذلك الاهتمام وتفاوت حدوده. ولعلّ مقولة بروثغوراس Protagoras الشهيرة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"¹ اختزال لذلك الاهتمام وتأثيراته.

تكشف العودة إلى النصوص المؤسّسة للثقافة العربية الإسلامية عن اهتمام متفاوت بالإنسان. فإذا كان الشعر والأمثال العربية قد عكسا صراع الإنسان العربي مع الزمن² والتوق إلى استعادة اللحظات الهاربة وتخليد التجارب المتعاقبة سواء كانت وجدانية ممثلة في الوقفة الطللية أو اجتماعية في علاقة الفرد بالمجتمع (القبيلة) والسلطة والمال³، فإنّ المرجعية الدينية الإسلامية سعت في أبعادها الكبرى إلى تأكيد التكريم الذي كسبه الإنسان بإرادته حين قبل أمانة التكليف دون سائر المخلوقات⁴.

وإذا ما رمنا الاستئناس بالسنة النبوية وتجارب الصحابة والتابعين التي تثير عادة جملة من الإشكاليات المعرفية والمنهجية تصل إلى حدّ التشكيك في صحّة وجودها التاريخي⁵، نجد أصداً تثبت اقتران النظر بالعمل في النظر للإنسان، بل قد تقدّم قيمة العمل على ما سواها. ويمكن أن نذكر بالحديث التالي المنسوب إلى أبي الدرداء: "إنّما لا تقدّس الأرض ولكن يقدّس الإنسان عمله"⁶.

بيد أنّ كلّ ذلك لا يعني أنّنا أمام نزعة إنسانية مستوفية الشروط لها اتّجاهاتها وتياراتها المتنازعة في تمثّلها، ذلك أنّ البحث المعمّق قاد بعض الباحثين الذين اشتغلوا على هذا الموضوع إلى الإقرار بأنّ نزعة الأنسنة في الثقافة العربية لم تخرج من دائرة "الأدب" و"أدب الأب" و"الرحمة" ومرادفاتهما⁷....

ولئن كانت قد برزت من حين لآخر بعض الأصوات المفردة التي حرصت على تغذية نزعة الأنسنة في الثقافة العربية أمثال التوحيدي ومسكويه وابن رشد الحفيد وغيرهم، فإنّها سرعان ما وُئدت وانتهت بنهاية أصحابها البائسة بفعل عوامل بنيوية عميقة متصلة بنوعية التوجّهات الثقافية السائدة وخيارات السلطات المتعاقبة في المنطقة العربية منذ القرن الخامس هجريّاً/ العاشر ميلادياً الذي يعدّ مرحلة مفصلية في تاريخ الثقافة الإسلامية حينما ركنت إلى الاجترار والتقليد وأغلقت باب الاجتهاد والتجديد⁸. وهو ما لخصّه طرابيشي في مفهوم "سبات العقل في الإسلام"⁹.

- 1- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ط1، (تونس، دار الجنوب للنشر، 1994).
- 2- علي الغيضاوي، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول حتّى نهاية القرن الثاني للهجرة، ط1، (منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001)، ص352.
- 3- مبروك المناعي، الشعر والمال بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، (بيروت/تونس، دار الغرب الإسلامي/ كلية الآداب بمنوبة، 1998)، ص775.
- 4- راجع الآية 72 من سورة الأحزاب: "إنّا عرضنا الأمانة..."
- 5- راجع جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، ط1، (دار الساقى، 2010)، ص183.
- 6- عبد الوهاب بوحدية، الإنسان في الإسلام، ط1، (دار الجنوب للنشر، 2007)، ص42.
- 7- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل التوحيدي ومسكويه، (بيروت، دار الساقى، 1997)، ص17.
- 8- كمال عمران، الإبرام والنقض في الثقافة الإسلامية، ط1، (الدار التونسية للنشر، 1992)، ص48.
- 9- جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط1، (بيروت، دار الساقى/رابطة العقلايين العرب، 2008)، ص183.

لم يكن السؤال الشهير الذي طرحه الأمير شكيب أرسلان في عصر النهضة "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"¹⁰ إلا تعبيراً عن الإشكالية الحقيقية التي شهدتها وضعية الإنسان العربي في العصر الحديث حين أفاق من غيبوبته الحضارية على أصوات مدافع نابليون بونابرت Bonaparte والبوارج البحرية الانجليزية¹¹، فاستبدت به الحيرة والشك في ذاته وفي المنظومة الحضارية التي ينتمي إليها بكل أبعادها الرمزية والمادية. ولا شك أن إعادة قراءة الفكر العربي من عصر النهضة إلى أعقاب هزيمة حزيران وتداعياتها تؤيد اتساع دائرة الشك والحيرة والتخبُّط. لذا تضاربت حلول النخبة وتباعدت بين سلفية تعتقد أن جذور التمدن مبثوثة في ديار الإسلام ولا سبل إلى صلاح الحال إلا بما صلح به أولها¹²، وتيار ليبرالي في ظاهره لكنّه توفيقيّ في عمقه¹³. وقد تدعّم في ما بعد بأصوات أخرى تروم النّسج على المنوال الغربي¹⁴.

وبقدر ما كانت هزيمة حزيران مريرة في الوجدان العربي، فإنّ صدمتها أثّرت إيجابياً في الفكر العربي، وأيقظت العقل من سباته. ويمكن الوقوف على ذلك التحوّل في عدّة مستويات منها ما يتّصل بالتوجّه نحو نزعة التدقيق في تشخيص التدهور المتلاحق لمكانة الإنسان العربي وتقهر حال الأمة العربية من السيئ إلى الأسوأ. لذا شهدنا في هذه المرحلة الراهنة تخلّصاً من القوالب المنهجية والأطر المدرسية الجامدة وتغيير الخيارات الأيديولوجية لدى النخبة الفكرية بالتحوّل مثلاً من الماركسية المادية إلى القومية العربية فالنزعة الإنسانية¹⁵.

لم يعد الغرض الأساسي منعقداً على انتصار أيديولوجيا معيّنة، وإنّما أصبح رهان تحرير الإنسان الشغل الشاغل. إضافة إلى ذلك نمت أشكال ما يمكن تسميته بـ "النقد الذاتي"¹⁶، فغدت الناصرية -على سبيل الذكر- موضع نقد وتساؤل. كما لم تسلم "الأصنام الذهنية"¹⁷ والرمزية من تلك النزعة النقدية.

في هذا المنعطف التاريخي الحاسم الذي مرّ به الفكر العربي إجمالاً، برزت جدلية الطيّب تيزيني باعتبارها امتداداً لتيار له حضور في الثقافة العربية المعاصرة والراهنة، وله أعلام آخرون أمثال حسين مروّة ومهدي عامل وسمير أمين وصادق جلال العظم. وقد تزامن هذا التيار الجدليّ مع تيارات أخرى لها مجالاتها المعرفية ومراجعتها المنهجية المغايرة مثل وضعانية فؤاد زكرياء ووجودية عبد الرحمن بدوي وجينيالوجيا جمال حمدان وأنثربولوجيا علي الوردي وفوكوية محمد عابد الجابري وسيميائية محمد أركون ونقدية حسن حنفي

10- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟، مراجعة حسن تميم، (بيروت، دار مكتبة الحياة)، 167ص.
11-Tlili Béchir : Les rapports culturels et téologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIX siècle (1830-1880), (publication de l'université de Tunis,1974).

12 - نجد في ما حبره الأفغاني وعبدّه خير أمثلة.

13 - يعدّ الطهطاوي وخير الدين التونسي من ممثلي هذا التيار.

14 -مثلاً سلامة موسى وطه حسين.

15 -وهو ما جسده جورج طرايبشي وحتى تيزيني إلى حدّ ما.

16 -صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط1، (دمشق، دار ممدوح عدوان للنشر، 1968)، ص10.

17 - داريوش شايفان، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلّد، ط2، (بيروت، دار الساقى، 1993)، ص152.

التاريخية وتاريخية هشام جعيط الاجتماعية السياسية والتحقيق المقارن لرضوان السيد ومقاربات الأيديولوجيا السياسية والاقتصادية والتاريخية لجورج قرم¹⁸....

ولا جدال في أنه سيكون لهذا التنوع في المقاربات المشتغلة على تمثّل قضايا الإنسان العربي واقعا ومصيرا تداعياته المختلفة في فكر تيزيني ليس أقلها تعدّد مساجلاته ومناقشاته لأهم رموز تلك الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية وتفاوت مجالات تحرير الإنسان العربي وتباين مستوياتها.

2- عوامل إهدار إمكانيات الإنسان العربي وأفوله الحضاري:

لا يمكن الحديث عن عوامل انتكاسة الإنسان العربي دون البرهنة على صحّة وجود علاقة مفترضة بين تلك العوامل ومشروع تحرير الإنسان في فكر تيزيني. وهو ما يقودنا وجوبا إلى تحديد مقصودنا بالتحرير والتحرّر.

لئن بدا من الممكن إرجاء تحديد معنى التحرّر إلى القسم الأخير من هذه الورقة البحثية بما أننا سنخلص في خواتمها إلى ضبط أهم شروط التحرّر في تصوّر تيزيني، فإننا معنيون في هذا المستوى التحليلي باستخلاص عوامل سقوط الإنسان العربي حضاريا. ومن ثمّة فإنّه لا مناص من الإشارة إلى أنّ ما نقصده بالتحرّر يتعدّى الجانب السياسي الذي غالبا ما تقترن به هذه العبارة منذ كتب الكواكبي "طبائع الاستبداد"¹⁹ واستمرّ إلى وقتنا الراهن.

ترتبط الحرية في هذا السياق بالتحرّر من كلّ أشكال الإكراه التي كبّلت الإنسان العربي وسجنته في دائرة ما يُعرف بالعبودية "الطوعية"²⁰. وتراكمت مختلف العوامل التاريخية لرسم صورة نمطية للإنسان العربي سواء في علاقته بالسلطة أو حتّى في علاقته بذاته وبالأخر²¹. وبهذا المعنى تتخذ مسألة التحرّر بعدا حضاريا عميقا يشمل مختلف المجالات التي تتطوّر بها الحضارة، ويرتقي بها الإنسان في مدارج الرقي والتمدّن.

ولمّا كانت مسألة التحرّر على هذا النحو فإنّ مقارنة تيزيني لها اقتترنت اقترانا بيّنا بالبحث عن عوامل التخلف العربي وتعطلّ فعالية الإنسان العربي قبل أن يعمد في مرحلة لاحقة إلى ضبط شروط التحرّر وضوابطه.

يمكن القول إنّ عوامل إهدار إمكانيات الإنسان العربي وأفوله الحضاري من منظور تيزيني مركّبة وإن تباينت بعض مستوياتها، فمنها ما يظهر على السطح ومنها ما يظلّ قابعا في العمق²² لا تدركه إلاّ الأفهام الحادة من أصحاب البصيرة النافذة.

18 - عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص56.

19 - عبد الرحمان الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد جمال طحّان، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص579.

20 - إتيان دو لا بويسي، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، ط1، (بيروت، المنظمّة العربية للترجمة، 2008)، ص189.

21 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط5، (بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998)، ص100.

22 - طيّب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط1، (بيروت، دار الفارابي، 1989)، ص5.

بيد أنه من الممكن تبويب تلك العوامل ضمن إطارين ناظمين محدّدين هما الإطار الداخلي والإطار الخارجي. فهذا المعيار النوعي من شأنه توضيح تمثّلات تيزيني بصورة أكثر من غيرها، كما يساعدنا على تنويع زوايا النظر التي انتهجها ومدى موضوعيتها ودقّتها.

أ-العوامل الداخلية:

تشكّل مجموعة من العناصر البنيوية المتداخلة أدرجها تيزيني ضمن ما سماه بـ "المعاول والحراب الداخلية والخارجية"²³. وبقدر ما ركّز المفكّر السوري على دور هذه العوامل الوظيفي في ما آلت إليه أوضاع الإنسان العربي من انسداد الأفاق وحالة الانسداد والإخفاق التاريخيين، فإنّه حرص في عديد المواضيع على تفصيل مجمل تلك العوامل ولو على سبيل الإشارة الخاطفة السريعة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى عامل الدولة الأمنية.

ويمكن اختزال العوامل الداخلية في المنظومة الثقافية والسياسات الثقافية والتربوية وأزمة النخبة العربية وسطوة الدولة الأمنية.

• أزمة المنظومة الثقافية: لما كانت الثقافة مجموعة من النظم اللغوية والرمزية والقانونية والجمالية والاجتماعية المتداخلة²⁴، فإنّها تؤثر تأثيراً بيّناً في سلوكيات الإنسان وتوجّهاته، بل تعد آلية توجيهه وضبط²⁵ على حدّ تعبير كليفوردي غيرتز Clifford Geertz.

ومما لا شك فيه أنّ تيزيني كان يعي تمام الوعي بمحورية الثقافة ودورها في تشكّل الإنسان ونحت شخصيته الأساسية²⁶، إذ ليست قضايا التراث والفكر الديني والنهضة وتمثّلات النخب إلا تمظهرات لبني الثقافة العميقة وارتداداتها.

عدّد تيزيني أسباباً كثيرة يمكن أن تتسبّب في "استقالة الفكر وانغلاق الثقافة"²⁷ يتقاطع فيها الجانبان المعرفي والأيدولوجي تقاطعاً غير مجد ولا مخصب. وتبرز هذه النقطة خطورة الأيدولوجيا الدينية في التلاعب بالوعي الفردي والجمعي والتضليل الذي تمارسه باعتبارها تستهدف قطاعاً واسعاً من الجماهير. إضافة إلى أهميّة الدين ومحوريته في الدائرة الثقافية الإسلامية²⁸.

ينتقي تيزيني أمثلة متعدّدة لتلك التلاعبات في سياق مناظراته الفكرية مع مخالفيه الأيدولوجيين مثل الشيخ محمد سعيد البوطي. وقد وُفق إلى حدّ كبير في كشف تهاافت الأيدولوجيا الدينية ومفارقاتها المتعدّدة

23 - طبّ تيزيني، في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي منها وتطبيقاً، ط1، (بيروت، دار الفكر العربي، 1989)، ص25.

24 - هارلمبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، ط1، (دمشق، دار كيوان، 2010)، ص8-9.

25 - كليفوردي غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص51.

26 - Raleph Linton, Le fondement culturel de la personnalité, (édition Larousse, Paris, 1953), p:25.

27 - عبد الباسط الغابري، صوت الطالب الزيتوني حركة ثقافية سياسية، ط1، (تونس، مركز النشر الجامعي، 2011)، ص64.

28 - كمال عمران، مظاهر من التجريب والتجريد في الثقافة الإسلامية، ط1، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1996)، ص15.

انطلاقاً من توجيه أسئلة منهجية دقيقة فهو مثلاً يردّ على التمييز الذي أقامه سعيد البوطي بين جوهر الإسلام وتجليّاته بطرح السؤالين الهامين التاليين:

- "كيف يمكن لنا حصر عملية تجلّي الجوهر في إمكانية إجابة واحدة، مقصياً بذلك تعددية هذه الإمكانية من موقع من ينتجها من البشر المتعدّدين في أفهامهم ومصالحهم؟"²⁹.
- "من هو في هذه الحال ذلك الذي ينتج مثل تلك التجلّيات الإيجابية؟"³⁰.

لا تخفى أهميّة الأرضية المنهجية والفكرية التي انطلق منها تيزيني في سؤاليه المذكورين آنفاً، إذ هي بلا شك أرضية معرفية رهانها الأساسي البحث عن الحقائق العلمية والتاريخية وتخليصها ممّا تراكم حولها من اعتقادات خاطئة، ومن ثمّة فهي تستهدف تغيير التصوّرات والتّمثّلات الفرديّة والجماعية.

يدعم هذا الاستنتاج الذي توصلنا إليه الموقف الجسور الذي أفصح عنه تيزيني في ما يخصّ تصوّرات المؤسّسة الدينية السورية ممثلة بما عبّر عنه البوطي بخصوص الاعتقاد في "الإمام الأعظم"³¹ و"الإخلاص لله"³² بصفتهما حلّين كفيّلين يتجاوز التحدّيات الراهنة التي تعدّ من منظوره تحدّيات واهية أو على الأصحّ زائفة مصطنعة...

يعمد تيزيني إلى آلية التدرّج في مناقشة تلك التصوّرات وغيرها بالتحوّل من المقاربة النظرية المنهجية إلى المقاربة المضمونية دون التخلّي عن التّساؤل والمساءلة باعتبار السؤال عنصراً أساسياً في طريق معرفة أمراض الثقافة العربية وتمهات الخطاب الديني الذي يكتسح فضاءات واسعة منها. فهو يردّ على تصوّرات البوطي في ما يهّم حلّ الإخلاص الإلهي لتجاوز التحدّيات بالقول: "هل يكفي أن ندعو إلى الإخلاص لله وحده دون ضبط الموقف المأساوي المشخّص الذي يعيش فيه بؤساء المسلمين والعرب؟ ألا يتعيّن علينا في هذه الحال أن نستخدم أدوات معرفية سوسولوجية تتيح لنا تقصّي واقع الحال العربي والإسلامي الراهن القائم بنياته الاجتماعية والفنوية والطبقية وكذلك بمستوياته السياسية والثقافية والأخلاقية وغيرها؟ إنّ البحث العلمي هو الذي يحدّد ذلك. يبدأ فيه من تقاطع الروح الكفاحية في أوساط الناس، هذا مع ضرورة القول بأنّ الإخلاص لله وحده لا يمثّل مقولة مجردة بقدر ما ينصاع عملياً إلى التوزّع البشري وفق تلك البنيات والمستويات. فهل إخلاص الآن من يمتلك مليارات الليرات في الوضع العربي لله هو الإخلاص ذاته لله لدى من يلهث وراء حرّيته وكرامته ولقمته؟"³³.

29 - طيّب تيزيني، الإسلام والعصر تحدّيات وآفاق (حوارات مع محمد سعيد البوطي)، ط2، (دمشق، دار الفكر، 1999)، ص79.

30 - تيزيني، الإسلام...، ص ن.

31 - تيزيني، الإسلام...، ص 90.

32 - تيزيني، الإسلام...، ص 88.

33 - تيزيني، الإسلام...، صص 88-90.

إذا علمنا أنّ الثقافة لا يمكن أن تتجدّد وتتطوّر إلا إذا تطوّرت منظومتها عبر خطاب تاريخي يثير الدهشة وثقافة "التسأل" ببلاغته وتماسكه الدلالي والمنطقي³⁴ ندرك حجم خطورة "الوعي المزيف أو المشوّه"³⁵ الذي تروّجه الأيديولوجيا الدينية لا سيما في ظلّ حيازتها لمجالات واسعة في الفضاء العمومي في مختلف المؤسّسات الإعلامية والدينية والسياسية.

وقد تحوّل التراث في ضوء ذلك من حافظ إنساني قابل للإسهام في ارتقاء الإنسان العربي وأمتة في مدارج الترقّي إلى عبء يشلّ حركته الحضارية. فقد أصبح أيديولوجيا تستخدم ضدّ قوى الحرية والتحرّر والديمقراطية. وهو ما حدث لتيزيني شخصيًا في أشدّ مواقفه انفتاحا على التيار الديني والتراثي مثلما يشهد به "العنف المادي والرمزي"³⁶ الذي تعرّض له خلال مناظرته الشهيرة مع الشيخ البوطي سنة 1997 إثر تلبيته لدعوة صادق جلال العظم رئيس قسم الفلسفة بجامعة دمشق حيث اكتسح أنصار الشيخ البوطي ومريديه قاعة المحاضرات والحديقة المحيطة بها لمنع تيزيني من الدخول للقاعة وإجراء المحاضرة³⁷.

تلتقي الأيديولوجيا الدينية مع نمط آخر من الأيديولوجيا المغتربة عن الواقع العربي الإسلامي ومجاله التداولي في رهن الثقافة العربية وإدامة أزمتها، إذ يقصي ما يمكن تسميته بالاتجاه العدمي من مجال اهتمامه ونظره فيحرم الأمة العربية والإسلامية عامة من إمكانية الاستفادة من موروثها مثلما خلص إلى ذلك تيزيني³⁸.

يتضائل أفق تغيير واقع الإنسان العربي حضاريا كلّما تعمّقت أزمة الثقافة العربية. ذلك أنّ العلاقة جدلية بين أزمة المجتمع وتآزم ثقافته³⁹. ولا أدلّ على ذلك من شيوع "الخطابات القسوية" التي تدّعي وحدها امتلاك الحقيقة والنطق باسمها⁴⁰. وهو ما يحيلنا على أزمة النخبة المنتجة للأفكار والأنساق المعرفية فما دور هذه النخبة في انتكاسة الإنسان العربي ووأد أحلامه وآماله؟

ب- أزمة النخبة العربية المفكّرة:

يعدّ هذا العامل المعرفي والسوسيو ثقافي امتدادا للعنصر السابق بما أنّ المنظومة الثقافية لا يمكن أن تتطوّر أو تتأكل إلاّ بفعل نوعية فاعليها الاجتماعيين أو "الثقافيين". فكلّما كانت النخبة ناضجة فكريا، واعية بمستجدّات اللحظة التاريخية وشروطها نجحت في صياغة خطاب عقلائي متماسك واجتنب مأزق المفارقات مثل القصور المعرفي والفجوة بين القول والفعل والنظر والعمل والواجب والحاصل والظاهر والباطن....

34 - راجع: سيد الحمداني وآخرون، بلاغة الخطاب التاريخي، ط1، (عمان، دار كنوز، 2018).

35 --Cabel Joseph , *Idéologie*, Encyclopédia Universalis, (France, S/A, 1998).

36 - تيزيني، في السجال الفكري، ص 5.

37 - "الطيب تيزيني المفكّر الذي حذر مبكراً من الانفجار"، جريدة الشرق الأوسط، عدد 14782، 2019/5/19.

38 - تيزيني، في السجال الفكري، ص 21.

39 - أوليفيه روا، الجهل المقدّس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشر، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2012)، ص 75.

40 - تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص 6.

بيد أنّ مفهوم النخبة يطرح إشكاليات عدّة - بما أنّه كغيره من المفاهيم- قابل لتأويلات متعدّدة ليس أقلّها تقاطع دلالة نوعية المجال الذي ترتبط به من ذلك أنّه يمكن الحديث عن نخبة سياسية ونخبة اقتصادية ونخبة أمنية وعسكرية ونخبة مثقفة. وفي كلّ هذه الحالات تبقى الدلالة غير دقيقة. إذ تطرح أسئلة متّصلة بمعايير اختيار تلك النخبة ومسوّغاتها. فلو قلنا مثلا درجة التأثير فمن هو الذي سيحدّد ذلك التأثير ومداه؟ ومن يمكن أن يضمن موضوعية ذلك التأثير وجدّيته؟ ثم إلى أيّ حدّ تحافظ دلالة نخبة ما مثل النخبة المثقفة على شروط دلالتها وضوابطها⁴¹؟

نرى أنّه من الأنسب في ضوء تلك الافتراضات وغيرها أن نقيّد حديثنا عن النخبة بوظيفة التفكير فنتحدّث عن النخبة المفكّرة التي نجحت في صياغة مشاريع فكرية رهانها ترقية الإنسان العربي في مدارج الترقّي والتمدّن وتخليص الأمة العربية من مفاصد التخلّف والتيه الحضاري. وبحكم أنّنا ملتزمون بمدوّنة تيزيني الفكرية فإنّنا سنّتبّع أهمّ المشاريع الفكرية التي اشتغل عليها تحليلا وتمحيصا ونقدا.

أثبتت عملية المسح الشامل التي أنجزها تيزيني للفكر العربي منذ عصر محمد علي باشا إلى الوقت الراهن مرورا بمرحلة التحرّر الوطني أنّ الإخفاق⁴² مثّل قاسما مشتركا بين مختلف التيارات الأيديولوجية والفكرية العربية التي نظرت في قضايا تحرير الإنسان العربي والنهضة وبقية مرادفاتها مثل الثورة والاشتراكية والديمقراطية والحدّات...

ولئن بدا هذا الحكم مغرقا في التعميم نظرا إلى تفاوت مستويات إخفاق المشاريع والتحوّلات التي قد يشهدها مشروع أو فكر ما، والمثال على ذلك تحوّل سلامة موسى من الوجودية إلى الماركسية⁴³ مثلما نبّه إلى ذلك تيزيني بنفسه، وكذلك استنادا إلى تباين طرق التقييم ودرجاته، من ذلك أنّ طراييشي تحدّث عن انتكاسة في الفكر العربي وجعلها عنوانا جامعا شاملا لواحد من أهمّ مؤلّفاته، وهو: "من النهضة إلى الردّة"⁴⁴، فإنّ حكم تيزيني يجد في الواقع العربي ما يدعمه سواء في مستوى الأفراد حيث أضحى الناس في العالم العربي إلى "غبار من الأفراد" وأرقام تخضع للتجارب المستمرّة: تجارب تنموية وسياسية وتربوية وتعليمية بل حتّى طبيّة. ولم تستطع الكيانات العربية الموروثة عن اتفاقية سايكس بيكو الصمود أمام التحوّلات الجيوستراتيجية. وهو ما طرح أسئلة حول مدى قدرة الدولة لقطرية الاستمرار في وجودها؟⁴⁵

41 - اقترنت تاريخيا كلمة المثقف بقضية دريفوس Dreyfus الشهيرة. فارتبطت بمعنى الأصوات أو الجهات المعارضة للمألوف والسائد فهل المثقف العربي اليوم مازال خاضعا لهذا المعنى؟ راجع علي الصالح مولى، "هل من حاجة اليوم إلى مثقف هووي؟ مجلّة تبيين، العدد 13.

42 - تيزيني، الوضوح المنهجي...، صص 189-197.

43 - م ن، صن.

44 -- جورج طراييشي، من النهضة إلى الردّة تمرّقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت، دار الساقي، 2000)، ص 78.

45 - انظر مراجعات نزيه الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، (بيروت، دار الساقي، 1992)، ص 158.

أرجع تيزيني هذا الإخفاق الفكري الذي هو في محصلته إخفاق الذات العربية المفكّرة إلى خلل جوهري يتّصل بإشكاليات تطبيق المنهج المناسب في تفهّم المسائل والظواهر المدروسة ما خلق مفارقات بين "المنهج المطبق وتطبيق المنهج"⁴⁶.

ولا مرأى في أنّ هذه النقطة المنهجية التي أبداها تيزيني على غاية من الأهميّة، إذ لم يسبق لمفكّر عربي ما أن نبّه إليها بهذه الطريقة⁴⁷ من العمق والوضوح. ذلك أنّ الفجوة التي تفصل التصوّرات المنهجية النظرية المنقولة عن تطبيقاتها العملية في الفكر العربي سحيقة. فما أكثر المشاريع التي تتغنى بأحدث النظريات المنهجية ومدارسها الفكرية. لكن ما أهزل تطبيقاتها وأوهن نتائجها....

بقدر ما تعكس هذه الأزمة المنهجية العميقة خلافاً بنيويًا فادحا يشمل البنى والأنساق المعرفية والثقافية التي أنتجتها والسياسات التربوية والثقافية التي وضعتها، فإنّها تستند بلا جدال إلى سطحيات الفكر العربي وثقافته. وهو ما يتجلّى في نوعية السمات التي اصطبغ بها الفكر العربي وأبرز اتجاهاته الكبرى انطلاقاً من ثلاثة أمثلة محدّدة.

يحدّد تيزيني ثلاث سمات كبرى اتّسم بها الفكر العربي في تاريخه الحديث والمعاصر والراهن. تتمثّل تلك السمات في ما اصطلح على تسميتهم بـ "الإصلاحية والهجانة والقصور"⁴⁸.

وبقدر ما تشتمل هذه السمات على جانب كبير من الصحّة، (فمن ذلك أنّ القصور حقيقة علمية ثابتة يمكن أن يستخلصها من له دراية واسعة بآليات اشتغال الفكر العربي والمضامين التي طرحها)، فإنّ الحديث عن الإصلاحية لا يخلو من لبس باعتبار أنّ تيزيني نفسه قد انتهى إصلاحياً عندما قام بمراجعة ذاتية لفكره. فخلص إلى الاستعاضة عن كلمة "الثورة" ومفهومها بكلمة "النهضة"⁴⁹. إضافة إلى كون الإصلاحية جزءاً لا يتجزأ من طبيعة الدولة الوطنية العربية⁵⁰. إذ لا ننسى أنّ الدولة الوطنية ليست في جوهرها إلاّ دولة تنظيماً⁵¹ قامت بإصلاحات قسرية في نطاق الاستعمار، ثم ببعض التحسينات في مرحلة التحرّر الوطني وما بعد الاستعمار غير المباشر دون تغيير جذري في وظائفها وجوهرها، وهو ما جعلها في قطيعة كبيرة مع تطلّعات النخب الحقيقية واحتياجات مجتمعاتها الفعلية.

46 - تيزيني، الوضوح المنهجي...، ص 197.

47 - أشار طه عبد الرحمن إلى أنّ المشكلة المنهجية من المشاكل العميقة عند الحركات الإسلامية ومن يسمون بـ "العقلانيين العرب" كذلك. راجع طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط 1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 120.

48 - تيزيني، في السجال الفكري الراهن، ص 69.

49 - سنتعمّق في تحليل هذه النقطة في القسم المخصّص لتحرير الإنسان من هذه الورقة البحثية.

50 - راجع على أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (بيروت، دار التنوير، 1995)، ص 215.

51 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 7، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 173.

ولا يمكن كذلك التغاضي عن سمة الانتقائية⁵²، فهي سمة ثابتة في الفكر العربي اليوم، على الرغم ممّا قد يثيره هذا المصطلح من اعتراضات عدّة، كالقول بأنّ الانتقائية ضرورة لا يخلو منها أيّ عمل إنساني بما أنّه لا يهض إلاّ باختيار عيّنات محدّدة هي بشكل من الأشكال عملية انتقاء.

اقترن تحديد تيزيني لتلك السمات بتحديد آخر استوعب ضبط أهمّ التوجّهات الكبرى للفكر العربي. وقد انتهى إلى ضبطها في ثلاث اتّجاهات أساسية، برع في تسميتها الفكرية والأيدولوجية بأنّ أضاف إلى مصادرها الصناعية حرف "الواو" الذي يستعمل عادة للإيحاء بالمفارقات التي يخترنها مفهوم ما لدى تيار معين. تتلخّص تلك التوجّهات في السلفية والعصرية والتفيقوية⁵³.

ولئن كان لا يتّسع هذا السياق لتفصيل كيفية اقتران تلك السمات الثلاث بنزعاتها الأيدولوجية والفكرية المذكورة آنفاً، فإنّه من الممكن الإشارة إلى أنّ تيزيني قد قدّم عديد الأمثلة لمشاريع فكرية محدّدة تثبت تهافت النخبة الفكرية العربية، وقصورها المعرفي مثل الربيعو وباروت والجابري بصفة خاصّة⁵⁴.

إذا استعرنا العبارة الماركسية الشهيرة التي تنصّ على أنّ الفلاسفة لا ينبتون من الأرض كالفطر، فإنّ سؤالاً مركزياً يطرح في هذا السياق يهمّ أسباب قصور النخبة الفكرية العربية وهجانتها؟ وبعبارة أخرى ألا توجد سياسات تربوية وتعليمية عملت على إنتاج هذه النوعية من النخبة بما أنّ التعليم في محصلته ليس إلاّ عملية إعادة إنتاج⁵⁵ بتعبير بورديو P. Bourdieu؟

يقودنا هذا التساؤل إلى ضرورة البحث عن دور السياسات التربوية والتعليمية في نكسة الإنسان العربي كما ألمح إلى ذلك تيزيني.

ج-السياسات التربوية والتعليمية:

لا يمكن النظر إلى أزمتي المنظومة الثقافية والنخبة الفكرية بصفة ميكانيكية معزولة عن السلطة والدولة نظراً للعلاقة الجدلية الرابطة بين السلطة والمجتمع، إذ يثبت تاريخ تطوّر الأفكار وتجارب الإبداع الحضاري أنّ ازدهار الثقافة والحضارة التي تنتجها غالباً في ظلّ أنظمة رشيدة تشجّع حركة الفكر وتعمل على دعم التيارات الاجتهادية والإبداعية وتحزّرها من كلّ أشكال الوصاية السياسية والغيبية.

52- كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987)، ص103.

53- تيزيني، في السجال الفكري الراهن، ص79.

54- م ن، صص 185-190.

55- بيير بورديو وجون كلود باسرون، إعادة الإنتاج في سياق نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص321.

وقد أصبح هذا المعطى أكثر وضوحاً في العصر الحديث والمعاصر بتشكّل الدولة الحديثة التي تقوم على سياسات عامّة تعمل على توجيه الأفراد والمجتمع ضمن ما يعرف بـ "دولنة المجتمع"⁵⁶ والسيطرة عليه والتحكّم فيه.

بهذا المعنى نفهم بحث تيزيني في العلاقة بين الثقافة والعلم. فلئن اتخذ بحثه صبغة تجريدية بيّنة، فإنّه لم يغفل، كعادته دائماً، استدعاء الواقع العربي. ولم يكن ذلك الربط ناجماً عن أيديولوجيته القومية فقط، وإنّما كذلك بفعل خياراته المنهجية التي احتكم إليها فهو من أنصار المنهج المادي الجدلي الذي يدرس الظواهر في إطار جدلية الواقع والفكر، وجدل الراهن والماضي والمستقبل وجدل الدّال والمدلول.

يشير تيزيني في هذا السّياق إلى انفصام العلاقة بين العلم والثقافة في العالم العربي. وقدّم مثالا على ذلك يخصّ عدم ارتباط ظهور الجامعات العربية ونشاطها العلمي بحركية اقتصادية وفكرية نشيطة مثلما حدث في الغرب⁵⁷. لذلك لا عجب أن تكون الجامعات العربية غريبة عن محيطها، فتكثر مصاعبها وتزداد الهوة اتّساعاً بين النخبة الجامعية والمجتمع⁵⁸.

ليس هذا الخلل البنيوي عفويا، وإنّما هو خلل مبرمج مقنّن، ذلك أنّ نشأة جيل الجامعات العربية قد حصل تحت إشراف المركزية الغربية وبتأثير منها⁵⁹. فحتّى عندما استقلّت الدول العربية، فإنّها ظلّت رهينة النظرة الضيّقة للدولة العربية القطرية في إطار سعيها إلى دولنة المجتمع.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ تلك الجامعات العربية لم تبرز ضمن استراتيجيات عمل طويلة المدى بقدر ما خضعت لسياسات لاهمّ لها إلاّ إحكام رقابة تلك الدول على مجتمعاتها والنسج على المنوال الغربي مجال نقل تطبيقات الحداثة الغربية دون إدراك حقيقي لشروط إنتاج المعرفة وتطوّر المنظومات الثقافية وإمكانيات تلاقح الثقافة بالعلم وأثرهما في تطوّر المجتمع والحضارة، فإنّنا نفهم حالة الركود والجمود التي أصابت الإنسان العربي ووضعية "الانسداد التاريخي"⁶⁰ التي تعيشها الأمة العربية.

د-الدولة الأمنية ومخلفاتها:

لقد وشت مستويات التحليل السابقة، سواء في ما يخصّ وضعية الثقافة والنخبة العربية أو نوعية السياسات العامة والسياسات التربوية والتعليمية خاصّة، بصنف الدولة التي يعيش في كنفها الإنسان العربي. وهي دولة كلياوية تسلّطية رؤيتها لا تتجاوز خدمة المصالح الشخصية لسدنتها، ولا إطالة أمد حكمهم

56- عبد الباقي الهرمسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 198.

57- تيزيني، الوضع المنهجي...، ص35.

58- وهو ما يستنتج من إقرار تيزيني بعدم استفادة الثقافة العربية وتطوّرها من وجود الجامعات بالعالم العربي، م ن، ص35 وما يليها.

59- نذكر مثلا بالجامعة المصرية وما يمثّله لطفي السيّد وطه حسين من رمزية تأثير الفكر الغربي.

60- هاشم صالح، الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2007)، ص304.

أكثر ما يمكن، والاستفادة مما توفره السلطة من غنائم، لضمان مستقبل أبناء تلك الطبقة الحاكمة وتويرتهم الجاه والمناصب⁶¹.

تجرأ تيزيني مبكراً على اقتحام هذا المجال الخطير الذي قد يعرض صاحبه إلى مخاطر جمّة، فأشار بلغته الدقيقة وأسلوبه المبسط إلى معضلة الدولة الأمنية "بأليتها السياسية القائمة على إفساد من لم يفسد بعد على صعيد الأذنين. ومن ثمة تحويل الجميع وفق الأولويات إلى مدانين تحت الطلب. وأخيراً تصاعد تبعية المجتمع العربي اقتصادياً وسياسياً للامبريالية الرأسمالية تبعية تكاد تكون تامّة"⁶².

هكذا تقاطع مجالات الأمن والسياسة والاقتصاد والثقافة والمعرفة والتربية والتعليم تقاطعاً جدلياً، فبتمّ تنميط الفرد والمجتمع. وقد أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية في ميدان ما يطلق عليه بـ "علم اجتماع الشرطة"⁶³ صحّة ذلك الرّبط الجدلي الذي أقامه تيزيني بين السلطة والمعرفة بمعناهما الواسع.

مضى تيزيني بعيداً في كشف مخاطر الدولة الأمنية، إذ بيّن أنّه، حتّى في صورة تجاوبها مع الضغوط المطالبة بالديمقراطية مثلاً، فإنّها لا يمكن أن تطبّقها إلّا تطبيقاً سيئاً مفرغاً من جوهر الديمقراطية⁶⁴ بحكم سيادة ثقافة الفساد على نطاق واسع. تلك الثقافة التي تهدّد باستباحة بقية المجتمع وإفساده⁶⁵.

ولعلّ في إلماح تيزيني إلى علاقة الاستبداد والدولة التسلّطية بالامبريالية وتعميق تبعية العالم العربي إثباتاً لصحّة فرضيتنا التي انطلقنا منها في مستهل هذا العنصر القائمة على تصوّر اقتران انتكاسة الإنسان العربي ونكوصه بعوامل داخلية وخارجية. وهو ما سيدفعنا إلى اختتام هذا العنصر من ورقتنا البحثية بعنصر العوامل الخارجية.

ه-العوامل الخارجية:

لن نطيل كثيراً في تفصيل هذه العوامل لأسباب متعدّدة، من أهمّها أنّ مستويات التحليل السابقة تضمّنت إلماحات متعدّدة إلى تقاطع العوامل الداخلية والعوامل الخارجية في أزمة الإنسان العربي، كما أنّه، ومثلما نبّه إلى ذلك تيزيني فإنّ فقدان المناعة الذاتية وتأزم الدولة العربية التي بدل أن تنشئ مواطنين صالحين تقوم بإفساد المجتمع وإفساد من لم يفسد بعد. وكلّها عوامل تسهّل تغلغل النفوذ الخارجي والتبعية للآخر.

بيد أنّه علينا التوقّف في أهمّ نقطة تندرج ضمن العوامل الخارجية تخصّ التأثير الخطير للمركزية الثقافية الغربية بمختلف أذرعها لا سيما الاستشراق، فقد حدّد تيزيني الخطر الأكبر الذي يمثّله

61-راجع نقيب خلدون حسن، الدولة التسلّطية في المشرق العربي المعاصر، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

62-تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستعراب المغربي، ص 69. وللإشارة فقد غيّرنا كلمة "بالتالي" بكلمة "ومن ثمة" في هذا الشاهد انسجاماً مع ضوابط التعبير في اللغة العربية.

63-عادل بلكلحة، الاعتداء على مناضلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية بحث في علم اجتماع الشرطة، (تونس، مجمع الأطرش، 2017)، ص11.

64-تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص269.

65-م ن، ص270.

الاستشراق على الثقافة العربية التي تروم النهضة، مبيناً أنّ تداعياته لم تقتصر على بعث "نخبة موالية" له، بل تجاوز ذلك إلى تكريس خطاب ثقافيّ استعراييّ "يعلن ما لا يضمّر ويضمّر ما لا يعلن، أي بكلمة خطاب مراوغ"⁶⁶.

لئن قصد تيزيني بكلامه المباشر المشروع الذي صاغه الجابري⁶⁷، فإنّه استهدف في حقيقته قطاعاً واسعاً من النخبة العربية. وهي النخبة المقرّبة من السلطة، والتي تتعامل بازدواج مع قضايا الإنسان العربي. فإذا كانت في ظاهرها تدعو إلى إحياء الثقافة العربية وتجديدها ونهضة العرب ككلّ، فإنّها في الواقع تعمل على خلاف ذلك بوعي منها أو دون وعي. من ذلك أنّ الجابري لا يرى حرجاً في التخلّي عن اللغة العربية وتعويضها باللغات الأوروبية⁶⁸.

ولا شكّ أنّ هذا الموقف التيزيني يذكّر بالبحث المرجعي الذي قام به إدوارد سعيد حول الاستشراق وأبنيته المعرفية ووظائفه الاستراتيجية⁶⁹. وكلّه يندرج ضمن ما يعرف بنظرية ما بعد الاستعمار التي تفترض تواصل الاستعمار القديم بطرق ناعمة، وعبر وكلاء تنفيذيين من أبناء البلدان المستعمرة.

نخلص في خاتمة هذا القسم المخصّص لعوامل إعاقة الإنسان العربي حضارياً إلى أنّ تيزيني تجاوز مرحلة التشخيص الظاهر إلى النفاذ إلى البنى العميقة التي أفسّلت نهوض الإنسان العربي ونهضة الأمة العربية. وسنحاول في القسم الموالي من هذا العمل تحديد الشروط التي صاغها تيزيني لتحرير الإنسان العربي.

3- شروط تحرير الإنسان العربي:

لقد سبق لنا الإشارة في ما تقدّم من هذه الورقة البحثية إلى بدهاة اقتران التحرّر الإنساني بالحرية السياسية في مجالنا التداولي العربي الإسلامي بصفة خاصّة. ولئن كان هذا يعني أنّ مجالات التحرّر تستدعي استكمال بقية الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، فإنّ التكوين الفلسفي لتيزيني قد قاده للنفاذ إلى النواة التي تجتمع حولها بقية الجوانب أو المجالات. وتتمثّل تلك النواة في الفكر أو المعرفة بمعناها الواسع الشامل. وإذا كان قد سبق لأفلاطون Platon في أمثولته الشهيرة حول أهل الكهف الذين حبسوا في وضع معيّن فلا يستطيعون إدراك العالم وتقييمه إلّا من منطلق المعرفة المشوّهة⁷⁰ التي تصلهم وهم في الأغلال لإثبات

66 - تيزيني، من الاستشراق الغربي، ص 312.

67 - م ن، ص 314.

68 - م ن، ص ن.

69 - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة-السلطة-الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربية، 1984)،

ص 366

70- أفلاطون، الجمهورية، تعريب حنا خباز، (بيروت، جاز القلم، د-ت).

تأثير نوعية المعرفة والواقع في إدراك البشر وتصوّراتهم، فإنّ ماركس Marx قد وسّع النظر في مكانة الإنسان وقيّمته انطلاقاً من مبدئه الأساسي الذي صاغه في عبارته الشهيرة "الإنسان أولاً"⁷¹.

خبرنا التذكير بالمقاربتين الأفلاطونية والماركسية في مستهلّ هذا القسم للبرهنة على صحّة تصوّرنا في تقديم الشرط المعرفي والمنهجي في تحرير الإنسان العربي من المنظور التيزيني، إذ أنّ الحفر في روافد تكوين تيزيني العلمي وتشكّل مواقفه يساعد على استكناه نتائج موضوعية.

بيد أنّه حرّي بنا الإشارة إلى أنّه بالإضافة إلى الشرط المعرفي والمنهجي سنحلّل بعض الأشرطة الأخرى المتّصلة بالمراجعات الفكرية والتاريخية ومداخل العقلانية والديمقراطية والعلمانية وتجاوز التزييف الأيديولوجي.

أ- الشرط المعرفي والمنهجي:

تفطنّ تيزيني مبكراً إلى أهمّية الآليات المنهجية والمعرفية في تحرير الإنسان العربي وإعادة اكتشافه لذاته وللعالم. وإذا كان بعض المفكرين العرب قد انهبوا بالثورة المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصّة، ونعني بها تلك التي شهدتها الغرب، فإنّ تيزيني قد اكتشف أهمّية الآلية المنهجية بعد عملية رصد لخارطة الفكر العربي⁷². إذ ثبت لديه أنّ إخفاق الفكر العربي الإسلامي منذ عصر محمد علي إلى اليوم ناجم أساساً عن قصور معرفي ومنهجي.

وإذا كان قد شاع القول بأنّ "الأسلوب هو الرجل نفسه"، فإنّ المنهج هو الفكر في أوضح تجلّياته، ذلك أنّه يستحيل الوصول إلى نتائج سليمة دون رؤية منهجية واضحة. وهو ما يفترض توقّر زاد معرفي متين وقدرات نظرية وتجريدية تيسّر افتراض مختلف تصوّرات والفرضيات المحتملة وكيفية الاستدلال عليها ومختلف المراحل والدرجات التي يتوجّب قطعها في المساجلة والمحاجة والإقناع.

لئن كان من الصعب الإحاطة بمختلف تصوّرات تيزيني للمسألة المنهجية، نظراً لتوزّعها على مختلف أعماله وخشية الوقوع في سلخ أفكاره عند فصل الجوانب النظرية والتطبيقية عن بعضها بعض، فإنّنا سنجتهد في ضبط أهمّ عناصر رؤيته المنهجية في ما له صلة بتحرير الإنسان وتقاطعات ثنائية التراث والنهضة.

يؤكّد تيزيني أنّ الجدل قانون يحكم العالم بكلّ ظواهره. ويقدمّ على ذلك أمثلة مثل "جدلية التواصل التراثي والتفاصيل التاريخي وجدلية الداخل والخارج وجدلية الدال والمدلّل واللفظ والمعنى وجدلية النقد

71- سامر إسماعيل، "الطيبّ تيزيني القاتل الذي أنتج داعش هو الغرب وتبعه الشرق"، حوار مع تيزيني، مجلة الفيصل، 1مارس 2017. راجع: www.alfaisal.mag.com

72 - السيّد ولد آباه، أعلاك العقل العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص200.

الداخلي والخارجي وجدلية السابق واللاحق وجدلية الموضوعية والذاتية وجدلية الخصوصية والكلي وجدلية المعرفي والأيدولوجي⁷³....

إذا كان تيزيني بهذا القانون الجدلي قد حرص على نفي النظرة الأحادية والسكونية التي تحصر المجال المدروس غالباً في زاوية واحدة ما يتسبب في ادعاء باطل بامتلاك الحقيقة الواحدة، فإنه قد اتجه إلى المميزات التي من الممكن أن يتصف بها مجال ما عن بقية المجالات، من ذلك أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تتصف نتائجها عادة بكونها تقريبية، على خلاف ما هو معروف في مجال العلوم الطبيعية مثلاً⁷⁴.

يشير تيزيني إلى أن سلسلة الجدليات القائمة في دراسة الظواهر تنبثق في جوهرها من حدث اجتماعي ما، تكون له تداعياته البيئية في انتظام الأنساق المعرفية وتشكلها. يقول في ذلك صراحة: "الحدث الاجتماعي هو المعطى الأول في الوجود الإنساني ومنطلق جميع الفعاليات البشرية. لذلك فإن علم الاجتماع هو المعطى الأول ضمن الأنساق المعرفية النظرية"⁷⁵.

يقدم تيزيني ضمن منهجه المادي الجدلي التاريخي الموعود ثلاث مقولات نظرية مهمة متمثلة في "الوعي الاجتماعي والوعي التاريخي والوعي التراثي"⁷⁶.

ينبّه تيزيني إلى نوعية العلاقة القائمة بين هذه المحددات النظرية الثلاثة، فيعدها علاقة "تضاييفية"⁷⁷ أي جدلية بما أنّها جميعها وجه من وجوه الانتظام المعرفي. فالوعي الاجتماعي والوعي التراثي يمثلان نسجاً اجتماعياً وينطويان على هوية اجتماعية، بينما الوعي الاجتماعي يفصح عن الوجود الاجتماعي⁷⁸.

تنبئ تلك المعطيات النظرية الثلاث والعلاقات التضاييفية القائمة بينها باستحالة تفهم الظواهر الإنسانية سواء كانت منتمية إلى مجال التراث أو إلى مجال النهضة والحدثة دون ربطها بمحيطها الاجتماعي والثقافي الذي تبلورت فيه. وبهذا المعنى فإن البيئة الاجتماعية صبغة من الصبغ التاريخية الممكنة بما أنّ الحدث الاجتماعي في منطلقاته ومآلاته مقترن بنوعية العمل الإنساني ومداه.

يقدم تيزيني توضيحات مهمة لتعليل خياراته المنهجية التي التزم بمقتضاها في اعتماد المنهج التاريخي في دراسة الفكر العربي وتقديم رؤية جديدة عنه بدل النظريات اللاتاريخية شأن البنيوية والوظيفية⁷⁹. إذ نبّه صراحة إلى أنّ البناء المنطقي غير كاف لتحليل النظريات والفرضيات والمقولات والمفاهيم بالدقة العلمية

73-تيزيني، الوضوح المنهجي، ص 252.

74- م ن، ص 181.

75-تيزيني، في السجال الفكري، ص 28

76- م ن، ص 30.

77- م ن، ص 37.

78- م ن، ص ن.

79- عيسى جابلي، "طبّ تيزيني من التراث إلى النهضة"، مجلة ذوات. نشر بموقع بيارق <https://byariq.com> بتاريخ 2018/12/7.

المطلوبة ما لم ينظر في تاريخية تلك الركائز وعلاقتها في ما بينها. وهو ما يمكن اختزاله في ضرورة تقاطع تاريخية المنطق الذي تحكّم في تلك الركائز مع منطق ذلك التاريخ نفسه. وهو تقاطع عضوي وثيق⁸⁰.

يطلق تيزيني تسمية "اللحظة المنطقية الجدلية"⁸¹ على الحقائق التي يمكن الظفر بها عند البحث في المقولات العلمية ومفاهيمها ضمن تاريخيتها وبنيتها العميقة أي مع "تاريخ المفهوم نفسه"⁸².

يتابع تيزيني توضيح رؤيته المنهجية بخصوص تكامل المنطق والتاريخ بالقول: "إن تشكيل وتطوير نظريات وفرضيات ومقولات ومفاهيم علمية لا يمكن أن يستجيب لمستلزمات الدقة العلمية، انطلاقاً من البناء المنطقي لهذه النظريات والفرضيات والمقولات والمفاهيم فقط. إن عملية التشكيل والتطوير تلك ينبغي، استجابة لذلك المبدأ العلمي، أن تردف وتعمق من خلال بحث تلك الركائز العلمية في تاريخيتها. بكلمة أخرى، إن المنطق ينبغي أن يرى ويمارس في تاريخه، والتاريخ في منطق، وذلك بشكل عضوي وثيق. فاللحظة المنطقية الجدلية في مفهوم ما يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدقّ وأكثر شمولية، حين تبحث في وحدتها العميقة مع تاريخها؛ أي مع تاريخ المفهوم نفسه"⁸³.

لئن كان الرهان المباشر لتيزيني من ضبط هذه المقومات المنهجية التي أعقبتها تحديد لعدد من المفاهيم المحورية في مشروعه مثل مفاهيم "التراث"⁸⁴ و"الصبغة التاريخية" و"البنية" و"الإنسان" و"العالم"⁸⁵ منعقداً حول الخصائص المميّزة للفكر العربي الإسلامي ودورها في مجال الحضارة الإنسانية تفنيدياً للتصورات النمطية التي تبخس قيمته، فإنّ رهانه الأكبر هو الإسهام في "مشروع مستقبلي باليات أكثر تقدماً وعمقا بعد الدخول في نهوض عربي جديد"⁸⁶.

لم يكن حديث تيزيني عن مشروع مستقبلي يروم تقديم رؤية جديدة للفكر العربي بتاريخه وأفاقه المستقبلية موقفاً انطباعياً أو طوباوياً ليس له ما يسنده في الواقع بقدر ما كان موقفاً مؤسساً على مراجعته الفكرية وتصوّراته المنهجية. إضافة إلى أنّ جهود تيزيني تزامنت مع المشروع الذي باشره حسين مروّة⁸⁷ حول التّزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية⁸⁸ دون نسيان مساهمات مهدي عامل في تمرّح التاريخ ونقد معيقات تطوّره مثل الطائفية والبرجوازية غير الوطنية⁸⁹.

80 - طيّب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، (دمشق، دار دمشق، 1971)، ص 6.

81 - م ن، ص ن.

82 - م ن، ص ن.

83 - م ن، ص ن.

84 - م ن، ص 30.

85 - إسماعيل، م س.

86 - تيزيني، في السجال الفكري، ص 25.

87 - عقد تيزيني فصلاً كاملاً في كتابه "في السجال الفكري الراهن" بعنوان "حسين مروّة رائداً ومؤسساً في البحث التراثي العربي". راجع: في السجال الفكري، صص 68-18-125.

88 - م ن، ص 6.

89 - راجع مهدي عامل، الأعمال الكاملة، ط 4، (بيروت، دار الفارابي)، 4 أجزاء.

وإذا كان تيزيني لم يخف تحيِّزه للديالكتيك الماركسي ومنهجه الجدلي التاريخي، فإنّه لم يغفل الجانب القيمي الإنساني في قراءته للتراث الإسلامي والفلسفة العربية⁹⁰ حرصاً منه على عدم حرمان الثقافة الإنسانية والعربية من إمكاناتها المادية وغير المادية، ولكي لا تتعمق الهوة بين شروط النهضة وخصوصيات المجال التداولي العربي الإسلامي.

يمكن أن ندرج ضمن الشرط المعرفي والمنهجي كذلك دعوة تيزيني إلى تأسيس مرصد دولي للأبحاث المقارنة له فروع في مختلف دول العالم⁹¹ لتنمية الوعي بالمشترك الإنساني، وتجاوز التصوّرات النمطية والثقافية التي يتمّ ترويجها عبر أفنعة معرفية ورأسمالية تحرّرية ووسائط إعلامية واتّصالية متطوّرة.

لئن بدت مقارنة تيزيني المنهجية والمعرفية رائدة سواء بالنظر إلى تاريخ التبشير بها ونشرها أو بالنسبة إلى دقّتها ووضوحها، فإنّ هذه المسألة استمرّ طرحها في الفكر العربي المعاصر والراهن. ويمكن أن نشير -على سبيل المثال- إلى ما قام به المفكّر المغربي طه عبد الرحمن في عمله حول تجديد المنهج في تقويم التراث⁹². إذ نَبّه إلى خطورة النظرة التجزيئية والتفاضلية التي اعتمدها الجابري في تقييم التراث⁹³. ودعا مقابل ذلك إلى انتهاج المنهج التداولي والنظرة التكاملية في قراءة التراث العربي الإسلامي⁹⁴. فقد انتبه طه عبد الرحمن إلى تشبّع التراث الإسلامي بالألة المنطقية وإلى الطابع الموسوعي والاستيساعي للمعرفة والثقافة العربية. لذلك لا يمكن تفهّم التراث الإسلامي إلاّ انطلاقاً من تلك المداخل. وكلّ قراءة "تعسّفية" للتراث الإسلامي تعتمد آليات استهلاكية منقولة ليست إلاّ قراءة حدائثة مقلّدة⁹⁵.

وبقدر ما اشترك تيزيني وعبد الرحمن في الاهتمام بالمحور المنهجي في نقدهما لتصوّرات الجابري وإبرازهما لمواطن القصور فيها، فإنّ نقاط التباين بينهما كانت عميقة. فتيزيني ينطلق من المنهج الجدلي التاريخي وينتهي إليه، بينما ظلّ طه عبد الرحمن معتمداً على النقد الأخلاقي أساساً مع الاستئناس بالمقاربة التأليلية وبعض المؤثرات التراثية، وما وفّرت مدارس الحدائثة النقدية ضمن ما يعرف بتيارات ما بعد الحدائثة.

نخلص من كلّ ما تقدّم إلى أنّ المقاربة المنهجية والمعرفية شرط أساسي لا غنى عنه لتحرير الإنسان العربي من الأوهام والإكراهات المحيطة به داخليا وخارجيا.

90 - حول محمد حبش، "تيزيني مجدداً وفقها"، شبكة جيرون، <https://geireon.net>

91 - حوار تيزيني. م س.

92 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 34.

93 - م ن، ص

94 - م ن، ص

95 - طه عبد الرحمن: روح الحدائثة المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 168.

ب-المراجعات الفكرية والذاتية:

إذا كان تاريخ تطوّر العلم يثبت أنّ التطوّرات الحضارية الكبرى منذ عصر النهضة إلى اليوم تقتزن غالبا بتطوّرات علمية ومكتشفات جديدة⁹⁶، فإنّ تحسّن الوضعية الإنسانية يخضع أيضا لهذا الناموس الحضاري.

لا جدال في أنّ تيزيني كان على وعي تام بقيمة هذه الخلاصة التاريخية والنظرية، لذلك أقام ربطا ضمينا بين التّحصيل المنهجيّ والمعرفيّ واكتساب قدرات نقدية تتيح للعقل العربي سبل المراجعات العميقة. وقد تنوّعت المراجعات التي أنجزها تيزيني ويمكن اختزالها في مراجعات امتدّت للمصادر الأساسية للثقافة الإسلامية مثل الإسلام والقرآن الكريم، ومراجعات فكرية من خلال بعض الأمثلة للفكر العربي المعاصر والراهن. إلى جانب مراجعات ذاتية تهّم فكر تيزيني ومواقفه الخاصة.

ج- مراجعات المصادر الأساسية للثقافة الإسلامية:

لقد كان من السهل على تيزيني مجازاة التيار الذي يزدري الدين عامة والإسلام خاصة باعتباره لا يعدو أن يكون في نظرهم "أفيونا للشعوب" مثلما ترسّخ في المدوّنة الماركسية. غير أنّه خير مغالبة هذا التيار يقينا منه بأنّ حرمان أمّة ما أو ثقافة معيّنة من فرص الاستفادة من تراثها جنائية خطيرة لا تقلّ عدمية أو عبثية عن التصوّرات الوثوقية الدغمائية.

أعاد تيزيني قراءة تاريخ الإسلام ضمن تلك الحدود المنهجية التي رسمها من أجل أن يتصالح الإنسان العربي مع تاريخه فخلص إلى أنّ الإسلام المحمدي لم يخض صراعه مع الواقع السائد في عصره على أساس صراع الطبقات أو المصالح بقدر ما كان صراعا على القيم وأوجه تشكيل الوعي وصياغته⁹⁷. وهذا يتطابق مع قناعات تيزيني في استحالة تحقيق تغيّر في منزلة الإنسان العربي حضارته دون إعادة تشكيل وعيه. ومن ثمة فإنّ مسألة تغيير الوعي مسألة ذات أولوية قصوى في سلم إعادة بناء الإنسان العربي⁹⁸.

وقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة التي اعتمدت مقاربات أخرى في دراسة الإسلام مثل المقاربة اللسانية والدلالية التي أنجزها الباحث الياباني ايزوتسو أنّ الإسلام قد بذل جهدا نظريا كبيرا لإضفاء معان جديدة على ما كان سائدا في مرحلة ما قبل الإسلام. وهو ما ساعده على إحداث تحوّل عميق في الجزيرة العربية وفي تاريخ الأديان السماوية ككل⁹⁹.

96-Bruno Belchiste, Histoire de la science moderne de la renaissance aux lumières, Armond Colin, Paris, 2016.

97- طيّب تيزيني، مقدّمات أولية في الإسلام المحمّدي المبكر نشأة وتأسيسا، ط1، (دار دمشق، 1994)، 4/45-66.

98- عبد الباسط الغابري، مسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي المعاصر والراهن قراءة في نصوص جودت سعيد وطه عبد الرحمن وعبد الكريم سروش وعزمي بشارة، ط1، (تونس، مجمع الأطرش للكتاب المختصّ مركز الدراسات الإسلامية بالقبروان، 2018)، ص17.

99- ايزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، 406س

لقد ساعد التحليل الاجتماعي الذي أنتهجه تيزيني في قراءة الإسلام من التوصل إلى قراءة جدلية تاريخية أكثر دقة للنص القرآني، وهو ما مكّنه من النفاذ إلى بنيته العميقة وأغراضه البعيدة¹⁰⁰. فقد دعا إلى اعتماد تلك النوعية من القراءة في تدبر النص القرآني لتجاوز مخاطر التلاعبات التأويلية والتوجهات التحريفية التي تروم أدلجة الدين واحتكار تأويله من أجل إحكام سيطرتها على مجال حيوي خطير مثل المجال الديني الذي لم تنجح مؤسساته الدينية المتكاثرة في إنتاج خطاب إنساني يقطع مع كل أشكال التنميط والوصاية. ولا يبحث تيزيني عن مبررات في اعتماده للقراءة الجدلية التاريخية للنص القرآني. وإنما ينبّه إلى أن القرآن الكريم قد أعطى إشارات انطلاق ذلك النقد من خلال إقراره بوجود محكمات ومتشابهات وناسخ ومنسوخ... وقد اشتغل علماء الأصول على هذه المسائل ضمن أبواب العام والخاص والمطلق والمقيّد والمجاز والحقيقة، وابتدع آلية الجرح التعديل استناداً إلى القاعدة الأصولية الشهيرة "لا ينكر تغيير الأصول بتغيير الزمان"¹⁰¹. لقد كان غرض تيزيني الأساسي من هذه المراجعات التي شملت الإسلام وتاريخه ونصّه المؤسّس لحضارته إيجاد "أرضية مشتركة تجمع بين فكر النهضة العربية المبنية على المنطق وتلك المبنية على التراث الإسلامي"¹⁰².

شملت المراجعات التي دعا إليها تيزيني وبارها مستويين آخرين:

● **مراجعة أهم المشاريع الفكرية في الساحة الثقافية العربية:** حاز مشروع الجابري نصيباً غالباً من اهتمامات تيزيني سواء ضمن سجالاته الفكرية المبعثرة في عديد المؤلفات أو بتخصيصه كتاباً كاملاً لمناقشته أبعاد مشروع الجابري ضمن ما سماه تيزيني "من الاستشراق الغربي إلى الاستعراب المغربي"¹⁰³. ولعلّ من الطريف في هذا السياق أنّ تيزيني لم ينقطع عن الاهتمام بالجابري حتّى بعد مماته. إذ فاجأ تيزيني قراءه، في حوار أجري معه سنة 2017، بتغيير موقفه من الجابري وفكره. إذ أشار تيزيني إلى أنّ الجابري راوغه ورواغ كلّ المطلّعين على مشروعه بما أنّه كان يخفي "إسلاميته" - على خلاف ما كان يظهره - من ميولات للمدرسة الاستشراقية¹⁰⁴.

لئن كنّا غير معنيين في هذا السياق بمناقشة مدى وجاهة هذه المراجعة العجيبة التي أنجزها تيزيني بخصوص موقفه من فكر الجابري، فإنّه يجدر بنا الإشارة إلى أنّ تيزيني لم يبرّر أو يبرهن على أسباب هذا التغيير الجذري أو الانقلاب الكلّي في موقفه من الجابري. إذ اكتفى بعموميات تخصّ ميل أغلب المفكرين العرب في آخر مسيرتهم الفكرية إلى توقير الجانب الغيبي والانغماس فيه إلى حدّ يشبه "التوبة".

100 - طيّب تيزيني، النصّ القرآني بين إشكالية البنية القراءة، (دمشق، دار الينابيع، 1997)، 5/11-50.

101 - حبش، "تيزيني مجدداً وفقهياً"، م س.

102 - حسام الحداد، "الطيّب تيزيني ونقد الفكر العربي الإسلامي"، بوابة الحركات الإسلامية www.islamist-mouvement.com بتاريخ 2019/5/19.

103 - تيزيني، من الاستشراق الغربي...، صص 274-279.

104 - إسماعيل، حوار، م س.

● **مستوى المراجعات الذاتية:** أنجز تيزيني مراجعات لمشروعه الفكري. وهي مراجعات هامة ومتنوعة شملت تحويل المفاهيم والرؤية الموجهة لها. ففي هذا الصدد اكتشف تيزيني أنّ مفهوم الثورة الذي اعتمده في قراءته للتراث¹⁰⁵ مفهوم مضلل وخطير ولا يناسب الحالة العربية التي تحتاج إلى تضافر جهود كلّ الطبقات بما فيها البرجوازية العربية لتجاوز مفاصد التخلف. لذلك غير ذلك المفهوم بمفهوم النهضة¹⁰⁶ الذي يعدّ قاسما مشتركا بين جميع الاتجاهات العربية باعتبار النهضة رهانا أساسيا ينبغي تحقيقه.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ تيزيني لم ينقطع عن مراجعاته رغم تقدّمه في السنّ والظروف العصيبة التي مرّت بها سوريا عقب ما يعرف بالربيع العربي، فإنّه يمكن القول أنّ تيزيني قدّم مثالا حيا على قدرة الإنسان العربي على التحرّر من الوصاية والانخراط الجاد في مسيرة حياة فاعلة حافلة بالعطاء والتجدّد والحيوية. ج-العقلانية والعلمانية والديمقراطية: يمكّن اكتساب الفكر النقدي من توفير بيئة ملائمة لازدهار الحركة التنويرية والنزعة العقلانية ما يسهم في نشأة مواطن حقيقي فاعل في محيطه الاجتماعي فيعمل على ترسيخ دولة القانون والمؤسسات.

ولئن بدا تأثير تيزيني واضحا بمسيرة الغرب الحضارية التي انطلقت من الإصلاح الديني¹⁰⁷ وتواصلت مع حركة التنوير والنهضة والثورات العلمية والصناعية¹⁰⁸، فإنّ ما هو ثابت كذلك أنّ رؤيته المنهجية الواضحة قادت إلى تبين مسالك تحرير الإنسان العربي وتحقيق النهضة المأمولة.

أشار تيزيني في هذا المضممار إلى وجود ثلاثة مداخل أساسية لتحقيق الرهانات المأمولة. وهي العقلانية وما تعنيه من حركة تنوير نشيطة، والعلمانية بصفتها توجّها فكريا له تجاربه التاريخية التي تثبتته، والديمقراطية بصفتها "ضرورة أخلاقية" آلية حكم قادرة على إيقاف مسار الاستبداد الذي طال كثيرا واستنفد طاقات الإنسان العربي وقدراته¹⁰⁹.

لقد سبق لنا في العنصر المخصّص لعوامل إعاقة الإنسان العربي ونكوصه من هذه الورقة البحثية الإشارة إلى أنّ تيزيني تحدّث عن الديمقراطية المنقوصة أو المشوّهة في بعض البلدان العربية التي ادّعت بتحوّلها من دولة شمولية إلى تجرّبه ديمقراطية. لذا فإنّ ربط تيزيني بين التنوير والعقلانية والعلمانية والديمقراطية يعدّ ربطا محكما. يثبت من خلاله أنّ الديمقراطية ليست صناديق اقتراع أو انتخابات نزّهة فقط، وإنّما سيرورة تحوّل عميق على حدّ سواء. فدون هذه الشروط تتحوّل الديمقراطية إلى استعراض شكلي فارغ بلا محتوى أو مضامين.

105 - طيّب تيزيني، من التراث إلى الثورة حول نظرة مفتوحة في التراث العربي، (دمشق، دار دمشق/دار الجيل)، ص213.

106 - نبيل علي صالح، طيّب تيزيني من التراث إلى النهضة، ط1، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي)، ص99-111.

107 - كوينتن سكر، عصر الإصلاح الديني، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة)، 654/2.

108 - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (بيروت، دار الطليعة/رابطة العقلانيين العرب، 2005)، ص264.

109- تيزيني، من الاستشراق الغربي...، ص10.

يلتقي تيزيني في تفريقه بين الديمقراطية الشكلانية أو الأدوات والديمقراطية الحقيقية¹¹⁰ مع تصوّرات جورج طرابيشي الذي لخصّ بعبارته الوجيزة هذا الموقف حين بيّن أنّ "الديمقراطية في جمجمة الرأس وليس في صندوق الاقتراع".

يعتقد تيزيني أنّ تحصين المجتمع العربي من الفتن الطائفية لا يمكن أن يحدث إلاّ بترسيخ العلمانية بصفتها خيارا استراتيجيا لا يجب تأجيله أو التغاضي عنه.

ينبّه في هذا الصدد إلى المغالطات التي لحقت مفهوم العلمانية في الخطاب العربي. إذ يسود اعتقاد تبسّطي يحصرها في فصل الدين عن الدولة أو يعدّها بديلا عن الدين في ظلّ شيوع عبارات من قبيل "الدين العلماني"¹¹¹. لذلك حرص تيزيني على تبديد هذه الخيالات المعرفية الزائفة بتوضيحه المتمثّل في عدّ العلمانية بديلا لما سماه بـ "الدين السياسي أو الدين المسيّس"¹¹².

ولا شكّ في أنّ تيزيني يعني بذلك مقاربات بعض الحركات الإسلامية التي حوّلت الدين إلى أيديولوجيا سياسية، بل أحيانا أيديولوجيا جهادية قتالية¹¹³.

عمل تيزيني على تدقيق معنى العلمانية وكشفها بالقول: "إنّ العلمانية أكثر من أن تختزل وتلخص بفصل الدين عن الدولة. فهي منظومة من الأفكار والقيم التي تجمع على النظر إلى العالم دنيويا ومن منظور تداولي تغيري إنساني. ومن ثمة فهي رؤية فكرية تنطلق من الإنسان المتفرد والمجتمع وتفضي إليه ضمن علاقة حميمة تفاعلية وفاعلة مع الكون برمته"¹¹⁴.

لنّ أحكم تيزيني في الشاهد المذكور أنفا صياغة تعريف دقيق للعلمانية جنّها آفة التحديدات التبسيطية الشائعة، فإنّ المسألة أكبر من أن تنحصر في تحديد مفهومها. إذ ثبت تاريخيا أنّ الدعوة إلى العلمانية ومرادفاتها لم تنقطع في الفكر العربي منذ جهود شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وغيرهم. بيد أنّ أسباب انتكاسها واتّساع رقعة نفوذ الأصولية و"التمامية"¹¹⁵ تكمن في أنّ الثقافة العربية لم "تعقلن" تعاملها مع تراثها وهويّتها. إضافة إلى التطبيقات المشوّهة التي قامت بها بعض الأنظمة المحسوبة على العلمانية سواء أكانت أنظمة قومية أم أنظمة قطرية، إذ تواصلت قبضة الدولة الأمنية والممارسات الاستبدادية مثل الرئاسة مدى الحياة بتونس في عهد الرئيس الراحل الحبيب بورقيبة، وتذرية المجتمع المدني بخلق كيانات موالية للسلطة من جمعيات ونقابات وغيرها مثلما حدث بتونس ومصر في عهدي

110 --Burdeau (Georges), *Démocratie*, Encyclopédie Universalis, (France, S.A, 1985) p : 1082.

111 -راجع مثلاً عبد الكريم سروش، الدين العلماني، رغم أنّ سروش في سياقات أخرى اجتهد كثيرا في توضيح معنى العلمانية. انظر كتابه، التراث والعلمانية الدين والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت، دار الانتشار العربي، 2009)، ص 62.

112 -تيزيني، من الاستشراق الغربي...، ص276.

113 -محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، (مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، 2008)، ص306.

114 -تيزيني، من الاستشراق الغربي...، ص285.

115 -عبد المجيد البدوي، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موقى الستينات بحث في الثوابت والمتغيّرات، ط1، (منوبة، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1996)، ص 236.

الرئيسين الراحلين جمال عبد الناصر وحسني مبارك أو بمحاولة توريث الحكم للأبناء ضمن ما بات يعرف بالنظام "الجملوكي"¹¹⁶ مثلما حصل في سوريا في عهد الرئيس حافظ الأسد...

يثبت هذا كله أنّ العالم العربي مازال لم يدخل في مراجعات عميقة جادة تعدّ شرطا أول لتحرير الإنسان وبناء الحضارة ونماء العمران¹¹⁷...

د-تجاوز التزييف الأيديولوجي: يعدّ هذا الشرط امتدادا لبقية الشروط المذكورة سابقا، إذ أنّ التفطن للتلاعبات الأيديولوجية لا يمكن أن يتمّ إلاّ في ظلّ أرضية معرفية صلبة متينة وفي إطار عقلائي ديمقراطي يكفل حق الاختلاف والمعارضة.

إنّ الأيديولوجيا سواء كانت هوياتية أو برامجية أو جزئية أو كلية¹¹⁸ تظلّ خطرا يعيق اكتشاف الحقائق وفرزها عن الأباطيل لأنّها بطبيعتها تهدف إلى توجيه الخصوم والمتقبلين بصفة عامة إلى وجهة محدّدة تتوافق مع مصالح الطبقة أو المجموعة التي تدافع عنها وتروّج لها. ومن ثمّة فهي قد تلتبس بالمعرفة إلى حدّ يصعب معه الفصل بينهما فصلا واضحا لا مرية فيه.

ينبّه تيزيني إلى مخاطر الأيديولوجيا المغلفة في قوالب معرفية أو إنسانوية على تشكّل الوعي الفردي والذائقة الجماعية والرأي العام. ويقدم على ذلك عديد الأمثلة التي تثبت كلّها حجم الاختراق الثقافي والتنويم الأيديولوجي الذي تقوم به جهات متعدّدة متوزّعة بين الداخل والخارج، ويجمعها هدف واحد يتمثّل في إرادة السيطرة وإحكام الهيمنة على مقدرات العالم العربي. وقد برزت في هذا الصدد المركزية الثقافية الغربية بأذرعها الطويلة ووسائلها الكثيرة، ومنها الاستشراق والوسائط الإعلامية والإخبارية المتعدّدة.

يشير تيزيني إلى أنّ كثيرا ممّا يروّجه الخطاب العربي المعاصر يحتوي على مغالطات وأضاليل. فقد شاع، مثلا، في فترة ما الحديث عمّا يعرف بفلسفة الأمل بصفتها طريقا لخلاص الإنسان العربي من الأزمة التي يعيشها جرّاء توالي النكسات. فيعمد تيزيني إلى فضح هشاشة ذلك التصوّر وزيّفه باعتبار أنّ تلك الفلسفة المنسوبة إلى الألماني أرنست بلوخ E. Bloch بعد صياغته لفكرتها في كتابه "المبدأ الأمل" في ثلاث مجلّدات بين سنوات 1954-1959 تشكّلت في واقع أوروبي خاصّ بها ومغاير تماما للواقع العربي¹¹⁹.

إنّ جوهر فكرة التحرّر في فلسفة الأمل تقوم على الخلاص: خلاص "الإنسان الكلي"¹²⁰. إذ تصنّف التاريخ الإنساني إلى مرحلتين كبيرتين: مرحلة أولى تحيل على ما قبل التاريخ التي تشمل جميع النظم

116 -تسمية أطلقها سعد الدين إبراهيم للدلالة على المفارقة التي اصطفت بها عدد من النظم الجمهورية العربية حين انزاحت عن قيم النظام الجمهورية وركنت إلى التوريث والأبوية.

117 -عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ط2، (بيروت، دار الطليعة، 2002)، ص253.

118 -كارل ما نهايم، الأيديولوجيا والبيوتوبيا مقدّمة في سوسيوولوجيا المعرفة، ترجمة محمد الدريني، ط1، (الكويت، شركة المكتبات الكويتية، 1980)، ص35.

119 -تيزيني، الوضوح المنهجي...، ص227.

120 -تيزيني، الوضوح المنهجي...، صص227-232.

الاجتماعية والاستغلالية. ومرحلة التاريخ الإنساني الحقيقي الذي ينطلق من المجتمع الاشتراكي حسب زعمها¹²¹.

وهذا المعنى فإن الثورة تعني أساسا التمرد على علاقات الإنتاج الاجتماعية القائمة في المجتمع، وذلك باستبدالها بعلاقات أخرى جديدة "نوعياً"، تخزن إمكانية تحقيق المثل الأعلى أو الأمل المطروح في مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد¹²².

تكشف مناقشات تيزيني لفلسفة الأمل قدراته النقدية التي طوّع فيها إتقانه للغة الألمانية وإطلاعها العميق على الثقافة الغربية والواقع الذي صاغها للنفوذ إلى جوهر المسائل ولجّها بدل الانهيار بسطحيتها وأغلفتها. وقد مكنته هذه الميزة من تجاوز التلاعبات الأيديولوجية والجرأة على تقديم رؤية جديدة للفكر العربي¹²³.

يدعو تيزيني في هذا المضمون إلى العودة إلى صوفية الغزالي بدل الافتتان بإنسانوية أرنست بلوخ، ذلك أنّ فلسفة الغزالي وتجربته الصوفية أكثر استجابة لاحتياجات الإنسان العربي، ولواقعه بحكم انسجامها مع المجال التداولي العربي الإسلامي ومنظومته المعرفية¹²⁴.

أعاد تيزيني اكتشاف الذات العربية من خلال إعادة قراءة التراث رفضاً للتصنيفات النمطية التي صاغتها الأيديولوجيا الامبريالية بأليتها الاستشراقية، فنظر مثلاً إلى التصوف الإسلامي بصفته استجابة لأشواق الحرية والعشق. وملاً الفراغات التي لم يستطع الخطاب الديني التقليدي الذي يحتكره الفقهاء والقضاة والأئمة وما شاكلهم¹²⁵.

يذكر تيزيني بنقطة مهمة في سبيل إعادة تفهيم الفكر العربي وتجاوز التضليل الأيديولوجي، نعني ظرفية نشأة الفلسفة العربية، إذ نشأت في "تواصل" مع الدين وليس في قطيعة معه مثلما هو شأن الفلسفة الاغريقية¹²⁶.

بحث تيزيني عن مميزات الثقافة العربية في العصر الوسيط، فخلص إلى أنّ ما يميّز الفكر العربي في تلك الحقبة هو انصهار صفة العالم والفيلسوف في شخصيات العديد من حملة الثقافة العربية مثل ابن خلدون وجابر بن حيان والبيروني وابن سينا والرازي والجاحظ والزمخشري وإخوان الصفا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد¹²⁷.

121 - م ن، ص 227.

122 - م ن، ص 231.

123 - تيزيني، مشروع رؤية جديدة، ص 364.

124 - تيزيني، الوضوح المنهجي...، ص 232.

125 - طيّب تيزيني، التصوف العربي الإسلامي قراءة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 112.

126 - الحداد، م س.

127 - تيزيني، في السجال الفكري... ص 171.

يؤكد تيزيني أنّ أولئك العلماء وغيرهم حاولوا فهم المجتمع الإنساني والطبيعة ضمن وجودهما الخاص فبحثوا عن معقوليتيهما ضمن نواميسهما الخاصة بهما¹²⁸. فمثلا ذهب ابن رشد وابن سينا إلى أنّ العالم الطبيعي خالد تماما كالإله، وأنّ الإله يمثّل عقل العالم. فهو يوجد في العالم وليس خارجه¹²⁹. بينما تجاوز ابن خلدون الاتجاهين السائدين في عصره. وهما الاتجاه المادي الميكانيكي والاتجاه المادي الغيبي بإثباته أنّ العمل الإنساني أساس الحياة الاجتماعية. لذا فإنّ التاريخ من صنع الناس الاجتماعيين¹³⁰. في حين ذهب ابن رشد إلى القول بالعقل "الفعال" الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس¹³¹.

نخلص من كلّ ما تقدّم، إلى أنّ تيزيني يدعو الإنسان العربي إلى تحصين نفسه بتخليص وعيه من الأيديولوجيات التضليلية، والدخول في حوار مع الذات بغية تصحيح مساراتها والاستفادة من خيبات الماضي القريب والبعيد قبل الدخول في حوار خارجي غير متكافئ مع الآخر¹³².

كان وعي تيزيني كبيرا بأنّ العيش في عالم متغيّر تتفاوت أممه وشعوبه في حجم قواها يفرز حتما علاقات غالب بمغلوب أو مركز بهامش. وهو التفاوت توسّع مع العولمة¹³³ في ظلّ تطوّر الوسائل الإعلامية والاتصالية المذهل. لذا فإنّ التصديّ للتزييف الأيديولوجي والتلاعب بالعقول لا يمكن أن يحصل إلاّ بتحسين الذات واكتساب آليات نقدية تمكّن الفكر العربي الإسلامي من التفاعل الخلاق مع الحضارة الإنسانية الراهنة.

وصفوة القول، يجوز الاطمئنان إلى خلاصة مفادها أنّه مهما يكن من تعدّد ضوابط تحرير الإنسان العربي في فكر تيزيني، فإنّها ظلّت كلّها متجمّعة حول نواة أساسية متمثّلة في الشرط المعرفي والمنهجي. فدون تجاوز ذلك القصور المعرفي والمنهجي لا يمكن إنجاز مراجعات ذاتية وفكرية. ومن ثمة، لا يمكن أن ينشأ تيار عقلائي قادر على ترسيخ الديمقراطية وانتهاج العلمانية والتصديّ للتزييف الأيديولوجي والغزو الثقافي...

وسنحاول في ختام هذه الورقة البحثية إنجاز قراءة نقدية لمجمل تصوّرات تيزيني في ما يخصّ مسألة تحرير الإنسان مستفيدين ممّا وفرته عناصر التحليل السابقة من نتائج جزئية.

4- حدود تصوّرات تيزيني في ما يخصّ تحرير الإنسان العربي:

سبق لنا في ما تقدّم من تحليل إبداء رأينا في تصوّرات تيزيني كلّما كان ذلك مفيدا، سواء بتدعيم فكرة أو مراجعتها. ولما كان سياق التحليل والتفكيك أضيق من أن لا يتسع لتفصيل تلك الملاحظات التقييمية وإعادة

128 - م ن ، ص 173.

129 - م ن ، ص 183.

130 - م ن ، ص ن .

131 - م ن ، ص 174.

132 - تيزيني، الوضع المنهجي...، ص 8.

133 - Nicolas Baboresques Daniel Ostes, La mondialisation contemporaine rapports de force et enjeux, (Nathen, Paris, 2013).

ترتيبها بما يضيف عليها قدرا مقبولا من الدقة، فقد اخترنا ختم عملنا بتقديم رؤية نقدية لمشروع تيزيني في ما يهّم إشكالية تحرير الإنسان العربي.

انطلاقا من ذلك سندسعى إلى تبويب أهمّ الملاحظات التقييمية ضمن مستويين: مستوى نظري ومستوى ممارساتي.

أ- في مستوى النظرية:

لا جدال في أنّ تيزيني من المفكرين العرب القلائل الذين أولوا الجانب النظري في أعمالهم قيمة كبرى. وقد تجاوز في ذلك تخصصه الفلسفي باطلاعه على مناهج العلوم التجريبية والصحيحة مثل الفيزياء¹³⁴، لأجل إثبات العلاقة "التضائية" أي الجدلية بين مختلف العلوم¹³⁵.

وقد بحث في تلك العلاقة من منطلق أنّ علم المناهج العام (الميتودولوجيا) والمناهج الخاصة بكلّ علم على حدّة تتقاطع جدليا في ما بينها، وهو ما يؤكّد وجود علاقات تأثر وتأثير بينهما.

ويقدم تيزيني على ذلك مثالين يهّمان علم الاجتماع والفيزياء. فعالم الاجتماع أو عالم الفيزياء ينطلق من "الافتراضات البناءة" والملاحظات العلمية وغيرهما. وهو نفس التمثلي المعتمد في بقية العلوم والفلسفة¹³⁶.

ويخلص تيزيني من ذلك إلى الإقرار بأنّ "كلّ نشاط معرفي يرى موضوع بحثه في الوجود المادي وما ينحدر منه ويتداخل فيه وينعكس عنه من عوالم نفسية وفكرية لا بدّ أن ينطلق من استخدام عناصر وحلقات كبرى مشتركة على صعيد عملية التهيّج التاريخي"¹³⁷.

لا يمكن عدّ طرح تيزيني للمسألة المنهجية ترفا فكريا أو لغوا يراد به إشباع غرور أكاديمي بقدر ما كان منزلا ضمن صميم القضايا الحيوية الخطيرة بالنسبة إلى الفكر العربي¹³⁸. فلا شكّ أن تجاوز القصور المعرفي والمنهجي أساس كلّ تحوّل جذري عميق. وإذا كان التساؤل مشروعا في هذا الصدد عن مدى صلة هذا الأمر بإشكالية تحرير الإنسان العربي، فإنّ الإجابة عن ذلك ليست صعبة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الإنسان/العالم المنتهي للنخبة الفكرية معني أكثر من غيره بالسّعي إلى تحقيق النهضة العربية المأمولة. فإذا لم يتحرّر المثقف العربي من الوصاية الأيديولوجية التي يعيشها بفعل قصوره المعرفي والمنهجي، فإنّ بقية المجتمع أعجز من أن يفكّ قيد الجهل والخرافة.

لئن اهتمّ تيزيني بجلّ المجالات التي يتحرّك في مدارها الإنسان العربي داخليا وخارجيا من الفكر والثقافة إلى الاقتصاد والسياسة¹³⁹، فإنّه لم ينجح في صياغة نظرية تضبط بدقّة محدّدات النزعة الإنسانية في

134 -تيزيني، الوضع المنهجي...، ص248.

135 -وهو ما ذهب إليه كذلك رائد الفلسفة التواصلية هابرماس.

136 -تيزيني، الوضع المنهجي...، ص248

137 -م ن، ص ن.

138 -راجع: كمال عبد اللطيف، إشكالية المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، ط1، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2018).

139 -راجع القسم الثاني المتعلّق بعوامل إعاقة الإنسان العربي وانتكاسته.

المجال التداولي العربي الإسلامي. ويعود هذا في نظرنا إلى عديد الأسباب المركبة. ومنها مثلاً أنّ تيزيني قصر في نحت مفاهيم خاصّة بتصوراته الفكرية، إذ ظلّ يردّد في جلّ أعماله مفاهيم مستهلكة في الخطاب العربي المعاصر، وتكاد تكون منقولة نقلاً حرفياً من الثقافة الغربية والمدوّنة الماركسية تحديداً. ويمكن أن نذكر على سبيل التمثيل مفاهيم الجدلية والمادية التاريخية والمنهج الجدلي والتاريخانية والصبغة التاريخية والعمل الاجتماعي... إلخ. بينما كان من المفروض أن ينتهج مقارنة تأثيلية لاستنباط مفاهيم منسجمة مع رؤيته المنهجية وتجدد في المجال التداولي العربي الإسلامي ما يسوّغها مثلما فعل المفكر المغربي طه عبد الرحمن¹⁴⁰ الذي ابتكر في هذا المجال ما يمكن وصفه بالمعجم "الطاهائي" الذي يتساق مع النسق المعرفي الذي يتحرّك فيه اعتماداً على مفاهيم "التكوثر العقلي"¹⁴¹ و"الائتمانية"¹⁴² و"الدهرانية" و"العقل المؤيّد"¹⁴³....

كما لا يجب الذهول عن تأثير غياب الفكر المؤسّساتي الذي يعدّ في نظرنا من عناصر تهافت مشروع تيزيني. فعلى الرغم من تأثير تيزيني البين في شريحة واسعة من الباحثين العرب، فإنّ مشروعه ظلّ اجتهاداً فردياً ولم يتطوّر إلى عمل جماعي ضمن مؤسّسات بحثية فاعلة مؤثّرة في محيطها الثقافي والاجتماعي مثلما هو معمول به في المراكز البحثية والاستراتيجية الغربية التي تعمل بنظام التقارير العلمية التي يعدّها مختصون ينتمون إلى تخصصات علمية متكاملة في ما بينها. وهو ما يمكّنها من مراكمة الخبرات وتنميتها.

ولا مراء في أنّ غياب السلطة المستنيرة في عالمنا العربي وارتباط المساعدات المادية والهبات المخصّصة للثقافة والبحث العلمي بالولاء السياسي كانت من أسباب انحصار مشروع تيزيني في زاوية الاجتهاد الفردي. فقد مرّت بنا دعوة الرجل إلى تأسيس مرصد دولي للبحوث المقارنة تتوزّع فروعه على مختلف بلدان العالم. وهذا يعني أنّ تيزيني كان ينظر إلى إشكاليات الإنسان العربي ضمن قضايا الإنسان ومصيره بصفة كونية. فقد أدرك ما سبّته الامبريالية والرأسمالية "المتوحّشة" من ويلات للإنسان لدرجة أنّها ظلمت استعداداته المعنوية والروحية وحصرتها في بعد واحد مثلما أشار إلى ذلك ماركيز Marcuse في ما سمّاه بـ"الإنسان ذو البعد الواحد"¹⁴⁴ وصاغه زيغمونت باومان Bauman في مفهوم "السيولة"¹⁴⁵.

140- طه عبد الرحمن، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، ط2، (بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005)، ص450.

141- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008)، ص283.

142- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012)، ص85.

143- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّثة الغربية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000)، ص21.

144- هربارت -ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، (بيروت، دار الآداب، 2000).

145- يعرف باومان "السيولة" بأنّها انفصال القدرة أي ما يمكن فصله عن السياسة باعتبارها ما يجب القيام به. يعني هذا تخلي الدولة عن وظيفة المحافظة على المصلحة الجماعية وفتح السوق أمام الرأسمال الحر والاستهلاك والتحديث الشكلي الذي لا غاية له إلا مزيد الاستهلاك والإشباع المؤقت للربغبات دون قيد أو شرط ما يحوّل إلى ظاهرة مرضية...راجع زيغمونت باومان، الحدّثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر)، ص6.

ولعلّه لتلك الأسباب وغيرها لم يرتق تنظير تيزيني لمسألة تحرير الإنسان إلى مستوى التنظيرات الغربية التي ألمحنا إليها في القسم التأطيري من هذه الورقة العلمية حين أشرنا إلى تجارب عديد المفكرين والفلاسفة الغربيين وإسهامهم في تطوير النزعة الإنسانية في الثقافة العربية أمثال إرازم وسادولي وفيفس وغيرهم¹⁴⁶.

ب- في مستوى الممارسة:

لا نبالغ إذا ما قلنا إنّ اختيار مؤسّسة كونكورديا الفلسفية الألمانية الفرنسية لتيزيني سنة 1998 ضمن قائمة أفضل مفكر العالم¹⁴⁷... قد ارتكز أساساً على التأثير الذي تركه فكر تيزيني في العالم سواء من خلال مؤلفاته المتتالية أو المؤتمرات والملتقيات الدولية التي كان يؤمّها¹⁴⁸.

يمكن تتبع صدى ممارسات تيزيني انطلاقاً من زاويتين مهمّتين: تتعلّق الزاوية الأولى بما سجلناه في القسم الثالث من هذه الورقة البحثية حينما كشفنا ممارسة تيزيني للنقد البناء سواء ما تعلّق منه بالتاريخ الإسلامي أو بالعلامات المؤسّسة للثقافة الإسلامية، بل أكثر من ذلك، فقد باشر مراجعات ذاتية عميقة لفكره قادتته إلى الاستعاضة عن مفهوم الثورة بمفهوم النهضة. كما غيّر موقفه من الجابري تغييراً كلياً لدرجة أنّه أعاد تصنيفه ضمن دائرة الباحثين الإسلاميين بدل الباحثين الواقعيين في شرك الاستشراق الغربي والمركزية الغربية¹⁴⁹. وهذه المراجعات وغيرها إنّما تقع في دائرة الممارسات النقدية الجادّة التي لا يمكن أن يقدم عليها إلاّ مفكر متشبع بالروح العلمية، فلا يخشى التصحيحات والاعتراف بأخطائه التقييمية، من منطلق الإيمان بأنّ "الحقيقة لا يمكن أن تتحقّق على يد نظرية أو منهجية على نحو كليّ ومطلق أولاً"¹⁵⁰، مثلما خلص إلى ذلك تيزيني في توضيحاته المنهجية.

أمّا الزاوية الثانية فهتمّ النشاط الحقوقي لتيزيني. فقد انتخب عام 1997 ضمن لجنة الدفاع عن الحريات في الوطن العربي. وساهم منذ عام 2004 في تأسيس المنظّمة السورية لحقوق الإنسان (سواسية). وشغل منصب مجلس إدارتها¹⁵¹.

وعندما اندلعت الثورة السورية كان تيزيني في مقدّمة المتظاهرين أمام وزارة الداخلية السورية يوم 16 أذار 2011 مطالباً بإطلاق سراح المعتقلين فتمّت إهانته، من قبل القوات الأمنية السورية. ولم يقع احترام فكره ولا شيخوخته¹⁵²...

146 - راجع: Margolin Jean Claude, *Humanisme*, Encyclopédia Universalis (France. S/. A, Paris 1993), corpus11.

147 - م ن.

148 - من المعلوم أنّ بداية تعرّف تيزيني على فكر الجابري كانت خلال إحدى الملتقيات حينما ناقش تيزيني محاضرة الجابري. راجع: تيزيني، من الاستشراق الغربي...

149 - راجع عنصر المراجعات ضمن القسم الثالث من هذه الورقة البحثية.

150 - تيزيني، الوضوح المنهجي، ص 25.

151 - راجع تيزيني المفكر الذي حذر مبكراً من الانفجار، مس.

152 - إبراهيم العلوش، "الطيب تيزيني والدولة الأمنية التي فككتنا". راجع الموقع التالي www.enabbaladi.net بتاريخ 2019/5/26.

كما عرف تيزيني في تلك الأحداث الدامية السورية بتريديد عبارته الشهيرة التي مفادها أنه "في العالم يوجد فساد في الدولة. أمّا في سوريا فتوجد دولة فساد"¹⁵³.

كان من الممكن أن تتخذ ممارسات تيزيني حجماً أكبر خاصّة بعد اندلاع الثورة السورية، إلا أنّ أسباباً متعدّدة أشرنا إلى بعضها في عنصر التقييم النظري، إضافة إلى "عسكرة" الثورة السورية وتمدّد الحركات الأصولية وبروز ما يعرف بتنظيم "داعش"، قد حكم على تيزيني بالانحصار في دائرة ضيقة لدرجة أنّ عدد مشيخي جنازته لم يتجاوز الخمسين نفراً. وهي حالة ليست معزولة عن السياق العربي باعتبارها تعكس معاناة المفكرين العرب في دول متخلّفة أشبه ما تكون بالمستعمرات التي تدار من وراء البحار عبر وكلاء محليين. وزاد جهل النخبة المركّب وغوغائية المجتمع الطين بلة. وهي كلّها مؤشّرات سلبية ترسم سيناريوهات مخيفة لمستقبل العالم العربي مثلما أشار إلى ذلك طرابيشي أيضاً حينما حدّر من عصور مظلمة جديدة ستغرق العالم العربي في ظلام الجهل المقدّس والتعصّب¹⁵⁴.

خاتمة:

تميّزت مقارنة تيزيني لمسألة تحرير الإنسان بالثراء والتنوّع سواء في مستوى الآليات المعتمدة أو المواضيع المطروحة أو البدائل المقترحة. وقد كانت النزعة النقدية السمة البارزة لمشروع تيزيني في ما يخصّ تحرير الإنسان العربي، إذ تخلّلت جميع تمثلاته ومواقفه من التراث العربي والمركزية الثقافية الغربية بمجالاتها المتعددة داخليا وخارجيا، بل في مستوى تعامله مع مشروعه الفكري نفسه.

وقد أثبت كلّ ذلك القيمة المضافة لفكر تيزيني ورؤيته الاستشرافية لمستقبل العالم العربي حينما جدّر مبكراً من "الانفجار القادم". فدعا إلى تأسيس مرصد دولي للأبحاث المقارنة له فروع بمختلف دول العالم لتجاوز التصوّرات النمطيّة، ومأسسة التفاعل الثقافي، وترسيخ ميثاق للتعايش المشترك والاحترام المتبادل بين مختلف شعوب العالم وثقافته. وهي دعوة قابلة للمتابعة والتنفيذ حتّى بعد رحيل تيزيني عن هذا العالم، إذ تكتسب راهنتها ومشروعيتها من تصاعد الكراهية ونزعات العنف الطائفي والمذهبي والأيدولوجي وانخراط السّلم الدولي..

153 - م ن .

154 - طرابيشي، من النهضة...، ص 87.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر والمراجع العربية:

أ-مدونة تيزيني:

- طيّب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق (حوارات مع محمد سعيد البوطي)، ط2، (دمشق، دار الفكر، 1999).
- طيّب تيزيني، التصوّف العربي الإسلامي قراءة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011).
- طيّب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي كتابات في الفلسفة والفكر العربي، ط1، (بيروت، دار الفارابي، 1989).
- طيّب تيزيني، في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي منها وتطبيقا، ط1، (بيروت، دار الفكر العربي، 1989).
- طيّب تيزيني، النصّ القرآني بين إشكالية البنية القراءة، دمشق، دار الينابيع، 1997).
- طيّب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، (دمشق، دار دمشق، 1971).
- طيّب تيزيني، مقدّمات أولية في الإسلام المحمّدي المبكّر نشأة وتأسيسا، ط1، (دار دمشق، 1994).
- طيّب تيزيني، من التراث إلى الثورة حول نظرة مفتوحة في التراث العربي، (دمشق، دار دمشق/دار الجيل).

ب-المراجع:

- السيّد ولد آباه، أعلاك العقل العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).
- شكيب أرسلان، لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟، مراجعة حسن تميم، (بيروت، دار مكتبة الحياة).
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل التوحيدي ومسكوية، (بيروت، دار الساقى، 1997).
- علي أوميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (بيروت، دار التنوير، 1995).
- نزيه الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، (بيروت، دار الساقى، 1992).
- زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر).
- عبد المجيد البدوي، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موقّ الستينات بحث في الثوابت والمتغيّرات، ط1، (منوبة، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1996).
- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

- عادل بلكحلة، الاعتداء على مناضلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية بحث في علم اجتماع الشرطة، (تونس، مجمع الأطرش، 2017).
- ايزوتسو توشيميكو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007).
- مهدي عامل، الأعمال الكاملة، ط4، (بيروت، دار الفارابي)، 4 أجزاء.
- عبد الوهاب بوحديبة، الإنسان في الإسلام، ط1، (دار الجنوب للنشر، 2007).
- بيير بورديو وجون كلود باسرون، إعادة الإنتاج في سياق نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
- نقيب خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).
- سيد الحمداني وآخرون، بلاغة الخطاب التاريخي، ط1، (عمان، دار كنوز، 2018).
- إتيان دو لابوسي، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، ط1، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008).
- أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشر، ط1، (بيروت، دار الساق، 2012).
- عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية الدين والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت، دار الانتشار العربي، 2009).
- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة-السلطة-الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984).
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ط1، (تونس، دار الجنوب للنشر، 1994).
- كوينتن سكر، عصر الإصلاح الديني، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة).
- داريوش شايفان، أوهم الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، ط2، (بيروت، دار الساق، 1993).
- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، (مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، 2008).
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (بيروت، دار الطليعة/رابطة العقلايين العرب، 2005).
- هاشم صالح، الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، ط1، (بيروت، دار الساق، 2007).
- نبيل علي صالح، طيب تيزيني من التراث إلى النهضة، ط1، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي).

- جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط1، (بيروت، دار الساقى/ رابطة العقلايين العرب، 2008).
- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، ط1، (دار الساقى، 2010).
- جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت، دار الساقى، 2000).
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2007).
- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013).
- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006).
- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012).
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000).
- طه عبد الرحمن، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، ط2، (بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005).
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008).
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط5، (بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998).
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط7، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001).
- صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط1، (دمشق، دار ممدوح عدوان للنشر، 1968).
- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ط2، (بيروت، دار الطليعة، 2002).
- كمال عبد اللطيف، إشكالية المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، ط1، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2018).
- كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987).
- كمال عمران، الإبرام والنقض في الثقافة الإسلامية، ط1، (الدار التونسية للنشر، 1992).
- كمال عمران، مظاهر من التجريب والتجريد في الثقافة الإسلامية، ط1، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1996).
- عبد الباسط الغابري، صوت الطالب الزيتوني حركة ثقافية سياسية، ط1، (تونس، مركز النشر الجامعي، 2011).

- عبد الباسط الغابري، مسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي المعاصر والراهن قراءة في نصوص جودت سعيد وطه عبد الرحمن وعبد الكريم سروش وعزمي بشارة، ط1، (تونس، مجمع الأطرش للكتاب المختصّ مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 2018).
- علي الغيضاوي، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول حتّى نهاية القرن الثاني للهجرة، ط1، (منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001).
- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- عبد الرحمان الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد جمال طحّان، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).
- هـربارت-ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الآداب، 2000).
- كارل ما نهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد الدريني، ط1، (الكويت، شركة المكتبات الكويتية، 1980).
- مبروك المناعي، الشعر والمال بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، (بيروت/تونس، دار الغرب الإسلامي/ كلية الآداب بمنوبة، 1998).
- عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).
- هارلبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، ط1، (دمشق، دار كيوان، 2010).

ج-المقالات:

- علي الصالح مولى، "هل من حاجة اليوم إلى مثقف هووي؟ مجلّة تبين، العدد13.

2-المصادر والمراجع الأعجمية:

أ-الكتب:

- Baboresques Nicolas, Daniel Ostes, **La mondialisation contemporaine rapports de force et enjeux**, (Nathen, Paris, 2013).
- Bruno Belchiste, Histoire de la science moderne de la renaissance aux lumière, Armond Colin, Paris, 2016.
- Linton Raleph, Le fondement culturel de la personnalité, (édition Larousse, Paris, 1953).
- -Tlili Béchir: Les rapports culturels et théologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIX siècle (1830-1880), (publication de l'université de Tunis,1974).

ب-المقالات:

- Burdeau (Georges), **Démocratie**, Encyclopédie Universalis, (France, S.A, 1985).
- Cabel Joseph, **Idéologie**, Encyclopédia Universalis, (France, S/A, 1998).
- Margolin Jean Claude, *Humanisme*, *Encyclopedia universalis* (France, S/A, Paris 1993).

قراءات في الكتب

1. تفكيك ظاهرة التكفير: قراءة في كتاب: «الإسلام والعنف» لحسين الخشن
تأليف: حسين الخشن عرض: د. نجم الدين النفاتي.....310
2. مراجعات لطفي عيسى لسرديات الانتماء واستعاراتها في كتاب " أخبار التونسيين "
د. عادل النفّاتي.....325

**تفكيك ظاهرة التكفير قراءة في كتاب:
«الإسلام والعنف» لحسين الخشن**

**Deconstructing the phenomenon of takfir: A reading in the book:
"Islam and Violence" by Hussein Al-Khishen.**

د. نجم الدين النفاتي

جامعة قفصة



تفكيك ظاهرة التكفير قراءة في كتاب: «الإسلام والعنف» لحسين الخشن

د. نجم الدين النفاتي

الملخص

حاول حسين الخشن في كتابه " الإسلام والعنف " التعرّض إلى مسألة باتت من شواغل الفكر الإنسانيّ، وهي مسألة التكفير التي ساهمت في تمزيق الجماعات والأمة الإسلاميّة، وأصبحت سببا من أسباب التخريب الحضاريّ. وقد حاول البحث فيها مفهوما، وتاريخا، وحضورا ومعالجة. وما شدنا إلى هذه المحاولة عمقها التحليليّ وجرأة صاحبها، لذلك أردنا تقديمها إلى القارئ العربيّ علّنا نساهم في شدّ انتباهه واستفادته منها. ففي هذه المحاولة التحليليّة لظاهرة التكفير إجابة عن كلّ ما قد يدور في ذهن الواحد منّا حول هذه الظاهرة القديمة المتجدّدة.

الكلمات المفاتيح: العنف، التكفير، الخشن.

Abstract

In his book "Islam and Violence," Al-Khishen addressed the issue of "takfir" or expiation, this latter has contributed to the ripping off not only the Islamic groups but also the Islamic world as a whole. This issue has become critical for human thought in that it is the determinant factor of the raptures modern world is enduring. In parallel, Al Khishen investigated the concept of violence; its history, its manifestations, as well as the ways it was handled. What sparked our attention most in this book is its analytical depth and the audaciousness of its author. Accordingly, we seek to present it to the Arab reader, hoping that s/he might find it useful and beneficial. The book is not only an analytical attempt of the phenomenon of expiation or "takfir", but also provides clues and answers to different questions that might cross our minds about this ancient and ever new phenomenon.

Key words: Violence, Expiation, Al Khishen

مقدمة:

مثّلت ظاهرة التكفير - التي باتت لبنة من لبنات الفكر الإسلاميّ- مشغلا من مشاغل الفكر الإنسانيّ، فأسالت كثيرا من المداد وذلك لما لها من تأثير في التاريخ البشريّ وفي علاقات المجتمعات والأفراد بعضها ببعض. فكم من دماء سُفكت، وكم من رقاب قُطعت، وكم من ديار حُرّبت بسبب حكم التكفير. فالمكفّر يعمل جاهدا من أجل إقصاء المكفّر والتحريض على إقامة الحدّ عليه، باعتباره عنصرا خرج عن دائرة الإيمان وحاد عن تعاليمها. وتعود هذه الظاهرة في جوهرها إلى طبيعة الرؤية الدينيّة التي تقوم في أصلها على الإقصاء ورفض المغاير دينيّا، بحجّة التفرد في امتلاك الحقيقة.

وقد اختلفت الآراء والمقاربات لهذه الظاهرة، فثمة من درسها وجعلها مدار سؤال من داخل المنظومة العقديّة ونذكر في هذا السياق رجال الدين من مفكرين وفقهاء، وثمة من درسها من خارج المنظومة العقديّة مثل بعض المفكرين وأصحاب الدرس الأكاديمي. والغاية دائما محاولة فهمها لغاية تأكيدها أو تجاوزها. ويعتبر الكتاب الذي ألفه الشيخ حسين الخشن والموسوم بـ "الإسلام والعنف" من بين المؤلفات التي اهتمت بظاهرة التكفير دراسة وتحليلا. فما هي أهمّ الأفكار التي وردت في هذا الكتاب؟ وما هي حدود هذا الطرح؟ وقد اخترنا الاشتغال على هذا الأثر الفكري لما لمسناه فيه من طرح نرى فيه استجابة لأسئلة الراهن، خاصة وأنّ صاحبه يفكّر من داخل المنظومة الدينيّة، فتداخلت الطرافة بالمخاتلة الفكريّة، والعقدي المذهبي بوهم الحداثة.

التقديم المادي للكتاب :

قام المركز الثقافي العربي بنشر كتاب «الإسلام والعنف» للشيخ حسين الخشن¹، في طبعة أولى، سنة 2006، وقد حوى 301 صفحة، وقد قسّمه صاحبه إلى خمسة فصول [1/ أصول وضوابط. 2/ مناقشة التكفير. 3/ من صفات التكفيريين. 4/ أنحاء التكفير وأشكاله. 5/ في الخطاب التكفيري]. وقد تضمّن كلّ فصل مجموعة من القضايا الجوهرية المهمة. إضافة إلى مقدّمة وملاحق وخاتمة.

II قراءة في المحتوى:**1 المقدمة**

ذهب الخشن في مقدّمة كتابه إلى وجود أزمت كثيرة وتحديات كبيرة تعصف بالأمة الإسلاميّة وتهديد ما تبقى من أمنها وتماسكها، وتُشوّه صورتها وتُعزّض حاضرها ومستقبلها للأخطار، ومن هذه التحديات ما

1 - الشيخ حسين أحمد الخشن عالم دين شيعي لبناني، له العديد من المؤلفات: الإسلام والعنف / الإسلام والبيئة... خطوات نحو فقه بيئي / الشريعة توابك الحياة / من حقوق الإنسان في الإسلام / حقوق الطفل في الإسلام / حكم دخول غير المسلمين إلى المساجد. (دراسة فقهية) / علامات الظهور... بين حلم الانتظار ووهم التطبيق / ظواهر ليست من الدين / أصول الاجتهاد الكلامي / العقائد القرآنية - للسيد فضل الله إعدادا وتنسيقا / هل الجنة للمسلمين وحدهم... قراءة في مفهوم الخلاص الأخروي / العقل التكفيري / العقل الإسلامي بين سيات التكفير وسبات التفكير...

يفرضه الخارج عليها مستعملاً كل أسلحته: العسكرية، والأمنية، والاقتصادية، والإعلامية، والسياسية، والفكرية، في محاولةٍ لتشويه فكرها ودينها، ومصادرة ثرواتها والقضاء على كل عناصر القوة فيها. خشيةً نهوض المارد الإسلامي بما يملك من فكر أصيل مشرق، وطاقت بشرية وطبيعة جبارة. وذهب إلى وجود نوع آخر من التحديات، وهي تحديات الداخل الإسلامي التي تتحرك على أرضية واقع ممزق متناحر، تفتك به الانقسامات والخلافات المذهبية والعرقية، في ظل انعدام أدنى شروط المناعة الداخلية، ومن أخطر هذه التحديات تنامي الأفكار التكفيرية عند كثير من المسلمين، بحيث وصل الأمر إلى حد الظاهرة المخيفة، لأنَّ المسلم الذي يحمل الفكر التكفيري تحوّل إلى إنسان صداميٍّ وعدوانيٍّ تجاه الآخر ممن لا يتفق معه في الرأي أو لا يلتقي معه في المذهب أو الدين، وقد استفحلت هذه المشكلة في العصر الراهن فبات المجتمع يشهد حركات تكفيرية متطرفة تحكم بكفر المجتمع الإسلامي برمته، فضلاً عن غيره من المجتمعات، وهكذا استبيحت الدماء وانتهكت الأعراض وسلبت الأموال باسم الإسلام.

وقد ختم هذه المقدمة بطرح بعض الأسئلة التي وردت في شكل إشكاليات سيعمل على الإجابة عليها في تفاصيل كتابه: هل أنّ عقل المسلم محكوم بإنتاج مناهج تكفيرية؟ وأين يكمن الخلل؟ وما هي ضوابط الإسلام والكفر ومراتبهما؟ وما هي أصول الإسلام وضروريّاته؟ وهل أنّ كلّ من ليس مسلم كافراً؟ وأنّ كلّ كافر في النار، ما هي مناشئ التكفير ومنطلقاته؟ وما هي أهمّ سمات الجماعات التكفيرية؟ وما هي أنحاء التكفير وأشكاله؟ وما هي خصائص الخطاب التكفيري؟ وأخيراً كيف نعالج ظاهرة التكفير؟

2 أصول وضوابط

استهلّ الخشن بحثه بدراسة تاريخيةٍ تأصيليةٍ لظاهرة التكفير، معتبراً أن هذه الظاهرة ليست جديدة في المجتمع الإسلامي، وليست مقتصرة على الإسلام فهي ظاهرة إنسانيةٍ عامّة وعابرة للطوائف عرفتها جميع الأديان التوحيدية دون استثناء. وهي تمتد في المجتمع الإسلامي إلى العصر الإسلامي الأول، وتحديدًا إلى ما بعد معركة صفين ونشوء فرقة الخوارج، التي يمكن اعتبارها أول حركة تكفيرية ودموية عرفها التاريخ الإسلامي²، فقد حكم الخوارج بكفر أو شرك مرتكب الكبيرة من المسلمين، وتكفير الإمام علي

2 - ونرى أنّ هذا الرأي يستنبط الخلاف التاريخي بين الشيعة والخوارج وهو خلاف تقرّه جميع المباحث المهمة بتاريخ الفرق الإسلامية، وأصل الخلاف يقوم حول بعض النقاط الخلافية وخاصة في مسألة الإمامة، حيث يتجلى الخلاف بصورة جلية: فمن الخوارج من يقول بالاستغناء عن الإمام، والشيعة على خلاف ذلك ترى أن وجود إمام من آل البيت أصل من أصول الدين. وهي عند الخوارج حق مشاع بين كل طبقات المجتمع إذا وجد الكفاء، بينما الشيعة تحصر الخلافة في علي ونسله من بعده. ولا يقول الخوارج بعصمة الأئمة والشيعة يؤكّدون عصمتهم. لا يعتقد الخوارج رجعة أحد أئمّتهم، والشيعة تعتقد رجعة الإمام المنتظر، والقول بعدم رجعة أحد هو قول عامة الخوارج إلا فرقة شذت عنهم تسمى الخلفية ورؤيسهم يسمى مسعود بن قيس، ففي أثناء محاربة حمزة بن أكرّ لهذه الفرقة وهزيمتها هرب مسعود بن قيس ففرق في واد ومات غريباً، إلا أن طائفته لم تصدق بموته واعتقدوا رجعته، وصاروا ينتظرونه، انتظار الشيعة للإمام المنتظر الذي يسألون له الرجوع وتعجيل الخروج في كل لفظة يذكر فيه المهدي ويرمزون لذلك بحرفي "عج". يرى الخوارج جواز الخروج مع أي شخص كان مادام مستقيماً على الحق، بينما الشيعة يرون أنه لا يجوز الخروج على مخالفينهم إلا مع وجود الإمام الحق، ودونه لا يجب ولا يلزم بل هو إضرار بالغير، ولا صحة لإمامة من ليس من أهل البيت، فمتى وجد هؤلاء جاز الخروج معهم على الحكام الجائرين ودونهم لا يجوز. (انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد الخشت، مكتبة ابن سينا، مصر، 2008).

بن أبي طالب. وعلّق على عنف الخوارج بقوله: "وعقيدتهم التكفيرية هذه جعلتهم يستبيحون الخوض في دماء المسلمين دون أدنى تورّع أو تحقّظ."³ ثمّ عمد إلى تقديم بعض الروايات الدّالة على عنفهم (الخوارج)، وتعرّض في مقابل ذلك إلى موقف عليّ بن أبي طالب الذي رفض تكفيرهم. وتعرّض أيضا إلى الحديث عن توالي الحركات التكفيرية في التاريخ الإسلاميّ ونشوء بعض المذاهب والفرق "وعلى رأسها بعض الفرق التي لا تتورّع عن تكفير عامة المسلمين أو رميهم بالشرك."⁴ وعلّق على استفحال ظاهرة التكفير اليوم بقوله: "وعندما نطلّ على المشهد المعاصر نجد أنّ موجة التكفير صارت ظاهرة عامة وسيفا مسلّطا يُشهره البعض بوجه كلّ من يخرج عن المألوف والسائد ممّا تقرّره المؤسسة الدينية الرسمية من مقرّرات وترتيبه من أفكار وتوجّهات."⁵

وقد رأى أنّ أحد شروط خروج الأمة الإسلامية من نفق التكفير والتكفير المضاد وتداعياته ضرورة الاتفاق على ضوابط الإسلام والكفر، ورسم الحدود الفاصلة بينهما. فقسم الأصول التي يتحدّد بها إسلام الإنسان إلى عنصرين أولها الأركان التي يكون للإيمان بها موضوعية في تلبس الإنسان بحلية الإسلام، وإنكار أي واحد منها في حدّ نفسه موجب للكفر، سواء أكان الإنكار مستندا إلى العناد أو اللجاج أم كان مستندا إلى الغفلة. وثانيهما الأركان التي يلزم الإيمان بها أو العمل بمضمونها دون أن يكون إنكارها - في حدّ ذاته - مستلزما للكفر إلّا إذا رجع - الإنكار - إلى تكذيب الرسول أو إنكار الرسالة.

ثمّ قام في الخطوة اللاحقة بتحديد الأركان الداخلة في القسم الأول والأركان الداخلة في القسم الثاني، فرأى أنّ القسم الأول يقوم في جوهره على مقولة التوحيد والنبوة والميعاد، فـ "الإيمان بهذه الأركان أو الأصول الثلاثة هو المدخل للإنسان في الإسلام وإنكارها كلّاً أو بعضها مخرج له عنه حتّى وإن كان إنكاره لغفلة أو شبهة"⁶. أمّا القسم الثاني فيدخل فيه ما يُعرف بأصول المذهب كالإمامة والعدل، فإنّ الإيمان بها بنظر بعض المذاهب ضروريّ وواجب، لكنّ إنكارها معاً أو أحدهما لا يخرج عن الإسلام إلّا إذا تعلّق الأمر بتكذيب الرسول. ويدخل في هذا العنصر الثاني أيضا كلّ ما اصطلح عليه بضروريات الدين كوجوب الصلاة، والصوم، والحج، وحرمة الخمر والربا وقتل النفس المحرّمة. ويخلص إلى الإقرار بأنّ "إنكار الضروريّ ليس سببا مستقلا للكفر، ما لم يرجع إلى إنكار الرسالة وتكذيب الرسول."⁷

وقد رأى في عودته إلى المصادر الإسلامية (القرآن والسنة) أنّ الإسلام هو الشهادتان يقول: "إنّ المستفاد من هذه النصوص (الأحاديث النبوية) مضافا إلى الآيات القرآنية الواردة في هذا الشأن أنّ أصول الإسلام اثنان وهي التوحيد لله وهو يستبطن الإيمان به تعالى ويفرضه مفروغا منه. والثاني هو الإيمان بنبوة محمّد بن عبد الله (ص) ومن أنكر أحد هذين الأصلين فلا يحكم بإسلامه ولا إيمانه."⁸

3- الخشن (حسن)، الإسلام والعنف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2006، ص 13.

4- م، ن، ص 16.

5- م، ن، ص 16.

6- م، ن، ص 18.

7- م، ن، ص 18.

8- م، ن، ص 20.

وتعرّض أيضا إلى مسألة "حكم مرتكب الكبيرة" باعتبارها من المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء، فحاول التأصيل لها وذلك بالعودة إلى تقديم أهمّ رأيين وهما رأي الخوارج الذي كفر مرتكبها ورأي المرجئة الذين أحرّوا العمل واكتفوا بالإيمان القلبي أو اللساني وذلك بحجة أنّ العمل مظهر من مظاهر الإيمان لا من مقوماته.⁹ وعرض أيضا في السياق نفسه آراء المسلمين التي توسّطت الرأيين. فخلص إلى أنّ مرتكب الكبيرة يكون كافرا عندما "يستحلها مكذّبا برسول الله (ص) أو لكتاب الله الذي جاء بتحريمها. فهو يخرج حينذاك عن الإسلام لا لارتكاب الكبيرة، بل لتكذيب الرسول (ص) أو لله سبحانه."¹⁰

وأقرّ أيضا في عنصر وسمه بـ "مراتب الإسلام والكفر" بأنّ استفحال ظاهرة التكفير تعود إلى الخلط الحاصل بين مراتب الإسلام ومراتب الكفر، فـ "للإسلام مراتب متعدّدة ومدارج متفاوتة يتوزعها الناس بحسب استعداداتهم وجهودهم. وللکفر مراتب متعدّدة بعضها لا يلتقي مع الإسلام بوجه. وبعضها الآخر يلتقي معه ولا ينافيه."¹¹ ورأى أنّ الفارق بين الإيمان والإسلام فارق جوهريّ، "فلإيمان علاقة بالقلب والعمل أمّا الإسلام فجعلّ علاقته باللسان والظاهر."¹² وقد استند في ذلك إلى النصّ القرآني وإلى روايات أئمة أهل البيت. ويبيّن أيضا أنّ للإيمان مراتب مثلما هي في الإسلام. وتحدّث عن أنّ للكفر والشرك مراتب شأنها شأن الإسلام والإيمان، "فالكفر ينشطر إلى كفر عقدي وآخر عملي، وينقسم العملي إلى كفر نعمة وكفر معصية. الكفر العقدي هو الكفر بالله أو برسله أو باليوم الآخر، أمّا الكفر العملي: فهو عبارة عن التمرد السلوكي على التشريع."¹³ وتحدّث أيضا عن الشرك فذكر أنواعه (شرك في الألوهية، وآخر في الربوبية، وثالث في الخالقية، ورابع في العبودية وهناك شرك طاعة وشرك في النية. وقال إنّه "من الخطأ الفادح وضع جميع هذه الأقسام الستة في كف واحدة وذلك لاختلافها مع الإسلام."¹⁴

وعبّر حسين الخشن عن قلقه من الوضع الذي بات يعيشه المجتمع الإسلامي تحت طائلة ظاهرة التكفير وذلك لغياب الرصانة والتعقل والاستناد إلى آراء بعض "المتفقيين"، فقال: "إنّ ممّا يبعث على الأسف ويثير القلق والأسى أنّ واقعنا الإسلامي يشهد موجات من التكفير والتكفير المضاد، وتسرعاً في إخراج الناس عن الدين دون ضوابط أو قيود، وهكذا ابتليت الأمة بجامعة من أنصاف المتفقيين الذي يتعجلون في الإفتاء بارتداد من يخالفهم الرأي في بعض المسائل العقائدية أو حتى الفقهية والتاريخية، ويرتبون على ذلك إهدار دمه واستحلال ماله وانتهاك حرمة، هذا مع أنّه لا يكاد يخفى على المطلع والعارف بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أنّ هناك تحذيراً بالغاً ونهيّاً شديداً عن المسارعة في تكفير المسلم وإخراجه عن الدين."¹⁵ وعلّق على مخاطر التكفير بقوله: "إنّ للتكفير مخاطر عديدة ومحاذير جمّة

9- م، ن، ص 24.

10- م، ن، ص 25.

11- م، ن، ص 27.

12- م، ن، ص 27.

13- م، ن، ص 28.

14- م، ن، ص 28.

15- م، ن، ص 32.

وانعكاسات سلبية على المكفر والمكفر، ورأى أنّ مسألة التكفير تتطلب بعض الضوابط لعلّ أهمّها التثبت من الكفر وذلك عبر مراعاة الدقّة والعناية التامة في التحقيق والاستماع إلى الشهود حذرا من الوقوع فيما لا يمكن تلافيه وتداركه من القتل وإزهاق النفوس. وأشار إلى ضرورة العلم بالمكفّرات، "فلا يتمّ تكفير أيّ شخص دون التأكّد من معرفة الشخص بأنّ ما يقوله أو يفعله أو يتبناه من اعتقاد يشكّل كفرا بالله ورسوله، مع الإصرار على موقفه".¹⁶ وأضاف إلى شرط المعرفة بالمكفّرات ضرورة أن ينضمّ إليه شرط العمد والقصد. وكذلك مسألة الاختيار في التزام الكفر قولاً وفعلاً "لأنّ من اضطرّ أو أكره على ذلك فلا يُكفّر بذلك".¹⁷ مع ضرورة ارتفاع الشبهة، فلا يسوغ الحكم بكفر أحد لصدور كلام أو فعل منه يحتمل وجهاً صحيحاً يصرفه عن الكفر. وقد عرض في هذا السياق آراء بعض العلماء المسلمين في تحذيرهم من التكفير.¹⁸

وقد تحدث عن القاعدة الأساس في الإسلام وهي محقونية الدماء وعصمتها¹⁹، مع غض النظر عن هوية أصحابها المذهبية والدينية، لأنّ القتل وسفك الدماء قبيح في شريعة العقل والعقلاء، مصداق واضح للظلم، وهو ما استقل العقل بقبحه، وأمّا في شريعة السماء فإنّ حفظ النفوس من أهم المقاصد التي هدفت الشريعة إلى تحقيقها.

لقد ركّز في هذا الفصل الأوّل من الكتاب على فقه العلاقة مع الآخر بين التعايش والانغلاق، طارحاً سؤالاً جوهرياً، هل أنّ من ليس مسلم كافراً؟ وقد طرح في الإجابة عليه بعض الأسئلة الأخرى: "هل أنّ كلّ من لا يؤمن بالله أو برسوله أو اليوم الآخر كافراً؟ أو أنّ ثمة طائفة من الناس لا يُحكم بكفرهم ولا يترتب عليهم أحكام الكفر رغم عدم إيمانهم بتلك الأصول العقائديّة؟ ثمّ هل أنّ كل من ليس مسلماً هو كافراً؟ أو

16 - م، ن، ص 34.

17 - م، ن، ص 35.

18 - الإمام تقي الدين السبكي (ق 8): "التكفير هائل عظيم الخطر، لأنّ من كفّر شخصاً بعينه فكأنّها أخبر أنّ مصيره في الآخرة جهنّم خالداً فيها إلى أبد الأبد، وأنّه في الدنيا مباح الدم والمال". فما بقي الحكم بالتكفير إلا لمن صرّح بالكفر واختاره ديناً وجدد الشهادتين وخرج عن دين الإسلام وهذا نادر وقوعه. [الطبقات الكبرى، ج 1، ص 13].
- الشوكاني: "اعلم أنّ الحكم على رجل مسلم بخروجه عن دين الإسلام ودخوله في دين الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يُقدم عليه، إلا ببرهان أوضح من شمس النهار." [السييل الجزائر، ج 4، ص 578].
- ابن حجر الهيتمي: "ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه، لعظيم أثره وغلبة عدم قصده سيما من العوام." [تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج 9، ص 88].

19 - وقد عبّر في بحث آخر له وسمه بعصمة الدماء والنفوس والأعراض عن خطر آفة التكفير بقوله: "ومن المبادئ الإسلامية الهامة على المستوى الإنساني مبدأ عصمة الدماء والنفوس والأعراض، والحديث عن هذا المبدأ أمر يكتسب أهمية خاصة في وقتنا الراهن، ذلك أنّ أعمال العنف والقتل والإجرام بأبشع صورها والتي تتسم بالوحشية المفرطة أصبحت عملاً طبيعياً وخبراً عادياً، وغداً قتل المسلمين الذين يسقطون بسيف التكفير مجرد أرقام تُتلى على شاشة التلفاز وتقرأ في عناوين الصحف دون أن تحرك ساكناً أو تهزّ ضميراً، وهذه الأعمال تقوم بها بعض الجماعات الإسلامية السلفية في بلدان شتى مثل الجزائر والعراق والسعودية وصولاً إلى سوريا التي ارتكبت - ولا تزال - فيها الفظائع، إلى غيرها من البلدان، ولم تُنكر هذه الجماعات كثيراً ممّا نُسب إليها بل اعترفت به، وربما تفاخرت ببعض الأعمال التي لم تخلُ من التنكيل والتمثيل والتعذيب وقطع الرؤوس وشقّ الصدور ونبش القبور وإحراق الأحياء.. الأمر الذي أساء قبل كلّ شيء إلى صورة الإسلام، وشوّه سمعة المسلمين في العالم، فصوّروهم الإعلام الغربي أمة تسترخص الدماء وتستهين بإنسانيّة الإنسان." <http://www.al-khechin.com/article/279>.

أنَّ بعض الناس قد لا يُحکم بإسلامهم ولا بكفرهم؟ وفي جوهر هذه الأسئلة رأى أنَّ على المجتمع الإسلامي أن يتوحد وأن لا يترك الانقسامات المذهبيّة تعصف به، ناقدا الدعوات الانفصاليّة ومبيّنا مخاطرها " فهي تؤسّس لبناء كيانات طائفيّة ضيقة وهو ما يهدّد بنشوء وقيام صراعات على أسس مذهبيّة، تضاف إلى كلّ الصراعات العرقيّة والقوميّة والدينيّة." ²⁰ وتساهم في تعميق الفواصل المذهبيّة وإغفال نقاط اللقاء وتأجيج الأحقاد المذهبيّة وإيقاد نار الطائفيّة. ²¹

ودعا إلى ضرورة التعايش بين مختلف المذاهب مبرّرا كلّ عمليّة رفض لذلك بكونها تعود في جوهرها إلى "خوف غير مبرّر من الآخر، وهو مؤثّر على ضعف البناء الفكريّ، لأنّ من يبني فكره وعقيدته على الحجّة القويّة والقناعة الراسخة لا يخشى من الآخرين." ²² ودعا إلى تحصين المجتمعات الإسلاميّة من الداخل والتسلّح بسلاح الثقافة عوضا عن سلاح العصبية. ²³

3 مناشئ التكفير:

بيّن الخشن في الفصل الثاني أنَّ للتكفير أسبابًا متعددة، منها ما هو دينيّ، ومنها ما هو نفسيّ، ومنها ما هو اجتماعيّ، ومنها ما هو اقتصادي أو سياسيّ. وأقرّ بإمكانية تداخل هذه الأسباب كي تفرز شخصيات صداميّة. ²⁴ ورأى أنَّ الأسباب الثقافيّة والفكريّة هي أمّ الأسباب وأساس الداء، فالنظرة السطحيّة الناتجة عن الجهل وراء انتشار البغضاء بين أبناء البشر، يقول: "من الطبيعيّ أن تكون قلّة المعرفة بتعاليم الدين وقيمه والنظرة السطحيّة إليه من أسباب نشوء وانتشار ظاهرة التكفير، وهذا ما يجعل من صفة الجهل أو السطحيّة من الصفات الملازمة للحركات التكفيرية." ²⁵ لذلك نبّه إلى خطورة هذا العنصر ودعا إلى ضرورة "الحذر كلّ الحذر من الجهلة المتنسكين، الذين ينطقون باسم الدين ويحتكرونه لأنفسهم، ويتصرّفون كأنّهم أوصياء عليه." ²⁶ وعبر عن فتنة الجهل بقوله: "فالجهل مدعاة على الانغلاق والانغلاق مدعاة إلى الصدام والتكفير." ²⁷

ومن أسباب نشوء ظاهرة التكفير التعلّق بالقشور، فالفكر التكفيريّ يكونه جهل التعامل مع النصوص الدينيّة في مستوى القراءة، يقول: "ساهم الجهل في تكوين فئة قشريّة تعيش على السطح، وتتقن قراءة السطور ولكنّها لا تتقن قراءة ما بين السطور ولا فهم المعنى ولا تجتهد بما فيه صلاح الناس، لذا غدا الدين عندها انغلاقا على الذات بدل أن يكون انفتاحا على الآخر، ويمثّل قوالب وقشورا فارغة من كلّ

20 - الخشن (حسن)، م، ن، ص 95.

21 - م، ن، ص 95.

22 - م، ن، ص 95.

23 - م، ن، ص 96.

24 - م، ن، ص 105.

25 - م، ن، ص 105.

26 - م، ن، ص 107.

27 - م، ن، ص 107.

مضمون، والحديث عن الدين عندها هو حديث عن القيود التي تكبل الأيدي، والسياط التي تجلد الظهر والسيوف التي تقطع الرقاب.²⁸

ووقف عند ظاهرة التطرف في الفهم باعتبارها من الظواهر المنتجة للفكر التكفيرى، فقال "إنّ التعمّق في الدين يعتبر أيضا عاملا من عوامل نشوء التكفير."²⁹ ونبّه في هذا السياق إلى ضرورة التفريق بين التعمّق الإيجابي الذي يراد منه فهم الدين وبذل الجهد لأجل اكتشاف أبعاده ومقاصده، والتعمّق السلبي الذي يتعلّق بالمبالغة والتشدّد في الأخذ بتعاليم الإسلام وحدوده وأحكامه وسننه، بما يُخرج المرء عن جادة الاعتدال ويوقعه في الإفراط أو التفريط. وعدّد بعض علامات التعمّق فذكر فقدان الميزان وكثرة اللجاج والتضييق على النفس، والحماقة والعجلة وإتباع الهوى وتكفير الآخر.

ولم يفته الوقوف عند مسألة سوء الضنّ باعتبار الظنون لواقح الفتن. فسوء الظنّ بالآخر من مشكّلات تكفيره، فرأى أنّ التاريخ الإسلامى وكذلك الواقع المعاصر ملآن بالمآسى والمظالم التي أشعلت العصبية المذهبية فتيلها، وغدّأها سوء الظنّ بالآخر، "فكم من فتنة أيقظها سوء الظنّ، وكم من دم سفك وأهدر بفتاوى لو بحثت عن خلفيتها لوجدتها تنطلق من حمل الآخر على الأسوأ، وكم من فرقة أو جماعة كقرّتها العقلية المختلفة المشبعة بسوء الظنّ بالآخر."³⁰ وقد دعا إلى ضرورة حسن الظنّ بالآخر من أجل حماية المجتمع الإسلامى.

تحدّث أيضا عن ثنائية عجمة الفهم والفهم المعجمي، فرأى أن سوء فهم النصوص الدينية والبشرية يؤلّد فهما مبتورا وحكما منقوصا وخاطئا، خاصة في مستوى النظرة التجزيئية وقد رأى أن "من الصفات البارزة للجماعات التكفيرية افتقارها إلى رؤية متكاملة عن الإسلام عقيدة وشريعة وعن دوره في الحياة وموقع الإنسان في الرؤية الكونية ولهذا تراها تحدّق في جانب معيّن وتستغرق فيه ولا ترى الجوانب الأخرى من الصورة. وهو ما يجعل نظرتها مجتزئة وتقييمها ناقصا وأحكامها قاسية على من يخالفها الرأي."³¹ وذهب إلى أنّ من مظاهر سوء الفهم أنّه يؤسّس للفهم المعجمي القاموسى للنصّ " بحيث يتعامل الباحث مع النصّ الدينى وفق عقلية حرفية تقف عند الحروف والكلمات بطريقة هندسية فلسفية تفقد النصّ بلاغته وحيويته."³² وقد رأى في هذه الطريقة في التعامل مع النصوص الدينية مصدرا لإخراجها من سياقها الإنسانى العميق.

ووقف الخشن عند مسألة التراث في عنصر وسمه بـ"تنقية التراث ومحاصرة التكفيريين". فرأى أنّ "التراث الإسلامى نفسه هو أحد المناشئ الأساسية للتكفير والحقل الخصب لذلك، إذ لا يعدم التكفيريون العثور على نصّ هنا أو هناك منسوب إلى الرسول (ص) يتشبّهون به لتبرير أعمالهم وتصرفاتهم التي قد

28 - م، ن، ص 108.

29 - م، ن، ص 110.

30 - م، ن، ص 116.

31 - م، ن، ص 121.

32 - م، ن، ص 123.

نسبها نحن بالعنف لكتّما بنظرهم أعمال جهاديّة تقرّبهم إلى الله زلفى.³³ وبناء على ذلك فقد اقترح ضرورة غريبة التراث وتجاوز تلك النظرة التقديسيّة له، وقد ضرب مثلا في هذا السياق يتعلّق بحديث الفرقة الناجية وما مثله من تأثير سلبيّ بالغ الخطورة في وحدة المسلمين وتماسكهم، "فهو يعمّق الهوة ويزيد الشقة ويحول دون التقارب والتلاقي، إذ كيف يتقارب شخص مع شخص آخر هو بنظره من أهل النار."³⁴ وعمل على تحليل هذا الحديث ونقده في مستوى السند والمتن وانتهى إلى كونه من الأحاديث الموضوعية.

4 من صفات التكفيريين:

تعرّض الكاتب في الفصل الثالث من هذا الكتاب إلى صفات التكفيريين، فرأى أنّ من الصفات البارزة للجماعات التكفيرية أنّها جماعات يتحكّم بها مرض الاستعلاء والغرور الدينيّ، و"السّر في ذلك أنّ الجاهل كلّما ازداد نسكا ازداد غرورا وإعجابا بنفسه وبدينه."³⁵ "فيُخيل إلى نفسه أنّه يمتلك الحقيقة من ناصبتها [...] والحال أنّه يعيش في وهم كبير."³⁶ ومن الآثار السلبية لحالة الغرور والاستعلاء الدينيّ تضخّم الذات وتورّمها دون محتوى، وهو ما يقود إلى الاستهانة بالآخرين واستباحة دمائهم وأعراضهم أموالهم.³⁷ ومن صفاتهم أيضا، استغراقهم في الصغائر وانشغالهم في التفاصيل وخوضهم الكثير من المعارك الجانيّة الهامشيّة، وهم بصنيعهم هذا قد جانبوا روح ما دعا إليه النصّ القرآني من ضرورة تجنّب الخوض في الصغائر والهوامش والتركيز على المتون والأصول النافعة في الدنيا والآخرة.³⁸ وهم سرّيعو الانفعال، "فالشخصيّة التكفيرية شخصيّة انفعاليّة ارتجاليّة سريعة الغضب حادة المزاج كثيرة العثار."³⁹ وأضاف إلى ذلك أنّها شخصيات عنيفة وقاسية. وأنّ طريقتها في العبادة تختلف عن جوهر ما ورد في النصّ الدينيّ التأسيسيّ، فهي تتمّ بطريقة الجهل والانغلاق، يقول واصفا إيّاهم: "من الصفات المميّزة للجماعات السلفيّة التكفيرية انكبابها على العبادات والتزامها الحرفيّ بالوظائف الدينيّة المقرّرة بحلالها وحرامها وفرائضها ونوافلها، ومظاهر التدين وأثار العبادة بادية على قسامتهم وسائر تصرّفاتهم، فجباهم سوداء متقرّحة من أثر السجود، ولحاهم طويلة وأزهرهم إلى نصف الساق وألسنتهم تلهج دوما بذكر الله."⁴⁰

وقد قدّم الخشن بعض التوجهات التي تضع حداً للعقل التكفيري أو تحد من غلوّه، فرأى ضرورة وضع حدا للفوضى الشاملة في شأن التكلم عن الدين، ولهؤلاء الذين يسرحون ويمرحون في التحليل والتحرّيم. وفي موضع التراث، رفض الدعوة إلى القطيعة معه بمقدار رفض تقديسه، وهو ما يستوجب التدقيق بما لا يزال متناسبا مع العصر، واعتبار نصوصه متصلة بزمن وضعها ومكان صدورها. ويرفض

33- م، ن، ص 125.

34- م، ن، ص 129.

35- م، ن، ص 137.

36- م، ن، ص 140.

37- م، ن، ص 142.

38- م، ن، ص 144.

39- م، ن، ص 146.

40- م، ن، ص 158.

حصر النصوص الإسلامية بالمصطلحات الموروثة من التراث، بل واجب المسلمين الانفتاح على المفاهيم السياسية والاجتماعية، لأن الألفاظ والمفاهيم ليست مقدسة، وعلى سبيل المثال لا داعي للإعراض عن كلمة الديمقراطية تحت حجة أن هناك مفهوم الشورى الكافي للتعبير عن هذا المفهوم السياسي. ويدعو أخيراً إلى خطاب إسلامي متوازن بما يراعي حاجات العقل والقلب على السواء.

5 أنحاء التكفير وأشكاله

اعتبر الكاتب أن أخطر الأسلحة التي يستخدمها المسلمون في وجه بعضهم البعض، رمي الآخر بالابتداع في الدين، الأمر الذي يستتبع إخراجهم من الدائرة الإيمانية، والحكم عليه بأنَّه من أهل النار، ومعاقبته بما يضع حدًا لبدعته. وأشار إلى ما يقع فيه بعض المسلمون من خلط بين الإبداع والابتداع وفي ذلك إساءة للإسلام، فشرح المفهومين وبَيَّن الاختلاف بينهما وعدم تعارض الدين مع الإبداع الخلق.

وليس هذا فحسب، فقد بيَّن الكاتب أنَّ هناك آفة خطيرة تفتك بمجتمعاتنا الإسلامية، وتزيدها تمزيقًا، وتعمِّق شقة الخلاف بين طوائفها وأبنائها، وهي محاولة كل فرقة أو جماعة احتكار الشرعية والهداية والاستقامة لنفسها، وسلها عن الآخرين، واتهامهم بالفسق والخروج عن جادة الشريعة، وهي مظهر من مظاهر التكفير. وتكون النتيجة " ضياع المقاييس الأخلاقية والشرعية، ويغدو الآخر سوداويًا قاتما، ولعلَّ أجلى تعبيرات هذه الآفة التسرع في رمي الآخر بالفسق وتتبع عثراته وزلاته." ⁴¹ ورأى أنَّ ظاهرة التفسيق " ساهمت في تمزق الأمة أشلاء متناثرة وشكَّلت واقعا مؤلما ملؤه الأحقاد والضغائن المتبادلة." ⁴²

ولم يتجاوز في هذا السياق ظاهرة التضليل، فأشار إلى موجات التضليل والتناحر الديني. فقال: "ثمَّة أسلحة فتاكة كثيرة يتم استخدامها في عمليات التناحر الديني والتراشق المذهبي المستمرة منذ أمد بعيد، ومن جعلتها سلاح التضليل الذي يسَّله أتباع الأديان المختلفة بوجه بعضهم البعض ويشهره كلَّ مذهب بوجه المذاهب الأخرى، وقد استفحلت موجات التضليل والتضليل المضاد في الآونة الأخيرة وامتدَّت إلى داخل الدائرة المذهبية الواحدة." ⁴³ وتناول لاحقا، ظاهرة تنفسي في مجتمعاتنا الإسلامية وغيرها هي ظاهرة السب والشتم، فأتباع هذا الدين يسبون أتباع الدين الآخر أو مقدساتهم، وأتباع هذا المذهب يسبون أتباع المذهب الآخر. ⁴⁴ وهي في نظره ظاهرة ناتجة في جوهرها عن الحسد والحقد والضغينة التي قد يحملها الإنسان في قلبه تجاه الآخر، فالحاقد سوف يترجم حقه ولو بشكل غير شعوريٍّ إلى شتائم وسباب للمحقوق عليه. ⁴⁵

وذكر أيضا ظاهرة اللعن التي أصبحت على حدِّ قوله ثقافة في المجتمع الإسلامي: " فكلَّ فئة تلعن الأخرى أو بعض رموزها ومقدساتها، مع إسباغ اللعن لبوسا شرعيًّا، وتبريره بمبررات دينية. والتلاعن تعبير لفظي

41 - م، ن، ص 184.

42 - م، ن، ص 185.

43 - م، ن، ص 197.

44 - انظر الصفحة 202.

45 - انظر الصفحة 203.

ينطلق من نزعة عدايئة توغل في إسقاط الآخر ونزع الحرمة والقداسة عنه.⁴⁶ ورأى فيه (اللعن) معنى الطرد والإبعاد، وعندما يضاف على الله يأخذ معنى دينيا يتحدّد في طرد الملعون من ساحة الرحمة الإلهية. وهذا وغيره قد يجرّ إلى فتنة عمياء، ويخلق ردّات فعل غير محسوبة العواقب، ويضعف الساحة الداخلية، ويفقدها تماسكها ومناعتها.

6 في الخطاب التكفيري

وقف في هذا الفصل الأخير عند الخطاب الديني وبين كيف أنّه خطاب تتجاذبه أطراف متعددة، ومدارس متنوعة في ثقافتها وأسلوبها ومنطلقاتها وأهدافها. ولكي لا يبقى الأمر موضع جدل قال: " لا بدّ من توفر مجموعة من الضوابط والصفات في الناطقين باسم الدين إفتاءً أو وعظاً، تعليمًا وتدرّيسًا، وأولى هذه الضوابط هي أن يكون المتحدث باسم الدين مزودًا ومسلّحًا بالعلم والمعرفة، ليكون أهلاً للحديث عن الدين عقيدة وشريعة ومفاهيم عامة، مستندا في ذلك إلى الآية القرآنية: [وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا] [الإسراء: 366]. كما نبّه ضرورة إلى قضية احترام التخصصات، واصفًا الأمة التي لا تحترم التخصصات العلمية بأنها أمة لا تحترم نفسها، ولن تُوفّق في عملية النهوض، يقول: "لهذا يكون لزاما على كلّ الحريصين على الإسلام السعي لوضع حدّ لهذا الفلتان وهذه الفوضى والعمل على تثقيف الأمة على احترام التخصصات، لأنّ الأمة التي لا تحترم التخصصات العلميّة هي أمة لا تحترم نفسها، ولن تُوفّق في عمليّة النهوض. وكيف تهض أمة يغدو كلّ فرد من أفرادها فقيها وطبيبا ومهندسا وفلكيا... في أن واحد."⁴⁷ وهذا لا يعني عنده أن الفكر الديني حكر على طبقة معينة، قال: "وما ذكرناه من ضرورة احترام التخصصات وأن لا يتكلّم المرء في ما لا يملك علمه، لا يعني أنّ الفكر الديني حكر على طبقة معينة أو على جهاز كهنوتيّ خاص هو المخوّل أن ينطق باسم الدين أو يحتكر فهم النصّ وتفسيره."⁴⁸ وركّز في هذا السياق على حالة الشلل التي تعيشها المناهج التعليميّة "مشكلة انتماء الرسالة العلميّة إلى الماضي تتكرّر بنفسها في المناهج الدراسيّة في المعاهد والحوزات العلميّة فإنّها لا تزال عصيّة على التحديث والتطوير رغم الحاجة الملحة إلى ذلك في خضم التغيير الكامل للحياة في أنظمتها التعليميّة."⁴⁹ وعرض بعض تجارب التحديث المحتشمة.

وقد تعرّض إلى بعض الإشكاليات المهمّة في فهم الخطاب الإسلامي، منها الخطاب الإسلامي بين قيود الماضي وتحديات الحاضر والمستقبل، والخطاب الإسلامي بين المصطلحات الموروثة والوافدة، والخطاب الإسلامي ومراعاة الزمان والمكان، والخطاب الإسلامي بين الفكر وجنوح العاطفة، والخطاب الإسلامي بين التبشير والتنفير، والخطاب الإسلامي وعقدة المؤامرة، والعبادات ودورها في تهذيب الخطاب الإنساني. وهي إشكاليات رام من خلالها إبراز أهمّ خصائص هذا الخطاب وتعارضه في جوهره مع ظاهرة التكفير.

46 - ص 209.

47 - م، ن، ص 222.

48 - م، ن، ص 223.

49 - م، ن، ص 240.

ثمّ ختم بطرح سؤالاً جوهرياً هو: كيف نواجه التطرف؟ واعتبر أنّ التكفير لا يواجهه بالتكفير⁵⁰ لأنّ ذلك لا يحلّ المشكلة ولا يغير قناعة، بل ربما زاد المشكلة تعقيداً، والقناعة رسوخاً، وذهب إلى أنّ الخلق الإسلامي يأبى مواجهة الشتيمة بمثلها، والسيئة بأختها، وإنما يدعوننا إلى الصّحّ والدفع بالتي أحسن، مستشهداً بالآية: [وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ] [فصلت: 34] والخطوة الأولى لمواجهة التكفير ضرورة دراسة أسباب التكفير، ومعرفة منطلقاته باعتبارها مقدمة ضرورية لمعالجتها والتخلص منها، فربما كانت الأجواء الاقتصادية، والأمنية والسياسية مؤثرة في نمو الأفكار التكفيرية، وطريق المعالجة في هذه الحالة ينحصر برفع تلك الموانع وإزالة تلك الأسباب⁵¹، أمّا لو كانت أسباب التكفير ثقافية، والمشكلة هنا صعوبة وعلاجها أشد صعوبة، ففي هذه الحالة يكون لزاماً مواجهة الفكر التكفيري ومقارنته، بالحجة والبرهان لا بالسجن والسيف⁵²، يقول: "إنّ المطلوب إحداث زلزال في البنى التحتيّة والركائز الأساسيّة للفكر التكفيريّ بإثبات وهنه من الناحية الإسلاميّة وابتعاده عن الأسس الشرعيّة الدينيّة. هكذا يتمّ تجفيف منابع الإرهاب والتطرّف لا بأسلوب العنف وملاحقة الأشخاص لمجرّد ميولهم الإسلاميّة أو انتسابهم إلى بعض الحركات السلفيّة وقمعهم وزجّهم في زنازين المعتقلات، لأنّ ذلك سيزيد من ضراوتهم ويجعلهم قنابل موقوتة تهدد الأمة برمتها".⁵³ وتتمثّل الخطوة الثانية في تعزيز ثقافة التسامح ونشر رسالة المحبة وتأكيد احترام الآخر في نفسه وماله وعرضه، ورعاية حقوقه وحفظ إنسانيته، وكف الأذى عنه ما دام لا يتحرك بالظلم والعدوان⁵⁴، وقال: «أخال أنّ أهم قيمة يجدر بنا التبشير بها والدعوة إليها بعد تأصيلها وتنظيمها هي حق الاختلاف بين بني البشر، لأنّ التكفير ينبت وينمو في أجواء القمع والاستبداد، ويتحرك في ظل أحادية الرأي والفهم التي يراد فرضها على الآخرين ومصادرة حقهم في الاختلاف»⁵⁵ وذلك لكون الاختلاف لا يساوي التمزق والتشتت، ولا يعني أنّ من ليس معي فهو ضدي، ومن لا يوافقني الرأي فهو عدوي، وإذا ما قاد الاختلاف إلى التناحر والتنازع فهو تخلف وجاهلية، أما إذا تحرك وفق قانون التدافع والتنافس فهو ليس أمر جائزاً ومحموداً فحسب، بل هو شرط لديمومة الحياة الاجتماعية والإنسانية كما يؤكد علماء الاجتماع⁵⁶.

7 حدود الطرح

لئن بدا لنا هذا الطرح طريفاً في بعض جوانبه غير أنّه بقي يحوم داخل بوتقة الطرح الدينيّ المذهبي، فقد سيطر عليه الطرح المذهبي الذي يعتبر حسب ما ذهب إليه الباحث محمد شقير⁵⁷ " من أخطر

50- م، ن، ص 268.

51- م، ن، ص 268.

52- م، ن، ص 268.

53- م، ن، ص 269.

54- م، ن، ص 269.

55- م، ن، ص 269.

56- م، ن، ص 275.

57- د. محمد شقير أستاذ الإسلاميات / كلية الدراسات الإسلاميّة جامعة بيروت.

العوامل التي تلعب دوراً كبيراً في التفريق والتكفير، وذلك لأنه يمتزج بعوامل أخرى تاريخية وسياسية واجتماعية... تعمل كلها على استيلاء ثقافة مذهبية تضرب بجذورها في وعي المجتمع إلى حد قد يصعب معه تنقية وتنظيف ذلك الوعي من كل تلك المخلفات المذهبية ورسوباتها وآثارها.⁵⁸ ورأى أنّ ذلك "لا يمنع من التفكيك بين تلك العوامل في محاولة لإظهار العامل المذهبي وكشفه وتعريفه، وتبيان كيف يقوم بدوره في موضوع التكفير وتمزيق المجتمعات الإسلامية وإحلال التنزع فيها بدل الوحدة إن ما ينبغي تأكيد هـ هو أن العامل المذهبي قد أصبح الوعاء الذي تصب فيه مختلف ألوان العصبية، من عرقية وقومية وجغرافية واجتماعية وغيرها، لتعمل على تذكيتها ونفخ النار في رماده، لتتمظهر كل تلك العصبية في العصبية المذهبية، مما أخرج المذهبية من إطارها الفكري-الديني إلى إطارها العصبي-الاجتماعي، حتى أضحت المذهبية أمراً ملازماً للعصبية وللتعصب، بل أضحت من أسوأ أشكاله والتعبير الأشنع عنه. قد لا يكون ملحاً الآن أن نعود إلى التاريخ لنستكشف متى وكيف بدأ التعصب المذهبي في الاجتماع الإسلامي، والعوامل الأساسية التي لعبت دورها في استيلائه.⁵⁹ وفي تعليقه على ظاهرة التكفير المذهبي ذهب إلى أنّ "الأمر يرتبط بفهم الدين نفسه، لأنّ المسكون بذلك التراث التكفيري والمثقل بكلّ أغلاله، لا يستطيع أن يمارس عملية استنطاق مجردة للنصّ الدينيّ، بل جلّ ما سوف يقوم به هو عملية إسقاط لتراثه التكفيريّ على النصّ الدينيّ".⁶⁰

لم يستطع الخشن الولوج إلى النصّ التأسيسيّ من أجل معالجة ظاهرة التكفير التي عرفت منابتها الأولى في سوره وآياته. وهو ما يعني أنّه بقي حبيس النزعة المذهبية الخاصة.

خاتمة

نخلص من خلال هذه المقاربة التي قدّمها الكاتب لظاهرة التكفير، أنّه قد فصل القول فيها فبحث في مفهوم الكفر وتاريخه وأسبابه المباشرة وغير المباشرة، وبحث أيضاً في مسألة صفات التكفيريين وفي خصائص الخطاب التكفيريّ، وقد حاول في كلّ مرحلة من البحث تحليل الظاهرة وتقديم الحلول التي بإمكانها المساعدة على التجاوز. وقد لمسنا في خطابه جرأة وقدرة على حسن التحليل، خاصّة وأنّه يتحرّك من داخل المنظومة الدينية. وبدت أفكاره حدائثية في جوهرها، رغم التزامه الظاهر من خلال بعض التفاصيل بانتماؤه إلى المذهب الشيعيّ وتحامله على الخوارج الذين اعتبرهم المنطلق التاريخيّ لظاهرة التكفير، في حين أنّ النصّ القرآنيّ قد كان سباقاً في هذا المجال. وهو ما جعل طرحه يتسم بالمذهبية التي تجانب في جوهرها مقولة الحدائث والثورة الفكرية التي تهدف إلى كسر القيود التي تعيق التفكير السليم في أزمت هذه الأمة. ثم إن العمل على ظاهرة التكفير توصيفاً وتحليلاً ومقارنة. بقدر ما يكتسب من الأهمية، فإنه يبقى مقدمة للدخول في بحث آخر قد يكون أكثر أهمية، وهو يرتبط بسبل معالجة هذه الظاهرة،

58- محمد شقير، ظاهرة التكفير المذهبي بين الديني والفقه السياسي، rawafedfikriya.com.

59- محمد شقير، م، ن.

60- م، ن.

وبيان كيفية التخلص منها، وتقديم الوسائل والأدوات الكفيلة بمحاصرتها وإنهاء جميع مظاهرها ونتائجها. صحيح أن البحث في أسباب ظاهرة التكفير، والعوامل المساعدة عليها، وفي طبيعتها، وفي نتائجها، بحث متداخل، لكن يبقى تقديم المعالجات العلميّة لهذه الظاهرة يحمل هدفاً نبيلاً يتمثل في معالجة ظاهرة العنف التي باتت تمرّق أوصال المجتمع الإنسانيّ.



**مراجعات لطفي عيسى لسرديات الانتماء
واستعاراتها في كتاب "أخبار التونسيين"**

د. عادل النفاّتي

**باحث في التاريخ الثقافي
المغربي والمتوسّطي**

adel.nafeti@gmail.com



مراجعات لطفي عيسى لسرديات الانتماء واستعاراتها في كتاب "أخبار التونسيين"

د. عادل النّفّاتي

التقديم

عن دار مسكلياني للنشر والتوزيع بتونس صدر للأستاذ والباحث في التاريخ الثقافي لطفي عيسى سنة 2019 كتاب *أخبار التونسيين: مراجعات في سرديات الانتماء والأصول*. وللكتاب إصدارات وبحوث ودراسات تاريخية عديدة باللغتين العربية والفرنسية، علاوة على نشاط صحفي منتظم حول قضايا ومواضيع متصلة بالواقع التونسي والإقليمي. نال المؤلف موضع الدرس في معرض الكتاب الدولي بتونس في دورته الخامسة وثلاثين جائزة الطاهر الحدّاد للبحوث في الإنسانيّات، اعترافاً بتوفّق صاحبه في دراسة جوانب من حياة التونسيين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن الموالي من خلال مقارنة تاريخية أنثروبولوجية، باحثاً في مدوّنات لم توضع بالضرورة لأغراض تاريخية، مُستخلصاً منها بعض ما في الشخصية التونسية من تمثّلات ومعايير في النظر ووعي بأهمّ مجالات الانتماء إلى تونس. يدعوننا هذا الاستحقاق بالإضافة إلى معرفتنا بنبوغ صاحبه في كتاباته التاريخية المتخصصة في التاريخ الثقافي في بعدها النظري والميداني، واجتهاده في تضمين بحوثه بمضامين نظرية جديدة ومبتكرة في تخصصات إنسانية مختلفة، إلى تسليط الضوء على تقاسيم منجزه ومعانيه.

ونستهل هذا التقديم بالتذكير بالإشكالية العامة التي تناولها الكاتب وتعمّق فيها، والتي دارت حول كيفية نشوء مشاعر متألّفة بين عناصر مجموعة بشرية وقبولها بالعيش المشترك، على رقعة ترابية مُعلّمة بأمارات تضاريسية وثقافية معلومة، وجعلتهم يتوافقون حول انتماء واحد. وغنّي عن البيان أن هذه الإشكالية ليست مستحدثة أو وليدة الساعة، وإنما هي مشغل بحثي يحيل على حيرة فكرية تقاسمها عدد من المؤرخين والباحثين التونسيين ومن غير التونسيين منذ سنوات. وهو ما يدفع إلى اعتبار دور السياقات في إثارة مثل تلك الإشكاليات ومعاودة ظهورها أو بروزها كلما حصل أمر مستجد، يحير الساكن ويعيد صياغة التوافقات والمواضع. ومهما يكن من أمر فإنه من الثابت أن قائمة الكتاب التونسيين والباحثين الذين أثاروا موضوع "التونسنة" وحاولوا البت في مميزات الشخصية التونسية طويلة، نستحضر من بينها البشير بن

سلامة¹ وسعد غراب² وهشام جعيط³، والمنصف وناس⁴ والهادي التيمومي⁵ وغيرهم من الباحثين والباحثات الذين تعرضوا جزئيا أو تفصيليا إلى المسألة نفسها.

على أنه من الثابت لدينا أن لطفي عيسى كان على دراية بمحاور تلك السرديات، مما جعله يتخذ لنفسه في مقارنته لنفس الإشكالية مسلكا فريدا، تجنبنا للسقوط في الاجترار، مسائل ذات المسائل وفقا لعروض راوحت بين الطرفاة أحيانا والعمق أحيانا أخرى، محاولا مراجعة محتويات جملة من المصادر لم تكن ماثار أهل الباحثين في الحقل التاريخي من قبل. فقد اعتمد المنهج التأويلي في دراسة عينات من تلك المصادر⁶ وأعاد تركيب مضامينها ومعانيها ضمن إشكالية كبرى متصلة بمقومات بناء الهوية التونسية، على غرار الخرافات الشعبية والأحاجي والأمثال الواردة في كتاب سالم ونيس "الحكايات الخرافية والشعبية"⁷، والتدقيق في بعض المؤلفات المغمورة التي لم يجر تداولها كثيرا مثل كتاب "مفتاح التاريخ" لمحمد البشير صفر⁸، و"الرزنامة التونسية" لمحمد بن الخوجة⁹، و"العادات والتقاليد التونسية" لمحمد بن عثمان الحشايشي¹⁰، وثلاث مقالات للأب أندري ديميرسمين (1901 – 1993) André Demeerseman نشرت بين سنوات 1958 و1961 وهي: "تأملات في دراسة الشخصية التونسية"، و"في البحث عن الشخصية القاعدية التونسية" و"مساهمة في دراسة علاقة اللغة العربية والشخصية التونسية"¹¹.

- 1- ابن سلامة(البشير)، الشخصية التونسية، مقوماتها وخصائصها، نشر مؤسسات بن عبد الله، تونس، 1974.
- 2- الغراب(سعد)، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990.
- 3- جعيط (هشام)، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، 2008.
- 4- وناس(المنصف)، الشخصية التونسية: محاولة لفهم الشخصية العربية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2011،
- 5- التيمومي(الهادي)، كيف صار التونسيون تونسيين؟، دار محمد علي الحامي، تونس 2015.
- 6- للاطلاع على معنى التأويل في العلوم الإنسانية يمكن العودة إلى مقال "منهج التأويل في العلوم الإنسانية، لمصطفى غراب، مجلة التربية والابستمولوجيا، المجلد الخامس، العدد 9، الجزائر، 2015/12/30، ص المنجي 163 – 178.
- 7- إن انجذاب لطفي عيسى إلى المصادر غير المدروسة أو المهملة من قبل جمهور الباحثين في التاريخ هي مغامرة قد تعود الباحث على خوض غمارها منذ تسعينات القرن الماضي، فهو من رواد البحث والنقضي في كتب المناقب في الجامعة التونسية واستجلاء أخبارها تغطية لها سكتت المصادر التاريخية أو تحاشى واضعوها توضيحه. للمزيد حول الموضوع يمكن العودة إلى مؤلفه الموسوم ب: أخبار المناقب: في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس 1993، وكتاب السير: مقاربات لمدونات المناقب والتراجم والأخبار، دار المعرفة للنشر، تونس، 2007.
- 8- صفر (محمد البشير)، مفتاح التاريخ مفكرات ومقالات تاريخية، الطبعة الأولى سنة 1928، مطبعة النهضة، تونس. وطبعة ثانية تضمنت تقديمًا وتحقيقًا لحمادي الساحلي وصدرت عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 2009.
- 9- ابن خوجة (محمد)، "الرزنامة التونسية"، تغطي الأعداد المحفوظة بمؤسسة الأرشيف الوطني التونسي الفترة المتراوحة بين 1901 و1916 متضمنة 16 عددا. ويتوفر الأرشيف على حافظتين تحملان الترقيم 52 دو.
- 10 - الحشايشي (محمد بن عثمان)، العادات والتقاليد التونسية / أو الهدية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية، تحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى، سراس للنشر، تونس 1994.
- 11- Demeerseman (André), "Réflexions sur l'étude de la personnalité de la Tunisie", dans IBLA, 4ème trimestre 1958, p: 355 – 366. "A la recherche de la personnalité de base de la Tunisie", sans IBLA, 1er trimestre 1959, p: 1- 28. 2ème trimestre 1959, p129 – 146. " Contribution à l'étude de la relation entre la langue arabe et la personnalité de la Tunisie" dans IBLA, 4ème 1960, p: 357 – 399.

ومن نافلة القول إن الباحث لطفي عيسى قد اختار بدوره الاشتغال على قضية "التونسة" دون إطلاق أو تعميم، مركزا جهوده على فترة زمنية محددة شكلت مفصلة زمنية دقيقة في تاريخ التونسيين وبخاصة مراقبة ذلك المرور المتأني في مستوى تمثلات التونسيين لذواتهم ولآخرهم القريب أو البعيد. فقد غطت المدة الزمنية المقترحة العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، وامتدت إلى العقدين الأولين من القرن الموالي. ففي تلك الفترة عايش التونسيون انتقالا سلسا بين زمنين: زمن الاحتلال وما قبله، وما رافقه من تحولات ملحوظة في مستوى الحياة الفكرية والعلمية وانعكاساتها البيّنة على الذهنيات وبخاصة لدى النخب المتعلّمة التي أقبلت على التعامل بشغف مع الصحف (مثلما يوحي بذلك غلاف الكتاب)، باعتبارها وسيلة إخبارية محدثة سحرت أبواب المثقفين التونسيين بعد أن ثبتت جدارتها في إطلاع قرائها على حقائق الأمور في الساحتين الوطنية والدولية.

طُبِع الكتاب في مجلد واحد متضمنا لثلاثمائة وخمسين صفحة من القطع المتوسط. قسّمه صاحبه إلى مقدمة عامة عنونها بـ "زمن للخرافة، زمن للسرد"، وأربعة فصول واتّبعتها بخاتمة عامة. وتضمنت الصفحات الأخيرة قائمة ثرية ومتنوعة من المصادر والمراجع باللغتين العربية والفرنسية، التي كان قد استند إليها الباحث، ومن شأنها أيضا إنارة سبيل الباحثين المنشغلين بدراسة مواضيع متصلة بمحتويات الكتاب. ولمزيد تقرب مضامين المدونة موضع الدرس إلى القراء، ارتأينا التوقف بشيء من التفصيل والاقتباس من بعض ما ورد في كل فصل، عسى أن نلّم بمضامينه وتحليلات كتابه.

عمل لطفي عيسى في مقدمة أثره على معالجة مسألة دقيقة وذات أهمية قصوى في مجال البحث، تتعلق بشروط المعرفة التاريخية والعلاقة الوطيدة بين ذكر الخبر وبناء السردية، بمعنى هل يقتصر دور الإخباري أو المؤرخ على ذكر الخبر أم يتعيّن عليه تمكّن أساليب أدبية وفنية رفيعة، ورصيد ثري من المفردات والمعاني حتى يقدر على شدّ المتابع أو القارئ؟ وفي سعيه للإجابة عن هذا السؤال، مال الكاتب إلى تغليب الفرضية الثانية، مستشهدا بجملة من الشهادات والأمثلة لعدد من المؤرخين الذين تم الإجماع حول أدوارهم الريادية في التأريخ لأزمة أوروبا والعالم بدءا من شيشرون (106 ق.م - 43 ق.م) وتاسيت (56م - 120م) Tacite وفرواسار (1410 - 1337) Froissart وجيل ميشلي (1798 - 1874) Jules Michelet. وخلص إلى ضرورة القطع مع التقليد السائد الذي يفصل بين الخبر والرواية، داعيا إلى إدماج المعطيات الوثائقية أو المصدرية والتحليل المتصلة بها في ثنايا الرواية، فلم يعد من المنطقي وفق تصوره أن يقوم المؤرخ بتفضيل الرواية على رسم الوقائع أو الاعتبار بعكس ذلك¹²، فكتابة التاريخ وفق منظور الكاتب صناعة، والصناعة عند المؤرخ تشترط توفر موارد أساسية كالخبر وأدوات الإبلاغ والسرد.

قامت الإشكالية العامة لكتاب "أخبار التونسيين" على مسألة مثيرة ومربكة معا، تتمثل في طرق إدراك التونسيين لمسألة الزمن التاريخي ولأساطير تأسيس مجالهم وتكوّن شخصيتهم القاعدية. ففي محاولة لاسترجاع "ذاكرة ضائع الأزمنة" على حدّ تعبير لطفي عيسى، وضع الكاتب تصوره الخاص للأزمة التونسية

12- عيسى (لطفي)، أخبار التونسيين: مراجعات في سرديات الانتماء والأصول، دار مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس 2019، ص 18.

وفق نوعية المصادر المتعامل معها، فقسّمها إلى أربعة أزمنة كبرى، لا تتخذ ضرورة نسقا تطوّريا وفق خط كرونولوجي أفقي كما اعتاد المؤرخون تداوله، بل هي أزمنة متداخلة تقبل بتقابل زمنين أو أكثر، استجابة لحاجيات التونسيين في خلق وشائج وصلات تضمن تالفهم واجتماعهم، وهذه الأزمنة هي: "زمن الحكاية" و"زمن المجال" و"زمن الرزنامة" ثم "زمن الذات أو الوجدان".

سعى الكاتب في الفصل الأول الذي سمّاه بـ "ديوان الخرافات الشعبية التونسية"، إلى مساءلة جانب من رصيد التونسيين من الحكايات والأمثلة الشعبية والأحاجي، والتعامل معها كمصادر تاريخية لها حبتها الخاصة من حيث الخطاب واللغة والبناء والسرد. وهي مرويات تكفلت بتغطية مجزية لجوانب مهمة متصلة بالحياة اليومية للتونسيين داخل المسورات وخارجها، ووثقت للذاكرة المشتركة وكشفت مواطن الشخصية الجماعية. وقد نجحت هذه الخرافات حسب ما أورده المؤلف في نقل تمثل التونسيين العميق لخصوصيات الوسط الذي عاشوا ضمنه، دون أن ننسى عرضها للقيم والطباع التي حكمت حياتهم. ورغم أهمية المتون الإخبارية الواردة في هذا الصنف من المصادر، إلا أنه تم التعامل معها بكثير من التجاهل نتيجة وثوقية المدارس التاريخية المفرطة وتمسكها الصارم بشروط صناعة المعارف التاريخية. وهو ما حدا بالكاتب بالدعوة إلى ضرورة مراجعة إبستومولوجيا المعرفة التاريخية وفلسفتها، والاعتراف بالقيمة الإخبارية لما حفظته الذاكرة الجماعية للشعوب من حكايات وأمثلة تم تداولها بين الناس، طالما أن مرآتها المحدبة قادرة على عكس مراحل مهمة من معيش المجتمعات قبل التمكن من وضع ضوابط المعرفة التاريخية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وهو ما أحال تلك النوعية من المصادر إلى أسفل سلم اهتمام الباحثين اعتبارا لعدم توافقها مع شروط القراءة السياقية الصارمة والدقيقة¹³. وتتطلب دراسة الحكايات الشعبية والأمثال والأحاجي وفق رؤية الباحث جهدا مضنيا وتركيزا كبيرا لبلوغ معانيها ودقيق تحليلاتها، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة الإلمام بفرادة كلمها وصياغاتها المخصوصة واتخاذ جميعها من العجائبي والخرق ركننا رئيسا في بناء السرد. الأمر الذي "نستكشف بفضل مضماني تحيل على الطبيعة البشرية، وذلك حال التعويل على استعارات لها صلوات وثيقة بمدرك سلوك التونسيين الواقعي، وأشكال توصلهم إلى تجاوز معيقات التعبير والإبلاغ العادية، وبلوغ المعاني السامية دونما نسيان لحاجات التسلية وتزجية الوقت على حدّ تعبير الكاتب"¹⁴.

انشدّ الفصل الثاني الموسوم بـ "سردية الإنتماء في مفتاح التاريخ" إلى منجز محمد البشير صفر (1865-1917) باعتباره مؤلفا قليل التداول بين معشر المؤرخين والباحثين التونسيين، رغم نظرتة الفريدة المجددة للسردية التاريخية التونسية. فـ "مفتاح التاريخ" هو في الأصل جملة من المحاضرات في التاريخ ألقاها في المدرسة الخلدونية على مسامع طلبة الجمعية الخلدونية بين سنوات 1897 – 1908، إبان خضوع البلاد لمعاهدة الحماية، وفقدان التونسيين لاستقلال قرارهم السياسي. فقد عمد الكاتب إلى إعادة صياغة انتماءات التونسيين وتوثيق صلاتهم بجملة من الغيريات راوحت بين توسيع آفاقهم الزمانية، عبر التذكير

13 - نفسه، ص 18.

14 - نفسه، ص 16.

بمختلف الحضارات الكبرى التي وسمت تاريخ التونسيين القديم، وفتح أعينهم على تعدد انتماءاتهم المكانية من خلال ربطها بقديم تاريخ المغرب والمسلمين ووسيطه، وحديثه ومعاصره، مع الحرص في جميع ذلك على اطلاعهم على حقيقة اتصال ماضيهم كما حاضرهم بالبحيرة المتوسطة، والتشديد على ذلك التداخل بين تاريخ التونسيين وتاريخ أمم أوروبا بما في ذلك تاريخ "الأمة الفرنسية الحامية" والجارة المتوسطية الإيطالية والمملكة البريطانية¹⁵. فقد تبينت للظفي عيسى بعد مراجعة منجز محمد البشير صفر تلك النقلة النوعية التي حدثت في فكر صاحبه والتي قامت على إعادة تأسيس فكرة الإنتماء على قاعدة الإنفتاح على الآخر الجغرافي والزمني، "الأليف" منه و"الغريب"، وذلك بغية الحد من الإحساس بالدونية المزدوجة - المشرقية والغربية -، والتركيز المرضي على محور حضاري واحد، وإقناع المتلقي بتوفر مشترك تاريخي وثقافي بين التونسيين، مع حضور عناصر تهجين أبانت عن قدرات تركيبية سمحت بالإنفتاح على العديد من الغيريات الحضارية والثقافية الحاملة لبذور القبول بالثقافة والاختلاط، تكيفا مع توفر التونسيين على وطن يخصهم وتشكيلهم لأمة، عاشت على مجال اعتباري تحوّل بالتقادم إلى حيز للإنتماء، وتشوّفت ساكنته إلى التعافي من جميع مظاهر الانطواء التي لازمتها لقرون¹⁶.

تطرق لظفي عيسى في الفصل الثالث من مؤلفه، وهو فصل وسمه بـ"زمن الاستطلاع وحب المعرفة الجدل"، إلى دراسة مضامين "الرزنامة التونسية"، التي أشرف على تحريرها الجنرال محمد بن الخوجة (1869 - 1943) وبلغ عددها 16 عددا صدرت بدون انقطاع من سنة 1901 إلى موفى سنة 1917. وتضمنت تلك الدوريات معارف مستحدثة عملت على توسيع الاهتمام بالأخبار الفلكية والجغرافية والتاريخية والأدبية والإدارية والسياسية والجمالية والفنية وغيرها من المواضيع المستطرفة من قبل النخب الجديدة المندرجة ضمن التقاليد الوليدة للتونسي الجديد، وعزّوا عن دواعي الركون إلى الاجترار والتقليد والجمود، مع الدفع باتجاه الانخراط في نبض الكون. وضمن تقييمه لمنجز محمد بن الخوجة تبين للمؤلف أن ما أنجزه ضمن مغامرة "الرزنامة التونسية" قد شكّل إسهاما معرفيا تجميعيا غير غريب عن مثقف تونسي عُرف بنشاطه العلمي الغزير ضمن الصحف والمجلات التونسية الثقافية والعلمية، والتي كشفت عن سعة اطلاع صاحبها على المصادر والمراجع شرق وغربا، وقدرة استثنائية على ربط مضامينها بالثقافة المحلية التونسية. كما اعتبر لظفي عيسى أن مضامين الدورية كانت متممة للأغراض التوعوية والإخبارية التي من أجلها بعثت مجلة "الحاضرة" وللأفكار الحداثية التي بشر بها عدد من محرريها من بين الناهيين من التونسيين.

لقد نوّه الكاتب بمجهودات محمد بن الخوجة في عنايته بـ"زمن الرزنامة Temps calendaire" والتقيد بزمنية جديدة تحقق حولها إجماع كبير بين الشعوب المتحضرة من دون غيرها من الأزمنة الدينية أو الروحية الأخرى، والتخلّي التدريجي عن جميع التقويمات الموروثة، كالدائرية أو الزراعية أو الطقسية، مُحيلا على ترسخ الوعي بوحدة المصير البشري. وهي فكرة جديدة عمل المؤرخون والإخباريون بشكل لافت على تقريبها من الأذهان عبر ربطها بقوائم تحويل ومقابلة قرّبت بين التقويمين الشمسي المسيحي والقمري

15 - نفسه، ص 20.

16 - نفسه، ص 332.

المهودي، فشكّلت جهودهم لبنة أساسية على طريق إكساب الزمن التاريخي طابعا منفصلا عن التصوّرات الدينية التبعديّة¹⁷.

كما عين الكاتب نفس المضامين الحداثيّة تقريبا في موسوعة "الأدب التونسي في القرن الرابع عشر" لزّين العابدين السنوسي (1898 - 1965)، في أواخر عشرينيات القرن الماضي. فقد راهن هذا المؤلّف بدوره على التجديدات الحاصلة في أشكال المعالجة الأدبية التونسية شكلا ومحتوى، وذلك بغرض إثبات حقيقة النقلة الفكرية التي عاشتها نخب الأدب والفن من خلال التركيز على شواغل محدثة أخذ ضمنها الإحساس بالانتماء الوطني، والرغبة في التحرّر والانعتاق ومقاومة الظواهر الاجتماعية والثقافية البالية المفرطة في الحسيّة¹⁸ موقع الصدارة. فقد تضمنت تلك السردية تراجم لأدباء الثلث الأول من القرن العشرين، ومختارات من أعمالهم الفنية وذلك في إطار خطة الكاتب لإعادة استكشاف ماضي التونسيين ونفض الغبار عنه، وليكتسب مدلولاً محدثاً يسمح بالانفتاح على دواعي التجديد وحب المعرفة الجذلي. ومن تلك الشخصيات التي تم الاحتفاء بها في الموسوعة وعدت من أعلام الأدب التونسي في ذلك الحين نذكر: محمد الشاذلي خزندار وحسين الجزيري وسعيد أبو بكر وصالح النيفر ومحمد الفائز والهادي المدني وأبو القاسم الشابي وأحمد خير الدين ومحمد مناشو وسالم الأكودي، وجميعهم أدباء وشعراء تونسيون كتبوا في الأدب وفق رهانات السياقات الوطنية واستجابة للذائقة المحليّة¹⁹.

وقد أبرز لطفي عيسى النظرة التجديدية التي حملها كتاب السنوسي حول المعرفة التاريخية الجديدة، إذ استنتج "أن عقلية الأمم لم تعد تكتفي بمعرفة الأسباب النفسية للانقلابات التاريخية، بل لابد للمؤرخ اليوم من الجداول الواضحة والخرائط لمختلف الأعصر، ولا يكون كتابه مستوفى إذا كان خلوا من الرسوم والمناظر الصريحة. على أن تجدد التواريخ وسببها على العقلية العصرية ليس من الأعمال الهينة البسيطة، بل يمكن أن ينسبك قبل بضع عشرات سنين يمضيتها المجدّدون في الملاحظة والنقد والتعبير"²⁰.

وأما الفصل الرابع من كتابه فقد خصّصه المؤلّف لما سمّاه بـ "مراجعات حول شخصية التونسيين"، مستعرضاً عينات أدبية مختارة حاز خطابها من وجهة نظره قدراً كبيراً من الطرافة، لأنها اختارت الإشتغال على مقومات الشخصية التونسية من خلال بعض البحوث الميدانية، المعرفة بسكان البلاد التونسية: عرقاً ولغة وتراثاً وسلوكاً وأعمالاً وأياماً²¹. ومن تلك المنتقيات اختار الكاتب التوقّف عند مؤلّف "الهدية أو الفوائد العلمية في العادات والتقاليد التونسية" لمحمد بن عثمان الحشايشي، الذي عدّ جرد ميداني مفصل لتقاليد التونسيين وعاداتهم، وقد عرض فيه جملة من المعطيات أحالت على مضمون الثقافة المادية ومختلف

17 - نفسه، ص 20.

18 - نفسه، ص 22.

19 - نفسه، ص 152.

20 - السنوسي (زين العابدين)، الأدب التونسي في القرن الرابع عشر، تونس 1927، مقدمة المؤلّف، ورد في كتاب أخبار التونسيين...، م س، ص 203.

21 - عيسى (لطفي)، أخبار التونسيين: مراجعات في سرديات الانتماء والأصول، م س، ص 23.

المعارف والقيم والمعايير التي طبعت تصرفات التونسيين وسلوكياتهم، محاولا من خلال ذلك توسيع اطلاع أعوان الإدارة الحامية على ما شكّل الشخصية القاعدية للتونسيين²².

وفي ذات الغرض استجلب لطفي عيسى المقالات الثلاث للأب أندري ديميرسيمن (تمت الإشارة إليها سابقا) والتي تعرضت بالدراسة إلى تاريخ التونسيين وماضهم اللاتيني الروماني دونما نسيان للجذور العربية الإسلامية وفق قراءة مشوبة بنفس استشراقي على حدّ الكاتب²³. وقد تضمنت تلك المقالات أسس نظريته للشخصية التونسية، معوّلا في تحديد معالمها الكبرى على الجهد الميداني الذي بذله بغية التعرف على طباع ساكنة البلاد ومزيد فهم واقعهم المعيش، وفق قراءات متواشجة مع عروض الحشايشي²⁴. وخلص لطفي عيسى في نهاية عروضه إلى تحديد الخطوط العريضة للشخصية التونسية، تلك التي اختزلها في أربعة وهي: وحدتها، وتنوعها، وامتدادها وتواصلها، مع بعض من التفصيل في كل ركن منها.

ما يمكن استنتاجه بعد الاطلاع على تضاعيف كتاب "أخبار التونسيين، مراجعات في سرديات الانتماء والأصول" أنّه مؤلّف فريد اكتسب فرادته من جانبين أساسيين. فمن وجهة نظر إخبارية فقد نجح الكاتب في جانب كبير من كتابه في استحضار ثراء معرفي وفير حول معاش التونسيين وحياتهم الثقافية في شقيها المادي واللامادي، والمسار التطوّري للوعي التونسي وخاصة لدى فئة المتعلمين الذين أقبلوا على قيم الحداثة الغربية وعبروا عن رغبتهم في الانصهار ضمن المشترك الإنساني، مقتنعين بزوال عهد الانطواء والانغلاق على الذات، في زمن أخذ فيه النفوذ الاستعماري الفرنسي في التمدّد داخل هياكل الدولة التونسية ومؤسساتها، وداخل نسيج سكان البلاد الثقافي والاجتماعي. كما اتضحت في نفس ذلك السياق مؤشرات بليغة عن بداية تفكير التونسيين بخصوص ملامح شخصيتهم القاعدية المستندة إلى مشترك حضاري أثيل يعود إلى عهود ما قبل الإسلام، لمّا أشعت قرطاج ومن بعدها إفريقيا Africa على المتوسط وجانب من الصحراء الإفريقية.

كما تنم فرادة ما أنجزه لطفي عيسى في جانب آخر عن جرأة على اقتحام مجالات جديدة منهجا وتصوّرا وتركيبا، حتى وإن لم يسلم ارتياد تلك المغامرة من مخاطر عدة ومنزلقات شتى، هذا فضلا عن تمسك جانب غير قليل من الباحثين بأساليب ومناهج في البحث والتمحيص يكاد حاضر المعارف الإنسانية والاجتماعية أن يعفو عنها تماما. ولكن سعة اطلاع المؤلف على منجز المدارس التاريخية والإنسانية غربا وشرقا، ورصيده المعرفي الثري والمتجدّد، وكذلك تملكه لأدوات السرد التاريخي وفصاحة بيّانه، قد أسعفه جميعها في خوض مثل تلك المراوحة المنتجة لغزير الدلالة باقتدار وأناة، بحيث بدا لنا أن مثل هذا الأثر البديع في جنسه يمكن الاعتراف بمحصلته معرفيا وتحويله إلى أنموذج يمكن الاستفادة منه في مساءلة موضوع الانتماء وطرح سؤال الأصول، وخاصة بالنسبة للمجتمعات التي ثبت تقاطع مساراتها التاريخية أو تشابهها مع ما حملته "أخبار التونسيين".

22 - نفسه، ص 255.

23 - نفسه، ص 230

24 - نفسه، ص 256.

قراءات في الكتب

1. سنّة محرّفة

تأليف. أولفي كاري ترجمة. د. سماح حمدي.....333

سنة محرفة

تأليف. أولفيي كاري

ترجمة. د. سماح حمدي

المعهد العالي للغات بنابل

جامعة قرطاج

sameh-32@hotmail.com



سنة محرّفة

تأليف. أوليفي كاري
ترجمة. د. سماح حمدي

الملخص

في هذا المقال المقتطف من كتاب أوليفي كاري: "الإسلام اللائكي، أو العودة إلى السنّة العظيمة، الذي صدر سنة 1993، أراد الكاتب أن يستدلّ على أن علماء الكلام المسلمين قد أرسوا سنّة مهمّة تمّ بموجها فصل السياسي عن الديني، وأنّ المتكلمين المعاصرين السنّيين منهم والشيعية هم الذين وضعوا، بداية من ق19، إصلاحا يقطع الصّلة بالتقليد الطويل المرن والمنفتح، وهو الذي أرسى انحرافا كبيرا يدفع تجاه التطرّف.

Abstract:

In this article, from his book "Laique Islam, or The Return to the Great Tradition," published in 1993, Olivier Carré wanted to prove that Muslim theologians have forged a Great Tradition that separates politics from religious and that it is contemporary Sunni and Shia theologians who have created - from the 19th century - a reformism that breaks with the long flexible and open Tradition and which installs a great deviance pushing towards extremism.

مقدمة:

هذا المقال ترجمة للفصل الثاني من كتاب "الإسلام العلماني، من الصفحة 29 إلى الصفحة 38. أو العودة إلى السنة العظيمة" من الصفحة 29 إلى الصفحة 38. للكاتب الفرنسي أوليفي كاري Olivier Carré وهو فرنسيّ مختصّ في الإسلام والسياسة والاجتماع في العالم العربي، وباحث في مركز الدراسات والبحوث الدوليّة. عمل مدرّساً في جامعة السوربون الجديدة وفي مركز البحوث الدوليّة. من مؤلّفاته: "الإسلام والدولة في عالم اليوم" (1982) و"الإخوان المسلمون" (1983). وقد صدر الكتاب عن دار أرمند كولان Armand Colin سنة 1993.

يبدو الوضع الحاليّ للإسلام مغدّياً للجوهر السياسي، وإذن لثيوقراطيّة الإسلام باعتبارها ديناً، وبالخصوص الإسلام الشيعي. لكن، في الواقع، لا يتعلّق الأمر إلا بسنة قصيرة وحديثة حتى نتحدّث هكذا عن "سنة منحرفة".

إنّها سنة لأنّ جهازاً إسلامياً دولياً يفرضها ويحميها، وهي منحرفة لأنّها في تنافر مع السنة الإسلاميّة الكبيرة في السياسة، وهو ما سنبينه في الفصل الخامس.

ثمّة تضامن دوليّ بين ما يمكن أن نسميه جهاز الإسلام. وبالتأكيد: فلا يوجد إكليروس في الإسلام بمعنى التراتبيّة التي تملك سلطات مقدّسة، مثلما هو الأمر في المسيحيّة مع الرقابة الاجتماعيّة المعتبرة التي تمارسها غرباً الكنيسة خاصّة من خلال سرّ التوبة.

ولكن، بالتأكيد هناك طاقم متخصصّ في مهام العبادة والعقيدة، وهو يكوّن في العالم الإسلاميّ شبكة من علماء في المجال الديني. ومن فقهاء القانون الإسلامي ومن أئمة عدد لا محدود من المساجد أو الأضرحة، وأئمّة الجمعة وقضاة منشغلين بمسائل المسلمين. وتناقش كلّ المشاكل العمليّة والثقافية والفقهية والسياسية التي تطرح على هذا الطاقم في اجتماعات دولية، وفي مؤتمرات للعلماء والفقهاء، وفي ندوات لرؤساء الدول الإسلاميّة أو لوزرائهم. وتعتبر جامعة الأزهر الإسلاميّة بالقاهرة مثلاً، بمثابة مركز ثقافيّ قديم للفكر الإسلامي في كلّ المجالات. ومنذ بدء القرن العشرين، عقدت مؤتمرات إسلامية إما في الهند أو باكستان، مستوحاة من المشرق العربيّ (مؤتمر مكّة لسنة 1926، والقدس لسنة 1931)

ويبقى المؤتمر الدائم للعالم الإسلامي الذي تأسّس في كراتشي سنة 1949، ذا تأثير باكستانيّ وأندونيسيّ أيضاً. لكنّ الوزن الماليّ الصّاعد للعربيّة السعوديّة، مقترناً بدورها في حماية أماكن الحجّ المقدّسة بمكّة والمدينة، يمنحان هذا البلد أهميّة متزايدة، خصوصاً منذ تأسيس منظمة دول المؤتمر الإسلامي سنة 1970 التي يقع مقرّها في جدّة، وبالتوازي مع رابطة الدول الإسلاميّة (وهي منظمة غير حكومية تأسّست سنة 1962) ذات الأهداف الثقافيّة والدّعوية، ومنذ 1975، ذات شبكة بنكيّة إسلامية عبر العالم. فثمّة مساجد فخمة ومراكز جامعيّة جديدة مجهزة جيّداً، مشيّدة غالباً على نفقة السّعوديين، تتخلّل العالم وخصوصاً إفريقيا، منذ بضع سنوات.

ويبدو أنّ القطبين السّعوديّ والباكستانيّ يتكاملان أكثر مما يتنافسان.

ونشأت حركات إسلامية راديكالية مميّزة عن هذا الجهاز، ولكنها مدعومة منه بطريقة مباشرة نوعا ما منذ السنوات الـ 70، وقد أصبحت حركات إسلامية راديكالية إما متهافنة وعنيفة وإما في شكل مجموعات ضغط تتكوّن -حيث يسمح القانون بذلك- في أحزاب سياسية.

ومن أندونيسيا إلى المغرب مرورا من أفغانستان والاتحاد السوفياتي السابق المسلم (L'EX-UNION SOVIÉTIQUE MUSULMANE) ويوغسلافيا قديما وسوريا ومصر وتركيا وإفريقيا الصحراوية والمغرب تشارك هذه المجموعات تقريبا في نفس الأفكار ونفس ممارسات النشاط فيها.

وحالياً، فإنّ للموقف الإسلامي العام أصلا داخل ما يسمى بـ "الحركة الإصلاحية"، وفي الواقع "الأصولية" والعودة إلى الجذور أكثر من التجديد والإصلاح. وإنّ هذا النوع من السّنة التي تدعى نيوإسلام قد أصبحت اليوم مقبولة عند بعض المتطرفين سواء من الإسلاميين أو من العلمانيين.

ومع ذلك، فإنّ التكيّف الإسلامي مع العالم المعاصر موجود. وهذا التكيّف هو حلّ وسط وليس طفرة أو تحوّلًا ثقافيا. وحسب هذه السّنة الحالية، يجب ببساطة تبني علوم الغرب وتكنولوجياته دون ممانعة ودون تأخّر ظاهر، ولكن مع المحافظة الكلية على المعتقدات وعلى التطبيقات (التشريعات) الاجتماعية، فنقبل العلم طالما أنّه لا يخترق الإيمان والتفكير الدغمائي، ونتقبل التقدّم التكنولوجي طالما أنّه لا يغيّر العقليات والبنى الاجتماعية والأسرية. وعلى خلاف الديانات التوحيدية الأخرى، فإنّه يقال إنّ الإسلام في توافق جوهريّ وكليّ مع العقل والعلم. وتبعاً لذلك، يمنع على العلوم التدخّل في الإيمان وإخضاع النصّ القرآنيّ وأحاديث الرسول وحياته وتاريخ المسلمين الأوّل والألاحق لمناهجها. وفي هذه النقطة فقط، رُفض العلم المعاصر وما زال مرفوضاً في الإسلام "الرسمي". ليست إعادة هيكلة رسمية إذن، وإنما إصلاحات خارج التّوة العقائدية باستثناء ما هو عند بعض المثقفين أو الروحانيين الجدد الذين ترفضهم السّنة الحالية وتضطهدهم. وسنذكرهم في الفصل الحادي عشر.

إنّ السّنة الحالية للجهاز الدوّلي المتأثرة بالغ التّأثر بالإخوان المسلمين منذ السنوات الخمسين ترى أنّه من الضّروريّ إعادة إثبات التشريعات الإسلامية كاملة مثلما بلورتها المؤلّفات التشريعية الإسلامية للسّنة. وفعلاً، فإنّ التفكير الإسلاميّ منغرس دائماً في التّشريع. وزيادة على القانون المدنيّ والقانون العامّ والقانون الجنائيّ، فإنّ القانون العامّ والتأسيسيّ قد أخذ بعين الاعتبار بدافع من رجال القانون السّعوديين. وقد تمّ اقتراح دستور إسلاميّ سنة 1978 صالح لجميع الدّول الإسلامية. وقد أنشأه المجلس الإسلاميّ العالميّ في شكل "الإعلان الإسلاميّ العالميّ لحقوق الإنسان" (باريس لندن 1981 وفي شكل "نموذج لدستور إسلامي" (إسلامباد 1983). وحسب هذه الوثائق وغيرها ممّا كتبتة مباشرة الرابطة الإسلامية العالمية فإنّه من الضّروريّ تنقيح الأحكام والقانون الجنائيّ على طريقة ما هو معمول به في السودان سنة 1983 بعد القانون القديم الذي كان للعربية السّعودية وأحدث منه قانون باكستان، دون أن نذكر مثال إيران المطعون فيه. والشعار هو "تطبيق الشريعة".

وإنّ مصر الديمقراطية والتعددية منذ السنوات الثمانين قد سجّلت تطبيق الشريعة في البرلمان، ويحاول البعض، مثلما هو الحال في السودان سنة 1983 ثمّ 1989، الإنشاء الفوري، بالقوة، لحكومة إسلامية مقلّدين في ذلك النظام السعودي ومطبّقين فوراً ما يظنّونه الشريعة.

وها هو ما يحمله المشروع في النهاية:

زكاة: وهي صدقات إجبارية محدّدة المبالغ، وهذا يعني حسب رأيهم منع الربا، وهو منع كلّ قرض بفوائد، مع تمديد وصرامة بارزة من البنوك الإسلامية (بدون فوائد)، ولكن خصوصاً، وبصفة فورية، قوانين مدنيّة تفرض نفوذاً على غير المسلمين وعلى وضعيتهم التمييزية، وأيضاً، قانون دستوريّ يؤسّس مجلساً استشارياً دون نفوذ ولا تشريع ولا تنفيذ لدى الأمير (الإمام) الذي يتمتّع بالولاء الشخصي للرعايا، وتطبيق (دون إعداد قانونيّ ودون أيّ معنى لتاريخ المجتمعات وللقانون) العقوبات الجسديّة التي ينصّ عليها القرآن والعادات الأولى للمسلمين من قبيل عقوبة الموت وعقوبات القطع (قطع أعضاء الجسد) ضدّ المرتدين والزناة والزناة بالمحارم والسارقين واللصوص والمتمرّدين على النّظام العام والثالين، وعقوبات الدية المسماة "ثمن الدم" والقانون الأسري وقانون الأحوال الشخصية سيكون قرآنيّاً بالكامل أكثر ممّا كان عليه.

هكذا كان على الجزائر (سنة 1984) ومصر (1985) "أسلمة القانون" في هذا الاتجاه أكثر بقليل ممّا كان عليه. ها هي السنة الجديدة التي اعتبرتها محرّفة.

لماذا محرّفة؟

بالنسبة إلى المسلمين المتنوّرين الذين يكاد لا يُسمع لهم في المؤسّسات الإسلامية الرّسميّة، فإنّ الشريعة حتّى في مجال قانون الزواج، هي إلهام، ومسار، مُعبّر عنه في سياق محدّد تاريخياً ومغلق منذ فترة طويلة، يتناسب مع المفاهيم الكونيّة لـ "حقّ الطبيعيّ" ولـ "حقوق الإنسان" و "للمبادئ الأساسيّة للقانون". إنهم يأخذون سنة المسلمين العظيمة التي بمقتضاها يصحّح قانون السلطة المتعلّق بشؤون المجتمع الطبيعيّ والصّراعيّ للإنسان والسلوك الاجتماعيّ والقانون الإلهيّ المعلن. ويضيف إليها مهامّ دينيّة لكنّه لا يحدّد لها جوهرها. والآن، دعنا نفكّر: هذه النظرة هي وجهة النّظر السائدة في الشريعة الإسلاميّة التقليديّة سواء السنّيّة أو الشيعيّة، في مواجهة نظريّات الناشطين المتطرفين للتيارات التي تعتبر بدعيّة، الخوارج ثمّ الإسماعيليّة (مقصورون على فئة معيّنة) المختلفة (والتي سأحدّث عنها في الفصلين 5 و6).

هذه السّمة الحقيقيّة هي في الأساس معادية لفكرة المهدي المنتظر وخاضعة لله. لكنّها تجد نفسها مُنتقدة بقوة سواء من الإسلاميين الذين يؤمنون بفكرة ظهور المهدي أو من قبل الإسلام الرّسميّ نفسه. وسيناقش قلّة من الإصلاحيين والمصلحين الحقيقيين النّظريّات الإسلاميّة بعمق سواء منها الإصلاحية أو الإصلاحية الجديدة أو الثوريّة النّشيطة وسيبيّنون، وليس بدون أسباب، أنّ السياسيّ والدينيّ متميزان في الإسلام كما في الحضارات الأخرى، وأنّ النّظريّة الإسلاميّة هي نفسها، وليس الممارسة فقط، قد فصلت بعناية الرّوحيّ عن الرّمزيّ عندما انتهت الممارسة النبويّة، وأنّ "السنة المحرّفة" الحاليّة مستوحاة من سنة بسيطة وغير تقليديّة تؤكّد هويّة الدّين والدّولة والزمّيّ بشكل عام. وهذا الرّوسم "ددد" (دين دنيا دولة) الذي استرجعه العقل السني الإسلامي الحالي، لا قيمة له إلّا في "التقاليد الصغيرة" أو "المساجد الصّغيرة" (بالمفهوم

السوسيولوجي) سواء المقصورة على فئة معينة غير مسلمة، أو على هوامش الإسلام التي تتركها المجموعات المتطرفة الحالية بطريقة عدوانية: إنها سنن الخوارج والإسماعيلية المتطرفة التي تعتبر أن ممارسة الحكم من قبل مسلم عادل أمر ضروري والتي تفرض دوما الثورة والحرب، وينظر إلى الحرب باعتبارها (ضد السنة العظيمة) فرض عين (يقود إلى) تطهير دائم.

وقد تبني الإسلام الرسمي منذ العشرينات (مؤتمر المسلمين والجامعات وكبار المفتين) أكثر فأكثر رؤى السنة العظيمة الأقل خضوعا، وهي بعض ما كتب ابن تيمية (ت 1328) والتي ربما تتفق مع وضع تبعية أو رضوخ لاحتلال عسكري. وقد تأثر رشيد رضا (ت 1935) الإصلاحية بابن تيمية ونقل تأثره للأسف إلى الفكر الرسمي الحالي. فقد سادت إذن حنبلية جديدة المجال السياسي، وهذا يعني مذهبا سياسيا راديكاليا يخلط بين الروحي والسياسي في صفوف تلاميذ ابن تيمية.

وكان هؤلاء التلاميذ، مثل السعوديين اليوم، ينتمون للمدرسة الفقهية "الحنبلية" الأكثر انضباطا من المدارس السننية الثلاث الأخرى، ولكنها ليست متطرفة أبدا في الجانب السياسي، بخلاف الحنبلية الجديدة الحالية. ومن الخطأ والخطير أن ندعي أن الإسلام في الجوهر يجمع بين الديني والسياسي بالرغم من الميل المذهبي اليوم في إسلام الجهاز وفي الإسلام الموازي (انظر الفصل 3).

وللأسف، فإن بعض الكتاب يسقون قراءهم المهتمين والمنشغلين بالإسلام بأفكار خاطئة وبثقة في النفس مفاجئة.

وهكذا، فإن طبعة ثانية مراجعة ومنقحة لكتاب جديد تذيب أن التفكير العربي الإسلامي ينكر كل تفرقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي (ص 109)، وأن من الضروري بالنسبة إلى أغلب المفسرين التخلص من القيادة عندما تكون مدانة نزولا عند مبدأ الثورة على الظالم، وهذا يتعارض بقوة مع الحقيقة. وبالفعل، فإن هذه الإسلاميات ترتكز على ثيوقراطية الإمامية الشيعية المثلى قبل الفتنة الكبرى، كما ترتكز على مبدأ الإسماعيلية المتطرفة وعلى الحشاشين في العصر الوسيط. إنهم لا يرون غير المصلحين الإسلاميين ذوي الإلهام الجائر والمتزمت كما لا يرون سوى بعض الناشطين الإسلاميين الحاليين. وقد تم تجاهل السنة الممتدة في الزمان، والحال أنها تميز بقوة بين فترة النبوة والفترة اللاحقة لها، وبين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

وإن هذا التجاهل لهذه الحقائق المعقدة يفسح المجال لعديد الأحكام المسبقة ويدفع إلى أعمال معادية للإسلام، وهي تدعو إلى الاعتقاد بأن الإسلام في سنته الكبرى يتبنى مواقف الإسلاميين، وهو أيضا قد يشجع مسلمي فرنسا على أن يصبحوا متطرفين ظلما منهم بأنهم سيصبحون من أفضل المؤمنين.

وإن تصديق ما في هذه الكتابات، يدعو إلى الاعتقاد بأن التهمة المفضوحة بالإعدام والملاحقة الإرهابية للكاتب الهندي البريطاني سلمان رشدي تكون في نهاية الأمر تهمة إسلامية، وليس الأمر كذلك بالمرّة. وإن المتطرف الشيعي اللبناني محمد حسين فضل الله قد أعلن في شهر مارس 1989 للصحافي في مجلة "ليبيراسيون" أن موقف الخميني الذي أعلن فيه وجوب قتل رشدي لم يكن قرارا متماشيا مع الشريعة عن المعتاد والذي يراد منه تحقيق فائدة عليا تتمثل في إنقاذ الثورة الإسلامية في إيران، وبتعبير آخر، فإن

الأعمال الممنوعة تصبح نافذة حسب فضل الله كلّما كانت هذه الأعمال نافعة، إلاّ أنّ إعلان وجوب قتل رشدي والأمر بذلك دون محاكمة ودون احترام الحدود الدّوليّة والاعتقاد بأنّ المرء قادر على أن يقرأ تماما مثل الله نفسه ما في ذهن رشدي والحكم عليه بالكفر وعدم الإيمان يفضي (كلّ هذا) في الحقيقة إلى القيام بفعل جاهليّ مضادّ تماما للإسلام ولا علاقة له بالمرّة بالقرآن الذي لا يأمر بقتل النفس خارج إطار الحرب. إنّه لموقف غير إسلاميّ الموقف الذي صدع به الخميني.

ولنشرح ذلك بأكثر دقّة:

إنّ كلّ مسلم مثقّف يعرف معرفة اليقين الآيتين الشّيطانيّتين الموجزتين اللّتين نسخهما الوحي بعد ظهورهما في القرآن نفسه. وترى الثقافة الإسلاميّة أنّ هاتين الآيتين المملاتين من قبل الشيطان، وليستا من عند الله قد أنكرهما الرّسول محمّد وحذفنا فيما بعد من المصحف القرآنيّ. فهما تقرّان بوجود فعليّ ومجدّ لآلهات لمشريكي مكّة "إنّما الآلهات العظيّمات وإنّ شفاعتهم لمرجوة". وإنّ نفسيّة محمّد المعقّدة عند حصول هذا الخطأ، والجال أنّه خطأ مفيد جدّا سياسيّاً، (مثلما يرى فضل الله خطأ الخميني) قد ألهم الخيال السّرديّ الجميل لدى رشدي في كتابه "الآيات الشّيطانيّة" وهو كتاب نرجّح أن يكون أكثر روحانيّة وإسلاماً من الفتوى التي أصدرها الخميني. وقد سبق للخميني الذي كان ناشطاً مغموراً في السّنوات الأربعين أن أصدر حكماً بالإعدام في حقّ كاتب آخر وهو الإيرانيّ أحمد خسروي الذي أعدم حقّاً بعد سنوات من ذلك على أيدي مجموعة إرهابيّة تدعى فدائيي الإسلام.

إنّ الاستشراق المتسرّع يرى أنّ مثل هذا الصّنيع منطقيّ ويساعد بصفة خاصّة الناس على اعتبار ذلك من الإسلام حقّاً، وإنّ ذلك لجرائم وعقوبات على طريقة الإسماعيليّة والحشّاشين.

إنّ الباحث المشهور صبحي صالح المسلم السّني اللبناني صاحب الإيمان القويّ والثقافة العالية ونظيره المثقّف المسلم ذا التوجّه الماركسي، الشّيعيّ حسين مروّة قد أعدم في بيروت سنة 1987 كما أعدم بعد ذلك زميلي وصديقي الفرنسيّ ميشال سورا، وإنّ السّودانيّ الذي كان منهمكا في تفسير للقرآن سريع، لكنّه نيّر، وهو محمود طه، قد أعدمته حكومته هو الآخر سنة 1985. وحديثاً سنة 1992، وبنفس المنطق، الذي لا يمتّ بصلّة إلى الإسلام إلا قليلاً، مهما ادّعى مشاركة الثّراء الفاحش، أعدم الكاتب المصريّ فرج فوده على قارعة الطّريق بأمر شيطانيّ من خمينيّ صغير من أحواز مصر لا تربطه صلة بالإسلام، اللّهم إلا إذا أخضعناه لمقاييس "المتخصّصين" الجدد. وفي هذا إشارة إلى الطابع الخطير لكتاباتهم.

إنّ الإسلام الرّسميّ في العالم في سنّيته المحرّفة الحاليّة قد تبوّأ ارتجالاً إعدام رشدي، ولكن بطريقة صارمة ودون تتبّع قضائيّ ولا إرهابيّ. وقد تمّ ضمّنيّاً رفض فتوى الخمينيّ. وفعلاً، فإنّ هذا الموقف لم يقع التنكّر له بوضوح من السّلط الدينيّة غير الإسلاميّة الكاثوليكيّة بصفة خاصّة، بتعلّة عدم مصادمة حساسيّات غير المؤمنين بصفة عامّة.

مقالات في النقد الأدبي

1. آفاق توقُّع العودة المُستحيلة في قصيدة (ما عاد) للشَّاعرة جَنَّة القُرَيْني

د. عواد الحياوي.....352

آفاق توقع العودة المستحيلة في قصيدة (ما عاد)

للشاعرة الكويتية جنة القريني

قراءة في التلقي النقدي

Prospects for the impossible return. In the poem of "Has Not Returned" transliterated as "Ma 'ad" by the Kuwaiti poet Jannah Al-Quraini

A reception criticism approach

د. عواد الحياوي

**كاتب وأديب ومفكر سوري سوريا
الكويت**



آفاق توقع العودة المستحيلة في قصيدة (ما عاد) للشاعرة الكويتية جنة القريني قراءة في التلقي النقدي

د. عواد الحياوي

الملخص

تناول البحث قضية غياب الأب، وقد اشتمل النص على آفاق توقع عدة، لكن البحث تناول النص من وجهة نظر التلقي النقدي، وأرادت الشاعرة المرور بمحطات التوقع الداخلي والإشاعات وابنها المشاغب، ورصد البحث شخصيات الحدث (الغائب، الزوجة، الابن، المحيط عقلاء وجمادات) من خلال حوار قريب وبعيد يوضحه التلقي النقدي.

الزوجة تتوقع عودة الزوج من خلال أنسنة الطبيعة ومبشراتها والرغبة بعودة طير قلبها ولكنها حسمت التوقع بالنفي المتكرر (ما..ما عاد) بكل حزن وفجيعة.

وتوقع الإشاعات بعد اليأس في محطة توقعها تعيد توازن نفسها من خلال حوار الشوق وخروجها للناس في استجابة عملية، ثم متابعة وسائل الإعلام لكن لا جدوى فكل ما حولها لا ينبي بالحياة والأمل فباب الحديقة موصد، ولا نور في البيت، والقلب موحش، وفنجان القهوة تحول إلى جرعات همّ والهاتف أصابه الخرس، فهي تقدم نموذجاً من الفقد والانتظار بين اليأس والرجاء.

توقع الابن وسط ظلمة وحزن يظهر الطفل لتدب الحركة والأمل من خلال إخباره بعودة الأب، في محاولة لإعادة التوازن والصمود مرة تلو مرة، لكن المحاولة التي اصطنعتها باءت بالفشل، وتبين أن هذا كان شقاوة ولعب طفولة لتعود إلى نفق مظلم من الحزن واليأس مرتدية ثوب الخيبة والخذلان.

Abstract

The research dealt with the issue of the absence of the father where the literary text addressed numerous prospects. However, the research approached the text from the viewpoint of literary reception theory, and the poet wanted to go through the various stages of the woman's innermost expectations and the rumors surrounding that and her ill-disciplined son. Furthermore, the research scrutinized the personas and characters who took part in the events (the absentee, the wife, the son, the surrounding - animates and inanimate) through a close and distant dialogue demonstrated by the reception criticism.

The wife expects the husband to return through the personification and humanization of nature and her missionaries and the desire for the return of her "heart", but she desperately and miserably resolved the expectation with recurrent negations (not... has NOT returned).

And, at this stage, going through the expectation of rumors after her feeling of hopelessness makes her rebalance her life through the dialogue of yearning and longing and as a practical step, she goes out to meet people and socialize. Then, she follows mass media but to no avail because all around her does not reverberate with life and hope as the gate of the garden is bolted and there is no light in the house, and the heart is gloomy, and the cup of coffee turned into doses of agony and the phone has turned mute. She illustrates a model of loss and wait fluctuating between despair and hope.

Amidst that darkness and sadness, the son turns up to give her hope by telling him about the return of the father, in an attempt to restore balance and resilience again and again, but the attempt she fabricated failed, and it became clear that it was so childish and immature and therefore she returns to a dark tunnel of unhappiness and hopelessness dressed in the attire of disappointment and lethargy.

مقدمة:

لكلِّ نصِّ أدبيِّ ثلاثِ جهاتٍ للتَّلقيِّ هي:

- التَّلقيِّ العاديِّ.

- التلقي الإبداعيِّ.

- التلقي النَّقديِّ.

ولكلِّ جهةٍ طريقُها التي توصلُها إلى ردةٍ فعلٍ ما تجاه النَّصِّ، فإذا اكتنَزَ النَّصُّ بأفاقٍ توقُّعٍ مختلفةٍ اختلافًا تصارع أو توازٍ لا سيَّما في بناءه العميقة صار مؤهلاً للترشُّح إلى المستوى الفنيِّ الأوَّل، هذا حين يُنظرُ إلى أفقِ التَّوقُّع من خارج النَّصِّ بوصفه «مجموعةً من المعايير الثقافيَّة والمقاييس التي تُشكِّلُ الطَّريقة التي يفهمُ بها القراءُ، ويحكمون من خلالها على عمليِّ أدبيِّ ما، في زمن ما، ويمكن أن يتشكَّلَ هذا الأفقُ من عواملٍ مثل: الأعرافِ السَّائدة، وتعريفات الفنِّ (مثل الدُّوق)، أو الشفريات الأخلاقيَّة السَّائدة»⁽¹⁾. أمَّا إذا احتوى النَّصُّ في أصلِ بناؤه الفنيِّ على آفاقٍ توقُّعٍ داخليَّةٍ صادرة عن شخصيَّاته التي ترقَّبُ حدثًا ما، ثمَّ تُفاجأُ بحدثٍ آخرٍ يكسُرُ توقُّعها أو العكس، فإنَّ جهةَ التَّلقيِّ المعنيَّة هي جهةُ التَّلقيِّ النَّقديِّ.

إنَّ هذه الحالةَ الفنيَّة هي الإشكاليَّة التي تُعالجها هذه الدِّراسةُ لقصيدةٍ تنتهي إليها، للشَّاعرة الكويبيَّة جنةَ القُرني، وهي قصيدةٌ (ما عاد) التي تتحدَّثُ فيها الشَّاعرةُ على لسانِ كلِّ زوجةٍ كويبيَّةٍ وقع زوجها أسيرًا، واختفت أخباره في ملقَّات الاعتقالِ الغاشم، وتركَّ هذه الزَّوجةُ المنتظرةُ تسردُ قصَّتها النَّفسيَّة الخاصَّة بحدثِ الانتظارِ على جمرِ اليأسِ مرَّاتٍ كثيرةً والأملِ مرَّتين، بذاتيَّة تامَّة، حتَّى تكاد تندمجُ الدَّاتُ الشَّاعرةُ بها كأنَّهما شخصيَّةٌ واحدةٌ، دون أن تتدخَّلَ في بناءٍ عاطفيِّها، أو ردودِ أفعالها تجاه أيِّ مؤثِّرٍ خارجيٍّ على نفسيَّتها. أرادت الشَّاعرةُ لتلك القصَّة النَّفسيَّة أن تمرَّ بثلاثِ محطَّاتٍ هي نفسها آفاقُ التَّوقُّع الداخليَّة:

- أفق توقُّع الزَّوجةِ نفسها.

- أفق توقُّع الإشاعة الصَّادرة عن جهاتٍ مجهولةٍ أحيانًا، ومعلومةٍ أحيانًا كوسائلِ الإعلام.

- أفق توقُّع الابنِ الصَّاحب.

وتعملُ هذه الدِّراسةُ على رصدِ هذه الآفاقِ من حيثُ موادُّ بنائها، ومن حيثُ انعكاساتُ ألوانها على الشَّخصيَّة الرَّئيسية في القصيدة، وهي الزَّوجةُ المنتظرةُ. مع الأخذِ بعينِ الاعتبارِ أنَّ عتبةَ العنوانِ (ما عاد) ليس بالضرَّورة أن تكونَ من الزَّوجة، كنتيجةٍ مسبقةٍ الصَّنع، وإن كانَ هذا الاحتمالُ واردًا مع احتمالٍ أن تكونَ كالعلامةِ التي وضعتها الشَّاعرةُ بعدَ تصحيحِ ورقةِ اختبارِ الزَّوجةِ في مادَّةٍ انتظرها التي تطرُحُ أسئلةً شتَّى من الدَّاخلِ والخارجِ، وتُراهنُ على موقفيها العامِّ والخاصِّ:

- هل توصلدُ أبوابَ الأملِ، وتركنُ إلى يأسها دون أن تسعَى وراءَ خيوطِ الأخبارِ التي تتسرَّبُ من هنا وهناك.

1- حسن البنا عز الدين : قراءة الآخر/قراءة الأنا - نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2008م، ص28.

- أم هل تنفي أشواقها إلى صحراء اللأوعي، وتقبل بالواقع الذي يخلو منها ومن مُستحقِّها؟
- أم هل تُصمُّ سمعها عن نداء ابنها الذي يُؤكِّد لها أنَّ والدَه قد عاد، ويطلبُ منها أن يأتي لتنظرَ من شبَّاكِ صخبِه وضحكِه؟!

من الواضح أنَّ الزَّوجَةَ فَتَحَتْ حوارًا مع المتلقِّي عبرَ صوتينِ ضمَنِيَّين:

- صوتٍ بعيدٍ مجهولٍ.

- وصوتٍ قريبٍ معلومٍ؛ لغايةٍ لا يكشفُ عنها إلاَّ التَّلَقِّي النَّقْدِيّ.

- القصيدة (2):

ما عاد

وعادَ الفجرُ

عادَ البحرُ

عادَ الطَّيرُ

إلَّا طيرَ هذا القلبِ

قالوا: عادَ

قلتُ: عَسَى!

ورحْتُ أسأِلُ الأشواقَ

أبحثُ في وجوهِ العائدينَ

وأرقبُ التِّلْفَازَ والصُّحُفا

وقالوا: عادَ

قلتُ: كفى!

فبابُ حديقتي مُوصدٌ

وبيتي مُطْفَأُ الألوانِ

وقلبي مُوحِشُ الأركانِ

وحولي أصدقاءُ الشُّوقِ:

فنجانٌ من الوهمِ

وديوانٌ من الهمِّ

2- أخذت القصيدة بهذه الصورة من الشَّاعرة، وهي غيرُ منشورةٍ في ديوانٍ أو مجلَّة، لكنَّها موجودةٌ في منهج اللغة العربية للصف العاشر في دولة الكويت، مع اختلافٍ في بعضِ المواضع، وبعنوانٍ مختلف.

وقُربِي هَاتِفٌ أَخْرَسُ
أَطَالَعُهُ بِحَنَقٍ دُونَ أَنْ يَنْبَسُ
بِأَيِّ رَيْنٍ..

وطفلي -صاخبًا- يعدو

هنا وهناك

يَشُدُّ يَدِي وَيَصْحَبُنِي إِلَى الشُّبَّانِكِ

يَقُولُ لِي: أَنْظِرِي.. قَدْ عَادَ!

فَأَنْظُرُ، إِذْ بِهِ يَجْرِي..

وَيُطَلِّقُ ضِحْكَةَ النَّصْرِ:

ضِحْكَتُ عَلَيْكَ يَا أُمِّي!

أَعُوذُ تَلْفُئِي الْخَيْبَةَ

تُرَدِّدُ حَوْلِي الْأَصْدَاءُ:

عَادَ الْفَجْرُ

عَادَ الْبَحْرُ

عَادَ الطَّيْرُ

إِلَّا طَيْرَ هَذَا الْقَلْبِ مَا..

مَا عَادَ.

1- الأفق الأول: توقع الزوجة بين المطلع والقفلة.

بدأ المطلاع بالفعل (عاد) مُكْرَرًا ثلاث مرّات صراحةً قبل كلّ عائدٍ على وجه الإثبات، ومرةً بصورةً ضمنيّة

على وجه التّفني المفهوم من الاستثناء:

وعادَ الفجرُ

عادَ البحرُ

عادَ الطَّيرُ

إِلَّا طَيْرَ هَذَا الْقَلْبِ!

إنّ الرّقابة الخارجيّة والرؤية البصريّة هي التي تقف وراء استنكار عدم عودة طير القلب (الزوج)، فليس

هناك أيّ استعانة من الزوجة المنتظرة بالرؤية القلبية وسط مهرجان عودة كلّ شيء إلى حاله السّابقة

المرضيّة:

- فالفجر: اختصاراً للزمان، الزمان الذي يبدأ بالفجر، وهو الزمان الماضي بصفاته وأجوائه، أي الزمن الجميل الذي كان قبل مجيء الغازي.

- والبحر: اختصاراً للمكان؛ لأنه علامة مسجلةً للكويت والخليج، وعودته تعني حصوله على حرّيته التي كان عليها قبل اعتقالها من قبل الغازي.

- والطير: اختصاراً للكائنات الحرة التي تقطن الوطن، سواء كانت بشرية أم غير بشرية؛ لذلك صلح أن يكون هنا الجمع المستثنى منه طير قلبها المفرد.

وتكرار الفعل (عاد) قبل كلِّ عائدٍ -على الرغم من إمكانية الاكتفاء بواحدٍ، وعطف الفواعل على بعضها- يحملُ بُعداً نفسياً، هو إشباع الرغبة المكبوتة بتحقيق الفعل، ولا أدلّ على تحقُّقه من كونه ماضياً، ومن حدوثه ثلاث مرّات.

إنّ المتلقّي إذا نظر إلى ثلاث العودات (عودة الفجر، وعودة البحر، وعودة الطير) على أنّها مُقدِّماتُ إشاريّة ومبشّراتُ أكيدة فسيصدّمهُ الاستثناء (إلا طير هذا القلب)، وسيفتحُ أمامه نوافذ أسئلة: لماذا طير هذا القلب بالذات لم يعد؟ ما الذي جرى له حتى لا يعود؟ ما الذي منَع عودته، وقد عاد كلُّ شيءٍ إلى ما كان عليه؟ وهذه هي الأسئلة نفسها التي رُسمت في أفق توقُّع الزوجة كذلك، إذ ربّما تُقدِّم هذه العودات التي تعني الشمول والكليّة؛ لتستنكر عدم عودة طير قلبها. لكنّ هذا لا يمنع أن يكون اختيارها للطير مستثنى منه طير قلبها داخلاً في دائرة الطيرة والتشاؤم، وتأكيد الإحساس بعدم عودة الغائب المنتظر؛ لأنّ هذه الصّورة تُحيل إلى اللاشعور الجمعيّ -حسب (يونغ)- الذي يحتفظ بمعتقدات متوارثة، واختيار الطير يرجع إلى الهاجس والقلق الوجودي المرتبط بهذا الجزء من الإيديولوجيا؛ لأنّه يعني استدعاء فكرة التطير والتشاؤم من خزّان اللاوعي الجمعيّ، هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر يحملُ الاستثناء (إلا طير هذا القلب) تكتيفاً لمنسوب التطير والتشاؤم في نفس الزوجة المنتظرة والمترقبة على جمر اليأس. يضاف إلى ذلك أنّ وصف الغائب المنتظر بـ (طير القلب)، حتى لو لم يكن غائباً يحملُ معنى المفارقة والتشاؤم؛ لأنّ الطير دائم الترحال والسفر والغدوّ والروح، ولأنّه يضع صاحبه أمام خيارين، ما يجعلُ نسبة بقائه متساوية مع نسبة رحيله. وعليه فإنّ (عودة الطير) التي تُعدُّ نافذة من العام إلى الخاص لا تعني أنّه عاد يقيناً، وأنّه لن يرحل مرّة أخرى.

إنّ القلق والتشاؤم اللذين تمكّنا من الزوجة التي شهدت عودة كلِّ شيءٍ إلى حاله الجماليّة السابقة، يقفان -من وجهة نظر نفسيّة- وراء تكرار الفعل (عاد) في المطلع، كأنّها تصنع من هذا التكرار حيلة دفاعيّة تقيها من الآثار المرصية لتوقُّعها.

ثمّ فُتحت أمام الزوجة نافدتان للأمل، وأفقان لتوقُّع مضادٍ لتوقُّعها، (أفق إشاعة عودته، وأفق طفلها الذي ناداه لتنظر عودته من الشباك)، فجرت تجاههما وفي كلّ مرّة كانت تعود بخفي خبيّة، الأمر الذي تسبّب بعودة الأفق المظلم الذي كان في المطلع، في قفلة النص، لكنّه مزيدٌ بتأكيد قاطع لعدم العودة:

تُرَدُّ حَوْلِي الْأَصْدَاءُ:

عَادَ الْفَجْرُ

عَادَ الْبَحْرُ

عَادَ الطَّيْرُ

إِلَّا طَيْرَ هَذَا الْقَلْبِ مَا..

مَا عَادَ.

إِنَّ الزَّوْجَةَ لَمْ تُمْهَلْ نَفْسَهَا لِتَلْقَى أَفْقَ ثَالِثٍ، وَحَسَمَتِ الْمَسْأَلَةَ بِتَكَرُّرِ نَفْسِهَا لِلْعُودَةِ (ما.. ما عاد)، وَبِنَهَايَةِ سَاكِنَةٍ هِيَ بِمِثَابَةِ إِعْلَانِ اسْتِسْلَامٍ وَانْتِهَاءِ تَأْمِينٍ، وَإِغْلَاقِ لِبَابِ التَّوَقُّعَاتِ مِنْ أَيِّ جِهَةٍ كَانَتْ. لَقَدْ حَوَّلَتِ الزَّوْجَةُ الْمُطْلَعِ فِي الْقِفْلَةِ إِلَى لِازِمَةِ دِرَامِيَّةٍ، كَمَا حَوَّلَتْهَا مِنْ أَصْوَاتٍ إِلَى أَصْدَاءٍ أَغْنِيَّةٍ حَزِينَةٍ تَتَرَدَّدُ حَوْلَهَا، كَأَنَّهَا تَسْتَخْرِجُ بِإِبْقَاعِهَا الْوَافِرِ مَكْبُوتَ الدَّمْعِ وَالْحَسْرَةِ، وَتُفْرَعُ جَعْبَةً الْإِنْتِظَارِ الْمَوْجِعِ؛ لِتَخْفِفَ عَنْ نَفْسِهَا أَلَمَهُ.

2- الأفق الثاني: توقع الإشاعة.

جَرَتِ الْعَادَةُ أَنَّ الْإِشَاعَةَ الَّتِي يُطْلَقُهَا النَّاسُ غَالِبًا مَا تَكُونُ خِلَافَ الْمَأْمُولِ لَدَى الْمُشَاعِ عَنْهُ، وَغَالِبًا مَا تَكُونُ سَلْبِيَّةً وَهَدَامَةً وَذَاتَ أَغْرَاضٍ غَيْرِ نَبِيلَةٍ، لَكِنَّ الزَّوْجَةَ بَعْدَ الْأُفْقِ الْأَوَّلِ الْمُظْلِمِ فِي نَظَرِهَا وَنَظَرِ الْمُتَلَقِّي الْحَالِي، تَلَقَّتِ الْإِشَاعَةَ كَثُوبِ الْبَشِيرِ:

قَالُوا: عَادَ

قُلْتُ: عَسَى!

وَرَحْتُ أَسْأَلُ الْأَشْوَاقَ

أَبْحَثُ فِي وَجْهِ الْعَائِدِينَ

وَأَرْقُبُ التَّلْفَازَ وَالصُّحُفَا

لَقَدْ قَدَّمَ أَصْحَابُ الْإِشَاعَةِ تَوَقُّعَهُمْ عَلَى جِهَةِ الْيَقِينِ لَا الظَّنِّ، فَجَاؤُوا بِالْفِعْلِ نَفْسِهِ (عاد) الَّذِي شَهِدْتُهُ الزَّوْجَةُ وَاقِعًا حَتْمِيًّا عَلَى غَيْرِ غَائِبِهَا الْمُنْتَظَرِ، الْفِعْلُ الَّذِي شَهِدْتُهُ عِيَانًا مَعَ الْفَجْرِ وَالْبَحْرِ وَالطَّيْرِ، فَأَحْدَثَ هَذَا التَّقْدِيمُ خَلْجَةً فِي الْيَقِينِ الَّذِي تَبَيَّنَتْهُ الرُّؤْيَةُ الْبَصْرِيَّةُ فِي التَّوَقُّعِ السَّابِقِ، وَثَقَبَ ثُقْبًا فِي خِرَّانِ التَّشَاؤُمِ وَالتَّطَيُّرِ السَّابِقِ، نَتَجَ عَنْهُ رَدُّهُ فِعْلٍ مَبْدِئِيَّةٍ تُعَدُّ بَدَايَةَ لِلتَّوَاظُنِ النَّفْسِيِّ، وَاسْتِعَادَةِ الْقُدْرَةِ لِلْبَقَاءِ عَلَى قَيْدِ الْأَمَلِ، رَدُّهُ فِعْلٍ ثَنَائِيَّةٍ:

- بِالْقَوْلِ: حِينَ أَجَابْتُ عَنْ الْإِشَاعَةِ بِ (عسى) الرَّجَائِيَّةِ الطَّامِعَةِ الْمُشْفِقَةِ، وَإِنْ فَاحَتْ مِنْهَا رَائِحَةٌ خَفِيفَةٌ لِلشُّكِّ.

-وبالفعل: الفعل الذي يُعدُّ عملاً بمقتضيات الرجاء القولي، وتقديماً لبراهينه، عبر ثلاث قنوات متنوعة: (أسائل، أبحث، أرقب)، ومفتوحة على احتمالات متنوعة أيضاً جزاءً تفعيلها الاستمراري والتكراري الذي يحقق لها الرضا عن النفس أولاً، ويدفع عنها لوم أصحاب الإشاعة ثانياً.

- أمّا القناة الأولى فقد بدأتها من داخل النفس، حيث عقدت حواراً بينها وبين الأشواق التي تعتمل داخلها تجاه الغائب، لثقتها بصدقها أكثر من أي إشاعة خارجية، والمساءلة فيها تفاعل ومشاركة، فالأشواق صارت كائناتاً حيّاً، يُدرِك، ويسمع، ويتكلّم، ويستطيع الحلول مكان أي عاقل يملك الإجابة عن تساؤل من هذا النوع الخاص، كما يملك كذلك أسئلة يطرحها عليها، فإذا سألتها: ما حاله؟ ماذا يأكل؟ ما وضعه؟ أهو معدّب؟ أم ماذا؟ ردت الأشواق بأسئلة تمثل بعض الإجابة، مثل: ما مكانته عندك؟ كم تحيينه؟ أهذه الدرجة تحيينه؟

-وأما القناة الثانية فقد خرجت بها إلى الشوارع والمداخل، فيما يُعدُّ استجابةً حركيةً خارجيةً أو امتداداً خارجياً للقناة الأولى، التي تبتُّ نداءً الأشواق، فضيقت دائرة البحث والمراقبة التي كانت للفجر والبحر والطير، لتحصرها في وجوه العائدين الذين ينتمي الغائب المنتظر إلى معجمهم، تدفعها الأشواق.

-وأما القناة الثالثة فهي استقصاءً دقيقاً، ومتابعةً حثيثةً لوسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، كأنها تريد أن تحيط بكل الوسائل؛ لتبقى على قيد الرجاء، فلا تلام بعد ذلك.

ثم لم تذكر نتيجة هذه الأفعال الثلاثة (المساءلة، والبحث، والمراقبة)؛ لأنها لم تصل إلى نتيجة على ما يبدو، أو لأنها فعلت ذلك من قبيل المسيرة التي تعني «تغيير السلوك أو الاتجاه أو الاعتقاد نتيجة للضغط الاجتماعي»⁽³⁾، ولأجل ذلك لم تُسأِر مرةً أخرى عندما استمرت الإشاعة بالبيت والتكرار، حتى بعد هذه المحاولات والاستجابات التي قامت بها مشياً وراء رجائها بتحقيق الإشاعة أول مرةً، ومسيرة لها:

وقالوا: عاد

قلت: كفى!

فباب حديقتي مُوصد

وبيتي مُطفاً الألوان

وقلبي مُوحش الأركان

وحولي أصدقاء الشوق:

فنجان من الوهم

وديوان من الهم

وقربي هاتف أخرس

3- مجمع اللغة العربية: معجم علم النفس والتربية، الإدارة العامة للمعجمات، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، 1984م، ج1، ص32.

أطالعهُ بِحَنقٍ دُونَ أَنْ يَنْبِسَ بِأَيِّ رَنْبِنٍ..

هنا يبرزُ الصِّراعُ بينَ أفقِ توقُّعِ الإشاعةِ وأفقِ توقُّعِ الذَّاتِ الشَّاعرةِ، يدلُّ على ذلك الجوابُ عن (عاد) بـ (كَفَى)، وهذا إعلانُ يأسٍ، وبتَرُّ للرَّجاءِ، ووضعٌ حدٍّ لتوقُّعِ الإشاعةِ، ذلك أنَّ (كَفَى) تعني (لن أقول: عسى؛ لأنِّي لم أقصرُ في تتبُّعِ أيِّ بصيصِ أملٍ حينَ لاح)؛ لذا بدأتُ تُقدِّمُ مقتضياتِ (كَفَى)، عبرَ جملٍ اسميَّةٍ تشي بالتَّباتِ والجمودِ، وتعدُّرِ الحركةِ الدَّالَّةِ على الحياةِ:

1- بابُ حديقتي موصدٌ، في إشارةٍ إلى أنَّه لم يكنْ يُغلقُ بوجودِ الزَّوجِ، وأنَّ الزَّوجَ كانَ يملأُ البيتَ حركةً وحيويَّةً وحياءً وأمناً لدرجةٍ أنَّ بابَ الحديقةِ يبقى مفتوحاً، وهذا يعني أنَّ إيصادَهُ المجهولَ هذا ينفي كلَّ ما كانَ يحقِّقُهُ حضورُهُ ووجودُهُ، سواءً على الصَّعيدِ الحَبِيبِ الملموسِ أم على الصَّعيدِ النَّفسيِّ المحسوسِ.

2- بيتي مُطفاً الألوانَ، إنَّ انطفاءَ الألوانِ في ثقافةِ المجتمعِ -لا سيَّما أصحابِ المهنةِ- يقفُ عندَ حدودِ عدمِ وجودِ لمعانٍ في أصلِ الصَّبغِ، وهو نوعٌ مطلوبٌ حسبِ الدَّوقِ، لكنَّه في نظرِ الزَّوجةِ يتجاوزُ حدودَ العتمةِ الماديَّةِ إلى الإحساسِ الدَّاخليِّ بالعتمةِ، ذلك أنَّ الانطفاءَ الماديَّ يمكنُ تداركُهُ بسهولةٍ عن طريقِ تغييرِهِ، لكنَّ كيفَ يَجري تداركُهُ في النَّفسِ؟!

3- قلبي مُوحشُ الأركانِ، هذه الوحشةُ تُمثِّلُ توقُّعاتِ القلبِ الدَّلِيلِ، بعدَ الاستعانةِ بدليلينِ خارجيَّين: (بابِ الحديقةِ الموصدِ، والبيتِ المطفأً الألوانَ)، وعلى الرَّغمِ من ذلك لم تُخضعها لفاعِلٍ خارجيٍّ مجهولٍ كما في إيصادِ بابِ الحديقةِ، وإطفاءِ ألوانِ البيتِ، ما يعني أنَّ جزءاً كبيراً من هذه الوحشةِ من صُنْعِ نَفْسِها المستسلمةِ للفقدِ وأثارِهِ.

وقد انتهتْ هذه المقتضياتُ الثَّلَاثَةُ بالسُّكونِ؛ إمعاناً بتوقُّفِ كلِّ الإشاراتِ الَّتِي يمكنُ أن يشي بوجودِ حركةٍ لِقادِمٍ منتظرٍ.

4- حولي أصدقاءُ الشَّوقِ:

- فنجانٌ من الوهمِ، لا من القهوةِ كما هو متداولٌ في السياقاتِ الرومانسيةِ التي تجسدُ غيابَ الحبيبِ، فهو فنجانٌ واحدٌ لا اثنانِ، وهو مملوءٌ بسائلٍ غرائبيٍّ لا يُعرَفُ طعمُهُ أو لونهُ أو تأثيرُهُ.

- ديوانٌ من الهمِّ، لا من الشَّعرِ؛ لأنَّ قراءةَ الشَّعرِ في حالةِ الانتظارِ هذه تبرزُ من جانبٍ معيَّنٍ وجهًا آخرَ للزَّوجةِ لا تريدهُ أن يتجلَّى، أمَّا حينَ حوَّلتِ الشَّعرَ إلى همٍّ لا يدركُ بالحواسِ، ولا يقرأُ كالشَّعرِ، وإنَّما يُحسُّ كالمشاعرِ، فقد رضيتُ عن ألوانِ رسمِها للوحةِ نَفْسِها الَّتِي تُحبُّ.

إنَّ أصدقاءَ الشَّوقِ مسكِّناتٌ خاصَّةٌ من حيثِ هُيولِها من جهةٍ، ومادَّةٌ لرفعِ مستوى التَّشاوُمِ والسَّوداويَّةِ واليأسِ والكآبةِ في النَّفسِ من جهةٍ ثانيةٍ، أمَّا انتهاؤها بالكسرةِ لا بالسُّكونِ فلأنَّ أثرها فعَّالٌ، فعَّالٌ جدًّا، حدًّا أن ينتهي كلُّ شوقٍ وكلُّ رشفةٍ وكلُّ قراءةٍ بحركةِ انكسارٍ كاملةٍ مصحوبةٍ بأصواتها المعبَّرةِ.

إنَّ الحالة السُّوداويَّة التي تُحيطُ بالزَّوجةِ من خارجها وداخلها تقفُ وراء الوقوفِ عند صديقين من أصدقاء الشُّوق: الفنجان والديوان، على الرَّغم من أنَّها أوحَتْ بقولها: (وحولي أصدقاء الشُّوق) أنَّها ستحدِّثنا عن مجموعةٍ منهم، لا عن اثنين فقط.

5- قربي هاتفٌ أخرسٌ، لم يدخلَ ضمنَ قائمةِ أصدقاءِ الشُّوق؛ لأنَّه لم يتحقَّقْ معهُ الاشتراكُ العاطفيُّ في التَّجربةِ الخاصَّةِ للزَّوجةِ مع زوجها، بينما قد يكون لدى غيرها من أصدقاءِ الشُّوقِ إنَّ جرتِ العادةُ بينَ المشوقين أن يتهاثفا كثيراً، وأن يحملَ الهاتفُ رسائلهما الحارَّةَ إلى بعضهما، لذلك وصفته بالخرس، والخرسُ عيبٌ خلقِيٌّ، وعلى الرَّغم من ذلك تُحمِّلهُ تبعهٌ عدمُ إبلاغها بعوده غائبا، وتُلقي عليه مسؤوليَّةٌ ذلك، بدليل أنَّها تُطالعهُ بغضبٍ، وهذا سلوكٌ مرَّضيٌّ يُعرفُ بالإسقاط، وهو عند النَّفسانيين آليَّةٌ دفاعيَّةٌ تعني «النِّسبةُ أو العزوُّ اللاشعوريُّ للاتِّجاهاتِ والدِّوافعِ أو السُّلوكِ إلى شخصٍ ما أو عنصرٍ ما في البيئة»⁽⁴⁾. وهي تعلمُ أنَّه لن يفهمَ نظرَها الحانقة، ولن يستجيبَ لهذه النَّظرة.

وإذا جرى تمثيلُ هذه الأنساقِ في مشهدٍ تصويريٍّ مُنسَجِمٍ مع موسيقاهُ فسوفَ يخرجُ بطقوسِ غرائبيَّةٍ مثيرةٍ للترقُّبِ والمتابعةِ، لا لمعرفةِ إمكانيَّةِ خرقها بقدمِ الزَّوجِ مصدرِ الأمانِ وماحي الغرابةِ والغربةِ، بل لمعرفةِ مصيرِ الزَّوجةِ التي تعيشُ هذه الطُّقوسَ من حولها وترصُّدها بعينها، وبعدها نفسها، فبابُ الحديقةِ من الخارجِ موصدٌّ دون الكشفِ عن هويَّةِ الموصدِ، والبيتُ من الدَّاخِلِ مُطفأُ الألوانِ (أي الأنوار الماديةِ والمعنويةِ)، دون الكشفِ عن هويَّةِ المُطفئِ، ما جعلَ قلبَ الزَّوجةِ موجَّساً وحشَّةً تسحبُ الطُّقوسَ الغرائبيَّةَ هذه من الخارجِ إلى الدَّاخِلِ.

ويمكنُ أن يكونَ هذا المشهدُ كُلُّهُ في الدَّاخِلِ فقط، الدَّاخِلِ السُّوداويِّ الذي بلغَ حدًّا يجعلُ النَّفسَ ترى كلَّ شيءٍ بعينِ الكآبةِ، وتعملُ على إحزانِ الطَّبِيعَةِ وتجميدِ الأشياءِ من حولها، وتدفعُها الحزنَ والقهرَ اللذين جعلاهما حانقةً مختنقةً لا تقدرُ إلَّا على قول: (كفى) كما يفعلُ المخنوقُ بدموعه، فلم تعد ترى الحديقةَ غنَّاء كعهدها، ولا بابها مُشرعاً، ولا ألوانَ البيتِ لامعةً زاهيةً، ولم تعد ترى فنجانَ القهوةِ قادراً على ضبطِ مزاجها، ولا ديوانَ الشَّعرِ ممتعاً، وهي بذلك السُّلوكُ تُقدِّمُ نموذجاً للزَّوجةِ التي تعاني من أعراضِ عقدةِ الفقدِ والانتظارِ وسطَ تضارُّبِ الأخبارِ بينَ الرَّجاءِ بالعودةِ، واليأسِ منها، وتعكسُ البيئةُ الاجتماعيَّةُ، وما اصطبغتُ به من ألمٍ وحزنٍ ومرارةٍ على الأسرى والمفقودين.

3- الأفقُ الثَّالثُ: توقُّعُ الابنِ.

وسط هذا الأفقِ المُظلمِ للمرَّةِ الثَّانيةِ يظهرُ طفلها في مشهدٍ يضجُّ بالحركةِ والنَّشاطِ، وينجحُ في تغييرِ أُفقِ توقُّعها، ويقلِّبُه، ويوسِّعُ الثُّقْبَ الذي أحدثه توقُّعُ الإشاعةِ من قبلُ، حينَ يأتي بصيغةٍ أكثرَ تأكيداً من صيغةِ توقُّعِ الإشاعةِ: (قد عاد)، وهو بهذا ينقلُ الخبرَ من الابتدائيَّةِ إلى الطَّلبيَّةِ التي تقتضي هرَّةً أقوى وتنبهًا أعنفًا:

4- باربرا إنجلر: مدخل إلى نظريات الشخصية، ترجمة: د. فهد بن عبد الله بن دليم، دار الحارثي للطباعة والنشر، الطائف، ط1، 1991م، ص466.

وطفلي - صاخبًا- يعدو

هنا وهناك

يشدُّ يدي وَيصحبني إلى الشُّبَّانِكِ

يقولُ لي: انظري.. قد عاد!

فأنظُرُ، إذْ بهِ يَجْرِي..

ويُطلقُ ضِحْكَةَ النَّصْرِ:

ضحكتُ عليكِ يا أمِّي!

أعودُ تَلْقَني الخَيْبَةُ

ثمَّ يظهرُ أنَّ هذا الأفقَ الَّذِي فتحَهُ طفلُها كانَ مزجًا مُعدًّا، بدأ بتمثيلِ الصَّخبِ والعدوِّ المبعثرِ الَّذِي يُمَثِّلُ الحالةَ الحركيَّةَ لفرحِ طارئٍ بشيءٍ غيرِ متوقَّع، ثمَّ بشدِّ يدِ الأُمِّ واصطحابِها إلى الشُّبَّانِكِ، ودعوتهِ إلى النَّظرِ من خلاله، ثمَّ بإخباره المؤكِّدِ بعودةِ أبيه، بصيغةٍ ليس فيها اسمُهُ ولا صفتهُ، حتَّى إذا نظرتُ أنهي مزحهُ بالجري وإطلاقِ ضحكةِ النَّصرِ على حالِ أمِّه لا عليها، كأنَّه كان يريدُ أن يخرجَها بهذا المزاحِ من تلكِ الحالة؛ لأنَّه يرى تأثيرها السَّلبيَّ عليها وعليه بصورةٍ يوميَّةٍ، وقد يكونُ هذا الأفقُ مختَرعًا من قبلها، محاولةً منها لإعادةِ التَّوازنِ، مقابلَ الشُّعورِ الأوَّلِ والثَّالثِ، شعورِ التَّشاؤمِ والحزنِ، بالاستعانةِ بطفلِها كونهُ المُشترَكِ الحيِّ الوحيدِ بيَّنها وبينَ الغائبِ، وكونِ الطَّفولةِ مرحلةَ البدايةِ لحياةٍ مأمولةٍ أن تكونَ حافلةً بالإنجازاتِ والنَّجاحاتِ الَّتِي تبتُّ السَّعادةَ والحضورَ، لا البؤسَ والغيابَ.

إنَّ هذهِ المحاولةَ (فتحِ أفقِ توقعِ من خلالِ الابنِ) تعكسُ الحاجةَ إلى الصُّمودِ والتَّغلبِ على الضَّعفِ الَّذِي سيطرَ عليها بعدَ الإخفاقِ، لكنَّ يبدو أنَّها محاولةٌ يائسةٌ كذلك، كانتُ نتيجتُها عودةً إلى الحالةِ السُّوداويَّةِ مع مزيدٍ من الخيبةِ، لتدخلَ فيما يسمَّى في علمِ النَّفسِ الانطفاءَ الكامنَ، الَّذِي يعني: «توقُّفَ الكائنِ الحيِّ عن إصدارِ استجاباتٍ نحوَ موقفٍ كانَ في الماضي موضوعَ إثابةٍ»⁽⁵⁾، يدلُّ على ذلك أنَّها لم تذكرْ أيَّ استجابةٍ على مزاحِ ابنِها، لا سيَّما تجاهه، كعادةِ الأمَّهاتِ في مثلِ هذهِ المواقفِ، واكتفتُ بالعودةِ إلى ما كانتُ تعملُهُ أو إلى حالِها الأولى مُتَلجِّفةً بثوبِ الخيبةِ.

- الخاتمة:

في النِّهايةِ جاءتِ النَّتيجهُ (ما عادَ) مطابقةً لعبارةِ العنوانِ (ما عادَ)، وهذا يعني أنَّ المسافةَ بينَ النَّصِّ والأفقِ النَّقديِّ صفرٌ، والانحرافَ عن معيارِ التَّوقُّعِ كذلك عادَ إلى درجةِ الصِّفرِ، وبهذا لم يَجْرُ اختراقُ التَّوقُّعِ النَّقديِّ، ولا انتهاكُهُ، لنقلِ النَّصِّ إلى مستوى التَّلقيِّ الأوَّلِ، وعلى الرَّغمِ من ذلك فإنَّ قراءةَ آفاقِ توقُّعِ العودةِ المستحيلةِ الَّتِي رسمتها شخصيَّاتِ النَّصِّ لا مُتلقِّيهِ خرجتُ بالنتائجِ المُرضيةِ الآتية -وفقَ قراءةِ التَّلقيِّ النَّقديِّ لها:-

5- مجمع اللغة العربية: معجم علم النفس والتربية، ج 1، ص 59.

- وضعت الشاعرة نتيجة الصبراع بين آفاق توقع عودة الزوج عنواناً للقصيدة، فألغت المسافة الجمالية التي يُحدثها عنوانٌ يتمتع بكسر التوقع العادي.
- اصطدم أفق توقع الزوجة بأفق توقع الإشاعة مرتين، فاستجابت للأولى، ولم تستجب للثانية، بل انشغلت بتقديم أدلتها على صحة توقعها.
- اصطدم أفق توقع الزوجة بأفق توقع الابن الممازح، بصورة مختلفة عن اصطدامها بأفق توقع الإشاعة، فاستجابت لها بسرعة تتناسب مع سرعة انطفائها الكامن.
- قدمت الزوجة أعضائها لاستسلامها وشدّة بأسها، كما قدمت أدلتها التي تعزز بقاءها على حالها السوداء، لا لتقنع نفسها، بل لتقنع الآخرين.
- لم تمش وراء قلبها كما تكشف العاطفة المكشوفة في أبنيتها الذاتية للوصول إلى النتيجة، وإن بدت ضعيفة ضعفاً لم يفارقها منذ عتبة العنوان إلى قفلة النص.
- نجح أفق توقعها المظلم في تحويل حياتها إلى طقوسٍ حزينيةٍ وقلبٍ كلِّ مظاهر الجمال والأمان النفسي إلى مظاهرٍ قبيحٍ وخوفٍ وقلقٍ وتشاؤمٍ.
- يكشف التلقّي النقدي عن قصديّة واعية للزوجة في فتح آفاق توقع غير أفيقها، كما يكشف عن تدرّجها في هذه العملية الواعية من إلقاء الخبر بصورته الابتدائية أولاً، ثم بصورته الطليبية ثانياً، وهي بهذا العمل تعمل على إشراك القارئ الضممي لنفسيتها (مروجو الإشاعة، وابنها) في صنع المعنى النهائي للنص.



مراجع الدراسة

- باربرا إنجلر: مدخل إلى نظريات الشخصية، ترجمة: د. فهد بن عبد الله بن دليم، دار الحارثي للطباعة والنشر، الطائف، ط1، 1991م.
- حسن البنا عز الدين: قراءة الآخر/قراءة الأنا - نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2008م.
- مجمع اللغة العربية: معجم علم النفس والتربية، الإدارة العامة للمعجمات، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، 1984م.

مقالات بلغات أجنبية

1. Le décrochage scolaire: une violence subie au sein de l'établissement scolaire

Hilal Meryem..... 371

Le décrochage scolaire: une violence subie au sein de l'établissement scolaire

Students' Dropout of School: Violence Felt Within School.

Dr. Hilal Meryem

FLSH –USMB- Fès- Sais

hilalmeryem@live.fr



Le décrochage scolaire: Une violence subie au sein de l'établissement scolaire

Dr. Hilal Meryem

Résumé

Depuis plus d'une décennie, la problématique du décrochage fait couler beaucoup d'encre et constitue une affaire politique et sociale. En effet, dans nombre de pays le décrochage scolaire est apparu comme un véritable phénomène vu ses conséquences dévastatrices qui en ont fait une priorité sur le plan social, économique et psychologique. La preuve en est que les gouvernements des différents pays concernés se sont réellement mobilisés en adoptant de multiples stratégies anti décrochage tout en laissant de côté ou en négligeant parfois des causes intrinsèques à l'école, à l'enseignant et à l'environnement immédiat de l'élève. Parmi ces causes, on citera le harcèlement scolaire, la stigmatisation et l'étiquetage des élèves à bas rendement scolaire, l'absence d'attitude bienveillante de l'enseignant, l'impunité ou le relâchement disciplinaire et la victimation. Ces causes ou facteurs pourraient être une incitation à une sortie prématurée de l'école.

Il est évident que l'école qui n'aurait pas les moyens humains, matériels, artistiques et pédagogiques suffisants et adaptés pour prendre en charge les enfants présentant certaines difficultés, verrait beaucoup plus, ses élèves décrocher. Si la famille de l'élève joue un rôle essentiel dans sa réussite scolaire, l'école se devrait pourtant de garder le monopole dans l'éducation, la réussite scolaire et la prévention contre toutes formes de décrochage et de déviances. D'où l'hypothèse que le décrochage scolaire serait une forme de violence subie par l'élève lorsque l'école n'a pas ou n'utiliserait pas les moyens de le retenir et de l'épanouir. En d'autres termes, la sortie prématurée du système scolaire serait une violence manifestée à l'égard du décrocheur. Agir sur le décrochage nécessite une véritable stratégie pédagogique et pluridisciplinaire de prévention d'autant que celle-ci serait facilitée par des signaux d'alerte que les psychoéducateurs et les responsables d'école devraient détecter à temps.

Abstract

In recent years, the issue of dropping out of school has been a political and social affair that sparked much ink. In many countries, dropping out of school has emerged as a serious phenomenon given its devastating consequences which have made it a priority on the social, economic and psychological levels.

Consequently, many governments have mobilized multiple anti-dropout measures. However, those measures have often neglected the causes that are intrinsic to the school, the teacher, and the immediate environment of the school, such as school bullying, stigmatization, labelling of underperforming students, lack of benevolent attitude on the part of the teacher, impunity or lax discipline, and victimization. These factors could push students to leave school prematurely.

More probable than not, schools which lack sufficient human, technical and pedagogical resources shall bear an escalated magnitude of the phenomenon.

The families indeed have avital impact upon the academic success of their children, yet schools should retain their dominance on the educational, academic success, and prevention of all forms of dropout and deviance. Hence, we hypothesis that dropping out of school is a form of violence against the student when the school does not intervene to stop it. In other words, leaving the school system prematurely would be a sort of violence manifestation against dropout students. Acting on dropouts, as much as this would be facilitated by warning signals that psychoeducators and school officials should detect in time, requires really educational and multidisciplinary preventive strategies.

Introduction:

Depuis plus d'une décennie, la problématique du décrochage fait couler beaucoup d'encre en devenant une affaire politique et sociale. Dans nombre de pays, le décrochage scolaire a revêtu un caractère politique vu ses conséquences dévastatrices qui ont en fait une priorité importante sur le plan social, économique et psychologique. Les gouvernements se sont réellement mobilisés en adoptant de multiples stratégies anti décrochage et le Maroc en a également adopté plusieurs¹. Toutefois, des facteurs de risque intrinsèques à l'école, à l'enseignant et à l'environnement immédiat de l'élève ont été négligés. Pour ne citer qu'un exemple parmi d'autres, les maltraitances et l'harcèlement pourraient inciter à une sortie prématurée de l'école. Dans ce sens, lorsqu'il est question d'évoquer le décrochage scolaire, la plupart pense que l'élève est forcément en échec, qu'il souffre de difficultés d'apprentissage ou encore de retard mental et de conditions de vie précaires. Cet ancrage sur la question du décrochage laisse entendre le problème comme relevant davantage de la responsabilité du décrocheur et de sa famille. En d'autres termes, le décrochage est sous-entendu comme un choix de l'enfant et serait rarement subi par ce dernier. Cependant, une exception est faite dans les zones rurales du royaume où 74% d'enfants sont en activité². D'après une étude de (Kadiri, Z., en 2016) 11,5% des jeunes marocains travaillent pour aider leurs familles³. Pour des raisons financières, les jeunes doivent subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. Dans des banlieues et quelques villes du sud les mariages précoces peuvent contrarier la scolarité de la population féminine d'où un taux d'abandon qui s'élève à 2,76% et d'un effectif de 7499 chez les filles contre 1,60% chez les garçons, soit un effectif de 4787 en cours d'année scolaire 2018-2019⁴.

1 Créée par Le Roi Mohammed VI en Mai 2018 à Casablanca, l'école de deuxième chance est destinée à offrir aux élèves en difficultés scolaires des classes relais pour la mise à niveau, aux enfants non scolarisés désireux d'obtenir des certificats d'études et aux enfants non scolarisés et déscolarisés une chance d'insertion ou de réinsertion dans le système éducatif et scolaire, de poursuivre une formation professionnelle et l'initiation a des métiers pour s'insérer dans la vie professionnelle. <https://bit.ly/3rddiLh>

2 Enquête nationale sur l'emploi 2019, HCP révèle que les enfants accomplissent des travaux dangereux sont à 74% ruraux, 84% masculins et 75% âgés de 15 à 17ans. [ecoactu.ma/travail-des-enfants. Paru en Juin 2020]

3- Zakaria Kadiri, La jeunesse au Maroc: marginalités, informalités et adaptations les jeunes, du 6/6/2016, p:27.

4- Données statistiques du Ministère de l'éducation nationale, de la formation professionnelle, de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique. 2018-2019 – Rabat - Maroc.

Dans d'autres cas, les élèves sont dans une démarche volontaire et active de décrochage parce qu'ils ne donnent pas de sens à leur scolarité et développent une démobilitation scolaire⁵. Ces jeunes valorisent davantage le travail rémunéré que les études.

Pourtant, des facteurs ou des violences tel le harcèlement scolaire, la stigmatisation et l'étiquetage des élèves à bas rendement scolaire, l'absence d'attitude bienveillante de l'enseignant, l'impunité ou le relâchement disciplinaire et la victimation, pourraient être une incitation à une sortie prématurée de l'école.

Il est évident que l'école qui n'aurait pas les moyens humains, matériels, artistiques et pédagogiques suffisants et adaptés pour prendre en charge les enfants présentant certaines difficultés, verrait beaucoup plus, ses élèves décrocher. Victimes d'harcèlement et non suivis par des spécialistes du milieu éducatif, les élèves fuient l'école.

Si la famille de l'élève joue un rôle essentiel dans sa réussite scolaire, l'école se devrait pourtant de garder le monopole dans l'éducation, la réussite scolaire et la prévention contre toutes formes de décrochage et de déviances. D'où l'hypothèse que le décrochage scolaire serait une forme de violence subie par l'élève lorsque l'école n'a pas ou n'utiliserait pas les moyens de le retenir et de l'épanouir. En d'autres termes, la sortie prématurée du système scolaire serait une violence scolaire manifestée à l'égard du décrocheur. En conséquence, la qualité de vie et la santé du décrocheur se trouveraient ainsi affectées, ce qui induirait surtout des coûts sociaux, économiques et sécuritaires importants. Agir sur le décrochage nécessite une véritable stratégie pédagogique et pluridisciplinaire de prévention d'autant que celle-ci serait facilitée par des signaux d'alerte que les psychoéducateurs et les responsables d'école devraient détecter à temps.

En tenant compte de ces constats: le décrochage ne serait-il pas subi par les élèves pour des raisons organisationnelles, pédagogiques et psychologiques ?

Est-ce véritablement un choix ou un échec scolaire comme beaucoup le pensent ou une difficulté d'apprentissage comme certains auraient coutume de croire ?

Le décrochage scolaire ne serait-il pas plutôt une difficulté d'adaptation à l'environnement scolaire ou un processus dont des comportements se manifestent par étapes et indices préliminaires qu'il s'agit de détecter de manière précoce ?

5- La Bouture (1998), Les Lycéens décrocheurs: de l'impasse aux chemins de traverse, Lyon, Chronique sociale.

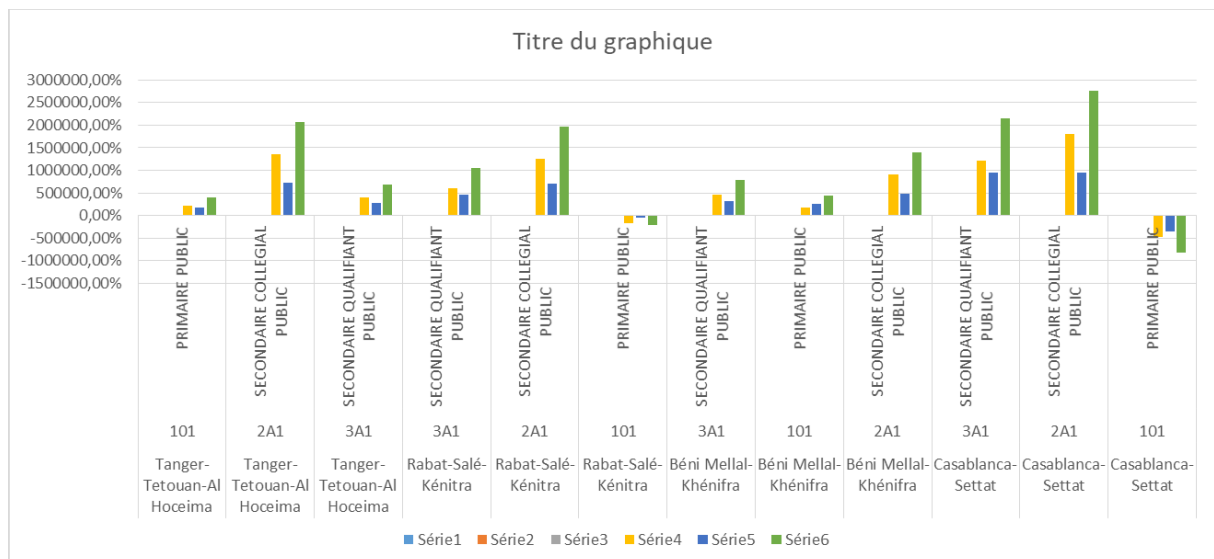
Ennui, troubles de comportements, violences, dépression, comportement antisocial et démotivation seraient autant de signes révélateurs indiquant un mal-être à l'école et que celle-ci devrait détecter pour empêcher un éventuel décrochage

Selon les statistiques nationales⁶, le décrochage est devenu un véritable fléau menaçant la scolarité des jeunes dans les établissements scolaires marocains à tous les niveaux, particulièrement au collège.

En effet, le taux d'abandon est plus fréquent chez les garçons, d'abord au niveau du secondaire collégial public à Tanger où le pourcentage est le plus élevé. Il atteint 12,45% chez les deux sexes, suivi de 11,75% au niveau de Marrakech puis de 10,42 à Fès-Meknès et de 9,96% à Casablanca. En dernier lieu à Rabat avec un pourcentage de 9,58% soit un effectif de 21563. Pour ce qui est du secondaire qualifiant public, le plus grand pourcentage se trouve sur la ville de Casablanca de 11,75% suivi de Laayoune Sakia El Hamra de 9,50% et un effectif total de 1339. Succède la ville de Fès Meknès avec un pourcentage de 9,09% et un effectif de 10958. En dernier lieu la ville de Rabat enregistre dans le secondaire qualifiant public un pourcentage de 8,70% et total effectif de 10568. (Voire les graphiques ci-dessous. Seules les statistiques les plus élevés sont signalés).

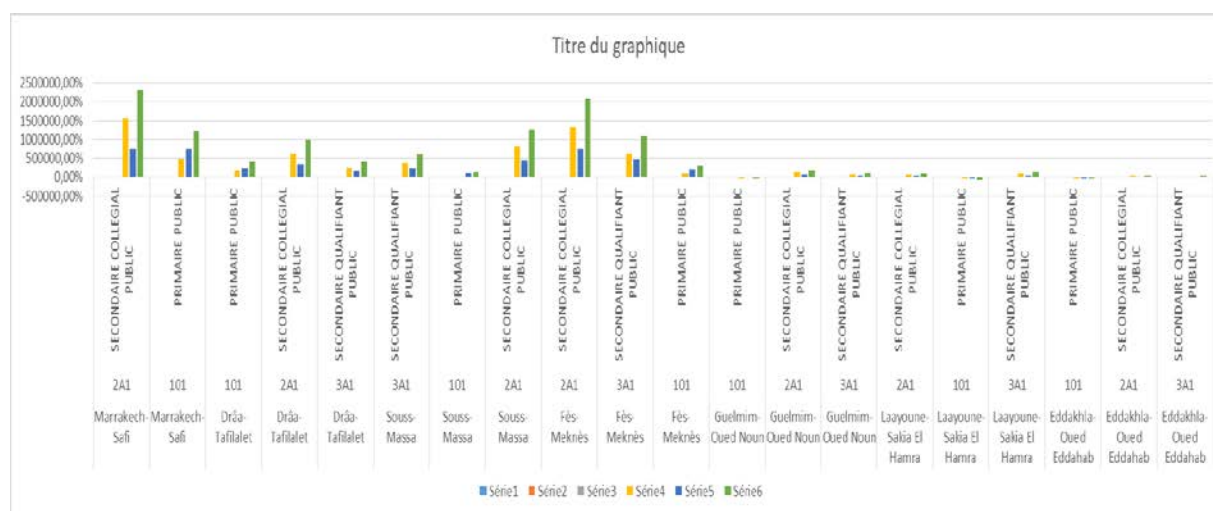
Figure 1 Etat des lieux d'abandon scolaire dans les villes de:

- tanger- Tetouan-alhouceima
- Rabat-Sale –Kenitra
- Benimellal-Khenifra
- Casablanca-Settat



6-Données statistiques du Ministère de l'éducation nationale, de la formation professionnelle, de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique. 2018-2019 – Rabat - Maroc.

Figure 2 Etat des lieux d'abandon scolaire dans les villes de:
Marrakech-Safi
Draa-Tafilalt
Souss-Massa
Guelmim-Oued noun
Laayoun-Sakiaelhemra
Eddakhela-oued Eddahab



Le décrochage indique une violence psychologique subie par l'élève du moment qu'il n'a pu être détecté, traité et pris en considération à temps. Il serait donc une conséquence à un dysfonctionnement psychopédagogique et à une déficience en matière de soutien ou de suivi au sein d'un établissement.

Si l'on se fie aux propos de chercheurs et de psychologues de l'éducation, ce phénomène prend racine en classes du cycle primaire durant lequel des formes de phobie scolaire⁷ peuvent apparaître chez nombre d'enfants et qu'il faudrait également traiter avec prudence.

Un retour aux statistiques nationales permet de constater qu'un effectif important de filles et de garçons quittent l'école au primaire. En effet, au niveau de Marrakech-Safi l'abandon chez les filles au primaire est de 2,76% et de 2,15% de garçons. A Laayoune Sakia El Hamra, il est de -2,48% contre 2,08% chez les garçons. Dans les villes du moyen atlas ; Fès-Meknès le pourcentage d'abandon scolaire atteint 0,99% chez les filles et 0,68% chez les garçons. Le même pourcentage d'abandon chez les garçons de 1,60% s'enregistre à Marrakech-Safi et Casablanca-Settat. Il est

7-Le Heuzey M-F., Mouren M.C., Phobie scolaire Comment aider les enfants et les adolescents en mal d'école ? 2eme édition. Editions J. Lyon 19, rue Saint-Severin 75005 Paris.p.25

nettement plus élevé chez la population féminine au niveau de Beni Mellal-Khénifra, 1.90% contre 1,50% chez la population masculine.

Pour d'autres auteurs toutefois Hugon⁸(2010), c'est au niveau du cycle du collège que le taux d'abandon s'enregistre le plus. Il existe des signes révélateurs qui doivent être détectés précocement pour empêcher un éventuel décrochage auprès de l'élève. Pour cet auteur, <<les premiers signes de décrochage se manifestent au collège lorsque les élèves doivent s'ajuster à une forme scolaire profondément différente de la forme élémentaire>>. D'autres préambules au décrochage se manifestent tel l'ennui⁹, les absences répétées¹⁰, les redoublements récurrents (...) lesquels doivent être décelés dès leur apparition.

Cependant, chez certains élèves le phénomène se présente différemment car sans quitter l'école, ces élèves sont démobilisés à la suite d'un désinvestissement de la scolarité. Il s'agit bien de «décrocheurs passifs» qui penchent progressivement vers un abandon scolaire avec déscolarisation¹¹.

Parmi les explications accordées au phénomène du décrochage, il ressort que ce comportement vient en conséquence au vide et au non accommodement de l'interaction et de la relation de l'élève avec son environnement scolaire et familial. Souvent, des valeurs totalement opposées entre les deux univers et des contraintes contrarient l'élève. Dans ce sens, le décrochage devient la conséquence d'une désocialisation subie par l'élève et se manifestant parla <<détérioration du lien entre le jeune, l'école et la société>>¹².

8-Hugon Marie-Anne (2010). « Lutter contre le décrochage scolaire: Quelques pistes pédagogiques ». Informations sociales, n° 5, p: 36-45.

9-Antonmattei Pierre & Fouquet Annie (2011). La lutte contre l'absentéisme et le décrochage scolaire. Paris: IGEN.

10-Canivet Catherine, Cuhe Catherine, Jans Véronique et al. (2006). Pourquoi certains élèves décrochent-ils au secondaire alors qu'ils ont bien réussi dans l'enseignement primaire ? Namur: Université de Namur, FUNDP, n° 114/05

11-La Bouture (1998), Les Lycéens décrocheurs: de l'impasse aux chemins de traverse, Lyon, Chronique sociale.

12-Favresse, D. et Piette, D. (2004). Les jeunes en marge du système scolaire: inscription dans une socialisation de l'exclusion. L'observatoire, 43, 87-91.

Dans d'autres contextes, le décrochage du système scolaire est un comportement qui vient à la suite d'un processus progressif de désintérêt pour l'école et par l'existence de facteurs relatifs à la personnalité de l'élève et qui n'ont pu être traités¹³.

De la sorte, les points de vue polarisent des facteurs de risque internes et externes propres à l'enfant et à son environnement immédiat. Cependant, l'accent doit être mis sur l'incapacité de socialisation et d'adaptation de l'élève pour affronter souvent seul et sans accompagnement deux environnements souvent paradoxaux.

Le décrochage est défini comme processus (idem) cela permet d'alerter quant aux étapes précédant ce comportement. Ceci dit, avant de passer à l'acte proprement dit de décrochage, l'enfant pourrait manifester un nombre de symptômes apparents.

Dans la typologie des décrocheurs, la présence de variables relatives à ce comportement se manifeste à des intensités différentes d'un élève à l'autre. Il s'agit de variables relatives à des conduites antisociales, à des déviances pouvant aller jusqu'à l'apparition de troubles de comportements ou de violences extrêmes, des baisses de performances scolaires et à des états de dépression. Des points communs sont repérés auprès de <décrocheurs potentiels>, même si chaque parcours est unique¹⁴.

Parallèlement à ces variables, le niveau social d'appartenance des élèves peut souvent les disposer à adopter ce comportement pour décrocher plus aisément que d'autres. Repérés par l'institution, ils sont d'origine sociale modeste, caractérisés par une précarité des conditions d'existence et par des difficultés dans les premiers apprentissages¹⁵. Aussi, les élèves en situation de handicap peuvent être assimilés à des décrocheurs invisibles¹⁶.

13- Leclercq, D. et Lambillotte, Th. (1997). À la rencontre des décrocheurs: Plaidoyer pour une pédagogie du cœur. Le point sur la Recherche en Éducation. Ministère de la Communauté française. Administration générale de l'Enseignement et de la Recherche Scientifique, Bruxelles, 4.

14-Feyfant Annie (2012). Enseignement primaire: Les élèves à risque (de décrochage). Dossier d'actualité Veille et Analyses IFÉ, n° 80, décembre. Lyon: ENS de Lyon

15-Douat Étienne (2011). L'école buissonnière. Paris: La Dispute.

16-Caraglio Martine (2013). «Les élèves handicapés: Des décrocheurs invisibles?». Administration et éducation, n° 137, mars.

Dans d'autres cas, la caractérisation des décrocheurs par des traits d'ordre psychologique, notamment des indicateurs de tests, corrèle au risque de décrochage¹⁷. Il s'agit de troubles de comportements agressifs (violences scolaires), de conduites délinquantes et d'états dépressifs.

Ainsi, la mise en évidence de ce type de facteur confirme la validité de l'approche processuelle du décrochage scolaire. Sans aucun doute, cette conception permettrait aux éducateurs et aux psychoéducateurs de repérer les réactions psychologiques chez les apprenants afin d'agir à temps.

Il faudrait aussi admettre que souvent, ces changements sont induits par un parcours scolaire problématique. Le décrochage devient ainsi la résultante d'interactions où l'environnement scolaire tient une place quasi importante. Par ailleurs, la violence et le décrochage peuvent être perpétrés en milieu scolaire et ne pas provenir seulement de l'extérieur (famille, entourage...). Les élèves qui manifestent de tels comportement sauraient en commun d'être en difficulté du point de vue de l'institution scolaire.

La classification accordée aux élèves < à problèmes > permet de les distinguer par des troubles de comportement¹⁸ ou par des comportements antisociaux cachés (vols, racket, mensonge, drogue)¹⁹. Ces cas nécessiteraient un accompagnement psychologique et pédagogique spécialisé d'autant lorsque leur famille est peu contrôlante et la cohésion familiale est faible. Ils manifestent en conséquence un haut niveau de dépression²⁰. Cependant, des élèves disciplinés et sans problèmes apparents, peuvent pourtant avoir des difficultés d'apprentissage et échouer à l'examen. La déficience de leur performance scolaire ne serait pas forcément reliée à un retard mental ou dû à un trouble de motricité. En conséquence, leur progrès exigerait une approche

17-Jimerson Shane, Egeland Byron, Sroufe L. Alan, Carlson Betty (2000), << A Prospective Longitudinal Study of High School Droupouts Examining Multiple Predictors across Development >>, Journal of School Psychology.

18-Kronick R. F., Hargis C. H. (1990), « Who drops out and why? And the recommended action », Charles C. Thomas.

19-Fortin, L., Marcotte, D., Potvin, P., Royer, E. and Joly, J. (2006). Typology of student at risk of dropping out of school: description by personal, family and school factors. *European journal of psychology of education*, 21(4), p: 363-383.

20-(idem)

pédagogique plus adaptée à leur rythme et à leurs capacités cognitives. Lorsque de telles mesures ne sont pas mises en place de façon ponctuelle, le risque d'obtenir des décrocheurs²¹.

Dans la même lignée de cette classification, le comportement de décrochage peut chez certains élèves, se révéler par des variables psychologiques relatives à la démotivation et au manque d'intérêt pour l'école d'où le sentiment d'ennui, de lassitude et de dépression²². Par conséquent, en dépit de leur bonne performance scolaire, ces élèves s'ennuient et sont en quête de sens dans l'environnement scolaire. L'école serait pour eux un environnement incohérent où il y aurait peu d'ordre et d'organisation dans la classe. Ils manifestent un taux de dépression supérieur à la moyenne. Ces élèves auraient une appréciation négative du soutien affectif parental et familial en général²³ (idem). A l'école, ils sont déçus car ils ne retrouvent pas le soutien psychologique, particulièrement de l'enseignant ou d'une équipe pluridisciplinaire pour combler la carence motivationnelle qu'ils ne retrouvent ni chez les uns ni chez les autres.

D'un autre point de vue, le comportement de violence pourrait être un indicateur de décrochage et peut être pronostiqué chez les élèves manifestant une agressivité récurrente et avec des intensités plus élevées que d'autres. A ce propos, le lien entre violence et décrochage scolaire est révélé en psychologie de l'éducation, les troubles de comportements agressifs (violence), les conduites délinquantes et les états dépressifs seraient corrélés au risque de décrochage²⁴.

Le descriptif des caractéristiques et des signes aux éventuels décrocheurs est animé par la volonté de démontrer que derrière un cas de décrochage, une pluralité de comportements <observables> peut préexister. Toutefois, une école qui ne prendrait pas en considération, voire négligerait ces symptômes auprès de ses élèves ou ne ferait l'effort de les détecter puis de les traiter à temps, concourrait inéluctablement au décrochage. Agir sur celui-ci nécessite une véritable stratégie pédagogique de prévention d'autant lorsque son repérage est facilité par les signaux d'alerte susmentionnés.

21-Janosz, M., Le Blanc, M., Boulerice, B. and Tremblay, R.E. (2000). Predicting different types of school dropout: atypological approach on two longitudinal samples. *Journal of educational psychology*, 92(1), p: 171-190.

22-Fortin, L., Marcotte, D., Potvin, P., Royer, E. and Joly, J. (2006). Typology of student at risk of dropping out of school: description by personal, family and school factors. *European journal of psychology of education*, 21(4), p: 363-383.

23-idem

24-idem

Violences et dérapages scolaires impunis: victimes ou acteurs d'harcèlement ou de cyber harcèlement (school-bullying) non détectés et non suivis par des spécialistes du milieu éducatif, contribuent au décrochage de l'élève même lorsqu'il fait preuve de bonnes performances scolaires

La montée de la violence au sein des écoles est perceptible aussi bien pour les sociologues que les psychologues de l'éducation qui y relèvent plusieurs formes²⁵. Dès l'école élémentaire des <microviolences> sont pratiquées par les enfants car à cet âge ces derniers ne peuvent avoir la volonté et l'intention de faire du mal. En revanche, dans les classes du collège et du lycée la violence devient plutôt intentionnelle et préméditée qu'elle soit physique, verbale ou psychologique. La raison pour laquelle, un enfant sur trois a connu, au moins une de ces formes de violence scolaire et en a subi également ses conséquences²⁶.

Selon le règlement de chaque école et selon l'importance ou la gravité de l'acte déviant commis, les sanctions peuvent diversifier. Les enfants agresseurs, à comportement antisocial sont blâmés puis mis en exclusion temporaire de quelques jours, voire de quelques semaines.

A ce sujet, des recherches ont confirmé que les mesures correctrices telles que la suspension, l'expulsion, la copie ou la retenue ne donnent pas de bons résultats. Les enfants redeviennent plus violents et récidivent. La suspension augmente le retard scolaire, peut même mener vers la démotivation et détruire le lien fragile du jeune et son école²⁷. Plus encore, ces jeunes persistent dans leur comportement car ils sont stigmatisés à leur retour et la plupart ressentent de la honte et n'osent pas affronter le regard, souvent méprisant de leurs camarades de classe. Un tel modèle de sanctionne serait-il pas suffisant comme raison pour décrocher ?

25-(Debarbieux, 1996, 1999, 2001) Debarbieux, E., La violence en milieu scolaire ; t.I: Etat des lieux ; t. II: Le Désordre des choses ; t. III: Dix approches en Europe, Paris, ESF, 1996, 1999, 2001.

26-Le Ministère de l'éducation a initié une collaboration avec l'Unesco sur La vie scolaire et la violence, 2017. Les statistiques montrent que ce sont les violences corporelles, ensuite les violences verbales qui dominent. Elles sont le fait davantage des garçons que des filles et le niveau scolaire le plus affecté est le collège, ce qui correspond également à la période délicate de l'adolescence. Les causes avancées pour expliquer les violences scolaires sont principalement sociales et souvent liées à des problèmes familiaux.

-l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, ANALYSE DE LA SITUATION DE LA VIOLENCE EN MILIEU SCOLAIRE AU MAROC, Publié en 2017 par Bureau de Rabat Avenue AïnKhalouya, Km5.3, Rabat, Maroc, p: 20-23.

27-Doudin, Pierre- Andre., Erkohen-Markus (EDS Miriam). Violences à l'école Fatalité ou défi ? 2000, De Boeck Université, Bruxelles. p: 186

Dans nombre de cas, l'élève doit faire face, seul, à la violence scolaire exercée à son encontre; qu'elle soit psychologique, physique ou verbale. Souvent, les agressions répétées à l'égard de l'élève et sa résignation, aboutissent à une dynamique du processus d'harcèlement: toute la classe se met contre lui. Dans de telles conditions, l'atmosphère scolaire se détériore et le mal être à l'école devient un vécu et un quotidien de l'élève victime d'actes d'harcèlement ou de cyberharcèlement.

Pour ne citer qu'un exemple parmi tant d'autres au sein de l'école, l'enfant peut être harcelé par les membres de sa classe. Et cette violence subie n'est pas toujours signalée par l'adulte, à l'administration, par conséquent aucune mesure disciplinaire n'est appliquée à l'égard des acteurs de maltraitance. A l'extérieur même, l'élève peut constituer un objet de moquerie et être une cible de<lynchage>de ses camarades. Il peut subir des agressions physiques dans les vestiaires, les couloirs, la cour, dans le transport ou encore dans le restaurant scolaire. L'élève peut être aussi bousculé ou frappé et mal traité. Conscients du mal causé à leur (s) victime (s), les harceleurs agissent la plupart du temps de manière sournoise pour échapper à la vigilance des adultes²⁸.

Dans la plupart des cas, les victimes d'harcèlement préfèrent subir en silence cette souffrance plutôt que de la dénoncer aux parents. Ils ont peur du rejet parental, du sentiment de honte et d'estime de soi qui peuvent être affectés par cet aveu. Pourtant, il existe des signes cliniques qui peuvent mettre les parents ou les proches sur la piste du harcèlement²⁹. Apart les signes de strangulations, les yeux injectés de sang, les ecchymoses, l'enfant manifeste d'autres signes aussi bien à l'école qu'au domicile. A l'école, les résultats scolaires chutent parfois, considérablement. L'enfant ne fait plus ses devoirs, arrive sans le matériel, prétexte avoir oublié alors qu'en réalité, ses cahiers, ses livres sont hors d'usage, à cause des agresseurs. Ces conditions affectent le niveau de concentration qui baisse considérablement. L'anxiété agit sur la mémoire de l'élève comme un poison lorsqu'il songe aux prochaines agressions³⁰.

Pour toutes ces raisons, l'enfant tente la fuite à ces difficultés par l'évitement de la situation, d'où accumulation des retards et des absences.

28-Catheline Nicole., 2015, Le Harcèlement scolaire, Que sais-je ? Ed PUF, Paris, Presses Universitaires de France.p.72

29- (idem p: 77-80)

30-Catheline Nicole., 2015, Le Harcèlement scolaire, Que sais-je ? Ed PUF, Paris, Presses Universitaires de France. p: 77.

Au domicile, l'enfant est d'une humeur irritable et marque un engouement excessif pour les consoles de jeux. D'autres symptômes anxio-somatiques peuvent notamment apparaître chez l'enfant, telle que les troubles du sommeil, de l'alimentation, les crises de larmes et une tendance dépressive. Ils doivent être considérés comme des signes d'alerte³¹.

A court terme, les conséquences de cette violence peuvent contrarier le développement intellectuel de l'élève et contrecarrer sa réussite et son épanouissement à l'école.

Graduellement, ce malaise peut mener nombre d'enfants à décrocher. A long terme, une tendance dépressive peut se manifester chez certains d'entre eux, une incapacité à agir socialement et peut même générer l'adoption de comportement suicidaire.

Lorsque l'enfant est placé dans un établissement qui tient compte de ses symptômes et lorsqu'il existe un échange et accompagnement réels entre l'enseignant et l'équipe psychopédagogique il peut être sauvé. Il serait tout à fait normal que des enfants subissant une telle violence aient du mal à réussir leur scolarité sans aide ou accompagnement adapté. Ainsi, la persistance des déficiences scolaires chez ces élèves peut s'accroître et générer de nombreux problèmes dans leur environnement, l'école, la famille, lorsque les véritables facteurs sous-jacents de cet échec ne sont pas détectés.

Déficiences scolaires stigmatisées: stéréotypes et représentations sociales de l'échec scolaire autant de violences à l'égard de l'élève pouvant l'inciter au décrochage

La baisse des performances scolaires est souvent évoquée comme un point commun aux décrocheurs et comme étant un parmi les prédicteurs les plus puissants et ce, d'autant plus lorsqu'elle est précoce³². L'élève disposant de difficultés scolaires peut être doublement

31- (idem).

32-Jimerson Shane, Egeland Byron, Sroufe L. Alan, Carlson Betty (2000), << A prospective Longitudinal Study of High School Dropouts Examining Multiple Predictors across Development >>, Journal of School Psychology. -Rumberger, (1995, 2004); Rumberger, R. W. (1995). Dropping out of middle school: A multilevel analysis of students and schools. American Educational Research Journal 32 (3), p: 583–625.

-BROCCOLICHI S. (1998). - Qui décroche? In La Bouture, Les lycéens décrocheurs. Lyon: Chronique sociale. -Caille, (1999) ; Caille, J.-P. (1999). Qui sort sans qualification du système éducatif? Note d'information - DPD, n°99.30.

Coudrin, C. (2006). Devenir des élèves neuf ans après leur entrée en sixième. Note d'information - DEPP, n°06.11.

condamné, à l'école comme au domicile, sans que les origines de ses faiblesses ne soient recherchées.

En effet, à l'école, les enfants à bas rendement scolaire peuvent être stigmatisés, étiquetés et relégués aux derniers rangs. Surtout, lorsqu'il arrive que l'enseignant focalise son attention sur les élèves studieux et disciplinés. Souvent ceux-ci occupent le devant de la classe.

Au domicile, l'élève qui risque de rater sa scolarité est mal jugé par ses parents, ses proches, car la représentation de l'échec scolaire est l'équivalent de l'échec dans la vie. Pour ce qui est des parents également, un échec scolaire remet en doute le sentiment d'être un bon parent d'où une angoisse et un comportement exagéré de certains d'entre eux qui condamnent l'échec de leur enfant. Au lieu de s'attaquer à la source du problème, de prendre contact avec l'école et les parties responsables ou encore d'encourager l'enfant, certains parents ne font parfois qu'empirer la situation. Ils entrent dans des conflits interminables avec leurs enfants en les rabaisant sans cesse et en les blâmant.

En toute éventualité, des maltraitances parentales, scolaires ajoutées à celles de l'enseignant, finissent par désorienter l'enfant. En conséquence, la seule révolte pour ce jeune considéré comme inutile socialement ou <nul>, est le décrochage dans un premier temps puis une quête de sens et d'identité dans l'ailleurs (délinquance, extrémisme) dans un second temps.

Sur le plan psychologique, l'incertitude quant à l'avenir du décrocheur est une charge psychologique et émotionnellement douloureuse qu'il peut vraisemblablement dépasser par un évitement et par une consommation de drogue ou d'alcool.

Une rupture de la scolarité ou une déficience de résultats risque de mettre en péril l'insertion professionnelle du jeune, sa situation sociale, son identité et son autonomie dans le futur. Pour ce fait, il devient plus compliqué pour un décrocheur d'aspirer à une stabilité professionnelle car, à défaut de bonnes qualifications ou de diplômes, la précarité des métiers qu'il peut occuper le laisse souvent dans l'incertitude par rapport à son avenir.

En effet, en l'absence de qualification ou de diplôme, la précarité du jeune s'accroît car les opportunités de travail risquent fortement de diminuer. Cela débouche sur un prolongement du temps de sa jeunesse: à un âge très avancé il demeure chez les parents :< il existe une dépendance

par rapport aux structures familiales, 82% des jeunes vivent encore avec au moins un des deux parents³³,

Dans d'autres cas, le décrochage comme étiquetage, identifie l'élève comme un « décrocheur » et comme étant un enfant « à problème ». Cette représentation sociale, voire stéréotype, illustre parfaitement les méfaits de la stigmatisation en milieu scolaire. Par ailleurs, les élèves considérés comme posant problème, pourraient faire l'objet d'un marquage social les incitant à entamer une carrière déviante. De même, lorsque le repérage d'élèves se fait sur la base de performances cognitives, il devient un facteur important de risque d'abandon scolaire.

Souvent les élèves sont classés selon leurs résultats scolaires ; bons ou mauvais, ou encore moyens. Cet étiquetage peut s'imposer de manière durable et les enfants s'identifient alors à l'étiquette qu'on leur accorde au sein de l'école. L'acceptation de l'étiquette dépend surtout de sa fréquence et quelque fois de l'autorité conférée à l'auteur de l'étiquette. Sans se rendre compte, les enseignants peuvent à leur tour renforcer cette distinction lorsque seuls les bons élèves sont appelés à participer et interagir dans diverses activités. En conséquence, le caractère public de l'étiquetage aboutit à son institutionnalisation y compris dans le processus d'orientation. Cette institutionnalisation renforce le risque de décrochage. Une sensibilisation du corps enseignant doit se faire pour cesser cet étiquetage notamment au moyen de formation.

Pour les filles déscolarisées, les risques de grossesses précoces peuvent également être une conséquence à leur déviance. Et c'est la raison pour laquelle le gouvernement a mis en place des politiques pour faciliter le retour à l'éducation et à la formation. Au Maroc, en Mai 2018 des plans d'urgence concrets et immédiats ont été entrepris par le gouvernement pour résoudre le phénomène d'abandon scolaire³⁴.

33- Kadiri Z., 2016, La jeunesse au Maroc. Marginalités, informalités et adaptations, *Economia* n°27, p: 23-31. (p.27). Parue sur revue *Economia*, Juin 2016).

34- Créée par Le Roi Mohammed VI en Mai 2018 à Casablanca, l'école de deuxième chance est destinée à offrir aux élèves en difficultés scolaires des classes relais pour la mise à niveau, aux enfants non scolarisés désireux d'obtenir des certificat d'études et aux enfants non scolarisés et déscolarisé. Une chance d'insertion ou de réinsertion dans le système éducatif et scolaire, de poursuivre une formation professionnelle et l'initiation a des métiers pour s'insérer dans la vie professionnelle leur est offerte. Cet environnement éducatif introduit des espaces de musique, l'électricité de bâtiment, la réparation automobile, la coupe-couture et la restauration, de sport dans le système éducatif afin d'aider les bénéficiaires à consolider leur motivation de réinsertion et de faire émerger leur potentiel et compétences. <https://www.medias24.com/MAROC/NATION/183431-La-premiere-ecole-de-deuxieme-chance-au-Maroc-verra-le-jour-a-Casablanca.html>

Sur le plan sécuritaire, les conséquences sociales au décrochage peuvent être importantes. D'un côté la violence sociale et les conduites à risque peuvent s'accroître en raison d'oisiveté. D'un autre côté, les déscolarisés et non-diplômés ont deux fois plus de risque de se retrouver au chômage, dans la délinquance, de commettre des vols ou des actes de vandalisme, de consommer de la drogue. Dans certains cas, c'est le suicide et dans d'autres cas, ces jeunes deviennent une proie manipulable à des actes d'extrémisme et de radicalisation³⁵.

L'effet pygmalion et la représentation des élèves à bas rendement scolaire bloque leur progression et néglige les facteurs sociaux, pédagogiques et psychologiques à l'origine de cette déficience

L'effet pygmalion mis à jour par nombre d'auteurs³⁶ explique la relation entre le regard de l'enseignant et les résultats scolaires.

Lorsque le professeur a un regard positif ou particulièrement un a priori positif, les élèves sont plutôt motivés et ont de bons résultats. Dans le cas contraire, l'enseignant qui a un a priori négatif sur la classe ou sur l'élève influence négativement les performances scolaires qui peuvent à cet effet baisser. Cette réaction démontre que les attitudes des enseignants ont un impact psychologique important dans la perception des élèves au stade de l'enfance et de l'adolescence. Certes cela risque souvent d'être imperceptible aux yeux de l'enseignant. Il s'agit de prendre conscience tout particulièrement du regard de ce dernier et sa portée sur le comportement de l'enfant dans le monde éducatif.

À ce propos, des avancés en neurosciences³⁷ confirment la possibilité d'un <apprentissage tout au long de la vie à condition que l'apprenant soit doué de confiance en soi, d'estime de soi et de motivation car notre cerveau est plastique, il continue de se développer, d'apprendre>. Les élèves seraient ainsi dotés de prédispositions à obtenir de hautes performances scolaires. En revanche,

35-Séminaire Euro-Méditerranéen Pour L'engagement De La Jeunesse Et Des Femmes Contre Les Violences Extrêmes Et La Radicalisation, 12-12-2019, Unesco, tenu à rabat 12-12-2019, Atelier n4 Intervention Hilal Meryem.

36-Rosenthal R. A., Jacobson L., 1968, *Pygmalion à l'école. L'attente du maître et le développement intellectuel des élèves*, Paris, Casterman, 1971.

37-ORGANISATION DE COOPÉRATION ET DE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUES, (OCDE), Comprendre le cerveau, vers une nouvelle science de l'apprentissage, OCDE, 2002. 2, rue André-Pascal, 75775 Paris Cedex 16, France, p: 33.

une exception peut être faite au sujet de certains enfants ayant des déficiences neurologiques, organiques ou autres (le cas des autistes, dyslexiques, dysphagiques).

L'hypothèse à retenir de ces découvertes considère les enfants similaires et apprêtés tous à obtenir de bons résultats scolaires lorsque leur environnement, leur école et leur éducation renforcent leur épanouissement et aident à accroître leur potentiel.

A ce propos, une exploration des facteurs à l'origine de divergences dans les réussites sociales et les résultats scolaires notamment des enfants, avait constitué un objet de débat en psychologie sociale. Par ailleurs, les controverses portaient essentiellement sur l'impact de l'hérédité pour les uns et du milieu pour d'autres comme facteur déterminant dans la réussite. Les résultats avaient démontré que le milieu est a priori le facteur le plus significatif que les facteurs d'hérédité³⁸. De manière plus précise, un enfant qui évolue dans un environnement sain et qui bénéficie d'un accompagnement parental et familial équilibré serait plus épanoui qu'un enfant dont les parents sont plutôt démissionnaires, surtout lorsque l'école n'assume pas suffisamment le rôle d'éducation et d'orientation. De même, une initiation au divertissement de l'enfant par une variété de loisirs, une communication saine et fondée sur l'écoute, l'aiderait à mieux réussir sa vie. Paradoxalement, une faille éducative pourrait bloquer l'épanouissement de l'enfant et ses capacités cognitives même lorsqu'elles sont précoces.

Sur cela, nombre de questions peuvent interpeller la curiosité des pédagogues: au-delà d'un enseignement dispensé dans son établissement, l'élève a-t-il une qualité de vie, un épanouissement artistique et sportif où des variétés d'activités parascolaires sont offertes dans des horaires et des moments adéquats de la journée pour permettre un épanouissement et un divertissement éducatif ?

Mettre en place une stratégie anti-décrochage et de prévention nécessite une rénovation de l'école et une intervention à l'échelle de l'écosystème: enseignant, famille et équipe pluridisciplinaire particulièrement: psychologue scolaire et assistant (e) scolaire...

De prime abord, l'école se devrait se réappropriier le monopole dans l'éducation et dans l'enseignement des élèves pour réussir à mettre fin aux violences subies notamment au décrochage. La formation à la pointe des enseignants et le maintien d'une attitude bienveillante de leur part à l'égard de l'élève, la remédiation aux déficiences scolaires adaptées par une

38-Piaget Jean, Où va l'éducation ? 1988, édition folio essais, impression à saint Amand, 12 septembre 2008, France, p: 44.

détection précoce et une orientation adaptée selon les compétences de chaque élève devient quasi indispensable.

Afin d'agir de manière spécifique sur la prévention, le dépistage par l'équipe psychoéducative et les parents est nécessaire³⁹. De plus, la mise en place de mesures disciplinaires opérantes au harcèlement scolaire, une adaptation des heures d'enseignement aux capacités psychomotrices de l'enfant, de l'adolescent, seraient des normes fondamentales à intégrer pour innover l'école marocaine mais aussi pour éradiquer le décrochage scolaire. En revanche, ces dispositions ne devraient en aucun cas empiéter sur le rôle essentiel de l'enseignant ou sur la mise en valeur de ses prérogatives et ses demandes. En effet, l'enseignant constitue un pivot indispensable dans le maillon de chaîne éducatif dans l'environnement scolaire.

Pour ces raisons, les directions des écoles se doivent apporter leur appui par des règles et procédures adéquates et rigoureuses dans la gestion de l'établissement scolaire. Ceci ne les empêche pourtant pas de demeurer attentifs aux demandes de leurs salariés et à l'amélioration de la gestion du personnel de l'établissement particulièrement des enseignants. La recherche de la satisfaction (réconfort) dans les conditions de travail des enseignants devrait faire priorité dans ces lieux éducatifs. Ainsi, favoriser le bien-être de l'enseignant, son autonomie, son écoute et sa rémunération aurait sans doute de bons retentissements sur sa qualité de travail, sa productivité et sa performance en classe.

Dans le même sens, la formation de ces acteurs devrait retenir toute l'attention de la direction. Un enseignant qui n'aurait pas des connaissances en pédagogie motivationnelle et en psychologie de l'enfant ou de l'adolescent, ne saurait gérer convenablement sa classe ou tenir compte des difficultés d'apprentissage ou de comportement rencontrés chez certains élèves. Dans ce sens, la formation des enseignants pourrait se programmer en fin de chaque année ou en début d'année scolaire en aval à une analyse de besoins de ces acteurs. Un échange de compétences et de savoir-faire pourrait être porteur de sens avec des écoles étrangères réussies aussi bien pour le cycle préscolaire que ceux du primaire et du secondaire.

Former les enseignants à l'attitude adéquate à adopter face à des stades de vie différents de l'élève, depuis sa première entrée à l'école jusqu'à l'adolescence nécessite une bienveillance à leur égard. Par ailleurs, tout enseignant devrait privilégier une attitude bienveillante à l'égard des

39-Guillard Suzanne., Adaptation scolaire, Un enjeu pour les psychologues. Edition, 2007, Elsevier-Masson SAS – 62, rue Camille-Desmoulins, 92442 Issy-les-Moulineaux cedex.

élèves et porter une attention particulière à ceux peu motivés et ayant de fortes lacunes. Si des études⁴⁰ ont démontré l'importance du manque de soutien par les enseignants, qui est pourtant ressenti par les jeunes au moment du décrochage et dans la réussite de l'élève⁴¹, il existe pour d'autres une corrélation entre décrochage scolaire et la violence. Il s'agit d'un climat de classe délétère et des relations difficiles entre enseignants et apprenants au sein d'un établissement scolaire où le risque de décrochage peut se maintenir.

Pour ces raisons, la perspicacité dans le processus de sélection du corps enseignant serait une condition sine qua none. Les recruteurs devraient désormais tenir compte des traits de personnalité fondamentaux dont la patience, l'agréabilité, l'ouverture et la conscience Big Five⁴² auprès des enseignants. Cela n'exclut pourtant pas que l'élève à son tour se devrait d'être respectueux et courtois envers l'enseignant. Lorsqu'un cas de discipline se manifeste au sein de la classe et est dénoncé par l'enseignant, l'administration se doit d'appliquer les mesures disciplinaires adéquates et appropriées pour mettre fin aux dérapages au sein de son établissement et de prendre part à l'enseignant. Quel que soit l'acteur ou le secteur concerné, enseignant ou élève, privé ou public, l'impunité engendre la victimation et crée un climat non propice à l'enseignement et au rendement des acteurs concernés⁴³.

Dans la même lignée, la remédiation aux déficiences scolaires au sein d'une école nécessiterait la mise en place d'outils et de moyens humains adéquats pour l'accompagnement des élèves ayant des piètres performances scolaires.

S'il ressort sans doute de la responsabilité d'un enseignant averti de détecter les élèves en difficulté, il ne devrait toutefois en aucun cas éloigner la probabilité que la source de baisse de performance scolaire puisse se trouver ailleurs. Dans ce sens, les difficultés d'apprentissage de l'élève exigent souvent de la part de l'enseignant à remettre en question sa pédagogie, sa relation à l'élève et le programme conçu (...) sans négliger le volet psychologique de l'élève. Dans ce sens,

40-Bavoux Pascal & Pugin Valérie (2012). *Étude exploratoire sur les jeunes décrocheurs*. Lyon: AFEV.

41-Lessard Anne, Poirier Martine & Fortin Laurier (2012). « La gestion de classe: une alliance entre l'enseignant et l'élève ». In Gilles Jean-Luc, Potvin Pierre & TiècheChristinat Chantal (dir.). *Les alliances éducatives pour lutter contre ledécrochage scolaire*. Berne: Peter Lang. p: 83-108.

42-Mischel, W. & Shoda, Y. (1995). The Big Five personality dimensions: implications for research and practice in human resources management, *Research in Personnel and Human Resource Management*, vol. 13, p: 153-200.

43-Carra, Cécile., Faggianelli, Daniel., *LES VIOLENCES A L'ECOLE*, 1ere édition, 2011, Ed. PUF, Paris, France.p: 57-61.

d'autres paramètres peuvent intervenir, ce qui nécessiterait une exploration des obstacles à la connaissance et à la compréhension. Car, si les facteurs de risque peuvent diverger selon la personnalité et le caractère de l'élève, il revient aux acteurs de l'école de réagir dès les premiers signes et d'adapter les outils et les techniques en tenant compte de l'unicité et de la particularité de chaque élève.

Dans ce sens, une équipe pluridisciplinaire composée du corps enseignant, d'assistants scolaires et de psychologues scolaires, se devrait de chercher les principales sources (motricité, processus de traitement de l'information, mémoire, attention...).

Que les obstacles relèvent de l'ordre de l'incompréhension, de troubles d'attention ou de concentration, de troubles de mémoire ou autres, il serait impératif de compléter l'intervention pour déterminer l'élément sous-jacent à toute difficulté contrecarrant les procédures d'apprentissage. Peur de l'enseignant ou des camarades, un stress ou un manque de sommeil... Souvent, de telles difficultés sont perpétrées au sein de l'école et générées par une ambiance de classe où le bruit, les perturbations ou la sensation d'étouffement en sont l'origine.

Aussi, les difficultés de la matière et la surcharge du programme peuvent être de véritables causes à l'incompréhension. Dans d'autres cas, l'enfant peut avoir de graves problèmes d'apprentissage notamment d'écoute ou de dyslexie, de troubles de comportements agressifs (violences), de conduites délinquantes et d'états dépressifs. Manifestés au sein d'une école, ces symptômes doivent être traités avec prudence, car ce sont des prémisses au décrochage scolaire⁴⁴.

Face à de piètres performances scolaires, une équipe pluridisciplinaire devrait se mobiliser pour se mettre sur les véritables pistes d'exploration et détecter la source du problème plutôt qu'émettre de faux jugements ou de se résigner à des stigmatisations. Car, des facteurs sous-jacents peuvent en être à la source. A ce propos, il existe une corrélation entre les bas résultats scolaires et le harcèlement scolaire, la maltraitance entre élèves, l'absentéisme, les difficultés de

44-Jimerson Shane, Egeland Byron, Sroufe L. Alan, Carlson Betty (2000), << A Prospective Longitudinal Study of High School Dropouts Examining Multiple Predictors across Development >>, *Journal of School Psychology* 38(6) p:525-549.

-Fortin et al., 2004; Fortin, L., Marcotte, D., Potvin, P., Royer, E. and Joly, J. (2006). Typology of student at risk of dropping out of school: description by personal, family and school factors. *European journal of psychology of education*, 21(4), p: 219-231.

-BLAYA Catherine (2010), *Décrochages scolaires: l'école en difficulté*, Bruxelles, De Boeck, 192p.

concentration. Des recherches effectuées dans ce sens⁴⁵ montrent combien l'attitude bienveillante de la part des enseignants et le climat scolaire sont primordiaux. Ils peuvent influencer aussi bien les performances en classe que les décisions des <<décrocheurs>>.

Parallèlement à ces cas présents à l'école, il existe un problème externe relatif à la classe sociale de provenance de l'élève et qui s'impose comme une priorité à traiter au même terme que ceux évoqués. Par ailleurs, l'école accueille des enfants qui proviennent de milieux défavorisés et qui vivent difficilement leur scolarité à cause d'échecs répétés. Des travaux en sociologie ont soulevé la corrélation entre l'origine sociale et le destin scolaire. L'enquête⁴⁶ menée par Hutmacher de révèle que: «le retard scolaire peut être plus fréquent et grave chez les élèves qui sortent de milieux économiquement, socialement et culturellement plus défavorisés.»

Dans ce sens, certaines familles peuvent brutalement dysfonctionner et ne pas réussir l'éducation de leurs enfants pour des raisons économiques, financières, de négligence et pour d'autres contraintes. Il est dans la plupart des cas évident que la précarité et l'instabilité de leurs conditions puissent influencer sur le cursus scolaire de leurs enfants à l'école. En conséquence, des parcours scolaires accidentés s'obtiennent en résultat à la fois des histoires familiales morcelées, des sanctions institutionnelles mal adaptées et des pratiques d'évitement des collégiens⁴⁷. Ces parcours peuvent mener progressivement vers le décrochage.

Ces pénibilités vécues par une tranche d'élèves, tous cycles confondus sont de nouvelles exigences auxquelles les écoles doivent s'adapter. Par ailleurs, l'école a désormais besoin de relais et ne peut plus revendiquer le monopole de l'action pédagogique et d'éducation sans avoir recours à des acteurs scolaires: psychologue scolaire et assistant (e) scolaire habilités à faire le terrain et à prendre ou à renouer le contact auprès des familles précaires et en éclatement. Il ne s'agit plus simplement de transmettre un savoir comme la lecture, le calcul, etc., il faudrait également apprendre aux enfants le savoir-vivre, la discipline, les valeurs, la morale, les règles

45-Bernard, pierre-Yves, Le décrochage scolaire, Que sais-Je ? 2013, Edition PUF. Presses universitaires de France, p: 68.

46-Hutmacher, W. (1993) *Quand la réalité résiste à la lutte contre l'échec scolaire*, Genève, Service de la recherche sociologique, Cahier n° 36.

47-Millet Mathias, Thi Daniel (2005), *Ruptures scolaires. L'école à l'épreuve de la question sociale*, Paris, PUF, 318p.

de comportement que la famille, souvent, n'inculque plus. »⁴⁸. Un élève issu d'une famille pauvre a pourtant besoin de dignité, de courage et de motivation pour pouvoir poursuivre ses études en dépit de toute difficulté. Mais le problème se pose lorsque l'enfant n'est pas accompagné, le vide auquel il se heurte en passant d'un environnement à l'autre (l'école, la famille), le transforme en proie à toutes déviances. Surtout que, le plus souvent, le passage du primaire au collège s'effectue de façon brutale. Etant habitué durant le primaire à une relation étroite où l'enseignant donne des devoirs à faire, contrôle, l'élève se retrouve au collège sans être suffisamment préparé à franchir un cycle qui exige plus de maturité et de bienveillance de l'enseignant. Face à l'indifférence de ces derniers, l'élève est perturbé d'où la nécessité d'un accompagnement régulier auprès de cette population. En revanche, dans de telles conditions lorsqu'il s'agit pour l'école de renouer le lien avec certains parents, familles précaires ou à difficultés, la situation s'avère difficile, d'où des questionnements:

Quel serait l'acteur le mieux habilité à la tentative de liaison et d'accompagnement de l'élève du système familial et scolaire ?

Nul doute que face à de telles sollicitations et bien à d'autres, relatives au milieu éducatif, l'enseignant ne pourrait faire face seule à autant de revendications pédagogiques, psychologiques et cognitives. Dans ce sens, les psychologues et les assistants scolaires pourraient apporter une plus-value au sein de l'école dans la prise en charge des élèves en difficultés. Leur intervention pourrait éviter une brusque interruption de scolarité ou un placement dans une école spécialisée.

L'adaptation de l'école actuelle aux exigences polyvalentes devient plus qu'un fait concret ; une urgence. La diversité de difficultés et de contraintes que rencontrent les établissements scolaires, relève de paramètres oscillants entre le psychologique, le relationnel, le cognitif et l'émotionnel. Ce faisant, des interventions réussies exigent des profils différents et spécialisés.

48-Dupanloup, A. (1998). Un psychologue dans l'école: la construction sociale d'un rôle professionnel et ses enjeux. Carouge: PUG.

Conclusion

Il n'y a pas de doute que le jeune <<décrocheur>> n'est jamais seul à vouloir décrocher. L'école dans laquelle il se trouve pourrait contribuer progressivement à ce qu'il la quitte en exerçant des violences subtiles à son égard. Lorsque l'école ne parvient pas à détecter précocement les difficultés et lacunes de ses élèves, à les accrocher, elle aura donc tendance à <<pathologiser>> leurs différences et à externaliser leur prise en charge. Dans nombre de cas d'ailleurs, le décrochage constitue pour l'élève une forme d'évitement, une échappatoire et une ultime solution d'autodéfense. Par ailleurs, l'élève, étiqueté ou jugé faible ne pourrait que, à un moment ou à un autre, abandonner le système scolaire. La nouvelle figure de l'élève « à problème » devient alors celle du décrocheur. Hors du système scolaire, ce dernier tente une révolte contre tout le système ce qui fait de lui une proie facile à toutes les formes de déviances et souvent d'extrémisme.

Qu'il se manifeste par des prémisses révélatrices telles que la violence, des dérapages, des performances scolaires insuffisantes ou autres, la conceptualisation du décrochage scolaire comme processus, le rend détectable et préalablement gérable lorsqu'une politique de prévention est faite en amont. Le décrochage scolaire peut apparaître sous des intensités variées et de manière différentielle par des absences et souvent par un désintérêt pour l'école jusqu'à atteindre la phobie scolaire. En revanche, sa conception en tant que processus permet de devancer le problème d'abandon lorsque l'institution observe tôt ces déterminants et agit par des outils appropriés et des techniques adaptées au milieu scolaire et à la personnalité de l'élève.

Dans cette perspective une véritable prévention nécessite la collaboration à l'échelle de l'éco système. Enseignants, direction, assistants scolaires, psychologues scolaires⁴⁹, familles d'élèves devraient fonder une coopération assistée et complémentaire. Cette politique ne laissera sans doute aucun vide ou désarroi chez l'élève.

De la sorte, toute école qui dispenserait au-delà de l'enseignement et de la connaissance une éducation, une rigueur, un soutien et un accompagnement approprié, réussirait à mieux redonner vie à l'école et à apporter de l'aide aux élèves avides de sens. Par ailleurs, en se réappropriant sa mission principale, l'école permettrait la conciliation des deux environnements: la famille et l'école auxquelles l'enfant a du mal à s'adapter. Car, souvent l'école est le lieu où

49-Pour plus de précisions sur le rôle et les missions du psychologue et assistant (e) scolaire, voire le document: Hilal Meryem, Violences scolaires: décrochage Approche Psychosociale, (2020).

l'enfant se trouve en insécurité dont il jouit au moins, une fois dans sa famille. Les harcèlements, les stigmatisations, les violences et parfois les maltraitements subies sans cesse et impunies, le contrarient dans sa réussite, ses résultats scolaires et durant sa poursuite d'études.

Lorsque l'école redeviendra le lieu apprécié de l'enfant, elle réussira sûrement mieux à minimiser le coût des violences subies par les élèves au sein des établissements. La mise en place d'un dispositif pédagogique, innovant basé sur le maintien d'une qualité de vie et d'un accompagnement personnalisé du corps éducatif dans la résolution de problèmes de violences ou d'harcèlement et dans la remédiation de déficiences scolaires, permettrait davantage à l'école d'accrocher les élèves.

D'autre part, si l'élève a des obligations envers l'école, celles d'être bien encadré et de bénéficier d'un enseignement de qualité qui s'adapte à ses facultés motrices, il ne reste pas moins que ce dernier a des obligations envers son école, ses enseignants et ses parents.

Un retour à l'autorité, au respect et aux valeurs serait surtout d'un secours aussi bien pour l'école, l'enseignant que pour l'élève. Un enfant éduqué aux valeurs civiques et au respect serait plus prédisposé à écouter, à tolérer les différences (couleur, genre, morphologie, niveau social, niveau scolaire ...) et à recevoir un enseignement.

L'enseignant devrait être formé à la gestion de classe pour instaurer du respect entre élèves et créer le climat propice au déroulement du cours. Si la compréhension suppose à priori, un bon niveau d'attention, de mémoire et de raisonnement, celle-ci peut être biaisée ou inhibée lorsque l'enfant, pour les raisons psychologiques, ergonomiques et cognitives susmentionnées, n'est plus à l'aise ni en sécurité au sein de son école.

En étant formé également à la pédagogie différenciée qui tiendrait compte de la variation du rythme de compréhension et de réactivité de chaque élève par rapport à l'autre, l'enseignant serait très engagé pour remédier à toute confusion ou erreur dans le repérage de l'élève. Celle-ci ne se limite pas à former pour l'examen par un bourrage de crâne mais de former autant à la vie, de développer des compétences sociales, des capacités de résiliences, intellectuelles qui apprennent à l'enfant à créer et à le motiver pour chercher le savoir, la curiosité de découvrir par et pour lui-même. Un enseignement qui met en avant le développement de la personne et offre un environnement plus positif pour le bien être des élèves pourrait mieux porter ses fruits. C'est un véritable retour à l'adage de <<tête bien faite vaut mieux qu'une tête bien pleine>>.



Bibliographies

- Antonmattei Pierre & Fouquet Annie (2011). La lutte contre l'absentéisme et le décrochage scolaire. Paris: IGEN.
- Bavoux Pascal & Pugin Valérie (2012). *Étude exploratoire sur les jeunes décrocheurs*. Lyon: AFEV.
- Bernard, pierre-Yves, Le décrochage scolaire, Que sais-Je ? 2013, Edition PUF. Presses universitaires de France, Paris.
- Blaya Catherine (2012). « Les priorités de l'action publique ». Les cahiers pédagogiques, n° 496, mars, p. 50.
- BLAYA, Catherine., *Décrochages scolaires: l'école en difficulté*. De Boeck, 2010.
- BROCCOLICHI S. (1998). - Qui décroche? In La Bouture, Les lycéens décrocheurs. Lyon: Chronique sociale.
- Caille, J.-P. (1999). Qui sort sans qualification du système éducatif ? Note d'information - DPD, n°99.30.
- Canivet Catherine, Cuche Catherine, Jans Véronique *et al.* (2006). *Pourquoi certains élèves décrochent-ils au secondaire alors qu'ils ont bien réussi dans l'enseignement primaire ?* Namur: Université de Namur, FUNDP, n° 114/05
- Caraglio Martine (2013). « Les élèves handicapés: Des décrocheurs invisibles ? ». *Administration et éducation*, n° 137, mars.
- Carra, Cécile., Faggianelli, Daniel., *les violences à l'école*, 1ere édition, 2011, Ed. PUF, Paris, France.
- Catheline Nicole., 2015, *Le Harcèlement scolaire*, Que sais-je ? Ed PUF, Paris, Presses Universitaires de France.
- Coudrin, C. (2006). Devenir des élèves neuf ans après leur entrée en sixième. Note d'information - DEPP, n°06.11
- Debarbieux, E., *La violence en milieu scolaire*; t.I: Etat des lieux ; t. II: Le Désordre des choses ; t. III: Dix approches en Europe, Paris, ESF, 1996, 1999, 2001.
- Douat Étienne (2011). *L'école buissonnière*. Paris: La Dispute.
- Doudin, Pierre- Andre., Erkohen-Markus (EDS Miriam). *Violences à l'école Fatalité ou défi ?* 2000, De Boeck Université, Bruxelles.p.186

- Dupanloup, A. (1998). Un psychologue dans l'école: la construction sociale d'un rôle professionnel et ses enjeux. Carouge: PUG.
- Favresse, D. et Piette, D. (2004). Les jeunes en marge du système scolaire: inscription dans une socialisation de l'exclusion. *L'observatoire*, 43, 87-91.
- Feyfant Annie (2012). *Enseignement primaire: Les élèves à risque (de décrochage)*. Dossier d'actualité Veille et Analyses IFÉ, n° 80, décembre. Lyon: ENS de Lyon.
- Fortin, L., Marcotte, D., Potvin, P., Royer, E. and Joly, J. (2006). Typology of student at risk of dropping out of school: description by personal, family and school factors. *European journal of psychology of education*, 21(4), 363-383.
- GILLES, J.-L. et RAMELOT, P. (2010). Comment favoriser le partage d'expérience entre experts du terrain et chercheurs du monde académique pour faire progresser les connaissances en évaluation ? Dans D. Castillo Moncada *et al.* (dir.), *Actes du 16^e congrès de l'Association mondiale des sciences de l'éducation (AMSE)*. Colloque sur l'évaluation de performances complexes. Monterrey, Mexique: Escuela de Ciencias de la Educacion.
- GILLES, J.-L., POLSON, D. et REYNDERS, A.-S. (2009). L'accrochage scolaire... Vers un dispositif de concertation intersectorielle. *Journal du Droit des Jeunes (JDJ)*, 290, 28-29.
- Guillard Suzanne., *Adaptation scolaire, Un enjeu pour les psychologues*. Edition, 2007, Elsevier-Masson SAS – 62, rue Camille-Desmoulins, 92442 Issy-les-Moulineaux cedex
- Hugon Marie-Anne (2010). « Lutter contre le décrochage scolaire: Quelques pistes pédagogiques ». *Informations sociales*, n° 5, p. 36-45.
- Hutmacher, W. (1993) *Quand la réalité résiste à la lutte contre l'échec scolaire*, Genève, Service de la recherche sociologique, Cahier n° 36.
- Janosz, M., Le Blanc, M., Boulerice, B. and Tremblay, R.E. (2000). Predicting different types of school dropout: atypological approach on two longitudinal samples. *Journal of educational psychology*, 92(1), 171-190.
- Jimerson Shane, Egeland Byron, Sroufe L. Alan, Carlson Betty (2000), << A Prospective Longitudinal Study of High School Droupouts Examining Multiple Predictors across Development>>, *Journal of School Psychology*.
- Kronick R. F., Hargis C. H. (1990), «Who drops out and why? And the recommended action », Charles C. Thomas.

- La Bouture (1998), Les Lycéens décrocheurs: de l'impasse aux chemins de traverse, Lyon, Chronique sociale.
- Leclercq, D. et Lambillotte, Th. (1997). À la rencontre des décrocheurs: Plaidoyer pour une pédagogie du cœur. Le point sur la Recherche en Éducation. Ministère de la Communauté française. Administration générale de l'Enseignement et de la Recherche Scientifique, Bruxelles, 4.
- Le Heuzey M-F., Mouren M.C., Phobie scolaire Comment aider les enfants et les adolescents en mal d'école ? 2eme édition. Editions J. Lyon 19, rue Saint –Severin 75005 Paris.p.25.
- Lessard Anne, Poirier Martine & Fortin Laurier (2012). « La gestion de classe: une alliance entre l'enseignant et l'élève ». In Gilles Jean-Luc, Potvin Pierre & Tièche Christinat Chantal (dir.). *Les alliances éducatives pour lutter contre le décrochage scolaire*. Berne: Peter Lang.
- Mathias Millet, Daniel Thin, 2005, *Ruptures scolaires. L'école à l'épreuve de la question sociale*, PUF, coll. Paris, France.
- Mischel, W. & Shoda, Y. (1995). The Big Five personality dimensions: implications for research and practice in human resources management, *Research in Personnel and Human Resource Management*, vol. 13, pp. 153-200.
- ORGANISATION DE COOPÉRATION ET DE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUES, (OCDE), *Comprendre le cerveau, vers une nouvelle science de l'apprentissage*, OCDE, 2002. 2, rue André-Pascal, 75775 Paris Cedex 16, France.
- Piaget Jean, Où va l'éducation ? 1988, édition folio essais, impression à saint Amand, 12 septembre 2008, France.
- Rosenthal R. A., Jacobson L., 1968, *Pygmalion à l'école. L'attente du maître et le développement intellectuel des élèves*, Paris, Casterman, 1971.
- Rumberger, R. (2004). Why students drop out of school. In Gary Orfield (Ed.). *Dropouts in America: Confronting the Graduation Rate Crisis*. Cambridge, MA: Harvard Education Press. p.131-155.
- Rumberger, R. W. (1995). Dropping out of middle school: A multilevel analysis of students and schools. *American Educational Research Journal* 32 (3), 583–625.

Articles et Etudes

- Kadiri Z., 2016, La jeunesse au Maroc. Marginalités, informalités et adaptations, *Economia* n°27, pp. 23-31. (p.27). Parue sur revue *Economia*, Juin 2016)
- Données statistiques fournies par le Ministère de l'éducation nationale, de la formation professionnelle, de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, année scolaire 2018-2019.
- L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, ANALYSE DE LA SITUATION DE LA VIOLENCE EN MILIEU SCOLAIRE AU MAROC, Publié en 2017 par Bureau de Rabat Avenue AïnKhalouya, Km5.3, Rabat, Maroc, PP.20-21-22-23. <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Rabat/images/ED/20171219AnalyseStituationMaroc.PDF>

Webographie

- <https://www.medias24.com/MAROC/NATION/183431-La-premiere-ecole-de-deuxieme-chance-au-Maroc-verra-le-jour-a-Casablanca.html>
- https://www.enssup.gov.ma/sites/default/files/ACTUALITES/2017/Vision_strategique_de_la_reforme_2015-2030_fr.pdf (**vision stratégique de l'éducation 2015-2030**)