

مقارباتٌ نقديةٌ في التربية والمجتمع

العدد السادس عشر

حزيران - يونيو

صيف (2023)

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

إشكالية مركزية السلطة في إدارة المجتمع المحلي الجزائري

أ. د. علي سموك

فهم الظواهر السوسولوجية العربية بين الفلسفة والعلم

أ. د. سعد عبد السلام

التفكيك الدريدي لروسو أو الكتابة بما هي رديف

د. منجي بوبكر

جدلية العلم والمنفعة: مقارنة ابستمولوجية: غاستون ميلو نموذجاً

د. عبد الفتاح كموني

الأبعاد المنهجية والوظيفية والعملية في تدريس تاريخ الأديان في الجامعات الإسلامية:

الشهرستاني راها

د. نزار صميحة

"السحر والشعوذة بالمغرب العربي، المغرب وتونس نموذجاً،" دراسة مقارنة

أ. مريم حاجبي

نقد وتنوير

العدد السادس عشر - السنة الرابعة

(حزيران - يونيو) 2023

ISSN 2414-3839



تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

غرناطة - إسبانيا

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

التواصل الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

watfaali@hotmail.com

watfaali55@gmail.com

(مواقع المجلة على الشبكة)

www.tanwair.com

المراسلات البريدية

غرناطة - إسبانيا

Watfa Shadi

Calle Francisco Dalmau 3, 4B. 18013-Granada

Granada -Spain.

إدارة المجلة

رئيس هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ. د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد
أ. اسماعيل الفيلاي

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

القسم العربيّ: لجنة المراجعة اللّغويّة

د. آسيا براهيم

د. عصام عرعاري

د. وداد عمري

د. نجم النفاتي

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

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

رسالة المجلة واهتماماتها

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

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

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

وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:

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

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

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

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

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

شروط النشر

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

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس
التحرير على البريد الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

watfaali@hotmail.com

ضوابط النشر

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

المحتويات

1	كلمة التحرير	
13-12	د. امبارك حامدي	
بحوث ودراسات		
2	دراميات التفاعل الرمزي في نظرية إيرفنج غوفمان: المدخل الدرامي لفهم السلوك البشري	
53-15	أ. د. علي أسعد وطفة	
3	الأبعاد المنهجية والوظيفية والعملية في تدريس تاريخ الأديان في الجامعات الإسلامية: الشهرستاني راهنا	
66-54	د. نزار صميذة	
4	الثورة اليمنية وسؤال القبيلة: هل تخلص الشباب من سلطة القبيلة؟	
80-67	أ. عبد الرحمان فضلي	
5	الدولة وأزمة التنمية في المناطق الداخلية في تونس: قراءة سوسيو-تاريخية	
97-81	د. مراد مهني	
6	إشكالية مركزية السلطة في إدارة المجتمع المحلي الجزائري: من أجل مقارنة تفاعلية للفاعلين المحليين وممارساتهم	
113-98	أ. د. علي سموك	
7	أثر الخلافات الأسرية على الطفل الأردني والتعليم من وجهة نظر أولياء الأمور	
136-114	د. كفي محمد الحمود	
مقالات		
8	الثقافة الصهبونية: إشكالية المفهوم والنشأة حسب عبد الوهاب المسيري	
154-139	د. سعيد قروي	
9	النحوي بين القرآن والشعر	
170-155	د. محمد النوي	
10	عجيب الحيوان في الكرامة الصوفية المسيحية والإسلامية: قراءة في قصص القديسين وأولياء الله الصالحين	
184-171	د. نجم النفاقي	

المحتويات

11	الخطاب الديني وضياع التنمية بين رهانات التطبيع والتسليع
204-185	أ. محمد رحومة العزّي
12	الرواية السياسيّة المعاصرة، أثرها النقديّ وخصوصيتها الفنيّة: رواية "للحب مجيء ثان" أنموذجا
220-205	د. محمد نفاذ
13	أزمة المثقف وتحول المجتمع التونسيّ في رواية "الملاح والسفينة" للروائي محمد الباردي
241-221	د. سميحة البوزايدي
14	موقف الناقد العراقيّ من التجييل العقديّ
255-242	د. نادية هناوي
15	الوجوديّة في أدب محمود المسعدي: حيرة مفكّر
269-256	د. سمير نور الدين الجابلي
16	أصل الاشتقاق: للفعل أم للمصدر؟
296-270	د. آسيا براهمي
17	فهم الظواهر السوسولوجية العربيّة بين الفلسفة والعلم
319-297	أ. د. سعد عبد السلام
18	السّلطة من عاهل أقوى إلى الدّفاع عن المجتمع
336-320	أ. مونية وكيل
19	التّفكيك الدرديّ لروسو أو الكتابة بما هي رديف
354-337	د. منجي بوبكر
20	جدليّة العلم والمنفعة: مقارنة ابستمولوجية: غاستون ميلو نموذجا
384-355	د. عبد الفتاح كموني
21	السّحر والشّعوذة بالمغرب العربيّ، المغرب وتونس نموذجا، "دراسة مقارنة"
412-385	أ. مريم حجاجي
22	بواكير دخول العرب إلى الأندلس
432-413	د. مروى بن عبد الجليل

المحتويات

قراءات في الكتب

23	تحقيق أطلس عليّ الشّرّفي الصّفّاقسيّ لمحمد الطّاهر المنصوري مراجعات وملاحظات
448-434	د. صدق السلامي
24	المناظرة، مقام خطابي/جنس كلامي في كتاب "فن المناظرة في الأدب العربي"
460-449	أ. عبد الرزاق القلبي
<h3>مقالات باللغة الأجنبيّة</h3>	
25	Philosophy of Religion The phenomenological approach as a way to solve the problem of value neutrality
	Dr. Djeffal abdelillah 462-490
26	Autonomie, Esthétique et Biologie selon Kant
	Dr. Nawel kahouach 491-504

كلمة التحرير:

على مشارف السنّة الخامسة من "النقد والتنوير"

الأمر التي تعرفها تعادل في حجمها حفنة الرّمْل التي في
بيك، أما الأمر التي لا تعرفها فتعادل في حجمها حجم الكون
مثل هندي

لنا أن نتساءل بعد أربع سنوات من الجهد البحثي، وتقليب النظّر في مختلف القضايا الدينيّة والاجتماعيّة والتربويّة والأدبيّة والفلسفيّة، وغيرها من مجالات النظّر العلمي والمعرفي: هل حققت مجلة نقد وتنوير بعض رهاناتها؟

يستدعي الجواب مدارات معرفيّة يتنزّل في أفقها. منها ما يتعلّق بطبيعة الرّهانات: هل تتعلّق بالعقول وتغيير الدّهنيات أم بتغيير بُنى الواقع الاجتماعيّ والثّقافيّ والسّياسيّ مثلا؟ هل هذه المجالات منفصلة، أم منصهرة ضمن جدليّة تأثير وتأثر متبادلين؟ ومن تلك المدارات أيضا ما يتّصل بوضوح الرؤية وتقلّبات الواقع والانفجار المعرفي: هل امتلكننا ناصيته ولو بمقدار ضئيل فأفلحنا في "تحيين وعينا المعرفي" بمواكبة السّيل الجارف للمعارف والمناهج والمقاربات الحديثة في العالم؟

إنّ هذه الأسئلة لتستدعي إشكاليّات أكثر إغراقا في التّجريد والتّعميم. ومنها: أيّ علاقة بين الجهد التّحديثيّ والتنويريّ على المستويين الثّقافيّ والدّهنيّ ومثليهما على المستوى الواقعيّ المادّي؟ أيهما أولا؟ لا يتّسع المجال للخوض في مختلف الإجابات، ولكن تكفي الإشارة إلى أنّ التّجربة الغربيّة التي عبّر عنها عالم الاجتماع الأمريكيّ ذو الأصل النّمساوي بيتر بيرغر، ومفادها أسبقيّة التّحديث الدّهنيّ على مثيله المادّيّ زمنيّا ومنطقيّا. غير أنّ تجارب عالميّة أخرى كتجربة اليابان ودول جنوب شرق آسيا تثبت العكس تماما.

وأيا ما كان الأمر فإنّ أسئلة كثيرة تسكننا، ونحن على مشارف السنّة الخامسة من عمر المجلة، والأمل كلّ الأمل أن تثمر جهودُ بذلت، وقرائحُ قدحت على امتداد ستّة عشر عددا، حتّى لا يصحّ فينا تشبيهه الفيلسوف الأمريكيّ النّمساويّ الأصل: فتجنّشتين للميتافيزيقيين بأنّهم كالفراشة التي دخلت زجاجة، وظلّت طريق الخروج فظلت "تزن"،

يصدر هذا العدد، كغيره من الأعداد، زاخرا بما جادت به قرائح الباحثين الأكاديميّين في حقول معرفيّة عديدة. ومنها الدّراسات الدينيّة ك (الأبعاد المنهجية والوظيفيّة والعملية في تدريس تاريخ الأديان في الجامعات الإسلاميّة: الشّهريستاني را هنا) و(الخطاب الديني وضياح التنمية بين رهانات التطوع والتّسليع) و(عجيب الحيوان في الكرامة الصّوفيّة المسيحيّة والإسلاميّة: قراءة في قصص القديسين وأولياء الله الصّالحين) الخ... والدّراسات السّوسولوجيّة التي اهتمّت بالسلوك الإنسانيّ شأن مقال (دراميات التّفاعل

الرمزيّ في نظريّة إيرفنج غوفمان: المدخل الدراميّ لفهم السلوك البشريّ)، (إشكاليّة مركزيّة السّلطة في إدارة المجتمع المحليّ الجزائريّ: من أجل مقارنة تفاعليّة للفاعلين المحليين وممارساتهم)، أو تلك التي اهتمت بقضايا أكثر خصوصيّة ومحليّة كالدراسة الموسومة بـ (إشكاليّة مركزيّة السّلطة في إدارة المجتمع المحليّ الجزائريّ: من أجل مقارنة تفاعليّة للفاعلين المحليين وممارساتهم) أو (الدولة وأزمة التّمنية في المناطق الداخليّة في تونس: قراءة سوسيو-تاريخية)، ومنها ما كان أكثر راهنيّة شأن مقال: (الثورة اليمنيّة وسؤال القبيلة: هل تخلص الشّباب من سلطة القبيلة؟). ومن الدّراسات ما كان ذا طابع تربويّ يبحث في مشكلات عينيّة تنخر المجتمعات العربيّة، وتؤثر سلبا في المردود المدرسيّ شأن البحث الميداني الموسوم بـ (أثر الخلافات الأسريّة على الطّفل الأردنيّ والتّعليم من وجهة نظر أولياء الأمور) الخ... وفصلّ آخرون القول في مباحث حضاريّة وفلسفيّة متنوّعة، كحضور (النحويّ بين القرآن والشّعر)، ودراسة (السّحر والشّعوذة بالمغرب العربيّ، المغرب وتونس نموذجا، "دراسة مقارنة")، وتحليل الكيفيّة التي يتمّ بها (فهم الظواهر السّوسولوجية العربيّة بين الفلسفة والعلم)، و(جدليّة العلم والمنفعة: مقارنة ابستمولوجية: غاستون ميلو نموذجا)، وتحوّلات (السّلطة من عاهل أقوى إلى الدّفاع عن المجتمع). وعمد بعض الباحثين إلى مباشرة قراءات من الدّرجة الثانية في ضرب من القول على القول شأن مقال: (التّفكيك الدرديّ لروسو أو الكتابة بما هي رديف). واتّخذت بعض المقالات طابعا تاريخيّاً تفكيكيّاً مثلما نجده في المقالين: (الثقافة الصّهبونيّة: إشكاليّة المفهوم والنّشأة حسب عبد الوهّاب المسيري) و (بواكير دخول العرب إلى الأندلس) الخ...

وكان للدّراسات الأدبيّة والنّقدية حضور لافت أثّث هذا العدد. ومنها ما كان مداره على الخصوصيّة الفنيّة في الرواية السّياسة: (الرواية السّياسيّة المعاصرة، أثرها النقديّ وخصوصيتها الفنيّة: رواية "للحب مجيء ثان" أنموذجا)، ومنها ما اهتمّ بأزمة المثقّف في علاقته بتحوّلات المجتمع: (أزمة المثقّف وتحوّل المجتمع التونسيّ في رواية "الملاح والسفينة" للروائيّ "محمد الباردي") وقضايا تجييل النّقاد وتصنيفهم: (موقف النّاقد العراقيّ من التّجييل العقديّ)، وحضور بعض الفلسفات المعاصرة في الأثر الإبداعيّ، وتعبيره عن شواغل المبدع: (الوجوديّة في أدب محمود المسعدي: حيرة مفكّر). وختمت المقاربات النّقدية بمقال في اللّغة جعل وكده البحث في "أصل الاشتقاق: للفعل أم للمصدر؟". واشتمل هذا العدد على مقالين، أحدهما باللّغة الفرنسيّة ومداره "على الاستقلالية والجماليات وعلم الأحياء عند كانط"، والثاني باللّغة الإنجليزيّة، وفيه تمّ النّظر في: فلسفة الدّين: وكيفيّة حلّ مشكلة حياديّة القيم وفق المنهج الظواهريّ، فضلا عن تقديم لكتابين: الأوّل ذو طابع نقديّ أدبيّ: (المناظرة، مقام خطابيّ/جنس كلامي في كتاب "فن المناظرة في الأدب العربي")، والثاني ذو طابع تاريخيّ: (تحقيق أطلس عليّ الشّرفي الصّفاقيّ لمحمد الطّاهر المنصوري مراجعات وملاحظات).

ولا يفوتنا في نهاية هذا التّقديم الموجز أن نتقدّم بأخلص آيات الشّكر والعرفان وأصدقها لكلّ من ساهم في تأييد هذا العدد أو مراجعة مادّته أو تحكيمها أو إخراجها.

مدير التحرير: د. امبارك حامدي

بحوث ودراسات

2. دراميات التفاعل الرمزيّ في نظريّة إيرفنج غوفمان: المدخل الدراميّ لفهم السلوك البشريّ
أ.د. عليّ أسعد وطفة..... 15
3. الأبعاد المنهجية والوظيفية والعملية في تدريس تاريخ الأديان في الجامعات الإسلامية: الشّهستاني
راهنا
د. نزار صميّدة 54
4. الثورة اليمينية وسؤال القبيلة: هل تخلص الشباب من سلطة القبيلة؟
أ. عبد الرحمان فضلي 67
5. الدولة وأزمة التنمية في المناطق الداخليّة في تونس: قراءة سوسيو-تاريخية
د. مراد مهني 81
6. إشكالية مركزية السلطة في إدارة المجتمع المحليّ الجزائريّ: من أجل مقارنة تفاعلية للفاعلين المحليين
وممارساتهم
أ.د. عليّ سموك 98
7. أثر الخلافات الأسرية على الطفل الأردني والتعليم من وجهة نظر أولياء الأمور
د. كفي محمد الحمود 114

**دراميات التفاعل الرمزي في نظرية إيرفينغ غوفمان:
المدخل الدرامي لفهم السلوك البشري**

**Dramas of symbolic interaction in Irving
Goffman's theory:**

**The dramatic perspective to understanding human
behavior**

أ. د. علي أسعد وطفة

**كلية التربية
جامعة الكويت**

watfaali@hotmail.com



دراميات التفاعل الرمزيّ في نظرية إيرفينغ غوفمان: المدخل الدرامي لفهم السلوك البشريّ

أ. د. علي أسعد وطفة

ملخص:

تعدّ نظرية إيرفينغ غوفمان الدرامية (Dramaturgical Theory) مدخلاً سوسولوجياً درامياً متطوراً لفهم السلوك الاجتماعي وتحليل التفاعلات الإنسانية في مسار الاستكشاف الأعمق لخفايا السلوك الإنسانيّ. وتشكّل نظريته هذه بلورة مكثفة لمختلف الاتجاهات الأساسية في نظريات التفاعل الاجتماعيّ والرمزيّ على حدّ سواء. وتكمن عبقرية غوفمان في تناوله لمختلف الظواهر الاجتماعية وفق طريقة مبتكرة تعتمد التمثيل المسرحيّ الرمزيّ منهجية صميّة في استكشاف أبعاد السلوك الإنسانيّ نفسياً واجتماعياً.

تتناول الدراسة نظرية إرفينغ غوفمان ومدخله الدراميّ الذي تناول فيه مختلف أوجه التفاعل الرمزيّ الدراميّ بين أفراد في المجتمع. تستعرض الدراسة بدايةً نشأة النظرية وأصولها التاريخية والقضايا الاجتماعية التي تبعتها ولا سيّما قضايا الهوية والذات والفعل والرمز. ومن ثمّ تتناول أعمال غوفمان وتعرض أهمّ الأفكار والتصوّرات التي يقدّمها في هذه الدراسات والأعمال ولا سيّما كتابه " تقديم الذات في الحياة اليومية " الذي يتصدّر أعماله العلميّة من حيث الأهميّة والشمول.

وتؤلي الدراسة نصيباً كبيراً لقضايا الهوية وعوامل نشأتها ودور التفاعل الرمزيّ في صقلها وتشكيل ملامحها الأساسية. ثم تتناول مفهوم التفاعل الاجتماعيّ الرمزيّ كما يراه غوفمان وتبحث في وظيفته الاجتماعيّة المشكّلة للظواهر الاجتماعية. وأخيراً تستعرض الدراسة مختلف أوجه النقد التي وجّهت إلى نظريته من قبل المفكرين والباحثين.

الكلمات المفتاحية: التفاعل، الرمز، التفاعلية الرمزية، الذات، الهوية، إرفينغ غوفمان.

Abstract:

Irving Goffman's Dramaturgical Theory is an advanced dramatic sociological approach to understanding social behavior and analyzing human interactions in the path of deeper exploration of the mysteries of human behavior. His theory constitutes a condensed crystallization of the various basic trends in theories of social and symbolic interaction alike. Goffman's genius lies in his handling of various social phenomena according to an innovative method that adopts symbolic theatrical representation as an intimate methodology in exploring the psychological and social dimensions of human behavior.

The study deals with the theory of Irving Goffman and his dramatic approach, in which he deals with various aspects of the symbolic and dramatic interaction between individuals in society. The study first reviews the emergence of the theory, its historical origins, and the social issues it examines, especially issues of identity, self, action, and symbol. Then, it deals with Goffman's work and reviews the most important ideas and perceptions that he presents in these studies and works, especially his book "Introducing Self in Daily Life", which is at the forefront of his scientific works in terms of importance and comprehensiveness.

The study singles out a large share of identity issues, the factors of their origin, and the role of symbolic interaction in refining them and shaping their basic features. Then, it deals with the concept of symbolic social interaction as seen by Goffman, and examines its social function that constitutes social phenomena. Finally, the study reviews the various aspects of criticism directed at his theory by thinkers and researchers.

keywords: Interaction, symbol, symbolic interactivity, self, identity, Erving Goffman. (Irving Goffman)

1- مقدمة:

تعدّ نظريّة إيرفنغ غوفمان الدرامية (Dramaturgical Theory)¹ مدخلاً سوسولوجياً درامياً متطوراً لفهم السلوك الاجتماعي وتحليل التفاعلات الإنسانية في مسار الاستكشاف الأعمق لخفايا السلوك الإنساني ونوازه العصيّة على الفهم والتحليل. وتشكل نظريته هذه بلورة مكثّفة لمختلف الاتجاهات الأساسية في نظريات التفاعل الاجتماعي والرمزيّ على حدّ سواء. وتكمن عبقرية غوفمان في تناوله لمختلف الظواهر الاجتماعية وفق طريقة مبتكرة تعتمد التمثيل المسرحي الرمزي منهجية صميمية في استكشاف أبعاد السلوك الإنساني نفسياً واجتماعياً. وهو في مختلف جوانب هذه النظرية يوضّح لنا كيف يتفاعل الناس وكيف يتشكّلون بأنفسهم، ويشكّلون الحقيقة الاجتماعية وفق الفعاليات الرّمزية الدرامية التي تنطوي على عمليات سيكولوجية صميمية تأخذ طابعاً رمزياً مكثفاً فاعلاً في إنتاج الهوية والمعنى والدلالة، وفي تشكيل الفعل الاجتماعي بمختلف تجلياته وتمظهراته.

وتتميز نظرية غوفمان بقدرتها الفائقة على التوغّل في أعماق النّفس الإنسانية، واستكشاف أغوارها العميقة، وقد جعلت من التفاعل الإنساني الدرامي قضيتها الأساسية وميدانها الحيوي لممارسة نشاطها المعرفي. إذ يرى غوفمان أن التفاعل الرمزي يشكل البوتقة التي تتفاعل فيه إيماءات الجسد، وتهدّجات الصوت، وحركات اللسان، وومضات الدلالة، وبريق الرموز وتوهّجات المعاني. وعلى هذا النحو، وفي هذا الميدان التفاعلي، يدرس غوفمان الإنسان كبنية دينامية سيكولوجية لغوية رمزية تتشكل في سياقات التفاعل مع الآخر تكيفاً مع مواقف الحياة اليومية ووضعياتها الاجتماعية.

وقد أثمرت جهود غوفمان العلمية في هذا المجال السوسولوجي ليكون أحد أهم علماء الاجتماع في القرن العشرين، واستطاع أن يخطّ مساره المبتكر في سوسولوجيا التفاعل الرمزيّ، وأن يرسّخ نظريته المتفردة في مجال التحليل الدرامي للسلوك الإنساني. وقد عُرف بأفكاره المبتكرة حول سلوك الإنسان في الحياة الاجتماعية والمجتمع، وقدّم رؤى واضحة حول دور الرموز والإشارات في التفاعل بين الأفراد. وقد استحقّ بجدارة فائقة أن يلقّب اليوم بالأب المؤسس لنظرية التفاعل المسرحي الدراماتيورجي (Dramaturgy)².

1- الدراماتيكية نسبة إلى الدراما (Drama) وهي فنّ مسرحي، أو بالأحرى هي نوع من النصوص الأدبية التي تؤدي تمثيلاً في المسرح أو السينما أو التلفزيون أو الإذاعة. أخذت الكلمة من اللغة الإغريقية القديمة "δρᾶμα" وتعني يشخص أو يمثل. وهي غالباً ما تكون على صورة حكاية لجانب من الحياة الإنسانية يعرضها ممثلون يقلّدون الأشخاص الأصليين في لباسهم وأقوالهم وأفعالهم وتهتم القصة الدرامية غالباً بالتفاعل الإنساني وكثيراً ما يصاحبها الغناء والموسيقى ويدخل فن الأوبرا ضمن هذا التعريف. وتنقسم الدراما في المفهوم الإغريقي إلى ثلاثة أجزاء -الملهة (الكوميديا) وهو الأداء التمثيلي الذي يؤدي للضحك ممثلاً بالقناع الأبيض الضاحك - والمأساة (التراجيديا) عكس الملهة (الكوميديا) وهو الأداء التمثيلي الذي يؤدي إلى الحزن ويمثله القناع الأسود الباكي. - أما الجزء الثالث فهو نوع خاص من الدراما يتضمن الجانبين ويعرف باسم "التراجيكوميدي" وقد استقرّ تعريفها في عصرنا الحالي على أنها: فن مسرحي يؤدّى على المسرح، أو التلفزيون، أو الراديو، وهي مصطلح يُطلق على المسرحيات والتمثيل بشكل عام.

2- الدراماتيورجيا هي الدراسة التي تبين العلاقة بين المضمون المسرحي والشكل، ليظهر مشهدياً أمام المتفرجين. تاريخياً، ظهر مفهوم الدراماتيورجيا في القرن الثامن عشر، ومهد لظهور مفهوم الإخراج في نهاية التاسع عشر. أدى ظهور الدراماتيورجيا، إلى تحول في النظرة للمسرح، وانبثاق ما يسميه الناقد الفرنسي برنار دورت (B. Dort) الذهنية الدراماتيورجية، التي ساهمت في بناء علاقة جديدة:

يركز غوفمان في مداخله الدرامية على محورية السلوك اليومي للأفراد في مختلف المواقف الاجتماعية، وببني تصورات السوسيولوجية على منهجية تحليل الرموز والإشارات التي يستخدمها الأفراد للتواصل والتفاعل مع بعضهم بعضاً، والأفراد في تفاعلهم وتواصلهم - كما يصورهم غوفمان - يقدمون أنفسهم ويتصرفون وفق نسق من الأدوار التي يؤديونها في الحياة الاجتماعية، وكأنهم ممثلون على خشبة مسرح الحياة الاجتماعية في مختلف جوانبها وتقاطعاتها. وفي مسار هذا الأداء المسرحي يعدّ الفرد "مثلاً" يتحلّى بالقدرة على اختيار الدور الذي يؤديه، وتقديم نفسه بشكل يتوافق مع المتطلبات المجتمعية والاجتماعية للدور. وبالتالي، فإنّ السلوك الاجتماعي يمثل "عرضاً مسرحياً" يتمّ تقديمه للآخرين، والأفراد يعملون جاهدين على تحسين عرضهم الخاص ومحاولة الحفاظ على مظهرهم الاجتماعي.

وتتمثّل مقولته المركزية في تصويره للحياة الاجتماعية على أنّها دراما مسرحية مشحونة بالأدوار التمثيلية التي يحاول فيها الفرد التكيّف مع المجتمع من خلال التفاعل الذي يمثّل لنسق من الطقوس والعادات الروتينية اليومية التي تشبه الأداء المسرحي في جوهرها. وبين لنا غوفمان في مختلف أعماله الصّورة اليومية للحياة الاجتماعية القائمة على التفاعل المسرحي، فعندما يتقابل الناس في المواقف الاجتماعية يتفاعلون ويديرون أدوات التفاعل المخضبة بالأدوار التمثيلية مستخدمين الرموز والدلالات، وهم في سياق هذا التفاعل يقومون بتقديم نسخ متعددة عن أنفسهم تناسب الجمهور وتناسب غاياتهم التفاعلية القائمة على مبدأ التكيف مع المجتمع بعاداته وتقاليده ومعايير وأعرافه 1.

لقد أثارت نظرية غوفمان في التمثيل المسرحي للحياة الاجتماعية اهتمام المفكرين والباحثين من مختلف المذاهب والأطياف، وقد تعرضت نظريته هذه للانتقادات المستمرة من قبل المفكرين الاجتماعيين، ورغم قسوة النقد الموجه إلى هذه النظرية أحياناً، فإن أفكار غوفمان ومقارنته المجتمع بالمسرح قد حظيت بإعجاب كثير من المفكرين والنقاد وتقديرهم. ومن الواضح أنّ غوفمان يشكّل أحد أركان النظرية الاجتماعية الرمزية ومن أبرز علماء اجتماع الحياة اليومية، وقد قدّر له أن يقدم تصورات عميقة الأبعاد بعيدة الأغوار عن الحياة الإنسانية في أعماق معانيها ودلالاتها. واستطاع أن يجوس في أعماق النفس الإنسانية ليضع العالم في صورة التفاعلات الذهنية والنفسية القائمة على الدلالة والإشارة والمعنى والمغزى في حياة الأفراد، وهو أمر تجاوز قدرة علم اجتماع النظريات الكبرى، وهو بذلك استطاع أن يميّط اللثام عن أعماق دلالات الوجود الإنساني، وأن يهتك أكثر مظاهر الحياة الإنسانية في مجال التفاعل اليومي والصبرورة الحياة.

بين النص والعرض. يمكن تحديد الدراماتورجيا من خلال طرح سؤالين. السؤال الأول: ماذا يتم تقديمه؟ والسؤال الثاني: كيف يتم تقديمه؟ وبالتالي فإن الدراماتورجيا هي الدراسة التي تبين العلاقة بين المضمون المسرحي (Content) والشكل (Framing) إذاً، هي الربط بين المحتوى، والشكل، ليظهر مشهدياً أمام المتفرجين بلغة فنية مسرحية.

1- جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، ترجمة محمود محمد حلمي، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009. ص 247.

إنّه يقدم أجوبة على أسئلة حيوية تتصل بكيفيات التّواصل والتّفاعل، وبالكيفيات التي تتشكّل فيها ذاتنا وهوياتنا الدّاخلية العميقة. واستطاع أن يعرفنا بأنفسنا وقدراتنا وإمكاناتنا في إدارة التواصل وتشكيل الانطباعات. وفي سياق ذلك كلّه استطاع أن يكشف عن وضعيات الرّيف الاغترابية في وجودنا، ومن أكثر جوانب نظريته أهميّة وخطورة، أنّه استطاع أن يبيّن أنّ الحياة الاجتماعية في مجملها نسق متواتر من المظاهر الخارجية، وأنّ العمق الإنسانيّ في أبعاده الجوهرية ما زال بعيداً عن تناول المفكرين والعلماء. فالحياة مسرحية مصنعة نعيش فصولها تارة على الخشبة الأمامية لتأدية أدوار خاصة، وتارة في الكواليس، إذ نرتاح لأنفسنا ونسترخي ضمن أبعاد ذاتنا الحقيقية، وتارة في الفضاء العام للمسح وخارجه؛ كي نعيش حياتنا ضمن مسيرة التّواصل الرمزي في الحياة.

وسنعمل في هذه الدّراسة على تناول مختلف جوانب نظرية غوفمان الدّرامية التي يضعها منهجاً أصيلاً في الكشف عن مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، غوصاً في أعماقها واستكشافاً لخفايا الحياة الإنسانية وملايسات التّفاعل الاجتماعي الذي يتجلّى في صورة درامية مسرحية.

2- الظاهرة الغوفمانية:

يعدّ عالم الاجتماع الأمريكي – الكندي إيرفنج غوفمان (Irving Goffman) ¹(1922-1982) من أكثر علماء الاجتماع الأمريكيين تأثيراً في القرن العشرين، وقد احتل المرتبة السّادسة بين علماء الاجتماع الأكثر تأثيراً في دليل التاييمز للتّعليم العالي بين مؤلّفي الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في عام 2007². وُلد غوفمان في 11 يونيو عام 1922 في عائلة أوكرانية يهودية هاجرت إلى كندا في أواخر القرن العشرين³. سجل في جامعة مانيتوبا في عام 1939 لدراسة الكيمياء، ولكنّه استنكف دراسته فيها، وانتقل إلى أوتاوا للعمل في مجال صناعة الأفلام لصالح المجلس الوطني الكندي للأفلام الذي أسّسه جون غريرسون. وبدأ اهتمامه لاحقاً بعلم الاجتماع بعد لقائه بعالم الاجتماع دينيس رونغ (Dennis Wrong) الذي حقّزه على ترك جامعة مانيتوبا ومتابعة الدراسة في جامعة تورنتو التي تخرج فيها بدرجة بكالوريوس في علم الاجتماع وعلم الإنسان عام 1945. وانتقل لاحقاً إلى جامعة شيكاغو حيث حصل على شهادة الماجستير عام 1949.

1- تنويه: تجدر الإشارة إلى وجود ثلاث صيغ لترجمة اسم غوفمان في الكتابات الغربية، هي: غوفمان، وجوفمان، وكوفمان. وقد وقع اختيارنا على الخيار الأول غوفمان وهي الترجمة الأفضل لاسمه والمعتمدة من كبار المترجمين وسنقوم بتوحيد هذه التسمية في مختلف مراحل هذه الدراسة.

2- Data provided by Thomson Reuters' ISI Web of Science, 2007, Most cited authors of books in the humanities, 2007, March 26, 2009. Most cited authors of books in the humanities, 2007 | Times Higher Education (THE)

3- فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010. ص 119.

تابع تحصيله العلمي في جامعة شيكاغو متأثراً بأساتذة كبار أمثال روبرت بارك (Robert Ezra Park) 1 وكليفورد شو (Clifford Shaw) 2. ولاقى غوفمان تشجيعاً كبيراً من مشرفه لويد وارنر (W. Lloyd Warner) 3 دفعه إلى البحث المعمق في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وقد انتهى به الأمر إلى القيام بدراسة أنثروبولوجية حول البناء الاجتماعي لسكان جزيرة شيتلاند (Shetland Isles) التابعة لإسكتلندا برعاية قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة إدنبرة. وعلى منهج الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين أمضى غوفمان عاماً كاملاً في الجزيرة (بين شهري ديسمبر من عام 1949 ومايو عام 1951) يسجل ملاحظاته بمنهجية المشاركة الحية (observation participante). " فغوفمان لم يكن من أولئك الذين تستهويهم الكتابة في المكاتب المكيفة، بل إن ديدنه كان التخلص من المسافة التي تفصله، بوصفه باحثاً، عن الظاهرة محل الدراسة والانغماس فيها. هذه الظاهرة التي لم تكن سوى الظاهرة الاتصالية (التفاعلية) وجهاً لوجه، والتي شغلته منذ أطروحة الدكتوراه خاصته إلى آخر محاضرة كتبها"⁴.

وشكلت هذه الدراسة الموسومة بـ "سلوك الاتصال في مجتمع الجزيرة" (communication conduct in an Island Community) موضوع أطروحة الدكتوراه التي دافع عنها في عام 1953. وفي هذه الأطروحة قدّم غوفمان لأول مرة مصطلح «النظام التفاعلي» (Interaction order) الذي يوجّه الحياة الاجتماعية ويحتضن معالمها عندما يوجد الأفراد، ويتواصلون معاً في حيّز مكاني. وهذا "النطاق من علم الاجتماع هو الذي اتّخذه غوفمان نطاقاً له. ذلك أنّ استقصاء خصائص النظام التفاعلي هو الخيط الذي يربط الموضوعات والمواد المتباينة في كتبه الأحد عشر، وفيما يزيد على ستة من دراساته المنشورة في مجلات مرموقة"⁵.

التحق غوفمان مدرساً في قسم علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا بيركلي عام 1957 وترقى في مدارجها الوظيفية أستاذاً متفرغاً عام 1962، ثم درّس في جامعة شيكاغو، ولاحقاً في جامعتي بيركلي وبنسلفانيا، وقد انتخب الرئيس الثالث والسبعين للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع. توفي بعد إصابته بمرض السرطان عام 1982⁶.

1- روبرت إيزرا بارك (Robert Ezra Park) (14 فبراير 1864 – 7 فبراير 1944)، عالم اجتماع ويعتبر أحد أهم الشخصيات تأثيراً في بدايات حقل علم الاجتماع الأمريكي. كان بارك رائداً في علم الاجتماع، ونقله نقلة نوعية من مجرد كونه فرعاً فلسفياً جامداً إلى علم حيوي متأصل في دراسة السلوك البشري، وبعد أحد أهم مؤسسي مدرسة شيكاغو.

2- كليفورد شو (Clifford Shaw) (1895-1957) عالم اجتماع وعالم إجرام أمريكي ينتمي إلى مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، ويعتبر أحد أكثر الشخصيات تأثيراً في علم الإجرام الأمريكي، ورائد من رواد منهج تاريخ الحياة.

3- بليو. لويد وارنر دبليو. لويد وارنر (W. Lloyd Warner) هو عالم اجتماع وأنثروبولوجيا أمريكي، ولد في 26 أكتوبر 1898 في ريدلاندس في الولايات المتحدة، وتوفي في 23 مايو 1970 في شيكاغو في الولايات المتحدة.

4- باديس لونيس، إرفنغ غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إبستيمولوجية في أهم أفكاره التنظيرية، مجلة دراسات وأبحاث - المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة العاشرة، مجلد 10 عدد 4 ديسمبر 2018. ص722-734. ص733.

5- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، ترجمة نائر ديب، الطبعة الأولى، دمشق: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021. ص9.

6- Tom Burns. (1992). Erving Goffman. New York, London. Routledge, Pp. 9-13.

3- مؤثرات غوفمان وأعمال العلمية:

يمكن القول: إن غوفمان استغرق في التحصيل المعرفي، وقد أتى على التراثين السيكولوجي والسوسيولوجي متأثراً بالأعمال العلمية لكبار المفكرين والعلماء الذين سبقوه وعاصروه أمثال: هيربرت بلومر (Herbert Blumer)، وإميل دوركايم (Emil Durkheim)، وسيغموند فرويد (Sigmund Freud)، وإيرفريت هيوز (Everett Hughes)¹، وألفريد رادكليف براون (Alfred Radcliffe-Brown)، وتالكوت بارسونز (Talcott Parsons)²، وألفريد شوتز (Alfred Schütz)³، وجورج سيمل (Georg Simmel)، ووليام لويد وارنر (W. Lloyd Warner)، وكان هيوز (Everett Hughes) أكثرهم تأثيراً كما يرى بعض النقاد.

وقد أثرت أعماله، بالمقابل، في عدد كبير من علماء الاجتماع الذين عاصروه ولاسيما أنتوني (Anthony Giddens)، ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas)⁴، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)⁵. ومع أن كثيراً من المفكرين يصنفون غوفمان بوصفه أحد رواد ومنظري التفاعلية الرمزية، فإنه لم ينظر إلى نفسه منتماً إليها أو ممثلاً لها، ويرى بعض النقاد أن نظرية غوفمان لا يمكن تصنيفها بسهولة، أو تأطيرها في مدرسة محددة من مدارس الفكر الاجتماعي، كما أنه يصعب اختزال أفكاره وتنميطها في نسق من الأفكار الرئيسة.

1- إيفرت هيوز (Everett Hughes) عالم اجتماع أمريكي، ولد في 30 نوفمبر 1897 في أوهايو في الولايات المتحدة، وتوفي في 4 يناير 1983 في كامبريدج في الولايات المتحدة.

2- تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (13 ديسمبر 1902- 8 مايو 1979) عالم اجتماع أمريكي معروف مؤسس نظرية الوظيفية في علم الاجتماع الأمريكي أستاذ في جامعة هارفارد منذ العام 1927 حتى العام 1973.

3- ألفريد شوتز (Alfred Schütz) فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي وُلد في النمسا عام 1899 وتوفي عام 1959، أحد أهم رواد علم الاجتماع الظاهري (الفيينومينولوجيا) وهي حركة فلسفية نشأت في القرن العشرين هدفها وصف الظواهر المختلفة وفقاً لكيفية تجربتها بوعي. انتقل شوتز إلى الولايات المتحدة عندما كان يبلغ من العمر 50 عاماً هرباً من النازية الألمانية وقام بالتدريس في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية الموجودة في نيويورك. جذب عمله انتباه زملائه من خلال دراسة التطور اليومي للناس، وكذلك خلق الواقع من خلال الرموز والعمل البشري. ركز نظرية شوتز على دراسة أهمية "التخلل الذاتي أو الذوات المتداخلة" محاولاً تقديم الإجابة عن التساؤلات الآتية: 1. كيف نعرف أفكار الآخرين؟ 2. كيف نعرف أنفسنا؟ 3. كيف يتم تبادل رؤانا وإدراكاتنا مع الآخرين؟ 4. كيف يحصل التفاهم المشترك بين المتفاعلين؟ 5. كيف يتصل الفواعل فيما بينهم؟ معنى ذلك أن تداخل ذوات الفاعل لا يحصل بشكل منفرد أو من جانب واحد بل يتطلب حضور الآخر أولاً، وطرح أفكار وآراء يتم نقاشها ثانياً وتبادل التفاعل بينهم ثالثاً (ساعتها يحصل تبادل المشاعر بينهم حباً أو كرهاً وداداً أو بغضاً، إعجاباً أو استعلاءً) ومن ثم يحصل تبادل الذوات بين الفاعل والحضور. بتعبير آخر يشترط حضور الآخرين حيوية مفعمة بوساطة نقاشه معهم واستماعهم له ومحادثته إليهم وتفاعلهم معه في فترة زمنية معينة، وبقعة جغرافية معلومة الأبعاد، آنذاك يتبلور التخلل الذاتي.

4- يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (18 حزيران 1929 دسلدورف) يعدّ من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا. ويعدّ من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له أكثر من خمسين مؤلفاً في قضايا الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي.

5- بيير بورديو (Pierre Bourdieu) (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي، أحد أهم المفكرين والفلاسفة في القرن العشرين، وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر، بل إن فكره أحدث تأثيراً بالغاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين.

4- أعماله:

ترك غوفمان إرثاً فكرياً مهماً جداً في مجال علم الاجتماع اليومي، وتمحورت أبحاثه وأعماله حول التفاعل الدرامي الرمزي وأثره في تشكيل الحياة الاجتماعية في مختلف تجلياتها الإنسانية، وقد ترك لنا أحد عشر كتاباً وعدداً كبيراً من الدراسات المنشورة في مجلات مرموقة¹.

ومن أهم الأعمال التي أودعها في الإرث السوسيولوجي العالمي، يُشار إلى كتابه المشهور "تقديم الذات في الحياة اليومية" (The Presentation of Self in Everyday Life)² الذي نشره في عام 1959، ويشار أيضاً إلى كتابه المصحّات (Asylums)³ الصادر في عام 1961، ثم كتاب الوصمة (Stigma) عام 1963، وأخيراً كتاب تحليل الإطار ((Frame) Analysis)⁴ الصادر سنة 1974.

وقد صنف كتاب غوفمان "تقديم الذات في الحياة اليومية" في المرتبة العاشرة من بين أهم الأعمال السوسيولوجية الأكثر تأثيراً في القرن العشرين، وقد جاء هذا التصنيف في المؤتمر العالمي لعلم الاجتماع ISA الذي عقد في مونتريال 1998⁵.

ويشار، في هذا السياق، إلى أنّ الكتب الأربعة التي ألفها غوفمان جاءت ضمن قائمة أفضل مائة كتاب في علم الاجتماع بحسب الاتحاد الدولي لعلم الاجتماع (ISA) في عام 2016. وفي هذا التصنيف حافظ كتاب "تقديم الذات في الحياة اليومية" على المرتبة العاشرة، واحتلّ كتاب المصحّات المرتبة 33، ثم كتاب الوصمة Stigma في المرتبة 44، وأخيراً، ورد كتاب تحليل الإطار في المرتبة 91⁶. وفي هذا التصنيف احتلّ كتاب ماكس فيبر (Max Weber) "الاقتصاد والمجتمع" (Economy and Society) المرتبة الأولى، وأخذ كتاب ميلز (Charles Wright Mills) "الخيال السوسيولوجي" (The Sociological Imagination) المرتبة الثانية، بينما احتلّ كتاب ميرتون (Robert Merton) "النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية" (Social Theory and Social Structure) المرتبة الثالثة، وعلى التوالي نال كتاب ماكس فيبر ((Max Weber)) البروتستانتية والروح الرأسمالية (Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) المرتبة الرابعة، وكتاب بيرجر ولوكمان (Berger, P.L. and Luckmann, T) "البنية الاجتماعية للحقيقية (The Social Construction of Reality) المرتبة الخامسة، وكتاب بورديو (Pierre Bourdieu) "التمايز: في النقد الاجتماعي (Distinction: A Social Critique) المرتبة السادسة، وكتاب نوربيرت إلياس (Norbert Elias) "صيرورة الحضارة (The Civilizing Process) المرتبة السابعة، وكتاب هابرماس (Jürgen Habermas) نظرية الفعل التواصلي (The Theory of

1- إيرفنج غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 9.

2- Erving Goffman, The Presentation Of Self In Everyday Life, Anchor Books edition. Arabic copyright, 1959.

3- Goffman, E. (1961). Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. New York: Anchor Books.

4- Goffman, E. (1986). Frame Analysis (An Essay on the Organization of Experience). New york. Northeastern University Press edition.

5- <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century>.

6- Reguera, J. I., Books of the Century; Top 100 Sociological Books. Consulté le 5 20, 2018.

الاجتماعي (Communicative Action) المرتبة الثامنة، وكتاب تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) بنية الفعل الاجتماعي (The Structure of Social Action) المرتبة التاسعة، وأخيراً كتاب غوفمان (Erving Goffman) "تقديم الذات في الحياة اليومية" (The Presentation of Self in Everyday Life) المرتبة العاشرة.

ويُعدّ كتابه الأول "تقديم الذات في الحياة اليومية"¹ من أهمّ الأعمال وأخطرها، وفيه تتمثل مختلف عناصر نظريته الاتصالية، وهو العمل الذي تألّق فيه، وحلّق في عالم الشهرة بوصفه أحد أهم علماء الاجتماع في القرن العشرين. وفي هذا العمل تتجلى نظرية غوفمان الدرامية للحياة الاجتماعية، إذ ينظر إلى الحياة على أنّها دراما، وحاول، ضمن هذه الرؤية، أن يبحث في طبيعة السلوك التفاعلي الذي يقوم بين الناس عندما يجتمعون ويتلاقون بشكل حسي ملموس، أي وجهاً لوجه.

ويتناول غوفمان في هذا الكتاب مفهومه عن «إدارة الانطباع»، "ويطور منظوره الدراماتورجي بطرائق مبتكرة، مشيراً إلى ستة «مبادئ» دراماتورية، هي: الأداءات، والفرق، والمناطق والسلوك المناطقي، والأدوار المتباينة، والتواصل خارج الشخصية، وفنون إدارة الانطباع، وهو لا يقدّم هنا تصنيفاً سكونياً لأشكال التصرف بل يتفحص، على نحو تحليلي، القضايا الدينامية الخاصة بتقديم البشر ما يدعوه تعريفات للوضع والحفاظ عليها"².

وباختصار يقدّم غوفمان في هذا الكتاب منهجية مبتكرة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي لدراسة التفاعل الاجتماعي في الحياة اليومية، "وذلك من خلال نظريته الدرامية في تحليل التفاعل الاجتماعي وفهم الحياة الاجتماعية ويشكل هذا الكتاب جوهر نظريته الأساسية ومنطلق إسهاماته البارزة اللاحقة في موضوعات مثل: "دراسة التفاعل وجهاً لوجه، وتحليل أنماط الكلام، وتحليل الإطار، والسلوك اليومي، وغيرها؛ إذ قدّم تحليلاته عبر ترسانة ثرية من المفاهيم الخاصة التي جعلت من الصّعب اختزال فكره وتحليلاته إلى عدد من الأفكار المحدودة"³.

استغرق كتابه: "المصححات: الوضع الاجتماعي للمرضى العقلين وسواهم من النزلاء" (Asylums: Essays on the 1961, social situation of mental patients and other inmates) الذي يتضمّن نتائج دراسة ميدانية للمرضى العقلين في مستشفى سانت إليزابيث في واشنطن، عاماً كاملاً قضاه في تحليل مختلف مظاهر التفاعل بين المرضى والممرضين والأطباء وإدارة المشفى. وتتضمن هذه الدراسة أربع مقالات تتفحص الأولى مستشفى الأمراض العقلية بوصفه بيئة مغلقة، وتتفحص الثانية أحكام المرضى وتقييمهم لأنفسهم وللآخرين؛ وتبحث الثالثة في خفايا الحياة السفلية للعاملين في المشفى؛ وتنتقد الرابعة الطب النفسي المؤسساتي⁴.

1- Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, Anchor Books, 1959.

2- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 10.

3- محمد حسين، غوفمان من جديد: التحليل الدرامي والتباعد الاجتماعي، معنى، 9/مايو/2020. [/https://mana.net/6773](https://mana.net/6773)

4- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 10-11.

ويتناول غوفمان في كتابه: لقاءات: دراسات في علم اجتماع التفاعل (Encounters: Two studies in the sociology of interaction, 1961) مسألة الهوية ودور التفاعل الاجتماعي في إنتاجها.

ثم يدرس ظواهر التجمعات الإنسانية وتفاعلاتها في كتابه: السلوك في الأماكن العامة: ملاحظات حول التنظيم الاجتماعي للتجمعات (Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings, 1963). وتشكل الأماكن العامة في هذا الكتاب إطاراً للتفاعل الإنساني الذي يعتمد عليه غوفمان في تحليل العلاقات والتفاعلات القائمة بين الأفراد¹. ويميز في هذا السياق بين التفاعل العابر والتفاعل المركز، ويشتمل هذا الكتاب على مناقشات مهمة للآداب المرتبطة بأوضاع مختلفة، والإغفال المهذب، ولغة الجسد، والانخراط، والمساهمة².

وفي كتابه "الوصمة ملاحظات حول إدارة الهوية" (Stigma: Notes on the management of spoiled identity) يتناول غوفمان وضعيات الأشخاص الذين يعانون من تهيمش المجتمع نتيجة أوضاعهم الاجتماعية أو الصحية ولا سيما هؤلاء الذين وقعوا في برائن الانحراف والإدمان والجريمة. وهو يبين في هذا الكتاب بالدرس والتحليل الكيفيات التي يتواصل فيها أصحاب الوصمات مع الآخرين، والطرق التي يحاولون فيها التكيف مع الأسوأ³.

ويتضمن كتابه "مراسم: التفاعل، مقالات في السلوك وجها لوجه" (Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior) عدداً كبيراً من المقالات التي كتبها حول فعاليات التواصل بين الناس في مختلف تجلياتها وتعيناتها، ويركز على ألعاب القمار في نوادي نيفادا⁴.

ويتناول في كتابه "تفاعل استراتيجي" (Strategic interaction, 1969) دور الخداع والمكر في العلاقات الاجتماعية، ويبحث في الطرق التي يعتمدها الأفراد في الحصول على المعلومات، وكشفها وإخفائها لبناء العلاقات التفاعلية مع الآخرين. وفي الفصل الموسوم بـ «التفاعل الاستراتيجي» يتناول أسس اتخاذ القرار في ظروف مصيرية للطرفين⁵.

يواصل غوفمان في كتابه "علاقات علنية: دراسات جزئية للنظام العام" (Relations in public: Microstudies of the public order, 1971) اهتمامه بالتفاعل المركز وغير المركز الذي سبق أن أعلن عنه في كتاب السلوك في الأماكن العامة. "ويستكشف في فصوله الستة القائمة بذاتها تلك الأنماط الشخصية «الفردية» و «الجماعية» التي تساعد في الحفاظ على الذات والتبادلات الداعمة والتبادلات الشافية» التي تبقى التعاملات اليومية على ما يرام من حيث «العلامات - الروابط» و«المظاهر السوية» التي تمكن العلاقات والأماكن والأوضاع من أن يكون لها معنى. وقد ألحق غوفمان بهذا الكتاب مقالة من عام 1969

1- إيرفنج غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 11.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص 12.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بعنوان «جنون المكان». وهي مقالة سيرية في العمق ترسم الخطوط العامة للخراب الذي أحدثه مريض عقلي في البيت"¹.

في كتابه "تحليل الإطار: مقالة في تنظيم التجربة" (Frame analysis: An essay in the organization of experience, 1974) الذي استغرق إعداده عقداً كاملاً، وأراد له أن يكون رائعته وكتابه الرئيس، يستكشف غوفمان أبعاد تجربة الحياة الاجتماعية ويقدم مصطلحات ومفاهيم أساسية يمكن توظيفها منهجياً في تفهم مختلف أنماط السلوك البشري².

ويمكن لهذا الاستعراض الموجز لأعمال غوفمان أن يقدم لنا تصوراً خاطفاً وشاملاً لأبرز معالم نظريته وأفكاره ومفاهيمه وتصوراتها، ومعظمها، كما لاحظنا، يدور في فلك التفاعل الاجتماعي والتواصل الإنساني في مختلف الحالات الممكنة بين البشر. وفي هذا يقول ناثر ديب (مترجم كتاب غوفمان المركزي) "عرض الذات في الحياة اليومية إن هذه الترسنة من الأعمال وطرائقه في تشغيلها جعلت منه واحداً من أهم علماء اجتماع القرن العشرين وأشدهم نفوذاً، وواحداً من أهم أركان «نظرية التفاعل الرمزي» ومطور المنظور الدراماتيورجي"³.

5- العالم كمسرح والأفراد كممثلين:

يتبنى غوفمان منطلقات نظريته الدرامية (Dramaturgical Theory) في فهم مختلف تجليات الحياة الاجتماعية وتشكلاتها. وهو ينطلق من سوسيولوجيا الحياة اليومية البسيطة، ويتدرج في تناول معطياتها من خلال شبكات التواصل الاجتماعي الذي يقوم بين أفرادها في مختلف الأوضاع الحياتية. فالعالم كما يراه غوفمان مسرح كبير يتفاعل فيه البشر، ويتشكّلون. وفي معترك هذا التفاعل تولد الحياة الاجتماعية وتتجلى في أكثر معانها عمقاً وأصالةً. وقد شبه الحياة الاجتماعية وما يدور فيها بمسرح كبير يؤدي فيه كل فرد أدواراً متنوّعة تتناسب مع معطيات المواقف التي يعيشها أو يواجهها، والدور الذي يؤديه الفرد قد يكون مغايراً لطبيعته الحقيقية شأنه شأن الممثل الذي يجسّد شخصية الأخر ويتمثلها، وغالباً ما تكون الشخصية التي يقدمها مغايرة للشخصية الحقيقية التي يكون عليها الممثل، وهذا يعني أنّ الأفراد في سلوكهم اليومي غالباً ما يتغافلون عن شخصياتهم الحقيقية، ويظهرون ما يخالفها على صورة ما يتطلبه الموقف الحياتي بما ينطوي عليه من غايات ومطالب، ويحاول الأفراد عند قيامهم بأدوارهم الاجتماعية المطلوبة تقديم الدور بوصفه تجسيدا حقيقيا لشخصياتهم وهذا يعني أن الأمر التمثيلي يتطلب منهم إخفاء الحدود الفاصلة بين شخصيتهم الحقيقية وشخصيتهم التمثيلية.

وينطلق غوفمان في تناوله للحياة الاجتماعية من بسط عناصرها الذرية، أي من العلاقة التفاعلية البسيطة التي تقوم بين طرفين، بين فردين، في المجتمع، ففي هذه العلاقة يبدأ الفعل الاجتماعي بالنمو

1- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 12.

2- المرجع نفسه، ص 13.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتشكل. ومثل هذه العلاقة تمثل الذرة الأولى في الحياة الاجتماعية والإنسانية. ويتفاعل هذه الذرة ضمن تشابكات الحياة الاجتماعية يولد النسيج الاجتماعي. وتولد الحياة الاجتماعية في مختلف مظاهرها وتجلياتها وتفاعلاتها الإنسانية.

وتتمثل الأطروحة المركزة في نظرية غوفمان في استجلاء الكيفية التي يتشكل فيها هذا التفاعل الإنساني الدرامي، وتحديد الأدوات والصيغ التي تحكمها في مستويات بساطتها، وفي أعلى درجات تعقيدها. وهنا تبرز اللغة والرموز والإشارات والإيماءات بوصفها أدوات أساسية يعتمدها الناس في تفاعلهم وتشاكلهم، في مختلف مظهرات وجودهم الإنساني. ويحدد لنا غوفمان الإطار العام الذي تجري فيه هذه التفاعلات الإنسانية، إذ يرى أن الحياة أشبه بمسرحية تفاعلية تقوم بين الممثلين والمشاهدين، وفي دوالية التفاعل الدرامي بين الجمهور والممثلين. وقد أبدع غوفمان في استقراء أهم التفاعلات المسرحية الدرامية بين البشر، ووصفه للطرائق التي يدير بها البشر تفاعلاتهم وانطباعاتهم على خشبة المسرح الاجتماعي. فالعالم الذي يعيش فيه الناس مسرح تفاعلي يحتضن التفاعل الاجتماعي بين البشر... وهذا التفاعل يشكل موضوع دراسة غوفمان فيما وسمه بالتحليل الدراماتورجي (Dramatology). وهو نمط من التحليل يعتمد في تحليل الأدوار القائمة بين الناس، ورصد تفاعلاتهم وإشاراتهم وإيماءاتهم ومختلف الأوضاع الرمزية التي يمارسونها خلال تواصلهم في أحضان «العالم المسرحي». وفي هذا تناول المسرحي يحاول غوفمان استكشاف مختلف معادلات التوازن والخلل والتكامل التي تقوم بين الحياة الشخصية الخاصة الخفية والحياة العامة الجماعية العلنية. وفي منهجية تناوله لهذه التفاعلات التي تقوم بين الناس، يقوم بتحليل أدق التفاصيل وضروب التبادل والتفاعل الرمزي الذي يقع بين البشر في دائرتي الزمان والمكان المدروسين. ومن يتأمل في منظور وأعمال غوفمان سيجد بالضرورة أن نظريته التفاعلية تأخذ أهمية صارخة وأداة منهجية فاعلة لفهم كثير من وضعيات العصر الذي نعيش فيه بما ينطوي عليه من مستجدات تواصلية في مختلف مجالات الوجود الحدائي المعاصر، ولا سيما في مجال الميديا والإعلان ووسائل التواصل الاجتماعي.

ويبدو لنا واضحاً أن غوفمان اعتمد المنهجية الدراماتورجية (علم دراسة المسرح) في تحليل التفاعل الاجتماعي والتواصل الإنساني في الحياة اليومية. وعلى هذا الأساس ينظر إلى الحياة بوصفها مسرحاً كبيراً وإلى سلوك أي فرد بوصفه يؤدي دوراً (Performance) على خشبة هذا المسرح. ويرى أن سلوك الفرد (أي فرد في أي موقف تفاعلي) هو صيغة أداء مسرحي يعرض فيه ذاته أمام الآخرين، أي في حضرة الآخر. ويأخذ هذا السلوك الفردي (الأداء) صورة "دور مسرحي محدد" يؤديه وفق مطالب مكانته الاجتماعية ووظيفته وظروف حياته وثقافته ومعيشته. والأداء يشير إلى كل ما يصدر عن الفرد من نشاط أثناء فترة حضوره المستمر أمام مجموعة محددة من المراقبين، ويكون لهذا النشاط شيء من التأثير في المراقبين كما في المشاهدين. ويسعى الفرد أثناء تأديته الدور أن يقدم انطباعاتاً محدداً عن ذاته للآخرين يتناسب مع الدور ومع الأهداف التي يضعها نصب عينيه.

ويعمل الفرد أثناء تأديته الدور على توظيف أدواته الرمزية التعبيرية من إحياءات وإشارات وإيماءات وتلميحات تعزiza لصورة الدور الذي يؤديه، أو لنقل إنه يسعى إلى تجسيد هذا الدور على نحو واقعي ملموس أمام الحضور والمشاركين والمراقبين.

ويستخدم غوفمان مختلف مفردات الدراما المسرحية لوصف الفعالية السلوكية التي يؤديها الفرد مثل مفهوم الواجهة Front الذي يتضمّن عناصر مسرحية نمطية "مثل المشهد المسرحي الذي يشمل الأثاث والديكور والتخطيط المادي وأجزاء في الخلفية تقدم ركائز المشهد والمسرح من أجل تدفق الفعل البشري الذي يؤدي أمام هذا المنظر المسرحي أو داخله أو عليه، أو تضمّ ما يُشكّل الواجهة الشخصية، مثل المظهر والسلوك. ويقوم بالأداء فريق من الأفراد المؤدّين¹. ومثلما هو الحال في المسرح يتواجد الفرد الذي يؤدي الدور في مناطق Regions من خشبة المسرح، ويكون في هذه الحالة، أي عندما يكون أمام الآخرين مباشرة على خشبة المسرح، في منطقة المواجهة الأمامية Front Region، وعليه حينذاك أن يستخدم مختلف الوسائل لإدارة الانطباع Impression Management بصورة مقصودة أحياناً وعفوية أحياناً أخرى للتحكّم قدر الإمكان في الانطباع الذي يولده لدى الآخرين².

وعلى هذا النحو يصوّر لنا غوفمان الحياة الاجتماعية - بتفاعلاتها وصيروتاتها- على نحو أشبه ما تكون بمسرحية ضخمة تقدم على خشبة مسرحية هائلة الأبعاد، وهو في هذا السياق يرى أن أفراد المجتمع أشبه بفريق تمثيلي يؤدي أدواره على المسرح، فالناس في حياتهم اليومية، في تفاعلهم يمثّلون فريقاً من الممثلين الذين يتعاونون على المسرح لإنجاز أدوارهم وتقديم أنفسهم وتحقيق أهدافهم. ويقدم غوفمان أمثلة عديدة للتفاعل الدرامي الاجتماعي اليومي، ويضرب مثلاً على ذلك بما يجري في المستشفى الذي يشكل مسرحاً يتفاعل على خشبته فريق من الأطباء والممرضين والمساعدين الذين يتعاونون جميعاً من أجل تقديم العلاج المناسب للمرضى وحمايتهم من غوائل أمراضهم، وتخفيف آلامهم ومعاناتهم بطريقة تتكامل فيها الأنشطة وتتشابك فيها الأدوار والفعاليات الهادفة إلى تحقيق الغايات الطبية المرسومة. ومن هذا المنطلق تتحدّد رؤية غوفمان للحياة الاجتماعية بوصفها مسرحاً يكافح فيها الأفراد ويناضلون من أجل تحقيق توافقهم الاجتماعي والانسجام مع المشهد العام للحياة بما تنطوي عليه من معايير وقيم وتصوّرات وثقافات، وهكذا، يرى غوفمان أن الإنسان يسعى درامياً إلى تحقيق غاياته الإنسانية ضمن مسارات التوافق مع المجتمع³.

1- محمد حسين، غوفمان من جديد: التحليل الدرامي والتباعد الاجتماعي، مرجع سابق.

2- المرجع نفسه.

3- A. Gouldnar, The Coming Crisis Of Western Sociology, London Heinman, 1970, P. 385.

6- المسرح بين منطقتين:

وفي المشهد المسرحي للمجتمع يميز غوفمان بين منطقتين أساسيتين في المسرح: المنصة الأمامية Front Region وهي خشبة المسرح، والمنطقة الخلفية Back Region (الكواليس). ويرمز هذا التقسيم المكاني إلى ازدواجية في سلوك الممثلين، أي الأفراد الفاعلين في المجتمع، فالسلوك على الخشبة الرئيسية يختلف كلياً عن السلوك في "الكواليس"، فعندما يكون الفرد على المنصة الأساسية -أي على خشبة المسرح في مواجهة الجمهور- يترتب عليه وجوباً أن يأخذ في أدائه المسرحي مساراً أكثر جديةً واهتماماً وتركيزاً. ويحتاج الفرد المؤدي إلى مختلف الأدوات التعبيرية التي يمكنه أن يوظفها في إدارة المشهد، وتكوين الانطباعات لدى الحضور المائل أمامه في المسرح. ولكن الفرد عندما يكون في الحظيرة الخلفية للمسرح، أي في الكواليس وهي المنطقة الخلفية التي يغيب عنها المشاهدون ولا يسمح لهم بمشاهدتها، فإن سلوك الفرد يتسم بالتراخي والعفوية والحرية، إذ يمكن للفرد أن يعبر عن ذاته الصميمية، وعن هويته الذاتية الخاصة. ويمكنه أن يؤدي سلوكيات قد تبدو مختلفة جداً عن تلك التي يؤديها على الخشبة الأمامية للمسرح. ومثال ذلك أن يقوم الفرد بالمزاح مع زملائه واستخدام الغمز واللمز وإطلاق النكات أو العبارات البذيئة. أو ينتقد ويسخر ممن كان يحرص منذ قليل على أن يظهر أمامهم بمظهر الأدب والكياسة والتهذيب¹.

فالحياة مسرح كبير. وهذا المسرح ينطوي على عدة أماكن أهمها ثلاث مناطق أساسية: الخشبة الأمامية والكواليس ومكان الجمهور. وهذا يعني أنه يمكن لنا تفسير وتحليل أي موقف سلوكي للفرد أو للجماعة في ضوء هذا التقسيم المسرحي للأماكن، ويمكن أن نستخدم مختلف المفاهيم الدراماتولوجية التي تساعدنا في فهم سلوك الأفراد وتطلعاتهم وغاياتهم. فعلى سبيل المثال: سلوكياتنا في المنزل تختلف عن تلك التي نمارسها في الشارع وفي العمل وعلى الشواطئ وفي المتاجر وفي الأماكن العامة. ومن الطبيعي أن يقوم غوفمان بتحليل السلوك الاجتماعي في ضوء هذه المفاهيم مستخدماً مختلف الأدوات المنهجية ذات الطابع المسرحي، مثل الدور والأداء والواجهة والرمز والإشارة والدلالة كما يوظف مختلف الفعاليات الرمزية التي تحدث في سياق التفاعل الإنساني، وذلك في اتجاه استكشاف الخفي والمضمر والمتواري في سلوكنا الاجتماعي. فخشبة المسرح الأمامية (The stage)، وهي الحيز المكاني التي يمارس فيها الممثلون الاجتماعيون أدوارهم حيث يقف المؤدون أو الأفراد على الخشبة أمام الجماهير. و"يتم فيه عرض الذات وانتظار الانطباعات المطلوبة. وهناك المنطقة الخلفية (The backstage) حيث يستعد الأفراد لأداء أدوارهم أو التنازل عنها. كما يقترح لفهم نظريته مجموعة من المفاهيم القاعدية على غرار الخشبة والمنطقة الخلفية².

ويستلهم غوفمان وضعية المسرح الاجتماعي ضمن صيغة التناظر مع المسرح العادي. فالمنطقة الأمامية للمسرح (أي خشبة المسرح) تتشكل من تجهيزات وديكورات وصور وأشياء ثابتة نسبياً. والممثلون عادة ما

1- محمد حسين، غوفمان من جديد: التحليل الدرامي والتباعد الاجتماعي، مرجع سابق.

2- حفيظة ضربان وصوراية رضاني، عرض الهوية في الحياة الافتراضية: دراسة سوسولوجية لتقنيات عرض الذات عبر مواقع التواصل الاجتماعي — الفيسبوك أنموذجاً، المجلد 15، العدد 2، سبتمبر 2021، ص 249-267. ص 251.

يحتاجون إلى هذه البيئة المسرحية بما فيها من تجهيزات ضرورية لأداء أدوارهم. وهذا يعني أن خشبة المسرح ضرورية، إذ لا يمكن للممثلين أداء أدوارهم إلا في الموضع الملائم، وهو خشبة المسرح المجهزة لنشاطهم المسرحي. ويمثل غوفمان بين صورة المسرح هذه وهيئته "والمشاهد الاجتماعية التي نراها في المواقف الجنائزية، والاستعراضات العسكرية داخل المدن، والمواقف الملكية الخيالية التي تشبه الأحلام¹.

من الواضح أن غوفمان يعطي أهمية كبيرة لتفاصيل المكان وتقسيماته في عملية التواصل، ويساعدنا هذا التقسيم المكاني الدرامي على استيعاب المسار الذي تتخذه الحياة الاجتماعية في حالة التلاقح بين الزمان والمكان، "فالببيت الحديث على سبيل المثال، مقسم إلى ما يشبه الأقاليم المكونة من الحجرات وممرات وربما السقوف إذا كان المنزل يتكون من أكثر من طابق واحد. وهذه الفضاءات ليست مجرد مساحات مادية منفصلة، بل إنها مصممة وفق منطق زمني معين. فحجرة الجلوس والمطبخ يستخدمان، على الأرجح خلال ساعات النهار والحمامات خلال الليل. وتتحكم التفاعلات التي تجري في هذه الأقاليم اعتبارات مساحية وزمنية. وبعض المواضع في ذلك البيت يشكل الخطوط الخلفية، بينما "الأداء" في مواضع أخرى. وفي بعض الأوقات يتحول المنزل كله إلى خطوط خلفية"². ففي عطلة الأسبوع كما يقول غوفمان "تستخدم الأسرة سور البيت أو جدرانها أو سياجه لحماية حياتها الحميمة الخاصة التي تشيع آنذاك في أرجاء جميع الحجرات، بما يشتمل عليه ذلك استرخاء في الحديث وارتياح في ارتداء الملابس. ويتحول أسلوب المعيشة برمته إلى أنماط من السلوك والتواصل والتفاعل كانت مقصورة على المطبخ وحجرات النوم"³. يبدو أنّ المكان يؤدي دوراً مهماً في تحديد الأدوار والأداءات، "فهو لا يقسمها فقط، ولا يسهم في تنظيمها فحسب، بل يشكل خلفية تضيء على الاتّصالات معانها وتجعلها مفهومة أكثر، بل ومنمّطة في كثير من الأحيان تماماً مثل الديكور في المسرح الذي يقوم بدور محوري في إيصال الرسائل للجمهور"⁴.

يمثل غوفمان، ما أسلفنا، بين ما يمارسه الأفراد في حياتهم اليومية وبين العروض المسرحية، وينطلق هذا التماثل من صور الحياة اليومية التفاعلية بين الأفراد. فالفرد عندما يتواصل مع الآخرين ويدخل في دائرة التفاعل معهم يحاول التأثير فيهم وتوجيه انطباعاتهم عنه، كما لو أنّه يمثل دوراً على المسرح يريد أن يقنع الناس بقدرته على تقديم الصورة التي يرغب فيها عن نفسه. وفي معترك هذا التّواصل يقوم بتعديل سلوكه واستخدام مختلف الأدوات التعبيرية في التفاعل تماماً كما هو الشأن في الأداء المسرحي. وكما هو الحال في المسرح، يجب على الممثل أن يعرف جيداً طبائع المشاهدين ورغباتهم وتطلّعاتهم وتشكيلاتهم الذهنية، وهكذا، يحاول الفرد في دائرة الحياة الاجتماعية أن يحظى بمعرفة الآخرين، وإدراك ما يتطلّعون إليه، وما يلبي رغباتهم ويستجيب إلى انتظاراتهم وقناعاتهم، وعلى هذا الأساس يعمل الأفراد في سياق

1- محمد حسين، غوفمان من جديد: التّحليل الدرامي والتباعد الاجتماعي، مرجع سابق.

2- باديس لويس، إرفنغ غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إبستيمولوجية في أهم أفكاره النظرية، مرجع سابق، ص 727.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تفاعلهم الاجتماعي على تكوين معرفة بالآخر، ويحاولون تجميع المعلومات عن هؤلاء الذين يتفاعلون معهم، لأنّ مثل هذه المعلومات المتعلقة بالآخرين تساعد الفرد / الممثل على بناء مواقف سلوكية مناسبة تنسج إلى حدّ كبير في انسجام مع توقّعات الآخرين وتستجيب لها¹.

ويُستخلص ممّا تقدّم أنّ غوفمان يشطر المجال التفاعليّ للحياة الاجتماعية إلى منطقتين أساسيتين:

تتمثل المنطقة الأولى في خشبة المسرح، أو ما يمكن تسميته بالخشبة الأمامية التي يدور فيها العرض المسرحي وهي المكان الذي تؤدي فيه المشاهد التمثيلية، وفي هذه المنطقة (خشبة المسرح) يجري التفاعل بين الممثلين والجمهور، وفي نسق هذا التفاعل يقوم الممثلون بأداء أدوارهم الاجتماعية (مثل المعلم في الصف، القائد في الجيش، رب العمال بين موظفيه، الموظف مع مراجعيه). هذا فيما يتعلق بالمنطقة الأمامية أي على خشبة المسرح.

ثمّ يحدثنا غوفمان عن المنطقة الثانية التي لا تقلّ أهميّة عن الأولى وهي "المنطقة الخلفية" للمسرح أو ما يسمّى عادة بـ (الكواليس)، وهي منطقة مغلقة لا يستطيع الجمهور مشاهدة ما يجري فيها، وفي هذه المنطقة الخلفية يستطيع الممثلون الاسترخاء، وأخذ قسط من الراحة والتحرّر من ضغط خشبة المسرح دون مراقبة الجمهور، وفي هذه المنطقة يجري الاستعداد للمشاهد المسرحي القادم. وتأخذ هذه المنطقة أهميّة كبيرة على المستوى السيكولوجي الداخلي، فالممثل يراجع نفسه ويستبصر ذاته، ويتأمل نقدياً فيما قدّمه سابقاً على الخشبة، وإمّا أن يكون راضياً عن نفسه، أو ناقداً إيّاها مستعداً لبناء استراتيجية جديدة تمنحه القدرة على أداء دور أفضل فيما يترتّب عليه في المستقبل، فالأستاذ يمكنه أن يقرّ بضعف أدائه وهو يعيد النّظر فيما قدّمه في صالة المحاضرة، وقد يرسم استراتيجية جديدة لأداء أفضل، وكذلك السياسيّ قد يتأمل في أدائه مع الصّحفيين، ويقرّ ببعض جوانب الضعف، وقد يشعر بأنّ أدائه كان متميزاً فيحظى بجرعة عالية من الثقة بالنفس، وقد يطور مهاراته الخطابية بشكل أفضل.

ومن ثمّ فإنّ غوفمان يقوم بتصنيف الأدوار وفقاً لتنوع المناطق المسرحية ويضع لنا "جرده بـ" الأدوار التي يمكن أن نقوم بها: وهي الأدوار الصريحة (مثل أدوار "الممثلين" أو "الجمهور")، وكذلك أدوار أخرى أكثر دقة (يسمّيها "متناقضة مزدوجة")، مثل دور "الكومبارس"² الذي ينتهي إلى فريق الممثلين، لكن يتظاهر بأنه جزء من الجمهور شأن المرأة التي تتجاوب مع زوجها عندما يروي في السهرة قصّة طريفة سمعتها عشرات

1- Goffman, E. (1956). The Presentation of Self in Everyday Life. Edinburgh: University Of Edinburgh Social Sciences Research Centre. P1.

2- الكومبارس (بالانجليزية Compars و Comparsa: هو ممثل «زائد»، وهو مواطن عادي يجلبونه بأجر ليلعب دوراً بسيطاً في عرض فني، لا يظهر له أهمية كبيرة ملحوظة، إلا أنّه غالباً ما يساعد على خلق مناخ طبيعي للقصة.

المرات)1. "أو "المهمل" الموجود خلال التفاعل، لكن يعدّ غائباً ولا يتوجه نحوه العرض (سائق التاكسي الذي لا يمنع حضوره المرأة من أن تصلح مكياجها، أو زوجين من المشادة)2.

وفي سياق الحدود الفاصلة بين المنطقتين "يشير غوفمان إلى الارتباك الذي قد يحدث إذا أزيلت الحدود بين هاتين المنطقتين، مثل أن يقوم شخص ما بدخول غرفة النوم من دون أن يطرق الباب. كما ذكر أن الموظفين في فندق جزر شيتلاند يتصرفون بصورة مختلفة تماماً في الخشبة الخلفية بالمطبخ (حيث يمكنهم أن يسبوا ويضحكوا ويهينوا الزبائن ويبصقوا في طعامهم)، عن طريقة تصرفهم في الخشبة الأمامية بالمطعم (حيث يكونون مهذبين للغاية في حضرة الزبائن. إنّ الانتقال من الخشبة الأمامية إلى الخشبة الخلفية يمكن أن يكون أمراً ضاعطاً مسرحياً، لأنه يتطلب وضع وجه المرء العام والاستعداد للتعرض للفحص الدقيق، وهو الأمر الذي يمكن أن يشكّل مشكلة خاصة بالنسبة إلى الأشخاص الخجولين3.

7- إدارة الانطباع: Goffman's Impression Management

يتناول غوفمان مفهوم "إدارة الانطباع" في كتابه «تسويق الذات في الحياة اليومية». وتتمثل فكرة إدارة الانطباع في الجهود التمثيلية التي يبذلها الأفراد لتقديم أنفسهم على نحو إيجابي في خضم التفاعل الاجتماعي مع الآخر، وتركز هذه الرؤية على الكيفيات التي يقدم بها الأفراد أنفسهم والمنهجات التي يعتمدونها لتلبية توقعات الآخرين4. ويُعدّ مفهوم إدارة الانطباع (Impression Management) أحد المفاهيم المركزية في نظرية غوفمان الدرامية، ويفيد هذا المفهوم بأنّ الأفراد يستخدمون مختلف الوسائل التعبيرية الممكنة لتوليد أفضل الانطباعات عن أنفسهم عندما يتفاعلون ويقدمون أنفسهم للآخرين على مسرح الحياة الاجتماعية، وبعبارة أخرى يحاول الأفراد أثناء تفاعلهم أن يقدموا أنفسهم في أفضل صورة وأن يولدوا أجمل انطباع يمكن أن يتركوه في نفوس الآخرين. ويتضمّن هذا التقديم للنفس اختيار أفضل السلوكيات اللفظية وغير اللفظية، مثل اختيار اللباس والزينة والهيئة والتحكّم في تعابير الوجه، واختيار الكلمات والعبارات بعناية لنقل صورة معيّنة عن الذات للآخر وخلق انطباع إيجابي يترك أثره في نفوس الآخرين.

وقد استخدم غوفمان مفهوم "إدارة الانطباع" الذي يرمز إلى نسق من السلوكيات التي يتبنّاها الأفراد في التفاعل مع الآخرين، من أجل التحكّم في الانطباعات التي يمكن أن يتركها في نفوس الآخرين. وتشير "إدارة الانطباع" إلى العملية التي يحاول فيها الفرد التحكّم في انطباعات الآخرين الذي يتواصل معهم لتقديم صورة عن نفسه تتوافق مع أهدافه ونواياه. وهي "محاولة واعية أو غير واعية للتحكّم في الصورة التي

1- فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية مرجع سابق، ص 120.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، مرجع سابق، ص 248.

4- موسوعة عريق، إدارة الانطباع، عريق، <http://bitly.ws/CySs.2023/4/4>

يعرضها المرء لنفسه على الآخرين أثناء التفاعلات الاجتماعية الحقيقية أو المتخيلة"1، وهي أيضا كما يعرفها غوفمان "نوع من الطقوس المتبادلة التي تساعد على تسهيل العلاقات الاجتماعية والسيطرة عليها من أجل تجنب الإحراج أثناء التفاعلات الاجتماعية"2.

ويمكن أن نسوق أمثلة كثيرة على فن إدارة الانطباع، ومنها سلوك لاعبي كرة القدم اليافعين، إذ يلجأ اللاعب إلى إبراز مهارته بأفضل ما يمكنه، ويميل إلى استعراض مواهبه الرياضية، وقد لا يكون الفوز في المباراة ذاتها هو الهدف الرئيس للاعب يافع، بل ينصبّ اهتمامه على إثارة إعجاب المدربين لزيادة فرص اختياره. وعلى صورة هذا المثال نرى بأن مفهوم إدارة الانطباع يُستعمل غالباً لتقديم الذات وتسويقها. وهو يمثل في جوهره محاولة الفرد التأثير في انطباعات الآخرين، ودفعهم إلى قبوله واستحسان سلوكه.

وقد ميّز غوفمان بين جانبين من إدارة الانطباع في مسرح الحياة الإنسانية. أطلق على الأول الجانب الأمامي وعلى الثاني الجانب الخلفي، ويتمثل الأول في تفاعل الأفراد في الأماكن العامة أو أمام الجمهور، بينما يتمثل الثاني في التفاعل الذي يتم بين الأصدقاء المقربين وأفراد الأسرة.

وحدّد غوفمان أيضاً عدداً من الأساليب التي يستخدمها الأفراد في إدارة الانطباع، مثل:

1- عرض الذات (Self-presentation): تقديم الذات بطريقة معينة للآخرين، وينطوي هذا الأمر على نسق من الصيغ التي يقدم فيها الفرد نفسه للآخرين مثل الكلمات والإيماءات والسلوكيات. ويتضمن ذلك مظهر الفرد من لباس وزينة وغير ذلك.

2- حفظ الوجه (Face-saving): الحفاظ على صورة إيجابية في مواجهة المواقف التي يحتمل أن تكون محرّجة.

3- المجاملات (Ingratiation): استخدام المجاملات والإطراء والتملّق والمداراة، والمداهنة، والمصانعة، والملاطفة، والملاينة أو غير ذلك من الوسائل لكسب مشاعر الآخرين واهتمامهم.

4- التبرير والمواءمة (Aligning actions): تبرير تصرفات المرء للآخرين من خلال مواءمتها مع الأعراف أو التوقعات الاجتماعية.

5- الإسقاط (Self projection): إظهار نفس الصورة أمام الآخرين كما يتوقعون من الفرد. وعرض صورة معينة عن الذات على الآخرين لاستنباط الاستجابة المرغوبة. واستخدام الأخلاقيات والقيم الاجتماعية للحصول على صالحية الآخرين والحفاظ على صورة إيجابية للنفس. وقد يتضمن ذلك استخدام التحليل والتفكير النقدي لفهم ما يتوقعه الآخرون وكيفية التكيف معه، ويتطلب ذلك أيضاً معرفة بالقيم والمعايير الاجتماعية المعتمدة في المجتمع والثقافة التي ينتمي إليها الفرد.

1- ريم الأنصاري، نظرية غوفمان: إدارة الانطباعات، دراسة، 2021/5/24. <https://drasah.com/Description.aspx?id=4197>.
2- المرجع نفسه.

فالأفراد يقدمون أنفسهم من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع. وهم حينما يقدمون أنفسهم يحاولون تقديم صورة مثالية لأنفسهم، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ لكل شخص جوانب سلبية في شخصيته، فإن الأفراد يعملون وفق كميّات متعددة على إخفائها والتركيز على السّمات الإيجابية التي تمكّنهم من التّفاعل الاجتماعي بطريقة مثلى¹.

كثيراً ما يماثل غوفمان بين المواقف الحيّاتيّة للفرد والمشاهد المسرحية. وعادة ما ينظر إلى التّفاعل البشريّ باعتباره دراما يؤدّي فيها الممثلون أدواراً، وينقلون عرضاً معيّنًا للذّات أمام جمهورهم لخلق انطباعات إيجابية مناسبة للمواقف الحيّاتيّة. ويحاولون، كما يفعل الممثلون أمام الجمهور، أداء الدّور المطلوب الذي يرضي ذائقة الجمهور، ويلبّي عناصر الإحساس بالمتعة والمفاجأة والاندھاش، ويلمح في هذا السّياق أنّ الآخر "الجمهور" يراقب الممثلين، ويتأمّل طريقة تصرّفهم وأنماط سلوكهم، وتعايير وجوههم، والدلالات والمعاني التي يعطونها لأفعالهم ونشاطهم المسرحيّ الاجتماعي².

ومن البداهة السوسيوولوجية أنّ "إدارة الانطباع" تتأثّر بعدد كبير من الأطر والسّياقات والمتغيّرات الثّقافية والدّوافع الاجتماعيّة. ويؤكّد غوفمان هذا الأمر بقول: "ما أفترضه، إذاً، وباختصار، هو أنّه حين يظهر فرد أمام آخرين تكون لديه دوافع عديدة لأن يحاول التّحكّم بالانطباع الذي يتلقونه عن الوضع. وما يعنى به بحثي هذا هو بعض التّقنيات الشائعة التي يستخدمها الأشخاص للحفاظ على مثل هذه الانطباعات وبعض الطورائ الشائعة المقترنة باستخدام هذه التّقنيات³. وهذا يعنى أنّه لا يمكن للتّفاعل أن يكون إلّا في سياق اجتماعيّ حقيقيّ أو مُتخيّل. وهذا السّياق يحمل في ذاته شحنة عالية من المتغيّرات الثّقافية والاجتماعيّة التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار أثناء إدارة الانطباع، وعلى الفرد في هذا التّفاعل أن يدير الانطباع وفقاً لرغبة الجمهور وتطلّعاته، وأن يأخذ بعين الاعتبار المناخ الثّقافيّ والقيم والمعايير الأخلاقيّة السّائدة في المجتمع. ويتّضح أيضاً تباين تأثير المسافة التي تفصل بين الفرد والجمهور، إذ تؤثر المسافة الاجتماعيّة طويلاً واقتصاراً في عملية التّحكّم بالانطباعات، فسلوك الأستاذ الجامعيّ في قاعة المحاضرة يختلف عنه في قاعة المؤتمرات، فالمسافة الفاصلة بينه وبين طلابه تكون غالباً ضيّقة جداً بالقياس إلى تلك التي تفصله عن الجمهور في قاعة مؤتمرات عالمية. فالطلاب هنا أقرب إلى الأستاذ الجامعيّ من الحضور في قاعة مؤتمرات كبرى. وهنا أيضاً يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أهداف الفرد نفسه وغايته من التّواصل التّفاعليّ مع الجمهور، لأنّ الغايات التي يسعى الفرد إلى تحقيقها تشكّل أحد عوامل التأثير في عملية إدارة الانطباعات. وباختصار يمكن القول: إنّ "إدارة الانطباع" تجسّد محاولة فرد ما تقديم صورة جيّدة عن نفسه في إطار تفاعله مع الآخرين، ويمكن للفرد أن يستخدم مختلف أدوات التّفاعل الانطباعيّ اللغويّة والإيمائيّة والرمزيّة والصوت والصورة.

1- ريم الأنصاري، نظرية غوفمان: إدارة الانطباعات، دراسة، مرجع سابق.

2- ريم الأنصاري، نظرية غوفمان: إدارة الانطباعات، دراسة، مرجع سابق.

3- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 111.

إدارة الانطباع، عملية قد تكون شعورية أو لا شعورية يحاول الأفراد بموجبها التأثير في آراء الآخرين بخصوص شخصياتهم أو بخصوص شيء ما أو حدث ما من خلال تنظيم وضبط المعطيات في التواصل الاجتماعي. وأول من ذكر المفهوم هو عالم الاجتماع إيرفنج غوفمان في كتابه «تسويق الذات في الحياة اليومية» الصادر في العام 1959، ثم وسّع العمل على المفهوم في 1967¹.

8- الذات والهوية في دراما غوفمان:

يشكل مفهوم الذات أحد المفاهيم الأساسية المركزية في نظرية غوفمان، ويتجلى اهتمامه بعملية بناء الشخصية، وتشكل الهوية في مختلف أعماله وأبحاثه. ويؤكد غوفمان في مختلف جوانب نظريته أن الأنا يتشكل في معترك التفاعلات الاجتماعية منذ اللحظة التي يولد فيها الكائن الإنساني حتى اللحظة التي يتلاشى فيها وجوده. والأنا تتميز بطابعها الدينامي المتغير، وتأخذ هياكل مختلفة ما بين الذات الظاهرية والذات الأنوية المضمرة. وتتكامل مختلف التفاعلات الاجتماعية في مختلف مساراتها وأدواتها في عملية تشكيل الهوية لدى الفرد. ومن الطبيعي أن يتناول غوفمان عملية تشكل الهوية وفقاً للمدخل الدرامي المسرحي، فالمسرح الاجتماعي هو ميدان التفاعل الاجتماعي الذي يشكل البوتقة التي تتبلور فيها هوية الأفراد وأنواتهم. فالأفراد يتشكلون في عمق التفاعل الاجتماعي وهذا يعني أن هوية الفرد لا تكون إلا نتاجاً متواتراً ومتغيراً لصيغ متعددة من التفاعل بين الأفراد منذ اللحظة التي يولد فيها الفرد. والأفراد في سياق تفاعلهم يستخدمون تقنيات مختلفة في عملية إدارة الانطباع التي تنتهي إلى تقديم ذواتهم بما ينسجم مع المواقف التي يعيشونها. ولذا تراهم يستخدمون لغة الجسد والإيماءات والحركات ونبرة الصوت والرموز والملابس، وغيرها من الدعائم لإنشاء هوية محددة لأنفسهم تنسجم مع الدور الذي يقومون به. ثم يتم لاحقاً تقديم الهوية المرغوبة للآخرين، وذلك في خضم التفاعلات الاجتماعية في مختلف المواقف، ويمكن لصورة هذه الهوية أن تتغير دينامياً ليتّم تكييفها وتحيينها بما يتوافق والأطر الاجتماعية التفاعلية. وهنا يؤكد غوفمان أن الأفراد يديرون هوياتهم (إدارة الانطباع) باستمرار من أجل الحفاظ على صورة إيجابية أمام الآخرين، وكسب القبول الاجتماعي، وتحقيق فعالية الاندماج المسالم الفعّال داخل الجماعة، ويطلق غوفمان على هذه العملية التي يدير فيها الأفراد تقديم أنفسهم، كما أسلفنا، بـ "إدارة الانطباع"، والتي تتضمن استخدام استراتيجيات مختلفة للتحكّم في تقديم النفس على صورة هوية الآخرين.

وفي دوامة التفاعل يرى غوفمان أن الأفراد يتأثرون في عملية بناء هوياتهم بالانطباعات التي يسجلها الآخرون عنهم، وهذا يعني أن تصورات الأفراد عن أنفسهم تتبلور من خلال الطريقة التي يدركها الآخرون ويتفاعلون معها في مختلف المواقف الاجتماعية. وبعبارة أخرى تتشكل هوية الفرد على منوال التفاعل مع الآخرين في عملية متواصلة لتبادل الانطباعات، وينبني على ذلك أن الفرد قد يرى نفسه على مقياس صورته لدى الآخرين. وهذا يعني أن الآخرين يمثلون مرآة للهوية، فمواقف الآخرين ونظرتهم إلى الفرد تسهم

1- موسوعة عريق، إدارة الانطباع، عريق، <http://bitly.ws/CySs.2023/4/4>

في عملية تأكيد هويته، وترسيخ إحساسه بالسمات الأساسية لكيانه الذاتي، وعلى هذا الأساس يتمهى الفرد بالصورة التي تركها هو نفسه في انطباعات الآخرين، وهكذا تتجلى الهوية في مرآة الآخرين، فهوياتنا تشكل انعكاساً طبيعياً لصورتنا في مرآة الآخرين. وهذا يعني أننا لسنا كما نرى أنفسنا في المرآة بل كما يراه الآخرون فينا.

وفي سياق التفاعل الاجتماعي يرى غوفمان أنّ الفرد يعتمد طرقاً مراوغة في تقديم نفسه للآخرين بطريقة ترضيهم، ويتبنى منهجية مأكرة يستطيع من خلالها أن يخفي المعلومات السلبية، وأن يظهر المعلومات الإيجابية التي يقتضها الموقف الاجتماعي وتلك التي تتوافق مع المعايير الاجتماعية السائدة. ويوضح غوفمان هذه المنهجية بأمثلة متنوّعة مثل: إخفاء الوشوم عند التقديم على عمل يكون فيها الوشم أمراً غير لائق، أو إخفاء أيّ مظهر لا يتناسب مع الوضعية المطلوبة.

ويركز غوفمان في تناوله لمسألة الهوية على وعي الفرد بذاته، وفهمه لخصائصها، وعلى شعوره الحيوي بوجوده متميزاً عن الآخرين، وهذا يعني أنّ مفهوم الهوية يقوم على فهم الفرد لذاته وشخصيته بما تنطوي عليه من أحاسيس ومشاعر وخصائص وقدرات ونزوات وطموحات وقدرات.

8-1- ما بين الذات والشخصية:

يميّز غوفمان في مختلف أعماله بين الذات الصميمة للفرد والشخصية، ويوضح هذا التمييز في كتابه: "ذات الإنسان"، إذ يبين أنّ الذات تشكّل الجوهر الحقيقي للفرد، وترمز إلى عمقه الإنساني، ويتضمّن هذا الجانب معرفة الفرد بذاته وإمكانياته. وهو في هذا الأمر يميّز بين طبقتين أساسيتين في الذات: الذات كما هي كائنة في الوجود: أي كما هي في الحقيقة، ومن ثمّ معرفة الفرد بذاته وشعوره بها. وعلى خلاف ذلك فإنّ الشخصية تشكل الجانب الخارجي للفرد، وتتأثر بالتجارب والخبرات والمعطيات الاجتماعية والتفاعلات الحياتية. ويؤكد غوفمان هذا التمييز في كتابه: "العمل الجماعي والذات" فالذات هي جوهر الشخصية ونواتها. أمّا الشخصية فهي طبقات من القشور تغطي الذات. وهذا يعني أنّ الشخصية تتشكل من خلال التفاعل الذي يقيمه الفرد مع الآخرين، أو لنقل مجازاً بأنها تشكيل ثقافي يتحقّق في سياق التفاعلات الاجتماعية للفرد مع الآخرين. وهي نتاج للشروط الاجتماعية والبيئية التي يعيشها الفرد، وهنا يؤكّد غوفمان أنّ الذات تكوين صممي يرتدي حلّة ثقافية اجتماعية. وهي في ذلك تمتح من معين التجارب الاجتماعية والحياتية التي تصقل هوية الإنسان على مدى الحياة.

وبناء على ما تقدّم يمكن القول: إن الهوية هي حاصل التفاعل بين الذات الصميمة والشخصية التي تنتج عن التفاعل الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإنّ غوفمان يرى أنّ الهوية كيان ثقافي يتشكّل في خضمّ التفاعل الاجتماعي الدرامي، ويصف هذا الأمر بقوله يقول: "إن مكنة إنتاج الذات بأكملها بالطبع ضخمة وبطيئة ومن الممكن أن تتحطم في بعض الأحيان لتكشف عن مكوناتها المنفصلة: التحكم بالكواليس، وتواطؤ الفريق، ومعاملة الجمهور وغيرها. لكن المكنة ذات السيور المدهونة جيداً ستناسب منها

الانطباعات بسرعة كافية لأن تضعنا في قبضة أحد أنماط واقعا - سنتجح في أداء الأدوار، والذوات الممنوحة لكل من الشخصيات المؤداة ستظهر وكأنها نابعة جوهرياً من مؤديها¹.

8-2- هويتا الكواليس والخشبة:

يميز غوفمان طبقتين أساسيتين في الهوية، أو لنقل بين نوعين من الهوية: الهوية الصميمية الصلبة والهوية الدرامية المسرحية. فالهوية الصلبة أو الذات الصلبة هي هذه التي يكون فيها المرء على سجيته، أي على ما هو عليه في الأصل، وتتجلى الهوية الصلبة في الوضعية التي يسلك فيها الإنسان دون الخضوع لأي تأثيرات خارجية. فالفرد في منزله وغرفة نومه، أو في أي موقف غير تمثيلي يعيش وفق متطلبات هويته الصميمية دون إضافات خارجية، إذ يأكل ويشرب وينام ويفكر بصورة طبيعية دون أي تصنع.

ويقابل الهوية الصلبة عند غوفمان ما يمكن أن نسميه بالهوية السائلة المرنة التي يظهر بها الفرد في المواقف الاجتماعية ليحقق التفاعل والانسجام. فالهوية السائلة تتحدد بالتأثيرات الخارجية على منوال الصورة التي يقدم فيها المرء نفسه للآخرين، أو على منوال الصورة التي يريدها الآخرون، وعلى هذا الأساس تأخذ الهوية السائلة طابع المرونة الاجتماعية التي يتطلّبها سلوك الممثل على خشبة المسرح. وهذا يعني بوضوح أنّ غوفمان يميّز بين هويتين: هوية صلبة وهوية سائلة أو مرنة، بين ذات صميمية وذات اجتماعية ترتسم على صورة تمثيل على خشبة المسرح، فالذات السائلة تظهر على خشبة المسرح حيث يؤدي الفرد دوراً محدداً يتماهى معه، ويقدمه في أفضل صورة ممكنة أمام الجمهور، أما الذات الصلبة فتلك التي تتبدى في الجانب الخلفي من المسرح (الكواليس)، وهو المكان الذي يتصرف فيه الشخص دون تأثيرات خارجية، أي يكون الشخص على سجيته دون مراقبة خارجية. أمّا الحياة خارج المسرح، فترمز إلى تعدد في الشخصية، إذ يظهر الفرد في مختلف مواقف الحياة بأنوات (جمع أناة = ذات أو هوية) وشخصيات مختلفة جداً. وهي المنطقة التي يتواصل فيها الأفراد مع الجمهور بشكل مستقل عن أداء الفريق في المرحلة الأمامية. وباختصار عندما يكون الفرد في منطقة الكواليس، فإنه يتصرف بشكل مختلف عن سلوكه أمام الجمهور على المسرح الأمامي، وهذا هو المكان الذي يصبح فيه الفرد حقاً نفسه، ويتخلص من الأدوار التي يؤديها عندما يكون أمام أشخاص آخرين.

وتأسيساً على ما تقدّم يمكن القول: إنّ غوفمان يقرّ بوجود تناقض بين الهوية الافتراضية والهوية الفعلية للفرد، وهو التعارض نفسه بين الذات التي نعرضها أمام الآخرين، والذات التي نعتقد أنها ذاتنا «الفعلية»، أو الخشبة الخلفية².

1- إرفنغ غوفمان: عرض الذات في الحياة اليومية، ترجمة: أحمد العوفي، مراجعة: خبيب عسيلان، 2023/4/3.

<https://nthar.net/wp-content/uploads/2016/11/presentation-of-the-self.pdf>

2- جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، مرجع سابق، ص 249.

3-8- القناع والشخصية:

يعتمد غوفمان غالباً على مفهوم القناع في تفسيره للعملية التي يريد فيها الفرد أن يظهر أمام الآخرين كما يريدون، أو كما يريد هو، أو كما يقتضي الموقف في مشهد احتفالي تنكري. فالشخص يرتدي قناعاً عندما يقدم نفسه إلى الآخرين، وعندما يتفاعل معهم، وهذا يعني أنه يظهر بشخصية تنسجم مع متطلبات الموقف التفاعلي في الحياة العامة، والقناع يساعد الفرد في تقديم في أجمل صورة ممكنة تنسجم مع الصورة التي يرغب فيها الآخر، مثل العلاقة بين الخطيبين قبل الزواج، إذ يحاول كل طرف أن يظهر أجمل ما لديه، وأن يتجلى في الصورة التي يرغب فيها الطرف الآخر، أو الصورة التي يقدمها الموظف لنفسه عند رب العمل، أو الصورة التي يقدمها الطالب لأستاذه في الجامعة، ولكن في كثير من الأحيان غالباً ما يسقط القناع وتسقط معه الصورة المزيّفة المقتنعة التي تخفي الوجه الحقيقي للفرد، فالخطيبة والخطيب قد تسقط أقنعتهم بعد الزواج، ويظهر الوجه الحقيقي في بيت الزوجية، وعندها تنشأ الخلافات ويشتد النزاع. وقد يؤدي ذلك إلى تفكك العلاقة الزوجية، فالطلاق البائن. نحن "نأتي إلى العالم أفراداً، ونحرض شخصية، ونغدو أشخاصاً"¹. ويريد غوفمان هنا أن يؤكد أن ارتداء القناع لفترة زمنية يجعلنا نتمثل الدور والهوية التي يتماهى معها الفرد لتصبح الصورة المقتنعة صورة أصيلة وصميمة. وعلى هذه النحو فإن التصور الذي نشكله عن أنفسنا أو الدور الذي نسعى جاهدين للارتقاء إليه قد يصبح "هو ذاتنا الأصدق، الذات التي نرغب في أن نكونها. وفي النهاية، يغدو تصورنا لدورنا طبيعة ثانية وجزءاً لا يتجزأ من شخصيتنا"².

ويقدم غوفمان مثلاً حياً لهذه الظاهرة مستمداً من الحياة الجماعية في جزيرة شتلاند (Shetland Isle study): "كان فندق الجزيرة السياحي ملكاً لزوجين من أصول ريفية، وقد ترتب عليهما أن يضعوا جانباً تصوراتهما الخاصة حول الكيفية التي يجب أن تعاش بها الحياة، وعلى مدى سنوات عديدة كانا يديران الفندق وفقاً لمطالب أبناء الطبقة الوسطى ومعاييرهم الثقافية المترفة. ومع الزمن ومرور الأيام ألفا ثقافة الطبقة الوسطى واستطاعا أن يتمتلا ثقافة هذه الطبقة، أي أنهما أصبحا عملياً وفعالياً ينتسبان إلى هذه الطبقة، وقد أصبحا مفتونين أكثر فأكثر بهوية الطبقة الوسطى متخلين كلياً عن ثقافتهما الأصلية الفلاحية"³. وهذا المثال يوضح لنا كيف تمّ تمثل الهوية الجديدة التي أصبحت صميمة مع أنها كانت في البداية مجرد مظاهر خداعة.

1- Robert Ezra Park, Race and Culture (Glencoe, ill.: The Free Press, 1950), p. 250.

2- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 37.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4-8- توازنات الهوية - احتقار الذات المظهري¹:

يبين غوفمان كيف يمكن للمرء أن يكتيف هويته لينسجم مع الوضعية التي يوجد فيها، وذلك وفق مبدأ: لكل مقام مقال، ففي كل موقف مختلف يرتدي المرء قناعاً يخدع فيه نفسه والآخرين. وإذا أردنا أن نضرب مثلاً من لدننا نذكر أن بعض أساتذة الجامعات الذين يحملون درجة الأستاذية (وقد ضاقت بهم الحال في البحث عن وظيفة تدرّ دخلاً أفضل) كانوا يتقدمون لمسابقات تعيين جامعية لمرتبة أدنى من مرتبتهم بدرجة أستاذ مساعد أو مشارك في بعض الجامعات المترفة (رواتب أفضل) وفي أثناء تقديم طلباتهم كانوا يتجاهلون في ملقاتهم درجتهم العلمية العليا الحقيقية ويقدمون أوراق خبرة تناسب الوضعية المطلوبة (أستاذ مساعد) لأنهم يعرفون أن طلبات تعيينهم سترفض إن تقدموا بدرجة أعلى من مستوى الدرجة المطلوبة.

وقد أشار غوفمان بأمثلة عديدة إلى طبيعة هذا التنكر بمستويات هوية أدنى، ولاحظ أن بعض الزنوج الذين يمتلكون خبرات عالية جداً يقدمون أنفسهم بمستويات أدنى من أجل الحصول على وظائف في مستويات أدنى من مستويات كفاءاتهم الفعلية. ومثال ذلك أيضاً أن تقوم ممرضة بالادعاء أنها عاملة منزلية كي تحظى بوظيفة تدرّ عليها دخلاً أفضل. وهكذا كانت طالبات الكليات الأمريكية في الخمسينيات يتغابن عمداً للتأثير في زملائهن الطلبة:

ومثال ذلك أن بعض الطالبات الجامعيات الأمريكيات يقلن من شأن ذكائهن ومهاراتهن وحزمهن حين يكنّ في حضرة الفتيان الذين يواعدنهم، ويُنقل عنهنّ أنهن يسمحن لفتياتهنّ أن يشرحوا لهن بشكل مضجر أشياء يعرفنها ويخفين كفاءتهن في الرياضيات عن أقرانهن الأقل قدرة، ويبرّر غوفمان هذا الفعل بأنّ الفتيات يردن أن ينلن رضا الشباب وقبولهم لهن، فالشباب غالباً ما يتجنّبون الفتاة الذكية القويّة صاحبة الشّخصية، ويبحثون عن الفتيات الأقل شأناً في مستوى الاعتداد بالنفس والذكاء والتفوق².

ويقدم غوفمان أمثلة عديدة لفعاليات التوازن في الهوية، وقد وجد أنّ الأطفال الأمريكيين في الثامنة من العمر يزعمون عدم الاهتمام بالبرامج التلفزيونية الموجهة إلى الأطفال في سنّ الخامسة والسادسة، لكنهم يشاهدونها خفية في بعض الأحيان³. ونجد أيضاً أنّ ربّات البيوت من الطبقة الوسطى يستخدمن في بعض الأحيان - بطريقة سرية وفي الخفاء- بدائل رخيصة للقهوة أو الأيس كريم أو الزبدة؛ ما يمكنهم من توفير المال أو الجهد أو الوقت، في الوقت الذي يبقون على انطباع أنّ الطعام الذي يقدمه عالي الجودة. ويمكن الإشارة إلى وجود هذا التّمط من التّمظهر الهويّ بين بعض الجماعات الدينيّة (الهندوس) الذي يطلق عليه غوفمان تسمية «الاستهلاك السري». "أي أنّهم يراعون جميع عوائدهم، أمام الأعين، لكنهم ليسوا على هذا القدر من التّدقيق في خلواتهم"⁴.

1- المرجع نفسه، ص 54.

2- إيرفنج غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 54.

3- المرجع نفسه، ص 57.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكان لسكان جزر شتلند (مجموعة جزر بالقرب من الساحل الإسكوتلندي في بريطانيا العظمى)، وهي الجزر التي أجرى فيها غوفمان معظم دراساته الميدانية لأشهر كتبه، تقليد غريب في تقديم النفس في الحياة اليومية (Presentation of Self in Everyday life)، إذ «كانوا يتركون واجهات بيوتهم تتأكل مخافة أن يعتقد الملاك أن ساكنيها قادرين على دفع إيجار أعلى. وينظر غوفمان بهذا الشكل إلى جميع أوجه الحياة، من أكثرها خصوصية إلى أكثر جوانبها ظهوراً وعلنية. فالمرأة التي تحسن أنها أخطأت في حق زوجها، تقوم عادة بمحاولة استرضائه ما أمكن بإظهارها وذا زائداً غير معهود. وعملية التصنع أو "التحكم في الانطباعات" impression management تقع باستمرار في حياتنا، كما لو كنا جميعاً نعمل مندوبي إعلانات لذواتنا. ونحن نستخدم محيطنا المادي مجالاً للتّمثيل تاركين مساحات للخلوة "وراء الكواليس" نلوذ إليها طلباً للراحة من عناء التّمثيل (كما في الحمام مثلاً)¹.

8-5- تعدّد الهويّات:

تأخذنا نظرية غوفمان الدرامية إلى القول بوجود تعددية في الهوية، فالهوية الفردية تتخذ صورة المرايا المتكسرة، فلنكّ منا وجوه متعدّدة في الحياة تفرضها مختلف المواقف الاجتماعية ضمن دورة درامية لا تتوقّف في تغيّراتها وتفاعلاتها وصيروراتها، ولهذا يقول غوفمان: "إن لدى الفرد ذواتاً اجتماعية مختلفة عديدة لأن هنالك مجموعات مميزة من الأشخاص الذين يهتم لأرائهم. وهو يُبدي عموماً جانباً مختلفاً من ذاته لكل مجموعة من هذه المجموعات المختلفة. وكثير من الشباب المتزّين بما يكفي أمام ذويهم ومعلميهم، يقسمون ويتبحون مثل قرصان بين أصدقائهم الشباب «الأجلاف». ونحن لا نظهر أنفسنا لأطفالنا كما نظهرها لرفاقنا في النادي، ولا نظهرها لزبائننا كما نظهرها للعمال الذين نستخدمهم، ولا نظهرها لمعلمينا وأرباب عملنا كما نظهرها لأصدقائنا الحميمين"².

وبين غوفمان في هذا السياق مراحل تطور الهوية ضمن صيرورة التنوع والتعدّد، فالهوية تتشكل بداية على نحو صمميّ مكثف. وهي الهوية الذاتية الجوهرية، ثم يبدأ الفرد لاحقاً في سياق تجاربه الإنسانية بامتلاك هويّات متعدّدة ومختلفة. وتأخذ هذه الهوية صيرورات متنوعة، إذ هي "هوية للذات، وهوية للآخرين، إحساس بالذات، (الكيفية التي نحس بها بأنفسها صورة الذات الشكل الذي نرى أو نتصور به أنفسنا) تمثيل الذات (الطريقة التي يمكن أن نصف بها أنفسنا)، تقدير الذات (الطريقة التي نقوم بها أنفسنا)، استمرارية الذات (الطريقة التي نحس بها أنفسنا مشاهدين لما كناه أو مختلفين عنه، الذات الحميمية (ما نحن عليه داخليا) الذات الاجتماعية (ما نظهره للآخرين)، الذات المثالية (ما نريد أن نكونه)، الذات المعيشة (ما نحس أننا عليه)"³. فالأفراد "يقدمون أنفسهم على نحو متغيّر بما يتلاءم مع السياق

1- إيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، العدد 244، 1999. ص 122.

2- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 63.

3- حفيظة ضربان وصورية رضاني، عرض الهوية في الحياة الافتراضية مرجع سابق، ص 252.

والجمهور، ومن ثم فإنّ الهويات الذاتية مرنة، متشابهة مختلفة ومبنية اجتماعياً بما يتوافق والأشخاص من حولنا "1. وبعبارة أخرى فإن الهوية تتجلى في مجموعة من الأقنعة التي نرتديها لنقدّم بها أنفسنا إلى الآخرين بما يرضيهم ويرضينا في الآن نفسه، وهذا هو القانون الأساسي لتعدّد الهويات والذوات والشخصيات التي تتواتر في مجال حياتنا اليومية وتفاعلاتنا الاجتماعية. وهذا يعني أن الأفراد لديهم من الذوات بقدر ما هنالك من مناسبات ومواقف اجتماعية مختلفة².

9- مفهوم التفاعل الاجتماعي:

يشكّل مفهوم التفاعل أحد أهم وأبرز المفاهيم الأساسية في نظريته الاتصالية التفاعلية. وقد تناول غوفمان مفهوم التفاعل في عدد من أعماله ولا سيّما في كتابيه السلوك في الأماكن العامة (Behavior in Public Places) وطقس التفاعل (Interaction Ritual). وعمل في هذين الكتابين على تصنيف استراتيجيات التفاعل المستخدمة في الحياة اليومية. ويتبنّى غوفمان البعد الرمزي في نظرية التفاعل الاجتماعي، إذ يرى أنّ التفاعل الرمزي (Symbolic Interaction) يشكل جوهر نظريته الاجتماعية في التفاعل الاجتماعي الذي يُبنى على نسق لا محدود من الأدوات الرمزية تعدّ عناصر أساسية لبناء المعاني والدلالات لتحقيق التفاهم في الحياة الاجتماعية، وتمكين الأفراد من بناء تصوّرهم لأنفسهم وللعالم من حولهم. ويعدّ التفاعل الرمزي مفهوماً شاملاً يتضمّن مختلف الأنشطة وعمليات التفاعل التي تتمّ بين الأفراد في تواصلهم الاجتماعي. ويشدّد غوفمان على أهميّة التفاعل الدائر بين الأفراد في تشكيل الذات والهوية الاجتماعية وينطلق في بناء نظرية من الدور الحيوي الذي يؤدّيه التفاعل الرمزي بوصفه المحرك الأساسي للتغيير الاجتماعي.

يركز غوفمان في أبحاثه على أهميّة التفاعل المباشر بين الأفراد - أي التفاعل وجهاً لوجه-، ويعرّفه بأنّه "تأثير الأفراد المتبادل على أفعال بعضهم بعضاً حين يكونون في الحضرة المادية المباشرة لبعضهم بعضاً"³. فالتفاعل عملية يتم فيها تبادل الأفكار والمشاعر والإشارات والرموز بين شخصين أو أكثر، والتفاعل كما يرى غوفمان ليس مجرد تبادل للرسائل والإشارات، بل يتضمّن أيضاً تفسير هذه الرسائل والإشارات، بالإضافة إلى استحضار توقعات الأفراد وردود فعلهم. والتفاعل الاجتماعي العياني بين الأفراد يتأثر بعدد من العوامل من مثل: الخصائص الشخصية للفرد وموقفه وثقافته وخبراته الحياتية. ويعتمد التفاعل على الرموز والإيماءات وحركات الجسد وملامح الوجه. ويقوم على تواتر ردود الفعل الذهنية والنفسية بين الأطراف المتفاعلة⁴.

1- المرجع نفسه، ص 253.

2- إيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 122.

3- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 111.

4- محمد حسين، غوفمان من جديد: التحليل الدرامي والتباعد الاجتماعي، مرجع سابق.

ويعتمد غوفمان منهجه المعروف في التشبيه الدرامي في تفسير بنية التفاعل وهذا يعني أنه يشبه التفاعل الاجتماعي بما يجري على خشبة المسرح، فالناس في الحياة اليومية يمثلون الجهات الفاعلة أي الممثلين على خشبة الأمامية للمسرح، إذ يقوم كل منهم بأداء نسق متنوع من الأدوار، ويتكون الجمهور من أفراد آخرين يلاحظون تمثيل الأدوار ويتفاعلون مع العروض.

ويبين غوفمان أنّ الأفراد يتفاعلون معاً في بيئات اجتماعية متنوعة. وهم، في سياق تفاعلهم، يعملون على إدارة الانطباع الذي يرسم الكيفية التي يقدمون فيها أنفسهم، وفي هذا السياق يحاول كلّ منهم تقديم نفسه على الصورة المثلى التي يريدونها لنفسه كي تتوافق مع الصورة المرغوبة عند الجمهور، وتمثل عملية إدارة الانطباع وتقديم الذات جزءاً أساسياً من بنية التفاعل الاجتماعي الذي ينطوي على مدارات تتمثل في تمكين أطراف التفاعل من فهم المقاصد والدلالات والمعاني وإدراك نسق التوقعات الممكنة.

ويركز غوفمان على أهمية التفاعل الدينامي بين الأفراد ويبين لنا أنّ الفرد عندما يكون في حالة اتصال مع الآخرين يسعى لمعرفة مختلف جوانب الموقف الاتصالي، ويعمل على اكتشاف مختلف الحقائق والمعلومات والحيثيات التي تشكل الصورة العامة للموقف الاتصالي. وعندما يدرك الفرد هذه الحقائق والمعلومات يستطيع أن يقوم بعملية التنبؤ بالأحداث التفاعلية. ويستطيع أن يجاريها ضمن مخطط سيكولوجي إدراكي يتسم بالوضوح، وهذا يعني أنّ الجانب المعرفي ضروري في عملية التفاعل الاجتماعي، وفي غياب المعرفة بالموقف الاتصالي التفاعلي، فإنّ الفرد يفقد قدرته على المناورة والمبادأة والمبادرة. وتفقد العملية الاتصالية بعدها التفاعلي. ولذلك فإنّه من الضروري للفرد أن يدرك ما استطاع المعلومات الاجتماعية التي تتعلق بالموقف والآخر. وهذا الأمر يتطلب منه أن يدرك النتائج المتوقعة لأفعال الآخرين أيضاً. فعلى سبيل المثال يجب على الفرد في أي موقف أن يدرك مشاعر الآخرين واتجاهاتهم ونواياهم واهتماماتهم ومستويات تعليمهم وثقافتهم. ومن المؤكّد أنّ مثل هذه المعلومات لا يمكن أن تكون مهيأة بصورة مثالية، أو متاحة بشكل كامل، ولكن أي نصيب من هذه المعرفة سيكون ضرورياً لتحقيق عملية التفاعل، ويلاحظ في هذا السياق أنّ الفرد عندما لا يمتلك معلومات كافية، فإنه غالباً ما يلجأ إلى توظيف بدائل من مثل: التلميحات والرموز والإيماءات وتعبيرات الجسد كأدوات للتنبؤ¹.

وإذا كان من المؤكّد أنّ كل فرد يحاول أن يقدم ذاته على الصورة التي يرغب فيها لنفسه، وتلك التي ترضي الآخر، وهو في هذا السياق يحاول أن يمتلك تصوراً عن انطباعات الآخرين ومشاعرهم بوصفهم مشاركين له في عملية التفاعل. وهنا يمكن للفرد المتفاعل أن يعدّل من سلوكه طبقاً لطبيعة الانطباعات والمشاعر التي تصدر عن الآخرين، وذلك من أجل أن يحظى بقبولهم وتفاعلهم على نحو إيجابي².

1- إرفنج غوفمان: عرض الذات في الحياة اليومية، ترجمة: أحمد العوفي، مراجعة: خبيب عسيلان، 2023/4/3.

<https://nthar.net/wp-content/uploads/2016/11/presentation-of-the-self.pdf>

2- السيد رشاد غنيم والسيد محمد الراحم ونادية محمد عمر، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2008. ص 180.

يذكر غوفمان في كتابه «طقوس التواصل» الصادر في العام 1967، أن الأفراد ينخرطون في التفاعلات الاجتماعية باعتماد عدد من السيناريوهات ويعتمد خريطة من الفعاليات اللفظية والذهنية ويوظفها في تحقيق التواصل الفعال مع جمهوره أو مع الآخر. ويستطيع الفرد أن يكتسب أهميته وقيمه الاجتماعية عندما يستطيع تقديم دوره بطريقة فاعلة، ويمكن القول: إن نجاح التواصل الاجتماعي يعتمد على مقدرة الفاعل الاجتماعي على التكيف النشط مع الجمهور أو مع الآخرين. وهذا يعني في نهاية الأمر أنه ينبغي على الفرد أن يُظهر نوعاً من الشخصية تخوّله له أن يكون «شخصاً يمكن الاعتماد عليه للبقاء كمتفاعل اجتماعي، مستعدّ للتواصل، وللتصرف بطريقة لا تجعل الآخرين يشعرون بالخطر عند تقديم أنفسهم له كمتفاعلين اجتماعيين»¹. وفي هذا المسار يحلّل غوفمان الكيفيات التي يتفاعل فيها الفرد مع الآخرين ولا سيّما في حياته اليومية وفي "ظروف العمل العادية إذ يقدّم نفسه للآخرين، ويسعى في الوقت نفسه إلى ضبط إيقاعات الانطباع الذي يأخذه الآخرون عنه، ونوع الممارسات التي قد يلجأ إليها للحفاظ على أدائه أمامهم"².

وفي مقام آخر يتجلى تركيز غوفمان على الكيفية التي يقدّم بها الأفراد أنفسهم ظاهرياً في عملية التواصل الاجتماعي، ويظهر هذا التركيز في قوله: "مما لا شك فيه أن البعد الاجتماعي لإدارة الانطباع يمتدّ وراء المكان والزمان المحدّدين للتفاعل المقتصر على مكان العمل"³. وهذا يعني أن إدارة الانطباع هي «نشاط اجتماعي ذو مضامين ترتبط بالفرد والمجتمع على حد سواء. قد ندعوها «الفخر» عندما يُظهر الفرد سلوكاً خيراً نابعاً من التزامه نحو نفسه، وقد ندعوها «الشرف» عندما يقوم بذلك انطلاقاً من حسّه بالمسؤولية تجاه الوحدات الاجتماعية الأكبر"⁴.

ويقدم لنا غوفمان أمثلة عديدة معبّرة عن طبيعة التفاعل واستراتيجياته، وقد وجدنا من المناسب في هذا السياق الإشارة إلى النموذج التفاعلي الذي ذكره غوفمان للتفاعل في المطعم بين النادلة والزبون، كتب غوفمان يصف هذا التفاعل: "الأمر البارز الأول هو أنّ النادلة التي تحتل الضغوط لا تستجيب لزيائنها فحسب، بل تعمل بشيء من البراعة كي تتحكّم بسلوكهم. والسؤال الأول الذي يجب طرحه عندما ننظر إلى علاقتها بالزبون هو: هل للنادلة قصب السبق على الزبون، أم أنّ الزبون هو الذي له قصب السبق على النادلة؟ النادلة البارعة هي التي تدرك الطبيعة الحاسمة لهذا السؤال.... تعامل النادلة البارعة الزبون بثقة ومن دون تردد. قد تجد على سبيل المثال، أنّ زبوناً جديداً جلس وراح يتأمل قائمة الطعام قبل أن تتمكن من إزالة الأطباق المتسخة وتغيير الغطاء. فتحية وتقول: «هل يمكنني تغيير الغطاء من فضلك؟» ومن دون أن تنتظر إجابة، تأخذ منه القائمة كي يبتعد عن الطاولة، وتواصل عملها. هكذا

1- موسوعة عربي، إدارة الانطباع، عريق، <http://bitly.ws/CySs>. 2023/4/4

2- Goffman, E. (1967). Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior. Chicago: Aldine.

3- Goffman, E. (1967). Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior, Ibid.

4- ibid.

تجري العلاقة بأدب ولكن بحزم، من دون تساؤل قطّ عمن هو المسؤول¹. ويتّضح من هذا المثال أن التّفاعل يأخذ مساراً سيكولوجياً ورمزياً، ويتميز بالمهارة التي تبديها النادلة في التّفاعل الإيجابي السلس مع الزبائن.

ويتّضح أيضاً من خلال المثال أعلاه أن التّفاعل الاجتماعي المباشر وجهاً لوجه يعتمد التّعبيرات اللفظية ولغة الجسد ورموز المكانة مثل الملابس والمظهر عموماً، ويلاحظ في هذا السياق "أن قدرة الفرد على التلاعب في الانطباعات محدودة في آخر الأمر ومُقيّدة بحضور الآخرين وملاحظتهم لسلوكه وتصرفاته وخصوصاً ما يصدر بشكل عفوي وبغير إرادته². وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ غوفمان يرى أنّ اللغة فعل اجتماعي، وقد أكّد في أكثر من سياق أنّه "يجب النظر إلى فعل التحدث كفعل اجتماعي وليس بناءً لغوياً". وتبدو وضعية اللغة كفعل في مثالنا السّابق عن النادلة، إذ وجدنا أنّ الكلمات ترتبط جوهرياً بالفعل، وترافقه وتمهّد له، ويبدو أيضاً أنّ اللغة كان لها أكبر التأثير في إدارة الانطباعات من قبل النادلة.

9-1- من التّفاعل غير المرکز إلى التّفاعل المرکز:

يميّز غوفمان بين نوعين من التّفاعل الاجتماعيّ. أطلق على الأول اسم التّفاعل العابر، أي غير المرکز وعلى الثاني تسمية التّفاعل المرکز. ويتمثل التّفاعل العابر في التواصل الاجتماعي العادي اليومي الذي يحدث في إطار الحياة اليومية مثل التواصل مع الآخرين أثناء السّير في الشّارع مثلاً، أو الجلوس في مقهى. ويتميّز عندما يتجمع الناس سوياً في الشوارع المزدحمة أو قاعات السينما والاحتفالات أو الحفلات وعندما يكون الواحد منّا برفقة الآخرين، أو على مقربة منهم، فإننا نتواصل سوياً وبصورة مستمرة من خلال الأساليب غير الشّفوية مثل تعبيرات الوجه وحركات الجسم. هذا النوع من التواصل بضعف وتيرة التواصل إذ لا يكون هناك تركيز على الآخرين أو اهتمام بسلوكهم.

أمّا النوع المرکز فهو النوع الذي يحدث التواصل في حالة من الانتباه إلى ما يقوم به الآخرون، مثل التركيز فيما يقولون أو يفعلون. ومثاله الخطيب الذي يلقي خطبة الجمعة، أو عضو البرلمان الذي يطالب بحقوق الإنسان في جلسة رسمية، أو الأستاذ الجامعي وهو يلقي محاضرة عامّة، أو القائد العسكري الذي يقود المعركة في حالة الحرب، فهذا التّفاعل يحتاج إلى تركيز شديد وفاعل ونشط بين الأطراف المتفاعلة³.

ويحدث التّفاعل المرکز أيضاً عندما يتّبه الأفراد لما يقوله أو يفعله الآخرون. "ويمثل هذا التّفاعل الجانب الأكبر من التبادل الذي نجريه في حياتنا اليومية مع العائلة والأصدقاء وزملاء العمل. إذ نمارس اللقاء المرکز وغير المرکز في وقت واحد. كما قد يشمل مصطلح "اللقاء" حديثنا العابر مع الآخرين،

1- إرفنغ غوفمان، تقديم الذات في الحياة اليومية، مرجع سابق، ص 30.

2- محمد حسين، غوفمان من جديد: التّحليل الدرامي والتباعد الاجتماعي، مرجع سابق.

3- ريم الأنصاري، نظرية غوفمان: إدارة الانطباعات، دراسة، مرجع سابق.

والمناقشات والندوات والألعاب الجماعية والاتصالات الوجيهة الروتينية في المحلات والمطاعم وما إلى ذلك"¹.

ويبين غوفمان في سياق آخر أنّ التلاقي الاجتماعي (Social Encounter) هو نموذج للتفاعل المقصود (Focused Interaction) الذي يقع بين شخصين، لدهم الغرض نفسه في عقليهما، مثل: اللقاء بين المدرء أو السياسيين، أو لقاء المعلم بطلابه، أو الحوار بين شخصين حول موضوع معين، أو تبادل الأفكار والآراء في جلسة دراسية، أو مناقشة علمية، ويتجلى أيضاً في الرياضات الجماعية التي تتطلب تفاعلاً بين اللاعبين، وفي الاحتجاجات والتظاهرات الاجتماعية التي تتم عن طريق تفاعل بين النشطاء والمتظاهرين.

ويرى أنّ التفاعل العابر غير المقصود (Unfocused Interaction)، وهو التفاعل الذي يتم، عندما يوجد شخصان أو أكثر بالصدفة في مكان عام (حديقة، شاطئ البحر، صالة السينما، المقهى)². فعلى سبيل المثال، عندما يتلاقى الناس في الشارع يكون التفاعل عابراً، إذ يقوم كل فرد بالبقاء نظرة عابرة على الناس بمجرد معرفة وجودهم، ثم لاحقاً يلقي النظر بعيداً عنهم. وفي مستوى التفاعل المركز المقصود، فإنّ التفاعل يأخذ درجة أكبر من الاهتمام، إذ يكون الاتصال مواجهة بين فردين أو أكثر وجهاً لوجه، وعيناً بعين في اتصال مباشر بالصوت والصورة³.

ويشير غوفمان إلى أنّ الأفراد يشعرون بالقلق والتوتر مع بداية الموقف الاتصالي مع الآخرين، ويتملكهم شعور بالمخاطرة في كثير الأحيان، لأنّ الفرد قد لا يكون متأكداً واثقاً كلّ الثقة من طبيعة هذا التواصل أو اتجاه المسار الذي ستتخذه عملية التفاعل، ومثال ذلك حالة الفرد الذي يتقدم لمسابقة وظيفية، إذ يشعر بدرجة عالية من القلق والتوتر قبل المقابلة وأثناءها. ويرى غوفمان أنّ الفرد في حالة التواصل المركز يعطي قدراً أكبر من الانتباه والاهتمام "ويعمل على زيادة درجة تحكمه بوسائل التواصل المتاحة له مثل الكلام وتعبيرات الوجه وإيماءات الجسم كما أنّ الأفراد يركزون مزيداً من اهتمامهم لاكتشاف مدى الصدقية لدى الآخرين. وهذا يعني أنّ التفاعل المركز يمكن الفرد من قدرة أكبر على التحكم في زمام التفاعل وفي مساراته، لأنّه يعطيه فرصة ممارسة كلّ أنواع الاتصال (اللفظي وغير اللفظي)، ليس للفت انتباه المتلقي فقط، ولكن لإبقائه أطول مدة تحت وقع كثافة التلقي"⁴.

ويستعرض غوفمان العناصر الأساسية المتكررة لنظام التفاعل الاجتماعي ويصنفها على النحو الآتي⁵:

1- الأفراد أو الأشخاص الفاعلين: بوصفهم منطلق التفاعل الاجتماعي وغايته. وهذا يشمل الأفراد سواء أكانوا أحماداً، أم أزواجاً، أم مواكب أم أرتالاً.

1- باديس لونيس، إرفنج غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إبستمولوجية في أهم أفكاره النظرية، مرجع سابق، ص 727.

2- جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، مرجع سابق، ص 250.

3 جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، مرجع سابق، ص 251.

4- باديس لونيس، إرفنج غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إبستمولوجية في أهم أفكاره النظرية، مرجع سابق، ص 727.

5- المرجع نفسه، ص 725.

2- طريقة الاتصال: إما من خلال الحضور الفيزيقي المشترك، أو من خلال المحادثات الهاتفية أو من خلال تبادل الرسائل.

3- منصة الأداء: وتشمل المكان الذي يهيأ فيه النشاط قبل الجمهور (مثلاً المناقشة، سياق الكلام أو المحيط والاجتماع الرسمي، واللعب والعرض الموسيقي).

4- المناسبات الاجتماعية، الاحتفالية، وهي جموع من الأفراد، في مناسبة ذات شرف، وتحظى بتقدير مشترك. إذ يصل المشاركون ويغادرون بطريقة منسقة. وهذه الوحدة الأخيرة تمثل الوحدة التفاعلية الأكبر التي يذكرها غوفمان إذ أنّ هذه الوحدة يمكن أن تتم هندستها لتمتدّ إلى عدد من الأقسام¹.

9-2- آليات التفاعل وركائزه:

ركز غوفمان جهوده الأمبيريقية على ملاحظة سلوكيات الأفراد وهم منهمكون في حياتهم اليومية. واستطاع أن يخرج بعدد من القواعد والمبادئ العامة التي تحكم السلوك البشري في عملية التفاعل الاجتماعي، ويمكن استعراض أهم الديناميات أو العمليات التي تحكم السلوك الإنساني التفاعلي على النحو الآتي:

1 - من أجل وجود تفاعل اجتماعي، فإنّ أحد العناصر الرئيسة هو وجود شخص يقوم بها. هؤلاء الأشخاص، الذين يتفاعلون، هم الفاعلون المزعومون².

2- في التفاعل، تكون مختلف الجهات الفاعلة في حالة من التباين، وهذا يعني التفاعل المتبادل، إذ يمثل هؤلاء الأشخاص أدواراً ملموسة ويتبادلون الانطباعات التي سيتم استخدامها لفهم الأداء والتصرف وفقاً له. وكل الموضوعات هي بواعث وأجهزة استقبال وفي الوقت نفسه: كلاهما ممثل وجمهور³.

3- الوسيلة الاتصالية: يتطلّب التفاعل الاجتماعي وجود وسيلة اتصال فعالة وفعالية في تبادل الرسائل والمعلومات بين الأفراد والمجموعات. ويمكن أن يكون الاتصال عياناً مباشراً أو عبر الرسائل وأدوات الاتصال المختلفة الشفوية والمكتوبة والمسموعة.

4- المؤثر والاستجابة: يؤثّر تلقي الأفراد للرسائل والمعلومات التي تمّ تبادلها في تفاعل اجتماعي، فكلّ فعل يؤدي إلى ردة فعل واستجابة من قبل الطرف الآخر في عملية التفاعل. ويؤدّي تواتر الأفعال وردودها الجوابية إلى تشكيل الموقف التفاعلي.

5- الثقة والاهتمام: تشكّل عناصر الثقة والاهتمام عملية أساسية في تحقيق التفاعل بين الأفراد والمجموعات وتمكّنهم من التّواصل الفعّال وتبادل الرسائل والمعلومات. ويؤدّي الاهتمام دوراً حيويّاً في إضفاء

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- مدونة الفلسفة وعلم النفس، النموذج الدرامي لإيرفينج جوفمان، Sainte Anastasie، 2023/3/4، <http://bitly.ws/CtVz>

3- المرجع نفسه.

الطابع الحيوي على عملية التفاعل والتواصل بين الأفراد. ويعمل على تنمية قدرتهم على التواصل وتبادل الرسائل والمعلومات.

6- التكيّف: تناول غوفمان ديناميات التكيّف والتسوية (Adjustment) في كتابه المصحّات (Asylums)، ويعني بالتسوية التأقلم أو "التكيف" (Adaptation) وهي العملية التي تساعد الفرد على التكيف الواقعي في معترك التفاعل الاجتماعي، ويعني بها العملية التي يحقق فيها الفرد تكيفاً تفاعلياً مع معايير الجماعة وقيمها¹.

7- أداء الدور: يُعدّ مفهوم الدور من أهمّ المفاهيم التي ركّز عليها غوفمان في نظريته التفاعلية، إذ يرى غوفمان أنّ الدور يقع في صميم طقوس التفاعل، والأدوار كما يراها تتشكّل من مجموعة من المعايير التي تحدّد واجباتنا على أنّها الأفعال التي يقرّر الآخرون مشروعيتها أدائنا لها، وكلّ دور يرتبط بدور آخر على الأقل، وما يُعدّ حقوقاً لدور يعدّ واجباً لدور آخر. "إذ لا يوجد دور منعزل، فالدور يتشكل من مجموعة مترابطة من الأنشطة المتشابكة مع الأنشطة الأخرى للناس، فلا يوجد زوجات من دون أزواج، ولا مريض بدون طبيب، ولا أستاذ دون تلميذ، وعليه فإنّ ارتباط الأفراد معاً في جماعات يتمّ خلال شبكة الأدوار المتبادلة"².

8- الإغفال المهذب: وهو لا يعني تجاهل الآخرين كلياً، لأننا نكون مدركين وواعين لوجودهم وحركتهم، ولكنّه يعني امتناعنا عن اقتحام حياتهم وأنماط سلوكهم المعتاد في وضع معيّن. ونحن نتخذ مثل هذا الموقف الشعوري والسلوكي مئات المرات في حياتنا كل يوم بصورة عفوية. وذلك مثلما يفعله العابرون على جانبي الطريق في المدن تجاه الآخرين الذين يتوقّعون منهم مثل هذا السلوك في الأحوال العادية³.

9- الأداء (Performance): وهو مفهوم مركزي في النسق الدراماتيورجي، ويرمز إلى جميع النّشاطات والفعاليات التي يقوم بها الفرد أمام مجموعة معيّنة من الأفراد الآخرين الذين يمثلون دور المشاهدين والمراقبين. والأداء فعالية مسرحية تمكّن الفرد الفاعل اجتماعياً من التعبير عن هويته الاجتماعية في داخل الجماعة. وهو في أدائه يسعى إلى صقل هويته، وإبرازها بوضوح أمام الآخرين المتفاعلين. ومن خلال هذا الأداء يعطي الأفراد الممثلون معنى لأنفسهم ودلالة يراود بها إقناع الآخرين (المشاهدين)، وقد يكون الممثل على دراية بأدائه مدركاً للأدوات التي استخدمها، وهو في الغالب يسعى إلى تحقيق هدف معين من خلال الأداء الذي يقوم به، ولكنّه غالباً لا يستطيع أن يتنبأ بالنتيجة التي يمكن أن يحققها؛ لأن ذلك أمر يرتبه بحكم الجمهور أو الآخرين الذين يتفاعل معهم.

10- المؤدي (Performer): وهو الفرد الفاعل الذي يقوم بالتمثيل. وهو الممثل الذي يتوجّب عليه توليد الانطباعات بأدائه الممكن على خشبة المسرح. والفرد في سياق فعاليته الأدائية يحاول استثارة الجمهور للحصول على الاستحسان والقبول وإصدار الحكم الإيجابي على الأداء المسرحي وخلق الانطباع الجيد ومن

1- باديس لونيس، إرفنغ غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إبستيمولوجية في أهم أفكاره النظرية، مرجع سابق، ص 726.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- باديس لونيس، إرفنغ غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إبستيمولوجية في أهم أفكاره النظرية، مرجع سابق، ص 727.

الطبيعي أنّ الحصول على نتيجة مرضية تشكل الهدف الأساسي للممثل الفرد في أدائه المسرحي. ويشتمل إعداد الأداء على المشهد والدعائم والموقع الذي يحدث فيه التفاعل، وسيكون للإعدادات المختلفة جماهير مختلفة وبالتالي سيتطلب ذلك من الممثل تغيير أدائه لكل إعداد.

11- التواصل غير اللفظي: يؤدّي التواصل غير اللفظي (بالإضافة إلى اللفظي) أهمية كبيرة في عملية التفاعل، ويشير كوفمان إلى أنّ كثيراً من الرسائل التي يتم تبادلها بين الأفراد والمجموعات يتمّ تبادلها من خلال التواصل غير اللفظي، ومن خلال المواقف والأحداث التي يشارك فيها الأفراد والمجموعات. وهذه العوامل مجتمعة تشكل الإطار العام لعملية التفاعل الاجتماعي وتعبّر عن ديناميات التفاعل وصيروراته الأساسية.

9-3- تأثير التفاعل الاجتماعي:

يرى كوفمان أنّ التفاعل الاجتماعي يمكن أن يؤثر في عدّة جوانب، من أهمّها تشكيل الشخصية وبناء الثقافة والتواصل الاجتماعي. ويمكن أن نسرد بعض جوانب التأثير الناجمة عن التفاعل الاجتماعي، ومنها:

- 1- التأثير الفكري: يؤدي التفاعل الاجتماعي إلى تنمية الأفكار والمفاهيم بين الأفراد وتطويرها، كما يفعل فعله في تنمية الثقافة، وفي تشكيل القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية بين أفراد المجتمع.
- 2- بناء العلاقات الاجتماعية: يؤدي التفاعل الاجتماعي إلى تكوين وتعزيز العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات، ويمكن أن يؤدي إلى تكوين صداقات وعلاقات عمل وشراكات وغيرها.
- 1- تنمية السلوك الاجتماعي: يؤدي التفاعل الاجتماعي إلى تنمية سلوك الأفراد والمجموعات، ويمكن أن يطور بنية السلوك، وأن يرسم أبعاده وحدوده ومعايير واستراتيجياته.
- 4- بناء الهوية الذاتية: يؤثر التفاعل الاجتماعي في بناء الهوية الذاتية للأفراد، ويمكن أن يؤدي إلى تطوير وتغيير هوية الفرد ومواقفه واعتقاداته.

2- تطوير البنية الثقافية للمجتمع: يؤدي التفاعل الاجتماعي إلى تشكيل وتطوير الثقافة والعادات والتقاليد والقيم والمعارف لدى الأفراد والمجتمعات.

9-4- نقد نظرية غوفمان:

لا يمكن لأيّ نظرية أو عمل علمي أن يسلم من سهام النقد، وقد تلقّت نظرية غوفمان سيلاً متدفّقاً من الانتقادات العلمية الصارمة حتى من جانب أولئك الذين أعجبوا به شديد الإعجاب، ومع ذلك فإنّ هذه الانتقادات لا تنتقص من قيمة النظرية الغوفمانية وأهميتها العلمية على الإطلاق. وقد انكبّ كثير من الباحثين والكتّاب على دراسة أفكار غوفمان وأبحاثه العلمية.

ومن بين النقاد الذين وجهوا سهامهم إلى نظرية غوفمان يطالعنا عالم الاجتماع البريطاني إيان كريب الذي يرى أنّ أعمال غوفمان لا تعدو أن تكون نوعاً من السوسيولوجيا الوصفية، ويرى في هذا السياق أنّ كتابه الرئيس "تقديم الذات في الحياة اليومية" ما هو إلا تصنيف لوسائل لعب الأدوار واستراتيجياتها.

وتأسيساً على هذه الرؤية فإنّ نظرية غوفمان الدرامية تفتقد الصرامة العلمية، ولا تستخدم الاستنباط المنطقي، إذ تقتصر على تقديم نسق من الأفكار التي يمكن للباحث أن يُوظّفها في عمله بصفتها توجهات عامة¹. ويذهب كريب أيضاً إلى الاعتقاد أنّ التفسير الذي يقدمه غوفمان في منظوره التفاعلي هو تفسير مستوى منخفض نسبياً، وهذا يعني أنّ التفسيرات التي يقدمها ليست سوى ترديد لمسلمات جورج هيربرت ميد في التفريق الأنا الفاعلة (I) والأنا المنفعلة (Me)، وهي المسلمات التي وظّفها فيما بعد ليعيد وصف مختلف أشكال الفعل والتفاعل الاجتماعيّ مستخدماً منهجية المماثلة الدرامية بين المجتمع والمسرح². ويتفق كثير من النقاد مع كريب على أنّ التفسيرات التي قدمها غوفمان تأخذ طابعاً وصفيّاً جزئياً تناسب الوضعيات التي تناولها دون أن تتجاوزها في قيمتها التفسيرية، وهذا يعني أنّه لا يمكن تعميم النتائج التي انتهت إليها دراسات غوفمان في مستوى الحياة الاجتماعية بعامّة.

وقد وجّه عالم الاجتماع المعروف غولدنر (Alvin Ward Gouldner) نقده الواضح لغوفمان -رغم إعجابه الشديد بنظريته-. وتمحور نقده حول ضعف القدرة التفسيرية الشمولية لنظرية غوفمان، ولا سيّما فيما يتعلّق بالظواهر الاجتماعية الكبرى كالسلطة والطبقة والثقافة والهجرة والتفاوت الاجتماعي، وهي قضايا سجّلت غيابها في نظرية غوفمان الذي انكفأ على منهجيته الذرية-الجزئية في علم الاجتماع. ويلاحظ غولدنر³ أنّ غوفمان غرق في جزئيات الحياة اليومية إلى الدّرجة التي لم يستطع معها أن يرى ما حولها وما فوقها من ظواهر اجتماعية. ولم يستطع البتّة أن يحقّق التوازن بين الجزئيات التي تناولها بالدراسة وبين الكليات والتكوينات الشمولية في المجتمع، أي بين الظواهر الفردية البسيطة، وبين الظواهر الكلية الشاملة. وبصيغة أخرى يلاحظ غولدنر أنّ غوفمان اعتمد سوسيولوجيا الحياة اليومية دون أن يبحث في تأثير الظواهر الكبرى مثل الطبقة والثقافة والسياسية في مجريات الحياة اليومية، إذ لا نجد أيّ تأثيرات للنوع والطبقة والعرقية في المنهجية النقدية ذاتها، يتحفظ غولدنر على الطريقة الفوضوية التي يتناول بها غوفمان مفاهيمه دون أن يشكّلها في سياق نظري متكامل⁴. وفي سياق نقدي آخر نعت غولدنر علم اجتماع غوفمان بـ "علم اجتماع الاحتيال" وذلك نظراً لتغيب السياق الأخلاقي في تحليل غوفمان المسرحي للعلاقات الاجتماعية.

وقد تواترت الانتقادات الموجّهة إلى غوفمان من قبل عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) الذي انتقد تركيز غوفمان على الفرد وتجاهله للتفاعلات الاجتماعية التي تمارسها التكوينات الاجتماعية والأطر الثقافية الكبرى في المجتمع، وأخذ على غوفمان تجاهله لديناميات القوة الطبقيّة والتفاوتات الاجتماعية المؤثرة في عمليات التفاعل وفي صوغ هوية الفرد وتكوينه الإنسانيّ. ونجد ما يماثل

1- إيان كريب، النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 123.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ألفن وارد غولدنر (Alvin Ward Gouldner) عاش 29 يوليو 1920 - 15 ديسمبر 1980 عالم اجتماع أمريكي وأستاذ علم الاجتماع في جامعة أمستردام (1976-1972) وأستاذ كرسي ماكس ثبر لعلم الاجتماع في جامعة واشنطن (منذ 1967).

4- جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، مرجع سابق، ص 254.

هذا النقد عند ميشيل فوكو (Michel Foucault) وأنتوني جيدنز (Anthony Giddens) ونانسي فريزر (Nancy Fraser) ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas). وقد ركزت انتقادات راندل كولان (Randall Collins) على إهمال غوفمان تأثير العواطف الإنسانية في عملية التفاعل الاجتماعي. وعلى هذا المسار قامت الباحثة الكندية دوروثي سميث (Dorothy Smith) بنقد نظرية غوفمان لتجاهلها تأثير متغير الجنس والتباين بين الجنسين في عملية التفاعل الاجتماعي.

ومن الواضح أنّ معظم الانتقادات قد تمحورت حول تجاهل غوفمان للظواهر الكبرى وتأثيرها في تفاعلات الحياة اليومية كما تجاهل أيضاً تأثير الظواهر الصغرى للحياة اليومية في تشكيل الظواهر الكبرى. ويتضح أن الهوية كبيرة بين سوسولوجيا المصغرات وسوسولوجيا الظواهر الكبرى، ولذا يعاب على مدخل غوفمان سعيه إلى رصد الفريد والمتفرد والصغير في الحياة اليومية بعيداً عن القضايا الكبرى التي شكّلت هاجس علماء الاجتماع على مدى قرن من الزمان.

وكثيراً ما يتردد بين النقاد بأن أعمال غوفمان وأفكاره الدراميّة لا تشكّل نظريّة على الإطلاق، ولا تتضمن نظريته أيّ فرضيات قابلة للاختبار، كما لا يمكن لأفكاره أن تُعتمد في تفسير شموليّ للسلوك الاجتماعي، إذ تقتصر مهمتها على فهم مواقف التفاعل بين الأفراد خارج سياق الوضعيات الاجتماعية العامة والظواهر الشمولية في المجتمع. ويمكن لنا سرد بعض النقاط المهمة في نقد مدخل غوفمان الدرامي للعلاقات الاجتماعية:

1- لا تمتلك نظرية غوفمان أيّ فاعلية في مجال تفسير الظواهر الكبرى من مثل: الهجرة، السلطة، الطبقة، الصراع الطبقي، الثقافة... الخ. فالنظرية تركّز بشكل أساسي على التفاعلات الشخصية اليومية بين الأفراد، ولا تعطي الاهتمام الكافي للتفاعلات الكبرى بين الظواهر مثل العلاقة بين السلطة والطبقة، وبين الثقافة والهجرة، وبين الطبقة والصراع الطبقي الخ...

1- يستغرق غوفمان في التحليل الجزئيّ وفي تفكيك الظاهرة إلى أدنى مستوياتها الذرية. ويمكن القول: إنّ نظريته تركّز على التفاعلات الاجتماعية اليومية التي تتكوّن من عمليات ديناميكية متفرّدة، ولا تعطي الاهتمام الكافي لعمليات الاندماج والتجزؤ والتفكك بين الأفراد والمجموعات.

3- تکرّرت الإشارة إلى أنّ النظرية تجاهلت العوامل الاجتماعية البنوية، فالنظرية لا تعطي الاهتمام الكافي للعوامل الهيكلية البنوية التي تؤثر في التفاعلات الاجتماعية، من مثل: الطبقة الاجتماعية والجنس والثقافة والسلطة والسياسة.

4- الفردية المفرطة: تركّز النظرية بشكل كبير على الفرد، وتجاهل العوامل الاجتماعية الجماعية والمجتمعية التي ينشأ منها التفاعل الاجتماعي، وهذا يعتبر نقصاً في نطاق النظرية. وهو نقص يُعزى إلى تركيز غوفمان على الفرد وسلوكه التفاعليّ في الحياة اليومية على نحو دفعه إلى تجاهل السياقات الاجتماعية والثقافية الأوسع التي تؤثر في السلوك الاجتماعي.

- 5- الاستغراق في المعاينة الحسية أو في الاعتماد على الملاحظة السلوكية: فالنظرية تعتمد بشكل كبير على الملاحظة السلوكية والوصف النفسي للأفراد والتفاعلات الاجتماعية، وهذا يعدّ ضعفاً في نطاق النظرية، ويتطلب إضافة المزيد من الأبحاث النفسية والاجتماعية لتطويرها.
- 6- استغرق غوفمان في تبني الأدلة القصصية والحكايات اليومية كما استغرق في التحليل القصصي الدرامي على حساب الدراسات الميدانية والأمبيرقية التي تعتمد على المنهجيات السوسولوجية التجريبية.
- 6- يُؤخذ على النظرية عدم قدرتها على تفسير التفاعلات الاجتماعية الشاملة: إذ تتمحور النظرية على دراسة التفاعلات بين أفراد أو مجموعات صغيرة، دون الاهتمام بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الكبرى التي تؤثر في هذه التفاعلات.
- 7- عدم تمثيل الواقع الاجتماعي بشكل كامل: فالنظرية تعتمد على الدراسة التحليلية للحالات الفردية، دون الاهتمام بالتنوع الاجتماعي والثقافي والجغرافي الذي يمكن أن يؤثر في نمط التفاعلات.
- 8- عدم مراعاة التغيرات الزمنية والتاريخية: فالنظرية تركز على دراسة التفاعلات في الوقت الحاضر، دون النظر إلى التطورات التاريخية والاجتماعية التي قد تكون أثرت في تلك التفاعلات وشكلتها.
- 9- عدم التمكن من التنبؤ بالتفاعلات الاجتماعية بشكل دقيق: فالنظرية لا تعتمد على قواعد أو نماذج ثابتة، بل تعتمد على دراسة حالات فردية، وهذا يجعل من الصعب التنبؤ بطريقة دقيقة بنمط التفاعلات الاجتماعية.
- 10 الإفراط في التحليل المصغر: يرى بعضهم أنّ نظرية غوفمان تقوم بتحليل تفاصيل صغيرة جداً للتفاعل الاجتماعي، ما يجعل النظرية تفتقر إلى النظرة العامة والتحليل الكلي للظواهر الاجتماعية.
- 11- التركيز على السلبيات: يتهم بعض النقاد نظرية غوفمان بالتركيز أكثر ممّا ينبغي على الجوانب السلبية والمشاكل في التفاعل الاجتماعي، على حساب الاهتمام بالجوانب الإيجابية والمفيدة.
- 12- التركيز المفرط على التفاعلات وجهاً لوجه: تستند نظرية غوفمان على فكرة أنّ التفاعلات وجهاً لوجه هي أهم أشكال التفاعل الاجتماعي. ومع ذلك، قد لا يكون هذا التركيز مناسباً في عصر الاتصالات الرقمية والتفاعلات عبر الإنترنت.
- ويصرّ كثير من النقاد على أنّ أعمال غوفمان لا ترقى إلى مستوى النظرية وإنّما تشكل إطاراً نظرياً ومنهجياً وامبيرقياً لدراسة التفاعل الاجتماعي الرمزي في المجتمع، وغالباً، ما يميل النقاد إلى تسمية أعمال غوفمان بالمدخل الدرامي، ويرون أنّ أعماله قد شكّل نواة نظرية ولكنها لم ترق قطّ إلى مستوى النظريات السوسولوجية المعروفة في علم الاجتماع.
- ورغم من هذه الانتقادات فإنّ غوفمان قدم مشروع نظرية مهمّة في مجال تناول القضايا الاجتماعية التفاعلية في الحياة اليومية. وقد كرس حياته العلمية كلّها في استكشاف أغوار ومعاني ودلالات هذا التفاعل. ولم يزعم يوماً أنّه يسعى إلى تكوين نظرية كبرى في علم الاجتماع، وجلّ ما كان يسعى إليه هو العمل على استكشاف أبعاد التفاعل الاجتماعي وتأثيره في تشكيل لحمة الحياة الاجتماعية وبناء الهوية وتفسير

كثير من القضايا الخافتة والغامضة في مسار التفاعل الاجتماعي والإنساني. وما لا شك فيه أن تركيز غوفمان على الميكروسوسولوجي واعتماد منهجية التحليل الذري المصغر للحياة الاجتماعية في رصد ديناميات التفاعل الاجتماعي، قد مكن من إدراك الكيفيات التي يقوم فيها الناس بصوغ الاندماج الاجتماعي عبر التفاعل والتواصل في مختلف مناحي الحياة وميادين الوجود الاجتماعي. وما لا شك فيه أيضاً أن هذا الاستكشاف السوسولوجي قد أبرز الطابع الإنساني للحياة الاجتماعية، وأضفى المعنى والدلالة النوعية على الحياة الاجتماعية، وأكسب الوجود الاجتماعي معناه من خلال استقراء معاني التفاعل الرمزي بين الأفراد في مسارات الحياة الاجتماعية المختلفة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق أن غوفمان حاول في كتابه الأخير "نظام التفاعل" الذي حُرر بعد وفاته في عام 1982 أن يتجاوز النقد الذي تعرّض له حول تجاهله للظواهر الاجتماعية الكبرى التي تتعلق بالسلطة والدين والجنس والطبقة والسياسة والهجرة. وبين في هذا الكتاب تكامل العمليات الطقوسية التي يقوم الناس من خلالها بأداء الهويات وإدارة التلاقي الاجتماعي مع بعض الظواهر البنيوية الكبرى. وقد حاول أن يحقق التوازن في هذا العمل الأخير بين التحليل الجزئي والتحليل الكلي، بين سوسولوجيا الحياة اليومية التفاعلية، وبين النظريات البنائية مثل الوظيفية.

10- خاتمة:

يقرّ معظم المفكرين في علم الاجتماع بأن غوفمان يُعدّ أحد أهم القامات الرفيعة في علم الاجتماع المعاصر. ومن المؤكّد اليوم أن غوفمان قد استطاع أن يمنح السوسولوجيا المعاصرة روحاً تعبق بالدلالات والمعاني، ويرى معظم النقاد اليوم أن سوسولوجيا غوفمان استطاعت أن تأخذ طابعاً شعبياً وجماهيرياً واسعاً. ولم يكن في مقدور أيّ من علماء الاجتماع السابقين أن يرقى بعلم الاجتماع إلى هذا المستوى. وتبيّن الوقائع السوسولوجية أن كتب غوفمان قد حققت انتشاراً كبيراً بين الجماهير، إذ يمكن للإنسان العادي أن يقرأ بشغف معظم الأعمال التي قدمها غوفمان في حقل التفاعل الاجتماعي.

ويمكننا القول في هذا السياق: إن غوفمان استطاع أن يخفض أجنحة علم الاجتماع العالية لتخفق قريباً من واقع الناس وحياتهم. ويصحّ القول إنه أنزل علم الاجتماع من عليائه و"أهبطه" من أبراجه العاجية ليلامس حياة الناس وقضاياهم الوجودية بطريقة درامية تتميز برشاققتها وعمقها وقدرتها على إضفاء الدلالات والمعاني على حياتنا الاجتماعية.

ومن الجليّ الواضح أن: غوفمان قد استطاع أن يمزج مزجاً بديعاً بين الدراما والسيكولوجيا والسوسولوجيا والأدب واللغة والرمز لينسج لنا علم اجتماع الحياة اليومية بطريقة خلاقة خلاصة، واستطاع بذلك أن يستكشف أغوار المشاعر الإنسانية العميقة بتحليلاته الرشيقية، وأن يستكشف فيض المعاني والدلالات التي تتدفق في مدارات التفاعل الإنساني.

استطاع غوفمان بمنهجه السوسولوجي المبتكر أن يبيّن لنا، وبصورة درامية، كيف تتشكل التكوينات الاجتماعية الأولى من خلال التفاعل. وأوضح كيف تتشكل الهوية، واستطاع أن يبيّن لنا كيف الحياة

الاجتماعية، وأن يميز بين الهوية الحقيقية والهويات المقنعة التي نعتمدها في حياتنا الاجتماعية. وفي سياق ذلك كله استطاع أن يستكشف وأن يكشف لنا مواطن الزيف، ومكان المظاهر وأهميتها في حياتنا الاجتماعية. وباختصار استطاع أن يكشف لنا المظاهر الاجتماعية المزيفة الخادعة في حياتنا الاجتماعية. فالحياة تبدو فعلاً نوعاً من الدراما التمثيلية في جوهرها. وهذا الطابع التمثيلي يغطي المساحة الأعظم من حياتنا ووجودنا الاجتماعي. أما حقيقتنا في أصلها فما هي إلا لحظات نقضها في كواليس غرف النوم والحياة اليومية الحميمة.

وعلى هذا المنوال يستكشف غوفمان جانبان من الحياة: أحدهما "كواليسي" سري يعبر عن حقيقتنا الصلبة، وعن هويتنا الذاتية، والآخر مظهري مسرحي نستعرض فيه أنفسنا، ونحاول أن نظهر على غير حقيقتنا. وعلى هذا الأساس تبدو الحياة وكأنها مسرحية يأخذ فيها كل فرد دور الممثل على خشبة المسرح في وقفة رهاب أمام الآخر: يظهر ما ليس فيه، ويوظف أقنعتة من أجل أن يحقق الغاية من وجوده ملتصقاً بتحقيق حالة التراضي بينه وبين المجتمع.

واستطاع غوفمان على الرغم من الانتقادات التي واجهها أن يفرض نظرية سوسيولوجية – وإن لم تكن قد نضجت بعد – نستلهم في الأعمال السوسيولوجية المعاصرة. وبدأ الاهتمام بنظرية غوفمان في عصر الميديا والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي التي أكدت بشكل مطلق ما كان يلح عليه غوفمان من طغيان الزيف على الحياة الاجتماعية. وقد وجد معظم الباحثين المتخصصين في دراسة وسائل الاتصال في نظرية غوفمان مدخلاً سوسيولوجياً نادراً وفعالاً في دراسة التفاعل القائم بين الناس عبر وسائل التواصل الاجتماعي كما وجدوا في أبحاثه الميدانية المنهجية الأصيلة في دراسة التفاعل الاجتماعي في المجتمعات المصغرة، في قاعات الدرس، وفي قاعات الرقص، وفي المقاهي والشوارع والأندية. ويضاف إلى ذلك أن نظرية غوفمان مكنت الأفراد أنفسهم من فهم الطبيعة الدرامية لتفاعلاتهم وجعلتهم أكثر فهماً لذواتهم ووجودهم وطرق تفاعلهم وطبيعة السيكولوجيا التي تحكمهم أثناء التفاعل مع الآخرين في خضم الحياة اليومية. وباختصار استطاعت نظرية غوفمان أن ترسم حدود الحياة الاجتماعية اليومية وأبعادها، وأن تهتك أسرارها، وتكشف ما خفي من أوتارها، ومهدت للفرد أن يكتشف ذاته في دائرة صلاته وعلاقاته بالآخرين.

توفي غوفمان في نوفمبر عام 1982، بعد وقت قصير من إلقائه خطبته الرئاسية أمام الجمعية السوسيولوجية الأمريكية، على شكل ورقة سميت "نظام التفاعل" ((The Interaction Order))، ومما لا شك فيه أن أعمال غوفمان ما تزال تمتلك قوة هائلة ومؤثرة في الإنتاج المعرفي لعلماء الاجتماع حول العالم. وسيظل أحد أهم الشخصيات العلمية تأثيراً وإمتاعاً وإبداعاً في مجال علم الاجتماع المعاصر. وعلى الرغم من مرور 41 سنة على وفاته ما تزال أعماله تلقى رواجاً وحضوراً كبيراً متزايداً في فضاء العلوم الاجتماعية والإنسانية¹. ولا مراء في أن كتاباته الشعبية البسيطة التي تخاطب العقل العام كانت أحد عناصر شهرته. "وعلى الرغم من هذا الضعف المنهجي، فإن قراءة أعماله تبث السرور والفرح لدى قرائها، لأنه يمكن لأي شخص أن يفتح عشوائياً أحد مؤلفاته ويقراها، ويصبح على الفور ملماً بأفكاره"².



1- باديس لونيس، إيرفنج غوفمان والظاهرة الاتصالية: قراءة إيستيمولوجية في أهم أفكاره التنظيرية، مرجع سابق، ص 733.

2- جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً: المنظرون المعاصرون، مرجع سابق، ص 254.

**الأبعاد المنهجية والوظيفية والعملية في تدريس تاريخ الأديان
في الجامعات الإسلامية:
الشهرستاني راھنا**

**Methodological, functional and practical
dimensions in teaching the history of religions in
Islamic universities: Shahrستاني bet**

د. نزار صميدة

**جامعة الریتونة
تونس**

smidanizar3@gmail.com



الأبعاد المنهجية والوظيفية والعملية في تدريس تاريخ الأديان في الجامعات الإسلامية: الشهرستاني راها

د. نزار صميده

ملخص:

تشهد المؤسسات الجامعية المتخصصة في العلوم الشرعية حراكا كبيرا يتعلق بتطوير مناهجها وطرق تدريس محتويات هذه العلوم، ومحاولة جعلها أكثر ارتباطا بقضايا المجتمع والإنسان المعاصر ضمن سياق منهجي جديد يأخذ بعين الاعتبار البعد التداولي للعلوم وأساسا نتائجها الوظيفية، أي ربط المجهودات التعليمية والبحثية بمبادئ الفعل والعمل، وإحداث التطوير والإسهام في حركة التحوّل الاجتماعي على جميع الأصعدة، بما يؤكد وعي الساهرين على هذه المؤسسات الجامعية بأنّ التّحصيل المعرفي لا يتمثل فقط في إكساب الطلبة مجموعة المعارف الضرورية، بل يتعداها إلى كيفية الاستفادة والإفادة من حصيلة ما تلقّوه على امتداد مساهمهم الدراسي.

وتحاول هذه الورقة العلمية أن تركز على التّنظر في المقاصد المختلفة منهجيا ووظيفيا وعمليا في مسألة تاريخ الأديان بالتركيز على وجوه الاستفادة منه والانطلاق من خلاله نحو المساهمة الجدية في التفاعل الحاصل اليوم حول هذه المسألة بالذات.

الكلمات المفتاحية: تاريخ الأديان - الشهرستاني - النموذج العلمي - الوظيفية - الأبعاد العملية.

Abstract:

University institutions specializing in Shari'a sciences have a great mobility related to the development of their curricula and methods of teaching the contents of these sciences and trying to make it more relevant to the issues of today's society and humankind in a new methodological context that takes into account the deliberative dimension of science and basically its functional outcomes, That is, linking educational and research efforts to the principles of action and action, developing and contributing to social transformation at all levels; This confirms the awareness of the masters of these university institutions that cognitive attainment is not only to provide students with the necessary set of knowledge. but rather how to take advantage of the results of what they have received along their course of study.

This scientific paper attempts to focus on systematically, functionally and practically looking at different purposes on the issue of the history of religions by focusing on its utilization and moving towards a meaningful contribution to today's interaction on this issue.

Keywords: history of religions/months/scientific/ functional model/practical dimensions.

1- المقدمة:

تراهن جميع المؤسسات التعليمية في سائر بلاد العالم على تمكين طلبتها من معرفة تساعدهم على اكتشاف الحق وأساليبه، والعمل على الاستفادة منه خصوصا في واقعنا الحالي الذي بدأت تسيطر عليه قيم النجاعة ومبادئ التقدم، وضمان أشكال التطور ضمن رؤية شاملة تربط العلم والتعلم بالأهداف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، أي تجعل من المنتج العلمي يتجاوز بعده النظري والتراكمي، ليأخذ في اعتباره الأبعاد الوظيفية التي أصبحت تمثل مدار المجتمع الراهن.

ولا تكاد مؤسسات التعليم العالي المهتمة بتدريس العلوم الشرعية في البلاد العربية والإسلامية تشد عن هذا المنحى، بل لقد أصبح المشرفون عليها والمشتغلون فيها على درجة كبيرة من الوعي بضرورة أن تكون برامجها وموادها التعليمية في علاقة مباشرة بحقول الاستفادة المختلفة، وقد نتج هذا الوعي عن حالات التفاعل مع مؤسسات التعليم العالي في العالم اليوم، التي بدأت تهتج لنموذج تعليمي يقوم على تحيين المعارف وربطها بالسياقات التاريخية والعملية.

وهو أمر نلمسه بوضوح في مختلف مشاريع الإصلاح التي عرفتها جامعات العالم العربي والإسلامي منذ النصف الثاني من القرن الماضي واستمرت حثيثة حتى اليوم¹، ولا سيما في تلك المؤسسات التي تضطلع بمهمة تدريس مختلف العلوم الشرعية مركزة على ضرورة ربطها بمناهج تأخذ بعين الاعتبار تعزيز الهوية العربية الإسلامية من ناحية، والكشف عن مجموع العلائق بين محتويات هذه العلوم وموضوعاتها وبين مشاريع التطوير والتحديث والمساهمة الفاعلة في الإنتاج الحضاري الإنساني².

إن تدريس تاريخ الأديان يمثل اليوم أحد أهم مناشط الجامعات العربية والإسلامية، ويعتبر جزءا مهما لتقييم مدى تكوين الطلاب انطلاقا من تعرفهم على العقائد المختلفة والشرائع الكثيرة ومقارنتها في ما بينها من ناحية، وبينها وبين الإسلام كرسالة جامعة وخاتمة من جهة أخرى، وقد بدأ تدريس هذه المادة مبكرا لا سيما في "جامعة الزيتونة" بتونس أو "مؤسسة الأزهر" بمصر، وكانت الغاية الأساسية مرتبطة جوهريا بتمكين الطلبة من وعي بأهمية الظاهرة الدينية وارتباطها بفطرة الإنسان، إلى جانب دفعهم نحو

1- بعد نيل عدد من الدول الإسلامية لاستقلالها، تعاظمت الحاجة إلى إنشاء نموذج مدني واجتماعي ومعرفي يدعم هذا التحرر، فكان لمشاريع الإصلاح في مجالات التعليم بمراحله المختلفة أهمية بالغة، تجلت في الإسراع بإعادة النظر في المحتويات والبرامج ارتباطا بما حصل من تطورات منهجية تعلق بمقاصد التعلم وغاياته، ومدى ارتباطها بإنجاز تقدم يسهم في الرفع من المستويات المتصلة باستثمار نتائج البيداغوجيات الجديدة، وكان لزاما على المشرفين على المؤسسات التعليمية الجامعية خاصة أن يواكبوا كل معالم التحديث، وهو أمر انعكس على مضامين ومقاصد كل مساعي التطوير التي شهدتها الجامعة الزيتونية بتونس والأزهر بمصر والقرويين بالمغرب، التي انفتحت كلها على وسائل التدريس الجديدة وأقحمت موضوعات لم تكن ذات حضور في السابق وأبرزها قضايا تاريخ الأديان ونتائج المختلفة.

2- بدأت الجامعات الإسلامية بالتخلي عن الطرق التقليدية القائمة على المراكمة والتريخ، وبدأت بالتوجه نحو بناء تعلميات جديدة تربط بين المحتويات المدرسة وبين نتائجها الوظيفية، خاصة بعد أن ارتبطت مهام هذه الجامعات بتخريج دفعات من المدرسين والدعاة، من أجل حسن تكوينها لأداء أدوارهم التي يقتضيها واقع المجتمع الجديد وفي مقدمتها ترسيخ الهوية الإسلامية، والدفع في اتجاه الاضطلاع بمهّمات المساهمة في سياقات الإصلاح الديني من خلال دعم قدرات الخريجين على توطين الوعي الإسلامي فكرا وقيما وممارسة.

تبيّن العناصر المشتركة بين عقائد الإسلام وشرائعه، وبين ما هو موجود عند الشّعوب الأخرى سواء كانوا من أهل الكتاب أو من أصحاب الديانات الوضعية.

وفي الحقيقة لم يكن البعد الوظيفي لهذه المادة حاضرا أو واضحا، فلقد غلبت على مناهج التدريس أساليب المقارنة التي يراد من خلالها إثبات أنّ الدين هو الإسلام، وأنّ ما يوجد لدى الآخرين ليس سوى تجارب لم تعد مقبولة إما لكونها قد حرّفت أو لأنّها تتعارض مع الملة الإسلامية¹، والأکید أنّه لا بدّ من تدقيق دلالة الوظيفية ومعانيها حتّى ندرك مختلف الأبعاد التي ترتبط بها أو تقود إليها، عندما يتصل الأمر بـ"علم تاريخ الأديان" تحديدا كواحد من فروع العلوم التي يتلقاها الطلبة في الجامعات التي تختصّ بتدريس العلوم الشرعية.

إنّ الوظيفية في معناها المباشر هي القدرة على جعل المحتوى المدرّس مرتبطا بتحقيق هدف أو غاية، منها ما يكون نظريّا ذا علاقة بتطوير البحث، ومنها ما يكون عمليّا مرتبطا أساسا بالنتائج القيمة المرجو ترسيخها على صعيد الممارسة والواقع، إذ عادة ما يطرح السّؤال حول الفائدة من هذا الحقل العلميّ أو ذلك، وأهمّ التبعات المرتبطة به.

إنّ الحديث عن الوظيفية يرتبط في الأصل بمسألة (قناعة) ضمنية مفادها أنه لا معنى لحشو الأدمغة بالمعطيات والمعلومات من دون أن يكون ذلك منعكسا على الوسائل والآليات، التي عندما تنسّق بشكل سليم تؤدّي إلى غايات منشودة، وهذا يعني أنّ سؤال الوظيفية هو دائما سؤال الفعل والتطبيق والممارسة والسلوك، إذ ما نريده من تعليمنا هو أن يكون الأداة التي من خلالها يكتشف الطّلاب المشكلات، ويدركون الحلول الممكنة للتغلّب على التّحدّيات التي تطرحها هذه المشكلات.

والتركيز على "علم تاريخ الأديان" ووظيفته الممكنة، يرتبط أساسا بوعينا بأهميته كواحد من مجالات المعرفة التي يمكن أن تلعب اليوم وظيفة إتيقية مهمّة، وهي التأسيس لوعي مشترك قوامه التفاعل بين ديانات الشّعوب المختلفة، والتأسيس لأرضية حوار بينها والذهاب نحو حالة من التّسامح يقتضيها التدين ذاته، من حيث هو تجربة روحية تنبني على قيم التّطهير والتّزكية، وتقارب النّاس ومنع أشكال الصّراع والعنف والاحتراب بينهم.

وعلى هذا الأساس سوف ننظر في هذه المسألة بالاعتماد على تمشٍ منهجي يأخذ بعين الاعتبار ما شهدته السّاحة العلمية من تحولات، أفضت في مجموعها إلى تغيير مفهوم العلم والتّأكيد على انفتاحه على الممارسة والمشروع والغاية والوظيفة التي من أجلها يكون، والانطلاق من قراءة تحليلية لتصوّر "الشّهريستاني" لماهية "علم تاريخ الأديان" ومقاصده الأساسية، من أجل الوصول إلى بلورة موقف جديد يجعل من هذا العلم مناسبة لإنجاز وظيفة الانفتاح على قضايا المجتمع الإسلاميّ المعاصر وسبل معالجتها من زاوية تاريخية

1- في أغلب الجامعات الإسلامية مثلا كانت مادة مقارنة الأديان المقررة تعتمد بالأساس على مجموعة من المؤلّفات ذات الصبغة التاريخية التي تنتصر للعقائد الإسلامية ببيان أنّها الأوثق والأقرب إلى فطرة الإنسان، وتمّ الاعتماد على بعض المؤلّفات التي تنهض بهذا الدّور دونما تفكير جديّ في ترسيخ الوعي المقارن الذي يساعد الطّلاب على اكتشاف الأبعاد العملية لهذه المادة.

واستقرائية ونقدية، منتهين إلى مجموعة من الاستخلاصات التي نراها ضرورية لتعزيز الأبعاد الوظيفية لـ "علم تاريخ الأديان" كموضوع للتعلّم الجامعي.

2- في المفهوم الجديد للعلم أو في التحول من التفسير إلى الغايات:

يرتبط تاريخ العلم ومسيرته بما يطلق عليه "ألكسندر كويري" مفهوم الثورات التي تعبر دائما عن تحولات عميقة في مبادئ العلوم ونتائجها وافتراضاتها وأبعادها¹، وزاد "توماس كون" في تدعيم هذه الفكرة من خلال بحثه في "بنية الثورات العلمية"، والذي قاده إلى أنه كلما حدث تغيير في براديجمات النظرة للعالم، كلما حصل تحول في مجال العلم وموضوعاته، حيث يتزحزح العلم السائد بفعل المعارضات العديدة له، وينشأ علم جديد بأسس وغايات مستحدثة².

ومن هذا المنطلق لا يمكن الإقرار بصورة واحدة للمعرفة العلمية، بل لابد من الوعي بصورها المتعددة والمختلفة، حيث تم تجاوز ذلك الموقف الوضعي والكلاسيكي السائد، الذي كان يرى في العلم نشاطا تجريبيا عقلانيا قوامه التفسير وغايته الأساسية المعرفة بالقوانين الثابتة التي تنظم العالم من أجل التحكم فيه، بما يفيدنا أنّ التصوّر الوضعي ظلّ يربط وظيفة العلم بالكشف عن الحقيقة، التي ندرکها بواسطة آليات الاختبار والتجربة ونصوغها بلغة الرياضيات ضمن ما نسميه النظرية³.

لقد ساد هذا التصوّر الوضعي لزمان طويل وبدأ بعد ذلك بالتراجع تحت تأثير النقد الواسع الذي استهدف نموذج التفسير، وبدأ بصياغة رؤية جديدة تجعل من البحث العلمي مفتوحا على غايات الباحثين وأهدافهم ومشاريعهم، حيث أصبحت العلاقة ثلاثية (ذات/موضوع/مشروع) عوضا عن العلاقة الثنائية (ذات/موضوع)، وهو ما أدى إلى فسخ المجال أمام حرية الباحثين، وتحديد مقاصدهم من وراء ما ينتجونه من بحوث وما يضعونه من اهتمامات.

وعليه أصبحت وظيفة العلم تنزع نحو ما هو عملي وتطبيقي ارتباطا بطبيعة المجتمع الجديد، الذي أصبح يراوده هاجس النجاعة والمنفعة وإحداث التطوير، وعليه لم تعد البحوث العلمية تقوم على ذلك البعد التراكمي أو على ذلك النهج المرتبط بالآليات اكتشاف الحقيقة، بقدر ما أصبحت تتغيا الأهداف المادية المباشرة، والذهاب نحو الفعل والممارسة بما يعني أنّ الرهان الأساسي للعلوم في مختلف مجالاتها أصبح إنشاء الحقيقة لا مجرد اكتشافها، وتوسيع دائرة النموذج المعرفي ليضيف إلى التفسير الغايات القرارية

1- يمكن العودة هنا إلى مؤلفيه المعروفين: "دراسات جاليلية" و"دراسات نيوتونية"، واللذين وضّح من خلالهما حصول قطيعة بين النموذج الأرسطي والبطليموسي السابق والنموذج العلمي الحديث، مرکزا على الطابع الذي ميّز انفصال العلوم عن الغايات وتركيزها على النظر في القوانين المنظمة للعالم.

2- أنظر هنا: كتاب "توماس كون": "بنية الثورات العلمية"، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط. 1، 2007م، ص. 205 وما بعدها.

3- أنظر كتاب: تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث لحماي بن جاب الله، منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 1986م.

والتصنيعية، وكذلك الغايات المرتبطة بالمستقبلات، ولهذا يولد اليوم موقف علمي جديد لا تهمه المعرفة في حد ذاتها بقدر ما تهمه أبعادها الوظيفية¹.

والمؤكد أنّ تخلي العلم تدريجيًا عن نموذج التفسير واتجاهه نحو الغايات والتأويل، يرتبط أساسا بمحاولات العقلانية الغربية للتخلص من ثقل التجربة الفجة التي حصرت دور العلماء في الرصد والمراقبة والتسجيل، إذ لا بدّ أن يدخل العلم مغامرة التفكير ويتجه نحو مجالات أوسع تساعده تماما على الخروج من أزمته المتمثلة في حصر أهدافه ووظائفه في المجال النظري، وعدم التركيز على فضاءات القيم والممارسة، واكتشاف المعنى الذي يبقى كما يرى "هايدغير" مثلا أحد المطالب الأساسية للعقل البشري².

وهكذا نتبين أنّ العلم قد شهد تحولا عميقا في طبيعته كندشاط عقلائي وفي مهامه كمبحث يرتبط أساسا بتحقيق مجموعة من الغايات، وكأسلوب يتحدّد من جهة علاقته بالأبعاد الوظيفية، وهو ما هياّ لما يمكن تسميته برجة واسعة خلخلت المبادئ والأسس الكلاسيكية وعوضتها بإحداثيات وقواعد جديدة³.

3- الأبعاد المنهجية والوظيفية والعملية لدرس تاريخ الأديان: الشهرستاني منطلقا:

لقد بينا سابقا كيف أنّ علمية أيّ علم لم تعد مرتبطة فقط بالمعارف التي ينتجها بقدر ما أصبحت متصلة بالنتائج التي يريد الوصول إليها، فالطلاب في الجامعات التي تهتم بتدريس العلوم الشرعية عادة ما يرافقهم السؤال المتعلق بأيّ فائدة تحصل لهم من وراء امتلاكهم لهذه المعارف أو تلك، ومثل هذه القناعة هي التي تجعل الباحثين والمدرّسين يوجّهون مادّتهم البحثية والعلمية مباشرة نحو الاستجابة لرغبة المتعلمين.

1- يمكن العودة هنا إلى مختلف التصورات الجديدة حول ما يسمّى بالتمذجة العلمية، انطلاقا من المواقف التي ساقها كلّ من "روني توم" و"باسكال نوفال" وخاصة "فايرايباند"، وهي قراءات ساعدت على فهم المعاني الجديدة للخطاب العلمي، الذي بات مشدودا إلى الأبعاد الوظيفية وعلاقة البحوث بمجالات الفعل المختلفة، سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو حتّى العسكري. انظر:

- Paul. Feyrabend: Contre La Méthode. Ed: seuil. Paris.1979. Pp : 20-28

- Rene.Thom: Paraboles Et Catastrophes. Ed. PUF 1998. Pp : 120-130

- Nouvel. Pascal: enquête sur le concept de modèle. ed. VRIN.2022. Pp 190-196

2- في كتابه الذي خصّصه لبحث واقع العلوم وضعف تأثيرها يكشف "هوسرل" عن أنّ أزمة العلوم إنّما تعود إلى إقصائها لمطلب الغايات والمقاصد، وارتباطها فقط بعملية التفسير الذي يقود إلى الكشف عن قوانين العالم معتبرا أنّ استبعاد سؤال "لماذا" من دائرة العلم يقلص من خصائصه الوظيفية، ويحوّله إلى نوع من الدراسة الوصفية غير القادرة على الاستجابة لما تريده الإنسانية من العلوم. أنظر هنا كتاب: أزمة العلوم الأوروبية والفيونمينولوجيا الترانسدنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفيومينولوجية، ترجمة إسماعيل البصّدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط.1، 2008م.

3- استعرنا لفظ الرجة من الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور"، الذي اعتبر أنّ الحديث أو الجديد عادة ما يدفع إلى المراجعات العميقة بل وأحيانا إلى إعادة البناء، معتبرا أنّ هذا الأمر يعدّ سمة مميزة للفلسفة كما للعلم. أنظر هنا كتابه: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي ط.1، طرابلس، لبنان، 2005م، دار الكتاب الجديد المتحدة ص190-192.

وعلى هذا الأساس لابدّ لمدرّس مادّة تاريخ الأديان أن يضع نصب عينيه إشباع هذه الحاجة والوصول بطلّابه إلى إدراك الغايات العمليّة من وراء ما يتعلّمونه، ولهذا نريد أن نقدّم في هذا المستوى تصوّراً يحقّق كلّ هذه الأهداف انطلاقاً من صياغة جديدة لمحتوى درس تاريخ الأديان، وانطلاقاً من "الشّهريستانيّ" أوّل من أسّس بشكل واضح ودقيق القواعد الأساسيّة للتّعاظم مع مقالات وعقائد ونظم الإيمان عند الشّعوب والأمم السّابقة¹.

إنّ الاعتماد على "الشّهريستانيّ" يبرّر من النّاحية المنهجية بغاية إطلاع الطّلاب على كيفية تعامل الفضاء المعرفيّ الإسلاميّ مع الآخر والمختلف من النّاحية العقائديّة، ذلك أنّ الفهم الذي نريد تأسيسه في أذهان المتعلّمين يقوم في الجوهر على آليّة التّعريف والتّحليل والاطّلاع قبل الحكم والتّقييم.

وهذا يفيدنا في أنّ درس تاريخ الأديان لا يجب أن يغرق في التّاريخانيّة، التي تجعل العقل مشدوداً إلى التّفصيل وبعيداً عن وجوه الاستفادة إنّنا ندرس اليوم "الشّهريستانيّ" مؤكّدين على راهنيّته، وعلى كونه مازال حاضراً بيننا في زمن تتصاعد فيه موجات العنف والإقصاء وديكتاتورية الحقيقة²، فالغاية المثلى التي نتشوّقها وبها يتحقّق مقصد الوظيفة، إنّما هي بالأساس اكتشاف ما في تراثنا الفكريّ من معالم البناء والتّجديد من خلال دمج المتنوع والمتعدّد والدّهاب إلى وحدة تقتضيها كونيّة القواعد والضّرورات العقليّة³.

إنّ إعادة النّظر في درس تاريخ الأديان والتركيز على غاياته العمليّة انطلاقاً من العودة لـ "الشّهريستانيّ" يقتضي أن نكتشف ما وراء بحوثه في الظّاهرة الدّينيّة وتطوّرها وانتشارها، كتأكيد على ارتباطها بفطرة الإنسان وهويّته المتّصلة بالانفتاح على المقدّس كأحد ثوابت المشترك الإنسانيّ، فاعتبار "الشّهريستانيّ" رهناً يرتبط بقدرة الطّلاب على تبيّن الغاية الأساسيّة من وراء التّاريخ للدّين والتّأكيد على كونه أحد مقوّمات الحياة الإنسانيّة الأهلة بالإيتيقيّ والأخلاقيّ والقيميّ.

فالحديث عن الملل المختلفة والنّحل المتعدّدة يخفي ضمناً أنّ الرّجل كان يريد التّأكيد على أنّ الإنسانيّة عبر مسارها الطّويل كانت تتلمّس الدّرب المؤدّي للتّوحيد الكامل كما جاء به الإسلام. وتلك هي المقاصد الوظيفيّة التي علينا أن نعمل عليها ونجعل من المتعلّمين يدركونها، ليصلوا إلى امتلاك الحجّة الكافية على أنّ الإنسان يولد على الفطرة، وأنّ الدّين مسار ينتهي بالإسلام من جهة كونه هذه العقيدة الجامعة التي لا تلغي التّجارب الأولى في التّعريف على الله وإنّما تدعمها وتثريها وتوجّهها.

1- قد يوجد من سبق "الشّهريستانيّ" في هذا المجال ولكننا نعتبر أنّ بداية التّأسيس لهذا البحث على قواعد منهجية وعلى غايات واضحة، كانت مع صاحب كتاب "الملل والنّحل" ولهذا اتّخذناه نموذجاً مثلاً لمبحثنا هذا.

2- استعزنا لفظ ديكتاتورية الحقيقة من "علي حرب" الذي يركّز على المعنى الجديد للهوية باعتبارها الفعل والإبداع، أو ما نحسن إخراجها عن أنفسنا وما نريد إبلاغه للآخر من جهة أنّنا نمثّل طرفاً في التّأسيس، وجزءاً من جهود التّفاعّل. أنظر كتابه "حديث النّهيات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط. 2، 2004م.

3- قامت الحدائث الغربيّة على الإعلاء من قيمة العقل واعتبرته المبدأ الذي به ومن خلاله يحقّق الإنسان إنسانيّته وأكّدت على أنّه (العقل) حسّ سليم وجوهر مُنح للكائن البشريّ دون أيّ استثناءات وذهبت (الحدائث الغربيّة) إلى اعتباره محكوماً بمجموعة من القواعد التي إن اعتمدت أدّت دائماً إلى الحقّ والعلم والسّعادة، يمكن العودة هنا إلى مؤلّفات ديكرت وخاصة منها: "مبادئ الفلسفة" و"حديث الطّريقة".

فعلى درس تاريخ الأديان أن يكون مطبوعاً بمنهج "الشهرستاني" الذي يمكن أن نسميه أسلوب القسمة والتفريق، أي التعرف على بداية نشأة العقائد وارتباطها بغاية أساسية هي مزيد دعم علاقة الإنسان بالخالق، والتقدم على درب استيضاح ما يمكن لهذه العلاقة أن تثمره وتحققه. وهذا ما جعلنا نؤكد على راهنية "الشهرستاني" الذي منه نتعلم ونساعد المتعلمين على فنّ التّحاور مع المخالف وجلبه إلى دائرة الإسلام دون عنف أو فرض موافقة، اعتماداً على المبدأ القرآني: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 34)، وهو الضمان الحقيقي لتجنب كلّ فعل عنيف وكلّ أشكال التّطرف وكلّ حالة عناد لا تسمح بفهم المغاير كما يفهم نفسه، إذ من أهمّ الأبعاد الوظيفية لدرس تاريخ الأديان كما نتلمسه من مقاربة "الشهرستاني" هو التّقيّد بأسلوب هادئ للدعوة، يأخذ بعين الاعتبار تقديم البرهان والدليل ومخاطبة الآخر بأسلوب بعيد عن الإقصاء، واستناداً إلى تلك المعيارية التي ضبطها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)¹.

وعلى هذا الأساس لم يكن "الشهرستاني" في نظرنا إلّا واحداً من أعلام الفكر الإسلامي الأكثر وعياً بتبعات البحوث العلمية ونتائجها العملية ومقاصدها الوظيفية، إذ البحث في عقائد الملل وأشكال إيمان النحل المختلفة يرتبط بالتأسيس لوعي إسلامي، يفتح على الأشكال المختلفة للاعتقاد وينظر إليها من زاوية بحثية مجردة لا يسقط عليها الباحث ثقافته ومكوناتها الأخلاقية والدينية والمذهبية.

وهو أمر نريد من الجامعات الإسلامية اليوم أن تعتنى به، أي أن تحيي في نفوس طلابها القدرة على أن يكونوا محايدين في مواقفهم، راسخين في الآن نفسه في منبتهم، منتهجين آليّة الانفتاح المثمر الذي يغذي العقل وينشط مداركه ضمن حالة تواصلية برهانية، تستعيز عن كلّ أشكال العنف والمغالبة بالطرق الحوارية التي تنفذ إلى وعي الآخر، وتحصر على فهمه².

1- ما نريد التأسيس له هو أنّ نجعل من درس تاريخ الأديان مناسبة لاستثمار إنتاج المسلمين في هذا الشأن، والتوقف عند رحابة النظر واتساع مجال القيم عندهم حين يتصل الأمر بمعرفة الآخر والولوج إلى مجاله الخاص، إذ ما يبقى راهنا من "الشهرستاني" اليوم هو ما يسميه "بول ريكور": "بمبدأ التماسف"، أي ما يطلق عليه "الحياد والموضوعية" وعدم تدخل إيديولوجيا الباحث في النظر لموضوعاته، حيث يتعلم الطلاب كيف يفككون إشكالية حضور الديني وارتباطه المكثف بحياتنا، من دون أن يسقطوا في أحكام القيمة أو المسلمات غير المبنية على الأدلة والبراهين. أنظر خاصة مقدمة كتاب "بول ريكور": "الذات عينها كآخر"، ترجمة وتحقيق "جورج زناتي" المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط. 1، 2005م، ص 47-48.

2- من خلال أعماله التي اتّصلت بأهمية ما يسميه "الحداثة التّواصلية" يكشف "هابرماس" عن أنّ الهوية هي حصيلة فعل تواصلية، وأنّ العقل البشري غارق في الحوار وأنّ الحقيقة ليست مطلقاً منجزاً فردياً بقدر ما هي وليدة التفاعل والتّقاش والجدل، إذ لا بدّ أن يدرك الإنسان أنّه واحد من الذين يبنون اليقين لا الضّامن له. يمكن هنا مراجعة كتابه:

4- تاريخ الأديان وقضايا المجتمع الإسلامي المعاصر:

ثابر المهتمون بتاريخ الأديان كثيرا من أجل علميته وانفصاله تماما عن الموجهات الدينية والفلسفية والسياسية، وخاضوا من أجل ذلك صراعا مطولا مع تحديات بدت صعبة في البداية، لكنها سرعان ما اختفت بفعل تلك الإرادة الصلبة للباحثين، الذين حرصوا على إتمام علمية هذا العلم سواء على مستوى الموضوعات المدروسة أو المناهج المعتمدة، وتحول هذا العلم إلى موضوع للتمدرس والتعلم في جامعات العالم ومنها جامعاتنا العربية والإسلامية، وظلت غاياته غير واضحة حيث تراوحت بين مجرد المقارنة والوصف التاريخي وبين التأسيس لقراءة عقلانية تأخذ بعين الاعتبار أهمية التدوين كواحد من الأنشطة الإنسانية وكتعبير عن معالم الكليات البشرية.

وإذا كان علم تاريخ الأديان قد تطور في الغرب الذي أولاه عناية مكثفة في سياق سعيه القديم المتجدد للاطلاع على تجارب الشعوب ومعالمها الثقافية والحضارية، فإنه يمثل اليوم أحد المشاغل الأساسية للباحثين والمدرسين والطلاب في مجتمعنا العربي الإسلامي، وأصبح من أهم المناشط التي اتصلت بالتعلم مثلما ارتبطت بالحوار ومشاريع البحث وقضايا التداول في الملتقيات والتدوات العلمية.

وما يهمنا ونحن بصدد التأكيد على مكانة "علم تاريخ الأديان" هو كيف يمكننا أن نستثمره في فهم قضايا مجتمعنا الراهن، وخاصة منها تلك المتصلة بوسائل وطرق الدعوة للإسلام ونشره في العالم، وما تقتضيه هذه الدعوة من ضرورة التعرف على تجارب الشعوب الدينية الأخرى، للكشف عن مدى قربها والتقاءها بمضامين النظرة أو الرؤية الإسلامية للإنسان والعالم وسلم القيم، إذ أهم ما تواجهه مجتمعاتنا المعاصرة هو كيف يمكن أن نتصل بالمؤمنين بالعقائد المختلفة، ونقيم معهم حوارا هادفا من شأنه تبادل الاعتراف وتحقيق التعارف.

وهذا أمر يوكل اليوم إلى المؤسسات الجامعية المختصة في العلوم الشرعية، التي عليها إعداد "قادة رأي" أو ما نسميهم "دعاة"، يمتلكون في الآن نفسه القدرة على إدراك هوية الآخر الدينية وأسسها، ويساعدونه على الخروج من ضيقها إلى اتساعها، انطلاقا من الجمع بين "الأنا" و"النحن" (عباد الله) فمثل هذا التوسيع للإنية الدينية، وعدم اقتصرها على الالتحاق برموز مخصوصة، هو ما يساعد على إعادة فهم التدوين كحالة فعل صالح وكقناعة بجزء يأتي في المستقبل، فالقضية الأولى المطروحة على المجتمع الإسلامي اليوم هي كيف يحافظ على دوره وكيف يؤدي أمانة الدعوة، انطلاقا من الدفع في اتجاه المشترك بين الأديان والشرائع من دون إكراه أو ضغط، امثالاً للقاعدة القرآنية: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: 21-22)¹.

والحقيقة أن ما يطرح على مجتمعنا الإسلامي المعاصر من قضايا إنما يتصل تحديدا بالبحث عن أفضل الطرق والمسالك التي توصل إلى الهدف المتمثل في إقناع الناس بكونية عالمية الإسلام، وأنه ليس كما يعتقد

1- من تذكير بالمشترك ومبدأ المخلوقية والأصل الواحد، فقائد الرأي المسلم هو الذي يُذَكَّر ولا يسيطر ونموذجه في ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم.

البعض ديناً إثنياً أو عرقياً، ومثل هذا المقصد لا يمكن أن يتحقق إلا عندما نجابه الآخر بالأدلة، التي انطلقا منها يدرك أن الرسالة الإسلامية لم تكن في نهاية المطاف إلا استكمالاً لمسارات إيمانية وتوحيدية، بدأت مع ظهور الإنسان في العالم، وأن ما نالها من التحريف كان مرتبطاً بغايات غير دينية وغير أخلاقية تعلقت في الغالب برهانات المصلحة والمنفعة التي اقتضت التغيير الأصلي وتطويعه، وعلم تاريخ الأديان في هذا المستوى يساعدنا على إثبات أن الناس جميعاً باختلاف عقائدهم انطلقوا موحدين مؤمنين بأنهم عباد لله، وأنهم يسترشدون بهديه، وأن الرسل جميعاً يأخذون من مشكاة واحدة هي مشكاة الحق الإلهي، ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلا حين نسمح لطلابنا والباحثين في جامعتنا الإسلامية بأن يوجهوا أعمالهم وقراءاتهم للآخر نحو تلك المجالات المضيئة، التي فيها ندرك أننا لا نختلف في الأصل وإنما تتباين أشكال تواصلنا مع المقدس¹.

والأكيد أن المجتمع الإسلامي تطرح عليه أيضاً قضية التحوّل إلى نموذج يؤسس لقاعدة الحوار والتسامح، وهذا يتطلب وضع شروط إمكان هذا النموذج المقتضية ضرورة توسيع دائرة الانفتاح على "علم تاريخ الأديان"، الذي يساعد المسلم اليوم على أن يقف إلى جانب أصحاب الديانات الأخرى لا قبلتهم أو في موقع التعارض معهم، إذ ما هو أساسي في نموذج التسامح هذا هو الإقرار والقناعة المرتبطة بالإيمان بجميع الرسالات وجميع الرسل دون استثناء أو تفضيل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 285)، ومثل هذه القناعة تجعل من التسامح مع الغير أمراً ضرورياً ومدعواً إليه قد يصل مرتبة الواجب أو المقتضى الإيتيقي.

فالمسلم هو من آمن كما آمن الآخرون وهو من أتبع نفس الطريق الذي سلكه السابقون الفارق الوحيد هو بالأساس زمني أو تاريخي، وهو الملحظ الذي على الباحثين في تاريخ الأديان من المسلمين اليوم أن يؤكدوا عليه من نوح عليه السلام إلى الآن، بما يعني أن نموذج التسامح الإسلامي لابد أن يكون واعياً بأننا نعبر عن حالة من اكتمال بدأه البشر منذ أن تم الإعلان عن نزول آدم إلى الأرض، المجسم في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 38)، وهذا النموذج يجمع بين عمومية الهدى الإلهي الذي في داخله تنوع التجارب الدينية، ووحدة مصدر

1- نحن نزعم أن القرآن الكريم قد لفت إلى أهمية التعرف على الآخر، والدفع باتجاه تقليص دوائر الخلاف معه من جهة اعتباره جزءاً من الدعوة الكونية التي أرادها الله سبحانه وتعالى أن تبلغ كافة العقول والأذهان، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: 64)، وفيها اضطلاع الرسول ومن بعده أمته بمهمة التجميع والالتقاء على صعيد واحد من أجل ما ينفع الناس، وعلى الباحثين المسلمين في تاريخ الأديان أن ينتبهوا إلى هذا الأمر الإرشادي الذي يؤسس لعلاقة بين ذاتية بين المؤمنين مهما كانت شرائعهم.

هذا الهدي المتمثل في رسائل الله إلى عباده، وفي مشترك المقال الذي يتحقق في اكتمال سعادة البشر: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾¹.

واستنادا إلى كل ما سبق يمكننا أن نوكد على نحو من الحذر المشوب بالثقة أن علم تاريخ الأديان هو الباب الذي منه ندخل عالم الآخر، ونستكشفه وندرك وجوه تقارينا معه ونصوغ من خلاله أشكالاً من الحلول أو ضروباً من التعاطي مع قضايا مجتمعتنا المعاصر، دون أن نفقد هذا التوازن الذي يجعلنا راسخين في فضائنا الإسلاميّ دونما استعلاء أو مفاضلة ودونما استرخاء في أداء واجب الدعوة ودونما انتماء إلى دوائر العنف، التي حرّمها الله بمقتضى تكريم الإنسان والسّماح له باختيار معتقده ودينه وتحمل مسؤوليته أمام ميزان العدالة المقدّسة التي تجمع بين مبدئين مبدأ العمل ومبدأ الإنصاف حسب الجهد والنية والقصد، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: 39) وقوله سبحانه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: 46).

5- الخاتمة:

لقد قادنا البحث في الأبعاد الوظيفية لتدريس علم تاريخ الأديان في الجامعات العربية والإسلامية المختصة في العلوم الشرعية إلى التأكيد على ضرورته، لا فقط من الجهة المعرفية أي من جهة الاطلاع بل أيضا من الناحية المنهجية التي رأيناها من خلال اعتبارنا الشهرستاني نموذجاً راهنا يعزّز لدينا الثقة بأنه مثل ما كان للمسلمين جرأة وسبق في تناول تاريخ المعتقدات وتطور المذاهب، فإن بإمكانهم أيضا اليوم أن يؤسسوا لأنفسهم موقعا مهماً في سياق هذا العلم وأن يساعدوا على إثرائه مقالة ومقصدا ما دامت لهم الإمكانيات الفكرية والهيكلية والمؤسسية، المرتبطة بوجود جامعة إسلامية تشهد الآن أشكالاً مختلفة من التطور الذي يظهر في مستويات من الاستفادة مما يحصل في جامعات أخرى في العالم بفعل ما تهيأ اليوم من أدوات الاتصال والانفتاح السريعة والناجعة.

ولقد كان تركيزنا على الأبعاد الوظيفية مرتبطاً بوعينا بما يحصل من تغييرات حاسمة في بنية العلوم وأنظمتها ورهاناتها وخاصة بعد أن أصبحت الصلاحية (ربط العلم بالغايات والمنفعة) مبدأ أساسياً يستند إليه العلماء إلى جانب مبدأ المطابقة (ربط العلم بالحقيقة) التي من خلالها يتجلى تلازم العقل مع الواقع².

1- تعرف السعادة لدى الفلاسفة أو الباحثين في قضايا الأخلاق والخير بأنها حالة نفسية يكون عليها الكائن البشري مرتبة على الخلو من الآلام والعذابات والأحزان، فالسعيد هو الذي يمتلك القدرة على تجنّب مداخل القلق والتوتر، والذي يستند إلى رؤية ومنظومة قيمية تجعل منه مستقراً في الذهن وواعياً بنتائج أفعاله يمكن العودة هنا إلى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو.

-Aristote : Ethique De Nicomaque, Traduit Par Jull Tricot, Edition Vrin, 1984.

2- استند النموذج العلمي والكلاسيكي إلى ما يسميه "باشلار" منطق الاكتشاف، الذي يرتبط أساساً بغاية الوصول إلى الحقيقة المتمثلة في النظام الثابت، الذي يحكم الظواهر من خلال آليات التجريب، ثم صياغة النظرية بواسطة لغة الرياضيات، وقد ساد هذا الاعتقاد كثيراً حتى تمكن العلماء من إنتاج تصور آخر لمهام العلم لم يعد يحصل في الكشف عن القواعد الثابتة التي تتحكم في حركة العالم، وإنما في تقديم الحلول لما يعيشه الإنسان من مشكلات، وهو ما قاده إلى التحرر من سلطة مطابقة القول العلمي لما هو كائن، والدفع باتجاه التأويل والفهم، أي السّماح للذات العارفة بأن تحقق مشروعها دون أن تتوقف عند عمليات الوصف والتسجيل التي سيطرت بشكل كبير على الأذهان حين ردت العلم إلى عقلانية تجريبية فجّة. أنظر هنا تصورات كل من "روني توم" و"باسكال نوفال" (مرجعين مذكورين سابقاً).

فما يتمّ التركيز عليه اليوم هو معايير نجاح كلّ علم في الاستجابة لحاجات الإنسان ومطالبه وطموحاته، وهو ما أردنا الإشارة إليه حينما يتّصل الأمر بتدريس "علم تاريخ الأديان"، حيث أكدنا على أنّ تُصاحب مهمّة تعليمه مهمّة أخرى هي دفع المتعلّمين إلى استثمار نتائجه سواء في جهودهم البحثية المستقبلية، أو في بناء مواقفهم والدّفاع عن أطروحاتهم، أو في الاضطلاع بمهمّة الدّعوة ونشر الدّين والتّفاعل مع الآخرين، إذ ما على الجامعات الإسلامية أن تنجزه هو أن تنشئ جيلا جديدا من المفكرين الذين تكون لهم الكفاءة الضّرورية والمقدرة الأساسيّة على حمل أمانة كونيّة الرّسالة الإسلاميّة، ودعوة النّاس إليها، من خلال الحجّة الكافية والبرهان العقلائيّ المستند إلى نتائج العلوم بعيدا عن كلّ أشكال المغالبة والعنف الذي يمكن أن يستغل راھنا في اتّهام الإسلام بالإرهاب، أو مصادرته لحقّ الاختلاف، أو الالتزام بعقيدة أخرى، أو في أدنى الحالات اتّهام المسلمين بأنهم يحرفون تعاليم دينهم التي جاءت صريحة في التّأكيد على حرّية المعتقد واختيار أشكال العبادة، فأهمّ وظيفة يمكن لـ "علم تاريخ الأديان" أن يحقّقها هي إبطال هذه الاتّهامات والردّ عليها بأسلوب حواريّ هادئ، أو بمسار دعويّ ترافقه الحجّة ويدعمه الدّليل.

وما يمكن التّأكيد عليه في نهاية هذا البحث هو ما نعتبره ثوابت أساسيّة نريد تلخيصها في النّقاط التّالية:

- ضرورة أن تعيد الجامعات العربيّة والإسلاميّة نظرها في الأبعاد الوظيفيّة والعملية لتدريس تاريخ الأديان، لتتجاوز ذلك التّصوّر الذي يجعل منه مجرد مناسبة تاريخيّة واستقراييّة ووصفيّة، والتّقدّم به نحو أن يكون مناسبة لتأسيس وعي جديد بأهميّة الاستفادة من نتائجه الحاصلة واستثمار ذلك في آليات نشر الإسلام والدّعوة إليه.

- أهميّة علم تاريخ الأديان من جهة علاقته بقضايا المجتمع الإسلاميّ المعاصر، واعتباره أحد المنظومات المعرفيّة التي تساعد على تقديم الحلول الممكنة، لتجاوز مختلف التّحدّيات المطروحة على الفكر الإسلاميّ من جهة مساهمته في تطوير وسائله في التّعريف بقيم الإسلام وعقائده وتوجّهاته، والمشاركة الفاعلة في إقامة حوار حقيقيّ بين الأديان يقوم على مقاصد الفهم والتّفاعل وتجنّب ما من شأنه أن يقود إلى العنف والاحتراب.

- التّخلّي نهائيّا عن ذلك التّصوّر التّقليديّ للعلم باعتباره حالة من المراكمة والاستيعاب والتّعلّم وأشكال الاستقبال، والنّظر إليه أيضا كمسيرة غايتها تحقيق النّتائج وإنتاج الحلول انطلاقا من التّركيز على الأبعاد العمليّة والمشاريع التي يمكن تحقيقها على المدى المتوسّط والبعيد، وجعل العلم يضطلع بمجموعة من الوظائف لعلّ أبرزها إيقاظ الوعي ودفعه نحو التّخلّص من كلّ أشكال التّعصّب والدّوغمائيّة وأساليب فرض الموافقة.

- دعوة المشرفين على الجامعات العربيّة والإسلاميّة المهتمّة بالعلوم الشرعيّة إلى توحيد مسالك تدريسها وضبط أهمّ مقاصدها، والاتّجاه أكثر نحو تعزيز أبعادها الوظيفيّة من خلال عقد لقاءات مشتركة وندوات علميّة تكون مناسبة لتوحيد الجهود والارتفاع بمردوديّة تدريس هذه المحتويات، وشدّها أكثر إلى قضايا المجتمع الإسلاميّ المعاصر، وتجذير انخراطه في العصر تأثرا وتأثيرا، وحوارا وتفاعلا يظهر إضافاته ويعزّز من طبيعة معقوليته المبنية على الإنتاج والمساهمة والتّخلّي عن مبدأ الاستهلاك والتّقبّل السّليبيّ.



قائمة المصادر والمراجع:

العربية والمعرّبة:

- 1- ابن جاب الله حمادي: تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 1986م.
- 2- حرب علي: حديث النهايات فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.2، 2004م.
- 3- ريكور بول: "الذات عينها كآخر"، ترجمة وتحقيق "جورج زناتي"، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط.1، 2005م.
- 4- ريكور بول: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، طرابلس، لبنان، 2005م.
- 5- كون توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط.1، 2007م.
- 6- هوسرل إدموند: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفيومينولوجية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط.1، 2008م.

الأجنبية:

- 1- Aristote : Ethique De Nicomaque, Traduit Par Jull Tricot, Edition Vrin, 1984.
- 2- Habermas : Morale et communication éd. Flammarion, 1986.
- 3- Nouvel Pascal: enquête sur le concept de modèle. Éd. VRIN.2022.
- 4- Paul Feyrabend :Contre La Méthode .Ed: seuil. Paris.1979.
- 5- Rene Thom : Paraboles Et Catastrophes .Ed. PUF 1998.

**الثورة اليمنية وسؤال القبيلة:
هل تخلص الشباب من سلطة القبيلة؟**

**The Yemeni revolution and the tribe's question:
Did the youth get rid of the tribe's power?**

أ. عبد الرحمان فضلي

**جامعة ابن زهر
المغرب**

fadiliabderrahman@gmail.com



الثورة اليمنية وسؤال القبيلة: هل تخلص الشباب من سلطة القبيلة؟

أ. عبد الرحمان فضلي

ملخص:

لقد تراجع دور القبيلة اليمنية كتنظيم اجتماعي وثقافي وسياسي خاصة بعدما تشبع الشباب بقيم حديثة تؤمن بضرورة التغيير وإحلال الديمقراطية محل الاستبداد، وبموجب ذلك، استطاع الشباب اليمني فك الارتباط بهذا التنظيم. ذلك أن الجيل الجديد من أبناء القبائل اليمنية تمكن من التمرد، ولو بشكل جزئي، عن كل الولاءات القبلية ليعبر في النهاية عن فكره الحر والمستقل. وهكذا تبرز فئة الشباب في الثورة اليمنية لتثور على نظامين مختلفين، الأول متمثل في الدولة ونظامها السياسي، والثاني متجسد في القبيلة ونظامها الهيكلي. حاولنا في هذا المقال اختبار فرضية "عودة القبيلة" في الثورة اليمنية سنة 2011 والتوقف على موقف الشباب من القبيلة والسلطة على حد سواء.

الكلمات المفتاح: القبيلة- الثورة- الشباب- الدولة- التغيير.

Abstract:

The role of the Yemeni tribe as a social, cultural and political organization has gradually declined, especially after the youth were instilled with modernist values which believe that the establishment of democracy is sine qua non with changing the status quo and fighting despotism. Accordingly, the new generation of Yemeni tribesmen were able to dissociate from this organization and rebel, even partially, against all forms of tribal allegiances to finally express their independent thought. Consequently, the youth as a fully independent group emerges in the Yemeni Arab Spring to revolt against two completely different systems: the first one is represented by the state and its modern political system, and the second one is represented by the tribe and its traditional structural system. This article is an attempt to test the hypothesis of "the return of the tribe" in the Yemeni revolution in 2011, and detect the youth's position on the tribe and the power as well.

Keywords: Tribe – revolution – youth – state – change.

1- مقدمة:

لا يخفى على متتبعي الشأن العربيّ الدّور الذي تلعبه بعض التنظيمات التقليدية في توجيه سلوك الأفراد والجماعات. ونخص بالذكر مؤسسة "الجماعة التقليدية" و"الزاوية" و"القبيلة" هذه المؤسسات كانت ولا زالت تقوم بأدوارها الاجتماعية والسياسية والتربوية. وإذا اقتصرنا مثلا على القبيلة وأدوارها السياسية عبر التاريخ، سنجد أنها كانت تضطلع بأدوار سياسية مهمة. فقد كانت لها مواقف من السلطة السياسية، يمكن أن تكون مساندة للدولة في قضايا معينة، وتكون في أحيان كثيرة معارضة لها، وهكذا تبرز بينيتها التقليدية كقوى فعالة في مواجهة الدولة والقوى الخارجية، وهذا ما حدث في بعض دول المغرب إبان الاستعمار.

لقد اهتم الباحثون بشكل ملحوظ في الآونة الأخيرة بموضوع القبيلة كبنية فاعلة في التغيير. فقد جعل الحراك الأخير الذي شهدته المنطقة العربية في ما يعرف بـ "الربيع العربي"، فرضية (فاعلية القبيلة في الحراك) من فرضيات بعض الباحثين في المجال. فهم يرون أن القبيلة تملك دورا فعّالا في عملية التغيير. وهو ما دفعهم إلى تبني أطروحة "عودة القبيلة". وفي مقابل ذلك، هناك من يرى أن ثورات الربيع العربي أعلنت "موت القبيلة" وعدم فاعليتها في الأحداث. فأغلب الفاعلين في الحراك العربي، حسب هؤلاء، يتمثلون في الأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني في غياب شبه تام للقبيلة، فما حدث جاء فقط نتيجة وعي الشباب العربي بضرورة تحقيق المواطنة الفاعلة والمتساوية والتخلي عن الولاءات القبلية والعشائرية. إن المسألة السوسولوجية لثورات الربيع العربي تقتضي ضرورة التوقف عند فرضية عودة القبيلة ومحاولة تفكيكها. لكن قبل ذلك، ما الذي دفعنا إلى اختيار القبيلة بالذات واليمن على وجه التحديد؟ هل كل من يشتغل على "الثورة اليمنية" يلزمه بالضرورة استحضار القبيلة كمعطى موضوعي يفرض ذاته أداة للتحليل؟ لماذا لم نقارب الثورة اليمنية بالاعتماد على مدخل آخر غير مدخل القبيلة؟ هل هنالك استعداد قبليّ يوجّهنا، كباحثين، إلى ضرورة استحضار متلازمتي اليمن والقبيلة؟

إنّ ما يؤاخذ على بعض الباحثين العرب هو كونهم يفسّرون كلّ ما يرونه من ظواهر اجتماعية بمعطى محدد مسبقا، كأن يفسّروا ثورات الربيع العربيّ بفرضية القبيلة أو الطبقة أو ما إلى ذلك، دون فهم المجتمع المدروس بشكل دقيق وعميق. لذلك علينا تفادي تلك الدّراسات الكليّة والشّموليّة قبل البحث في العناصر والأدوات وآليات حراك المجتمعات العربية ومنها القبيلة كمكوّن اجتماعي قوي حاضر في شتى مناحي الحياة الاجتماعية¹.

لعل أول ملاحظة تتبادر إلى ذهن القارئ وهو يطلع على عنوان هذه المقالة ومحاورها هي اتهام الكاتب بسقوطه في فخ الذاتية وإسقاط أحكامه القبلية في تفسير الظاهرة الثورية في اليمن اعتمادا على خلفية ما سماه مولدي الأحمر بـ "هابيتوس القبيلة"². صحيح أن الخلفية العلمية -المعرفية والمنهجية- قد تنعكس

1- نور الدين بكيس، "القبيلة والربيع العربي"، دفاتر السياسة والقانون العدد 14، يناير (2016): ص 350.

2- أنظر مقال مولدي الأحمر، "نحو استعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة"، مجلة العمران العدد 15، شتاء (2016).

على أغلب تفسيرات الباحثين للظواهر الاجتماعية، لكن المجال المدروس كذلك قد يؤثر على اختيار الفرضية المناسبة للموضوع. وبناء عليه، يمكن أن نقر مبدئياً أن طبيعة المجتمع اليمني يفرض علينا كباحثين اختبار فرضية القبيلة كمكون أساسي من مكونات المجتمع اليمني.

نتساءل إذن:

إذا افترضنا أن ثورات الربيع العربي قادته قوة شبابية نشيطة، فهل ينطبق هذا على اليمن أم أن شيوخ القبائل – وليس القاعدة- هم الذين قاموا بالثورة؟ هل استطاع شيوخ القبائل وزعمائها أن يكسبوا ولاء الشباب المؤيدين للثورة؟ هل القبيلة اليمنية قبل الثورة هي نفسها بعد الثورة؟ ثم أخيراً ماهي القوى الاجتماعية التي تحدد مسار الثورة في اليمن؟

سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث، فقد اقترحت وضع تحديدات مفهومية قبل أن نتقل إلى الموضوع، فعرفت القبيلة في البداية ثم عرّجت باختصار على مختلف المقاربات النظرية التي تناولت المفهوم، بعدها حدّدت مفهوم "الثورة" وأهمّ نظريّاته ثم انتقلت إلى علاقة القبيلة بالثورة اليمنية محللاً بعض أقوال شيوخ القبائل ومواقفهم تجاه الثورة وتجاه الدولة الحديثة، ثم في الأخير حاولت أن أعالج قضية صراع بين الأجيال داخل القبيلة وكيف أثر ذلك على بنية القبيلة وقيمها.

2- تحديدات مفاهيمية:

1-2- القبيلة: المفهوم والمقاربة:

لقد نال موضوع القبيلة منذ ابن خلدون اهتماماً كبيراً باعتبارها ظاهرة اجتماعية تجذّرت في أعماق التاريخ العربي، ولزال الاهتمام بها قائماً إلى اليوم. فقد شكّلت أحد أهمّ البنيات التي لعبت دوراً كبيراً في المجال الاقتصادي والديني وحتى السياسي...، واستطاعت أن تتكيف مع مختلف التحولات التي شهدتها المجتمعات العربية بعد اصطدامها بالتحديث الأوربي. وحافظت على موروثها الثقافي وظلت تعيش كل أشكال التجديد والتحديث. ويعد مفهوم القبيلة من المفاهيم المركبة التي يصعب تحديدها بدقة. فقدت تعدّدت التعريفات وتنوعت حسب منظور الباحثين ومواقفهم منها. فمنهم قارها من منظور تاريخي، ومنهم من تناولها من زاوية جغرافية و منهم من نظر إليها من وجهة سوسيو- أنثروبولوجية. فقد عرفها محمد عاطف غيث على أنها نسق في التنظيم الاجتماعي يتضمن عدة جماعات محلية، و عادة ما تقطن إقليمياً معيناً ويكتنفها شعور قوي بالتضامن والوحدة، ويتحدثون لغة موحدة، وتجمعهم علاقات اجتماعية خاصة ومتجانسة ثقافياً، وتُعتبر في نظر أعضائها ذات استقلالية سياسية¹.

وإذا نظرنا إلى تعريف آخر يرصده كتاب تاريخ القبائل اليمنية، نجده يضيف مايلي "[...] فشعور الولاء الذي يحس به الفرد نحو مجموعته[...]" هو الذي ينمي فيه روح العداة نحو المجموعات الأخرى التي ينظر

1- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، في سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي، محمد نجيب بوطالب (سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2009): 57.

إلها بحذر دائم¹. أما تعريف "سمير عبد الرحمان هائل الشميري"، فيضيف خاصية أخرى حين عرفها كالآتي: "هي المجموعة المتماسكة اجتماعيا وسياسيا، تنتسب إلى سلف واحد، وتمتاز على مثيلاتها بحضارة متجانسة، وتنظيم اجتماعي خاص بها"².

انطلاقاً من هذه التعريفات، نستخلص مجموعة من الخصائص التي تميز القبيلة عامة وهي أنها: تنظيم اجتماعي؛ تقطن إقليمياً معيناً؛ الشعور بالتضامن؛ اللغة الموحدة؛ الروابط والعلاقات الاجتماعية الخاصة؛ الاستقلالية السياسية، الولاء للمجموعة، الانتساب إلى سلف واحد. إن أفراد القبيلة وفقاً لهذه الخصائص ينصهرون في إطار جماعة واحدة في حالة التهديد الخارجي ليعبروا في ذلك عن تلاحمهم وتضامنهم فيما بينهم، لكن في المقابل يؤدي الصراع إلى ما يسمى بالانشطار، وهذا الصراع عادة ما يكون حول السلطة والنفوذ أو الاستقلال ويعتقدون في انتسابهم إلى جدّ مشترك (سواء كان حقيقياً أو وهمياً). وهذا الاعتقاد أو الوعي القبلي هو الذي يقوي التضامن والتلاحم بينهم.

وبما أننا نشتغل في إطار القبيلة اليمنية، فإنه لا بدّ من الوقوف على بعض السمات والخصائص التي تميّز هذه الأخيرة. أول هذه السمات: خاصية الاستقرار، تستقرّ القبائل اليمنية في مجال جغرافي معين منذ مئات السنين، وهي بذلك تختلف عن بعض القبائل التي من عاداتها الترحال. وثانها: عدم تقبلها الاندماج في الدولة بسهولة. وثالثها: خاصية العروبة، فهي تتفاخر بأصولها وحضارتها العربية³. ويضيف قائد نعمان الشرجي في كتابه الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني خاصة رابعة وهي احتقارهم للأنشطة والأعمال اليدوية وخاصة الحرفية والمهنية⁴. وبناءً على هذه الخصائص، يمكن أن نقول أنّ القبائل اليمنية تختلف عن نظيراتها المغاربية؛ إذا كانت القبيلة اليمنية مستقرة فإنّ القبيلة المغاربية هي قبيلة ديناميكية⁵، من جانب آخر، إذا كانت القبيلة اليمنية من أصول عربية، فإنّ القبيلة المغاربية تمتاز "بخاصية التنوع" (التنوع الإثني والثقافي)، بالإضافة إلى "خاصية الاندماج" بحيث أدّى التنوع الإثني والثقافي إلى حصول تعايش بين المجموعات⁶.

لقد تناولت مجموعة من الاتجاهات النظرية مفهوم القبيلة، يمكن إجمالها باختصار في ما يلي: النظرية الخلدونية، والتي ترى أن القبيلة لا تتحدد بالضرورة بمعطى النسب إلى جد مشترك حقيقي. فالنسب حسب ابن خلدون لا يعدو أن يكون معطى وهمياً نتج عن عملية الاختلاط وعلاقة التجاور والتعايش، التي تصل

1- حمزة علي لقمان، تاريخ القبائل اليمنية، في ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن، سمير العبدلي (سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007): 60.

2- عبد الرحمان هائل الشميري، سوسيولوجيا الثورة الشعبية اليمنية (صنعاء، مركز عبادي للدراسات والنشر، 2012): 281.

3- سمير العبدلي، المرجع نفسه، ص 73.

4- عبد الرحمان هائل الشميري، المرجع السابق، ص 282.

5- أي أنها حركة أفقية تجسدت في الهجرات والتنقل في الداخل والخارج على امتداد منطقة المغرب العربي، ثم حركة عمودية تمثلت في تكسير الجمود الطبقي وتقسيم العمل.

6- محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي (سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2009): 111-112.

إلى حد الاندماج¹. لذلك فهو يركز على النسب بمعناه الواسع وليس بمعناه الضيق، "وبناء على ذلك فإن تعصب الفرد لعصبته (جماعته القبلية) إنما يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج من ذلك من تشبعه بعاداتها وتقاليدها وبالروح الجماعية السائدة فيها ومن ارتباط مصلحة الفرد بمصلحتها ووجوده بوجودها. لكن يرى بعض الباحثين أنّ أساس القبيلة يتحدّد بالانتماء إلى نفس الأصل المشترك (يعني الجد الحقيقي)، ويمثّل هذا الاتجاه ميشو بيلير (1930-1857) Michaux-Bellaire Edouard باعتباره أحد المنظرين للسوسيولوجية الكولونيالية بالمغرب. فهو يعطي الجانب السلالي في القبيلة أهميّة كبرى ويرى أن القبيلة كيان قائم على وحدات مشتركة في أصلها. وهذا ما جعل "محمد الشرقي" يصنّفه ضمن المقترّب البيولوجي (جينياولوجية القبائل)². وفي إطار الأدبيات السوسيولوجية الكولونيالية، برز إلى جانب ميشو بيلير مجموعة أخرى من الباحثين تناولوا بنية القبيلة وتحولاتها الاجتماعية والاقتصادية بالبحث والتحليل من بينهم روبرت مونتاني (1954-1893) Montagne Robert (قبائل الجنوب المغربي والتحوّلات التي لحقتها) وإدموند دوتي (1926-1867) Doutté Edmond (المعتقدات الشعبية في السحر والأولياء) وغيرهما.

بعد المدرسة الكولونيالية، جاءت المدرسة الانقسامية (تُسمى التجزئية أو الانشطارية) بغرض دراسة القبائل المغاربية ومحاولة تجاوز بعض "الأخطاء" التي وقعت فيها السوسيولوجيا الاستعمارية، فقد شهِت القبيلة بالشجرة المقلوبة لها أصل واحد تتسم بالانشاط والانصهار وركّزت على مبدأ المساواة وغياب التراتبية في القبيلة، و يلعب الأشخاص الذين يمتلكون "البركة" دورا كبيرا في نبذ العنف وحل النزاعات. إن المدرسة الانقسامية بهذا المعنى ركزت على الهامشية من جهة، والانقسامية من جهة ثانية؛ فالأولى تعني أن هناك كيانا موازيا للدولة، والثانية تقوم على مبدأ الانشاط والانصهار³.

ورغم كل الانتقادات التي وجهها السوسيولوجيون المغاربة للمقاربات الكولونيالية، تبقى إضافة كمية ونوعية للإرث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي في البلدان المغاربية خاصّة والعربية عامة.

2-2- الظاهرة الثورية: المفهوم والمقاربة:

الثورات العربية، الإنتفاضة العربية، الربيع العربي...، كلّها مسميات لوصف ما حدث في العالم العربي في نهاية سنة 2010 وبداية 2011 من تحولات بنيوية عميقة على مستوى النظم السياسية العربية، ورغم اشتراك هذه التحولات إلى حدّ ما في بعض المميزات والخصائص، فإنّ لكلّ تحوّل عوامله وشروطه في ذلك، لذلك اختلف المنظرون حول تسمية الظاهرة؛ فهناك من يستبعد تسمية "الربيع العربي" ويفضّل في المقابل مفهوم "الثورة"، وهناك من يرفض هذا الأخير ليستعمل اسم "الانتفاضة" بدل "الثورة". وفي ظل هذا الاختلاف في التحديدات المفهومية، يرفض الباحث "خير الدين حسيب" وصف ما حدث في بعض البلدان

1- محمد نجيب بوطالب، الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012): 23.

2- محمد الشرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2009).

3- محمد نجيب بوطالب، الظواهر القبلية والجهوية، مرجع سابق ذكره، ص 30.

ك'ليبيا واليمن ب'الثورة"، وفضل استعمال مفهوم "الانتفاضة" فهي أقرب في نظره لوصف التحولات التي لحقت البلدين، ويمكن أن تتطور الانتفاضة إلى ثورة إذا استطاعت أن تُحدث تغيرات جذرية في طبيعة النظامين¹. فلا يمكننا الحديث عن الثورة إذا لم تتوفر ثلاثة شروط حسب "فلاديمير لينين" أولها حزب سياسي منظم ومتين، وقيادة قويّة العزيمة وبرنامج واضح. هذه الشروط الثلاث لم تتوفر في الانتفاضات العربية كما يعتقد البعض ولم تكن أهدافها واضحة فهي أهداف يصوغها الشارع ساعة بعد أخرى. ولم تكن لها قيادة محددة باعتراف الجميع، ولم يقدها تنظيم أو حزب محدد في بداياتها². إن هذه الشروط التي سطرها لينين و يعدّها مرتكزات عامّة لنجاح الثورة لا يمكن أن تتحقق في سياق عربي له خصوصيته. فالجديد الذي جاء به الثورات العربية هي أنها ثورات لم يقدها أي حزب أو أي تنظيم تقليدي، وإنما قادتها فئة من الشباب الذين فقدوا الثقة في كل التنظيمات الهيكلية الرسمية وسئموا من الأوضاع المزرية التي عاشوها منذ زمن بعيد. ف خصائص الثورة العربية لا تنطبق بالضرورة على خصائص الثورة الفرنسية أو الثورة البلشفية مادام لكل مجتمع آلياته وشروطه في التغيير، فلا شك أن "الأجدي هو تبيان السمات والخصائص العامّة للثورات العربيّة بدلا من الاستناد إلى مفهوم الثورة المتداول في الأدبيّات المعروفة"³. لكن هناك من يطلق صفة "الثورة" على كل فعل أو حدث حاصل في الوطن العربي، فغالبا ما يوظف في غير محله وهذا استخدام شائع وخاطئ، فالثورة Revolution كما حدّدها عزمي بشاره هي "تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشريعة، يتمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة"⁴، أو بمعنى آخر مفصل، الثورة هي مجمل الأفعال التي تهدف إلى تغيير جذري في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي لشعب معين ينتج عنه تغيير على مستوى التفكير. فالثورة بهذا المعنى هي مرحلة تفصل بين نظام قديم ونظام جديد من خلالها يحدث تحول عميق على مستويات متعددة تجسد مطالب الثوار. والجدير بالذكر أننا في علم الاجتماع نركز على مفهوم "التحول" أكثر من مفهوم التطور أو التقدم نظرا لطابعه الحيادي في الثورة بغض النظر هل حدث تطور أم لا، ولهذا يفضل بعض الباحثين استخدامه من أجل تفسير موضوعي للظاهرة الثورية.

وقد تناولت مجموعة من المقاربات النظرية الظاهرة الثورية، وكلّ نظرية لها منطلقاتها ومنظورها الخاص في تفسير الحالة الثورية، لكن النظريتين اللتين شكلتا الأرضية في علم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة هما: النظرية الصراعية التي يمثلها كارل ماركس والنظرية المحافظة/ الوظيفية. فالوظيفية مثلا ترى أن الثورة تنتج في حالة ما إذا حدث خلل وظيفي في البنية، هذا الخلل الذي لم يستطع التكيف مع العناصر الأخرى. وبالتالي حسب السوسيولوجي الأمريكي روبرت ميرتون ت. 2003. (Robert C. Merton) يجب تغييره

1- خير الدين حسيب، "حول الربيع الديمقراطي العربي: الدروس المستفادة"، المستقبل العربي، العدد 386، أبريل (2011): 9.

2- عبد الحي زلوم، الربيع العربي ثورة أم فوضى غير خلاقية (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013): 25.

3- سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربية مقارنة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديدة (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013): 24.

4- عزمي بشاره، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 2، 2014): 34.

واستبداله بعنصر آخر. كما أن النسق الاجتماعي سيواجه صعوبات حين لا تستطيع القيم القائمة تفسير التغييرات في جوانب البنية المحيطة¹. إن التكيف والاندماج والتدشئة الاجتماعية هي عناصر تركز عليها النظرية الوظيفية وخصوصاً نظرية بارسونز من أجل تفادي الثورة والتغيير. وتحدث الثورة في ضوء نسق "ديفيد إستون" "حينما يقع الاختلال بين مدخلات النظام ومخرجاته ما يدفع إلى المطالبة بإحداث تغيير جزئي أو كلي"².

في مقابل النظرية الوظيفية، تركز النظرية الماركسية على مبدأ الصراع وترى أن التناقض يؤدي إلى التطور والتقدم، ويرى ماركس أن الصراع بين الطبقة المستغلة والطبقة المستغلة هو صراع أبدي ولا يمكن أن ينتهي إلا بالوعي الطبقي ومن ثم حدوث الثورة، فالانتقال من هيمنة طبقة إلى أخرى يمر عبر الثورة والتغيير. وهكذا فالأنظمة في التاريخ تتغير عن طريق الصراع والثورة.

إن النظرية الماركسية تلوم النظام عكس النظرية الوظيفية التي تلوم الفرد، لذلك تدعو الأولى إلى التمرد والثورة عليه من أجل التوزيع العادل للثروة، بينما تدعو الثانية إلى الإصلاح وليس إلى التغيير إصلاح كل خلل قد يترتب عن البنية أو المجتمع نتيجة عدم تأقلمه مع العناصر الأخرى، وهكذا يبدو توجهها محافظاً تجاه المجتمع والنظام.

هناك نظريات أخرى تفسر الظاهرة الثورة مثل نظرية الحركة الاجتماعية ونظرية الفاعل الاجتماعي وغيرها من النظريات، إلا أننا اقتصرنا فقط على النظريتين السالفتي الذكر اختصاراً.

3- الثورة اليمنية وسؤال القبيلة:

تناولت مجموعة من الدراسات والأبحاث الواقع السياسي في المجتمع اليمني وكيف تجدر فيه المعطى القبلي، بحيث أن شيوخ القبائل والمنتسبين لعائلات مشيخية يحتلون مناصب هامة ومسؤولة في النظام السياسي، فقد خلص تحليل فريق البحث للانتماءات الاجتماعية لشاغلي المواقع العليا في السلطة التشريعية والتنفيذية سنة 2009 إلى أن شيوخ القبائل وعائلاتهم يشكلون 50,5 في المئة من أعضاء مجلس النواب³. وبلغت حضورهم في الأحزاب السياسية وبعض تنظيمات المجتمع المدني للنظر، بحيث أن انتسابهم للأحزاب لم يكن نتيجة لمساعدتهم بل نتيجة لسعي الأحزاب إلى إلحاقهم بها من أجل الحصول على دعمهم⁴.

إن انتماء زعماء القبائل وشيوخها للأحزاب السياسية لم يكن لغرض الدفاع عن المصالح المشتركة وتبني برنامج معين، إنما من أجل التقرب إلى السلطة والاستفادة من دعمها، وهذا ما يعبر عنه بوضوح الشيخ

1- سلمان بونعمان فلسفة الثورات العربية ، مرجع سابق ، ص39.

2- المرجع نفسه ، ص40.

3- عادل مجاهد الشرجبي وآخرون ، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن (صنعاء، المرصد اليمني لحقوق الإنسان، 2009): 59.

4- المرجع نفسه ، ص61.

محسن بن علي (سلطان المسيمير) عندما قال: 'من يملأ كفوفا قروشا فهو سلطاننا'. إنهم بهذا المعنى يتبنون عقلية براكماتية تجاه السلطة؛ يساندون السلطة طالما تقدم لهم الدعم، لكنهم في الوقت ذاته لا يترددون في التصادم معها في حالة التوقف عن مساندتهم، لذلك نرى أن عبد الله صالح سارع أثناء وصوله للسلطة إلى إعادة تفعيل المصالحة مع شيوخ القبائل وخصص لهم مخصصات مالية من ميزانية الدولة¹. وهكذا تبرز سلطة القبائل اليمنية وقوتها من حين لآخر فالمجتمع اليمني هو مجتمع قبلي بامتياز، أي أن أبناء القبائل يشكلون حوالي 80 في المئة من المجتمع اليمني، لكن التحدي الذي يواجهه أغلب هذه القبائل هو غياب التنظيم وتباين الرؤى من جهة و تغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة من جهة أخرى، فنجد قبائل معينة تدعم النظام وقبائل أخرى تعارضه، وهكذا يغيب "الف القبلي" الذي يمكن من خلاله مواجهة النظام.

هذا ما يبدو في المشهد اليمني أثناء الثورة الشعبية سنة 2011. فبمجرد اندلاع الثورة، انقسمت القبائل اليمنية بين مؤيد لها ومعارض إلى درجة أن يوم الجمعة 23 ماي 2011 خرجت تحركات شعبية واسعة بعضها متمركزة في صنعاء مؤيدة للرئيس أسموها جمعة الوحدة، والبعض الآخر أسماها جمعة الصمود والحسم والإصرار على رحيل الرئيس². فكانت في مقدمة القبائل المعارضة للرئيس قبيلة حاشد³ وهكذا عبر عليها الشارع اليمني بـ "ثورة الشيخ على الرئيس" أي ثورة حسين بن عبد الله الأحمر على الرئيس صالح⁴. لكن حسب استطلاع آراء بعض الشباب الثوار، فإنهم يروون أن 77 في المئة من القبائل اليمنية قد كانت مساندة للثورة⁵، أي أن معظم القبائل اليمنية شاركت في الاحتجاجات الشعبية وأيدت الثورة، مما يعني أن القبائل اليمنية لها دور كبير في التغيير وحماية الثورة كذلك. فالقبيلة استطاعت أن تشارك في الثورة الشعبية وأن تحافظ في نفس الوقت على قيمها وأعرافها، بحيث أن أغلب الصراعات كان تحل عن طريق القانون العرفي للقبائل⁶، ووقرت الأمن والحماية في لحظة العمليات الانتقالية في المناطق الخارجة عن سيطرة الدولة ومركزيتها⁷.

لكن المثير في ثورات الربيع العربي عامة والثورة اليمنية خاصة، هو أن فئة الشباب هي التي استطاعت أن تحدث التغيير في بنية النظام السياسي وأسقطت بالنظام إلى درجة أن ثورات الربيع العربي سميت

1- عبد الكريم غانم، الثورة اليمنية الخلفية والأفاق، تحرير فؤاد عبد الجليل الصلاحي (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012): 383.

2- محمد أحمد العدوي، "الروابط التقليدية والثورات العربية"، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، مصر، مجلد 11، العدد 43 (2011): 76.

3- تعتبر حاشد من أكبر القبائل باليمن.

4- فهيم الحامد، "دور القبيلة في حلبة التغيير.. ثورة الشيخ على الرئيس" عكاظ، 14 ماي 2011، تم الاسترجاع في 11 ديسمبر 2016، <http://www.okaz.com.sa/article/398921/الرأي/>.

5- عبد الكريم غانم، الثورة اليمنية، مرجع سابق، ص 385.

6- Fraihat, I. Unfinished Revolutions: Yemen, Libya, and Tunisia after the Arab Spring (Yale University Press 2016), P. 215.

7- Ibid, P.211.

بثورات الشباب. فإذا سلمنا بهذا المعطى الذي أكدته بيانات عديدة، فهل هناك ولاء للقبيلة بالنسبة لهؤلاء الشباب المشارك؟ بمعنى آخر هل شارك كل أعضاء القبيلة في الثورة أم أن المشاركة- كما يرى عبد الله حميد الدين- اقتصرت فقط على هرم القبيلة وليس القاعدة؟¹ لكن قبل ذلك، ما موقف شيوخ القبائل من ثورة الشباب؟

يقول الشيخ حسين بن عبد الله بن حسين الأحمر: "إننا لا يمكن إلا أن نكون مع ثورة الشباب الذين خلقوا فينا الروح وأوجدوا عندنا الأمل والطموح إلى أن نعيش في القريب العاجل يَمَن فيه الخير والعدل، في دولة ومؤسساتها المستقلة، في مساواة، في دستور وقانون، فوق رئيس ومرؤوس وفوق شيخ ومشيوخ وفوق أمير ومأمور"². إن ما يلاحظ هو أن شيخ القبيلة يؤيد بقوة الثورة الشبابية ويعتبرها "مفتاحا للخير" وانتقالا إلى دولة قوامها القانون والمؤسسات، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على وعيه بأهمية الدولة الوطنية التي يتساوى فيها الجميع. إن هذا الكلام يوحي مبدئيا بتقلص الولاء للقبيلة ولو بدرجة أقل؛ فإذا نظرنا مثلا إلى موقف والده (الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر) من الحزب كمؤسسة حديثة فإننا نجده يقول: "الحزبية في اليمن أصبحت أمرا مفروغا منه، وقد تغلغت في أوساط الشعب وفي أوساط القبيلة ولكن مضارها أكثر من نفعها، والعزلة الواحدة، وهذا من مساوئ الحزبية، وإن كان لها جوانب جيدة، ولكن السلبيات أكثر من الإيجابيات"³.

إن موقف الشيخ/ الأب من المؤسسات الحديثة يختلف عن موقف الشيخ/ النجل منها، ويفسر هذا بالتغيرات البنوية التي طرأت على القبيلة اليمنية وانعكست على مستوى التفكير، فقد بدأ دور القبيلة يتراجع شيئا فشيئا مع ظهور مؤسسات حديثة بدأت تحل محلها. وهذا ما يتضح في مواقف الشباب المشاركة في الثورة الشعبية، بحيث أن 6 في المئة منهم فقط من اعترف بالتحاقه بالثورة تلبية لدعوة شيوخ القبائل⁴، وهذه نسبة ضئيلة جدا مقارنة مع عدد المستجوبين. فإذا كان الشباب من قبل يستجيبون أليا لنداء القبيلة من دون تردد، فقد فقد شباب اليوم الثقة في وجهاء القبائل ومشايخها لتواطئهم مع السلطة، وبالتالي تجاوز الشباب الولاء القبلي في استجابته للثورة لصالح الولاء إلى مؤسسات أخرى حديثة.

وإذا نظرنا إلى القوى الاجتماعية التي تحدد مسار الثورة في اليمن سنلاحظ حسب الاستطلاع نفسه بأن 73 في المئة من الثوار الشباب يرون أن أحزاب اللقاء المشترك هم القوة الأكثر تأثيرا في مسار الثورة، يليها 20 في المئة من المستجوبين يرون أن الدور الفاعل للشباب المستقل، في حين أعرب فقط 3 في المئة فقط عن اعتقادهم أن شيوخ القبائل هم الأكثر تأثيرا في مسار الثورة. هذه المعطيات كلها تؤكد أن الشباب المشاركين في الثورة يرون أن القبائل لا دور لها في عملية التغيير واتخاذ القرارات. لهذا فالفتنة المشاركة من الشباب

1- مولدي الأحمر، نحو استعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة، مرجع سابق ص 169.

2- سمير عبد الرحمان هائل الشميري، مرجع سابق، ص 289.

3- المرجع نفسه ص 287.

4- عبد الكريم غانم، الثورة اليمنية، مرجع سابق، ص 386.

رغم انتماءاتها التي يغلب عليها الطابع القبلي، شاركوا في الثورة خارج انتماءاتهم القبلية مقدمين بذلك أنفسهم كشباب مستقلين أو منتمين إلى أحزاب سياسية¹.

وعطفا على هذه الاعتبارات، يمكن أن نقول إن القبيلة اليمنية لم تستطع أن تؤطر وتوجه سياسيا وثقافيا هذا الجيل الجديد من الشباب المثقف الذي ترمز بطريقة أو بأخرى على الجيل القديم رغم ما كان يحظى به من مكانة رمزية من قبل. فالشباب الذين ثاروا على النظام، فعلوا ذلك عن قناعاتهم الشخصية تلبية لمطالب تنموية ملحة وليس تلبية للولاءات القبيلة، ولذلك قد يكون "عبد الرحمان الحبيب" محقا حين قال إن الربيع العربي أعلن عن موت القبيلة ونهايتها، وقد عزى ذلك إلى تفكك تنظيمها الداخلي وتبعيتها اقتصاديا وسياسيا². فالقبيلة اليمنية اليوم وخصوصا بعد الثورة، لحقتها تغيرات عميقة على مستوى البنية والقيم، فلم تعد تلك القبيلة التي تحافظ على موروثها الثقافي كما كانت عليه من قبل، بل تسربت إليها العقلية النفعية وتضاعفت الأنانية وغابت قيم التضامن والتلاحم بين أفراد القبيلة. ف"الثورة" باعتبارها خاصية من خصائص الحداثة فككت إلى حد ما، كل أشكال التنظيمات التقليدية لتحل محلها تنظيمات حديثة ذات قيم عقلانية، فالجيل الجديد من أبناء القبائل المثقفين أبدوا عن رغبتهم في التغيير وبناء دولة المؤسسات وتغليب المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، فقد "أعرب 81 في المئة من أبناء القبائل المساندين للثورة عن استعدادهم لتقبل القانون وإن تعارض مع العرف"³.

إن الحالة الثورية اليمنية غيرت مجموعة من القيم والمبادئ التي تركز عليها القبيلة، فإذا كانت القبيلة تعتمد على الولاء للشيخ فإن أبناء قبائل اليمن المساندين للثورة قوّضوا هذه الميزة وأعلنوا ولاءهم للأحزاب أو عدم ولائهم لأحد، أي ما يسمى بالمواطنة الفاعلة. فالفرد لم يعد يفكر داخل جماعته أو ينتظر أخذ الإذن منها على موقف ما. كما أن التفكير "السكوني واللاحركي" الذي كان يميز القبيلة لم يعد سائدا في قبيلة ما بعد الثورة، فأغلب الشباب يطمحون إلى التغيير والرقى بمستواهم إلى الأفضل.

إن فرضية نهاية المجتمع القبلي في اليمن تشبه إلى حد ما فرضية نهاية المجتمع الفلاحي **La fin des paysans** للباحث الفرنسي "ميندرا Henri Mendras"، فالقبيلة بدأت تتفكك نتيجة عوامل متعددة لعل أهمها: تدخل الدولة، تطور القطاع الصناعي، التعليم، الهجرة وما إلى ذلك، كل هذا يعبر عن صراع بين القيم الحديثة في مواجهة القيم التقليدية والسلوك المدني في مواجهة السلوك القبلي⁴.

1 المرجع نفسه، ص 386

2 عبد الرحمان الحبيب، "الربيع العربي يعلن نهاية القبيلة" الجزيرة، الإثنين، دجنبر 2012، تم الاسترجاع في 12 دجنبر 2016
<http://www.al-jazirah.com/2012/20121210/ar3.htm>

3 عبد الكريم غانم، الثورة اليمنية، المرجع نفسه، ص 391

4 أنظر:

Mendras, H. La fin des paysans: changement et innovations dans les sociétés rurales françaises (Colin Vol) 110,1970.

4- خاتمة:

يبدو لنا انطلاقاً من هذا التحليل أن دور القبيلة قد تراجع سياسياً واقتصادياً ورمزياً في المجتمع اليمني، لكن إذا اختفت القبيلة تبقى العقلية القبلية سائدة ومتجذرة في جميع الحقول، فالبنية الذهنية يصعب تغييرها بسرعة، لكن مادام أبناء القبائل المتعلمين واعين بالإكراهات التي قد تنتج عن هيمنة التفكير القبلي فإنهم قادرون على الوعي بها وتخطيها. فقد استطاع الجيل الجديد من أبناء القبائل اليمنية أن يتمرد ولو نسبياً عن كل الولاءات القبلية ليعبر في النهاية عن فكره الحر والمستقل. وهكذا تبرز فئة الشباب في الثورة اليمنية ثائرة على نظامين مختلفين؛ الدولة ونظامها السياسي، والقبيلة ونظامها الهيكلي.



قائمة المراجع:

الكتب :

- 1- بشارة (عزمي)، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط2، 2014).
- 2- بوطالب (محمد نجيب) بوطالب، الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
- 3- بوطالب (محمد نجيب) بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي (سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2009).
- 4- بونعمان (سلمان)، فلسفة الثورات العربية مقارنة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديدة (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013).
- 5- زلوم (عبد الحي)، الربيع العربي ثورة أم فوضى غير خلافة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013).
- 6- الشرجي (عادل مجاهد) وآخرون، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن (صنعاء، المرصد اليمني لحقوق الإنسان، 2009).
- 7- الشرقي (محمد)، التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2009).
- 8- الشميري (عبد الرحمان هائل)، سوسيولوجيا الثورة الشعبية اليمنية (صنعاء، مركز عبادي للدراسات والنشر، 2012).
- 9- العبدلي (سمير)، ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن (سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
- 10- غانم (عبد الكريم)، الثورة اليمنية الخلفية والأفاق، تحرير فؤاد عبد الجليل الصلاحي (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
- 11- Fraihat, I. *Unfinished Revolutions: Yemen, Libya, and Tunisia after the Arab Spring* (Yale University Press 2016).

المجلات:

- 1- الأحمر(مولدي)، " نحو استعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة"، مجلة العمران العدد 15، شتاء (2016).
- 2- بكيس (نور الدين)، " القبيلة والربيع العربي"، دفا تر السياسة والقانون العدد 14، يناير (2016).

3- حسيب (خير الدين)، "حول الربيع الديمقراطي العربي: الدروس المستفادة"، المستقبل العربي، العدد 386، أبريل (2011).

4- العدوي (محمد أحمد)، "الروابط التقليدية والثورات العربية"، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، مصر، مجلد 11، العدد 43 (2011).

المواقع الإلكترونية:

1- الحامد (فهم)، "دور القبيلة في حلبة التغيير. ثورة الشيخ على الرئيس" عكاظ، 14 ماي 2011، تم الاسترجاع في 11 ديسمبر 2016، <http://www.okaz.com.sa/article/398921>/الرأي/.

2- الحبيب (عبد الرحمان)، "الربيع العربي يعلن نهاية القبيلة" الجزيرة، الإثنين، دجنبر 2012، تم الاسترجاع في 12 دجنبر 2016، <http://www.al-jazirah.com/2012/20121210/ar3.htm>.

الدولة وأزمة التنمية في المناطق الداخلية في تونس:

قراءة سوسيو - تاريخية

**the state and the development crisis in the interior
regions of Tunisia:**

A socio-historical reading

د. مراد مهني

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة

جامعة سوسة - تونس

mouradmhenni@yahoo.fr



الدولة وأزمة التنمية في المناطق الداخلية في تونس:

قراءة سوسيو-تاريخية

د. مراد مهني

ملخص:

يهدف هذا المقال الى تحليل مختلف المتغيرات التي يمكن أن تفسر تعقد أزمة التنمية في المناطق الداخلية في تونس. وقد اعتمدنا مقارنة سوسيوولوجية – تاريخية اتخذت استقلال البلاد التونسية في سنة 1956 نقطة بدايتها. وحاولنا تحليل مختلف السياسات التنموية التي توخّتها مختلف الحكومات المتعاقبة على الحكم في تونس، غير أننا ركّزنا على تفكيك السياسات التنموية لحكومات الفترة الانتقالية والهادفة الى معالجة مسألة التفاوت الجهوي الى غاية 2014. والاستنتاج الأساسي الذي انتهت إليه هذه الدراسة هو أنّ أزمة التنمية في المناطق الداخلية ما فتئت تشتد نتيجة تراكم الإحباطات وفشل كلّ الإجراءات الحكومية. وبغض النظر عن المتغيرات الاقتصادية والسياسية فإنّ التفاوت الجهوي في تونس هو نتاج متغيرات اجتماعية وثقافية متجذرة في إطار الأحكام النمطية الجهوية والصراعات الرمزية المتولدة عنها. الكلمات المفاتيح: الدولة- المناطق الداخلية – التفاوت الجهوي- المرحلة الانتقالية- تونس.

Abstract:

This article aims to analyze the different variables that could explain the complexity of the development crisis in the interior regions of Tunisia. It is for this reason that we tried to adopt a socio-historical approach whose starting point is the independence of Tunisia in 1956. In fact, we tried to analyze the development policies adopted by the different governments that have succeeded each other in power since 1956. However, given the extent of the "revolutionary mobility" of 2011, emphasis has been placed on attempts to remedy the phenomenon of regional disparity, developed by the governments of the transitional phase until 2014. The major finding revealed by this study is that the development crisis of the interior regions persists and becomes more and more serious given the accumulation of frustrations, disappointments and the failure of all measures taken by different governments. Indeed, in addition to economic and political variables, this regional disparity is due to socio-cultural variables, which are, the anchoring of regional stereotypes and the symbolic struggles that are generated from it.

Key words: State, interior regions, regional disparity, transitional phase, Tunisia.

1- تقديم:

ظلت مسألة التفاوت الجهوي بين المناطق الساحلية والداخلية في تونس معضلة كبيرة في مختلف المراحل السياسية التي عرفتها الدولة الوطنية. وبذلك فقد مثل رهان تنمية المناطق الداخلية تحديًا هامًا لمختلف الحكومات التي تداولت على السلطة منذ استقلال تونس في سنة 1956، كما شكّل أساساً لمضامين الخطاب الانتخابي الموجه لسكان هذه المناطق في مختلف المحطات الانتخابية. غير أنّ اخفاق مختلف المشاريع الهادفة لإيجاد توازن جهوي في تونس عبر مختلف المراحل لم يمنع ظهور بوادر انفراج مع بداية "الحراك الثوري" التي عرفته تونس منذ 17 ديسمبر 2010 وما رافقه من خطاب ثوري داعم لمسار العدالة والمساواة بين كلّ الفئات والجهات. كانت بوادر التفاؤل مشروعة بفعل ذلك الزخم الذي ميّز المرحلة الانتقالية في بداياتها، وتلك الفعاليات الهامة التي رافقتها في اتجاه تفعيل مطلب التغيير الثوري، غير أنّ الانتكاسات التي عاشها النشطاء الثوريون خصوصاً، وعموم المواطنين التونسيين جعلنا نوصف هذا الإخفاق المزمّن بأنه أزمة حقيقية في معالجة قضايا التنمية عموماً وتنمية المناطق الداخلية خصوصاً. وسنحاول من خلال هذه الدراسة أن نشخص ملامح هذه الأزمة عبر منهج سوسيو-تاريخي يمتد من قيام الدولة الوطنية الى حدود إصدار دستور 2014.

2- نشأة الدولة الوطنية وإشكالات التفاوت الجهوي: اتفاقيات الحكم الذاتي والولادة العسيرة للدولة الوطنية:

مثّلت المرحلة التأسيسية للدولة الوطنية مرحلة حاسمة في تحديد المسار السياسي للدولة التونسية وفي توجيه الاختيارات التنموية ومن بينها تنمية المناطق الداخلية.

وقد أبرمت الحكومتان التونسية والفرنسية يوم 3 جوان 1955 اتفاقيات الاستقلال الداخلي التي منحت الحكومة التونسية سيادة داخلية، وقد أثارت هذه الاتفاقيات ردود فعل متضاربة، ففي حين أيد قسم أول ضمّ أغلب قيادي "الحزب الحرّ الدستوري الجديد" يتزعمهم بورقيبة هذه الاتفاقيات واعتبروها خطوة إلى الأمام، عارض قسم ثانٍ من قادة الحزب وعلى رأسهم صالح بن يوسف¹ هذه الاتفاقيات واعتبروها خطوة إلى الوراء، ومجرّد مناورة استعمارية تسعى إلى إطالة عمر نظام الحماية الذي بدأ في لفظ أنفاسه الأخيرة إثر انسحابه من الهند الصينية.

هذه العوامل جعلت صالح بن يوسف الذي كان بمقتضى إقامته بالقاهرة على اتصال وثيق بحركات التحرير خاصّة بعد مشاركته في أبريل 1955 في "باندونغ" في أول مؤتمر لحركة عدم الانحياز" يعتبر أنّ التنازلات التي قُدّمت إلى فرنسا، في إطار هذه الاتفاقيات، لا مبرر لها وأنّ مبدأ الحكم الذاتي نفسه قد تجاوزته الأحداث، ولم يعد يعكس موازين القوى الجديدة، كما أنّه لم يستجب إلى تطّعات التونسيين ولا يواكب طموحاتهم في التحرر الكامل. بادر صالح بن يوسف فور رجوعه إلى تونس بشنّ حملة واسعة على

1- زعيم وطني من مناصلي الحزب الدستوري ذوي التوجّهات القومية.

الاتفاقيات. وحاول إبراز نقائصها، ودعا التّونسيّين إلى رفضها ومواصلة الكفاح حتى الحصول على الاستقلال التامّ، وعمل على تنشيط المقاومة المسلّحة، وتنظيم صفوف المعارضين لهذه الاتفاقيات، فقام بعدة جولات داخل البلاد، وتمكّن من تعبئة شرائح وفئات عريضة من الشّعب التونسي ضدّ مشروع بورقيبة، حيث قام بزيارات إلى مدينة الكاف وسليانة أين أعرب له ممثلو القوى السّياسيّة هناك أمثال المناضل "عبد القادر زروق" عن استعدادهم لمواصلة كفاحهم، كما اتّصل بأهالي القصيرين وقفصة وقمودة حيث استقبل استقبالًا جماهيريًا حماسيًا¹.

ويعتبر الخطاب الذي ألقاه الأمين العام للحزب صالح بن يوسف بجامع الزيتونة إثر صلاة الجمعة يوم 7 أكتوبر 1955 بمثابة خطاب سياسيّ منهجيّ يترجم التّوجهات الإيديولوجية للشقّ اليوسفي ورؤيته الإستراتيجية للكفاح الوطني وموقفه المعلن من اتّفاقيات الحكم الدّاتيّ. ويعبّر "بن يوسف" عن كلّ ذلك من خلال هذا المقتطف من الخطاب المذكور: "أحييكم من هذا المسجد الإسلامي العظيم تحيةً أحملها لكم من أعماق قلبي، قد حمّلتني إياها إخوانكم العرب والمسلمون في مشارق الأرض ومغاربها... أن أولئك الإخوان العرب والمسلمين... يهيبون بكم أن تكافحوا، وأن تضخّوا... لتحرير هذه الأرض التونسيّة تحريرا كاملا شاملا ويتحرّر المغرب كله من ربة الاستعمار... حتى تبقى أرض المغرب أرضا عربيّة مسلمة... ويهيبون بكم أن تشدّوا بعضكم بعضا كالبنيان المرصوص وتقفوا صفا واحدا متراصّا لتحطيم هذه الاتّفاقيات التي اعترفت للاستعمار بما لم تعترف به معاهدة "باردو"².

نجحت كلّ هذه الجهود التعبويّة في تكوين جبهة يوسفيّة تعارض اتّفاقيات الحكم الدّاتيّ خصوصا، والتوجّه البورقبي عموما. وهذا ما دفع الحبيب بورقيبة من جانبه إلى القيام بجولات داخل البلاد للدفاع عن هذه الاتّفاقيات "ودحض ادّعاءات الأمين العام" مبينا الإمكانيات التي تتيحها هذه الاتّفاقيات لمواصلة الكفاح التحرّري لا في تونس فحسب، بل أيضا في كلّ من الجزائر والمغرب وعلى الطابع "الانتقالي" لهذه المرحلة.

في 12 أكتوبر 1955 قرّر الديوان السّياسيّ إبعاد صالح بن يوسف عن الأمانة العامّة. وعقد مؤتمر خارق للعادة لحسم هذا الخلاف الذي أصبح يهدّد وحدة الحزب. التأم هذا المؤتمر في صفاقس فيما بين 15-18 نوفمبر 1955. وكان مؤتمرا بورقبيّا من حيث تنظيمه، ومؤتمروه. وأفضى إلى إزاحة صالح بن يوسف من الحزب. ونجم عن ذلك صراع سياسيّ دمويّ عميق بين أنصار الزّعيمين تجاوزت جذوره الخلاف حول اتّفاقيات الحكم الدّاتيّ، وانقلب إلى صراع مرّكب اختلطت فيه الأبعاد الشخصية بالأبعاد الإيديولوجية والسّياسيّة، لذلك فقد تحوّل إلى عامل تصدّع عميق انقسم بفعله المجتمع الى شقّين: شقّ بورقبيي يمثله الديوان السّياسيّ. وشقّ يوسفّي يمثله الأمانة العامّة، أي الى استقطاب خطير هدّد الوحدة الوطنيّة. وأشعل نيران فتنة داخلية، بالرغم من الاضطرابات السّياسيّة الخطيرة التي تولدت عن هذا الانشقاق فقد سيطر

1- السّوفي عمّار، عواصف الاستقلال، الناشر غير مذكور، تونس 2006، ص 52.

2- المرجع السابق، ص 58.

الشقّ البورقيبي للحزب على مفاصل الدولة واستطاع توجيه المسار السياسي والاختيارات التنموية الكبرى وفقا لتصوّرات الزعيم السابق الحبيب بورقيبة.

3- الدولة الوطنية والاختيارات التنموية : بين مطلب التحديث البورقيبي ورهانات التنمية:

وجّهت الكاريزما البورقيبية الى حدّ كبير "المشروع التحديثي" للدولة الوطنية حيث أسقط الزعيم السابق رؤيته الحدائثية على الاختيارات التنموية للبلاد التونسية خصوصا في السنوات الأولى التي عقت الاستقلال.

3-1- الحدائثية في المشروع البورقيبي: الأسس والتجليات:

يرتكز "المشروع الحدائثي البورقيبي" على جملة من الأسس التي تتماهى بشكل لافت مع "الحدائثية الأوروبية" التي تمثّل مرجعيته الفكرية الأساسية، غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّه لم ينف المكاسب الحضارية التي أفرزتها الثقافة العربية الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة للمشروع "الأنتوركي"، ولكنه انتخب منها ما لا يتعارض مع المكسب الإنساني المشترك والقيم الكونية. وفي هذا السياق فقد أكدّ الزعيم السابق في العديد من خطبه على ضرورة الاعتماد على العقل باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة. يقول بورقيبة: "تسيير الأمور على هدى من العقل وهيمات أن يضلّ الطريق من كان دليله ورائده"¹. إنّ التأكيد على السّلطة المطلقة للعقل يخفي نوعا من التّضمين الذي يهدف إلى تحرير العقل من سلطة الدين. وبتعبير أوضح إلى سحب المقدّس من الدين إلى العقل أي تأليه العقل²، هذا التأليه الذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال تحرير الإنسان، وتخليص "العقول الفاسدة"³ من مختلف العوائق التي لا تقتصر بالنسبة لبورقيبة على "العادات والتقاليد البالية"، بل كذلك على الإيديولوجيات. إذ أن الخطاب البورقيبي يدافع على العقل الشّمولي بوصفه أداة للتّنوير والتقدّم لا بوصفه رهينا لدوغمائية إيديولوجية يقول بورقيبة: "(...). أردت أن ألفت نظركم إلى هذه المسائل حتى لا ينساق مركز البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية وراء نظريات ودعايات وأقاويل واهية وحتى لا يكتفي بترديد أقوال "برودون" أو "أنجلس" أو "لينين" أو "تروتسكي"⁴.

ينظر بورقيبة إلى العقل باعتباره أداة للمعرفة اليقينية، لذلك فهو لا ينطلق من منظومات فكرية جاهزة، بل يتحرى المنهج العقليّ - المنطقي - بطريقة براغماتية. مثّلت قيم التقدّم والعصرنة قيما موجّهة للخطاب البورقيبي، إذ أنّه، بالإضافة إلى استعماله لمفاهيم التعصير والتقدّم، فإنّه استخدم كذلك مصطلحات إجرائية تنبع من هذين المفهومين، مثل عبارات "مقاومة التخلف، التخلّص من الفقر، المعركة الاقتصادية، الجهاد الأكبر". وهي مصطلحات "حركية"⁵ تهدف إلى تجنيد الشعب لخوض حرب تجسّم

1- الحبيب بورقيبة، خطب، الجزء 25، نشرات كتابة الدولة للإعلام، تونس، 1977، ص 231.

2- موسى أمال، بورقيبة والمسألة الدينية، سراس للنشر، 2006، ص 98.

3- عبارة اعتمدها بورقيبة في العديد من خطبه.

4- الحبيب بورقيبة، خطب، الجزء 30، مرجع سابق، ص 161.

5- موسى أمال، بورقيبة والمسألة الدينية، مرجع سابق، ص 106.

مشروع بورقيبية. إن هذا الخطاب التعبويّ يجب ألا يفهم إلا في إطار سعي بورقيبية إلى "اللحاق بركب التقدّم"¹، بمعنى الالتحاق بمستوى تنمية المجتمعات الغربية عموماً وبهذا المعنى فإنّ الوعي التاريخي البورقيبي هو وعي تطوّري خطّي لا يعترف إلا بنموذج واحد للتقدّم والعصرنة، وهو النموذج الغربي، غير أنّ ذلك لم يمنع بورقيبية من تشكيل "نموذج تونسي" لا يتنكر لمبادئ الحداثة الأوروبيّة ولكنه "يتونسها" من خلال الاعتزاز بالتاريخ الوطني وتثبيت مقومات الشخصية التونسيّة. كما تجدر الإشارة إلى أنّ التأكيد على مفهوم الأمة التونسيّة، وتغيير مفهوم الأمة العربية الإسلامية في الخطاب البورقيبي هو أمر مقصود يؤكّد أنّ مرجعيّة بورقيبية الحضاريّة هي مرجعيّة انتخابيّة تركز على بعدين أساسيين وهما: البعد الوطني والبعد الأوروبي الغربي بالإضافة إلى البعد العربي الإسلامي في حدود عدم تعارضه معهما.

كانت هذه القيم موجّهة للمشروع البورقيبي التحديثي الذي تجلّى في مستويين أساسيين، وهما: إخضاع المؤسسة الدينيّة من جهة أخرى، وتحطيم المؤسسة القبليّة من جهة ثانية، فعلى المستوى الأوّل يعتبر بورقيبية أنّ زعامته وإشعاع شخصيته الكاريزمية يمكّنه من ممارسة سلطة دينية هي سلطة الإمامة التي تتفوق على سلطة الرئاسة من حيث النفوذ والتأثير، حيث يقول في خطاب 24 مارس 1975: "ولإمام في الإسلام منزلة عظيمة، تجب طاعته فتقرن بطاعة الله ورسوله، رفعا لشأنه وتنوّمها بقدره، وقد قال جلّ من قائل: "وأطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم"². وتكمن أهمية منصب الإمام بالنسبة لبورقيبية حسب "عدنان المنصر" في كونه قادراً على تحمّل مسؤولية التشريع³، حيث أنّ "الإمام يتحمل مسؤولية التشريع بحسب ما تملّيه مصلحة الأمة أو تفرضه ضرورة الأحوال الطارئة"⁴. تمثّل الإمامة رهانا حاول الزعيم كسبه متحدّياً المؤسسة الفقهيّة التي لا يعترف بها باعتبار أنّ الإمام أرقى من الفقيه.

أمّا بالنسبة إلى المستوى الثاني فقد عمل النظام البورقيبي منذ بداية الاستقلال على تفكيك البنية القبليّة العروشية (أي القبليّة) التي كانت تهدّد مشروع الدولة الوطنيّة الفتية حيث أنّ خطر القبيلة بالنسبة لبورقيبية لا يتمثل في تعطيلها لمسار الحداثة فحسب، بل كذلك في منافستها لسلطة الدولة، إذ كثيراً ما مثّلت القبيلة خطراً حقيقياً على السّلطة المركزيّة في الفضاء المغاربي خلال العصر الحديث لا سيما بالنسبة لقبائل السّيبية⁵. ولئن اعتبرت القبيلة في تونس محدودة التأثير مقارنة بقوة قبائل السّيبية في المغرب التي استطاعت أن تحمي نفسها من تدخّل الرأسمالية العقارية⁶ فإنّ مظاهر التضامن القرابي ظلّت راسخة في اللاوعي الجمعي خاصّة في مناطق الجنوب التونسي⁷. لم يكن هذا اللاوعي السياسيّ القبلي غائباً عن وعي

1- عبارة استعملها بورقيبية في العديد من خطبه.

2- صحيفة العمل، 25 مارس، 1975، ص3.

3- المنصر عدنان: "دولة بورقيبية"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، 2004، ص31.

4- خطاب بورقيبية: صحيفة العمل 4 سبتمبر 1960.

5- الهرماسي عبد الباقي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 13.

6- بو طالب محمّد نجيب، القبيلة التونسية بين التغيير والاستمرار، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس سلسلة علم الاجتماع، مجلد VIII، ص 241.

7- المرجع السابق، ص 211.

بورقبية، إذ أنّ اتّصاله المباشر بمختلف الفضاءات القبلية مكّنه من استيعاب أسس الولاية العروشية المتمثلة أساسا في وجود ملكية عقارية تستغل بشكل جماعيّ تضامنيّ، ولذلك فقد سارع بورقبية منذ فجر الاستقلال إلى تصفية هذه الملكية العقارية العروشية من خلال إصدار "قانون 28 سبتمبر 1957" الذي قضى بتحويل أراضي العروش من أراضي جماعية إلى أراض فردية. وقد عبّر بورقبية بكلّ وضوح عن استيائه الشّديد من هذه الوضعية العقارية المعطّلة للتنمية في خطاب ألقاه يوم 28 أفريل 1963 بمدينة قابس: "القانون يقف أحيانا عرضة في سبيل استثمار مساحات شاسعة من الأراضي تسمى أراضي العروش"... ففي ثلاث أو أربع ولايات توجد مئات الآلاف من الهكتارات بل أكثر من مليون أو مليوني هكتار من أراضي العروش بدعوى أنّ العشيرة الفلانية أو الفلانية تملك تلك الأراضي... لم يعد من اللائق أن نترك أراضي شاسعة بوار (كذا!) معطلة لمجرد كون اسمها "أرض عروش - أو أراضي اشتراكية... الله أعلم من أين انجرت لها وكيف تكوّنت ملكيتها لأوائلها فيما تقدّم من الأزمان"¹. إنّ المتأمل في هذا الخطاب سوف يلاحظ دون أدنى شكّ أن بورقبية لم يكن يهدف إلى حثّ السّكان على إحياء أرض بور أهملوها بفعل الاستغلال الجماعيّ فحسب، بل هو خطاب مناوئ للعروشية باعتبارها بنية اجتماعية، ذلك أنّ سؤاله حول شرعية ملكية العروش لهذه الأراضي "الله أعلم كيف تكوّنت ملكيتها لأوائلها فيما تقدّم من الزمن" هو سؤال استنكاري مشحون يؤكّد عدم اعتراف -بورقبية- بشرعية امتلاك العروش هذه الأراضي، وبالتالي فإنّه يحاول تحطيم العروشية من خلال سحب شرعية امتلاكها للأرض.

3-2- السياسة التحديثية وتحديات اللاتوازن الجهوي:

كان الهدف الأوّل للسياسة البورقبيّة هو تحقيق تحديث شامل للمجتمع التونسيّ وفق تصوّره من خلال مؤسسات الدولة وبواسطة ترسانة قانونية تهدف الى تجسيم ذلك، وكانت أولى القوانين الصّادرة عن المؤسسة التشريعية برهاننا على ذلك حيث قضت بتصفية الملكية العقارية للعروش كما أشرنا إلى ذلك سابقا، ثمّ صدر قانون الأحوال الشخصية² الذي مثل زلزلا حقيقيا قوّض البنية البطريركية للمجتمع³ من خلال إلغاء تعدّد الزوجات، وإقرار الطلاق العدلي.. أمّا على المستوى الاقتصادي فقد اعتبر تحقيق النموّ أساس التنمية وذلك من أجل "اللحاق بركب الأمم المتقدمة"⁴، وكانت نتيجة ذلك تعميق اللاتوازن الجهويّ من خلال تركيز الاستثمار في المناطق الساحلية في السّنوات الأولى للاستقلال والتي مثلت 60% من الاستثمار العمومي و80% من الاستثمارات الخاصة⁵.

1- خطاب بورقبية، صحيفة العمل، 29 أفريل 1963، ص 3.

2- صدرت مجلة الأحوال الشخصية في 13 أوت 1956.

3- شرابي هشام، "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 54-55.

4- عبارة استعملها بورقبية كثيرا في خطبه.

5- بلهادي عمر، من إشكاليات التنمية الجهوية والمحلية:

<https://amorbelhedi.wordpress.com/2012/07/16/%D9%85%D9%86->

كان التباين الجهويّ الأساسي للبلاد التونسيّة بين المناطق الشماليّة والجنوبيّة أساساً نتيجة المعطيات الطبيعيّة. وقد زاد الاستعمار الفرنسي في تدعيم هذا الاختلال، حيث استحوذ على أخصب مناطق الشمال. وأنشأ المدن والمراكز الاستيطانية التي غطت جلّ الشمال واستقرت الجاليات الأوروبية الحضريّة أساساً في أهمّ المدن، كالعاصمة و صفاقس وبنزرت ومنزل بورقيبة... أمّا في الوسط فكان الاستيطان محدوداً جداً. واقتصر على بعض المراكز الصغيرة، في حين كان الجنوب يزرع تحت الإدارة العسكريّة. ولم يستثن من ذلك سوى المراكز المنجمية في المناطق الداخليّة التي كانت بؤراً استعماريّة تخضع لاقتصاد مُتخارج يرتكز في السواحل لتصدير الفسفاط أو الحديد. تعكس الكثافات السكانيّة، بالإضافة إلى توزّع المدن والنشاط الصناعي في منتصف الخمسينات، هذا التنظيم المجالي حيث تنخفض الكثافات وتقلّ المدن من الشمال إلى الجنوب بموازاة تراجع الأمطار وارتفاع الجفاف والحرارة²³. هذه الكثافات تعكس في الواقع البعدين الطبيعي والتاريخي للتنظيم المجالي الذي يخضع أساساً إلى الفلاحة والاقتصاد الاستخراجي. أشار التقرير الاقتصادي والاجتماعي للإتحاد العام التونسي للشغل سنة 1956 إلى هذا التّفاوت: شمال-جنوب، ونادى بمعالجته، ممّا جعل وثيقة الاستشراق العشري 1962-1971 تعتمد عليها كذلك. غير أنّ مختلف التجارب التنمويّة التي خاضتها البلاد التونسيّة بمختلف اختياراتها وخلفياتها أدّت إلى انقلاب التّفاوت الإقليمي ليصبح شرق-غرب بين المناطق الساحلية والداخليّة أساساً¹، وذلك بالرغم من اعتماد اقتصاد موجه عرف في تونس "بتجربة التعاضد" من سنة 1962 إلى سنة 1969 وإقامة بعض الأقطاب الصناعيّة الهادفة إلى تنمية المناطق الداخليّة مثل معمل الورق في القصيرين (الوسط الغربي) ومعمل السكر بباجة (الشمال الغربي). ومع بداية السبعينات من القرن الماضي وانفتاح الاقتصاد على الخارج من خلال الأنشطة المتخارجة (extravertie) كالسياحة الساحليّة والأنشطة الصناعيّة الموجهة للتصدير التي أقرها قانون 24 أفريل 1972 والقوانين المكتملة له² فقد تعمق التباين بين المناطق الساحليّة والداخليّة بتعمق ارتباط الاقتصاد التونسي بمصالح الرأسمال الخارجي في إطار علاقات تبادل لامتكافئة³، وتجدر الإشارة أنّ مصالح قوى المركز الرأسمالي لا يهتمها البتّة التقليل من التّفاوتات الجهويّة، بل يهتمها فقط تحقيق أقصى حدّ من الأرباح، لذلك كانت أغلب المشاريع الاستثماريّة المرتكزة على امتيازات قانون أفريل 1972 في المناطق الساحليّة.

سعت السّلط العموميّة إلى معالجة الوضع من خلال عدّة "برامج ترقيعيّة" مثل برنامج اللامركزيّة الصناعيّة سنة 1977 والتنمية الريفيّة في سنة 1982، لكنّ كلّ هذه البرامج لم تفلح في كسر الحلقة المفرغة للاستقطاب الساحلي⁴. دخلت البلاد التونسيّة منذ أواخر سبعينات القرن العشرين في أزمة سياسيّة

1- المرجع السابق.

2- قانون يقضي بمنح امتيازات جبائيّة كبيرة للمستثمرين الأجانب.

3- أمين سمير، تأملات حول النظم العالمي، في، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، عدد 135، 1990، ص 72.

4- بلهادي عمر، مرجع سابق.

واجتماعية خانقة من أبرز مؤشراتها أزمة جانفي 1978¹ ثم "ثورة الخبز" في جانفي 1984²، ونتيجة لذلك فقد تمّ إقرار برنامج للإصلاح الهيكلي في سنة 1986 تمّ من خلاله مراجعة الاختيارات الاقتصادية الكبرى في اتجاه تمكين آليات اقتصاد السوق وتعميق انخراط الدولة في الاقتصاد المعولم وفق برنامج تأهيل رسمته أساسا الدوائر المالية الدولية والبنك العالمي، وكان التغيير السياسي الذي عرفته تونس بإزاحة الزعيم السابق الحبيب بورقيبة في 7 نوفمبر 1987 دعامة كبرى لهذا التوجّه من خلال بناء شبكات مصالح أصبحت بمقتضاها الدولة التونسية بمثابة "التلميذ النجيب" للدوائر المالية العالمية على حدّ تعبير العديد من المحلّلين. كانت كلّ هذه "الإصلاحات الهيكلية" مطيّة لانخراط الدولة التونسية في علاقات تبادل لا متكافئة جعلتها تنتقل من أزمة إلى أخرى شملت كلّ مناطق البلاد ولا سيّما المناطق الداخلية.

4- الحركات الاجتماعية الممهّدة للحراك الثوري 17 ديسمبر – 14 جانفي 2014: ارتداد دارماتيكي لعدم التوازن الجهوي:

لم يندلع الحراك الثوري لسنة 2011 من فراغ بل مهّدت له العديد من الانتفاضات الشعبية التي عرفتها البلاد التونسية خصوصا منذ 2008 تاريخ انتفاضة الحوض المنجمي بقفصة.

4-1- انتفاضة الحوض المنجمي بقفصة وفضل كسر حاجز الخوف:

اندلعت الحركة الاحتجاجية للحوض المنجمي بعد إعلان نتائج المناظرة التي تهّم انتدابات شركة فسفاط قفصة في جانفي 2008. ولقد خيّبت نتائج المناظرة آمال شباب المناجم باعتبار أنّ المنتدبين الجدد كانوا في غالبيتهم من المقربين من السلطة أو الذين وقّرت لهم علاقاتهم الخاصة أسباب النّجاح في مناظرة صوريّة، كانت المحسوبة وشبكة العلاقات في نظرهم هي العوامل المحدّدة للنّجاح³. انطلقت الأحداث من مدينة الرديف⁴ غير أنّها سرعان ما انتقلت إلى بقية مدن الحوض المنجمي وبعض المدن المجاورة مثل مدينة فريانة من ولاية القصرين. وتعتبر هذه الحركة الاحتجاجية الأولى من نوعها، منذ بداية حكم "بن علي" والتي كان لها فضل كسر حاجز الخوف وتحديّ النظام الدكتاتوري⁵.

تطوّرت أحداث الرديف من احتجاج على نتائج المناظرة إلى احتجاجات ضدّ الفساد والبطالة وعدم التوازن بين الجهات. تواصلت الاحتجاجات عدّة أشهر، وتنوّعت أشكالها كالاعتصامات والعصيان المدني والمسيرات الليلية، وقد كان لنقابي الرديف ونشطاءها دوار أساسي في تأطير الحركة وتنظيمها. واجه النظام

1- صراع سياسي كبير بين السلطة السياسية وقيادات الاتحاد العامّ التونسي للشغل، نتج عنه عشرات القتلى وتوتر سياسي واجتماعي كبير

2- انتفاضة اجتماعية كبرى سببها المباشر هو مضاعفة سعر الخبز من خلال رفع الدعم الحكومي.

3- الهاجري الأزهر، الثورة التونسية 17. ديسمبر: في جدلية التحرر والاحتواء، المغاربية للطباعة وأشهار الكتاب، ص 40.

4- مدينة تتوفر على مناجم فسفاط

5- Beau (N.), Garciet (C.), La régence de Carthage, op-cit, pp.146-148

الحركة الاحتجاجية السلمية بقمع رهيب. وقد نتج عن سياسية القبضة الحديدية التي اتبعتها سقوط ثلاثة شهداء فضلا عن عدد كبير من الجرحى¹.

4-2- أحداث بن قردان 2010: أزمة التنمية المحلية في المناطق الحدودية:

انفجرت الأوضاع بمدينة "بن قردان" التابعة لولاية مدينين في صائفة 2010. وتعود أسباب هذه الحركة إلى تضيق السلطات التونسية على الحركة التجارية مع القطر الليبي وبصفة خاصة على تجارة العبور وعمليات التهريب التي تمثل النشاط الأساسي لسكان المنطقة نتيجة غياب/ تغييب الاستثمار التنموي في المنطقة لمدة عقود طويلة. انطلقت الحركة الاحتجاجية بعد الإعلان عن تحويل العمليات التجارية بين تونس وليبيا مباشرة بين ميناء طرابلس وصفاقس والاستغناء من معبر أرس جدير. ويعني هذا الإجراء الإضرار بمصالح فئات كبيرة من أهالي الجنوب الشرقي التي تعيش أساسا من تجارة العبور بين البلدين². وقد كان من نتائج قرار السلطات الليبية فرض ضريبة على دخول السيارات التونسية ومنع بيع البضائع الليبية لمن لا يملكون رخص التصدير والتوريد، اندلاع مواجهات عنيفة بين الأهالي وقوات الأمن، وزاد في حدة المواجهات ما راج من أخبار حول وقوف عائلة "بن علي" وأصهاره وراء هذا الإجراء. مثلت احتجاجات المناطق الحدودية وخاصة مدينة "بنقردان" ضد السلطة السياسية القائمة احتجاجات دورية تعكس أزمة مزمنة ترتبط بالتنمية المحلية في هذه المناطق التي تتميز بضعف البنية التحتية والمرافق الحيوية، مما جعل أغلب الأنشطة الاقتصادية ترتبط بالتجارة الموازية. كما تجدر الإشارة إلى أن سكان هذه المنطقة نشؤوا على ثقافة تجارة العبور وتناقلوها جيلا بعد آخر³ مما يعقد كل إجراءات السيطرة على مسالكها والحد من فعاليتها.

4-3- الحراك الثوري 17 ديسمبر: من انتفاضة المناطق الداخلية إلى الانفجار الكبير:

مثل انتحار محمد البوعزيزي حرقا أمام مقر ولاية سيدي بوزيد في 17 ديسمبر 2010 الشرارة الأولى لاندلاع "المسار الثوري" في تونس. ولئن كانت الدوافع المباشرة لهذا الانتحار تتعلق بخلاف حاد مع موظفة الترتيب البلدية، إلا أن تسارع الأحداث والاحتقان الشعبي الحاد ضد نظام الحكم ورموزه أدى إلى تدشين هذا "التسونامي الثوري" الذي شهدته المنطقة العربية. سرعان ما انتشرت الاحتجاجات في المناطق القريبة، ثم امتدت إلى أغلب الجهات الداخلية للجمهورية التونسية حيث عرفت مدن "المكناسي" وسيدي علي بن عون وخاصة منزل بوزيان العديد من المظاهرات التي قمعت بشدة. وسقط على إثرها أول شهيد ميداني

1- تجاوز عدد الجرحى الثلاثين مواطنا، تحقيق شفوي أجراه الباحث الأزهر الماجري مع بعض مناضلي الرديف بتاريخ 28 فيفري.

2011

2- الماجري (الأزهر)، مرجع سابق، ص 44.

3- Belhedi (Omar), les zones frontalières : quelques éléments de problématique pour le développement socio-économique,

<http://amorbelhedi.unblog.fr/2018/10/29/les-zones-frontalieres-quelques-elements-de-problematique-pour-le-developpement-socio-economique/>

لثورة التونسية، وهو "محمد بن بشير العماري في يوم 24 ديسمبر 2010 في مدينة منزل بوزيان. ومنذ ذلك التاريخ تسارعت الأحداث، وشملت مدن الرقاب وتالة والقصرين التي دفعت أعلى حصيلة من الشهداء: حوالي 60 شهيدا¹. كان لنشطاء "الفايسبوك" المنخرطين في هذا "الحراك الشعبي" الأثر الكبير على انتشار التحركات خارج المناطق الداخلية للبلاد التي احتضنت الثوار منذ البداية، حيث شملت التحركات أغلب جهات الجمهورية: شمالا وجنوبا شرقا وغربا. وقد لعبت الأحياء الشعبية في تونس العاصمة، وخاصة "حي التضامن" دوار حاسما في زعزعة أركان النظام إذ وصلت التحركات الشعبية لأول مرة إلى تونس العاصمة، بما يمثله ذلك من تهديد فعلي داهم لنظام الحكم السائد آنذاك، كما كان لجهة صفاقس دور هام في التمهيد لنجاح الثورة، حيث مثل نجاح الإضراب العام الذي دعا إليه الاتحاد العام التونسي للشغل أحسن تقديم لتتويج 14 جانفي.

5- ديناميكية معارضة التفاوت الجهوي قبل انتخاب أعضاء المجلس الوطني التأسيسي:

مثّلت لحظة هروب الرئيس السابق زين العابدين بن علي في 14 جانفي 2011 لحظة فارقة في التاريخ السياسي التونسي المعاصر، غير أنّ تداعياتها لم تتوضّح إلا بعد العديد من المراحل التي شكّلت ما يعرف بالفترة الانتقالية.

5-1- اعتصامات القصبة واحتلال مقر الحكومة من قبل نشطاء المناطق الداخلية:

انطلقت هذه التحركات بعد ستة أيام فقط من خلع الرئيس السابق، وذلك نتيجة الاحتقان الشعبي الكبير الناجم عن استمرار رئيس الحكومة محمد الغنوشي في عهد بن علي في قيادة البلاد. عرفت البلاد التونسية طيلة الفترة الممتدة ما بين 14 جانفي و 27 فيفري 2011 حكومتين مؤقتتين لم ير فيهما الثوار غير مواصلة مقنعة لنظام بن علي ورموزه، حيث تشير بعض المعلومات إلى أنّ التركيبة الحكومية هي التشكيلة نفسها التي هيأها الرئيس بن علي يوم 13 جانفي لتكون ورقته الأخيرة في مواجهة الثورة التي بلغت عاصمة تونس بعد أن عمّت كل الجهات².

انطلق الاعتصام الأول بالقصبة يوم 20 جانفي 2011، وتشكّل هذا التجمّع الشعبي الأول بصفة تلقائية عبر دعوات عبر الفايسبوك وشمل أساسا المناطق الداخلية التي عرفت الحراك الثوري منذ بداياته مثل منزل بوزيان، الرقاب... كما شمل العديد من الجهات الداخلية الأخرى مثل الحوض المنجمي. كانت تجمعهم إرادة حماية الثورة باعتبار أنّ الحكومة القائمة كانت في نظرهم حكومة حزب التجمّع الدستوري الديمقراطي مطعّمة ببعض وجوه المعارضة الرسمية وما اصطلح على تسميته بالشخصيات المستقلة. وانتهى هذا الاعتصام بسقوط حكومة محمد الغنوشي الأولى. غير أنّ التطوّرات السياسية لم تكن في مستوى الطّموحات الثورية لهؤلاء النشطاء حيث مثّل محمد الغنوشي في حدّ ذاته رمزا للنظام السابق،

1- الهاجري (الأزهر)، مرجع سابق، ص 79.

2- الكحلوي (طارق)، تونس: ثورة طور الانجاز، مجلّة الآداب، بيروت، عدد جانفي، فيفري، مارس 2011.

لذلك وقعت الدّعوة لاعتصام القصبة الثاني بداية من 27 فيفري 2011 وقد كان هذا الاعتصام تعبيراً عن إصرار النّشطاء الثوريين على تحقيق المطالب التي بدأت ملامحها تتشكّل منذ اعتصام القصبة الأوّل. وقد توضّحت الرّؤية برفع شعارات توافقية، ومن أبرزها استقالة حكومة الغنوشي، وتشكيل مجلس تأسيسي، وتعليق العمل بالدستور. وقد تميّز هذا الاعتصام بمساندة شعبية واضحة وتوافق مختلف القوى السياسيّة والأيدولوجية بالإضافة إلى التغطية الإعلامية المكثّفة. ولم تنجح محاولات أنصار بقاء حكومة الغنوشي في إجهاض "المدّ الثوري"¹. انتهى هذا الاعتصام باستقالة محمّد الغنوشي في 4 مارس وتعيين الباجي قائد السبسي وزيراً أوّل. وقد استجاب الوزير الأوّل الجديد الى بعض المطالب التي نادى بها النّشطاء الثوريون ومن بينها إرساء مجلس وطني تأسيسي، وحلّ مجلسي النّواب ومجلس المستشارين.

5-2- غنيمة ما بعد الثورة وانفجار الصّراعات القبليّة في الحوض المنجمي بقفصة:

تميّزت المرحلة الانتقاليّة بانفلاتات اجتماعيّة وسياسيّة واسعة بالإضافة إلى عدم الاستقرار الأمني والتدهور الاقتصادي، وقد كان نصيب المناطق الداخليّة من كلّ ذلك النّصيب الأكبر بفعل أهميّة الرّهانات التي عبّرت عنها شعارات الثورة، وكذلك بفعل تراكم الاحساس بالظلم الناجم عن التكريس السياسي المتحيز للتفاوت الجهويّ أو ما يعبر عنه باللهجة التونسية "بالحقرة"².

عبّرت اعتصامات القصبة، كما بيّنا سابقاً، على ذلك الشّعور المتوارث بعدم الثّقة في المركز السياسيّ. ووصل الأمر الى احتلال فضائه في مرحلة أولى، ثمّ فرض تغييرات جوهرية على الحكومة في مرتين متتاليتين على الأقلّ. غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو اندلاع نزاعات داخل بعض المناطق الداخليّة نفسها من أجل اقتسام ما يعتقدون أنّها "غنيمة ما بعد الثورة" وكان ذلك جلياً في منطقة الحوض المنجمي بقفصة، تركز التركيبة الاجتماعيّة لهذه المنطقة على الأساس القبلي بالرغم من كلّ المحاولات التي قامت بها الدّولة الوطنيّة لتحطيم البنية القبليّة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وتفيد بعض الدّراسات أنّ الدّولة الوطنيّة لم تستطع إلغاء تأثير الفاعل القبليّ الذي ظلّ لاعباً أساسياً خاصّة في مراحل الأزمات³ والتحوّلات السياسيّة الكبرى مثلما حدث في تونس ابتداء من 17 ديسمبر 2010.

تتميّز منطقة الحوض المنجمي بقفصة باستقرار حديث لمجموعات قبليّة واجتماعيّة كثيرة وذلك لأنّ استغلال مناجم الفسفاط في المنطقة لم يبدأ إلّا في الفترة الاستعماريّة، حيث أسّست السّلطات الفرنسيّة قرى مستحدثة حول هذا الحوض، وهي: المتلوي، والرديف وأمّ العرائس والمظيلة. وهي عبارة عن تجمّعات سكانيّة لفئات عمّالية يرتبط مصيرها بالعمل في المناجم، وتوارثت هذه المجموعة السكانية هذه الهوية

1- نظّم أنصار محمّد الغنوشي آخر وزير أوّل في عهد بن علي اعتصاماً موازياً بالمنزه احدي ضواحي تونس العاصمة.

2- بمعنى الاحتقار الناجم عن الانتماء الجهوي إلى المناطق الداخليّة.

3- بوطالب (محمّد نجيب)، الأبعاد السياسيّة للظاهرة القبليّة في المجتمعات العربيّة:

https://www.dohainstitute.org/ar/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/document_D7EF92CF.pdf

الشغليّة جيلا بعد جيل الى حدّ الآن . كانت الأحداث الأكثر خطورة المرتبطة بغنيمة الفسفاط في قرية المتلوي، حيث اندلعت مواجهات قبلية واسعة النطاق بين عرشي "أولاد بويحي" من جهة "والجريدية" من جهة أخرى على خلفيّة "إشاعات" تتعلّق بحصص التّشغيل في شركة فسفاط قفصة، ما من شكّ أنّ نظام الحصص المعتمد لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يصل إلى حلول مرضيّة لكلّ الأطراف، لا سيّما في ظرفيّة الانفلات التي ميّزت تلك المرحلة، لذلك طفت على السّطح كلّ المحاصصات العروشية، وعبرت عن نفسها بأقصى درجات العنف الذي وصل إلى حدالتنكيل بالجثث، وهو أمر صدم الشّعور الجمعيّ في تونس، وجعلنا نراجع طبيعة الشخصية القاعدية "للّونسي". وقد وصل عدد القتلى النّاجم عن هذه الأحداث إلى حوالي ثلاثة عشر قتيلا بالإضافة إلى أكثر من مائة جريح . ومن جهة أخرى فقد دعم هذا الصّراع حول الغنيمة التّمودج التّظري الذي اقترحه محمّد عابد الجابري حول الثالوث الذي يبني عليه العقل السّياسي العربي وهو العقيدة والغنيمة والقبيلة.

6- الدّستور "الجديد" وتحديات التّفاوت الجهويّ:

لم يكن إصدار دستور 2014 أمرا سهلا حيث واجهت المسار التّأسيسي العديد من الصّعوبات التي أعاقت سيره العاديّ، وترجمت حجم الرّهانات المرتبطة به.

6-1- انتخابات المجلس الوطني التّأسيسي ومسألة التّفاوت الجهويّ: انتصار البرامج الشّعبويّة:

كانت انتخابات المجلس الوطني التّأسيسي في 23 أكتوبر 2011 أوّل انتخابات وقعت بعد الحراك الثوريّ. وقد مثّلت مسألة العدالة الاجتماعيّة في علاقتها بالتّفاوت الجهويّ عنصرا جوهريّا في البرامج الانتخابيّة لمختلف الأحزاب والقوائم المترشّحة، ولا سيّما منها الرّياضي الفائز بأغليّة المقاعد. وتجدر الإشارة، في هذا السّياق، إلى أنّ ثلاثة منها شكّلت تحالفا حكوميّا¹، وقائمة أخرى شكّلت مفاجأة⁵⁰. ورُفض تواجدها في التحالف الحكوميّ. ينصّ برنامج حركة التّهضة على ما يلي: «.. نسعى إلى ترسيخ العدالة والتوازن بين الجهات والفئات وإعطاء الأولويّة للمناطق المحرومة وحماية الفئات الضّعيفة والحدّ من الفوارق الاجتماعيّة ومعالجة أسباب الفقر والتهميش»². أمّا بالنّسبة لبرنامج حزب المؤتمر من أجل الجمهوريّة فإنّه يسعى إلى "وضع نمط تنمية يتحاشى ما أفرزه التّمط السّابق من فجوة اجتماعيّة وخلل في التوازن بين الجهات، ويدعو المؤتمر إلى تكريس ميثاق وطني اجتماعي يحقّق تنمية لا مكان فيه للتهميش والإقصاء³. ومن جهة أخرى فإنّ حزب التكتّل الديمقراطيّ من أجل العمل والحريّات يعمل على "إعادة دور الدولة التّعديليّ والضّامن

1- المقصود هو حزب حركة التّهضة — ذو مرجعية إسلاميّة-، حزب المؤتمر من أجل الجمهوريّة - حزب علماني-، التكتّل الديمقراطيّ من أجل العمل والحريّات — حزب علماني-

- قائمة العريضة الشّعبية.

2- ورد في، الشّيباني (مصباح)، الثّورة التّونسيّة والعدالة الاجتماعيّة: التّجانس الغائب، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، العدد 423، ماي 2014، ص139.

3- المرجع السّابق، ص140.

للانسجام الاجتماعي وإلى التقليل من التّفاوت بين الجهات وتعزيز التطوّر الاقتصادي المتوازن والعمل من أجل اقتصاد منفتح على مزيد من الأسواق العالمية¹.

لعلّ أبرز ما يلاحظ بالنّسبة إلى هذه الأحزاب خصوصاً، ومجمل الأحزاب والقوائم المترشّحة عموماً، هو تشابه البرامج المتعلّقة بمسألة التّفاوت الجهويّ، بالرّغم من أرضيّاتها الايديولوجيّة المختلفة، غير أنّ قائمة "العريضة الشّعبية" التي لم يكن لها أيّ وجود في المشهد السّياسي التونسي والتي تأسّست بمبادرة من رئيسها الهاشمي الحامدي² في 3 مارس 2011 قد مثّلت استثناءً، حيث كانت برامجها الاقتصاديّة والاجتماعيّة مغرقة في "الشّعبويّة" حسب العديد من المحلّلين السّياسيين، إذ بشرت هذه القائمة المستقلّة الشّعب التونسي بأنّه في حالة فوزها في الانتخابات سوف تعمل على تقليص التّفاوتات الجهويّة إلى أقصى حدّ ممكن وضمان العدالة الاجتماعيّة من خلال العديد من الاجراءات الثوريّة مثل منحة البطالة، الصّحة المجانيّة، النّقل المجاني في وسائل النّقل العمومي بالنّسبة للمسنّين.

نتيجة لهذا البرنامج الاقتصادي والاجتماعي المغربي تحصّلت هذه القائمة على 26 مقعداً في المجلس الوطني التأسيسي من جملة 217 مقعداً. وتجاوزت بذلك أحزاباً عريقة في تونس حيث احتلّت المرتبة الثالثة من جملة الأحزاب والقوائم المترشّحة. تحصّلت هذه القائمة على المرتبة الأولى في ولاية سيدي بوزيد التي ينتمي إليها رئيسها، كما تحصّلت على العديد من المقاعد في مختلف الدوائر الانتخابيّة. لقد استوعبت هذه القائمة، في تقديرنا، كلّ طموحات السكّان الذين ينتمون إلى "المناطق المحرومة" والفئات الضّعيفة بفعل برنامجها المباشر والمتوجّه مباشرة إلى مكّان الداء، وهي الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة المتدهورة لفئات عريضة من الشّعب التونسي وتركيزها على الحلول الراديكاليّة "والسحرية" التي تسهموي هذه الفئات، والتي تختلف جوهرياً مع الخطاب السّياسي "المعقد" لبقية القوائم.

لقد كانت المكبوتات المتوارثة المرتبطة بالتّفاوتات الجهويّة عاملاً أساسياً لفوز هذه القائمة بهذه النّسبة المعترية من المقاعد، إذ تماهى الشّعار المعلن للحملة الانتخابيّة "الحقيرة" مع هذه المكبوتات. ومكّن هذه القائمة من حصد هذا العدد من المقاعد الذي لم يكن يتوقّعه أيّ من الملاحظين والمحلّلين السّياسيين، غير أنّ ذلك لا يجب أن يحجب عنّا توظيف رئيس العريضة الشّعبية لقناة المستقلة لخدمة حملته الانتخابيّة، ومن جهة أخرى فإنّ رئيس هذه القائمة لم يكن في تونس ليدير حملته الانتخابية بل بقي في لندن ممّا يدعو إلى الاستغراب ويطرح الكثير من الاسئلة حول أشكال التّواصل السّياسي⁵⁵، وفي هذا السّياق، فقد وقع اعتماد وسائل التواصل الاجتماعي والتّقنيات الحديثة "السكايب" لمخاطبة رؤساء قوائماته، وتوجيه مسار حملته الانتخابيّة. وبذلك يمكن القول إنّ النّجاح الانتخابي لقائمة العريضة الشّعبية كان ناجماً عن

1- المرجع السّابق، ص 140.

2- الهاشمي الحامدي من شباب حركة الاتّجاه الإسلامي في التسعينات، كانت له خلافات كبيرة مع زعماء الاتّجاه الإسلامي في مرحلة لاحقة، صاحب قناة المستقلّة التي تبثّ من لندن.

استثمار مخزون مكبوتات الحيف الجهويّ وغياب العدالة الاجتماعيّة من جهة وتوظيف القناة الفضائيّة وتقنيات التّواصل الحديثة من جهة أخرى.

6-2- دستور 2014 و"مكاسب العدالة الاجتماعيّة والتوازن الجهويّ":

صدر هذا الدّستور في 27 جانفي 2014 بعد مخاض عسير امتدّ حوالي ثلاث سنوات شهد خلالها المجلس الوطني التأسيسي تجاذبات كثيرة وصلت الى حدّ ايقاف أعمال المجلس¹. يتكوّن دستور الجمهوريّة الثانية من توطئة و149 فصلا تتوزّع على عشرة أبواب. كانت هناك إشارات صريحة في النصّ الدّستوري تتعلّق بمسألة التّفاوت الجهويّ في التّوطئة وفي الباب الأوّل وفي الباب السّابع. تقتصر توطئة الدّستور على إشارات بسيطة حول المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين والمواطنات والعدل بين الجهات، غير أنّ الفصل 12 الوارد في الباب الأوّل المتعلّق بالمبادئ العامّة هو الذي يعتبر الفصل المترجم لمبدأ العدالة الاجتماعيّة والتوازن بين الجهات: "تسعى الدّولة إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة والتنمية المستدامة والتّوازن بين الجهات، استنادا الى مؤشّرات التنمية واعتمادا على مبدأ التمييز الإيجابي. كما تعمل على الاستغلال الرّشيد للثروات الوطنيّة". ينصّ هذا الفصل صراحة على سعي الدّولة إلى تحقيق عدالة الاجتماعيّة والتوازن بين الجهات، كما يشير إلى ضرورة اعتماد مؤشّرات التنمية ومبدأ التمييز الإيجابي في سعي الدّولة لتحقيق هذا التوازن، بمعنى أنّه انطلاقا من مختلف مؤشّرات التنمية المرتبطة بجهة معيّنة سواء كانت اقتصاديّة أو اجتماعيّة ... يمكن للدّولة أن تسلك سياسة التّمييز الإيجابي التي تعني تمييز الجهات الأكثر تضرّرا من أجل تحقيق التوازن الجهويّ كأفق استراتيجيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ آلية التمييز الإيجابي وقع اعتمادها في العديد من البلدان ومن أجل تحقيق نفس الأهداف، في البرازيل وفي الهند² غير أنّها ولدت بعض الانتقادات المرتبطة بسكّان المناطق السّاحلية باعتبار أنّها تمثّل في آخر المطاف سياسة تمييزية ضدّهم.

يعتبر الباب السّابع المتعلق بالسلطة المحليّة الباب الأكثر ارتباطا بقضايا التوازن الجهويّ والتنمية المحليّة حيث يقرّ الفصل 131، وهو أوّل فصل في هذا الباب صراحة على مبدأ اللامركزيّة: "... تقوم السلّطة المحليّة على أساس اللامركزيّة. تتجسّد اللامركزيّة في جماعات محليّة، تتكوّن من بلديات و جهات وأقاليم يغطي كلّ صنف منها كامل تراب الجمهوريّة وفق تقسيم يضبطه القانون". أحدث هذا الفصل لأوّل مرّة في تونس صنفين مستحدثين من الجماعات المحليّة وهما: الجهات والأقاليم ممّا سوف ينجّر عنه إعادة هيكلة التقسيم الإداري مع ما يستتبعه من سلط محليّة جديدة. من جهة أخرى ينصّ الفصل على ما يلي 136: "... يمكن تخصيص نسبة من المداخل المتأتية من استغلال الثروات الطبيعيّة للّهوض بالتنمية الجهويّة على المستوى الوطني"، ويعني ذلك أنّ المداخل المتأتية من استغلال الثروات الطبيعيّة مثل الفسفاط

1- كانت هذه المقاطعة المؤقتة نتيجة لتجاذبات سياسية شديدة بين الترويكا الحاكمة من جهة ووجهة الانقاذ من جهة أخرى.

2- بالهادي (عمر)، التمييز الإيجابي كوسيلة للاندماج والانصاف الترابي، <http://amorbelhedi.unblog.fr/files/2017/07/la-discrimination-positive-ar.pdf>

وغيرها أصبحت، عملاً بأحكام هذا الدستور، رافداً من روافد التّهوض بالتنمية الجهوية غير أنّ نفس الفصل يجدرّ هذه التنمية في المستوى الوطني بمعنى أنّها تنمية في سياق المحدّدات الوطنية لا المصالح المحليّة الضيقة. أمّا الفصل 141 فينصّ على أنّ «المجلس الأعلى للجماعات المحليّة هيكل تمثيليّ لمجالس الجماعات المحليّة مقرّه خارج العاصمة. ينظر المجلس الأعلى للجماعات المحليّة في المسائل المتعلقة بالتنمية والتوازن بين الجهات، ويبدّي الرأى في مشاريع القوانين المتعلقة بالتخطيط والميزانية والماليّة المحليّة، ويمكن دعوة رئيسه لحضور مداوالات مجلس نواب الشعب. تضبط تركيبة المجلس الأعلى للجماعات المحليّة ومهامّه بقانون». وأقرّ الدستور التونسي بعث هيكل يهتمّ بالجماعات المحليّة يهتمّ بالمسائل المتعلقة بالتنمية الجهوية والتوازن بين الجهات غير أنّه لم يمنحه سلطةً تقريرية حيث تبقى صلاحيّاته استشاريةً فحسب ممّا يحدّ كثيراً من فعاليّته.

7- خاتمة:

لم تفلح مختلف الحكومات المتعاقبة على الحكم في تونس منذ الاستقلال في إيجاد حلول جذرية لإشكالية عدم التوازن الجهويّ وتنمية المناطق الداخليّة. إنّ مختلف الإجراءات التشريعية والتّعديلات الدستورية التي رافقت الحراك الثوري التونسي في 2011 والتي مثّلت الى حدّ ما إجراءات نوعية لم تمكّن من تحقيق تطوّرات ملموسة في هذا المستوى ممّا يجعلنا نتساءل حول طبيعة المتغيّرات المفسّرة لاستمرار هذه الأزمة الهيكلية.

يبدو أنّ هذه الأزمة مرتبطة أشدّ الارتباط بأزمة التنمية الشاملة في تونس. ومن هذا المنطلق فإنّ أيّ مبادرات تشريعية لن يكون لها أيّ معنى إذا لم تستند إلى تغيير شامل في المنوال التنمويّ بالإضافة إلى وعي بالعوائق الثقافية والاجتماعية المعطّلة للمشاريع التنموية والتي يجب البحث عنها على مستوى الأحكام النمطية المرتبطة بالصّراعات الجهوية والتمثّلات اللّصيقة بها.



المراجع:

الكتب:

- 1- بورقيبة (الحبيب) خطب، نشرات كتابة الدولة للإعلام، تونس، 1977.
- 2- شرابي (هشام) "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993.
- 3- الماجري (الأزهر)، الثورة التونسية 17 ديسمبر: في جدلية التحرر والاحتواء، المغاربية للطباعة وإشهار الكتاب، 2011.
- 4- موسى (أمال)، "بورقيبة والمسألة الدينية" سراس للنشر، تونس، 2006.
- 5- منصر (عدنان)، دولة بورقيبة، كلية الآداب والعلوم الانسانية بسوسة، 2004.
- 6- الهرماسي (عبد الباقي)، "المجتمع والدولة في المغرب العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.

المقالات:

- 1- أمين (سمير)، تأملات حول النظام العالمي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 135، 1990.
- 2- بوطالب (محمد نجيب)، الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية-
- 3- [d92cbb5dd3e4/68fad931-0a8e-48a0-bef2-990406f22612](https://doi.org/10.1080/00141801.2017.1359112)
- 4- بالهادي (عمر)، التمييز الإيجابي كوسيلة للاندماج والانصاف الترابي، <http://amorbelhedi.unblog.fr/files/2017/07/la-discrimination-positive-ar.pdf>
- 5- الشيباني (مصباح)، الثورة التونسية والعدالة الاجتماعية: التجانس الغائب، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت العدد 423، ماي 2014.
- 6- الكحلوي (طارق)، تونس: ثورة طور الانجاز، مجلة الآداب، بيروت، عدد جانفي، فيفري، مارس 2011.
- 7- Belhedi (Omar). les zones frontalières: quelques éléments de problématique pour le développement socio-économique, <http://amorbelhedi.unblog.fr/2018/10/29/les-zones-frontalieres-quelques-elements-de-problematique-pour-le-developpement-socio-economique/>

إشكالية مركزية السلطة في إدارة المجتمع المحلي الجزائري: من أجل مقاربة تفاعلية للفاعلين المحليين وممارساتهم

The problematic of centralization of authority in
managing the Algerian community
For an interactive approach to local actors and
their practices

أ. د. علي سموك

جامعة باجي مختار
عتابة - الجزائر

semmoukali@yahoo.fr



إشكالية مركزية السلطة في إدارة المجتمع المحلي الجزائري: من أجل مقارنة تفاعلية للفاعلين المحليين وممارساتهم

أ. د. علي سموك

ملخص:

لقد كرّست المعيارية البيروقراطية المتضمنة في المشروع الإصلاحية لشأن -المجتمع المحلي الجزائري - نفس أدوات التبعية للسلطة المركزية، رغم الضخ الإعلامي المناسب -لمعجميات اللامركزية والحوكمة والديمقراطية التشاركية وتنظيراتها التي كثيرا ما تعود عند كل فعل احتجاجي مطلبية. إن توخينا للمقاربة التفاعلية -بمذهبية سوسيولوجية نقدية- بديل استراتيجي ابستمولوجي ونظري ومنهجي للأرثوذكسية البيروقراطية والشكلانية الحقوقية، يمنحنا القدرة على فهم المكون الهوياتي للعصب المهيمنة على السلطة المركزية وممارساتها في إدارة رهانات الحقل الاجتماعي المحلي وأهم الفاعلين فيه وأشكال الصراع على موارده المادية والرمزية.

الكلمات المفتاحية: مركزية السلطة، المجتمع المحلي، المقاربة التفاعلية، الفاعلون المحليون، الممارسة.

Abstract:

"The normative bureaucracy", Implied in the reform project of the Algerian community, has devoted the same tools of subordination to central authority, despite the occasional media flow of lexicography and theorizing decentralization, governance and participatory democracy, which often come back at every act of protesting and demanding.

Our pursuit of the interactive approach -by a critical sociological doctrine-, is a strategically, epistemological, theoretical and methodological alternative of the bureaucratic orthodoxy and the legal formalism, which gives us the ability to understand the identity component of the leagues that dominate the central authority and their practices in managing the local social field bets and its most important actors and forms of conflict over its material and symbolic resources.

Keywords: power centrality, community, interactive approach, local actors, practice.

1- تمهيد:

يظلّ خطاب السّلطة المركزيّة مشبعا بمضامين أطروحات اللامركزيّة وممارسات الديمقراطيّة التّشاركيّة في إدارة الشّأن المحليّ وحواملها، إلّا أنّ ممارسات نفس السّلطة من خلال أدواتها البيروقراطيّة تستمرّ في احتكار أغلب مرتكزات القرار المحليّ، على رأسها "القرار الماليّ" حيث توظّفه في لعبتها الاستراتيجيّة، التي كثيرا ما تنتهي مخرجاتها إلى صالح المكوّن العصبيّ المهيمن.

مقابل ذلك تظلّ فواعل الإدارة والمجتمع المدنيّ المحليّ عاجزة عن تجسيد ما خطّطته أو ابتكار الحلول خارج القيود البيروقراطيّة التي "مأسستها" السّلطة المركزيّة. ومن ثمّة، يبقى الفاعل المحليّ الذي أئيطت به مهام تلبية الكثير من الحاجات، عاجزا عن الوفاء بها، ومن ذلك صار محقلا بعواقب العجز و عدم الكفاءة و حتّى الفساد بكلّ تمظهراته.

إنّ القراءة السّوسيو أركيولوجيّة لطبيعة السّلطة المركزيّة في المجتمع الجزائريّ وتاريخ تشكّلها وهويّة العصب المشكّكة لها، كثيرا ما تصفها "بالسلطويّة المغلقة" من خصائصها "الإشراف المباشر والمراقبة الأمنيّة لكلّ عناصر الإقليم المحليّ وتوجيهه وفق السّياق الاستراتيجيّ لمصالح العصبه المهيمنة". ورغم تبنيها خطاب الديمقراطيّة التّشاركيّة وما يتضمّنه من إجراءات تفويض السّلطة والعلاجات الممكنة للمشكلات المحليّة، في حالة تفويض الفاعلين المحليّين إدارة شأنهم إلّا أنّ "بقايا ثقافة المركزيّة الدغمائيّة تقف حائلا معرفيّا وثقافيّا وسياسيّا أمام تفعيل خطاب الديمقراطيّة التّشاركيّة التي برهنت على نجاعتها في عديد الدّول التي حققت الكثير من الرّفاهيّة المجتمعيّة، ما دفعنا إلى التّساؤل في جملة العوائق الاستيمولوجيّة التي تحول والقطع مع دغمانيّات المركزيّة الاستبداديّة؟

إنّ توخّي المسار التّفاعليّ *La perspective interactionnelle* خيار استيمولوجيّ ونظريّ ومنهجيّ وإجرائيّ في ممارسة نقد خطاب اللامركزيّة وعوائق إنجازها على مستوى المجتمع والإدارة المحليّة في الجزائر من شأنه أن يحقّق " شيئا من الفهم" الذي نريده شكلا من المعرفة التّلقائيّة والمباشرة، تستقى عناصره من جملة التّفاعلات التي تحدث في "حقل المجتمع المحليّ" وما يتضمّنه من استراتيجيّات الفاعلين المتصارعين وبالتالي، القدرة على كشف رهانات الفاعلين *les enjeux des acteurs* في المجتمع المحليّ الجزائريّ ولعب السّلطة الناتج عن هذه العمليّة التّفاعليّة (رهانات+لعب) التي يمارسها المنتخبون المحليّون وإطارات الدّولة والمقاولون الخواصّ والقادة التّقليديّون بغرض فرض الهيمنة على موارد المجتمع المحليّ.

2- في إشكاليّة التّأسيس:

إذا كانت السّياسات التّنمويّة تسعى إلى حلّ مشاكل من نوع اقتصاديّ، فمن الواضح أنّ هذه الأخيرة لم تكن اقتصاديّة فقط من حيث أسسها وإشكالاتها، ولا يمكن للفكرة القائلة بأنّ الاختيار الاقتصاديّ لا يخضع إلّا لاعتبارات اقتصاديّة، إذ يتّضح أكثر فأكثر أنّ انعكاسات هذا الاختيار وكذا جوانبه الثقافيّة لا تقلّ أهميّة من الجوانب الاقتصاديّة. ومن ثمّة، يتعيّن علينا أن نعرف ما هي القيم الثقافيّة التي أتت بها السّياسة التّنمويّة في الجزائر؟

لقد كانت التنمية لزمان طويل تفهم على أنها مسار نشر القيم الآتية من مجتمعات وفرضها يعتقد أنها أكثر مردودا، ما يجعل منها قدوة. والواقع أنه لا يمكن للمجتمع المتلقي أن يقبل هذه القيم دون مشاكل، إذ أنها لا توضع في مجال فارغ بل تجد نفسها أمام قيم محلية راسخة في وسطها الطبيعي نظرا للدور الذي لعبته كحافز لمسارات التحرر السياسي واسترجاع الهوية الوطنية. ويبدو جليا، أن نظامي القيم: الأول يخص القيم التقليدية والثاني يخص القيم العصرية، يوجدان في أزمة كل واحد منها بسبب منطقته الخاص وكذلك بسبب مجابتهما (ن. سفير، 1984: 224-242).

نقبل المنحى الذي مفاده: "أن سلوك الدولة وأفعالها يمكن رده إلى إرادة الصفوة السياسية أو إلى إرادة زعيم سياسي واحد" وفي ضوء هذا المنحى، تفسر الأفعال الاقتصادية والسياسية للدولة في العالم الثالث على أنها تعكس خصائص الصفوة الحاكمة وخلفيتها الاجتماعية ومستوى حداثة تفكيرها وطموحاتها السياسية ومواقفها الإيديولوجية (Rocher, 1970: 18-68).

ومنه، نلتقي مع الأطروحة "الفيبرية" التي مفادها "إن مثل هذه التدخلات والتغيرات التي تحدثها تخلق أسسا جديدة للعلاقات الاجتماعية تسعى لخلق نوع من الاندماج الوطني أي أن الدولة تعمل كربة عمل ومعمل في آن واحد وتركز على تفعيل النمو الاقتصادي السريع والسيطرة التامة" من أجل تنفيذ المخطط الإصلاحي وتوفير العدالة الاجتماعية المتخيلة (Rocher, 1970: 69-125).

كثيرة هي الأوصاف التي يصف بها الباحثون التنمية في الجزائر.. فهي تنمية: راكدة و تابعة اشتراكية الخطاب ورأسمالية تديرها الدولة (Bailet, 1990: 68-83)

إن أزمة النفط في منتصف الثمانينيات بينت خطأ السياسة التنموية، حيث أدخلت كل منظومات المجتمع الجزائري في أزمة بنيوية، ومن نتائجها الأساسية ضعف أداء أغلب مؤسسات المجتمع الجزائري. وتوصيفا لهذه الوضعية خلص عبد القادر جفلول "إلى أن المجتمع الجزائري أنتج في سياق التغيرات شكلا جديدا من "الفردانية التاريخية" أحد مظاهرها القوية تلك الثنائية، حيث يعيش المجتمع الجزائري بين البنى القديمة "المجمعة - تشريك" وسائل الإنتاج التي تصدعت والمعايير الجديدة التي هي في طريق التكوين وحاضرا بالغ الأثير، يلعب فيه التحديث لعبة التخنة cache - cache مع التقاليد حيث الرغبة الحاسمة للاستهلاك في مجتمع بقي مجتمعا للفاقة.. يقترب من دعوة التشفيف وحديث الاشتراكية⁹، فالتفرقة لا تنتقل فقط بين الجماعات وإنما في أغلب الأحيان داخل سلوك كل فرد جزائري. وإذا كان هذا التحول الاجتماعي والثقافي العنيف لا بد منه وضروريا، فالتحول المذكور ينتظر منه إعادة تشكيل النسق الاجتماعي (جفلول، 1982: 224-248).

إن المشروع التنموي في الجزائر، تابع قبل كل شيء للحدثة وبالتالي سيئسم بنتائج الحل الوسط الاستراتيجي بينها وبين التقاليد. وقد تجلّى ذلك في العجز عن بلورة تصور شامل ومنسجم لمشاكل الهوية الثقافية، ومرد ذلك إلى "الاعتقاد الذي كان سائدا" بأن الاقتصاد وحده بإمكانه تعويض النقص الثقافي.

كان الهدف من توخي هذه الاستراتيجية، هدم البنى الاجتماعية والاقتصادية القديمة وإقامة بنى بديلة حديثة، اعتبرها القائمون على تنفيذها أكثر رشادة (Collin, 1992: 200-228)

إن رؤية معينة لأشياء الواقع لا يمكن أن تفرض نفسها على أحد المجتمعات بصورة طويلة المدى إذا كان هذا المجتمع لا يتكامل في ثقافته الخاصة. وفي هذا الصدد يقول "ماكس فيبر - Max Weber": "بدون شرعية، فإن أي حكم أو أي نظام يصعب عليه أن يملك القدرة الضرورية على إدارة الصراع بالدرجة اللازمة (Porret, 1995: 91-102).

ومن ثم يتضح أن التجربة التنموية الجزائرية كفعل تغييري وتحديثي، لا يمكن اعتبارها فعلا جاء حافزه من الداخل، أردته جميع فئات المجتمع الجزائري وقامت به معا. إن هذه الفئات، خاصة تلك التي أقيمت من المشاركة في التفكير وإنجاز المشروع التنموي التحديثي، تجد نفسها تعتكف إلى وحدات اجتماعية "لغوية ودينية وثقافية ومهنية" تؤكد أصالتها وتقوي تضامنها الداخلي لأن صيانة خصوصيتها تظهر باعتبارها الخطوة نحو إعادة تملكها لقدراتها على الخلق والإبداع، وعلى نقيض ذلك يعمل الفعل التحديثي على محو هذه القدرات والخصوصيات، وتوصيفا لهذه الإشكالية الجدلية يقول: مايكل هدسون *Maikel Hedesson*: "إن أكبر عقبة في طريق الشرعية هو عدم توافر المساواة بدرجة كافية والمساواة ليست كما تفسرها النظم السياسية والاقتصادية المتخلفة، فالتناس في العصر الحديث ترى في الإحساس بالمساواة شرطا أساسيا لتقبلها الاختياري لوضع ما، وتعني العدالة أيضا القوانين المنسجمة مع المنطق والمعقولة في السلوكيات وعدم التحيز لمذهب أو عقيدة أو فئة" (Porret, 1995: 103-115).

لقد شككت "اللامركزية والديمقراطية التشاركية والحوكمة" الجهاز المفهومي لبارديغم خطاب إصلاح إدارة الشأن المحلي للمجتمع الجزائري، الذي شرع في الترويج له منذ تسعينات القرن الماضي، وهي الحقبة التي اتسمت بأزمة مجتمعية دفعت إلى ضرورة التفكير في بديل معرفي جديد حول إدارة المجتمع المحلي الجزائري، ومنه العمل على زحزحة كل الدغمات التي ظلت تسيح أنماط إدارة الشأن المحلي منذ استعادة السيادة الوطنية في سنة 1962.

فإذا كانت السيادة السياسية قد بسطت على كل مؤسسات الدولة الجزائرية الناشئة إلا أن أدوات إدارة هذه المؤسسات ورثت نفس الأجهزة المعرفية الكولونيالية في إدارة الشأن المحلي التي ظلت حبيسة الأجهزة المركزية وتمثلاتها لمفهوم السلطة، الذي وجدت فيه العصب التي استولت على الحكم بمبرر الشرعية الثورية، اللحظة التاريخية للهيمنة على المجتمع الجزائري برمته من خلال: التبرير التاريخي والأيدولوجي لمشروعها السلطوي الذي التحم مع تركة حرب التحرير فتلقفته نفس السلطة وجعلته "وثنا" يستوجب من كل مكونات المجتمع الجزائري الخضوع له.

3- في نقد الشكلائية الحقوقية:

لقد انحبس فهم المقاربة "الشكلائية الحقوقية" عند أشكال "المعرفة المرتبطة بالتنظير للفعل اللامركزي" وتضاريسها "دون أن تلتفت إلى مضامينها" الظاهرة والخفية" وكذا السياق الذي أنتجت فيه وهوية "المقابلة التي أنتجتها ومصادرها المعرفية وبنيتها الأيديولوجية وتحالفاتها مع السياقات الحقوقية العالمية.

نعي جيداً، أنّ المنجز المعرفي حول "اللامركزية" مصدره العقلانية الغربية الرأسمالية "وأنّ تاريخانية تشكّلها مصدرها، النضالات السياسية في الغرب الرأسمالي وفي السياق ذاته لم تدرك العصب المهيمنة على مؤسسات السلطة المركزية هذه الحقيقة الإستمولوجية في دول العالم الثالث، أنّ هذه الخيصة في الثقافة السياسية الغربية هي محصلة طبيعية للزمن السوسيوسياسي للمجتمعات الغربية الرأسمالية إذ أضحت اللامركزية فعلاً سياسياً وثقافياً وحضارياً يهدف إلى ترشيد الموارد المتاحة، فهو فعل لم يصدر عن إرادة زعيم ملهم بل جاء دافعه من داخل "العقل الاجتماعي" الذي مأسس شرعية معينة، أخذت على عاتقها هندسة الموارد في المجتمعات الغربية.

كثيرة هي دول العالم الثالث ومن بينها الجزائر التي تبنت "خطاب اللامركزية" في شكلائته "النصيّة المعيارية" المستنسخة من تجارب المجتمعات الغربية ذات التقاليد الديمقراطية التشاركية، ومن ثمّ نجد أنّ هذه الاقتباسات الحرفية لأدوات اشتغال اللامركزية على شاكلة: "تفويض السلطة، الحوكمة المحلية، القرار المالي، إدارة المورد البشري، الخصوصية الاقتصادية المحلية، فضّ النزاعات المحلية استراتيجية التّواصل مع المركز" كثيراً ما تصطدم بالمكوّن السوسيوأنثروبولوجي للمجتمع الجزائري في مظهراته "العصبية القبليّة والإيديولوجيا-الأبوية الذكورية-ومضامينها الاستبدادية" والتّراتبات الاجتماعية العتيقة المشكّلة للعقل الباطن والمخيال الجزائري الانشقاقيّ النابذ للآخر المختلف" كلّ هذا، يضاف لإكراهات تمثّلات الماورائيات والرّمزيات المتضمّنة في سلفيات تأبى الاندثار أمام حركة التّحديث.

لقد اختزلت اللامركزية في "مصفوفة من الإجراءات المعيارية" المستنسخة التي تهدف في ظاهرها إلى تفويض شيء من السلطة المركزية إلى الفاعلين في المجتمع المحليّ - بغرض توظيف أدواته المنبثقة عن "العقل المحليّ" والذي يرى نفسه أكثر كفاءة ودراية بالشأن المحليّ وحاجاته المختلفة والمتزايدة بفعل ديناميكية التّغير وتنامي محفّزات الاستهلاك.

إنّ إعمالنا "للمقاربة النّسقية" التي مكّنتنا من إزاحة مغالطات "المعيارية القانونية" وبالتالي الولوج إلى الأنساق الخفية باعتماد الحفر في "خطاب اللامركزية" المروج من طرف المقابلة المهيمنة على السلطة المركزية في المجتمع الجزائري.

كثيرة هي الدّراسات التي أنجزت في بعض البلدان الإفريقيّة على شاكلة دراستي "Ribot- و - Ziavoula" التي حاولت فهم العلاقة النّسقية بين المركزيّ والمحليّ في المجتمعات المتخلّفة، رغم خطاب السلطة المفعم "بمضامين التّشاركية" حيث توظّفه العصب المهيمنة توظيفاً "مناسباتياً" خاصّة عندما

يرتفع "منسوب الفعل الاحتجاجي المحلي" لتعود إلى ممارستها السلطوية المعهودة بمجرد تراجع "النوبة الاحتجاجية" بتفعيلها لأدوات القمع أو توظيف "أداة الرشوة" لكسب تأييد القادة المحليين المؤثرين (Ziavoula, 1993)(Ribot, 2002).

إنّ الحفر النَّسقيّ في خطاب اللامركزية يكشف الأبعاد الإستراتيجية و"البنية العقلية" للعصبة المهيمنة وهو اجسها السيكلوجية جرّاء فقدانها لشيء من هيمنتها على القرار المحليّ لذا تجدها تتعمّد خلق الأعطاب والعوائق الإجرائية التي تحول وتطبيق اللامركزية.

ونتيجة ذلك، يشكّل احتكار "القرار المالي" من طرف المركز أحد أدوات اللعبة الإستراتيجية التي تكون -دوما- حصيلتها في صالح المقابلة المهيمنة على المجتمع المحليّ.

4- التبريرات الإستيمولوجية:

يمنح المسار "التفاعلي *Interactionnel*" إمكانية الكشف عن الفاعلين، وكيف يعمل هؤلاء على بسط هيمنتهم أو تملك أدوات السيطرة على الإجراءات المؤسساتية المتاحة، كما تتيح هذه المقاربة إمكانية ثانية تتمثل في القدرة على كشف "الرهانات *Les Enjeux*" و "لعبة السلطة *Les Jeux De Pouvoir*" الذي ينتج عن هذه العملية التفاعلية (رهانات+لعبة) التي يقوم بها المنتخبون المحليون ورجال الدولة والمقاولون الخواص والقادة التقليديون حيث يتفاعل هؤلاء في إطار لعبة السلطة من أجل التفاوض لفرض الرقابة والهيمنة على الموارد العقارية *Le controle Desressources foncières* حيث تتم العملية من خلال لعبة التأثير، ومن ثمّة الهيمنة وإدارة صراعات التحالف لأجل الظفر بمحصلة اللعبة كما قد تأخذ الوجه الآخر من "اللعبة التفاعلية الصراعية" عن طريق بناء علاقات مع جهات نفعية تسعى إلى تعظيم الأرباح العقارية عندما تؤول لها محصلة اللعبة وتخفضها عند الحصيلة السلبية.

يدفع الصراع بين مكونات السلطة وما تتضمنه من موارد ورهانات إلى ضرورة توجّي مسارات جديدة لفهم ظاهرة اللامركزية أو إشكالية المحلية السياسية أو بالأحرى إيجاد بدائل إستراتيجية لتطبيق أدوات الحوكمة المحلية.

إنّ التوجّه الجديد في "بحوث المحلية أو اللامركزية، تجاوز كلاسيكيات المعيارية الإدارية وتخطّى الخطابات المؤسساتية التي مصدرها "باراديجمات *Les Paradigmes*" المؤسسات المالية الدولية التي تقوم على تعزيز آلية تبعية الجماعات المحلية إلى المركز حيث دأبت هذه المقاربة على إغفال الأنشطة ومرتكزات البنية التحتية المحلية، ما دفع عديد المهتمين بسوسيولوجيا المجتمع المحليّ إلى التشديد على ضرورة الانفتاح على المنجز المعرفي لبحوث "إشكاليات إدارة الشأن المحليّ واللامركزية السياسية" (Ricq, 1986: 44).

جاء هذا التحوّل المعرفي التاريخي نتيجة البحوث الإمبريقية حول "التطبيقات التقنية" لإصلاحات إدارة الشأن المحليّ، حيث ركزت هذه المقاربة على جملة التفاعلات بين مكونات المجتمع المحليّ وكيفية إدارة "اللعبة الصراعية" في الحقل الاجتماعي المحليّ حيث تمّ الاستغناء عن الأطر البحثية التقنية التي كثيرا ما

رَكَزَتْ جَهِدُهَا البَحْثِيَّ عَلَى مَدَى الانْخِرَاطِ فِي الْأَطْرَافِ الْمُؤَسَّسَاتِيَّةِ الكَلَّاسِيكِيَّةِ وَمَدَى التَّطَابُقِ مَعَ أَهْدَافِهَا الهِيكَلِيَّةِ.

تَنْظُرُ المِقَارِبَةُ التَّفَاعَلِيَّةُ المَعَاصِرَةُ إِلَى إِشْكَالِيَّةِ اللّامْرُكُزِيَّةِ والمَحَلِّيَّةِ كظَاهِرَتَيْنِ سوسِيولوجِيَّتَيْنِ يَنْخِرُطُ فِيهِمَا العَدِيدُ مِنَ الفَاعِلِينَ بِشَرَعِيَّاتٍ اجْتِمَاعِيَّةِ وَسِيَاسِيَّةِ مُتَصَارِعَةٍ "Au Legitimes Multiples Et Conflictuelle" (Bouvier, 2000: 53).

يَعْمَلُ هؤُلاءِ فِي خِضْمِ "اللَّعْبَةِ الصَّرَاعِيَّةِ عَلَى تَعْبِئَةِ مَوَارِدٍ بَدِيلَةٍ لِتَحْقِيقِ أَهْدَافِهِمْ"، وَفِي سِيَاقِ هَذَا العَرْضِ التَّقْدِي، لَا مَنَاصَ مِنَ التَّذْكِيرِ بِالْخَلْفِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ لِلْمِقَارِبَةِ التَّفَاعَلِيَّةِ الَّتِي تَأَسَّسَتْ عَلَى "بَارَادِيغْمَاتِ مَدْرَسَةِ شِيكَاغُو" فِي بَدَايَةِ خَمْسِينِيَّاتِ القَرْنِ العِشْرِينَ. لَقَدْ نَشَأَتْ هَذِهِ المِقَارِبَةُ عَلَى أُدْبِيَّاتِ المَذْهَبِيَّةِ البَحْثِيَّةِ الإِمْبِيرِيكِيَّةِ الَّتِي اكْتَسَحَتْ كَلَّ العِلْمِ الاجْتِمَاعِيَّةِ تَقْرِيْبًا وَمِقَابِلَ ذَلِكَ تَلَحَّ التَّفَاعَلِيَّةِ عَلَى إِبْلَاءِ بَرَادِيغْمَاتِ التَّأْوِيلِيَّةِ الِاهْتِمَامِ البَحْثِيَّ المُنَاسِبِ وَالَّتِي تَعَدُّ العَالَمَ الاجْتِمَاعِيَّ —بِأَشْيَائِهِ وَمَوَاضِيْعِهِ وَفَاعِلِيهِ الاجْتِمَاعِيَّيْنَ— مَبْنِيًّا أَوْ مُشْكَلًا *Le Monde Social Commeconstruit* فَالعِلْمُ الاجْتِمَاعِيَّ يَعْجُ بِالفَاعِلِينَ الَّذِينَ —لَا يَتَوَانُونَ خَفِيَّةً— فِي عَدَمِ الِاتِّزَامِ بِالقَوَاعِدِ المُؤَسَّسَاتِيَّةِ السَّائِدَةِ، وَوَفْقِ إِسْتِرَاطِيَجِيَّةِ لَعْبِ يُوَسَّسُونَ مَعَايِرَ بَدِيلَةٍ تُضْمِنُ لَهُمْ تَحْقِيقَ أَهْدَافِهِمُ الخَاصَّةِ. وَمِنْهُ، فَإِنَّ هَذِهِ المِقَارِبَةَ تَعْتَرِفُ لَهُؤُلاءِ الفَاعِلِينَ بِالْقُدْرَةِ عَلَى إِدَارَةِ اللَّعْبَةِ الإِسْتِرَاطِيَجِيَّةِ وَمِنْ ثَمَّ، الهَيْمَنَةُ عَلَى مَوَارِدِ المَجْتَمَعِ المَحَلِّيِّ.

وَنَخْلُصُ مِنْ كَلِّ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ "اسْتِدْعَاءَ المِقَارِبَةِ التَّفَاعَلِيَّةِ" يَمْنَحُنَا القُدْرَةَ عَلَى فَهْمِ الظَّوَاهِرِ، عَلَى شَاكِلَةِ اللّامْرُكُزِيَّةِ والمَحَلِّيَّةِ (Morrisette, 2010: 55).

5- التَّبَرِيْرَاتُ النَّظَرِيَّةُ:

يَمْنَحُنَا "التَّحْلِيلُ المُؤَسَّسَاتِيَّ" *L'analyse Institutionnelle* فَهْمَ السِّيَاقِ الَّذِي يَنْتَهِجُهُ الأَفْرَادُ عِنْدَ اتِّخَاذِ قَرَارٍ مَا فِي مَجْتَمَعٍ مَعْيَنٍ. وَمِنْهُ، فَإِنَّ تَطْبِيقَ المِقَارِبَةِ التَّفَاعَلِيَّةِ فِي مَوْضُوعِ اللّامْرُكُزِيَّةِ بِإِمْكَانِهِ أَنْ يَكْشِفَ مِضَامِينَ خِطَابَاتِ المُؤَسَّسَاتِ الدَّوْلِيَّةِ وَالوَطَنِيَّةِ حَوْلَ الحُوكْمَةِ المَحَلِّيَّةِ. وَفِي هَذَا الإِطَارِ يُمْكِنُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ المِقَارِبَةِ المَعْيَارِيَّةِ (الإِدَارِيَّةِ وَالقَانُونِيَّةِ) *Jurido Administrative* الَّتِي يَعْدهُمَا بَعْضُ الإِبْسْتِمُولُوجِيَّيْنَ عَاجِزَتَيْنِ عَنِ تَفْسِيرِ العَمَلِيَّةِ التَّفَاعَلِيَّةِ فَالمِقَارِبَةُ (الإِدَارِيَّةِ-القَانُونِيَّةِ) كَثِيرًا مَا تَصَنَّفُ بِانْحِيَاظِهَا لِمُؤَسَّسَاتِ السَّلْطَةِ المَرْكُزِيَّةِ المَكْلُفَةِ بِالشَّأْنِ التَّنْمُوِيِّ المَحَلِّيِّ الَّتِي تُوظَّفُ —مِصْفُوفَاتِ الفَعَالِيَّةِ وَمَعَادِلَاتِهَا وَتَعْظِيمِهَا لِأَرْبَاحِ— المُسْتَلْهَمَةِ مِنْ تَوْصِيَّاتِ البَنْكِ العَالَمِيِّ لِسَنَةِ 2000 الَّذِي حَدَّدَ أَرْبَعَةَ مَبَادِيٍّ صَارِمَةٍ تُضْمِنُ فِي حَالَةِ تَطْبِيقِهَا—الحَرْفِيَّ— فَعَالِيَّةَ مُؤَسَّسَاتِ المَجْتَمَعِ المَحَلِّيِّ فَجَاءَتْ تَوْصِيَّاتُهُ كَالتَّالِي:

- 1- تَحْقِيقُ الاسْتِقْرَارِ السِّيَاسِيِّ وَالمُؤَسَّسَاتِيَّ.
- 2- تَطْبِيقُ بَرَامِجٍ خَاصَّةٍ تُضْمِنُ فَعَالِيَّةَ القِطَاعِ العَامِّ.
- 3- تَحْقِيقُ العَدَالَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّحْكَمِ الجَيِّدِ فِي تَوْزِيعِ المَوَارِدِ المَتَاحَةِ.
- 4- اليَقِظَةُ الإِسْتِرَاطِيَجِيَّةُ لِضَمَانِ تَوَازُنِ مَكُونَاتِ الاِقْتِصَادِ الكَلِّيِّ.

عموماً، تمّ اختزال رهانات الإصلاحات المنشودة من طرف الهيئات الدوليّة في حزمة الإجراءات العلاجيّة السطحيّة التي تركز معرفياً على باراديجمات الاقتصاد المعولم المروّج له من طرف خبراء البنك العالمي (MBACK, 2001: 95-114)

في المقابل تفترض "المقاربة التفاعليّة الرمزّيّة" أنّ الفاعلين يبرّرون أفعالهم وفق المعاني التي يمنحونها لأفعالهم وفقر رهانات الفاعلين المتصارعين في الحقل الاجتماعيّ".

إنّ هذه "المصادرة" التي يعتمدها المختصّون في سوسيو أنثربولوجيا التّنبؤ أسست فكرها على معادلة إستراتيجيّة مفادها: "أنّ المجتمع المحليّ عبارة عن حلبة صراع بين "مجموعات إستراتيجيّة *Des Groupes Stratégiques*" متفاعلة فيما بينها باستمرار حول رهانات مصليّة مشتركة. وفي هذا السّياق تعتمد هذه الجماعات المصليّة على توظيف كلّ أدواتها الاحترازيّة لتحقيق الأهداف المنشودة.

وبحثنا عن تحقيق الفهم الموضوعي، فإنّ توظيف هذه المقاربة يستدعي الاشتغال وفق المسار المنهجيّ التّالي:

- أوّلاً: تصميم شبكة ملاحظة لرصد مختلف التّعبيرات والممارسات الخاصّة بالجماعات المتواجدة في المجال المحليّ.

- ثانياً: القراءة النّسقيّة في الممارسات الملاحظة "والمعاني التي تأخذها عند الفاعلين المحليّين".

- ثالثاً: تأويل الأفعال اتّجاه مصفوفة المقاييس الصّادرة من المركز (Chauveau, 1998: 3639)

من جهتها تؤكّد "المقاربة العلائقيّة للسلطة *L'approche Relationnelle Du Pouvoir*" كإحدى تفرّعات التّفاعليّة: أنّ السلّطة "امتلاك" لموارد تأتي كمحصّلة لمسار صراعيّ بين فاعلين في حقل اجتماعيّ محدود الموارد.

يرى هذا المعطى من الإشكاليّات الجديدة التي اقتحمت نقاشات الجماعة العلميّة المهتمّة بالفكر السّياسيّ المعاصر، التي زادت مساهمات ميشال فوكو *M. Foucault* زخماً معرفيّاً وجرأةً إبستمولوجيّة، أنّ السلّطة لم تعد كما جرى الاعتقاد طويلاً، أنّها تتمركز فقط عند أجهزة الدّولة المركزيّة، فالسلّطة توجد أيضاً في الأسفل (المستوى المحليّ) وتتراوح بين المقاومة والتّحالفات الطّرفيّة (Foucault, 1976).

ومن ثمة، تنتقل السلّطة من فاعل، لتتموقع في الأخير وفق مخرجات اللّعبة الاجتماعيّة ورهاناتها وما تقتضيه محصّلة الصّراع بين الفاعلين "فالسلّطة عابرة لشكل العلاقات بين الحكّام والمحكومين، وهذه العلاقات لا هي أفقيّة ولا هي خطيّة، فشكلها يتراوح بين العموديّ والمتنقل أو الدّائريّ *Circulaire* وبتعبير آخر، إنّ معادلة السلّطة تمتدّ إلى مدى امتلاك السّيطرة على الموارد المتاحة والمعبّأة في الحقل الاجتماعيّ المهيمن عليه"، وفي هذا الصّدّد يعتقد الباحث "لوميو Lemieux" أنّ المراقبة أو السّيطرة التي يمارسها فاعل معيّن، تتضمّن موارد فاعلين آخرين ودافعه إلى ذلك - أنّ هذه الموارد - تبدو من وجهة نظره غير متساوية من حيث الامتلاك أو الاستحواذ" (Lemieux, 2001: 24-25).

وهذا ما انتهى إليه "Crozier & Friedberg" اللذان أكّدا "أن جوهر السلطة يكمن في الهيمنة على مواردها، وبالتالي، فلا سلطة دون موارد" (Crozier & Friedberg, 1977). إن الإضافة التي قدمها كل من Crozier, Foucault, & Lemieux تمنحنا القدرة على المعرفة أن السلطة علاقة مركبة ومعقدة بين فاعلين (تربطهم علاقة تبعية وهيمنة سلطوية) ووفق الوسائل المتاحة لهم، يحاول كل طرف من هذه العلاقة فرض سيطرته على العمليات ذات العلاقة بالموارد العامة. ويعمد كل فاعل على احتلال مكانة محددة تؤهله للموقع الإستراتيجي في منصب يذّر عليه منافع معينة، على حدّ توصيف الباحث "مابيلو" (Mabileau, 1983)، ومنه، فالمقاربة العلائقية للسلطة تتيح الفهم الموضوعي "للمركزية" من خلال معرفة أنساقها الخفية من منطلق أن "السياسة العمومية" في جوهرها ترتكن على تفاعل الفاعلين السياسيين الحاملين لشرعيات معينة والذين يسعون من خلال لعبة المصالح إلى الاستحواذ على المزيد منها. كما تضيف هذه المقاربة لفهمها رؤية دقيقة لآلية تفاوض الفاعلين لغرض السيطرة على الموارد الممنوحة من الهيئات المركزية وكيف أن هذا الشكل من العلاقة بين المركزي والمحلي وشكل التفاوض بين الفاعلين وما سوف يفضي إليه النمط العلائقي الذي يتحوّل مع مرور الوقت إلى بناء قائم بذاته (Mabileau, 1983).

يمتلئ الوعاء المفاهيمي المرتبط بإصلاح شأن الإدارة المحلية بالأدوات الإجرائية التي تهدف إلى تقليص مكتسبات الفاعلين المحليين المهيمنين على الحقل الاجتماعي المحلي وموارده، حيث نالت هذه الإشكالية الاهتمام المناسب من طرف عدد من الباحثين على شاكلة الباحث Siddiquee الذي خلص، "إلى أن السلطة المحلية ظلت موزعة بطريقة غير عادلة وأن فئة معينة تظلّ تهيمن على الإدارة المحلية وترفض التنازل عن السلطة المحلية ومواردها".

وفي هذا الخضم، يجد المنتخبون المحليون أنفسهم بمعية إطارات الإدارة المحلية يوظفون مهامهم السلطوية لمصالحهم الشخصية وامتداداتها العصبية، وبالتالي، يتحوّل هؤلاء إلى قوّة مضادة لسلطة المركز، تنافسها على قيم المجتمع المحلي وموارده دون إغفال دور رجال الأعمال والمال والتجار الكبار، وبذلك يتحوّل الحقل الاجتماعي المحلي إلى حقل صراع سوسيو اقتصادي بين الفاعلين المحليين من جهة، والأجهزة المركزية وأذرعها في مناطق الظلّ *Les Zones D'incertitudes* (Siddiquee, 1997).

يمكن أن نضيف إلى ما سبق من تنظير لمخرجات النقاش الذي دار حول إشكالية اللامركزية في الحقل المعرفي للتفاعلية، أحد أذرعها الإستيمولوجية والتنظيرية الجديدة ممثلا في الخطاب النقدي للبنائية التشكيلية *Structuro-Constructiviste* التي أسست نقاشها على باراديغمات ومخرجات أعمال "أنطوني غيدنز Anthony Guiddens" الذي قطع "أنطولوجيا وإستيمولوجيا" مع المقاربات الكلاسيكية التي كثيرا ما تنتصر "للمعادلة الدغمائية: صراع = مجتمع ≠ فرد"، ومفادها أن كلّ العمليات الاجتماعية التي تتم بين المركزي والمحلي تشتغل وفق "جدلية صراعية".

لقد لجأ "أنطوني غيدنز" في بديله النظري والإجرائي "التشكيلي-الإنبنائي Constructiviste" إلى تقنية (المصفوفات) لتحقيق الفهم الموضوعي لأفعال الفاعلين وممارساتهم في الحقل الاجتماعي المحلي

حيث وضع على الطّرف الأوّل من المصفوفة " نظام الحكم " وما يحمله من تناقضات وفرص وقيم متاحة
.Le Systeme Avec Ses Contraintes Et Ses Opportunités

وعلى الطّرف المقابل، وضع الفاعلين وخبراتهم وقدراتهم وكفاءتهم. ومن محصّلة ذلك التناظر -
 الاستراتيجية- خالص " غيدنز " إلى أنّ النظام القائم " يعيّن ويرسم تشكيلة مركّبة من القواعد والموارد، منظّمة
 بطريقة تمكّن من إعادة إنتاجها، لتأخذ مع الزّمن طابع المؤسّسة *Institution* يوطّرها فاعلون يملكون
 القدرة على المراقبة العقلانيّة لأفعالهم. وفي السّياق ذاته يذهب " غيدنز " في تحليله إلى " أنّ خبرات وكفاءة
 هؤلاء الفاعلين، تبدو محدودة أمام الطّروف الموضوعيّة التي تتحكّم في الحقل الاجتماعيّ " .

وبالعودة إلى مسألة العقلانيّة يقدّر " غيدنز " أنّ الفاعلين ليس بإمكانهم في كلّ الوضعيّات إدراك الدّوافع
 التي تتحكّم في بعض أفعالهم، أو ما أطلق عليه عدم القصد *L'intention*. ما يفسّر الكثير من أفعالهم غير
 المتوقّعة في مواقف صراعيّة معيّنة (Guddens,1987)

أما السّلوكيّات الإستراتيجيّة فيعدّها بورديو *Bourdieu* مبنية ومنبئية *Structurés/ Strctrants*
 يستحوذ عليها فاعلون، يوظّفون خبراتهم وكفاءتهم التي شكّلوها -عبر الزّمن- من ممارسة نشاطات ذات
 تأثير غير مباشر في لعبة إدارة موارد المجتمع المحليّ ومنه، فإنّ عمليّة الإصلاح تبدو أنّها لا تخضع لقوانين
 وإجراءات يخضع لشرعيّتها كلّ الفاعلين. ولذلك يصبح الإطار الجديد للإصلاح حقلا جديدا للتفاعل بما
 يحمله من قواعد جديدة تنتج عنها -هي الأخرى- تناقضات جديدة تنتج عن تضارب المصالح، حيث تجد
 فئة من الفاعلين المحليّين نفسها مكرهة إلى الانخراط في النّسق الجديد للحقل الاجتماعيّ المحليّ بينما
 ترفضه أخرى نتيجة فقدانها لموارد سلطتها فيه، ما يحملها إلى تبني إستراتيجيّة صراعيّة بديلة.

وبالنّتيجة، يتراءى -المشروع اللامركزيّ- كمشروع نظام مؤسّساتي افتراضيّ.

يدفع بعض الفاعلين إلى توخي إستراتيجيّات يتجاوزون بواسطتها تناقضات النظام الجديد والانخراط
 الإستراتيجيّ الذكيّ بغرض الاستفادة من الفرص التي يتيحها بواسطة موارد المناصب والمكانات التي ينتجها
 النظام الإصلاحيّ البديل، والتي كثيرا ما يتلقّفها الفاعلون التّاريخيّون المرتبطون بنيويًا بالعقل المنتج للفكرة
 الإصلاحيّة على مستوى المركز. وبالتالي، يمكن اعتبار اللامركزيّة في دول المجتمعات المتخلّفة حقيقة
 اجتماعيّة " مبيّنة ومشكّلة " جوهرها، انعكاس لهويّة الفاعلين المهيمنين، وأنّ حصيلة اللّعبة الاجتماعيّة
 تنتهي -دوما- إلى مصالحتهم الشّخصيّة أو العصبية.

- خامسا: الإستراتيجيّة المنهجية وإجراءاتها

إنّ الاختيار النظريّ الذي انحاز إلى " التّفاعليّة " لا يعني فقط " الموقف البارديغمي المناسب *La Position*
Paradigmatique " وحسب، وإنّما يتعدّاه إلى التّحليل الإمبريقيّ الذي يجعل من الفاعلين وممارساتهم بؤرة
 للتّحليل وتحقيق شيء من الفهم.

نعي جيّدا، أنّ التّحليل الإمبريقيّ يركّز على البحث الميدانيّ كخيار إستراتيجيّ لإدراك الطّواهر ومحاولة
 فهم كيف تشتغل مكوناتها النّسقيّة، عند تسخير التّقنيات الموظّفة في جمع البيانات ومعالجتها. ولأنّ

مواضيع التفاعلية تفتقد إشكالاتها إلى التععيد الإمبريقي من قبيل "ندرة التحاليل السابقة *Analyses Antérieures* وعدم توفّر المعطيات الخاصة حول الآثار السوسيوسياسية للإدارة المالية للأمركية، يصبح البحث الميداني *L'enquete De Terrain* خياراً إستراتيجياً مناسباً للإحاطة إمبريقياً بالأمركية. وتجسيدا لهذا التوجّه تدعو "التفاعلية الإمبريكية الناشئة" إيلاء الاهتمام النسبي إلى إنجاز العمليات البحثية التالية:

- الأولى: تتعلق بتفكيك نسق السلطة.

- الثانية: تتعلق بالتوصيف الدقيق لهوية ممارسي السلطة *Les Usagers Du Pouvoir*.

ومن قبيل "اليقظة الإيستملوجية والمنهجية"، على الباحث المنخرط في إشكالات السلطة أو السلطات- المؤطرة بخلفية تفاعلية أن "يدرك أنطولوجياً" أنّ هذه السلطات يمثلها فاعلون يمتلكون صلاحيات بيروقراطية تمكّنهم من الهيمنة على موارد المجتمع المحلي، ولأنّ عدد هؤلاء كبير، فإنّ الممارسة البحثية التفاعلية تفضّل التركيز على المؤثرين في القرار المحلي على غرار:

1- العصب الريفية المهيمنة على العقار الزراعي.

2- المنتخبون المحليون.

3- ممثل الحكومة المركزية على مستوى الإدارة المحلية.

4- القادة التقليديون: "زعماء القبائل المرتبطون بالعصبة المهيمنة ورجال الدين المنخرطون في إستراتيجية السلطة المركزية".

5- القادة والفاعلون التاريخيون: "المرتبطون بحركة التحرر الوطني".

لقد أفضت دراسات ميدانية (توخّت هذه الإستراتيجية المنهجية) إلى منجز معرفي أغنى التوجّه التفاعلي، على شاكلة المعرفة الدقيقة "بلعبة العلاقات *Le Jeux Relationnel*" الدائرة بين القادة المحليين والمتجلية في أشكال الصّراع والتحالفات ولعبة النّفوذ *Le Jeux d'influence* وكذا المنطق المتحكّم في هذه التحالفات أو الصّراعات.

وفي هذا السياق ساهم تطبيق "تقنية المجموعة البورية *Focus Le Group*" في الكشف عن الأنساق الخفية المتحكّمة في عوامل الاتفاق أو الاختلاف المرتبطة بالإشكالية العقارية على المستوى المحلي و التي تعدّ موردا رئيسا في جوهر الصّراع على إدارة الشأن المحلي (Touré, 2010: 5-27)

- سادسا: المسار التحليلي في تطبيق الإستراتيجية التفاعلية

يميل الكثير من "المشتغلين بالتحليل التفاعلي وتطبيقاته في بحوث الشأن المحلي وإشكاليات الأمركية" إلى توخّي المسارات التالية:

• الأول: يقوم على توصيف الوضعية قبل تطبيق إجراءات الأمركية.

• الثاني: إدراك أهمّ التّغيرات الحاصلة وتوصيفها بعد تطبيق البرامج الإصلاحيّة واستخراج أهمّ الفروق الحاصلة بين الحقتين.

• الثالث: تسجيل الحوارات والاستجابات وتحليلها بواسطة الحاسوب باستخدام "برنامج LogicielInvivo".

إنّ إنجاز هذا المسار يمكّن الباحث من ترميز البيانات الكيفيّة، كما تمكّن عمليّة ؟؟؟ – التي ننجز في نفس السّياق – إنجاز مختلف التّرابطات والعلاقات بين الفئات وفق تشكيل فرعيّ متمركز إمبريقياً *Emperiquement Encreê*.

لقد خلص التّحليل التّفاعليّ في -أغلب دراسات اللّامركزيّة- إلى تنظيم المعطيات المحصّلة في خمس فئات كبرى *Cinq-Super Catégories* ، وجاءت كالآتي:

- الأولى: محتوى اللّامركزيّة *Le Contenu De La Décentralisation*.

- الثانية: ممارسات السّلطات *Les Pratiques Des Pouvoires*.

- الثالثة: ممارسات مستعملي السّلطات *Les Pratiques Des UsagÈrs Du Pouvoires*.

- الرابعة: كيفيّة إدراك الحوكمة المحليّة *Perception De La Gouvernance Locale*.

- الخامسة: الانتظارات من اللّامركزيّة *Attentes En Egard De La Décentralisation*.

*وينصح بتوظيف العلاقات التّرابطيّة بين المعطيات على الشّكل التّالي:

1- إنجاز المقارنات بين الفئات والأقلّيّات الاجتماعيّة على المستوى المحليّ.

2- قراءة نقدية لمضامين أفعال الفاعلين المحليّين.

3- نمذجة جملة التّفاعلات والصّراعات الناتجة عنها في إطار مصفوفات بيانيّة دون إغفال الخلفيّات

الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والسّياسيّة والعقدية للفاعلين المستوجبين في إطار المجموعة البوريّة،

تنجز في إطار تركيبّيّ، يضمن بالمحصّلة الارتقاء بعمليّات التّحليل والتّفسير والفهم إلى مستوى أعلى من

الموضوعيّة كما نوّه إليه الباحث "باي *Épaill*" في أعماله الرّائدة حول تطبيقات المجموعة البوريّة (Paillé, 1994: 147-181).

6- خلاصة:

منحت التبريرات النظرية والإبستمولوجية المقاربة التفاعلية الأدوات المنهجية والإجرائية المناسبة للإحاطة بمواضيع اللامركزية في دول العالم الثالث. ومن ثمة، الارتقاء إلى مستوى من الفهم الموضوعي لأفعال الفاعلين وسلوكياتهم وممارساتهم ونماذج العلاقات المترتبة عن حملة التفاعلات على شكل الصراع والتعاون والتضامن.

كما أفضى التحقيق الإمبريقي التفاعلي إلى إزاحة ستار الفهم الزائف الذي كرسته المقاربات المعيارية والمؤسسية التي كثيرا ما كانت تبرر واقعا كرسته بنويًا "بارديغمت المركزية الدغمائية" التي وظفت نفس المقاربات لإعادة إنتاج نفس أبنية الواقع وتبريره بمخرجات إمبريكية ترفض القطع مع استراتيجيات التبعية والإخضاع اتجاه المكون المحلي.

لقد ارتقت "التفاعلية" بالمشروع التساؤلي حول اللامركزية إلى مستويات عليا من المشاكسات والجرأة الإبستمولوجية مكنت المشتغلين في حقلها من كشف زيف اللامركزية وشكلانية سلطة المنتخبين المحليين وصورية الديمقراطية التشاركية التي ظلت تستغل لأغراض سياسية ومناسباتية، ليظل العقل المحلي معها معطلا إلى زمن سوسولوجي آخر. وبالنتيجة، ساهمت "التفاعلية" في إدراك الأعطاب البنيوية والمعرفية والتاريخية المتحكمة في موارد المجتمع المحلي، وكيف يتم توظيف المكون الثقافي التقليدي المتحم مع المعيار المقدس، في مناوئة كل محاولة لإعادة تشكيل العلاقة بين المحلي والمركز بحيث يشكّل المورد المالي جوهر العملية الصراعية بين المكون المحلي الذي يتوق إلى التحرر من هيمنة المركز، والأخير الذي يأبى التنازل — عن القرار المالي — الذي يشكّل إحدى أدوات الهيمنة الإستراتيجية التي تستعملها السلطة المركزية في إعادة إنتاج الهيمنة وديمومة الاستبداد.



المصادر والمراجع:

- 1- جغلول (عبد القادر). (1982). تاريخ الجزائر الحديث. ترجمة فيصل عباس. دار الحداثة. بيروت لبنان.
- 2- سفير (ناجي). (1984). محاولات في التحليل الاجتماعي. ترجمة، ع. بن ناصر. الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية.
- 3- Ballet (M). (1990). Développement en Crise. Paris .Plon.
- 4- Bouvier (P). (2000). La Socio–Anthropologie .Paris: Armand Colin.
- 5- Collin (P). (1992). Sous-Développement Identité Et Réalité .Paris: Gallimard.
- 6- Crozier (M.). Et Friedberg (E.). (1977). L'acteur Et Le Système. Le Seuil Des Leuriers J.P. Paris.
- 7- Cheaueu (J.P). (1998). Quelle place Donner Aux Pratiques des acteurs. Paris; Kathala.
- 8- Foucault (M). (1976). La Volonté de Savoir. Paris: Gallimard.
- 9- Giddens (A). (1997). La Constitution De La Société, Paris : P.U.F.
- 10- Lemieux (V). (2001). Décentralisation, Politiques Publique Et Relations De Pouvoir. Montereau : P.U.M.
- 11- Mabileau (A). (1983). Les Pouvoirs Locaux A L'epreuve De La Décentration .Paris : Pedone /Cervl.
- 12- Mback (C.N). (2001). La Décentralisation En Afrique : En Jeux Et Perspectives Dans J.D. De Gaudussom, Et J-F Médard (Ed) L'etat En Afrique : Entre Le Global Et Le Local. Paris : La Documentation Française.
- 13- Morrissette (J). (2010). Manière De Faire L'évaluation Formative Des Apprentissages Analyse Interactionniste Du Savoir Faire D'enseignantes Du Primaire. Sarre Bruck, Ch : Les E.U.E.
- 14- Paillé (P). (1994). L'analyse Par Théorisation Ancré. Cahiers De Recherche Sociologique, 23,147-181.
- 15- Perret (D). (1995). Idéologies Et Pouvoirs. Paris. P.U.F.
- 16- Ribot (J.L). (2008). La Décentralisation Démocratique Des Ressources Naturelles Institutionaliser La Participation Populaire, Washington : Institut Des Ressources mondiales.
- 17- Ricq (C). (1986). La Dialectique Transfrontalière Dans Craal. La Théorie De L'espace Humain, Transformations Globales Et Structures Locales. Genève: Université De Genève.

- 18-Rocher(G). (1970). Le Changement Social. Paris. Le Seuil.
- 19-Siddiquee (N.A). (1997) .Théorie De La Décentralisation De L'état. Alternatives Sud, 4 (3), 23-40.
- 20-Touré (E.H). (2010). Réflexion Epistémologique Sur L'usage Des Focus Groupes : Fondements Scientifiques Et Problèmes De scientificité. Recherches Qualitatives.
- 21-Ziavoula (R.E). (1993). L'echelle Locale Dans L'organisation Administrative De TErritoire Congolais. Dans S. Jeglien Eta. Dubresson, Ed, Pouvoir Et Cité D'Afrique Noir, DÉcentralisation En Question, Paris : Kathala.

أثر الخلافات الأسرية على الطّفّل الأردنيّ والتّعليم من وجهة نظر أولياء الأمور

The Impact of Family Disputes on The Jordanian Child and Education from The Point of View of Parents

د. كفي محمّد الحمود

جامعة اليرموك
الأردن

kafaalmould19@gmail.com



أثر الخلافات الأسرية على الطفل الأردني والتعليم من وجهة نظر أولياء الأمور

د. كفي محمد الحمود

ملخص:

تهدف من خلال هذه الدراسة إلى التعرف على الآثار المترتبة للخلافات الأسرية على رعاية الطفل في المجتمع الأردني. وقد استخدمنا المنهج الوصفي المسحي التحليلي، وكانت الاستبانة أداة لدراستنا. وتكونت عينة بحثنا من (438) أم وأب من "محافظة إربد وقراها"، تم اختيارهم بطريقة العينة القصدية من خلال مواقع التواصل الاجتماعي.

ويظهر البحث أن أثر الخلافات الأسرية على الطفل الأردني من وجهة نظر أولياء الأمور من الجانب الاجتماعي ككل، بلغ المتوسط الحسابي (3.15)، وكان بدرجة متوسطة. ومن الجانب الاقتصادي ككل، بلغ (3.12)، وكان بدرجة متوسطة أيضًا. وتبين لنا عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($a \leq 0.05$) في الآثار المترتبة عن استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الدراسي للطلاب في المجتمع الأردني تبعًا لمتغيرات العمر، الجنس، مكان الإقامة، مستوى الدخل، المؤهل العلمي، عدد أفراد الأسرة، مدة الزواج.

وفي هذا السياق تشير النتائج إلى أن هناك مجموعة من الآثار الاجتماعية على الطفل بسبب الخلافات الأسرية بين الزوجين، تمثلت في إصابة الطفل بعزلة واضطرابات نفسية، وضعف التحصيل الدراسي، وزعزعة الروح المعنوية لديه. أما بالنسبة إلى نتائج الآثار الاقتصادية، فقد تمثلت في نقص الاحتياجات الأساسية، وقلة الاهتمام بالاحتياجات المادية للطفل.

وتوصي هذه الدراسة عموماً بزيادة وعي المجتمع المحلي والأسري بضرورة إبعاد الطالب عن الجو الأسري المشحون بشكل سلبي، وحل المشاكل بعيداً عن الطفل، مع تفعيل دورات توعوية، وتأهيل الشباب قبل الزواج.

الكلمات المفتاحية: الجانب الاجتماعي، أولياء الأمور، الخلافات الأسرية.

Abstract:

The study aimed to identify the effects of family disputes on child care in the Jordanian society, and the descriptive theatrical analytical approach method was used, and the study tool was the questionnaire. The results of the study showed that the impact of family disputes on the Jordanian child from the parents' point of view from the social side as a whole, reached an arithmetic mean (3.15) and it was at a medium degree. The arithmetic (3.12) was also at a medium degree, and it was found that there were no statistically significant differences at the significance level ($\alpha \leq 0.05$) in the effects of the use of social networking sites on the academic achievement of the student in the Jordanian society according to the variables (age, gender, place of the Residence, income level, Scientific Qualification, educational level, number of family members, duration of marriage) the results of the study indicated that there are a number of social effects on the child as a result of family disputes between spouses, represented by: Isolation, psychological disturbances, and poor academic achievement have destabilized the morale of the child. As for the results of the economic effects, they are represented by: lack of basic needs, lack of attention to the material needs of the child, and the study recommended increasing the awareness of the local community and families of the need to remove the student from a negatively charged family atmosphere and Problems away from the child, activating awareness and rehabilitation sessions for young people before marriage.

Keywords: the social aspect, parents, family disputes.

1- المقدمة:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن تقويم، ومنحه نعمًا لا تُعدُّ ولا تُحصى. ولكنَّه اليوم يعيش في تغيّرات ومستجدّات وأزمات وانحرافات أخلاقية، تنتشر بسرعة فائقة كانتشار النّار في الهشيم. وتُعدُّ المؤسسات التربوية وسيلة لبقاء المجتمعات واستمرارها. كما تُعتبر أيضًا من أهمّ الوسائل التي تعمل على تنمية شخصية الفرد وصقل مهاراته وقدراته ومعارفه وخبراته. وفي هذا السياق يقوم المرشد النفسي في المدارس وغيرها بإرشاد الطلبة وتوعيتهم بمخاطر الانحرافات...، هذا إلى جانب متابعتهم، وحلّ مشاكلهم، وإيجاد الحلول المناسبة بالتعاون مع الإدارة المدرسية وأولياء الأمور. ويظهر هذا جليًا خاصة في زمن جائحة كورونا والتّحديات المعاصرة التي تواجه حياة الفرد.

تُعتبر الأسرة الرّكيزة الأساسية في بناء الأوطان، حيث تساهم في النّشاط الاجتماعيّ في كلّ جوانبه المادية والروحية والعقائدية والاقتصادية. وتقع على عاتقها مسؤولية الرّعاية والتنشئة الصحيحة للطفل منذ ولادته إلى أن يصبح قادرًا على تلبية احتياجاته ومتطلّباته بنفسه، وصولًا إلى سنّ الثامنة عشر.

إذن لا غنى للطفل عمّا توقّره الأسرة من الرّقابة والتّوجيه السلوكيين داخل المنزل وخارجه، ولا عن دورها في متابعة أموره عبر مرحلتي نموّه وتطوّره. ولأنّ الأسرة هي أول بيئة مباشرة يعيدها الطفل، فإنّ المرحلة العمرية من سنّ الثالثة إلى السادسة تكون هي الأهمّ والأخطر من حيث اكتسابه للمهارات والخبرات الأولية التي ستطبع منظوره وسلوكياته مستقبلًا. إنّ الرّعاية لا ينبغي أن تقتصر على مجرد التعليم المدرسيّ والتّفاعل الاجتماعيّ فقط، بل من خلالها أيضًا يمكن إنشاء أجيال صالحة وواعية ومثقفة، متمسكة بدينها، تهض بنفسها، وتخدم وطنها (حسين، 2005).

كما تُعدُّ الأسرة الملاذ الأمل للطفل والمغذّي الأوّل لشعوره بالأمان، فمنها يتلقّى القيم والمبادئ العليا التي تشكّل منظومة أخلاقيّاته. فخلافاً لما يظنّه البعض، من أنّ الطفل ضعيف التّأثر بالمواقف الحياتية التي تعترضه، فإنّ تلك التجارب تترك بصماتها الواضحة والدائمة على شخصيته وطريقة تعامله مع الآخرين. لهذا السّبب يبدأ الطّبيب النفسيّ في معالجة المريض بالبحث عميقًا في طفولته البعيدة لفك وإصلاح ما قد يخلج شخصيته من عقد. ولهذا أيضًا يشدّد الأطباء والأخصائيون النّفسانيون على إبعاد الآباء والأمّهات لأطفالهم عند حدوث أيّ خلاف أو سوء تفاهم بينهم، لا سيّما عند تدهور الأمور وصولًا إلى الصّراخ والاشتباك الجسديّ الذي لا ينبغي أن يحدث أصلًا. فمشهد كهذا سيؤدّي حتمًا إلى زرع الكراهية والعدوانية في نفسيّة الصّغير، فيتولّد لديه الاعتقاد بأنّه المتسبّب في الخلاف، فيكون فريسة سهلة للأمراض والعقد النفسيّة والاجتماعيّة. وبطبيعة الحال، يزداد الأمر سوءًا بتكرار المرات التي يشاهد فيها هذا العنف اللفظي والجسديّ بين الأبوين.

كما تختلف درجات تأثيرها حسب عمر الطّفل ونوعية الخلاف. فالخلاف العارض والمؤقت الذي يدوم يومًا أو يومين قد يكون أمرًا عاديًا يسهل تجاوزه. إلا أنّ تكرار الخلافات وديمومتها لفترات مطوّلة سيكون لهما أثر بالغ الخطورة ووخيم العواقب على الطّفل (خلف، 2012). إذ يزداد الحديث بكثرة اليوم عن الخلافات الأسرية والتّحديات التي تواجهها العائلات خاصة في ظلّ جائحة كورونا باعتبارها نتاج أزمة

المتغيرات المجتمعية والصناعية والتكنولوجية. فالواقع الاجتماعي الخارجي اليوم أصبح يقف معاديًا للأسرة نتيجة طغيان القيم المادية على عقول الأفراد، ومشكلات السكن ومستوى المعيشة، ونفقات التعليم والصحة. وبذلك أصبح فقدان الأمن الاقتصادي مصدرًا للانحراف وكثرة مشاكل الأسرة، ما يؤدي إلى التفكك وتعدد حالات الطلاق والصراع والعنف الزوجي، والإدمان والجنوح والانحرافات الأخلاقية وغيرها. هذه المشاكل المتعددة والمتشعبة تختلف من أسرة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر. وهي تتأثر إلى حد كبير بإمكانيات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعوامل الداخلية والخارجية معًا (الجولاني، 2004؛ رشوان، 2003).

لقد تزايدت ظاهرة الجنوح وهو ما أدى إلى زيادة أزمات المجتمع وتشرد الأطفال في سن مبكر، حيث يتوجهون إلى الشارع بدل المدارس، ومباشرة العمل في سن مبكر، أو التسول في الأسواق. ويعود هذا عموماً إلى الخلافات الأسرية، إذ قد يهمل الأب رعاية أبنائه وزوجته، وقد تهمل الأم وخاصة إذا كانت موظفة زوجها وأولادها، وربما لاختلاف المستوى الفكري للزوجين أو إرغام أحد الزوجين على الزواج دون رضاه. إن التربية العائلية للأطفال أمانة في أعناق الآباء والأمهات، فالذي يزرعه الوالدان في أبنائهما سيحصدهما مستقبلاً، إن كان إيجابياً أو سلبياً (بن عشورة، 2020).

ويشير (قطامي، 2014، 171) إلى أهمية وجود التعاون الكامل بين الأسرة والمدرسة في رعاية النمو النفسي للطفل، وتوفير الحاجات اللازمة بصورة مناسبة، وتلبية ما يشعره بالأمن والإشباع اللازم، وممارسة التدريب الآمن، والتعلم المرتبط بالقوة، والتغلب على الصعوبات التي يواجهها. ويؤكد (حجازي، 2009، 110) على ضرورة الاهتمام بنمو شخصية الطفل وتوازنها في كافة مظاهرها الجسمية والعقلية والاجتماعية والانفعالية، حيث لا يُغلبُ فيها بعد على الآخر.

وقد كان لهذه المتغيرات آثارها المباشرة وغير المباشرة على الدولة والمجتمع والأسرة في الأردن. وما زال المجتمع الأردني يتحمل مخلفات هذه المتغيرات التي جعلته أمام تحديات اقتصادية واجتماعية وثقافية واسعة من أبرزها نمو التفاوت الطبقي والمعيشي الكبير، وسوء توزيع الثروة والدخل توزيعاً عادلاً، وتفاقم نسب البطالة والفقر بين الأسر الأردنية، وتزايد حجم المشاكل الاجتماعية بروزاً وانتشاراً مثل التفكك الأسري، والجرائم بكافة أشكالها، والطلاق، والتنمر، وأشكال أخرى كالانحراف، والتسول والتشرد، وعمالة الأطفال، والتطرف والعنف الأسري، والفساد بكافة مظهراته، وعدم استقرار المواطن الأردني، وفقدان الشعور بالأمن الاقتصادي والاجتماعي معاً. كما ساهمت هذه الظروف وغيرها في تسارع وتيرة التغير الثقافي (العزة، 2000).

لم تعد الأسرة اليوم تقليدية، كبيرة بحجمها، متماسكة بعلاقاتها الداخلية والخارجية، مرتبطة بحب الأرض يسودها تقسيم عمل منظم بين الزوج والزوجة، الأب يمثل رأس الهرم ومحور الأسرة والقوة والملكية ومركز الطاعة، والزوجة تابعة لزوجها، وغالباً ما تتركز واجباتها على الأعمال المنزلية، وبعض الأعمال المحدودة خارجياً. بينما يتركز عمل الزوج ليشمل الإطار العام خارج المنزل. ولم تكن الطفولة مرحلة للعب، وإنما مرحلة لتعلم الأشغال الشاقة التي يستطيع الفرد خلالها التنقل في الميادين المختلفة. والزوج كان مرتباً

حسب المستويين الاقتصادي والاجتماعي وليس اختياريًا. بناء على التقارب بين الأسرتين في الأوضاع المادية والاجتماعية (الخطابية، 2013).

تعدّ الأسرة من أبرز الجماعات الإنسانية لما لها من أهميّة في الوحدة الإنسانية الاجتماعية. وقد عظم تأثيرها في حياة الفرد والجماعة، وسلامة بنيان المجتمع نظرًا لكونها الوحدة البنائية والأساسية التي تنشأ عن طريقها كافة المجتمعات البشرية الاجتماعية، عبر كل العصور. ومن الطبيعي أن تمرّ الأسرة بمشاكل متنوّعة، وتعرض إلى أزمات، ونزاعات مختلفة خاصّة في بداية تكوينها (صبيحة، 2013).

2- أسباب الخلافات الأسرية بين الزوجين:

لا بدّ من البحث عن أسباب الخلافات الأسرية بين الزوجين من أجل تقديم الحلول والمقترحات لمعالجتها، وتجنّب مثيراتها، حتّى لا تظهر آثارها على مسيرة الحياة الزوجية. والمتأمل في المشاكل والنزاعات الأسرية بين الزوجين، يلحظ أنّ الأسباب الداعية إلى الخلاف والنزاع متعدّدة ومتنوّعة. وعليه لا مناص من عرض مجموعة من الأسباب، حيث يرى عبد اللطيف غنيم (2008) والسيد عمر والرامخ (2007) أنّ آثار المشكلة الأسرية على تنشئة الطفل تقوم على عدّة أسباب من بينها:

2-1- أسباب تتعلّق بالزوجة:

إنّ الزوجة هي الركن الأساسي مع الزوج في الأسرة، ولذلك لا بدّ من أن تدرك معنى المسؤولية والأمانة التي تقع على عاتقها من المحافظة على بيت الزوجية وأسرتها، وجعل البيت السكن الآمن لجميع أفراد أسرتها. فالزوجة مطيعة لأوامر الله بالحفاظ على نفسها وعلى أسرتها، ولكن إذا جهلت أو قصّرت في أداء التكاليف والمهامّ الشرعية ستكون عندئذ عاملاً رئيساً في المشاكل والخلافات الزوجية. فتحكيم العاطفة وعدم إدراكها لطبيعة زوجها، وجهلها بالحقوق والواجبات المترتبة عليها، وسوء الطّباع عندها، بالإضافة إلى نشوزها وترقّعها عن خدمة زوجها وأسرتها، كل ذلك يؤدي إلى وقوع النزاع والخلاف.

فعندما تظهر الزوجة الكراهية لزوجها، وعدم طاعته بما يرضي الله تعالى، وتعامله بأسلوب وأخلاق سيئة؛ وتسعى دائماً إلى تكدير الحياة عليه بجميع ألوان المنغصات حتى يكرهها ويقابلها بالخلاف والنزاع، فإنّها عندئذ تحاول بكافة الوسائل والأساليب أن تخرج الزوج عن أطواره الطبيعية إلى الخلافات والمشاكل الزوجية المستمرة.

2-2- خلافات الزوج والزوجة:

إنّ خلافات الزوج والزوجة تصيب الأبناء بالقلق الدائم وعدم الإحساس بالأمن والأمان. والعيادات النفسية تشهد آلاف الحالات من الأبناء الذين ترعرعوا وسط ظروف عائلية مليئة بالخلاف الشديد. وهؤلاء الأبناء يشعرون في الكبر بأنهم ليسوا كباقي البشر، فتندم فيهم الثقة بالنفس، فيخافون من إقامة علاقات عاطفية سليمة، ويشكّون في أنّ معنى تكوين أسرة هو الوجود في بيت يختلفون فيه مع الطرف الآخر ويتبادلون معه الإهانات.

2-3- الآثار السلبية لخروج المرأة إلى العمل:

تتمثل في صعوبة التوفيق بين عمل المرأة وأعبائها الأسرية، وتشتت فكرها، وعدم التركيز في أي من الواجبات المتعلقة بالعمل وتنميته وتطويره.

3- أثر الطلاق على الأطفال:

- الأطفال يكونون أكثر خشونة في رعايتهم.
- حياة الأطفال تصبح أكثر سوءاً.
- تحطيم الأطفال وتدميرهم مجتمعيًا.
- جعلهم منحرفين ومجرمين بالانضمام إلى أصدقاء ورفاق السوء.
- يؤدي الطلاق من الناحية التعليمية إلى تسرب الأطفال من التعليم وعدم الاهتمام به.
- تشرد الأطفال وإدمانهم للمخدرات والمواد الكحولية.
- تسول الأطفال وما ينتج عنه من ظاهرة الشوارع.

لقد أبرزت الكثير من الإحصائيات في كل بلد، أن اضطراب كيان الأسرة من العوامل الكبرى في وقوع الأفراد في الرذيلة وممارسة السلوك المنحرف. والكثير من الأبناء كان مصيرهم أيضاً السجن بسبب وفاة الأب أو الأم أو كليهما، أو الطلاق أو السجن. مما يوجه الأنظار نحو العناية بالأسرة وزيادة قدراتها في مواجهة المشاكل الناتجة عن سجن العائل أو انقطاع مورد الرزق الخاص به نتيجة فصله من العمل أو عدم عودته إليه مباشرة بعد الإفراج عنه. وقد أكد العالم الفرنسي "هوبار" أن 88% من الأولاد المنحرفين الذين قام بدراسة أحوالهم الاجتماعية، ينتمون إلى عائلات منحلّة. وأكد "كلوك" أيضاً خذاً، حيث أشار إلى أن 66% من المنحرفين ينتمون إلى عائلات يسودها التفكك.

يتفق الباحثون على أن غياب الأب عن المنزل يؤثر في سلوك الطفل وخصوصاً في سلوك الصبي، كما يؤثر الأب تأثيراً هاماً في التمايز الجنسي بين البنات والصبيان. فتختلف العناصر السلوكية التي يبيدها الأب أو الأم. ويتم تعزيز سلوك الصغار بطريقة مختلفة باختلاف جنسهم. وهذه الفروق السلوكية في المعاملة تدفع بالجنسين إلى التوجه النفسي المختلف، حيث يشجع الأهل السلوك المناسب للجنس ويتجاهلون السلوك غير المناسب أو يعاقبونه. فالآباء يشجعون البنات على أن يكنّ جذّابات ويتصرفن بشكل حسن. كما يقوم الأب بتعزيز سلوك الأنوثة عند البنات بينما يشجع الصبيان على حب الاطلاع، والاعتماد على الذات، وإظهار سلوك الرجولة. ويكون سلوك الأب أكثر ليونة تجاه الصبي، بينما يضع القيود الكثيرة على البنت. ويتكلم الأب مع الصبي ويلعب معه أكثر مقارنة بالبنت في عمر 18 شهراً. ومن انعكاسات المشاكل والأزمات التي تمرّ بها الأسرة على سلوك الأطفال، إصابتهم بأمراض اجتماعية ونفسية مثل العقوق والانحراف وسوء التوافق الاجتماعي والمدرسي والفضلي الدراسي والاكنتاب وغير ذلك.

تري هنداي (13 أكتوبر 2021) أنّ الخلافات الأسرية من المشاكل المؤثرة على التحصيل الدراسي للأطفال. وأنّ مناخ التوتر في منزل اعتاد فيه الوالدان على الشجار، قد يضعف التحصيل المعرفي، حيث يجد الطفل صعوبة أكبر في تنظيم انتباهه وعواطفه. كما أنّ الخلافات أيضا تجعل الطفل يتعامل مع الآخرين بعدوانية، إذ يواجه صعوبة في الحفاظ على علاقات صحية مع المحيطين به مستقبلاً. والخلافات الأسرية أيضا تجعل الأطفال يفقدون الثقة بأنفسهم أولا وبالآخرين ثانيا. إلى جانب الإحساس الدائم بالغضب والانفعال، والعصبية الشديدة، مع الدخول في نوبات الهلع والخوف والكثير من المشاكل.

أجرى بني أحمد والعمد (2021) دراسة هدفت إلى التعرف على الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والصحية والنفسية المؤدية إلى المشاكل والخلافات الأسرية بين الزوجين، وبيان الحلول المقترحة لعلاج تلك المشاكل من وجهة نظر أعضاء مكاتب الإصلاح الأسري في المحاكم الشرعية في الأردن. ولتحقيق أهداف الدراسة اتبع الباحثان المنهج الوصفي التحليلي من خلال تطبيق أداة الدراسة التي كانت عبارة عن استبيان مكون من (30)، وموزع على ثلاث مجالات على أفراد عينة يبلغ عددهم (127) عضوا من أعضاء مكاتب الإصلاح الأسري في المحاكم الشرعية الأردنية. وقد أظهرت النتائج أنّ الأسباب الاجتماعية من أكثر الأسباب المؤدية للخلافات الأسرية بين الزوجين، تليها الأسباب الاقتصادية. أمّا الأسباب الصحية والنفسية فقد كانت أقل تأثيراً في إحداث المشاكل الأسرية بين الزوجين.

كما أظهرت الدراسة وجود مجموعة من الحلول والمقترحات لعلاج القضايا الزوجية من وجهة نظر أعضاء مكاتب الإصلاح الأسري في الأردن، ومن أبرزها ضرورة عدم إفشاء الأسرار الزوجية من قبل الزوجين للأهل والأقارب والأصدقاء. وأوصت بضرورة عقد دورات وندوات توعوية وثقافية للمقبلين على الزواج من كلا الجنسين (ذكر، أنثى) من أجل تعريفهم بالحقوق والواجبات المترتبة عليهما، وبيان أهمية الحياة الزوجية وقيمتها.

كما أجرى الحوراني (2018) دراسة هدفت إلى الكشف عن الصراعات الزوجية وعلاقتها بالاضطرابات السلوكية لدى الأطفال من وجهة نظر أمهاتهم المعلمّات في المدارس الحكومية التابعة لمديرية تربية وتعليم لواء الأغوار الشمالية، حيث تكوّنت عينة الدراسة من (279) من الأمهات المعلمّات، وطبق عليهنّ مقياس الصراع بين الزوجين، بالإضافة إلى تطوير مقياس الاضطرابات السلوكية لدى الأطفال بعد أن تمّ التحقق من صدقه وثباته.

كما عمد كاثرينا وأليسون (Katharine, Alison, 2017) إلى الكشف عن العلاقة بين جودة الحياة الزوجية وسلوك الطفل، وتقييم جودة العلاقة بين الأمّ والطفل كوسيط محتمل. شملت العينة (78) أمّاً مع طفلين مستهدفين (متوسط الأعمار 9.82- 12.5 سنة على التوالي). لقد أبلغت الأمهات عن سلوك أطفالهنّ، وكذلك عن جودتهنّ الزوجية، بينما تحدّث كلّ طفل عن علاقته بأمّه. وتظهر النتائج التفاضلية للأطفال داخل الأسرة نفسها. كما يوفّر دليلاً إضافياً على أنّ كلّاً من الجودة الزوجية والعلاقات المشتركة (العلاقة بين الأمّ والطفل) ترتبط بسلوك الطفل.

كما أجرت رفيقة (2015) دراسة بعنوان: "المشكلات الأسرية وأثرها على تنشئة الطفل"، حيث ترى فيها أن أغلبية المشاكل التي يتعرض إليها الطفل في حياته من الناحية العقلية و النفسية و الاجتماعية و الانفعالية، تكون نتيجة المشاكل الأسرية التي ينشأ عليها. بناءً على هذا فعلاج المشاكل الأسرية والبحث عن أسبابها وآليات حدوث المشكلة، والطرق الوقائية من هذه المشاكل، أصبح ضرورة ملحة للنظر فيها و تحليلها، لأن طبيعة الأسرة سواء كانت موحدة او مفككة، ستحدد مستقبلاً أسس شخصية الطفل حسب اتجاهاتها وطرق تنشئتها و أساليبها في التربية خاصة في مرحلة الطفولة المبكرة. وعلى هذا الأساس جاءت هذه الدراسة لتصور واقع المشاكل الأسرية وانعكاساته على تنشئة الطفل.

أجرى الخطايبية (2013) دراسة هدفت إلى الكشف عن أبرز الصعوبات التي تعانيها الأسرة في لواء الكورة شمال الأردن، ومعرفة أثر بعض المتغيرات كالجنس، وتعليم الأب، وحجم الأسرة والدخل، على نوعية المشاكل. وأجريت الدراسة على عينة غرضية مكونة من 380 أسرة من أصل 15108 أسرة تعيش في اللواء. وتم الاعتماد على أداة الاستبانة التي أعدت خصيصاً لأغراض جمع البيانات الميدانية. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

- في المرتبة الأولى: المعاناة الأسرية من الصعوبات الاقتصادية المتمثلة في غلاء المعيشة، وارتفاع الأسعار، ومحدودية الدخل، وتزايد متطلبات أعباء الحياة.
- في المرتبة الثانية: نجد القضايا الاجتماعية والأسرية، ومشاكل السكن وأعباء التعليم البناء في المدارس والجامعات، وشيوع بعض مظاهر التفكك الأسري، كالعنف، والخلافات الزوجية.
- في المرتبة الثالثة: معاناة الأسرة من المشاكل الصحية المتمثلة في نقص الخدمات الصحية، وتفشي الإصابة بأمراض مختلفة.

وبيّنت نتائج الاختبار عدم وجود فروق دالة إحصائية بين الأسر في نوعية المشاكل التي قد تعود إلى الجنس أو تعليم الأب، أو حجم الأسرة. فيما وجدت فروق دالة قد تُرجع إلى دخل الأسرة الشهري.

كما أجرى محمود (2010) دراسة تهدف إلى التعرف على طبيعة الخلافات الزوجية وانعكاساتها على كل من الزوج والزوجة والأبناء. واستخدم الباحث منهجي المسح الاجتماعي والمقارن في منهجه، كما استعمل الأسئلة والمقابلة الشخصية لجمع بيانات الأراضى الرطبة. وتشير النتائج إلى أن الخلافات الزوجية لها آثار سلبية على الزوج والزوجة والأطفال من خلال التأثير على الراحة النفسية ووظائف الزوج والزوجة، وكذلك التأثير على المنزل والتنشئة الاجتماعية للأبناء، وتأثيرها على روح المحبة والتسامح بين أفراد الأسرة. علاوة على ذلك، فإن هذه الآثار تؤثر على العلاقات داخل الأسرة مما يجعل أفرادها غير راغبين في البقاء في المنزل. الأمر الذي ينعكس على الأسرة. وعليه فعدم الاستقرار العائلي إذن يؤدي بدوره إلى عدم استقرار المجتمع.

وفي حدود علم الباحثة لا نعثر على دراسات ميدانية شاملة تبين مدى أثر الخلافات الأسرية على الأطفال من وجهة نظر أولياء الأمور، علماً وإن هناك دراسات تناولت أنواعاً من هذه المشاكل بشكل منفصل مثل العنف، الفقر، عمل المرأة، التسول، الإدمان، الطلاق... وقد توصلت الباحثة إلى حقيقة مفادها أن الأسرة

المعاصرة باتت تعيش وسط أزمة من التغيرات المعقدة التي تهدد وحدة بنائها وتماسك حياتها. والملاحظ أنّ هذه الدراسة الحالية قد تشابهت مع دراسة (خطابية، 2013)، في استخدام منهج المسح الاجتماعيّ مثل دراسة ولكنها اختلفت معها في حدوده الزمانيّة والمكانيّة.

وقد استفادت الباحثة من الدراسات السابقة لاسيما فيما يتعلّق ببناء فكرة الدراسة وإثراء الأدب النظريّ في الموضوعات التي تناولت الخلافات الأسريّة على الأطفال والتعليم. كما أفادت الباحثة أيضاً من الدراسات الحاليّة وتحديدًا في اختيار العينة وتحديدًا، واستعمال المنهج والأداة المناسبة.

تميّزت الدراسة الحاليّة عن الدراسات السابقة في حدود علم الباحثة بأنّها من الدراسات الأولى التي تناولت موضوعاً حديثاً ومهمّاً وهو أثر الخلافات الأسريّة على الطفل الأردني والتعليم من وجهة نظر أولياء الأمور. ولم تجد الباحثة في حدود اطلاعها أيّ دراسة سابقة عربيّة عالميّة أو محليّة أو أجنبيّة مهتمّة بهذا الموضوع. وتعدّ هذه الدراسة الأولى من نوعها التي طبّقت في الأردن، وفي إربد خاصّة، وهذه هيّ الإضافة النوعيّة التي يمكن لهذه الدراسة أن تقدّمها للإنتاج الفكريّ العربيّ المنشور في هذا المجال. لذلك جاءت بهدف الكشف عن أثر الخلافات الأسريّة على الأطفال من وجهة نظر أولياء الأمور.

لقد أثّرت جائحة كورونا (كوفيد 19) على كلّ جوانب الحياة اليوميّة، حيث أغلقت المدارس والمتاجر، وتوقّفت مظاهر الحياة اليوميّة في جميع أنحاء العالم تقريباً. وكانت التبعات السياسيّة والاقتصاديّة قاسية للغاية على الحياة الأسريّة، ولا يقلّ تأثير الجائحة أهميّة عن هذا الأمر. وباعتبار الأسرة اللبنة الأساسيّة للمجتمع، فهي تستحقّ اهتماماً خاصّاً خلال هذه الأوقات العصيبة. في حين أنّ بعض العائلات قد تكون لديها موارد كافية للتقارب أثناء تدابير الإغلاق (مع فرض شكل من أشكالها في وقت ما في كلّ بلد تقريباً). خلافاً لهذا عانت أسر أخرى من فقدان الوظائف، والعزلة الاجتماعيّة، ودرجة من درجات الاكتئاب، وغموضاً بشأن المستقبل الذي من غير المحتمل معالجته خلال سنوات عديدة.

ومن خلال الرجوع إلى الأدبيّات الحديثة، تبين لنا أنّ الأسرة قد تأثرت بالجائحة التي أدّت إلى ازدياد الخلافات بين الزوجين الناجمة عن سبب اقتصادي متمثل في الضائقة الماديّة أو الإغلاقات التي جرت كخطوة احترازيّة للتصديّ للفايروس، أو ترك العائل الوحيد للأسرة العمل وغيره، أو عن أسباب اجتماعيّة ناتجة عن العزلة الاجتماعيّة وانقطاع العلاقات والزيارات والمناسبات الاجتماعيّة، وجلوس أفراد الأسرة أغلب الوقت مع بعضهم، ووجود عادات يوميّة سلبية أثّرت على شكل العلاقات. مما سيؤدّي إلى تأثيرات خاصّة على الطفل، قد تؤثر عليه في الوقت الآني أو في شخصيته مستقبلاً. لذا جاءت مشكلة الدراسة الحاليّة لمعرفة أبرز الآثار الناتجة عن الخلافات الأسريّة.

4- مشكلة الدّراسة:

في إطار عمليّة التّحوّل والتّغيير التي طرأت على الأسرة العربيّة بشكل عامّ والأسرة الأردنيّة بشكل خاصّ في بنائها ووظائفها وأشكالها وطبيعة العلاقات التي تسود بين أعضائها، وما أكّده دراسات الباحثين في علم الاجتماع الأسريّ، من أثر المشاكل والخلافات وحالات النزاع بين الأزواج على الصّحة النّفسيّة والعقليّة للأبناء وفي تشكّل اتجاهاتهم وسلوكهم الرّواحي مستقبلاً، جاءت الدّراسة لبحث آثار الخلافات والصّراعات الأسريّة على الأبناء على الصّعيد الاجتماعيّ والاقتصاديّ والتّعليميّ. وقد انطلقت الباحثة في دراستها بعد ملاحظتها أنّ نسب الخلافات والصّراعات داخل الأسرة ازدادت بشكل كبير خلال جائحة كورونا.

5- أسئلة الدّراسة:

تحدّد إشكاليّة الدّراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الآثار المترتبة عن الخلافات الأسريّة على رعاية الطّفل من النّاحية الاجتماعيّة والاقتصاديّة؟
- هل هناك فروق ذات دلالة إحصائيّة بين متوسّطات أفراد العيّنة نحو الآثار المترتبة عن الخلافات الأسريّة على رعاية الطّفل، تبعاً للمتغيّرات الديمغرافيّة (العمر، الجنس، مكان الإقامة، مستوى الدّخل، المؤهل العلميّ، عدد أفراد الأسرة، مدّة الزّواج)؟

6- أهداف الدّراسة:

تسعى الدّراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- التّعرّف على الآثار المترتبة على الخلافات الأسريّة على رعاية الطّفل من النّاحية الاجتماعيّة والاقتصاديّة.
- الإشارة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائيّة بين متوسّطات أفراد العيّنة نحو الآثار المترتبة عن الخلافات الأسريّة على رعاية الطّفل تبعاً للمتغيّرات الديمغرافيّة (العمر، الجنس، مكان الإقامة، مستوى الدّخل، المؤهل العلميّ، عدد أفراد الأسرة، مدّة الزّواج).

7- أهمية الدّراسة

تنبع أهميّة الدّراسة على الجانبين النّظريّ والعمليّ:

1-7- الأهميّة النّظريّة:

تنبع مكانة الدّراسة من أهميّة البحث في الظواهر الاجتماعيّة التي أصبحت تؤرّق المجتمعات. وتبرز هذه المكانة من خلال معرفة الآثار المترتبة عن الخلافات الأسريّة على رعاية الطّفل من النّاحية الصّحيّة والتّعليميّة و النّفسيّة والاقتصاديّة. وتتسبّب المشاكل الرّوجيّة الحادّة في إصابة الطّفل بالقلق والتوتّر، ما يقلّل من قضاء الوالدين وقتاً كافياً جيّداً مع الأطفال، وإن اجتمعا مع الصّغار، لا يتعاملان معهم بدفء

ومودة، لأن الغضب والإزعاج يكون مسيطراً على كليهما. ويعتبر وجود الأطفال وسط جو الخلافات الحادة التي تقع بين الأب والأم، من الأمور التي تؤثر على سلامتهم الجسدية والنفسية، وتجعلهم عرضة للإصابة بالاكئاب. كما أنها تتعارض مع التطور الطبيعي والصحي لهم.

7-2- الأهمية التطبيقية (العملية):

توجّه هذه الدراسة أنظار الباحثين والمؤسسات التعليمية نحو الخلافات الأسرية وآثارها على الأطفال وتحصيلهم العلمي، والعمل على تحديد الفجوات بين الوضع القائم والوضع المرغوب فيه. وستوجّه إلى المعنيين في هذا المجال سواء الإدارة المدرسية أو الأسر، أو المتخصصين في الإرشاد النفسي والأسري، حيث تزودهم بوضع وأثار الخلافات الأسرية في تنشئة ورعاية الأطفال، وتزويدها لدور الأسرة بناءً على تحليل البيانات.

إن موضوع الأسرة ميدان من ميادين علم التربية الذي يحتذى به، ويسعى علم الاجتماع الأسري. ومن المأمول أن تسدّ هذه الدراسة جزءاً من الحاجة القائمة إلى دراسات متخصصة تناول الخلافات الأسرية وتأثيرها على الأطفال. وتفتح هذه الدراسة المجال للباحثين لإجراء المزيد من الدراسات والبحوث المستقلة لزيادة الاهتمام بها، وتعزيز التوعية والإرشاد للأسر، والتعامل مع الأطفال.

8- التعريفات الإجرائية:

- من بين المفاهيم والمصطلحات والمتغيرات الرئيسية التي تناولها الدراسة نذكر:
- ✓ الأسرة: تعرفها الباحثة إجرائياً في هذه الدراسة بأنها مجموعة ترتبط برابط النسب، وتتكوّن من الزوج والزوجة، مع وجود أولاد أو لا، يعيشون تحت سقف واحد. فهي تشمل كبار وصغار السن من الجنسين، حيث يؤثر كلّ فرد فيها على تنميتها.
 - ✓ الطفل: تعرّف الأمم المتحدة الطفل بكونه كلّ من لم يبلغ الثامنة عشر من العمر. أي لم يصل إلى سنّ البلوغ.
 - ✓ الخلافات الأسرية: تعرّفها الباحثة "بأنّها حالة من الاختلال الداخلي والخارجي، ونوع من الاضطرابات في العلاقات الأسرية التي تزيد التوتر بين الأفراد لكثرة الخلافات، وموقف حرج وصعب ومحير يتطلّب حلولاً سريعة.

9- حدود الدراسة ومحدّداتها:

- تتمثّل حدود الدراسة الحالية في ما يلي:
- ✓ الحدّ الموضوعي: اقتصرّت الدراسة على أثر الخلافات الأسرية على الطفل الأردني من وجهة نظر أولياء الأمور.
 - ✓ الحدّ البشري: اقتصرّت الدراسة على أولياء الأمور.

✓ الحدُّ المكانيُّ: المجتمع في محافظة إربد.

✓ الحدُّ الزمانيُّ: الفصل الثاني/ للعام الدراسي (2022- 2023).

ويتحدّد تعميم النتائج في ضوء الخصائص السيكومترية (الصدق والثبات) لأداة الدراسة وموضوعية استجابة أفراد عينة الدراسة.

10- الطريقة والإجراءات: تمّ تطبيق الدراسة باستخدام الأساليب والطرق والأدوات الآتية:

10-1- منهج الدراسة

تمّ استخدام المنهج الوصفيّ المسحيّ التحليليّ/ الكميّ، لملاءمته لأغراض هذه الدراسة.

10-2- مُجتمع الدراسة وعينتها

يتكوّن مجتمع الدراسة من جميع الآباء والأمهات في المجتمع الأردنيّ. حيث تمّ اختيار عينة قصديّة من خلال مواقع التواصل الاجتماعيّ، بلغت (438) أمًا وأبًا من إربد وقراها. ثمّ تحليلها للوصول إلى نتائج الدراسة. والجدول التالي يبيّن هذا.

جدول عدد (01)

توزيع أفراد العينة الشخصية والوظيفية تبعاً للمتغيرات

المتغيرات	الفئة	العدد	التكرار والنسبة المئوية
الجنس	ذكر	209	47.7
	أنثى	229	52.3
	المجموع	438	100
العمر	18-30	161	36.8
	31-43	139	31.7
	44 فأكثر	138	31.5
	المجموع	438	100
مكان الإقامة	مدينة	210	47.9
	ريف	123	28.2
	بادية	75	17.1
	مخيم	30	6.8
	المجموع	438	100
مستوى الدخل	مرتفع	135	30.8
	متوسط	163	37.2
	منخفض	140	32

100	438	المجموع	
68.5	300	بكالوريوس فما دون	المؤهل العلمي
31.5	138	دراسات عليا	
100	438	المجموع	
34.2	150	أقل من 3	عدد أفراد الأسرة
50.2	220	4-7	
15.5	68	8 فأكثر	
100	438	المجموع	
36.1	158	أقل من 3 سنوات	مدّة الزواج
6.8	30	4-9 سنوات	
57.1	250	10 سنوات فأكثر	
100	438	المجموع	

يظهر من خلال الجدول رقم (01) ما يلي:

- بالنسبة إلى متغير الجنس، نلاحظ أنّ الإناث هنّ الأعلى تكراراً حيث بلغن (52.3%)، بينما الذكور هم الأقلّ تكراراً، إذ بلغوا (47.7%).
- أمّا بالنسبة إلى متغير العمر، نلاحظ أنّ فئة (18-30) هم الأعلى تكراراً، إذ بلغوا (36.8%)، بينما فئة (44 سنة فأكثر) هم الأقلّ تكراراً، وقد بلغوا (31.5%).
- أما في متغير مكان الإقامة، فنلاحظ أنّ مقيمي المدينة هم الأعلى تكراراً بنسبة مئوية بلغت (47.9%)، بينما أصحاب المخيمات فهم الأقلّ تكراراً بنسبة مئوية تقارب (6.8%).
- وفي متغير مستوى الدخل، نلاحظ أنّ درجة (متوسط) هم الأعلى تكراراً أي بنسبة (37.2%)، بينما درجة (مرتفع) فهم الأقلّ تكراراً بما يقارب (22.8%).
- وفي ما يتعلق بمتغير المؤهل العلمي، فنلاحظ أنّ (بكالوريوس فما دون) هم الأعلى تكراراً بما يوازي (68.5%)، بينما (دراسات عليا) فهم الأقلّ تكراراً، أي (31.5%).
- بالنسبة إلى متغير عدد أفراد الأسرة، نلاحظ أنّ (4-7) هم الأعلى تكراراً وبنسبة (50.2%)، بينما (8 فأكثر) فهم الأقلّ تكراراً، أي بنسبة مئوية تقدّر بـ (15.5%).
- نلاحظ في متغير مدّة الزواج، أنّ (10 سنوات فأكثر) هم الأعلى تكراراً بنسبة (57.1%)، بينما (4-9) هم الأقلّ تكراراً، أي بما يقارب (36.1%).

11- أداة الدراسة:

تقوم الدراسة على الاستبانة كأداة لجمع البيانات الميدانية، وقد قامت الباحثة بتصميمها بما يحقق أهداف الدراسة وأغراضها. وتحتوي على محورين، وعلى مجالات تعكس تساؤلاته حول الخصائص الاجتماعية لمفردات مجتمع البحث، وأخرى حول المشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وتنوعت الأسئلة ليكون بعضها مغلقا وبعضها الآخر مفتوحا لترك حرية التعبير وإبداء الرأي عند المبحوثين. وقد صممت بطريقة تعكس بموجبها عدّة جوانب أبرزها تغطية مختلف جوانب الموضوع المدروس، وتعكس التساؤلات والأهداف الرئيسيّة التي أجريت الدراسة من أجلها.

11-1- صدق الأداة:

تم الاعتماد على طريقة (اجتماع المحكّمين)، حيث عُرضت الأداة على مجموعة من الأساتذة المتخصّصين في علم الاجتماع والإدارة التربويّة، وممن لهم خبرة في مجال تصميم أدوات الدراسات الميدانية، ومن ثمّ تمّ التعديل وفق ملاحظاتهم، حيث أُضيفت مؤشّرات وحُدفت مؤشّرات وأُعيد صياغة بعضها لتكون في صورتها النهائيّة.

11-2- ثبات الأداة:

تمّ استخدام طريقتين للتحقق من ثبات الدراسة كالآتي:

- طريقة الاختبار وإعادة الاختبار (test-retest) بتطبيق المقياس، وإعادة تطبيقه بعد أسبوعين على مجموعة من خارج عينة الدراسة مكوّنة من (20) فردا، ومن ثمّ تمّ احتساب معامل ارتباط بيرسون بين تقديراتهم في المرّتين.
- وتمّ أيضًا حساب معامل الثبات بطريقة الاتّساق الداخليّ حسب معادلة كرونباخ ألفا. والجدول رقم (02) يبيّن معامل الاتّساق الداخليّ وفق معادلة كرونباخ ألفا، وثبات الإعادة للمجالات والدرجة الكلية. واعتبرت هذه القيم ملائمة لغايات هذه الدراسة.

جدول (02)

معاملات الثبات "كرونباخ ألفا" الخاصّة بمجالات الدراسة والأداة ككلّ

المجال	عدد الفقرات	كرونباخ ألفا
الأثار الاجتماعية	7	0.80
الأثار الاقتصادية	6	0.87
الدرجة الكلية	13	0.88

يوضّح الجدول (02) أنّ معاملات الثّبات لمجال المحور الاجتماعيّ يساوي (0.80)، وللمحور الاقتصاديّ بلغ (0.87). وبلغ معامل الثّبات للدرجة الكلية (0.88). وهذه معاملات مرتفعة ومقبولة لتطبيق أداة الدّراسة (الاستبانة)، حيث يعدّ معامل كرونباخ ألفا مقبولاً إذا زاد عن (0.70).

12- المعالجات الإحصائية:

تمّ استخدام:

- البرنامج الإحصائيّ (SPSS) لتحليل البيانات والوصول إلى نتائج.
- الإحصاء الوصفيّ والتحليليّ كالأوساط الحسابية، والانحرافات المعيارية للإجابة عن أسئلة الدّراسة.
- تحليل التباين (ANOVA) للكشف عن الفروق تبعاً لمتغيّرات الدّراسة.
- قياس التّجانس الدّاخليّ (كرونباخ ألفا) من أجل قياس الثّبات والاتّساق الدّاخليّ لفقرات الاستبانة.

13- المعيار الإحصائيّ:

للكم على درجة ممارسة التّقييم الدّاتيّ ودرجة الأداء المدرسيّ من وجهة نظر المعلّمين تمّ اعتماد سلّم ليكرت الخماسيّ لتصحيح أدوات الدّراسة.

الدرجة	الوسط الحسابيّ
قليلة جداً	1- أقلّ من 1.8
قليلة	1.8 – أقلّ من 2.6
متوسطة	2.6 – أقلّ من 3.4
كبيرة	3.4 – أقلّ من 4.2
كبيرة جداً	4.2- أقلّ من 5

14- نتائج الدّراسة:

بعد تحليل البيانات، تمّ الوصول إلى النتائج التي تمّ عرضها حسب أسئلة الدّراسة على النحو الآتي:

- السّؤال الأوّل: ما الآثار الاجتماعية المترتبة عن الخلافات الأسرية في ظلّ رعاية الطّفل في المجتمع الأردنيّ؟

أمّا بالنسبة إلى كلّ مجال من مجالات الخلافات الأسرية، فقد كانت النتائج كالآتي:

- المجال الأوّل: المجال الاجتماعيّ: تمّ حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابة أفراد العيّنة لفقرات هذا المجال. وكانت النتائج كما يلخصها الجدول عدد (03).

جدول عدد (03)

الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات المجال الاجتماعي مرتبة تنازلياً

رقم الفقرة	الرتبة	الفقرة	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	2	يصاب طفلي بالقلق والتوتر	3.34	1.10	متوسطة
2	4	يعاني طفلي من ضعف التحصيل العلمي	3.28	1.03	متوسطة
3	7	يتعرض طفلي لنوبات من القلق النفسي والعصبي والاكتئاب.	3.02	1.30	متوسطة
4	1	يميل طفلي الى العزلة والانطواء.	3.36	1.14	متوسطة
5	5	يتصرف طفلي بعنف مع أصدقائه.	3.26	1.24	متوسطة
6	3	لا يبدي طفلي أي اهتمام بالآخرين	3.32	1.00	متوسطة
7	6	يعاني طفلي من الضياع ويشعر بالرغبة في الهروب	3.24	1.25	متوسطة
					الدرجة الكلية
			3.15	0.70	متوسطة

يتبين لنا من الجدول عدد (03) أن الدرجة الكلية لهذا المجال كانت متوسطة وبمعدل حسابي (3.15). وتراوحت الأوساط الحسابية بين (3.02-3.36)، حيث جاءت الفقرة رقم (4) التي تنص على ما يلي: "يميل طفلي إلى العزلة والانطواء" بالمرتبة الأولى بوسط حسابي (3.36) وبدرجة متوسطة، وبالمرتبة الأخيرة من خلال الفقرة رقم (3) التي تنص على ما يلي: "يتعرض طفلي إلى نوبات من القلق النفسي والعصبي والاكتئاب" بمتوسط حسابي (3.02) وبدرجة متوسطة. وقد بلغ المتوسط الحسابي لمقياس "الجانب الاجتماعي" ككل (3.15) وبدرجة متوسطة.

- السؤال الثاني للدراسة: ما الآثار الاقتصادية المترتبة عن الخلافات الأسرية في المجتمع الأردني في ظل رعاية الطفل؟

• المجال الثاني: المجال الاقتصادي: للإجابة عن هذا السؤال تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية تبعا لاستجابة أفراد العينة لفقرات هذا المجال. وجاءت النتائج موضحة في الجدول عدد (04).

جدول عدد (04)

الأوساط الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات المجال الاقتصادي مرتبة تنازلياً

رقم الفقرة	الرتبة	الفقرة	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	6	يعاني طفلي من نقص بالاحتياجات الأساسية	3.10	1.10	متوسطة
2	5	أواجه نقصاً في الدخل الأسري	3.12	1.08	متوسطة
3	3	لا يوجد تواصل بيني وبين زوجي لإدارة النفقات	3.24	1.15	متوسطة
4	4	قلّ اهتمام ربّ الأسرة بالاحتياجات المنزلية	3.20	1.07	متوسطة
5	2	يشعر أبنائي أنهم غير قادرين على تحقيق مستوى الرفاهية	3.30	1.04	متوسطة
6	1	لا يستطيع أبنائي التواصل مع والدهم للحصول على مصروفهم الخاص	3.34	0.92	متوسطة
					الدرجة الكلية
			3.12	1.05	متوسطة

يظهر لنا من خلال الجدول عدد (04) أنّ المتوسطات الحسابية تراوحت بين (2.56-3.10)، حيث تنصّ الفقرة رقم (6) على ما يلي: "لا يستطيع أبنائي التواصل مع والدهم للحصول على مصروفهم الخاص"، وجاءت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.34) وبدرجة متوسطة. وقد جاءت في المرتبة الأخيرة الفقرة رقم (1) التي تنصّ على: "يعاني طفلي من نقص في الاحتياجات الأساسية" بمتوسط حسابي (3.10) وبدرجة متوسطة. وقد بلغ المتوسط الحسابي العامّ "للجانب الاقتصادي" ككلّ (3.12) وبدرجة متوسطة.

- السؤال الثالث للدراسة: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط مجموع العينة نحو الآثار المترتبة عن الخلافات الأسرية على رعاية الطفل والمتغيرات الديمغرافية: (العمر، الجنس، مكان الإقامة، مستوى الدخل، المؤهل العلمي، عدد أفراد الأسرة، مدة الزواج)؟

للإجابة عن هذا السؤال تمّ احتساب المتوسطات الحسابية والانحرافات في الآثار المترتبة عن الخلافات الأسرية على رعاية الطفل في المجتمع الأردني تبعاً للمتغيرات. وللكشف عن الفروق بين هذه المتوسطات تمّ استخدام تحليل التباين (ANOVA) تبعاً لمتغيرات (العمر، الجنس، مكان الإقامة، مستوى الدخل، المؤهل

العلمي، عدد أفراد الأسرة ، مدّة الزّواج). وتمّ الاستدلال عن وجود فروق ظاهرية بين متوسّطات إجابات أفراد عينة الدّراسة في الآثار المترتبة عن هذه الخلافات. ولمعرفة الدّلالة الإحصائية لتلك الفروق تمّ تطبيق التحليل التّباين المذكور آنفًا، والجدول عدد (05) يوضّح هذا الأمر.

جدول عدد (05)

نتائج تحليل التّباين (4-way-ANOVA) للكشف عن الفروق في الآثار المترتبة عن الخلافات الأسرية على رعاية الطّفل في المجتمع الأردني تبعًا لمتغيرات: الجنس، العمر، الإقامة، الدّخل، الدّرجة العلميّة، عدد أفراد الأسرة، مدّة الزّواج.

المتغيّر	درجات مجموع المرتبّعات	الحرية	متوسّط المرتبّعات	قيمة "f"	دلالة "f" الإحصائية
الجنس	0.124	1	.124	.347	.562
العمر	0.315	1	.315	.886	.357
مكان الإقامة	3.772	3	1.257	3.531	.132
مستوى الدّخل	0.005	1	.005	.013	.911
المؤهل العلميّ	0.389	2	.195	.547	.005
عدد أفراد الأسرة	1.833	4	.463	1.302	.001
مدّة الزّواج	0.149	2	.075	.209	.013
الخطأ	7.833	22	.356		
المجموع المصحّح	21.148	49			

يظهر من خلال الجدول عدد (05) ما يلي:

- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدّلالة ($\alpha \leq 0.05$) في الآثار المترتبة عن استخدام مواقع التّواصل الاجتماعيّ على التّحصيل الدّراسيّ للطّالب في المجتمع الأردنيّ تبعًا لمتغيرات (العمر، الجنس، مكان الإقامة، مستوى الدّخل، المؤهل العلميّ، عدد أفراد الأسرة ، مدّة الزّواج)، حيث لم تصل قيمة "f" إلى مستوى الدّلالة الإحصائية.

15- التّوصيات

- في ضوء نتائج الدّراسة، توصي الباحثة مجموعة من التّوصيات، ومنها ما يلي:
- زيادة وعي المجتمع المحليّ الأسريّ بضرورة إبعاد الطّفل عن جوّ مشحون بشكل سلبيّ.
 - حلّ المشاكل بعيداً عن الطّفل.
 - العمل على تفعيل دور المرشد النّفسيّ والاجتماعيّ للأسرة من أجل مساعدة الزّوجين في حلّ المشاكل بطريقة لا تؤثّر على الطّفل.
 - تفعيل دورات توعويّة للشّباب قبل الزّواج، والتّأكيد على نقاط رئيسيّة في تأسيس الأسرة.
 - استخدام وسائل التّواصل الحديثة والبرامج التّلفزيونيّة لتسليط الضّوء على آثار الخلافات الأسريّة على الطّفل.
 - تفعيل دور المدرسة في إرشاد أولياء الأمور، وإيضاح أنّ الخلاف الأسريّ يؤثّر سلبيّاً على الأطفال في المستوى التّعليميّ والتّحصيليّ.



قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

- 1- بني أحمد (عودة) والعمد (تمارة): (2021)، أسباب المشكلات والخلافات الأسرية بين الزوجين من وجهة نظر أعضاء مكاتب الإصلاح الأسري في المحاكم الشرعية في الأردن، مجلة العلوم الإنسانية والتعليمية، (9)، 82-95.
- 2- الجولاني (فادية عمر): (2004)، الأسرة العربية تحليل اجتماعي لبناء الأسرة وتغيير اتجاهات الأجيال. المكتبة المصرية للطباعة والنشر.
- 3- حجازي (سناء): (2013)، علم النفس الإكلينيكي للأطفال، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط2.
- 4- حسين (عبد الحليم محمد): (14 يناير 2018)، الأسرة المسلمة: مشكلات وحلول، دار الطباعة والنشر الإسلامية، كتاب إلكتروني www.alukah.net
- 5- الحوراني (أحمد كامل): (2018)، الصراع بين الزوجين وعلاقته بالاضطرابات السلوكية لدى الأطفال من وجهة نظر أمهاتهم المعلّمات، جامعة أمّ القرى، قسم علم النفس السعودية، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، 7 (2)، 19-30.
- 6- الخطايب (يوسف ضامن): (2013)، مشكلات الأسرة الأردنية في شمال الأردن في ضوء المتغيرات الاجتماعية للواء الكورة: دراسة حالة. مجلة العلوم التربوية والنفسية، 14(1)، 129-154.
- 7- رشوان (حسين عبد الحميد): (2003)، الأسرة والمجتمع دراسة علم الاجتماع الأسري، مؤسسة شباب الجامعة.
- 8- رفيقة (يخلف): (2015)، المشكلات الأسرية وأثرها على تنشئة الطفل، مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، جامعة حسيبة بن بو علي الشلف، <https://www.univ-chlef.dz/eds/wp->
- 9- عبد اللطيف (رشاد أحمد): (2007)، انحراف الصغار مسؤولية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- 10- العزة (سعيد حسني): (2000)، الإرشاد الأسري: النظريات والأساليب العلاجية، دار الثقافة والتوزيع.
- 11- صبيحة (بوخذني): الخلافات و الصراعات بين الزوجين في الأسرة و أساليب تصفيتهما، جامعة قاصدي مرباح، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. الملتقى الوطني الثاني حول: الاتصال وجودة الحياة في الأسرة 9-10 أبريل/2013.
- 12- ابن عشورة (أسماء): (2020)، أثر الخلافات الأسرية على الطفل والمجتمع. <https://mqqal.com>
- 13- غنيم (رشاد)، والسيد عمر (نادية)، والزماخ (السيد محمد): (2008)، علم الاجتماع العائلي، دار المعرفة الجامعة. <https://www.neelwafurat.com>
- 14- قطامي (يوسف): (2014)، نمو شخصية الطفل، دار المسيرة للنشر والتوزيع.

15- محمود (حاتم يونس): (2010)، الخلافات الزوجية وانعكاساتها على الأسرة: دراسة ميدانية في مدينة الموصل، مجلة دراسات موصليّة، 9 (30)، 115-155.

16- هندواوي (خيرية): (13 أكتوبر 2021)، تأثير المشاكل العائلية على الأطفال. <https://sayidaty.net>.

المراجع الأجنبية:

- 1- Abdul Latif, R. (2007): *Young children are responsible*. Dar Al-Wafa for the world of printing and publishing.
- 2- Al-Julani, F. (2004): *The Arab family: A social analysis of family construction and the changing trends of generations*. The Egyptian Library for Printing and Publishing.
- 3- Al-Azza, S. (2000): *Family counseling theories and therapeutic methods*. House of Culture and Distribution.
- 4- Bani- Ahmed, O.&Al-Amad, T. (2021): *The Causes of Family Problems and Disputes between Spouses from the Point of View of Members of Family Reform Offices in Sharia Courts in Jordan*, *Journal of Education and Humanities Sciences*, (9), 82-95
- 5- Ben Ashura, A. (2020) *The impact of family disputes on the child and society*, <https://mqqal.com>.
- 6- Ghoneim, R. Mr. Omar, N.&Ramikh, Mr. M. (2008): *Family sociology*. University Knowledge House. <https://www.neelwafurat.com>.
- 7- Hegazy, S. (2013): *Clinical Psychology for Children (2nd ed)*. Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.
- 8- Hindawi c. (October 13, 2021): *The effect of family problems on children*. <https://sayidaty.net>.
- 9- Hussein, A. (January 14, 2018): *The Muslim family: problems and solutions*. Islamic Printing and Publishing House, electronic book www.alukah.net.
- 10- Hourani, A. (2018): *The conflict between the two marriages and its relationship to behavioral disorders in children from the point of view of their mothers teachers*. Saudi Arabia, Umm Al-Qura University, Department of Psychology, *Specialized International Educational Journal*, 7(2), 19-30.

- 11-Katharine (M. Alison) (2017): Links between marital quality, the mother– child relationship and child behavior: A multi-level modeling approach. *International Journal of Behavioral Development*, 41(2), 285-294.
- 12-Khatibeh, Y. (2013): The problems of the Jordanian family in in the north of Jordan in the light of sociability variable: district of alKoura: a case study. *Journal of Educational and Psychological Sciences*, 14(1), 129-154.
- 13-Mahmoud, H. (2010), Marital Disputes and Their Repercussions on the Family practical: study in mosul, *Journal of Mosul Studies*, 9(30), 115-155.
- 14-Qatami, Y. (2014): Child's personality development. Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.
- 15-Rafiq, Y. (2015): The Impact Family Problems on The Socialization of children. *Journal of Studies in Development and Society*, HassibaBenbou Ali University, Chlef. <https://www.univ-chlef.dz/eds/wp>.
- 16-Rashwan, H. (2003): *Family and Society Study of family sociology*. University Youth Foundation.
- 17-Sabiha, B. (2013): Disagreements and conflicts between spouses in the family and methods of their liquidation, KasdiMerbah University, College of Humanities and Social Sciences. The Second National Forum on: Communication and Quality of Life in the Family 9-10 April/2013.

مقالات

8. الثقافة الصهيونية: إشكالية المفهوم والنشأة حسب عبد الوهّاب المسيري
د. سعيد قروي 139
9. النحويّ بين القرآن والشعر
د. محمد النوي 155
10. عجب الحيوان في الكرامة الصّوفيّة المسيحيّة والإسلاميّة: قراءة في قصص القديسين وأولياء الله الصّالحين
د. نجم النفاتى 171
11. الخطاب الديني وضياع التّسمية بين رهانات التّطويع والتّسليح
أ. محمد رحومة العزّي 185
12. الرواية السّياسيّة المعاصرة، أثرها النقديّ وخصوصيّتها الفنيّة: رواية "للحب مجيء ثان" أنموذجا
د. محمد نفاذ 205
13. أزمة المثقف وتحوّل المجتمع التونسيّ في رواية "الملاح والسفينة" للرّوائي محمد الباردي
د. سميحة البوزايدى 221
14. موقف الناقد العراقيّ من التّجيبيل العقديّ
د. نادية هناوي 242
15. الوجوديّة في أدب محمود المسعدي: حيرة مفكّر
د. سمير نور الدين الجابلي 256
16. أصل الاشتقاق: للفعل أم للمصدر؟
د. آسيا براهي 270

17. فهم الظواهر السّوسولوجية العربيّة بين الفلسفة والعلم
أ.د. سعد عبد السلام 297
18. السّلطة من عاهل أقوى إلى الدّفاع عن المجتمع
أ. مونية وكيل 320
19. التّفكيك الدريديّ لروسو أو الكتابة بما هي رديف
د. منجي بوبكر 337
20. جدليّة العلم والمنفعة: مقارنة ابستمولوجية: غاستون ميلو نموذجاً
د. عبد الفتاح كموني 355
21. السّحر والشّعوذة بالمغرب العربي، المغرب وتونس نموذجاً، "دراسة مقارنة"
مريم حجاجي 385
22. بواكير دخول العرب إلى الأندلس
د. مروى بن عبد الجليل 413

الثقافة الصهيونية:

إشكالية المفهوم والنشأة حسب عبد الوهاب المسيري

**Zionist Culture: The Problematic Concept and
Origins According to Abdel Wahhab El-Messiri**

د. سعيد قروي

المعهد العالي للحضارة الإسلاميّة

جامعة الزيتونة بتونس

تونس

saidmoon@hotmail.fr



الثقافة الصهيونية: إشكالية المفهوم والنشأة حسب عبد الوهّاب المسيري

د. سعيد قروي

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الإحاطة بمصطلح الصهيونية عند المفكر عبد الوهّاب المسيري، من خلال الخوض في مراحل النشأة وعلاقته بالمسألة اليهودية. وتحدينا رغبة جادة في تأصيل هذا المفهوم بالإلمام بالخفايا والخبايا المستكنة خلف تجذره في العالمين العربي والغربي من خلال عرض صور مجازية تصف علاقته بالواقع.

كلمات مفتاحية: الصهيونية؛ عبد الوهّاب المسيري؛ اليهودية؛ العالمان العربي والغربي؛ صور مجازية.

Abstract:

This modest research aims to understand the term Zionism for the thinker Abdel Wahhab El-Messiri, by delving into the stages of its establishment and its relationship to the Jewish question. We have a serious desire to root this concept by getting acquainted with the mysteries and mysteries that lie behind its roots in the Arab and Western worlds, by presenting metaphorical images that describe its relationship to reality.

Keywords: Zionism; Abdel Wahhab El-Messiri; The Jewish; The Arab and Western Worlds; Metaphorical Images.

1- مقدمة:

يخضع العالم العربي لعدد من الحركات والمنظمات الدولية المنبثقة من العوالم المتقدمة. ومثل العالم الغربي نواة الاحتلال والتجبر، المستنزف لثروات الدول المستضعفة، والمستغل لخيراتها ومواردها تحت راية الحماية والتعمير. بيد أن ظاهر الاستعمار سلام وباطنه حرب، لذلك اعتبرت التّرجسيّة والسّعي الدائم إلى الحفاظ على القوّة والتّفوذ سببا أساسا في ترسيخ التّزعة الاستعماريّة التي اتّصفت بالخراب والتدمير والتقتيل والاعتصاب والاستبعاد والاستبعاد، ناهيك عن ضرب كلّ للإنسانيّة وطمسها.

أهميّة البحث:

يلاحظ الباحث أنّ تحقيق الإنسانيّة ليس بالأمر الصّعب، فيستطيع الإنسان أن يعيش مع الآخر، على غرار اختلاف الدّين والمذاهب والعقائد، فيتواصل معه إيجابيا، ويتحقّق الانسجام والوئام، ولا توجد المجازر والحروب إلّا عند حضور التّرجسيّة والجبروت وحبّ الذات. ويمكن التّعايش فوق الأرض في سلام مع تأميم الثّروات، ولكنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، يملك داخل نفسه ذلك الشّعور بالتّعالي، يريد نشر الإذلال والعبوديّة لتتحقّق مآربه الدّنيئة القاتلة والقاهرة، ويحقّق ملذّاته ونزواته اللّامتناهية.

هدف البحث:

تعتبر الصهيونيّة من الحركات المنبثقة من الفكر اليهودي بعد هجرة اليهود من الدّول الأوروبيّة واتّخاذهم من الاحتلال وَاغتصاب أراضي الغير سبيلا. وحرّي على الباحث التّطرّق إلى كفيّة نشأة الصهيونيّة وذلك بدراسة أنثروبولوجيّة للمجتمع اليهودي من خلال آراء المفكر عبد الوهاب المسيري، ومعرفة كفيّة انتقال الصهيونيّة اليهوديّة داخل المجتمعات، وخاصّة منها المجتمع العربي الفلسطيني، والتّطلّع إلى الأفكار المؤسّسة للصّهيونيّة، والغايات المنشودة المستكينة وراء الاحتلال الصّهيوني الإسرائيلي للأراضي الفلسطينيّة.

مشكلة البحث:

يهدف هذا البحث إلى إعطاء صورة جليّة عن علاقة المسألة اليهوديّة بالنّظامين الإقطاعي والرّأسمالي، والإحاطة بجوانب الحركة الصهيونيّة، ودراسة الصّور المجازيّة الواصفة للصّهيونيّة بعين المسيري النّاقدة، من خلال الإجابة على هذه الأسئلة:

1- كيف تتمخّض المسألة اليهوديّة بين النّظامين الإقطاعي والرّأسمالي؟

2- ماهي أهداف الصهيونيّة؟

3- فيم تتمثّل الصّور المجازيّة الواصفة للصّهيونيّة حسب عبد الوهاب المسيري؟

منهج البحث:

وقد حاولنا أن نتناول هذا البحث من خلال منهجيّة تحمل منهجيّ التّحليل والنّقد، واستقراء النّصوص انطلاقا منها على آراء أصحابها، وكان البحث عبر التّصميم الآتي: شمل هذا البحث على مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة وفهارس للهوامش والمراجع.

فالمقدمة فيها افتتاحية البحث، وأهميته، وهدفه، ومشكلته، ومنهجه. وعنوانت الباحث كالاتي؛ المبحث الأول: الصهيونية والمسألة اليهودية بين النظامين الإقطاعي والرأسمالي، والمبحث الثاني: الصهيونية بين الإحلال والعمالة. والمبحث الثالث: الصهيونية آلية نفوذ الدول الغربية من خلال صور مجازية. واختتم البحث بخاتمة احتوت أهم النتائج والاستنتاجات التي توصل لها الباحث. ثم تابعت الخاتمة فهارس الهوامش والمصادر والمراجع.

2- المسألة اليهودية بين النظامين الإقطاعي والرأسمالي:

انطلاقاً من فكرة العيش في الأرض الطاهرة وحماية حقوق الأشخاص والممتلكات، وكل ما يتصل بالحقوق والحريات تنبثق فكرة السلام وإفشائه صلب المجتمعات الإنسانية. ويتعارض مع السلام الحرب، إذ أخذت الحرب معنى سلبي وخطاب أخلاقي ضد الإنسانية. وأخذت الحرب قيمة تفسيرية وتحليلية، إذ تداولت بشكل عملي واعتبرت من اللاأخلاقيات، وتوجهت الحرب في سياق لا إنساني، حيث أن التطرق إلى مصطلح الحرب مهما تنوعت الغايات والهموم والأسباب، ارتبط بشكل وثيق بالعبثية والفساد والعنف والسلبية. ومن هذا المنطلق، نتطرق إلى تحليل الحرب التي شنتها إسرائيل من خلال الاهتمام بحركة الصهيونية (وهي غريبة المنشأ، استعمارية الأهداف، عنصرية المضمون. وقد استمدت مقوماتها من مصادر يهودية وغير يهودية واستفادت من عقيدة المخلص اليهودية. وعبرت عن الصليبية الأوروبية، وارتبطت بقوى الاستعمار الغربي، فجاءت ولادتها في وزارة الخارجية البريطانية والمقر الإمبراطوري في باريس، ودهاليز القصور القيصريّة في ألمانيا وروسيا القيصريّة. أما الاسم الذي حملته فقديم وهو سامي عربي¹ وجذورها داخل الشرق الأوسط، من خلال فكر المفكر عبد الوهاب المسيري، الذي يسعى إلى بسط ثقافة العدل من خلال الفهم العميق والغوص في نزع الغموض عن الواقع المركب، لذلك يرى المسيري أن القيم الأخلاقية لا ترفض الخوف في تحليل الواقع الإنساني لمعرفة الأهمية من التحليل والتفسير الذي يكتشف منه حالة الإنسان الحقيقية، والسعي لترسيخ العدل ونشره، وتصحيح المسارات ومعالجتها وإيجاد الحلول، إذ "لا ترفض القيم الأخلاقية ولا تنكر ضرورتها للإنسان كإنسان ولا تقلل من أهميّة الاعتبارات العملية، بل ترى أن التفسير (التفكيك والتكيب) لا بد أن يترجم نفسه في نهاية الأمر إلى فعل إنساني فاضل وإلى شيء يعود على الإنسان بالنفع"².

يذهب الكثير من الباحثين إلى تصنيف الحركة الصهيونية بأنها حركة منبعها الدين اليهودي وأن جذورها يهودية، وتحمل داخلها النزعة النازية والعنصرية، وهي انحراف عن الحضارة الغربية الديمقراطية. ويؤسس عبد الوهاب المسيري لرؤية متباينة مع هذه الآراء من خلال التطرق إلى العلاقة الرابطة بين الرأسمالية (هي النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي حل محل النظام الإقطاعي، وتقوم الرأسمالية على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج واستغلال العمل المأجور واستخلاص فائض القيمة، والملاح المميزة للرأسمالية كما

1- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988م، مج2، ص813.

2- عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسات في الحركات اليهودية الهذامة والسرية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001م، ص06.

أوضحها كارل ماركس؛ فوضى الإنتاج والأزمات الدورية والمنافسة المتوحشة والبطالة المزمنة والفقر المتزايد (الافتقار)¹ والمسألة اليهودية، إذ طرأت نهاية القرن 14م على المجتمعات الغربية تغيرات وتحويرات، فقامت الثورات والحركات الفكرية والاقتصادية المتعددة، خلال عصر النهضة والسعي للإصلاح الديني، وحركة التنوير والثورة العلمية والصناعية والتكنولوجية والثورة الفرنسية. إذ تحمل الرأسمالية هدف الإنتاج والتوزيع وإعادة بناء الطبقات الاجتماعية.

ومن ثم، فإن الطبقة اليهودية أو أعضاء الجماعات اليهودية، لم يكونوا مواطنين أو فلاحين أو من الفرسان المحاربين، ولم يكونوا يتبعون الكنيسة الكاثوليكية، لأن الانتماء للمجتمع الكنسي يفرض ضرورة الولاء المسيحي، ويستحيل هذا على الجماعات اليهودية، إلا في صورة إذا ما اعتنقوا المسيحية. وحلت المشكلة قانونياً من خلال العرف الألماني، إذ تم تصنيف الجماعات اليهودية إلى غرباء، و"كان الغريب في العرف الألماني تابعا للملك تبعية مباشرة. ومن ثم، فقد أصبح أعضاء الجماعة مسؤولين مسؤولية مباشرة أمام الملك أو الإمبراطور، يتبعونه وموضوعين تحت حمايته، بل كانوا يُعدون ملكية خاصة له. الأمر الذي حولهم إلى ما يشبه أدوات إنتاج. وكان الملك يفرض عليهم ضرائب كانت تصب في خزائنه كما أنه كان يبيعهم الموائيق والمزايا ويحقق من ذلك أرباحاً"².

لقد أصبح اليهود من الجماعات الوظيفية المالية التابعة للطبقة الحاكمة، إذ تمتع أعضاؤها بحقوق أساسية مثلهم مثل الشعب والتبلاء ورجال الدين. لكن ما يجب التنويه به، أن عضو الجماعة اليهودية ليس له تأثير، وكان يعيش رغم تبعيته للملك والسلطة الحاكمة في إطار يغيب فيه الحب والشعور بالانتماء إلى المجموعة، فهو يعيش اغتراباً وعزلة، مما أدى إلى ضرورة توطيد العلاقة بين الجماعة اليهودية الوظيفية والتخبة الحاكمة والإمبراطور. الأمر الذي جعل الجماعة الوظيفية اليهودية تضطلع بوظائف حيادية.

وقد أشار المسيري إلى عدة ظروف ساهمت في تأصيل التميز الوظيفي للجماعات اليهودية، إذ أن انهيار الإمبراطورية الرومانية وانهيار النظام التجاري، ساهم في انقسام العالم إلى قسمين؛ العالم الإسلامي والعالم المسيحي، حيث أضحت المبادلات التجارية صعبة بين العالمين خاصة مع اختلاف الدين والقوانين التي تحكمه، والسفن والتشريعات التي تنظم المجال التجاري. وبذلك أصبحت الجماعات الوظيفية اليهودية تلعب دور الوساطة، وتمثل حلقة الوصل الوحيدة بين العالمين. ولعبت دور الأقلية الدينية داخل المجتمع الإقطاعي المسيحي، وكانت المجتمعات المسيحية الزراعية تمكّن الأقليات من وظيفة التاجر، واليهود آنذاك يعيشون في مجتمع إقطاعي وكان لهم مكانة جلية وهي دور التاجر والمؤتمن، حيث كانت شبكة الاتصالات التجارية اليهودية الواسعة تمتد على البحر الأبيض المتوسط. ومثل بذلك المجتمع اليهودي أقلية داخل المجتمع الكنسي المسيحي، وكان له حرية التنقل، ولعب دور الوسيط. وكان الفلاحون المسيحيون مرتبطين بالأرض، وكان التبلاء لا وظيفة لهم خارج إقطاعياتهم، وكان رجال الكنيسة مرتبطين بكنائسهم. وشنت

1- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 2004م، ص 215.

2- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، فلسطين، 1951م، ص 12-13.

الضرائب على التّجار المسيحيين ووقفت في طريقهم، وكان اليهود معفون منها. وحسب المسيري، فإنّ هذه العوامل ساهمت في تحويل أعضاء الجماعات اليهودية إلى عنصر استيطاني تجاري متحرك.

وتعتبر الصّهيونية فكرة ذات جذور غريبة بشكل أساسي، وهي عبارة عن عبوة أنتجها بعض من المفكرين الغربيين لحلّ ما يسمى بالمسألة اليهودية، التي شغلت المجتمع الأوروبي بعد الثورة الصناعية. وبحلول القرن الثالث عشر الميلادي أصبح أعضاء الجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية في العصور الوسطى جماعات وظيفية وسيطة تشكّل جسماً غريباً بمعنى الكلمة وتعيش على هامش المجتمع أو في مسامه وتؤمن بدين معاد للديانة الرسميّة، يرتدون أزياء خاصّة بهم ويتسمون بأسماء يهودية، ويتحدّثون بـلغات غريبة أو يتحدّثون أحياناً بلغة غير لغة أهل البلاد، مثل الفرنسيّة في إنجلترا والألمانيّة ثمّ اليديشيّة في بولندا، ويعملون في وظائف هامشية مثل التجارة والربا¹.

ومن الملاحظ أنّ الدّول الغربيّة انتقلت من الإنتاج الإقطاعي إلى الإنتاج الرأسمالي، من خلال ظهور المدن وارتفاع حجم التّجارة بين الدّول وزيادة الصّناعات المحليّة، حيث اتّجه الكثير من النّاس إلى المدينة هرباً من القرية، ممّا أثر في مردودية الأراضي الإقطاعيّة، وتزامن ذلك مع ظهور الموت الأسود أي مرض الطّاعون الذي ضرب أوروبا، وتوفّي حوالي ثلث السكّان ممّا أثر في تراجع نسبة اليد العاملة، فازدهرت المدن وضعفت القرى، فتراجع الإنتاج الإقطاعي، وتسبّبت في هذا التدهور حروب الفرنجة التي أبادت النّبل الإقطاعيين، وكذلك حرب المائة عام التي ثار فيها الفلاحون، فعمت الفوضى الاجتماعيّة والاقتصاديّة. ومن الأسباب السياسيّة التي ساهمت في تراجع وإضعاف النّظام الإقطاعي، بروز المملكيّات القوميّة القويّة في إنجلترا وفرنسا. حيث شيّدت الجيوش النّظاميّة المستقلّة عن النّظام الإقطاعي، وأصبح الملك يتمتّع بقبضة قويّة وبأوامر توجّه للأمراء والإقطاعيين وكبار الفلاحين، إذ حاول الملوك التّحالف مع الجماعات الهامشيّة كالتّجار وسكّان المدن لضرب النّظام الإقطاعي. ومن ثمّ، نستنتج أنّ اليهود انتقلوا من المرحلة الهادئة والمستقرّة داخل المجتمع الإقطاعي إلى مرحلة متذبذبة، ووقع ضرب للجماعات اليهودية عندما برز تجار دوليين مسيحيين، وتشكّلت الأساطيل التّجاريّة المسيحيّة، التي تمتعت بدعم الدّولة. فضعت قبضة التّجار اليهود على التّجارة الدّوليّة وأصبحوا يشتغلون بالتّجارة الداخليّة والإقراض بالربا.

ساهم تحوّل المجتمع الغربي من المرحلة الإقطاعيّة إلى المرحلة الرأسماليّة في تدهور وضع الجماعات اليهودية وسمّيت هذه النّقلة بـ"المسألة اليهودية"، وهي ظاهرة اجتماعيّة واقتصاديّة. وقد شهِبها عبد الوهاب المسيري بالمسألة اليونانيّة والمسألة الإيطاليّة في مصر، والمسألة العربيّة في إفريقيا، حيث لعب "اليونانيون والإيطاليون والعرب دور الجماعة الوظيفيّة ووقعوا ضحيّة للتّطور التاريخي الذي طرأ على مجتمعاتهم وأصبحوا جماعات وظيفيّة بلا وظيفة، وقد حلّت المسألة اليونانيّة في مصر برحيل كثير من اليونانيين إلى

1- المرجع نفسه، ص 15-16.

اليونان، أو إلى أي بلاد أخرى، وتبقى من تبقى منهم بعد اندماجهم في المجتمع المصري وتقبل وضعهم دون تمييز حضاري أو مهني¹.

ومن ثم، فقد مرّ التاريخ نفسه على الجماعات اليهودية في إنجلترا وفرنسا، حيث طرد أغلب اليهود واندمج البقية مع السكّان، وهاجر التجّار المطرودون إلى المجتمعات التي ما زال فيها النظام الإقطاعي مهيمناً ومستقرّاً وثابتاً. فانسحبوا من وسط أوروبا واتّجهوا إلى شرق أوروبا مثل بولندا، وشجّع حكام بولندا اليهود على الهجرة إليهم لتكثيف التجارة والنهوض بالنظام الإقطاعي، لذلك نلاحظ الدّورة الاقتصادية نفسها قد انتقلت من وسط أوروبا أي فرنسا وإنجلترا إلى بولندا.

ومن الملاحظ أنّ التجارة اليهودية قد اتّسمت بالتجارة الرّبوتية، وهي ضرب من التجارة التي قام عليها المجتمع الإقطاعي، عكس التجارة المسيحية التي كان يمارسها التاجر المسيحي المحلي، فالتاجر اليهودي لا يوفّر أمواله في الإنتاج ولا ينفق على صناعه الأقمشة، بل كان رأس ماله التجاري وسيطاً بين منتجات لا يسيطر عليها ولا ينتجها ولا يصنعها. بينما الرأسمالي المسيحي يقف عضواً أساسياً في العملية الإنتاجية ذاتها، ويوظّف كلّ أمواله في شراء المواد الخام والإنتاج والصّناعة. إذ أنّ المواد التي كان ينتجها الرأسمالي المسيحي، هي سلع تنتج بهدف بيعها داخل نظام اقتصادي مبني على البيع والشراء. وهذه هي العملية الإنتاجية الصحيحة. ومن هنا يشير عبد الوهاب المسيري إلى تحوّل اليهود إلى جماعة وظيفية بلا وظيفة.

ومع ذلك، اهتزت مكانة اليهود المستقرّة في المجتمع الإقطاعي الثّابت بعد تحوّل المجتمع الغربي إلى الرأسمالية في القرن الخامس عشر ميلادي، ممّا أدّى إلى ظهور تحالفات تجارية مسيحية دولية مثل "العصبة الهانسية" في شمال ألمانيا، و "اتّحاد لندن" في بريطانيا، والأساطيل التجارية القوية التابعة لجنوة والبندقية. وضعفت سيطرة اليهود على التجارة الدولية، ممّا أجبرهم على الانخراط في التجارة الداخلية والقروض بفوائد. واتّخذ التاريخ مجراه، واضمحلّ دور التجّار والمرابين اليهود، وظهرت طبقات التجّار المسيحية، ونشأت المصارف المحلية، وبذلك تحوّل أفراد الجالية اليهودية إلى مجموعات وظيفية دون وظائف، وأصبحت عبئاً حقيقياً لا دور لها.

3- الصهيونية بين الإحلال والعمالة:

تسببت الثورة الرأسمالية بصفة ريادية في ظهور المسألة اليهودية، ويمكن أن نضيف هنا أنّ الثورة الرأسمالية عبّرت عن نفسها في أشكال مختلفة، تتنوّع بتنوّع الظروف الحضارية أو الاقتصادية أو الدينية للظاهرة التي تتأثر بها الثورة. وتركت الثورة الرأسمالية أثراً عميقاً في طبقة التّبناء المسيحيين وفي التّفكير الديني المسيحي وفي الفلاحين المسيحيين وفي أعضاء الجماعات اليهودية.

ويعتبر ظهور المسألة اليهودية سبباً أساسياً في نشأة الحلّ الصهيوني، إذ ساهمت الثورة الصناعية الأوروبية في السيطرة المتزايدة على الموارد الطبيعية، وأصبحت الثورة الرأسمالية الطّاغية في العالم.

1- المرجع نفسه، ص 19.

وساهمت في تحوّل الإنتاج من المرحلة الاستهلاكية إلى المرحلة التّسويقية، وكثرت الاختراعات في ميدان الطّاقة، لتقوى الصّناعة وتنمو الإنتاجية. وولّد النّمط الإنتاجي رغبة استهلاكية في الأسواق العالمية والمحليّة، وتكاثفت نسبة السّكان الأوروبيّين ما جعل من الدّول الأوروبيّة تفكّر في اللّجوء إلى الاستعمار وتقوية الصّناعة من خلال الغزو الاقتصادي واستنزاف الثّروات الطّبيعية في الدّول المستضعفة في آسيا وشمال إفريقيا وإفريقيا الوسطى.

من أكبر الأزمات التي خلفها انتقال المجتمع الغربي من الإقطاعية إلى الرأسمالية هي مشكلة الانفجار السكاني، ورأت أوروبا في الاستعمار حلاً لهذه المشكلة. ونتيجة لذلك، تمّ نقل باقي سكان أوروبا للاستقرار في آسيا وإفريقيا والأمريكيتين، حيث أقاموا جيوباً استعمارية، وكانت الجزائر وجنوب إفريقيا من أبرز الشهود على استعمار المستوطنين الأوروبيّين. والطريقة نفسها، طردت فرنسا وإنجلترا الجاليات اليهودية في أوائل القرن السابع عشر، وبقي عدد قليل منهم مختلطاً ببقية السّكان دون أي تمييز ثقافي أو مهني.

ولا يمكن أن نرى الحركة الصهيونية خارج هذا المضمار الاستعماري الأمبريالي، وقد مثّل حلم اليهود الرّجوع إلى أرض الميعاد حلماً متجدّداً، إذ أنّ العرب في فلسطين كانوا لا يرفضون مجيء اليهود لأراضيهم الطّاهرة للصّلاة أو لأهداف دينية أخرى، ومن المعلوم "أنّ عدد اليهود في فلسطين في سنة 1814م لم يزد على 10,000 يهودي، وفي سنة 1914م، لم يزد عدد اليهود عن 35,000 يهودي من جملة 16 مليون يهودي في العالم، يعبرون في صلواتهم ثلاث مرّات عن رغبتهم في العودة إلى أورشليم، لكنّ الحلم الديني في العودة ظلّ ذا فعالية فردية، ولم ينجح في نقل اليهود والمسألة اليهودية إلى الشّرق، بل إنّ العودة الجماعية لم تكن مطروحة أساساً على المستوى الديني. فالدين اليهودي في إحدى صوره يؤمن بأنّه في الوقت الذي يحدّده الرّبّ وبطريقته، وعندما يصبح الإنسان مؤهّلاً للتحرّر المطلق، فسوف يعاد اليهودي إلى فلسطين. ولكن حلم العودة لن يتمّ على أيدي الأفراد، وإنّما على يد المسيح (أي المسيح المخلص اليهودي)".¹ وتقول الفكرة الصهيونية بأنّ الشّخص اليهودي العائد إلى الأراضي الفلسطينية الطّاهرة لا يمكن أن يكون بغرض الصّلاة فقط، بل بغرض الاستيطان، وهذا ما توصي به الوصايا الرّبّانية. ويرى الغرب أنّ المسألة اليهودية لا يمكن أن تحلّ إلاّ بعودة اليهود إلى آسيا وإفريقيا.

وتعتبر الصهيونية حلاً استعماريّاً للمسألة اليهودية، حيث طرحت عديد الحلول من خلال إعادة بناء كيان اليهود بعد الأزمة التي مرّوا بها، وتشتّت المجتمع الإقطاعي، فأصبحوا جماعات وظيفية بلا وظيفة. وبات لزاماً، حسب الرؤية اليهودية إعادة صياغة أنفسهم ليتواءموا مع المجتمع التجاري الصّناعي الرأسمالي الأوروبيّ الجديد.

تهدف الصهيونية إلى إعادة تحديث اليهود، ومثّل الاستعمار الأوروبيّ للدّول المستضعفة والمسألة اليهودية، الحلّ والوسيلة لإعادة تركيز جذور اليهود ومدّها. وبالتالي، فإنّ المسألة اليهودية صدرت من أوروبا، ولم تقم بريطانيا وطن يهودي، بل كان التّفكير أساساً في الدّول الاستعمارية في الغرب الإسلامي وشمال

1- المرجع نفسه، ص 24.

إفريقيا وآسيا. وفي نهاية المشروع الاستعماري، اتخذت فلسطين ضحية فعلية لترسيخ الجنس اليهودي حيث كانت الصهيونية ممثلة في الحل الاستعماري للمسألة اليهودية. لذلك بات وجوبا، تحويل المهاجرين اليهود الفائضين إلى بلد آمن يعيشون فيه، لأنهم يمثلون عبئا على المواطنين في دول أوروبا. لذلك تفكر الحركة الصهيونية في إعادة توزيع اليهود في كل أنحاء العالم، لحل المشكلة اليهودية، لكن في كبد المشكلة فإن الدول الأوروبية ترفض هجرة اليهود الجماعية إليها، لذلك كانت الهجرة من بريطانيا نحو إفريقيا وآسيا. وفي خفايا هذه الهجرة، تستقر الفكرة الاستعمارية، وولد مشروع استعماري للدول المستضعفة، لاستنزاف ثرواتها، واستبعادها. ومن ثم، فإن التصور الصهيوني، يحمل داخل جوهره نزعة استعمارية، وهي نفسها عند بريطانيا. وستكون إمبراطورية بريطانيا مصغرة أو إنجلترا الصغرى. وتتلخص بذلك الرؤية الصهيونية، وحل المسألة اليهودية، بأن تكون الصهيونية تحمل في ذاتها مستعمرات ومستوطنات، ويحل محل أحد الشعوب الشرقية ويرتكز الفائض اليهودي من الدول الغربية في الدول العربية والشرقية المستضعفة. والاستعمار الصهيوني هو إفراز للتشكيل الاستعماري الغربي، ولكن إفرازات هذا التشكيل متنوعة فهو استعمار إحلالي ليس له دينامية مستقلة عن الدولة العظمى التي تتبناه. ولعل هاتين السمتين إحلاليته وعمالته هما السمتان الأساسيتان للاستعمار الاستيطاني الصهيوني¹.

يسعى الاستعمار إلى تبيد الثقافات والاستيلاء على الخصوصيات، ومن ذلك، فإن الدولة الغازية بجيوشها تحتل بلدا ما لتحويل سكانه ومواطنيه إلى عبيد مسلوبي الحرية والحقوق. وتستولي على موارده الطبيعية وثرواته وتحويلها إلى سوق سلع فائضة. وتستفيد من تاريخيته وجغرافيته. إذ يصاحب هذا النوع من الاستعمار عدة تشوهات تساهم في طمس الثقافات والهويات، والقضاء عليها. وبالتالي، يمارس الاستعمار جبروتا وغطرسة تحد من تطور ذلك المجتمع المستعمر، ويسيطر على مصيرهم. بينما الحركة الصهيونية المستوطنة، التي اتخذت من فلسطين الطاهرة مستقرا، لها حيث ألقى المستوطنون اليهود بمؤسساتهم الاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية بظلالها على السكان الأصليين، فقد سعوا إلى تحويل الفلسطينيين إلى عبيد، وساهموا في هجرتهم من قراهم ومخيماتهم، وتذبذب الهرم الاجتماعي للبلد المستوطن، فوجدت تشنت أفراد العائلة من جراء الغزو الاستيطاني والحروب والاستبداد والاستبعاد، فينتج عن هذا البناء الاجتماعي تشوه كامل.

ومن الملاحظ، أن الغزو الصهيوني للفلسطينيين لا يمكن أن يدخل ضمن الاستعمار، لأن المستعمر يسعى إلى تجديد البنى التحتية وتشييد المباني والمصحات والمستشفيات والمؤسسات التربوية والمصرفية والثقافية، وهنا نتحدث عن استعمار حتى وإن كان في باطنه استنزاف للثروات الطبيعية للمستعمر، إلا أن في ظاهره تعميم لأراضي المستعمر، لكن الفكر الاستعماري يحمل الدمار أكثر من البناء، وخاصة على المستوى الديموغرافي الذي مس الدول المستعمرة في الغرب الإسلامي وشمال إفريقيا وآسيا في سكانهم، وإبادتهم واعتبارهم عبيدا. ونرجع للحديث عن الحركة الصهيونية، وما حدث في فلسطين، حيث لم تكن

1 المرجع نفسه، ص33.

بوادر الاستعمار في فلسطين بل كانت هناك إبادة للفلسطينيين وتحويلهم إلى عبيد، وقامت الصهيونية بمحاولة القضاء الكلي على الشعب الفلسطيني بالاستيلاء على الأساس المادي الذي يستند إليه المجتمع الفلسطيني، وحلّ المستوطنون الصهاينة محلّ الفلسطينيين السكّان الأصليين الذين شردوا من ديارهم. فنلاحظ المذابح والمجازر التي ارتكبتها الصهاينة في حقّ الشعب الفلسطيني، وهذا لا ينمّ إلا عن فكر يشجّع على الإبادة الفلسطينية، لأنّ الاستعمار فقد شروطه، حيث سعى عبد الوهاب المسيري هذا النوع من الاستعمار ب"الاستعمار الاستيطاني الإحلالي" (الاستعمار الاستيطاني الإحلالي أو المبني على الأبارتهايد - أي التفرقة اللونية هو انتقال كتلة بشرية من مكانها وزمانها إلى مكان وزمان آخرين، حيث تقوم الكتلة الواحدة بإبادة السكّان الأصليين أو طردهم أو استعبادهم، أو خليط من كلّ هذه الأمور كما حدث في أمريكا الشماليّة وفي فلسطين. ومهما بلغ الإنسان من وحشية وحياد، فهو لا يستطيع القيام بمثل هذه الأفعال إلا إذا كان هناك مبرّر)¹ وهو أكثر أنواع الاستعمار شراسة وضراوة.

ومن ثمّ، فإنّ الصهاينة يدركون الطّبيعة الاستعماريّة الاستيطانيّة الإحلاليّة لمشروعهم، تحت شعار - شعب بلا أرض لأرض بلا شعب-. ويسعى المشروع الصهيوني إلى إبادة العرب الفلسطينيين من خلال التقتيل والقصف بالقنابل والإعدام والأسر في السجون، ونقل الفلسطينيين وتوطينهم في بلدان أخرى من خلال تضيق الخناق عليهم ليستطيع الصهاينة تحويل الأرض الفلسطينية إلى وطن قوم اليهود. وحسب الرؤية الصهيونية فإنّ فلسطين، لا تحمل مكانا للشعبين العربي واليهودي الصهيوني، لأنّ من أهداف الصهيونية، هو مدّ جذور الشعب اليهودي المهاجر من الدّول الأوروبيّة إلى داخل فلسطين، خال من العرب. وبات وجوبا، حسب المشروع الصهيوني الإحلالي، نقل العرب من فلسطين إلى دول مجاورة. ومن ثمّ، تستطيع الدّولة الصهيونية استيعاب الملايين من اليهود المهاجرين، حيث كان هناك اتفاق كليّ من طرف الأطراف السياسيّة الصهيونيّة على إحلاليّة الاستعمار الصهيوني رغم اختلاف اتّجاهات القادة السياسيّين الصهيونيّين.

ومن المعلوم أنّ الاستعمار الصهيوني، تميّز بخاصيّة الإحلال، أمّا الخاصيّة الثّانية فهي خاصيّة العمالة. إذ أنّ المشروع الصهيوني لم يكن في البداية في حيّز التنفيذ باعتبار الثّورة الرأسماليّة التي جعلت من العوالم عالما واحدا وسوقا واحدا. وجعل النّظام الرأسمالي الجماعات اليهوديّة تنتقل من أوروبا ليستوطنوا في دولة أخرى، ولا يمكن أن يتحقّق الاستيطان إلا بوجود قوّة سياسيّة وعسكريّة تضمن حقوق المستوطنين الصهيونيّين. وهذه القوّة هي القوّة البريطانيّة، التي ساعدت في بلورة وعد بلفور القاضي باقتطاع أراضي من آسيا أو إفريقيا، وتكون أرضا للمستوطنين، ثمّ، تمدهم بالسلاح والقوّة العسكريّة لإبادة السكّان الأصليين، و"لعلّ عمالة الاستعمار الصهيوني تظهر أكثر ما تظهر في بحثه الدائب في المراحل الأولى عن قوّة إمبرياليّة ترعاه، فقد تفاوض هرتزل مع العثمانيّين ثمّ مع الألمان والروس ومع الفرنسيّين وأخيرا مع الإنجليز

1- عبد الوهاب المسيري، اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، ص99.

الذين أدركوا الإمكانيات الاستعمارية الكامنة في المشروع الصهيوني. وقد كلّت هذه المساعي بالنجاح بعد موت هرتزل بصدور وعد بلفور وقد أصبحت لندن بعد ذلك هي مقر القيادة الصهيونية¹. ومن ثمّ، فإنّ الصهيونية تدعّم بصفة مباشرة النّفوذ البريطانيّة، وهي بمثابة مستعمرة جديدة لصالح بريطانيا، لأنّها تحت وصايتها. ويؤمن عبد الوهّاب المسيري بإحلالية الاستعمار الاستيطاني الظاهرة في صهيونيته، وتتجلى في الحركة الصهيونية. كما أنّ عمالته - أي الاستعمار الاستيطاني - ترتبط بشكل وثيق بالصهيونية، لذلك لاحظنا الارتباط الوطيد بين الاستعمار الصهيوني والاستعمار البريطاني. وأضحت الرؤية الصهيونية الاستعمارية رؤية واقعية في الراهن، وهذا ما نشهده الآن، من توغّل الصهيونية وامتدادها على الأراضي الفلسطينية. وقد لاقت دعماً من أمريكا وبريطانيا، ونرى هذا التحالف والتطبيع من جانب الدول العربية كالإمارات والمغرب والسودان.

4- الصهيونية آلية نفوذ الدول الغربية من خلال صور مجازية:

يمثّل المستوطنون الصّهاينة خدمة عسكرية جاهزة، ومجموعة من المرتزقة، وأحد المماليك، فهم وسيلة وأداة استحوذوا على مكان نزعوا عنه قدسيته، واعتبروا وسيلة منعزلة عن المحيط الحضاري الشرقي، والمقصود هنا الأراضي الطاهرة الفلسطينية. حيث كان الصّهاينة أداة وحائطا وحاجزا ودرعا لأوروبّا وللحضارة الغربية. وامتزجت الغايات الغربية بالحضارة الشرقية. ومن ثمّ، استقرّ الصّهاينة في فلسطين، حيث انقسمت دولة فلسطين بالغصب، وأحدثت ما يسمّى بإسرائيل. مع الملاحظ أنّها تعني في اللغة العبرية الأرض والشعب، ولكن في الحقيقة يوجد شعب دون أرض، ويوجد مجتمع اغتصب الأرض بالقوة ونسبها إلى نفسه، وقد ورد مقال في سبتمبر سنة 1951م، في جريدة هآرتس يحمل "عنوان - نحن وعاهرة الموائى -" جاء فيه أنّ إسرائيل تمّ تعيينها لتقوم بدور الحارس الذي يمكن الاعتماد عليه في معاينة دولة واحدة أو أكثر من جيّرتها العرب الذين قد يتجاوز سلوكهم تجاه الغرب الحدود المسموح بها². وبالتالي شبّه عبد الوهّاب المسيري إسرائيل بحارس أجير يشبه العاهرة، فالذات الصهيونية الإسرائيلية ما هي إلا أداة استعملها الغرب ولا يزال، لدخول الدول المستضعفة واستنزاف ثرواتها تحت غطاء الاستعمار. وتوجد وثائق في وزارة الخارجية البريطانية في سنة 1956م، تخصّ حرب السويس وأثناء المداولات السريّة، بين إنجلترا والصّهاينة، اتّفقا على العدوان على مصر من خلال هجوم إسرائيل عليها، ومن بعد، تقوم إنجلترا أو فرنسا بالتدخل لحدّ التّزاع حول قناة السويس بين الطّرف الصهيوني والمصري. ومن ثمّ، يُنبئ للرأي العام أنّ فرنسا وإنجلترا، قد تدخلتا بغرض حلّ السّلام لا بغرض الاستعمار الإنجليزي والفرنسي. لأنّها في الظاهر عملية محايدة، ولكنّها في الدّاخل أسلوب سياسي خبيث. ولعبت فرنسا وإنجلترا دورا أساسيا في ضمان حقوق إسرائيل وأمنها، ومثلا الدّاعمين العسكريين والسياسيين لها.

1- عبد الوهّاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص 40.

2- عبد الوهّاب المسيري، اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود، مرجع سابق، ص 96.

يبدو أنّ السّلطات البريطانيّة في هذه المفاوضات السّريّة قد بالغت بعض الشّيء، وطالبت من قوّاتها أن تلحق بعض الخسائر الطّفيفة والحقيقيّة بالقوّات الإسرائيليّة الرافضة للانسحاب وتباطؤها فيه. حتّى تحظى العمليّة بالجدّيّة. وهنا ثمة استخدام لصورة مجازيّة لوصف علاقة إسرائيل بالغرب، و"إنجلترا تشبه النبيل الإقطاعي الذي يرغب في معاشرّة إحدى الخادمت جنسيًا على أن يتمّ ذلك في الخفاء وحسب، أي في المطبخ مثلًا لا في حجرة النّوم، ومن الواضح أن بنجوريون لم يرفض الدّور الاستراتيجي الموكل إليه (الخادمة الحسنة)، ولكنّه كان يطمع في أن يتمّ اللّقاء بين الخادمة والسّيّد في مكان لائق (الحديقة أو غرفة النّوم على سبيل المثال)، يتّفق ومكانة الشّعب اليهودي وكرامة دولته اليهوديّة"¹.

تلعب الصّهيوينيّة أداة وآليّة في خدمة المصالح الإستراتيجيّة الغربيّة، ولا تستمدّ قوّاتها ونجاحها من ذاتها بل تعود قوّتها بسبب اتّفاق مصالحتها مع المطامح الغربيّة. وهذا يتباين مع الخطاب التّحليلي العربي السائد القائل بأنّ الصّهباينة يستمدّون قوّتهم من ذواتهم، وما الغرب إلّا قوّة تدعّم النّفوذ الصّهبوني. وهنا يوضّح عبد الوهاب المسيري هذه الأطروحة الشّائعة في ذهن العربي ويدحضها، لذلك أورد بعض الشّواهد والقرائن التّاريخيّة والحديثة ومنها أنّ نابليون بونابرت (1769-1821 م) أول من دعا إلى إقامة دولة يهوديّة في فلسطين في العصر الحديث، كما كان أول غربي يغزو الشّرق العربي في العصر الحديث. وجدير بالذّكر أنّ نابليون كان معاديا لليهود، ومن المستحيل الحديث عن وجود يهود أقوياء أو ضعفاء أو لوبي صهيويني عندما أطلق نابليون دعوته. إضافة إلى أنّ عديد السّياسيين في الغرب هم من الكارهين لليهود، وخاصّة بلفور (1848-1930 م) الذي سنّ قانون الأجنبي عام 1905 م، لمنع اليهود من دخول بريطانيا، وشكّل اليهود عبئا على الحضارة الغربيّة، لكنّ بلفور وجد أنّ بريطانيا ستكسب ميزة إستراتيجيّة إذا أقامت دولة صهيوينيّة.

مثل صدور وعد بلفور أهمّ حدث في تاريخ الصّهيوينيّة، وعلى هذا النّحو، فإنّه يوفّر فرصة نادرة لاختبار نماذج الضّغط اليهوديّة والصّهيوينيّة. ولهذه الغاية، وازن المسيري بين قوّة الجاليتين اليهوديتين في ألمانيا وبريطانيا، ومن المعروف أنّ اليهود في ألمانيا، قبل الحرب العالميّة الأولى، كانوا أقوياء ويشغلون مناصب حكوميّة مهمّة، والبنوك الأكثر أهميّة جميعها مملوكة لبعض أفراد الشّعب اليهودي والجاليات الألمانيّة. كما أنّ اليهود منتشرون في وسائل الإعلام وبين قادة الأحزاب السّياسية، ومن بينهم عديد الكتّاب والفنّانين، ومعدّلات اندماجهم مرتفعة. وهذا سهّل عليهم التنقّل في المجتمع الألماني. وكانت الحركة الصّهيوينيّة حتّى ذلك الحين حركة ألمانيّة في توجّهها الثّقافي، لذلك كانت لغة المؤتمر الصّهبوني هي الألمانيّة، وكانت برلين مقرّ المنظّمة الصّهيوينيّة العالميّة. وكان الصّهباينة مستعدّين لجعل برنامجهم الصّهبوني جزءا من برنامج الاستعمار الألماني. وفي المقابل، كان لدى بريطانيا مجتمع يهودي صغير لم يكن لديه القوّة الاقتصاديّة أو الثّقافيّة للمجتمع اليهودي الألماني، ومع ذلك، فإنّ الصّهباينة في بريطانيا، على الرّغم من ضعفهم وعزلتهم، تمكّنوا من تأمين وعد بلفور.

1- المرجع نفسه، ص 97.

ويرى المسيري أنه من المستحيل العودة إلى الصّور الإعلامية أو إلى الحركة الصهيونية ونماذج تفسيرية مماثلة. بدلا من ذلك، يجب العودة إلى العلاقة بين المصالح الإستراتيجية للإمبريالية البريطانية والمصالح الإستراتيجية للإمبريالية الألمانية. أما الإمبريالية الألمانية فكانت متحالفة مع الإمبراطورية العثمانية، ولم يكن هناك مجال لأية وعود للصّهاينة على حساب الدّولة. لكن حالة الإمبريالية البريطانية مختلفة، فقد استمرّ تحالفها مع الإمبراطورية العثمانية حتى اندلاع الحرب، وفي ذلك الوقت صدر وعد بلفور البريطاني، وكان متعلّقا بمشروع شرق إفريقيا، حيث كان وعدا بقطعة أرض خارج الدّولة العثمانية. ولكن بعد أن قرّر الإمبرياليون البريطانيون تقسيم الإمبراطورية العثمانية، أصبح من الممكن إصدار وعد بلفور للصّهاينة بدلا من البريطانيين. واضطرت بريطانيا إلى قطع العلاقات مع المنظّمات التي كانت تحت النفوذ الألماني في ذلك الوقت، وهذه المرة كان الوعد بقطعة أرض داخل الإمبراطورية العثمانية.

درس عبد الوهاب المسيري العلاقة بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية خاصة من خلال المستوطنات التي استوطنها هؤلاء في جنوب إفريقيا وشمالها وفي فلسطين. إذ تبين أن إسرائيل ظاهرة استعمارية استيطانية مثلها مثل الدّول الغربية، الذين أقاموا مستوطنات في جنوب إفريقيا. وبالتالي، فإنّ هدف المستوطنين الأوروبيين والصّهاينة واحد، وهو محاولة الغرب الصّناعي في امتداد جذوره، ونشر احتكاره لدول العالم لبسط نفوذه وامتداد قوّته، وخاصة حلّ مشكلة الفأض الديموغرافي البشري، عن طريق تصدير أوروبا للجنس اليهودي، حيث يرى المستوطن الغربي أنّ حلّ المسألة اليهودية من خلال تصدير اليهود للشرق، وسرقة الأراضي العربية من الفلسطينيين مثل ما تسرق المواد العضوية والأولية والثروات الطبيعية من بقية الدّول المستضعفة عربية كانت أو غيرها. إذ حصل الاستيلاء والاحتلال نفسه في جنوب إفريقيا، حيث تمّ "تصدير قطاعات من الطبقة العاملة الهولندية ثمّ البريطانية ثمّ الغربية المتعطلة. وسُرقت الأراضي من الأفارقة لتوطينهم فيها وكان هذا هو الإطار الذي تمّ من خلال حلّ مسألة أوروبا اليهودية: تصديرها إلى العالم العربي وتأسيس دولة وظيفية استيطانية إحلالية بحيث تقوم الجماعة الوظيفية اليهودية التي فقدت وظيفتها بوظيفة جديدة، القتال دفاعا عن المصالح الغربية بدلا من التجارة والرّبا"¹.

استعمل عبد الوهاب المسيري، صورة مجازية تصف إسرائيل بـ"كلب حراسة"، حيث ورد في صحيفة لوموند في تاريخ 8 مارس 1974م، بأنّ إسرائيل عميل أميركا في الشرق الأوسط، وتعتبر الحركة الصهيونية كلاب حراسة المصالح الأمريكية في الشرق الأوسط. ويبقى بقاء الإسرائيليين في فلسطين بمدى قدرتهم على القيام بالوظيفة الموكولة إليهم من طرف أميركا. وعلّق الصّحفي الإسرائيلي عاموز كنان على هذه الصّورة المجازية بأنّ إسرائيل عبارة عن كلب حراسة رأسه في واشنطن وذيله في القدس وهو كلب حراسة قوي، ولكنّه يستحقّ الحماية، أي أنّ إسرائيل قويّة، ولكنها في حماية الدّول الغربية. وتعتبر الصهيونية حركة وظيفية تقوم بوظيفة موكولة إليها، حيث يستخدم العرب وصف إسرائيل بكونها مخلب القطّ، ومن ثمّ،

1- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص 396-397.

فإنّ الصّور المجازيّة التّعبيريّة التي أنّصفت بها الصّهيونيّة كونها "الحارس والعاهرة والخادمة الحسنة المطيعة، وكلب حراسة، ومخلب القطّ، سواء أقابلناها لجدّتها أم رفضناها لحدّتها تؤكّد أنّ أهميّة إسرائيل من وجهتي النّظر الغربيّة والصّهيونيّة، لا تكمن في عائدها الاقتصادي، وإنّما في دورها الاستراتيجي، إذ أنّ كلّ الصّور المجازيّة تفترض وجود دوري يؤدّي وثمن يدفع، لا عائد اقتصادي يحصّل".¹

ومن ثمّ، فإنّ الصّور المجازيّة تتغيّر حسب الخطة الوظيفيّة المناطة بعهدة الصّهيانية. إذ أنّ في القرن 20 وبعد تفجّر الثّورة التكنولوجيّة، اتّضح أنّ الصّهيونيّة لا تمتلك نفوذًا ولا تمثّل قاعدة ومنطقة قوّة، بل هي حاملة لطائرات أمريكيّة، أي هي تمثّل قاعدة حربيّة وحاملة سلاح بالنّسبة إلى أمريكا في الشّرق الأوسط. وتدعم أمريكا الصّهيانية بالسّلاح لأنّهم يريدون أن تكون لهم دولة في الشّرق الأوسط، مجهزة بأفضل الأسلحة والجنود. وهذه المنطقة هي إسرائيل، وهي حاملة الطّائرات وتمثّل موقع استراتيجي عسكري، وقاعدة حربيّة في موقع استراتيجي قريب من الاتّحاد السّوفياتي ومن أوروبا الشّرقية، ومن حقول النّفط بالنّسبة إلى أمريكا. بالتّالي، تعتبر إسرائيل أداة تستخدم، تحمل فوق أرض فلسطين 4 ملايين مقاتل إسرائيلي في خدمة أمريكا. وبالتّالي فهي حركة عميلة، توجد في منطقة حدوديّة قريبة من الاتّحاد السّوفياتي سابقًا، وأوروبا الشّرقية، وحقول النّفط وليس لها عائدات اقتصاديّة مباشرة تتقاسمها معيّة أمريكا. وتعتمد "أمريكا على إسرائيل في كثير من الأمور الأمنيّة وحاجتها إليها كقاعدة عسكريّة وحاملة طائرات، يجعلها توسّع رقعة حركة المنظّمات الصّهيونيّة حتّى تقوم بعملية تعبئة الرّأي العامّ الأمريكي، ليساند الولايات المتّحدة في دعمها الدائم والمستمرّ للكيان الصّهيوني، بما يتضمّن ذلك من دعم مالي قد يبدو باهظًا من منظور الإنسان العادي ولكنّه استثمار إستراتيجي جيّد من منظور المؤسّسة الحاكمة، الأمر الذي يتطلّب عملية قوميّة سياسيّة تقوم بها المنظّمات الصّهيونية على أكمل وجه".²

5- خاتمة:

تميّز اليهود بمساهماتهم الفعّالة في الاقتصاد والتّجارة في العالم الغربي، وخاصّة في النّظام الإقطاعي. إذ مثّلوا الفئة الكبرى الحاملة للتّجار، إلّا أنّ تحوّل النّظام التّجاري في الغرب من نظام إقطاعي إلى نظام رأسمالي، أثر سلبًا في مكانة اليهود وتجارهم، وعرف هذا التّحوّل بالمسألة اليهوديّة.

إضافة إلى هذا، نشأت طبقة التّجار المحليّين والبنوك المحليّة، ومثّلت حازما أمام التّاجر اليهودي والمُربي منه. ممّا أثر في ضعف الجماعات اليهوديّة، وبدؤوا يفقدون وظيفتهم الأساسيّة في المجتمع الإقطاعي، حيث وجدوا أنفسهم صلب المجتمع الهامشي وأصبحوا يمثّلون عبئًا حقيقيًا داخل المجتمع.

وشهد القرن التّاسع عشر ميلادي اضطهاد الأقلّيّة اليهوديّة في أوروبا، ممّا أجبر معظمهم على تغيير مكان إقامتهم واضطروا إلى إيجاد مكان اجتماعي جديد لأنفسهم في العالم. ونادت منظّمات اجتماعيّة مختلفة

1- عبد الوهاب المسيري، اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود، مرجع سابق، ص 97-98.

2- عبد الوهاب المسيري، اليد الخفيّة دراسات في الحركات اليهوديّة الهدامة والسريّة، مرجع سابق، ص 269.

بتحديث الدّين اليهودي ومفاهيمه وتقاليده، وازدهرت دراسة التّراث العبري. وكانت هناك حملات فكريّة تدعو إلى إعادة تأسيس الشّعب اليهودي في وطنه التّاريخي حتّى بلوغ سنة 1897م الّتي شهدت ولادة الحركة الصهيونيّة وعملها الفعّال. واستمرّ الشّتات اليهودي في جميع أنحاء العالم حتى إنشاء إسرائيل في فلسطين عام 1948م.

ولم يعتمد يهود إسرائيل على الدّعم البريطاني فحسب، بل حاولوا أيضا استخدام النّفوذ الأمريكي، وتعتبر إسرائيل لعبة تتحكّم فيها الدّول الغربيّة، ومنها أمريكا، وهي مجرد آليّة يمكن الاستغناء عنها في أيّ وقت، فهي ليست أداة عضويّة وثابتة، بل هي أداة متناهية تخدم مصالح الدّول الغربيّة. وتؤكّد الصّورة المجازيّة الّتي اعتمدها عبد الوهّاب المسيري حركيّة هذه الدّولة النّافعة الثّمينة، وإمكانية نقل جنودها من مكان حدودي إلى مكان حدودي آخر، ولكنّ الصّورة المجازيّة تظهر في الوقت نفسه أنّه يمكن الاستغناء عنها، فالأجزاء الآليّة الحركيّة ليست عضويّة ولا ثابتة.

ويؤكّد الصّهيانية على اكتساب حقوقهم في فلسطين باعتبارها أرض الميعاد ليتخلّصوا من اضطهادهم من قبل الأوروبيّين. ولكنّ العرب في فلسطين هم الضّحايا، وهذا غير منطقي، فإذا أرادت أوروبا أن تعوّض عن أخطائها ضدّ اليهود، فمن الأفضل أن تتخلّى عن بعض من أراضيها لصالح اليهود، وإذا أراد اليهود الانتقام أولا وقبل كلّ شيء انتقموا من الغرب لا العرب.



المصادر والمراجع:

- 1- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1988م، مج2.
- 2- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 2004م.
- 3- عبد الوهّاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، فلسطين، 1951م.
- 4- عبد الوهّاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.
- 5- عبد الوهّاب المسيري، اليد الخفية دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001م.

النحوي بين القرآن والشعر

The Grammarian between the Qur'ān and poetry

د. محمد النوي

جامعة القيروان
تونس

mednaoui2010@gmail.com



النحويُّ بين القرآن والشعر

د. محمد النوي

ملخص:

ينظر المقال في تعامل النحاة مع الظواهر اللغوية المخالفة للقواعد النحوية في القرآن وفي الشعر. ولئن اختلف الناظرون في المصحف بين قائل بخطأ كتاب المصحف في الرسم، وباحث عن تعليل يبرر من خلاله صورة المصحف، فإننا قد ركزنا النظر على الاتجاه الثاني وسعينا إلى الوقوف على المفارقة المتمثلة في استناد النحاة من جهة إلى الشعر لتبرير الشذوذ اللغوي في القرآن (مثال المائدة 69/5)، وفي تخطئهم للشعراء من جهة ثانية (علاقة الفرزدق بالنحاة). وهي مفارقة حاولنا تفسيرها في هذا المقال. الكلمات المفتاحية: قرآن، شعر، نحو، كتابة، مشافهة، إعجاز.

Abstract:

The article looks at the grammarians' dealings with linguistic phenomena that violate grammatical rules in the Qur'ān and in poetry. While the examiners of the Qur'ān differed between those who say that the Qur'ān's writers made a mistake in drawing, and a search for an explanation through which to justify the image of the mushaf, we have focused our attention on the second direction and sought to highlight the paradox represented by the grammarians' reliance on poetry, on the one hand, to justify the linguistic anomaly in the Qur'ān (example of 5/69), and in mistaking them for poets on the other hand (Al-Farazdaq's relationship with grammarians). It is a paradox that we have tried to explain in this article.

Keywords: Qur'ān, poetry, grammar, literacy, orality, inimitability.

1- تقديم:

نشأ النحو العربي في مبدئه نشأة دينية، فقد كان أول النحاة قراء، ثم ما لبث هؤلاء النحاة أن تحوّلوا إلى مفسرين للقرآن، فكانوا بذلك حراساً للعقيدة وللغة العربية معاً¹. ولعلّ سبب ذلك كامن في أنّ العقيدة الإسلامية مرتكزة على اللغة (القرآن) قائلة بالإعجاز اللغوي (الإعجاز البياني). ومن ثمة فإنّ الاهتمام بالتحوي هو اهتمام بحارس اللغة العربية، أي بسلطة من سلطات الكتابة والرقابة. ونحن نطمح في هذا المقال إلى الوقوف على ظاهرة لافتة للانتباه هي موقف النحاة من الظواهر المخالفة لقواعدهم التحوية في النصّ القرآني أولاً، وموقفهم من الظواهر المخالفة لقواعدهم التحوية في النصّ الشعري ثانياً، لنخلص إلى فهم معيار الخطأ والصواب في الثقافة العربية قديماً.

تروى في علاقة نشأة النحو بالقرآن أخبار كثيرة منها ما روي من أنّ سبب وضع عليّ بن أبي طالب لهذا العلم (النحو) أنه سمع أعرابياً يقرأ: "لا يأكله إلا الخاطئين" (الحاقة 74/37) فوضع علم النحو. ويروى أيضاً أنه قدم أعرابي في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فأقرأه رجل سورة براءة فقال: "إنّ الله بريء من المشركين ورسوله" (التوبة 3/9)... فأمر عمر رضي الله عنه ألا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة، وأمر أبا الأسود أن يضع النحو².

ويقف الناظر في المصحف على رسم كثير مخالف لقواعد العربية نطقاً وكتابة. صحيح أنّ هذه القواعد قد صيغت نظرياً في زمن لاحق لكتابة المصحف، لكنّ ذلك لا يعني غيابها قبل كتابة المصحف. فنحن نميّز بين وجود الظاهرة وبين صياغة قانون الظاهرة. فنصب المفعول به في العربية من سُنن الكلام قبل أن يضع النحاة قواعدهم التحوية حوله، وكذا قُلّ عن أغلب ظواهر الاستعمال اللغوي. ولعلّه من الطريف أيضاً أن يقف الباحث على الكلمة الواحدة في المصحف وقد رسمت بأشكال مختلفة. من ذلك:

- "ببببب" البقرة 2/247: "وزاده ببببب في العلم والجسم"، و"ببببب" الأعراف 7/69: "وزادكم في الخلق ببببب".

- "أصحاب الأبيكة" (الحجر 15/78 وق 14/50)، و"أصحاب ليكة" (الشعراء 26/176 وص 13/38)

- والسّماء بنيناها بأبيد وإنا لموسعون (الذاريات 47/51)، و"أو تقطع أيديهم" (المائدة 5/33)

1- Shah Mustafa: Exploring the genesis of early Arabic thought: Qur'anic readers and grammarians of the Kūfan tradition (part1), in journal of qur'anic studies, vol 5, n 1, 2003, pp 47-78.

2- الأنباري (أبو البركات كمال الدين عبد الرحمان بن محمد، ت 577هـ): نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر 1998، ص 17-18. ومثل هذه الأخبار مبثوثة في جميع الكتب المهمّة بالتاريخ للنحو وللعلم، وقد جمعها سليمان يوسف خاطر: التأويل التحوي لوجوه القراءات القرآنية في كتاب سيويوه ومواقف النحاة والمفسرين منه، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، جامعة أم درمان، السودان 1997 (نسخة مرقونة)، راجع الفصل الأول: نشأة النحو وتطوره وعلاقته بالقراءات والتفسير وجهود علماء العربية في خدمة القرآن ص 42-107 وانظر خاصة المبحث الخامس منه: علاقة النحو بالقراءات والتفسير وجهود التحويين في خدمة الكتاب العزيز، ص 76-84.

-أيها/أيه (قارن البقرة2/21 بالنور 31/24 والرّخرف43/49)، رحمة/رحمت (قارن البقرة2/157 بالبقرة 2/218)، امرأة/امرات (قارن النساء4/12 بالتحريم 66/10 و11)، نعمة/نعمت (قارن البقرة2/211 بالطور 29/52)، الضعفوا/الضعفاء (قارن غافر 40/46 بالبقرة2/266).

2- حجية رسم المصحف بين القدماء والمحدثين:

وقد اختلف المحدثون بين قائل بالتوقيف الإلهي في رسم المصحف، وبين قائل بخضوع الرّسم للمواضع الثقافية في صدر الإسلام. ونمثل لذلك بموقف شعبان محمّد إسماعيل وغانم قدوري الحمد. فقد ذهب الأول في تعليل رسم الأيدي بزيادة ياء إلى القول: "زيدت الياء في لفظ بأيد للفرق بين الأيد بمعنى القوّة وبين الأيدي جمع يد. ولا شكّ أنّ القوة التي بنى الله بها هي أحقّ بالثبوت في الوجود من الأيدي"¹. وذهب الثاني في تعليل بعض ظواهر الرّسم بتجاوز نمطين من الرّسم: قديم ومحدث. يقول في تعليل رسم تاء التأنيث هاء وتاء (ة/هـ): "يمكن القول بأنّ رسم تاء التأنيث بالتاء في تلك الكلمات يحتمل أن يكون احتفاظاً بالصّورة القديمة لرسم تلك الكلمات -وهو ما أرجّحه- رغم أنّ الاستعمال قد تجاوز المرحلة التي استندت إليها تلك الصّورة، ويحتمل أنها تمثل نطقاً حياً لتلك الظاهرة التي تحتفظ بالتاء في حالة الوقف، إلا أنّ ذلك كله لا يمنع أن يكون الكاتب جرى في كتابة تلك الكلمات على وصل الكلام حيث تلفظ بالتاء ومع أنه من غير اليسير القطع هنا بأحد هذه الاحتمالات إلا أنه يجب أن يكون فهم تلك الظاهرة من خلال الإطار الذي يرسمه التطور التاريخي لها"².

والحقيقة أنّ هذا الاختلاف بين المحدثين ليس سوى مواصلة للاختلاف بين القدماء حول رسم المصحف. إذ يمكن ردّ جميع مواقف القدماء إلى اتجاهين اثنين:

- اتّجاه البحث عن علل الرّسم، ويلخصه قول الدّاني: "وليس شيء من الرّسم ولا من التّقط اصطلاح عليه السلف -رضوان الله عليهم- إلا وقد حاولوا به وجهها من الصحة والصواب، وقصدوا به طريقاً من اللغة والقياس، لموقعهم من العلم، ومكانهم من الفصاحة، علم ذلك من علمه، وجهه من جهله، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء"³.

- واتّجاه القول بخطأ الرّسم، وقد صاغه ابن خلدون وقدّم له تعليلاً خلدونيّاً، فقال: "وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم وكانت غير مستحكمة في الإجابة فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقدسة رسوم صناعة الخط عند أهلها. ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها

1- شعبان محمد إسماعيل: رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط3، 2012، ص43، وهو ينقل عن الزركشي: البرهان ج1 ص378.

2- غانم قدوري الحمد: رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، الجمهورية العراقية (اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري) ط1، 1982، ص274.

3- الداني (أبو عمرو، ت444هـ): المحكم في نقط مصاحف الأمصار، تحقيق عزة حسن، دمشق 1960 ص196. وقد وهم شعبان محمّد إسماعيل في نسبة هذا القول وفي مصدره، راجع ص49 من كتاب رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة.

تبرُّكًا بما رسمه أصحاب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخير الخلق من بعده المتلقِّون لُوحِيهِ من كتاب الله وكلامه كما يُقْتَفَى لهذا العهد خطُّ وليٍّ أو عالمٍ تبرُّكًا ويَتَّبَعُ رَسْمُهُ خَطًا أو صوابًا. وأين نسبة ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فأتبع ذلك وأثبت رسمًا، ونبه العلماء بالرسم على مواضعه. ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط وأنَّ ما يُتَخَيَّلُ من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يُتَخَيَّلُ بل لكَلِّها وجه. يقولون في مثل زيادة الألف في "لَأَذْبَحَنَّه" (النمل 21/27) إنه تنبيهٌ على أنَّ الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في "بأبيد" (الذاريات 47/51) إنه تنبيهٌ على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكُّم المحض. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أنَّ في ذلك تنزيهًا للصحابة عن توهُّم النقص في قلة إجادة الخط. وحسبوا أنَّ الخطَّ كمالٌ فنزَّهوه عن نقصه ونسبوا إليهم الكمال بإجادته وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه، وذلك ليس بصحيح. واعلم أنَّ الخطَّ ليس بكمالٍ في حقهم إذ الخطُّ من جملة الصنائع المدنية المعاشية... والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمالٍ مطلق إذ لا يعودُ نقصه على الذات في الدِّين ولا في الخلال وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس"¹.

لكن هذا الموقف لم ينفرد به ابن خلدون، بل ذكره وجوه الصحابة، من ذلك:

- "حدثنا ابن حميد قال، ثنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه: أنه سأل عائشة عن قوله: "والمُقيمين الصلاة" (النساء 4/162)، وعن قوله: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ" (المائدة 5/69)، وعن قوله: "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ رَانَ" (طه 20/63)، فقالت: يا ابن أخي، هذا عمل الكاتب، أخطأوا في الكتاب. وذكر أن ذلك في قراءة ابن مسعود: "والمُقيمُونَ الصلاة"².

ومن ذلك ما أورده السجستاني في كتاب المصاحف:

- "حدثنا عبد الله حدثنا المؤمل بن هشام حدثنا إسماعيل بن الحارث بن عبد الرحمان عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي قال: "لما فرغ من المصحف أتني به عثمان، فنظر فيه فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن، وستقيمه العرب بألسنتها"³.

ونشير إلى أنَّ من المُحدثين من حاول تعليل رسم المصحف العثماني بتجاوز ثنائية الخطأ والصواب، فقد راعى غانم قدوري الحمد أربعة معايير هي:

أ- استبعاد فكرة الخطأ في دراسة ظواهر الرسم العثماني،

1- ابن خلدون (عبد الرحمان، ت808هـ): المقدمة، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص464-465 (فصل في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية).

2- الطبري (محمد بن جرير، ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2001، ج1، ص33، بمناسبة تفسير الآية 162 من النساء:4: لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرًا عظيمًا.

3- ابن أبي داود السجستاني (أبو بكر، ت316هـ): كتاب المصاحف، صححه ووقف على طبعه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1936، ص32.

ب- عدم الاقتصار على المبدأ القائل إنّ الأصل في الكتابة مطابقة الخط للفظ.

ج- عدم اعتبار قواعد الهجاء التي وضعها علماء العربية مقياسا للرسم.

د- الإفادة من القراءات الصحيحة جمعاء في توجيه ظواهر الرّسم العثماني¹.

ولئن كانت المعايير (ب، ج، د) مقبولة، فإنّ المعيار الأوّل لا يمكن قبوله لأنه يصدر عن رؤية تمجيدية لكتابة المصحف. ولعلّ اقتصار الباحث على الظواهر الصوتية عموما مثل رسم الهمزة والألف والواو وتاء التأنيث... وإهماله للظواهر النّحويّة دليل على تجنّبه مواجهة المشاكل العويصة المنجزة عن استبعاد فكرة الخطأ في رسم المصحف.

3- النّحويّ والقرآن:

إنّ النّظر في تعامل القدماء والمحدثين مع خطّ المصحف يكشف عن الحرج العميق الذي واجهوه في ما يتعلّق بالظواهر النّحويّة المخالفة للقاعدة. وإننا نميّز بين قضايا رسم المصحف المتعلقة بشكل كتابة الكلمة (لأنها متعلّقة بالخط)، وبين قضايا رسم المصحف المتعلقة بإعراب الكلمة (لأنها متعلّقة بالنّحو). وقد ارتأى القدماء في باب قضايا الإعراب ثلاثة حلول: حلّ إلقاء التبعة على الكتاب (غلط الكاتب)، وحلّ البحث عن تخريجات نحويّة، وحل الاستعاضة عن رسم المصحف بقراءة منسوبة إلى بعض الصحابة. ويمكن الاستدلال على اجتماع هذه الحلول في مدوّنة واحدة من خلال النظر في تعامل الطبري مع القضايا الإعرابية في المصحف:

- فقد رجّح الطبري غلط الكاتب في تفسير الآية 162 من النساء4 (مثال مذكور سابقا)،

- وبحث (الطبري) عن حلّ نحويّ لظاهرة النصب بدل الرفع أو الرفع بدل النصب في تفسير الآية "إنّ هذان لساحران" (طه/20/63) متناسيا إمكانية غلط الكتاب. وهذا الحلّ هو: "قال بعض نحويّ الكوفة: ذلك على وجهين: أحدهما على لغة بني الحارث بن كعب ومن جاورهم يجعلون الاثنتين في رفعهما ونصبهما وخفضهما بالألف. وقد أنشدني رجل عن بعض بني الحارث بن كعب:

فأطرق إطراق الشجاع ولو رأى مساعا لناباه الشجاع لصمّا

...والوجه الآخر أن تقول: وجدت الألف من هذا دعامة، وليست بلام "فعلّى"، فلما بنيت زدت عليها نونا، ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول بكل حال. كما قالت العرب الذي، ثم زادوا نونا تدل على الجمع فقالوا الذين في رفعهم ونصبهم وخفضهم، كما تركوا هذان في رفعه ونصبه وخفضه، وكان القياس أن يقولوا الذّون... مجاز إنّ هذان لساحران مجاز كلامين، مخرجه: إنه: إي نعم، ثم قلت: هذان ساحران. ألا ترى أنّهم يرفعون المشترك كقول ضابئ:

1- غانم قدوري الحمد: رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، راجع خاصة الفصل الرابع: الرّسم العثماني، دراسة لغوية، ص 235-

فمن يكأسمى بالمدينة رحله فإني وقيار بها لغريب¹

-ولجأ (الطبري) إلى قراءة مخالفة لخط المصحف في تفسير الآية: "لا ينال عهدي الظالمين (البقرة/124)، فقال: "وأما نصب الظالمين، فلأن العهد هو الذي لا ينال الظالمين. وذكر أنه في قراءة ابن مسعود: "لا ينال عهدي الظالمون" بمعنى أن الظالمين هم الذين لا ينالون عهد الله. وإنما جاز الرفع في الظالمين والنصب، وكذلك في العهد لأن كل ما نال المرء فقد ناله المرء كما يقال: نالني خيرٌ فلان ونلت خيره"²

ومع ذلك فإننا قد لاحظنا من خلال استقراء كتب التفسير أن الحلّ المهيمن هو حلّ البحث عن تخریجات نحویة. وللتدليل على تعلق القدماء بهذا الحلّ، نودّ أن نعرض الآيتين التاليتين، ثم أن نستعرض مقالات القراء-النحاة-المفسرين في موطن الإشكال الإعرابي. وسنحاول التنوع في اختيار هؤلاء القراء-النحاة-المفسرين من خلال التنوع في عصورهم وانتماءاتهم المذهبية.

-الآية الأولى: "إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة/62)

-الآية الثانية: "إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (المائدة/69)

رغم أنّ لفظ الصابئين لم يتغيّر محلّه الإعرابي، ورغم أنّ الآية الثانية كادت أن تكون تكراراً تاماً للآية الأولى، فإنّ لفظ الصابئين ورد مرّة منصوباً (الصابئين) وورد مرّة مرفوعاً (الصابئون).

أشار سيبويه في كتابه إلى هذه الآية، ضمن باب "ينتصب فيه الخبر بعد الأحرف الخمسة انتصابه إذا صار ما قبله مبنياً على الابتداء لأنّ المعنى واحد في أنّه حال وأنّ ما قبله قد عمل فيه، ومنعه الاسم الذي قبله أن يكون محمولاً على إنّ. وذلك قولك: إنّ هذا عبدُ الله منطلقاً..."³، وفي نهاية هذا الباب قال: واعلم أنّ ناساً من العرب يغلطون فيقولون: إنهم أجمعون ذاهبون، وإنك وزيد ذاهبان، وذلك أن معناه معنى الابتداء، فيرى أنه قال: هم. وأما قوله عزّ وجلّ: "والصابئون"، فعلى التقديم والتأخير، كأنه ابتداءً على قوله: "والصابئون" بعدما مضى الخبر. وقال الشاعر (بشر بن أبي خازم): وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق، كأنه قال: بغاة ما بقينا وأنتم"⁴.

1- نفسه، ج 16 ص 210-211. والبيت لضاي بن الحارث البرجمي، قاله حين حبس في خلافة عثمان بن عفان. ويستخدمه النحاة عادة للاستدلال على حذف الخبر وعلى أنّ الجملة اعتراضية: إني بها لغريب، وقيار كذلك، راجع البغدادي (عبد القادر بن عمر، ت1093هـ): خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه محمد نبيل طريقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج4، ص323-328.

2- الطبري: جامع البيان، ج1، ص613.

3- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت180هـ): الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988. ج2 ص147.

4- المرجع نفسه، ج2 ص155.

أما الفراء فقد ذهب إلى القول: "إنّ رفع الصابئين على أنه عطف على الذين. والذين حرف على جهة واحدة في رفعه ونصبه وخفضه، فلما كان إعرابه واحدا وكان نصب إنّ نصبا ضعيفا وضعفه أنه يقع على الاسم ولا يقع على خبره، جاز رفع الصابئين. ولا أستحب أن أقول: إن عبد الله وزيد قائمان لتبين الإعراب في عبد الله وقد كان الكسائي يجيزه لضعف إنّ. وقد أنشدونا هذا البيت رفعا ونصبا:

فمن يكُ أمسى بالمدينة رحلُهُ فإني وقيارا بها لغريبُ

وقيار. ليس هذا بحجة للكسائي في إجازته إنّ عمروا وزيد قائمان لأنّ قيارا قد عطف على اسم مكّي عنه. والمكّي لا إعراب له فسهل ذلك فيه كما سهل في "الذين" إذا عطف عليه الصابئون وهذا أقوى في الجواز من الصابئون لأنّ المكّي لا يتبين فيه الرفع في حال، و (الذين) قد يقال اللذون فيرفع في حال. وأنشدني بعضهم:

والا فاعلموا أنا وأنتم بُغاة ما بقينا في شقاق

وقال الآخر:

يا ليتني وأنت يا لميسُ في بلدٍ ليس به أنيسُ

وأنشدني بعضهم:

يا ليتني وهما نخلو بمنزلةٍ حتى يرى بعضنا بعضا ونأتلِفُ

قال الكسائي: أرفع الصابئون على إتباعه الاسم الذي في هادوا، ويجعله من قوله إنا هدنا إليك لا من اليهودية، وجاء التفسير بغير ذلك لأنه وصف الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، ثم ذكر اليهود والنصارى فقال: من آمن منهم فله كذا، فجعلهم يهودا ونصارى¹.

أما الطبرسي، فقد عرض قول الكسائي "هو نسق على ما في هادوا"، واعتراض الزجاج عليه، ثم عرض قول الفراء بضعف عمل إنّ، ثم لجأ إلى قول سيبويه والخليل في حمل "والصابئون" على التأخير، واحتج ببيت بشر بن أبي خازم:

والا فاعلموا أنا وأنتم بُغاة ما بقينا في شقاق

و بيت ضابئ البرجمي:

فمَنْ يكُ أمسى بالمدينة رحلُهُ فإني وقيارُها لغريبُ².

1- الفراء (يحي بن زياد، ت207 هـ): معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3. 1983، ج1 ص310-312.

2- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن، ت548 هـ): مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ج6، ص155-156.

أمَّا الرازي فقد انتبه إلى الحرج العميق الذي تسبَّب فيه الإعراب في هذه الآية، فجعل ذلك المسألة الأولى في مباشرتها، فقال: "المسألة الأولى: ظاهر الإعراب يقتضي أن يقال: والصابئين، وهكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود وابن كثير، وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه: الأول وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير، كأنه قيل: إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصابئون كذلك، فحذف خبره، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشدَّ الفِرَق المذكورين في هذه الآية ضلالا... الوجه الثاني وهو قول الفراء أن كلمة إنَّ ضعيفة في العمل ههنا...¹

يمكن إجمال حجج القراء-النحاة-المفسرين في رفع "والصابئون" في أربعة وجوه، نعرضها ونردِّ عليها حجة حجة في ما يلي:

أ- رفع "والصابئون" بالابتداء بعد مضي الخبر، وتقدير الآية: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والصابئون والنصارى (كذلك). ومن البيِّن أنَّ الخبر لم يمض في هذه الآية.

ب-رفع "والصابئون"، لأنَّ إنَّ في الآية ضعيفة العمل، أي لا تنصب المبتدأ، أي هي بمعنى نعم (لا عمل لها). ومن البيِّن أنَّ "إنَّ" ناسخ في جميع أحوالها (أي هي من العوامل أصالة).

ج- رفع "والصابئون" بالعطف أي أن يكون الصابئون معطوفا على الضمير في "هادوا" أي "هادوا هم والصابئون"، ومن البيِّن أنَّ ذلك يجعل اليهود والصابئين فرقة واحدة، وهو ما لا يستقيم.

د- رفع "والصابئون" على لغة بني الحارث وخنعم وزبيد الذين يجعلون المثني منصوبا بالألف: كقولهم رأيت الزيدان". ومن البيِّن أنَّ "والصابئون" من فئة الجمع لا من فئة المثني.

ه-خصَّ الله الصابئين بالرفع (على خلاف القاعدة) لأنهم أبعد عن التوحيد، ومن البيِّن أنَّ الصابئين قد ذكروا في آية البقرة 62/2 دون تخصيصهم بالرفع، فهل كانوا في آية البقرة أقرب إلى التوحيد وفي آية المائدة 69/5 أبعد عن التوحيد؟

الحقَّ أنَّ اختلاف القراء-النحاة-المفسرين في ما بينهم حول تعليل رفع "والصابئون" في آية المائدة 69/5 كفيل وحده ببيان تهافت حججهم. ولعلَّ لجوء بعض المفسرين (الرازي مثلا) إلى قراءة ابن مسعود: "والصابئين" دليل كاف على شدة الحرج الذي أوقعت فيه هذه الآية أهل الملة. وهو حرج شديد لأنه يتعلَّق بالإعجاز البياني القرآني. فهذا الجرجاني مثلا يشير إلى الآية في مقدمات كتابه حول الإعجاز بالقول: "وحتى تزعموا مثلا أنكم لا تحتاجون في أن تعرفوا وجه الرفع في "الصابئون" من سورة المائدة وإلى ما قاله العلماء

1- الرازي (فخر الدين، ت606 هـ): التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ج12 ص44-45.

فيه، وإلى استشهادهم فيه بقول الشاعر: وإلا فاعلموا أننا وأنتم بغاة ما بقينا في شقاق¹. لكنه لم يعد إلى ذلك أبداً. وهذا باحث معاصر يعقد للآية فصلاً كاملاً من بحثه².

إن جميع محاولات القراء-النحاة-المفسرين في تحليل رفع "والصابئون" في آية المائدة/5/69 قد استندت إلى الشَّعر: استشهاد سيبويه ببيت بشر بن أبي خازم، واستشهد الفراء بأربعة أبيات هي على التوالي لضائب بن الحارث البرجمي ولبشر بن أبي خازم ولجران العود النميري (معاصر للنبي)³ ولشاعر مجهول. واستشهد الطبرسي ببيت بشر بن أبي خازم وبيت ضائب بن الحارث البرجمي. وبغض النظر عن أصالة هذه الأبيات أو انتحالها، فإن هذا الاستشهاد الكثيف بالشَّعر يقوم دليلاً على أن النحاة يصدرون عن مسلمتين:

-الأولى هي أن الشَّعر مرجع في اللغة ومصدر للنحاة في إجراء قواعدهم النحوية، وهو بذلك يقوم دليلاً على صحة استخدامات القرآن اللغوية الشاذة.

-الثانية هي أنه تجوز للشعراء ضروب من القول لا تجوز لغيرهم، فلهم القول، وللنحاة كدّ الذهن في تدبر وجوه صحة أقوالهم.

فهل كان الأمر كذلك؟

4- النحويّ والشَّعر:

اخترنا للإجابة على السؤال السابق أن ننظر في العلاقة بين الفرزدق (ت110 هـ) ومعاصريه من النحاة. وهو اختيار مقصود لأنّ زمن الفرزدق هو زمن نشوء علم النحو: إي أننا اخترنا النظر في العلاقة بين النحاة والشعراء في الفترة التأسيسية لعلم النحو. ولا شك في أنّها فترة ستلقي بظلالها على علاقة النحاة بالشعراء في الأزمنة اللاحقة.

عثرنا في متون الكتب على أخبار جمعت بين الفرزدق والنحاة، نعرضها في ما يلي:

-الخبر الأول: روى عبد الله بن جعفر عن سلمان عن الرياشي عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء، فقال: كنا عند بلال بن أبي بردة، فأنشد الفرزدق: (الطويل)

تريك نجوم الليل والشمس حيّة زحام بنات الحارث بن عباد

1- الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، د. ن، د. ت.

2- سليمان يوسف خاطر: التأويل النحوي لوجوه القراءات القرآنية في كتاب سيبويه ومواقف النحاة والمفسرين منه، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، جامعة أم درمان، السودان 1997 (نسخة مرقونة)، الفصل الرابع: تأويل وجه قراءة الرفع في قوله تعالى "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون" وأمثالها عند سيبويه وغيره"، ص191-213.

3- ورد هذا البيت في كتاب سيبويه برواية مخالفة: ورد شطر بيت: "وبلدة ليس بها أنيس" الكتاب، ج1 ص263، وورد بيتاً كاملاً: وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس، الكتاب، ج2 ص322، وورد في ديوان جرّان العود النميري برواية مخالفة أيضاً: قد ندع المنزل يا لميس يعتسّ فيه السبع الجروس، جرّان العود النميري: الديوان، دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت، ص52.

فقال عنبسة بن معدان¹: الزحام مذكر، فقال الفرزدق: اغرب².

-الخبر الثاني: روى أبو عمرو أن (عبد الله) بن أبي إسحاق الحضرمي³ سمع الفرزدق ينشد: (الطويل)

وعضُ زمانٍ يا ابنَ مروانَ لم يدعُ من المالِ إلا مُسحَتًا أو مجلَّفُ

فقال له ابن أبي إسحاق: على أي شيء ترفع "أو مجلَّف"؟ فقال: على ما يسوءك وينوءك (كذا!)⁴.

-الخبر الثالث: أخبرنا محمد بن سلام قال: وأخبرني يونس أن ابن أبي إسحاق قال للفرزدق في مديحة

يزيد بن عبد الملك: (البيسط)

مُسْتَقْبِلِينَ شَمَالَ الشَّامِ تَضْرِبُنَا بِحَاصِبِ كَنْدِيفِ القُطَنِ مُشَوَّرِ

على عمائمنا تلقى وأزحنا على زواحف تزجى مخرجها رير

قال ابن أبي إسحاق: أسأت، إنما هي "رير"، وكذلك قياس النحو في هذا الموضع [...] فلما ألحوا على

الفرزدق قال: زواحف نزعها محاسير⁵.

الخبر الرابع: كان عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي يرد كثيرا على شعر الفرزدق ويتكلم في شعره، فقال

فيه الفرزدق: (الطويل)

فلو كان عبد الله مؤلى هجوته ولكن عبد الله مؤلى مواليا

فقال له ابن أبي إسحاق: وقد لحت أيضا في قولك "مولى مواليا"، وكان ينبغي أن تقول: "مولى موالٍ"⁶

1- ويعرف بعنبة الفيل، من مؤسسي علم النحو، عاش خلال الق 1 هـ، انظر ترجمته ضمن الأنباري (أبو البركات، ت 577 هـ): نزهة الأبناء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة 1989، ص 21-23.

2- المرزباني (أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى، ت 384 هـ): الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق وتقديم محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995، ص 134.

3- عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، ت 117 هـ، وهو شخصية نموذجية في تمثيل القراء-النحاة-المفسرين. فهو من النحاة المؤسسين لعلم النحو وقد استشهد به سيبويه (انظر ترجمته ضمن القفطي (جمال الدين، ت 624 هـ): إنباه الرواة على إنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، ط 1، 1986، ج 2 ص 104. وهو من القراء المشهورين (انظر ترجمته ضمن طبقات القراء لابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري شمس الدين ت 833 هـ، تحقيق برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006 (ج 1 ص 398، ترجمة رقم 1744) وقد انتصب في عصره جهة علم. ولعل صلاة بلال بن أبي بردة عليه حين توفي دليل على وجاهته وسلطته العلمية.

4- الأنباري (أبو البركات، ت 577 هـ): نزهة الأبناء في طبقات الأدباء، ص 28، وقد زاد البغدادي في خزنة الأدب إلى رد الفرزدق قوله: علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا، خزنة الأدب، ج 5، ص 145. وقد نسب البغدادي هذه الزيادة إلى تذكرة النحاة لكننا لم نعثر عليها.

5- ابن سلام الجمحي (محمد، ت 232 هـ): طبقات فحول الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001 ص 31، كذلك أبو حيان (محمد بن يوسف، ت 745 هـ): تذكرة النحاة، تحقيق عفيف عبد الرحمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1986، ص 156، كذلك الأنباري: نزهة الأبناء في طبقات الأدباء، ص 27-28. وانظر القصيدة ضمن ديوان الفرزدق، ج 1 ص 236-240.

6- الأنباري: نزهة الأبناء في طبقات الأدباء، ص 27-28.

-الخبر الخامس: وبلغ الفرزدق أنّ الناس يقولون قد أقوى الفرزدق، فقال: "فما بال هذا الذي يجرّ خصبيه في المسجد (يعني عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي) لا يجعل له بحيلته وجهًا؟"¹.

تُبين مثل هذه الأخبار عن ملامح من علاقة النحاة الأوائل بالشعراء، وأهمّ هذه الملامح هي: -توتّر علاقة الشعراء بالنحاة الأوائل، وهو توتّر مرده إلى رغبة النحويّ في إخضاع الشعر والشاعر إلى سلطة النحو والنحاة، ورغبة الشاعر في التخلّص من هذه السلطة.

-تدرّج الشاعر من التمرد على سلطة النحاة- وهو تمرد ترجمه ردود الفرزدق على النحويّ (اغرب، على ما يسوءك وبنوءك) ويترجمه كذلك هجاء الفرزدق للنحاة²- إلى الخضوع إلى سلطة النحاة: وهو خضوع يترجمه تغيير الفرزدق في شعره ليوافق قواعد النحاة، والتماسه حيل النحاة في تخريج شعره: "ما بال هذا الذي يجرّ خصبيه في المسجد لا يجعل له بحيلته وجهًا؟". ونحن نعتقد أنّ العلاقة قد تدرجت تاريخياً من التمرد إلى الخضوع، خصوصاً أنّ المفاضلة بين الشعراء، وتصنيفهم إلى طبقات قد كان بيد النحويّ. وكثيراً ما نعثر في باب المفاضلة بين جرير والفرزدق على انتصار أصحاب جرير لجرير بكثرة أخطاء الفرزدق النحويّة³.

-انتصاب النحاة في المسجد جهة علم⁴، وكثرة ظلمهم لأخطاء الشعراء النحويّة، ولا يذهبن بك الظنّ إلى أنّ الأمر مقتصر على الشعراء المعاصرين لأوائل النحاة، بل إنّ هؤلاء النحاة قد حكموا على أقوال السلف من الشعراء بالخطأ إذا ما خالفت قواعدهم النحويّة. فقد "كان عيسى بن عمر (ت149 هـ) يقول: أساء النابغة (ت18 قبل الهجرة) في قوله: (الطويل)

فبتُّ كأني ساورتنِي ضئيلة من الرّقش في أنيابها السّمُّ ناقِع

ويقول: موضعه ناقعا"⁵.

-وعى الشعراء بازدواجيّة معايير النحاة. فقول الفرزدق عن أحدهم: "ما بال هذا الذي يجرّ خصبيه في المسجد لا يجعل له بحيلته وجهًا؟" دليل على وعى الشاعر بحيل النحاة في تخريج الاستخدامات القرآنية الشاذة عن القواعد النحويّة. وقد مرّت بك حيلهم في تبرير رفع "والصابئون" في آية المائدة 69/5. لكأنّ الفرزدق يطلب من النحاة العدل في التعامل مع النصوص. ولعلّ استناد النحاة في تبرير رفع "والصابئون"

1- المرزباني: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ص129.

2- هجا الفرزدق عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (انظر الخبر الرابع) وهجا كذلك عنبسة الفيل، انظر الأنباري: نزهة الأبناء في طبقات الأدباء، ص21-23.

3- مثالنا على ذلك الخبر التالي: "وأخبرني محمد بن يحيى قال: سمعت أحمد بن يحيى يقول: أنا أقول: جرير أشعر من الفرزدق. وكان محمد بن سلام يفصل الفرزدق، قال: فأخرج بيوتهما المقلدة، فلم يجد للفرزدق ما وجد لجرير، فجاء للفرزدق بيوت النحو التي أخطأ فيها." ضمن المرزباني: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ص148.

4- بيّنّا في مقال سابق أنّ طرد الشاعر من المسجد قد تزامن مع نشوء السلط الدينية (المفسر والفقهاء والأخباري) في الإسلام، انظر محمد النوي: نصوص في غير سياقها؟ الشعر في المسجد، ضمن مجلة الخطاب (الجزائر)، مجلد15، ع2، جوان 2020، ص73-98.

5- المرزباني: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ص54، كذلك القفطي (جمال الدين، ت624 هـ): إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، ط1، 1986، ج2، ص106.

في آية المائدة 69/5 إلى الشعر من جهة، وحكمهم على استخدامات الشعر بالخط من جهة ثانية يوقفنا على مفارقة غريبة. وهي مفارقة نشرحها بالقول: إن عقيدة الإعجاز البياني القرآني ألجأت النحاة إلى تبرير شذوذ القرآن عن القواعد النحوية باستخدام الشعر حجّة على صواب ذلك الاستخدام، ولكنهم حكموا على الشعر في الآن ذاته بالخط إذا ما شذ عن القواعد النحوية. هكذا يحضر الشعر شاهدا عدلا حيناً، وشاهدا مطعوناً في شهادته حيناً آخر. وبالتالي، فإنّ معيار الخط والصواب لا يتعلّق بإجراء قواعد النحو إجراء صائباً أو خاطئاً، ولا يتعلّق بالنظر في تركيب عناصر الجملة، ولا باستقامة لغة النص، وإنما يتعلّق بالعقيدة الكامنة في ضمير القارئ، نعني عقيدة الإعجاز البياني القرآني.

- إن عقيدة الإعجاز البياني القرآني هي السبب الرئيسي في رأينا وراء كثرة طلب القراء-النحاة لأخطاء الشعراء، رغم ما في هذا السلوك من مفارقة تدكّ صرح عمل هؤلاء القراء-النحاة. وتفسير ذلك أنّ الشعراء لم ينصرفوا عن ادّعاء الإعجاز البياني الشعري رغم عقيدتهم الإسلامية¹، فاضطرّ القراء-النحاة حينئذ إلى طلب أخطائهم. ونحن نوّد أن نبين ذلك بالعودة إلى شعر الفرزدق نفسه. فالناظر في ديوانه يقف على أبيات كثيرة هي من صميم ادّعاء الإعجاز البياني. من ذلك قوله: (الكامل)

ولن تنكروا شعري إذا خرجت له سوابق لو يرمى بها لتفقرا
سواج ولو مسّت حراء لحركت له الراسيات الشمّ حتى تكوّرا².

وقوله (البسيط):

إني متى أهج قوما لا أدع لهم سمعا إذا استمعوا صوتي ولا بصرا³.

وقوله (الطويل):

إذا ما، أبا حفص، أتتك رأيتها على شعراء الناس يعلو قصيدها
متى ما أرادوا أن يقولوا حدا بها من الشعر لم يقدر عليها مريدها⁴

وتشبيهه شعره بالبحر الذي لا ينضب⁵.

إنّ التشابه بين هذه الأبيات وبين القرآن في باب ادّعاء الإعجاز لهو تشابه لافت: عجز الإنس أن يأتوا بمثله، وأثره في الجبال الشمّ، وخطفه للأسماع والأبصار، وفتح من بحر لا تنفذ كلماته⁶. ونحن نرجّح أنّ

1- بينا في كتابنا: النبوة والشعر " أنّ ادّعاء الإعجاز البياني سنة في الشعر العربي مرتبطة بشفاهية الثقافة، راجع محمد النوي: النبوة والشعر، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس 2020، ص 63-80

2- الفرزدق (همام بن غالب): الديوان، قدّم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1994، ج 1، ص 327.

3- المرجع نفسه، ج 1، ص 256.

4- المرجع نفسه، ج 1، ص 186.

5- المرجع نفسه، ج 1، ص 77 و 117.

6- قارن بين الأبيات المذكورة وبين الآيات: "لوانزلنا هذا القرآن على جبل لرأيتنه خاشعا متصدّعا" (الحشر 21/59)، و"أمّ يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين" (هود 13/11). و"قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي" (الكهف 109/18)

النحاة لم يتفطنوا إلى أنّ مثل هذه الأقاويل الصّادرة عن الشّعراء إنّما هي من باب السنّة الشعريّة لا غير، فطفق هؤلاء القراء-النحاة يتسقطون أخطاء الشّعراء لإلجامهم عن مزاحمة القرآن في مضمار الإعجاز البياني.

5- خاتمة:

لقد أشرنا في مقال سابق إلى أن العالم بوصفه العون الوسائطيّ الجديد قد طرد الشّاعر من المسجد، وذلك تبعاً لانتقال الثقافة العربيّة من ثقافة قائمة على المشافهة إلى ثقافة قائمة على الكتابة¹. ويوقفنا تأمل علاقة النّحوي بالشّاعر في هذا المقال على أنّ النّحوي (وهو نموذج العالم) يسعى إلى طرد الشّاعر من الإشراف على مملكة اللغة. ونحن نميل إلى القول إنّ تخطئة الشّاعر لغويًا أمر لا يمكن بلوغه إلا في الكتابيّة، ذلك أنّ الكتابة تمكّن من تثبيت الكلام وجعله مبذولاً للعين، وهو ما يمكن من تأمله والنظر في علاقة الكلمة بغيرها، وتجريدها واكتشاف البنية النّحوية الثاوية في الكلام، بينما لا يمكن القبض على الكلمات ورصد علاقاتها ببعض في دفع الشفاهيّة². وهكذا يمكن القول إنّ النّحويّ في تفاعله مع شعر الفرزدق إنّما يصدر عن وعي كتابيّ، وعن كتابيّة هي مصدر صناعته، بينما كان الشّاعر في ادّعاء الإعجاز البيانيّ يصدر عن وعي شفاهيّ غايته التأثير والإثارة لا التأمّل والتحليل.

ولئن كان اعتياض النّحوي عن التقبّل الانفعاليّ بالتقبّل النقدي هو أمر لازم بسبب وعيه الكتابيّ، فإننا قد وقفنا على أنّ هذا التقبّل النقديّ محكوم بالعقيدة: الإيمان بالإعجاز اللغوي القرآنيّ واستبعاد كل ما عداه. وهو أمر يفسّر المفارقة في عمل النّحويّ: تسويغ الاستخدامات القرآنية المخالفة للقواعد النّحوية ورفض شبيهاتها الشعريّة. ونحن نرى أنّ النّحويّ لم يكن بإمكانه أن يحكم بخطأ بعض الاستخدامات القرآنية، لأنه لم يتبوأ السيادة إلا بفضل وظيفته الدينيّة-اللغوية: تفسير القرآن. فالكتاب هو منبع سلطة النّحويّ- رجل الدين ومجال شغله في أنّ³.



1- محمّد النوي: نصوص في غير سياقها؟ الشّعْر في المسجد، ضمن مجلة الخطاب (الجزائر)، مجلد 15، ع 2، جوان 2020، ص 73-98.

2- Goody (Jack): -La raison graphique; traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa; les éditions de Minuit 1986, chap 3 écriture , esprit critique et progrès de la connaissance Pp. 85-107.

وقد بيّن جاك غودي في هذا الفصل أن النشاط الذهني التحليلي النقدي يزدهر في الكتابة بسبب إمكانية ملاحظة التفاصيل وإمكانية تجزئة النص وإخراجه من سياقه وتخليصه من زمنيته ومن ماله (97-96pp) بينما لا يتم الانتباه إلى عدم الدقة والتناقض في الخطاب الشفوي: "إن عدم التماسك وحتى التناقضات يمكن ابتلاعها أثناء دفع الكلام، في غمرة الكلمات، في موجات الملفوظ"،... ويمكن للمتلقّي أن يندفع بسهولة، لكنه ينتبه إلى ذلك بصعوبة... فالشفويّ أشد تأثيراً بسبب فوروية الاحتكاك ودور الحركات والتنغيم (106-105p). ويردّ جاك غودي ذلك إلى اختلاف الخصيصتين الواسمتين للشفاهية والكتابيّة: الشفاهي صوت منقض في الزمن والكتابي علامة ثابتة في المكان. راجع كذلك مقاله:

- L'oralité et l'écriture. dans: Communication et langages, n°154, 2007. Pp. 3-10.

3- Zumthor Paul. Entre l'oral et l'écrit. In: Cahiers de Fontenay, n°23, 1981. P 17.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربيّة:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الأنباري (أبو البركات كمال الدين عبد الرحمان بن محمد، ت577 هـ): نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر 1998.
- 3- البغدادي (عبد القادر بن عمر، ت1093 هـ): خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه محمّد نبيل طريقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- 4- جران العود النميري: الديوان، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.
- 5- الجرجاني (عبد القاهر، ت471 هـ): دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، د.ن، د.ت.
- 6- أبو حيان (محمّد بن يوسف، ت745 هـ): تذكرة النحاة، تحقيق عفيف عبد الرحمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986.
- 7- ابن خلدون (عبد الرحمان، ت808 هـ): المقدمة، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- 8- الداني (أبو عمرو، ت444 هـ): المحكم في نقط مصاحف الأمصار، تحقيق عزة حسن، دمشق 1960.
- 9- ابن أبي داود السجستاني (أبو بكر، ت316 هـ): كتاب المصاحف، صحّحه ووقف على طبعه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1936.
- 10- الرازي (فخر الدين، ت606 هـ): التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
- 11- ابن سلام الجمحي (محمّد، ت232 هـ): طبقات فحول الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- 12- سليمان يوسف خاطر: التأويل النحوي لوجوه القراءات القرآنية في كتاب سيبويه ومواقف النحاة والمفسرين منه، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، جامعة أم درمان، السودان 1997 (نسخة مرقونة).
- 13- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت180 هـ): الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- 14- شعبان محمد إسماعيل: رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط3، 2012.
- 15- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن، ت548 هـ): مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- 16- الطبري (محمّد بن جرير، ت310 هـ)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.

- 17- غانم، قدوري الحمد: رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، الجمهورية العراقية (اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري) ط1، 1982.
- 18- الفراء (يعي بن زياد، ت207 هـ): معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.
- 19- الفرزدق (همام بن غالب): الديوان، قدّم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1994.
- 20- القفطي (جمال الدين، ت624 هـ): إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، ط1، 1986.
- 21- المرزباني (أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى، ت384 هـ): الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، تحقيق وتقديم محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
- 22- النوي، محمد: - النبوة والشعر، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس 2020.
- 23- النوي، محمد: نصوص في غير سياقها؟ الشعر في المسجد، ضمن مجلة الخطاب (الجزائر)، مجلد15، ع2 جوان 2020، ص ص 73-98.

باللغة الفرنسية:

- 1- Goody (Jack):- La raison graphique ; traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa; les éditions de Minuit 1986.
- 2- L'oralité et l'écriture; dans: Communication et langages, n°154, 2007. Pp. 3-10.
- 3- Shah Mustafa: Exploring the genesis of early Arabic thought: Qur'anic readers and grammarians of the Kùfan tradition (part1), in journal of qur'anic studies, vol 5, n 1, 2003, Pp. 47-78.
- 4- Zumthor Paul : Entre l'oral et l'écrit. In Cahiers de Fontenay, n°23, 1981. Pp. 9-33.

**عجيب الحيوان في الكرامة الصّوفيّة المسيحيّة والإسلاميّة:
قراءة في قصص القديسين وأولياء الله الصالحين**

**Animal wonder in Christian and Islamic mystical
dignity:
Read in the Stories of Saints and God's Righteous
Parents**

نجم الدين النفاتي

**جامعة قفصة
تونس**

Najm.naffetti@yahoo.fr



عجيب الحيوان في الكرامة الصوفية المسيحية والإسلامية: قراءة في قصص القديسين¹ وأولياء الله الصالحين

نجم الدين النفاتي

ملخص:

يقف المتأمل في المرويات الصوفية المسيحية والإسلامية عند ظاهرة الحضور المكثف للحيوان، وهو حضور اقترن بمظاهر كثيرة لافتة من العجيب والغريب، فالحيوان يفقد هويته المألوفة ليتخذ هوية جديدة يكتسب سماتها من خلال علاقته بالقديس أو الولي الصالح. وتتماثل المرويات وتتشابه حدّ التقاطع، وقد رأينا أنّ هذا الموضوع جدير بأن نخصّص له دراسة نحاول فيها تتبّع حضور الحيوان في المرويات الصوفية (المسيحية/ الإسلامية) مستأنسين بالمنهج المقارن.

الكلمات المفتاحية: الحيوان - الكرامة الصوفية - القديس - العجيب.

Abstract:

Meditating on Christian and Islamic mystical irrigations stands at the phenomenon of the intense presence of the animal, a presence that has been accompanied by many striking manifestations of wonder and strange. The animal loses its familiar identity to take on a new identity that acquires its characteristics through its relationship with Jerusalem or the good guardian. Irrigation is similar and similar to intersectionality, and we have seen that this topic deserves to be devoted to a study in which we try to track the animal's presence in the mystical (Christian/Islamic) irrigators, who are endowed with a comparative approach.

Keywords: Animal - Woolly Dignity – Saint - Wonder.

1 - ملاحظة: كنا قد تناولنا موضوع الحيوان في قصص القديسين في بحثنا الموسوم بـ "الحيوان في الكتب المقدسة" وكان ذلك في سياق احتفاء الخطاب المسيحي بالحيوان. وتتناول هذه المسألة الآن في سياق مقارنة بين الخطاب الصوفي المسيحي والخطاب الصوفي الإسلامي.

1- مقدمة:

تشكّل العلاقة بين الإنسان والحيوان وفق نسق ثقافيّ خاصّ يستجيب فيها الحيوان إلى شروط اللحظة التاريخية والفكرية، فيشهد عديد التحوّلات التي تفرضها طبيعة المقاربة التي يقدمها الإنسان. تفقد بعض الحيوانات صورتها وخصائصها المألوفة في سياق ثقافيّ ما، فيحضر الأسطوري والمتخيّل والعجيب بدل الواقعيّ والمألوف، كما هو الشأن في سياق الحديث عن القديسين وأولياء الله في الفكر الصوفيّ المسيحيّ والإسلاميّ. فثمة روايات في الثقافتين حول علاقة خارقة بين رجل الكرامة والحيوان، تمّ الاحتفاء فيها بالعجيب والغريب. كما هو الشأن في الأثرين مدار هذه الدراسة (السنسكار / جامع كرامة الأولياء). فما مظاهر عجيب الحيوان في قصص القديسين وأولياء الله الصالحين؟ وهل ثمة اختلاف بين التصوّر المسيحيّ والتصوّر الإسلاميّ؟

2- قراءة في مفهومي "العجيب" و"الكرامة":**1-2- العجيب (le merveilleux):**

مثّل هذا المفهوم إشكالا لدى الباحثين، فاختلفت حوله المقاربات وأجمعت حول صعوبة حدّه¹. ورد في شأنه أنّه من الفعل عجب "والعُجْبُ والعَجَبُ: إنكار ما يرد عليك لقلّة اعتياده، وجمع العجب أعاجب."²، وأصل العَجَب في اللغة أنّ الإنسان إذا ما رأى ما ينكره ويقلّ مثله قال: "قد عجبت من كذا"..³ والعجْبُ النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد..⁴ والعجب كما حدّه الراغب الأصفهاني "العجب ما لم يعرف سببه .. وما لم يعهد مثله"⁴. تتقارب المعاجم الأخرى في تحديد هذا المفهوم بأنّه الأمر النادر الحدوث الذي يثير في نفس الإنسان الدهشة والاستغراب⁵.

وقد اعتبر القزويني العجيب "حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه"⁶.

1- أقرّ الباحثان التونسيّان حمّادي المسعودي ووحيد السعفي في بحثيهما (الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة / العجيب والغريب في كتب التفسير) أثناء الوقوف عند مفهوم العجيب بأنّ هذا المفهوم مثّل إشكالا في مستوى حدّه، ذلك أنّ دلالة هذه الكلمة قد تختلف من عصر إلى عصر، من بيئة إلى أخرى، كما يمكن أن تختلف من شخص إلى آخر .. وقد استدلا على ذلك بما ورد في كتاب "الغريب والعجيب في الإسلام في القرون الوسطى". الكتاب الذي جاء حصيلة ملتقى حول العجيب في القرون الوسطى. والذي خلص فيه الباحثون إلى اتساع المفهوم واختلاف مقارباته.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج1، مادة (ع، ج، ب)

3- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص69-70، الدار المصرية،

4- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط1، 1416هـ.، ص418.

5- سوف نكتفي بهذا التحديد لما لمسناه فيه من دلالة تقي بالغرض.

6- القزويني (زكريا)، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، بيروت 1973.

2-2- الكرامة (Dignité):

ورد في أساس البلاغة للزمخشري حول مادة (ك، ر، م) "كرم علينا فلان كرامة، وله علينا كرامة، وأكرمه الله، كرمه وأكرم نفسه بالتقوى وأكرمها عن المعاصي وهو يتكرم عن الشوائب وإنَّ أجلَّ المكارم اجتناب المحارم هم الأطيبون الأكارم، يقال كارت فلانا"¹.

وهي في مستوى الاصطلاح "ذات مفاهيم عديدة تتماثل وتتداخل وتلتقي كلّها في ذلك الفعل الخارق والسلوك المميّز الذي يعتقد بأنَّ الله قد خصَّ به صفوة من خلقه ألا وهم الأولياء الأتقياء"². وتعرّف الكرامة من خلال المعجزة لإثبات الروابط الموجودة بينهما ولتأكيد استمرار النبوة في الولاية رغم الفوارق الكثيرة بينهما³.

فالكرامة في المفهوم الصوفيّ أمر خارق يقوم به شخص صالح غير مدّع للنبوة له قدرات عجيبة مصدرها الله تكريماً له على إخلاصه في العبادة.

يبني المفهوم "العجيب" و"الكرامة" إذن على معنى الانزياح والخروج عن المألوف، وتتأسس العلاقة بينهما على معنى المفارق

3- السبع والتيس مطيئة:

جرت العادة أن تكون الخيل، والبغال، والحمير والإبل مطية الإنسان في حلّه وترحاله، ويخرج المشهد عن المألوف عند مشاهدته يركب غيرها، إمّا لطبيعة تركيبها الجسميّة أو لطبيعتها العدوانيّة التي تحول دون ترويضها واستعمالها في هذا الغرض. غير أنّ بعض المرويات في القصص الصوفيّ تخرج بنا عن هذا العرف الاجتماعي، وتخبّرنا بأنَّ لأولياء الله القدرة على فعل ما نعتبره غريباً، فقد أصبح التيس والأسد والتمساح وغيرها من الحيوان مطيئة يستعملها وليّ الله في تنقله عندما تنعدم الوسيلة المألوفة.

ورد في سيرة أولياء الله الصالحين إنّ بعضهم قد اتخذ الأسد مطيئة، فمن كرامات الوليّ محمّد الصعيدي "أنَّ الأسد سخر له يركبه متى شاء"⁴. وذكر النهاني في جامع كرامات الأولياء في السياق نفسه أنّ من كرامات شيبان الراعي قدرته على تسخير الأسد لخدمته "عن سفيان الثوري قال "خرجت حاجاً أنا وشيبان الراعي فلما صرنا ببعض الطريق إذا نحن بأسد قد عرضنا، فقلت لشيبان "ما ترى هذا الأسد قد عرض لنا" فقال "لا تخف يا سفيان" فما هو إلاّ أن سمع كلام شيبان فبصبص وحرك ذنبه مثل الكلب، فالتفت إليه شيبان وعرك أذن. فقلت له ما هذه الشهرة؟ فقال "وأيّ شهرة هذه يا ثوريّ، لولا كراهية الشهرة ما حملت زادي

1- الزمخشري (محمود بن عمر)، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1998 ص54.

2- عبد النبي (صالح علي)، مفهوم الكرامة الصوفيّة.

3- ميلود (حكيم)، الكرامة الصوفيّة في منطقة تلمسان دراسة انتروبولوجيّة سيميائية، جامعة أبي بكر القائد 1998، الجزائر، ص44.

4- النهباني (يوسف بن إسماعيل)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق عبد المطلب الأمين الزائدي، دار صادر، بيروت، (د-ت)،

ص194.

إلى مكّة إلاّ على ظهره¹. تبدو لنا هذه الوضعيّة قائمة على إخضاع هذا السبع الضاري، فالولي الصالح يتمتّع بقدرة تجعله يستوي على ظهر هذا السبع ويتخذه مطيّة.

ولم يحد النصّ الثقافيّ الدينيّ في المسيحيّة عن هذا المسار، فقد ورد في المرويات الحديث عن سير القديسين² أنّ لبعضهم أثرا كبيرا في الحيوان، فيتحوّل هذا الكائن ببركتهم إلى خادم أمين، وإلى كائن ذلول مطواع. لأنّهم يحملون رائحة الفردوس، ومباركة الربّ يسوع. فقد زوي في سيرة القديس أبّا أبيلين (Abba Apellen) أنّه "كان يفتقد الإخوة الذين كانوا يعيشون بالقرب منه في البرية من حين إلى آخر. في إحدى المرات كان مشتاقًا أن ينطلق إلى برّيته، وأن يحمل بعض البركات الضرورية التي قدمها إليه الإخوة. وإذا كان سائرًا في الطريق وجد بعض التيوس تأكل فقال لهم: «بِاسْمِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ لِيَأْتِ أَحَدُكُمْ وَيَحْمِلْ هَذَا الْحَبَّ»، وللحال جاءه تيس منهم، فوضع يديه على ظهره وجلس عليه، وسار به إلى مغارته في يوم واحد³. نتوقف في هذه الرواية "المقدّسة" عند نقطتين، أولاهما التواصل اللغوي بين القديس والحيوان "التيوس" وهي من النقاط التي باتت مألوفة في سياق المتخيّل النصّي، وفي سياق المفاهيم الخاصّة بعالم القداسة. فالقديس يمتلك قدرة ممنوحة من الربّ على إحداث الغريب والمفارق. أمّا النقطة الثانيّة، فتتمثّل في استعمال التيس مطيّة، وهو ما يعني درجة النقلة الثانيّة التي طرأت على الحيوان، فليس من وظائف التيس أن يكون مطيّة، بل هو مصدر للطعام والشعر. فالقديس وهو يركب التيس، يأخذنا إلى عالم من الرمز، يحدّد ملامحه السياق النصّيّ أو ما يمكن تسميته بالنصّ الرحم (النصّ المقدّس) الذي تحدّث في ثناياه عن تيس الخطيئة "تيس عزازيل" وهو تيس يقوم الكاهن بوضع يده على رأسه ويعترف بذنوب بني إسرائيل، ثمّ يتمّ إطلاقه في الصحراء⁴. وما ركوب القديس التيس إلاّ سمو على الخطيئة ويعكس هذا التحوّل في المستويين (التواصل اللغوي+الركوب) علامة خرق للمألوف.

وورد في سيرة القديس أبيلين أنّه "ذهب إلى جماعة رهبان في أول الأسبوع فوجدهم لا يتممون الأسرار المقدّسة، فانتهرهم قائلاً: "لماذا لا تتممون الخدمة؟" أجابوا: "لأنه لم يأت إلينا كاهن من عبر النهر"، عندئذ قال لهم: "إني أذهب وأستدعيه" أجابوه: "يستحيل أن يعبر شخص النهر من أجل عمقه ومن أجل التماسيح التي تقتل البشر". فذهب إلى المكان الذي يتم منه العبور، وجلس على ظهر تمساح وعبر⁵. وفي رواية أخرى أنّه "جاء إلى النهر ولم يجد قاربًا يعبر به، وإذا بأبيلين ينادي التمساح بصوته فأطاع وجاء إليه، وكان مستعدًا ليحمل على ظهره الرجل القديس. توسل الطوباوي لدى الكاهن أن يأتي ويجلس معه على ظهر التمساح لكنه خاف وتراجع. أما الإخوة الساكنون في الجانب الآخر فإنهم إذ رأوا الطوباوي يجلس على ظهر التمساح

1- التبهاني، مرجع سابق ص 99.

2- يندر استعمال لفظ "قديس" بمعناه المطلق في العهد القديم، وكان مقصورا على مُختاري الأزمنة الأخيرة. (معجم اللاهوت الكتابي، (مادة: قديس).

3- ملطي (تادرس يعقوب): "قاموس آباء الكنيسة وقديسيها مع بعض الشخصيات الكنسيّة" نشر كنيسة مارجرس ياسبورتنج، 2001، ص 353.

4- انظر (لاوي 16: 20-24)

5- ملطي (تادرس يعقوب) مرجع سابق، ص 354.

في الماء، وقد عبر به إلى البر وخرج خافوا. قال الطوبواوي للتمساح: "إنك قتلت كثيرين لذلك فالموت هو أفضل شيء لك"، وللحال مات الحيوان (دون أن يمسه أحد)¹. تتفق الروايتان حول ركوب القديس ظهر التمساح وعبور النهر، وهو ما يعني أنّ تحوّل ما حدث في سلوك هذا الحيوان، فتحوّل من سبع معاد للإنسان إلى كائن مطيع. وتظهر التفاصيل عند قراءة السياق الروائي، ففي الرواية الأولى كان ركوب ظهر التمساح وليد تحدّ للجماعة الباحثة عن معجزة وعلامة، أمّا في الرواية الثانية فالأمر كان حلاً لتعويض غياب مركب لعبور النهر. وقد لا تكون هذه المقامات الروائية ذات شأن مهمّ في مقابل التركيز على الحدث (ركوب القديس التمساح). وهذه سمة القصص الديني القائم في أغلبه على الوعظ، فالمتواري خلف الرواية طرفان هما الراوي والمرويّ له، فالراوي يجتهد ليوصل فكرة أنّ الرّب يمنح أولياءه كرامات، على المتقبّل أن يجتهد للالتحاق بدائرة المصطفين. ويكون هذا النوع من الخطاب منتشراً أثناء نشر تعاليم الديانة. فتشتغل عقلية رجال الدين على تقديم خطاب مشحون بالعاطفة يسهّل فهم الدين ويرغب فيه.

نلاحظ أنّ للصوفيّ في النصّين المسيحيّ والإسلاميّ قدرة على ترويض السباع وتطويعها ليعتلمها ويتخذها مطيّة، فتتشابه القصص والأحداث وأسماء السباع، ولا يختلف إلا اسم الصوفيّ.

4- السبع يخاف الصوفيّ:

يمثل خوف الإنسان من بعض الحيوانات شعوراً طبيعياً، فلا يمكن له أن يتصدّى لها إلا في مجموعة من بني جنسه، أو مسلّحاً. لذلك يعتبر كلّ شخص يحقق تواصل مع هذا النوع من الحيوانات أو نصرها عليها بمفرده قد قام بخرق المألوف. وعادة ما نجد هذه الظاهرة منتشرة في مستوى الأساطير والخرافات الشعبيّة، نظراً إلى طابعها الخياليّ، فيمنح البطل فرصة التميّز على غيره من أفراد المجموعة عبر انتصاره على الوحش. أمّا في مستوى التراث الدينيّ فإنّ وجود هذه الظاهرة يدرج ضمن تقنيّة الكرامة الإلهيّة وهي سرّ من أسرار القداسة. وهي ظاهرة مشتركة بين المخياليين المسيحيّ والإسلاميّ.

ورد في سيرة أولياء الصالحين أنّ الأسد خضع لبعضهم، وتحوّل من حالته الطبيعيّة إلى حالة مغايرة. فمن كرامات الوليّ الصالح عبد الله بن عمر "كما قال السبكي في الطبقات أنّه قال للأسد الذي منع الناس الطريق "تنح" فبصبص بذنبه وذهب"². و"من كراماته رضي الله عنه أنه خرج في سفر، فبينما هو يسير إذا أسد على الطريق قد حبس الناس فاستخف راحلته ونزل إليه فعرك بأذنه ونحاه عن الطريق"³. وتتكرّر القصّة نفسها مع الوليّ الصالح شيبان الراعي⁴ ومع أبي يعزى الهسكوريّ الذي نقل السراج عن كراماته "روينا أنّ الشيخ أبا يعزى المغربيّ قدّس الله روحه كانت الأسد تاوي إليه والطير تعكف عليه فشكى إليه الخطابون كثرة الأسد في الغابة. فأمر خادمه بأن ينادي بأعلى صوته في طريق الغابة "معاشر الأسد إنّ أبا

1- ملطي (تادرس يعقوب): مرجع سابق، ص 354.

2- النبهاني، مرجع سابق، ص 88.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص 99.

يعزى يأمركم أن ترحلوا من هذه الغابة" ، فكانت الأسد تُرى خارجة تحمل أشبالها حتى نفذت ولم يبق فيها أسد بعد ذلك¹. وفي السياق نفسه تكثر القصص التي تروي علاقة الولي الصالح بالسباع، فقد ذكر النهاني أن "كثيرا من السباع كانت تأتي إلى أبي سهيل التستري، فكان يطعمها حتى سمي بيته بدار السباع"² وذكر أيضا أن السباع كانت تسمع كلام الولي إبراهيم بن الأدهم وتطيع أوامره³.

تشابه قصص الكرامات في هذا السياق وكأننا بالواحدة منها تستنسخ الأخرى ولا اختلاف إلا في اسم الولي صاحب الكرامة، وقد علق الباحث المغربي رضوان باتو على هذه الظاهرة بقوله: "هل نحن أمام روايات متشابهة أو كرامات متناظرة، وهل الكرامات نفسها تنتقل من جغرافية إلى أخرى؟ أم أنّ الأفكار تنتشر بفعل عوامل عدّة، منها الهجرة، والحروب، والمجاعات والأمراض؟"⁴ لقد استنسخت كلّ جماعة الأحداث الكبرى وأسندتها إلى وليها الصالح.

ولم تخرج المنظومة الثقافية الدينية المسيحية عن هذا النسق الفكري والمتصور العقدي، فقد ورد في سيرة القديس سابا أنه: "ذهب فتوغّل في صحراء قاحلة حيث وجد مغارة على سفح جبل، فدخلها وأقام فيها. فما إن سجد ليشكر الله على ما أنعم به عليه من تلك الخلوة والسكينة، حتى رأى أسدا هائلا يدخل عليه، وكانت تلك المغارة عرينا له: فلم يضطرب سابا لرؤيته ولم ترتعد فرائضه، لأنّ رجال الله يضعون ثقتهم كلّها في الله. فبادر الأسد بالكلام وقال له: لا تغضب، فالمحل يتسع لي ولك. فحدّق فيه الأسد بعينيه الكبيرتين، ولوّح بذنبه، ثمّ أدار رأسه وترك القديس في عرينه ومضى"⁵. وكذا الشأن مع القديس دنيال الذي ورد في سيرته " فطرحوا دنيال في جب الأسود، فلمّا كان الغد، قام الملك عند الفجر وذهب إلى جب الأسود، ليرى ما حلّ بدنيال [...] فناداه باسمه. فأجابه دنيال وقال: "أيها الملك، حييت إلى الأبد. إنّ إلهي أرسل ملاكاه فسّد أفواه الأسود، فلم تؤذني"⁶.

كما ورد في سيرة القديسين أنّ أول شخص جذبته القديس مارمرقس إلى الإيمان هو أبوه أرسطو بولس، "بينما كانا سائرين في طريقهما إلى الأردن لاقاهما أسد وليبوة في الطريق. فعرف أرسطو بولس أن نهايته نهاية مرقس قد اقتربت، فقال له: [اهرب يا ابني لتنجو بنفسك، واركني أنا لينشغل هذان الوحشان بافتراسي]. فقال مرقس لأبيه: [إن المسيح الذي بيده نسمة كلّ منا، لا يدعهما يقعان بنا]. ثم صلى قائلاً: [أيها المسيح ابن الله أكفف عنا شر هذين الوحشين، واقطع نسلهما من هذه البرية]. واستجاب الله صلواته في الحال. فانشق الوحشان، وانقطع نسلهما من تلك البرية"⁷.

1- النهاني، مرجع سابق، ص 524.

2- المرجع نفسه، ص 110.

3- المرجع نفسه، ص 388.

4- رضوان باتو، سيرة صوفي أمي (أبي يعزى الهسكوري) وردود أفعال المجتمع تجاه طقوس الاحتفال بموسمه الديني، مجلة أنثروبولوجيا، مج 6 عدد 1 سنة 2020.

5- عساف ميخائيل، كتاب السنكسار، منشورات المكتبة البولسية، 2003، ج 1، ص 341.

6- المرجع نفسه، ص 385.

7- سير القديسين والشهداء في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية st-takla.org

وورد في قصص انتصار القديسين على سباع الحيوان أنّ القديس ثاوذورس "ذكر أمامه يوما أنّ تنينا هائلا يخرج كلّ يوم في بعض المواضع وينقضّ على الناس والهائم فيفترسهم. فحملته شجاعته على مهاجمته وإراحة الناس من شره. فصام وصلّى وتوكلّ على الرب، وركب حصانه وراح يطلب ذلك التنين الضاري. فخرج إليه ذلك الوحش الهائل كعادته. فلما رآه ثاوذورس صرخ قائلاً: باسم يسوع الناصري أنا أهاجمك. وصال حوله، ثمّ انقضّ عليه بسيفه فطرحه وقتله"¹. وتتكرّر التفاصيل نفسها تقريباً في قصة القديس فرانسيس مع الذئب. ورد في سيرة هذا القديس أنّه "عندما عاش في بلدة جويبو، كان الذئب يهرب المنطقة من خلال مهاجمة الناس والحيوانات الأخرى وقتلهم. قرر فرانسيس لقاء الذئب في محاولة لترويضه. غادر غويبو واتجه نحو الريف المحيط، مع العديد من الناس يراقبون. الذئب اتهم لفرانسيس مع الفك مفتوحة في اللحظة التي التقيا فيها. لكن فرانسيس صلى وجعل علامة الصليب، ثم تقدم أقرب إلى الذئب ونادى بها: "تعال هنا الذئب الأخ. أنا أوصيكم في اسم المسيح أنك لا ضرر لي أو لغيرها." وأفاد الناس أن الذئب يسمع على الفور عن طريق إغلاق فمه، وخفض رأسه، والتقدم ببطء نحو فرانسيس، ثم الاستلقاء بهدوء على الأرض بجوار قدم فرانسيس. ثم استمر فرانسيس في التحدث إلى الذئب بقوله: "الذئب الأخ، ستلحق الكثير من الضرر في هذه الأجزاء، وقد ارتكبت جرائم كبيرة، ودمرت ذبح مخلوقات الله دون إذنه... لكنني أرغب، يا أخي الذئب، لجعل السلام بينك وبينهم حتى لا تسيء إليهم، وأنهم قد يغفرون لك جميع جرائمك السابقة، ولا يلاحقك أي من الرجال أو الكلاب بعد الآن." بعد أن استجاب الذئب من خلال رضوخ رأسه، وتحريك عينيه، وتحويل ذيله للإشارة إلى أنه قبل كلمات فرانسيس... وبعد ذلك، عاش الذئب لمدة عامين في غويبو قبل أن يموت في سن الشيخوخة"².

يمثل خروج الحيوان عن حالته الطبيعية، وارتداده نحو فقدان القوّة المألوفة بفعل حضور قوّة مضادّة (تفوق قوّته)، مستمدّة من البركة الإلهية. فالإله المنتصر على اللوثيان (التنين)³ في الكتاب المقدس تستمرّ قوّته سندا للمختارين من عباده. "ويُعدّ تدخّل الرب في التاريخ من أجل إنقاذ أنبيائه ورسله وعباده الصالحين قاعدة عملت الأديان على تأكيدها وترسيخها في الفضاء الإيماني"⁴.

وتعود هذه القاعدة النظرية التي يعمل الخطاب الصوفي على تقديمها إلى طبيعة الخطاب الدعوي/ التبشيري القائم على ترغيب الناس في الانخراط في دائرة الإيمان بالربّ وتعاليمه من أجل ضمان مساعدته ومحبّته. وهذه الآلية لم تبق مسيجة بالنصوص المقدّسة بل امتدت لتكون الآلية نفسها المنتجة للخطاب الوعظي والمتحكّمة فيه. كما أنّ لهذه الظاهرة (صراع الصوفيّ مع الوحش) جذورا تاريخية فأسطورة التنين موجودة في كلّ أساطير العالم القديم، وقد شهدت تطوّرا، فبعد أن كانت محصورة في عالم الآلهة وقصص الخلق أصبحت جزءا من تاريخ البشر، حيث تبرز أساطير صراع "الأبطال" - من أنصاف الآلهة والبشر -

1- المرجع نفسه، ص 615.

2- عساف ميخائيل، كتاب السنكسار، منشورات المكتبة البولسية، 2003، ج 2، ص 112).

3- انظر مزمور (74: 13)

4- النفاقي (نجم الدين)، الحيوان في الكتب المقدّسة، دار المنتدى للنشر، 2021، ص 96.

ضدّ التنين الذي اتخذ هو الآخر أشكالاً أخرى يمكن أن نطلق عليها اسم "الوحش". "وهذا يفضي إلى القول إنّه، في سياق تطور الفكر الأسطوري، تمت عملية "إبدال" التنين (الرب) بالتنين (الوحش) وإبدال الإله (مصارع التنين) بالبطل (الأسطوري والملحمي)".¹ فينفتح الدينيّ على الكونيّ عبر إخراج الهيكلة القصصية من سياقها التاريخيّ الأسطوريّ وشحنها بمادة دينيّة جديدة، فيصير البطل ذا ملامح مسيحيّة ويخرج فعل الخرق ليصبح علامة دالة على تدخّل الربّ. وتخرج صورة الرسول من دائرة النصّ المقدّس لتصبح قناعاً لكلّ صوفيّ. فيشتغل القاص لسير القديسين والأولياء الصالحين على آليّة الشبّه المتكرّر، فيتخذ الرسول أو النبي موقع الأنموذج الأصلي والقديسون أو الأولياء الصالحون موقع الشبّه. فتختلف الأسماء والأمكنة والأزمنة وتحافظ الصورة على وحدتها.

5- الحيوان ينتصر للصوفيّ:

نقف أثناء قراءة وظائف الحيوان في الكتب المقدّسة عند ظاهرة خدمته للأنبياء، وكيف أنّ بعض الحيوانات عُرفت بطبيعة علاقتها بالأنبياء. ويبدو أنّ هذه القاعدة انسحبت أيضاً في مستوى النصوص الحواف، فنجد أنّ بعض قصص القديسين والأولياء الصالحين عملت على جعل الحيوان يتدخّل في أحداث القصّة ليأخذ موقع المنقذ، فاختلقت السياقات ولم تتغيّر ملامح الفعل المقدّس.

ورد في سير أولياء الله الصالحين أنّ من كرامة بعضهم تدخّل الحيوان لإنقاذهم، يروي الصوفيّ أبو الحسن علي بن محمّد المزيّن الصغير " أنّ أفعى سُخِّرَتْ له لتخلّصه، يقول " كنت في بادية تبوك فتقرّبت إلى بئر لأستقي منها فانزلت رجلي فوقعت في جوف البئر، فرأت في البئر زاوية واسعة فأصلحت موضعاً وجلست عليه وقلت "إن كان ممّي شيء لا أفسد الماء على الناسن وطابت نفسي سكن قلبي. فبينما أنا قاعد إذا بخشخشة، فتأملت فإذا بأفعى تنزل على البئر فراجعت نفسي فإذا هي ساكنة، فنزلت ودارت بي وأنا هادئ السير لا يضرب عليّ. ثمّ لفت بي ذنبها وأخرجتني من البئر وحللت عنيّ ذنبها، فلا أدري أرض ابتلعها أو سماء رفعها؟ وقمت فمشيت"².

وورد في سيرة الوليّ الصالح محمد بهاء الدين شاه تشقبنند أنّ كلّ من يمدّ رجله في الاتجاه الذي يكون فيه الشيخ يُعاقبه الثعبان " نُقل عن بعض أصحابه أنّه قال " لما تشرفت بصحبته قدّس الله سرّه كان الشيخ شادي أحد أجلاء أصحابه كثيراً ما يعظني وينصّحني ويؤدبني، فمما أمرني به أن لا يمدّ أحد منّا رجله إلى جهة يكون فيها الشيخ، فأتيت يوماً من غزيبوت إلى قصر العرفان في وقت شديد الحرّ لزيارته، فأويت إلى ظلّ شجرة في الطريق واضطجعت، فجاء حيوان فلدغني في رجلي مرتين فقممت وقد تألمت ألماً شديداً ثمّ اضطجعت فعاد مرّة ثالثة كذلك، فجلست أتفكّر في سبب ذلك مدّة حتّى تذكرت نصيحة الشيخ شادي ووجدت أنّي قدّمد رجلي إلى ناحية قصر العرفان"³.

1- محمود عزيز (كارم): أساطير اليهود، مكتبة الناظفة، مصر، ط1، 2011، ص12.

2- النبهاني، مرجع سابق، ص349.

3- المرجع نفسه، ص150.

وورد في سيرة الولي أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي أنه منع أصحابه من قتل صغير الفيل " فتعدوا أقوال الشيخ وقبضوا على فيل صغير منها وذكوه وأكلوا لحمه وامتنع الشيخ من أكله، فلما ناموا تلك الليلة اجتمعت الفيلة من كل ناحية وأتت إليهم فكانت تشمّ الرجل منهم وتقتله، حتى أتت على جميعهم وشمّت الشيخ فلم تعرض له، وأخذته فيل منها ولف عليه خرطومها ورمى به على ظهره، وأتى به الموقع الذي فيه العمارة، فلما رآه أهل تلك الناحية عجبوا منه واستقبلوه ليعرفوا أمره، فلما قرب منهم أمسكه الفيل بخرطومها ووضعته عن ظهره إلى الأرض"¹.

وفي المرويات أيضا أنّ الولي الصالح محمد بن عثمان "كان كلّ من تشوش منه يقول للقمل "يا قمل اذهب إلى فلان فتمتلي ثياب ذلك الشخص قملا حتى يكاد يهلك"².

كما نقل لنا النهائي في سيرة الولي الصالح محمد بن عبد الله بن العلوي كيف دافعت الحية عن النذر الخاص به "ومنها أنّ بعض الناس نزل على بدو فأضافوه بعيش بغير صبغ قالوا " ليس عندنا إلاّ السمن الذي نذرناه للسيد محمد بن عبد الله". فقال "أخذ بيدي" فلما مدّ يده إليه فإذا بحية تسعى إليه، فاستغفر عما جرى، فرجعت الحية عنه"³.

يتحوّل الحيوان في القصص الصوفي الإسلامي إلى خادم أمين للولي الصالح، يدافع عنه ويحرسه وسلاحا في وجه خصومه، وفي ذلك صدى النصوص المقدسة التأسيسية التي أسست لخطاب نصره الله لأولياته الصالحين.

ولم يختلف الأمر في المرويات الصوفية المسيحية، فقد ورد في سيرة القديسة إيريني (Irène) "وكانت إحدى جوارى الفتاة إيريني مسيحية، فعلمتها ديانة المسيح، فأمنت به وشغفت بحبه، ونذرت إليه بتوليتهما، واصطفته عريسا لها. [...] فعلم أبوها بذلك فجئن جنونه، [...] فأمرها أن تكفر بديانتها الجديدة، فاعترفت بالمسيح بلا خوف ولا وجل. [...] فأمر بها، فرُبطت إلى ذنب حصان جموح، وأطلق الحصان لكي يجزها وراءه ويمشّم جسدها. إلاّ أنّ ذلك الحيوان ارتدّ على أبيها ليكينينوس القاسي، وعظّه في يده فقطعها، فوقع مغشيا عليه وما لبث أن فاضت روحه"⁴.

تبدو لنا هذه القصة في ظاهرها منخرطة في السياق الوعظي نفسه، فقد حوت حدث تدخل العجيب، فـ "الحصان الجموح" يعود إلى وضعه الطبيعي⁵، ويقع التحوّل في مستوى تدخله من أجل إنقاذ القديسة. لكن إذا ما حاولنا مقارنتها ببقية القصص الأخرى الحاملة للموضوع نفسه -التمثّل في حضور الحيوان في قصص القديسين- سنلاحظ الحضور السافر لثنائية الأنوثة والذكورة. ففي القصص الأخرى يتغلّب

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 174.

3- المرجع نفسه، ص 141.

4- عساف ميخائيل، كتاب السنكسار، ج 2، ص 128-129.

5- نجد في المرويات الصوفية الإسلامية ذكرا لقصة شبيهة تتمثّل في أنّ الولي الصالح محمد معصوم أوقف الفرس الذي شرد بصاحبه، (انظر النهائي، م ن، ص 199).

القديس (الذكر) على الوحش (الحيوان)، أما في هذه القصة فإن الحيوان يتدخل لينقذ الأنثى. فالأنثى لم تبد أية حركة في مواجهة وضعها أمام الحصان بل بدت مستسلمة خاضعة. وهو ما يعني أن هذه القصص ذات هوية ثقافية ذكورية. ويمكننا إثبات ذلك بما ورد في سيرة القديسة العذراء طاتباني، فقد ورد في سياق الحديث عن كراماتها "أن الوالي أراد أن يجعلها عبدة لكل من يؤمن بالمسيح، ويرفض عبادة الأوثان، فطلب أن يحضروا أسدا ضاريا، ويترك بلا طعام لمدة ثلاثة أيام، ثم يُطلق على هذه العذراء في ساحة الاستشهاد أمام الجماهير ورجال الدولة. جاء الموعد المحدد، وكان الكل يتربح لحظة انطلاق الأسد الجائع ليلتهم العذراء. بينما كان الكل يتربح هذه اللحظة وقفت القديسة تصلي في وسط الساحة وقد وهبها الله نعمة الثبات. وظهر على ملامحها السلام الحقيقي. انطلق الأسد الجائع وقد هز الساحة بزئيره وسرعة انطلاقه ليفترس أحداً. لكن صُقع الكل حينما رأوه قد انطلق نحو هذه العابدة لينحني برأسه في خشوع ويُعلق بلسانه قدمها كقطّ أليف يود مداعبتها له"¹.

6- الصوفي وفقه كلام الحيوان وتسيحه:

تذهب الكتب المقدسة إلى كون كل ما في الكون خاضعا لقدرة الرب، ومنخرطا في التسبيح باسمه. لذا فلا غرابة أن ترحل هذه الصورة من النصّ المركز إلى النصّ الحاف، ففي النصوص الصوفية يفتح الصوفي على أسرار هذه التجربة ويُرفع بينه وبين الكائنات المسبّحة الحجاب، فصار يفهم كلامها.

روي عن الصوفيّ ابي سليمان الخواص أنّه قال "كنت راكبا حمارا لي يوما وكان يؤذيه الذباب فيطأطء رأسه، فكنت اضرب رأسه بخشبة كانت في يدي، فرفع الحمار رأسه وقال لي "اضرب فيأتك على رأسك تُضرب". قيل له "يا أبا سليمان وقع لك ذلك ام سمعته؟" فقال "سمعته كما تسمعي"².

وورد في سيرة القديس أنطونيوس البادوي (Antoine de Padoue) "أنّه لما رأى إصرار الكثيرين على تصلبهم وعناد قلوبهم، هتف بالجموع الملتفة حول منبره وقال: من أراد أن يرى عظام الله فليتبني إلى مصبّ النهر. [...] حدّق بناظره إلى الماء وقال: أيّها الأسماك النهريّة والبحريّة اسمعي. [...] حتى أقبلت جموع الأسماك [...] "أيّها الأسماك بأيّ آيات من الشكر والامتنان يجب عليك ان تسبّحي وتمجّدي الله، الذي جعل لك هذه الأنهار العظيمة مسكنا تأوي إليه، أنت خلّصت النبي يونان من الغرق، أنت قدّمت الدرهم لبطرس هامة الرسل وبه أدّى الرسوم عنه وعن معلّمه الإلهي، أنت صرت غذاء لملك الملوك. فسبّحي الربّ وباركيه، لأنّه أسبغ عليك نعمة أكثر من غيرك..." فاهتزت الأسماك، وحركت رؤوسها وأذنانها، وضربت الماء بأفواهها، وهكذا جعلت تمجّد الربّ بطريقتها"³.

تدور تفاصيل هذه الرواية حول استعمال القديس للأسماك حجّة على عظمة الربّ، فنلاحظ افتتاحه الخطاب بالتذكير بالمكانة المقدسة للسمك في الكتاب المقدّس، أي ذكر وضعها في النصّ المركز، ثم يطلب

1- سير القديسين والشهداء في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية st-takla.org.

2- النبّهاني، مرجع سابق، ص356.

3- عساف ميخائيل، مرجع سابق، ج2، ص385.

منها أن تعبّر عن شكرها للرب، وكانت النتيجة أنّ استجابات الأسماك إلى طلبه، فشرعت في تمجيده على طريقتهما. وقد ذكرت هذه القصة في سياق الشاهد على اعتراف الحيوان بجميل الربّ ونعمه عليه، في مقابل جهود الجماعة العاصية. تدور أحداث الرواية في فلك قراءة إيمانية الغاية منها خلق فضاء من الدعوة إلى الله عبر تقنية المتخيّل القصصي. وتظهر مع ذلك ملامح ترتيب جديد للكون:

الله ← الملائكة ← الإنسان ← الحيوان
الله ← الملائكة ← الإنسان ← الحيوان ← الإنسان الكافر

ورد في سيرة القديس فرانسيس تواصله مع الطيور أثناء الكرازة: "تجمع أسراب الطيور أحياناً بينما كان فرنسيس يتحدث ، و "زهور القديس فرانسيس الأسيزي الصغير" تسجل أن الطيور استمعت باهتمام إلى خطب فرانسيس . "سانت رفع فرانسيس عينيه، ورأى على بعض الأشجار على جانب الطريق مجموعة كبيرة من الطيور. وكونه مندهشاً للغاية، قال لأصحابه: "انتظروني هنا في الطريق، بينما أذهب وأكرز لأخواتي الصغيرة". ودخل إلى الحقل، وبدأ في الوعظ للطيور التي كانت على الأرض، وفجأة جاء جميع هؤلاء على الأشجار، واستمع الجميع حين كان القديس فرانسيس يبشر لهم ، ولم يطير بعيداً حتى أعطى عندما كان يكرز للطيور ، كان فرنسيس يذكّرهم بالطرق العديدة التي باركها الله بها ، ويختتم خطبته بقوله: "احذري يا أختي الصغيرة من خطيئة الجحود ، ودرسوا دائماً إعطاء الثناء على الله"¹.

تبدو لنا علاقة القديس بالحيوان في المتخيّل الديني المسيحيّ قائمة على قاعدة التجاوز والعجيب، فالسباع تخرج عن حالتها الطبيعيّة لتنخرط في دائرة خدمة الإنسان المبارك، من أجل إظهار قدرة الرب على حماية المؤمن به. ولكن ما يجب أن نشير إليه هو انفتاح هذه النصوص على النصوص الأسطوريّة القديمة، فقد ذكرت الباحثة رويده فيصل موسى النوّاب أنّه: "ظهرت أشكال للأسود بهيئات مختلفة في بعض الأختام لاسطوانيّة ولاسيما التي تعود إلى عصر سلالة أور الأولى [...] وهي جزء من حكايات أسطوريّة ترتبط بملحمة كلكامش والصراع بين الخير والشر [...] وقد برزت مشاهد الصراع بين القوّة والضعف بشكل كبير في العديد من الأختام الاسطوانيّة في هذه الحقبة التاريخيّة المهمّة، وقد صوّرت البطل الأسطوريّ وهو يمسك بالأسود. ويعود هذا الختم إلى حوالي 2700 قبل الميلاد"². وذكرت أيضاً انخراط الأسد في مشروع التعبد ومشاركة الإنسان طقوس العبادة: "فضلاً عن الأسد حاملاً بيده آنية كأنّه في دور طقوسيّ دينيّ يختلف عن أدواره الطبيعيّة السابقة في البطش والقتل ويحمل بيده الأخرى آنية ليشارك الآخرين في مراسم التعبد"³.

نلمس كذلك الانفتاح على الأسطوريّ من خلال الدور البطوليّ الذي يقوم به القديس فيتحد في صفاته مع البطل الملحميّ "فالبطوليّ عظيم المكانة قويّ البنيّة، عزيز النفس، كامل الخلق والخلقة، على الرغم من

1- عساف (ميخائيل)، مرجع سابق، ج 2، ص 113.

2- النواب (رويده فيصل موسى)، الأسد في الفكر العراقي القديم: دراسة تاريخية تحليلية، مجلة آداب العدد 98.

3- المرجع نفسه.

اشترآكه في الصفآة الإنسانية مع باقي الناس، إلا أنه يتميُز منهم بصفات أخرى لا يملكونها وهي خاصة به، فالقدرة على لتضحية بالذآة وحمل آمال لأخرين مكآبة المشاق، والدخول في المغامرات، ومخاطرآة من أجل الآخرين، هي أشياء لا يمكن لأي إنسان القيام أن يقوم بها، أو أن يتصف بها [...] مستفيدا من اتحاد الجوهرين الأصليين المكونين له، ألا وهما الإلهي والإنساني مع ميل واضح إلى الجوهر الإلهي¹. وفي الأسطورة أو الملحمة يتم الانطلاق من "تصوير ميلاد البطل المعجز والقوة الهائلة التي ترعاه، كما أن النبوة أو المعجزة تكشف عن مستقبله والدور الخطير الذي سيقوم به، من أجل تحقيق مكسب جماعي، إنه نموذج إنساني يحمل نفسه قوة عظيمة تنمو معه وتدفعه إلى أن يحقق الكثير المعجز، ولا غرو أن ترقب الآلهة في عليائها سلوك البطل وأعماله، فتتدخل في اللحظة التي يحتاجها فيها"². وهكذا تهاجر النصوص الأسطورية لتتخذ لبوسا دينيا.

7- خاتمة:

احتفى الخطاب الصوفي المسيحي والإسلامي بحضور واضح للحيوان، وقد كان هذا الخاطب مجالا تجري فيه الكرامة، فحضر الطير، والسبع، والجمار، والكلب، والحية، والتيس، والفيل، والقمل، والتمساح، والفرس... وما شد انتباهنا هو ذلك التشابه بين القصص في المرويات المسيحية والإسلامية، حتى بدا لنا بعضها يكرر الآخر، ويمكننا القول إن ذلك يعود أصلا إلى التجاور الثقافي الحضاري للديانتين، وإلى التداول الشفوي. كما لا حظنا أن الحيوانات في المرجعيتين المسيحية والإسلامية قد فقدت هويتها المألوفة واكتسبت هوية جديدة بفضل حضور القديس أو ولي الله. وتبقى هذه التحويلات التي شهدها الحيوان في الخطابين خاضعة إلى منطق واحد هو تدخل الله في التاريخ من أجل مساندة أوليائه الذين اختاروا منهج الرسل والأنبياء.



1- سالم نبيل إبراهيم، البطولة في القصص الشعبي، دار المعارف مصر، 1977، ص21.

2- المرجع نفسه، ص22.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- عساف ميخائيل، كتاب السنكسار، منشورات المكتبة البولسيّة، 2003
- 2- النهاني (يوسف بن إسماعيل)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق عبد المطلب الأمين الزائدي، دار صادر، بيروت، (د-ت).

المراجع:

- 1- حمود عزيز (كارم): أساطير اليهود، مكتبة النافذة، مصر، ط1، 2011.
- 2- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط1، 1416هـ.
- 3- رضوان باتو، سيرة صوفي أمي (أبي يعزى الهسكبوري) وردود أفعال المجتمع تجاه طقوس الاحتفال بموسمه الديني، مجلة أنثربولوجيا، مج6 عدد 1 سنة 2020.
- 4- زيعور (علي)، الكرامة الصوفيّة والأسطورة والحلم، ط2، دار الأندلس بيروت 1984.
- 5- الزمخشري (محمود بن عمر)، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1998.
- 6- سالم نبيل إبراهيم، البطولة في القصص الشعبي، دار المعارف مصر، 1977.
- 7- السعفي (وحيد)، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تونس، تبر الزمان، 2001.
- 8- سير القديسين والشهداء في الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسية st-takla.org
- 9- القزويني (زكرياء)، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، بيروت 1973.
- 10- ملطي (تادرس يعقوب): "قاموس آباء الكنيسة وقديسيها مع بعض الشخصيات الكنسيّة" نشر كنيسة مارجرجس بإسبورتنج، 2001.
- 11- المسعودي (حمادي)، الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة، المطبعة الرسميّة للجمهورية التونسيّة، سلسلة أطروحات منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، فيفري 2001.
- 12- ميلود (حكيم)، الكرامة الصوفيّة في منطقة تلمسان دراسة انثربولوجيّة سميائيّة، جامعة أبي بكر القائد 1998، الجزائر
- 13- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص69-70، الدار المصريّة،
- 14- النفاطي (نجم الدين)، الحيوان في الكتب المقدّسة، دار المنتدى للنشر، 2021.
- 15- النواب (رويدة فيصل موسى)، الأسد في الفكر العراقي القديم: دراسة تاريخية تحليليّة، مجلة آداب العدد 98.

الخطاب الديني وضياع التنمية بين رهانات التطويع والتسليع

The religious discourse
abandons development in favor of demagoguery
and commodification

أ. محمد رحومة العزي

كلية الآداب بمنوبة
تونس

mohamedrh1@gmail.com



الخطاب الديني وضياع التنمية بين رهانات التطوع والتسليح

أ. محمد رحومة العزي

ملخص:

إنّ هدف الاهتمام بالخطاب الديني المتداول في وسائل الإعلام وفوق المنابر المسجديّة، منحصرٌ في رهاني التطوع والتسليح: التطوع بما هو الإقناع يهدف إلى الاستقطاب والاستدراج إلى الحزب أو المذهب، أو الإلحاق بالمجموعة الخاصّة بباتّ هذا الخطاب المدفوع في ذلك بغايات إيديولوجيّة أو مذهبيّة مضمرة تستحضر مصالح تنظيمات محدّدة وليس مصلحة الدين. أمّا التسليح فيعني تحويل الخطاب الديني إلى سلعة أو بضاعة تسوّق للمريدين بهدف الكسب الماديّ أو الإثراء، أي أنّه خطاب مدفوع الأجر يكسب من خلاله باثوه من أئمة ودعاة وقنوات إعلاميّة مختلفة، المال الوفير ويكدّسون الثروات المعتبرة. لذلك فهم حريصون على تلوين هذا الخطاب وفقاً لغاياتهم، وشحنه بكلّ المواصفات الدافعة إلى تحقيقها. تزامناً مع هذه الهواجس والنوايا تغيب عن هذا الخطاب الغايات التّنمويّة الفعلية التي تمثّل أولويّة الأولويّات لبلداننا السّاعية إلى اللّحاق بركب التّقدم والتّموّ. بما يجعل هذا الخطاب متجاهلاً لمشاغل الأئمة وهمومها وغير متحمّل لمسؤولياته الحضاريّة تجاهها. وهو ما يجيز الدّعوة إلى تصحيحه وتطويره واستبدال هلاميّته المائعة عبر اقتراح بدائل تنمويّة واجتماعيّة عمليّة وجدّية. ولتأكيد هذه الفرضيّة يكفي النّظر برؤية تحليليّة ثاقبة لهذا الخطاب من خلال النّفاذ إلى عمقه المتواري في جوهر المصطلحات والجمل المعهودة.

الكلمات المفتاحية: الدين، الخطاب الديني، التطوع، التسليح، التّنمية.

Abstract:

The objective of the religious discourse diffused in the media and the mosques is twofold: to frame followers and to earn money. it is demagoguery and commodification. the first means to convince people in order to join the party or the doctrine or to add them to the group of the transmitter for undeclared ideological or doctrinal ends. It supports the interests of specific organizations and not of the religion. the second means transforming religious discourse into a commodity introduced to followers for material gain and enrichment, that is to say a paid discourse that allows imams and the media to accumulate wealth. Thus, they undermine the developmental goals which represent the primary objective of our developed countries. This proves that this religious discourse overlooks the omma / nation's problems and concerns and evades responsibility towards the civilization. This justifies the call to correct this discourse and replace its metaphors and fluidity with practical and serious proposals for social development. To have a deep analysis of this speech it will be sufficient to reveal the reality hidden by usual phrases and structures.

Key words: religious, religious discourse, demagoguery, commodification, development.

1- المقدمة:

منذ نهاية القرن الماضي تكاثرت الانتقادات الموجهة للإسلام والمحاسبة له خاصة على عديد السلوكيات القصوى المنفلتة التي يأتيها بعض المسلمين، ويمكن أن يرتقي الكثير منها إلى حدّ الإرهاب والإجرام. فهو يتحمّل المسؤولية على ما يرى ويرتكب من أفعال مرعبة كالاعتقالات والتفجيرات والانتهاكات للحرمان في عديد البلدان الشرق أوسطية والآسيوية تحديدا. ولا تكلّ عديد الهيئات القانونية والمراكز البحثية والقنوات الإعلامية عن تتبّع وإحصاء هذه الأفعال الإقصائية المشينة، ومؤاخذه الإسلام والمسلمين عليها حيثما وجدت. والمتأمل في حجج المنتقدين جميعا يلاحظ بسهولة أنّه نادرا جدّا ما استندت على قراءة موضوعية للنصوص والمرجعيات الإسلامية المعتمدة مثل القرآن والسنة أو على التصريحات والمواقف الصادرة عن المؤسسات الدينية الرسمية في البلدان الإسلامية كالجامعات والمراكز البحثية. بل بُنيت هذه المواقف والتقييمات على ما يجري ميدانياً في واقع بعض البلدان وفي حياة المسلمين وما يأتونه أو يعلنونه باسم الدين، وما يمارسونه من عادات وطقوس في بعض المناسبات وينسبونها إليه.

وقد مثلت الفرق الدينية المتكاثرة في كلّ البلدان الإسلامية سواء بتلويحات روحانية أو مدنيّة أو عسكريّة، مصدرا للمعلومة، وخرّانا للرّسائل التي يلتقطها المناوؤون ليدعموا بها أقوالهم ويثبتوا تقييماتهم. أي هم يعتمدون هذا الخطاب الديني الموازي، ويحتجّون به، ويحسبون على الإسلام. وما يزيد الطين بلّة أنّ الفاعلين لا ينتهون إلى الخطورة الإعلامية لأفعالهم، فيعمدون إلى تحليلها وتقييمها لكبحها والتحكّم فيها والعمل على تطويرها حتّى لا يوسم دينهم بها ويحمّل وزر مساوي هذا الخطاب وعنف وضحالة مضمونه.

إنّ قراءة هذا الخطاب الديني المتداول من طرف أهله قراءة نقدية ثاقبة لا تعترها المجاملة ولا الغايات التمجيدية وتشخيص سلبياته والاعتراف بنقائصه والتنبيه إلى مخاطره، صارت أولوية ملحّة على جميع المختصّين لسدّ جميع منافذ الاستنقاص والانتهاك. فالخطاب الديني المتداول أصبح عبئا على الإسلام، ومنفذا للحطّ من قيمته ومحاربتة والتشهير به. لذلك لا بدّ من نقده وتقويمه، وهو ما سنحاول المساهمة فيه من خلال هذا البحث المختصر دون تحامل ولا مجاملة، غير عابئين بما يوجد وراء أي سلوك يبدو لنا سلبيا وخطيرا على الإسلام. فغايتنا تخليص الدين من الشبهات، وتحميل المسؤولية لكلّ من يأتي فعلا مشينا باسمه كائنا من يكون. وذلك وعيا منّا بأنّه: "ما كان انهيار صرحنا إلّا من أوهام اعتقدناها وعادات مهلكة وفظيعة حكّمناها في رقابنا" على حدّ تعبير المصلح التونسي الطاهر الحدّاد في مقدّمة كتابه: "امراتنا في الشريعة والمجتمع". وعض توظيف ديننا لتشييد بنائنا الحضاري، وتطوير تنميتنا الاجتماعية والاقتصادية، سطا الطامعون في السّلطة عليه، ووجهوه للتحكّم في الرقاب وتحقيق المآرب الشخصية، متناسين بذلك أنّ التنمية هي أولوية الأولويات في عالمنا الإسلامي ومن أجلها يجب توظيف جميع الأقوال والخطابات بما فيها الديني على اعتبار أنّ هذا الخطاب في جوهره محرك للتنمية والبناء الحضاري وليس بضاعة تباع وتروّج من أجل الكسب والإثراء كما يحرص الكثيرون على جعله.

1-1- إشكالية البحث:

يتناول البحث اهتمامات الخطاب الديني المتداول في وسائل الإعلام وعلى أغلب المنابر المسجديّة في رؤية معرفيّة تحاول تشخيص مواصفاته وإماطة اللثام عن رهاناته ونواياه الحقيقيّة ومدى ارتباطها بالدين وبأهداف المجتمع المسلم التّنمويّة السّاعية إلى الارتقاء بمستوى أفرادها، والتّقدم به في مسار التّنمية الاقتصاديةّ للحاق بركب الأمم المتقدّمة. ويفترض هذا العمل أنّ الخطاب الدينيّ الذي يروّجه الدّعاة في هذه الفضاءات محكوم برهانات ذاتيّة غير معلنة، لا صلة لها بالغايات الدينيّة الحقّة ولا بحاجيات المجتمع العاجلة.

1-2- منهجية الدّراسة:

تعتمد هذه الدّراسة المنهج الوصفيّ والمقاربة التّحليليّة المقارنة، وذلك من خلال تحليل جملة من المفاهيم والسلوكيات المعتمدة، ومقارنتها بالمرجعيات الدينيّة الثّابتة، واستنتاج ما وراء الخطاب الظّاهر، وكشف ضمنياته في عمليّة تأويليّة موضوعيّة يدعمها الواقع وما يظهر فيه من حقائق.

1-3- أهميّة الدّراسة:

تكمن أهميّة هذه الدّراسة في توضيح أنّ الرّهانات التي يسعى الدّعاة الدينيون إلى تحقيقها عبر المنصّات الإعلاميّة المختلفة والمنابر المسجديّة التي يشرفون عليها، ليست دينيّة في جوهرها ولا تنمويّة في نواياها بقدر ما هي تكسبيّة تعمل على جمع المال، أو إيديولوجيّة تحرص على كسب الأنصار للأحزاب والطوائف والفرق التي ينتهي إليها هؤلاء الدّعاة. وهم يحشدون لذلك الأدلّة والبراهين المنافية أحيانا لجميع الأخلاقيات والمرجعيات العلميّة والدينيّة.

2- معنى الخطاب الدينيّ:

يعتبر الخطاب من أدوات التّواصل الأساسيّة التي تضمن متانة الرّابطة بين بائنه وملتقيّه. أمّا مضمونه فمتعدّد، كما تتنوّع محامله وقنواته وفق المجالات المعرفيّة وميادينها وباختلاف الأقوال التي يثيرها. فهو علميّ، فلسفيّ، سياسيّ، اجتماعيّ، دينيّ...، يحمل رسالة ومعنى، ويختزل أهدافا ومقاصد حتى وإن أحجم عن إعلانها والإفصاح عنها، خاصّة لما تكون الغايات إيديولوجيّة. ومن امتلك قنوات الخطاب ووسائله ضمن سلطة على الرّأي العامّ، وتمكّن من مواقع التّطويع والتّأثير والتّحكّم. ممّا جعل هذه الآليات رهانا يسعى الجميع إلى الفوز به لتوظيفه والاستفادة منه.

وقد لا تصدّق جميع هذه الملاحظات على كلّ الأقوال، إذ يمكن أن نستثني الخطاب العلميّ الحريص على موضوعيّة ونسبيّة أحكامه وتجردّه من الأغراض الدّاتيّة باعتماد مناهج ومقاييس واضحة وموحّدة وقابلة للتّثبت والاختبار. لكنّ الحال في الخطاب الدينيّ الذي تتقاطع فيه كلّ النّوايا ويخترقه التّوظيف والتّطويع من كلّ مداخله، ليس نفسه. وهو ما يحاول بحثنا كشفه، حيث لن يُعنى ببقية الأقوال بل بخطاب النّصّ الدينيّ فقط، لننظر في ملامحه وبنيته، ونحاول التّفاد إلى رهاناته وتمثّل مستقبله الذي يأمل الكثيرون في

توظيفه لصالح التنمية ولتلبية انتظارات المجتمع، ومعالجة أمراض الواقع المرير وإخفاقاته بعيدا عمّا يضمّره آخرون من تطوع وتوظيف لكلّ ما هو ديني لإحراز مكاسب فئويّة معلومة، حتّى وإن عمدوا إلى إخفاها ولقّها بجميل الكلام وسليم التّوايا.

وبذلك لن يكون حديثنا في الدين وفي نصوصه، بل في الخطاب الدينيّ، والفرق شاسع بين المجالين. فالدين علاقة رويّة قائمة بين العبد وربّه، أساسها الإجلال والطاعة. وهي مبنية على إدراك شخصي وقناعة خصوصية بقدرة هذا الخالق المطلقة. إنّها علاقة عموديّة مميّزة يرسم حدودها وأفاقها النّصّ القرآنيّ، وتضبط تفاعلاتها الرّسالة المحمّديّة.

أمّا المقصود بالخطاب الدينيّ فهو ذلك الكمّ من الشّروح والتّأويلات والاستنتاجات والسلوكيات والأقوال المتكاثرة حول الدين. أي مجموع الرّسائل التي يبثّها الأئمّة والمفسّرون والدعاة من مختلف الفرق والمذاهب في الفضائيات والمواقع الإلكترونيّة وفوق بعض المنابر المسجديّة في اتجاه المتلقين وعبر وسائط وقنوات شتّى، منها المكتوب، ومنها الشّفويّ، ومنها المصوّر، معتمدين في ذلك على فهمهم الخاصّ للنصوص الدينيّة وللسيرة النبويّة وعلى شروحات وتعليمات قدواتهم ومذاهبهم. وهذا يشمل الخطاب الدينيّ خطب الدعاة، وكتابات الفقهاء، وأحاديث الأئمّة، ومواقف وآراء واجتهادات وقياسات الجهات الدينيّة الرّسميّة وغير الرّسميّة الناشطة على السّاحة. كما قد يكون سلوكا أو إشارة أو ملبسا أيضا، تحمله قناة لتبلّغه إلى متلقّي، يفكّكه ويتفاعل معه إيجابا أو سلبا، ويبني من خلاله مواقف وقفاه وتقييماته للدين، خاصّة إذا كان هذا المتلقّي أجنبيّا من غير المسلمين. وهو ما لا يقدر قيمته وتأثيره جلّ المسلمين والناشطين في المجال الدينيّ.

وبذلك نقول باختصار إنّّه: "يعتبر الخطاب الدينيّ نشاطا إعلاميا في حياة الشّعوب المتديّنة، تبلّغ عبره رسالتها، وتنشر أفكارها، وتستقطب اتباعها، وتصلح أخلاق المجتمع"¹.

- فإلى أيّ مدى يصدق هذا القول على الخطاب الدينيّ المتداول في القنوات المذكورة عند عامة الناس؟

3- مواصفات الخطاب الدينيّ الإعلاميّ والمسجديّ:

إنّ متابعة الخطاب المتداول عن الإسلام بالمنابر الإعلامية والمسجديّة، الذي أخذ عند الكثير من عامّة النّاس وأشباه المثقّفين والأجانب غير المطلّعين مكانة الإسلام ذاته، تُظهر اتّصافه بالعديد من السّلبيات. فهو مشبع بالمذهبيّة، وتوجّهه المصالح والقناعات الشّخصيّة والانتماءات الضيّقة. ومن هنا كان منشأ عديد الاختلافات والتناقضات، وكانت الارتدادات الاجتماعيّة والصّراعات الناشئة عنه. وكان أيضا التبرؤ منه عند الكثيرين، عبر الاحتجاج بعدم ثباته وتبلوّنه، ممّا أوقعه في المغالطات واللامعقول في كثير من الأحيان. وهو غير الخطاب الذي تنتجه المؤسّسات العلميّة المختصّة والمنضبطة لمقتضيات العمل العلميّ.

1 - منجية السّواحي: أزماح الخطاب الدينيّ، مقتطف من كتاب جماعيّ عنوانه: آفاق الخطاب الدينيّ في تونس، نشر مؤسّسة مجمع الأطرش للتّوزيع، 2021، ص 67.

وبذلك ترسم ملامح الخطاب الديني الرائج بالقنوات الإعلامية وعلى مواقع التواصل الاجتماعي وفي أغلب المنابر المسجدية. وتتحدّد سماته ليبرز سطحيًا مليئًا بالسلبيات، خطيرا بما يردده ويعتمده من مستندات مبنية في أغلبها على الديماغوجية وليس على الإقناع العقلي أو المصادر الدينية الموثوقة ليظهر: أ- كخطاب أسطوريّ ابتدع العديد من القصص والأحداث التي تُقدّم على أساس أنها دينية تستوجب القبول والتصديق، رغم كونها ضعيفة السند أو مجهولة المصدر، إن لم نقل منتحلة تماما. ودليل ذلك ما يرويه داعية أحد المذاهب باستمرار على قنواته أمام جموع مشدوهة عن قداثة بعض المواقع والمراقِد. وهذه الروايات مستندة إلى حلم أو رؤية شخصية للداعية المهاجر، تصبح معها المدينة مقدّسة يقصدها المؤمنون ويحجّون إليها خاشعين مهلّلين، دون التفكير في غيرها¹. وهو يلجّ على ذلك، طالبا من قاصديها الاستحمام أولا بمياه الفرات "الزكية" حتى يتطهّروا من ذنوبهم، بل يكون الثواب مكتملا والفوز عظيما إن ذهبوا إلى هنالك راجلين، إذ لا بدّ من المكابدة والتعب في اتجاه المرقد؟ ويؤكد الداعية علمه بشفاء عديد المصابين بأمراض خبيثة ومستعصية لما قوّى عزمهم على هذه الرحلة. وعلى هذا المنوال يختزل الخطاب الديني على عديد القنوات، الإسلام وتاريخه ورموزه، ويقدمه في شكل أساطير وملاحم تستحضر بشكل: " مكثّف النصوص والسير والأحداث والروايات من دون ذكر مصادرها أو التدقيق في صحتها ... بدعوى أنّ مضمونها تربويّ بما يبرّر الاستشهاد بها"². وتتعمّد هذه القناة وشبهاتها ذلك باللطم والبكاء استدرارا للتعاطف والتصديق.

هكذا هي الأدلة عند الدعاة، وذلك هو حديث منابرهم. فهم: "لا يقدمون دروسا في الفقه أو الشريعة أو أصول الدين، بل مجموعة من المعارف الدينية في إطار من التشويق والفرجة، يراهن الداعية من خلالها على صناعة زبائن ومستهلكين وليس جمهورا متديّنا صافيا"³. إنهم لا يتثبّتون إن كان قولهم في صلب العقيدة الإسلامية أو منحولا من إحدى الديانات الأخرى التي دأب مريدوها على التطهّر بمثل هذه الطقوس في الأتجار والجبال.

- فأى موقع في الدين تحتله هذه الأقاويل والحكايات أو تلك الطقوس الغريبة التي تنقلها التليفزيونات إلى كلّ أرجاء العالم بكلّ ما يتخلّلها من موحش الفعل والسلوك؟

- وما هي الصّورة التي سيكوّنها الأجانب من الثقافات والأديان الأخرى، عن الإسلام والمسلمين؟

1 - يذكر الداعية عبد الحميد المهاجر أمام متابعيه على قنواته التلفزيونية السابقة (الأنوار) أنّ كربلاء مدينة مقدّسة، يشير اسمها إلى أحد الأنبياء القدامى. وصرّح بأنّه استنتج ذلك ذات يوم لها كان مستغرقا في صلواته وتسبيحه، وحين التفت فجأة وجد بجانبه امرأة جميلة غريبة الملامح تلبس الحجاب والعباءة السوداء، وتوجّه النَّظر إليه. ولها سألتها بالإنجليزية باعتبار ملامحها الأجنبية: wat's your name? أجابته كربلاء، كربلاء، ثمّ اختفت. وهو يقسم على ذلك، ويلجّ على صدق رؤياه.

2 - يحيى الحيواوي: الفضائيات الدينية، أو في التسليع الديني، موقع مؤمنون بلا حدود <https://www.mominoun.com/articles/5555> في 20 / 10 / 2021.

3 - يحيى الحيواوي: الفضائيات الدينية، أو في التسليع الديني، مرجع سابق.

- أليس ذلك أيضا خطبا دينيا يحمل عديد الرسائل والمضامين التي سيبنى الآخرون منها ومن ثقافتنا وديننا مواقفهم وآراءهم؟

قد يرى البعض أن ما أتحدث عنه يخصّ مذهبنا ولا يجوز تعميمه على جميع المسلمين ودُعائهم. لكنّ مثل هذه الصّور السّلبية ليست حكرا على داعية مذهب ديني بعينه، بل نجد مثلها عند الآخرين أيضا. فجميعهم: "يقدمون قضايا وإشكاليات تختزل الدّين في جزئيات بسيطة تخفّف عن النّاس، عوضا عن تقديمه كقيم كبرى ومحفّز مركزيّ على الإصلاح والتّغيير"¹. وللتأكد من ذلك تكفي متابعة ما يتداول من صور وروايات واردة من عديد الأمصار والبلدان التي صارت مدعاة للسّخرية والتّهكم، وتعدّ من قبيل التّخريف ...

من الواضح إذن أنّ مثل هذا النوع من الخطاب الدّينيّ يستهين بمتلقّيه ولا يحترم عقولهم وآراءهم، ولا ينهّي لديهم غير الوهم والعماء الفكريّ. فهو يعمد إلى مغالطتهم دون خشية من ردّة فعلهم بعد أن كبّلتهم الخنوع الفكريّ والمسايرة دون التّجرؤ على السّؤال عن هذا الرّكام من الانتحالات.

ب- وهذه سمة أخرى من سمات الخطاب الدّينيّ المتداول، تتمثّل في الدّعوة إلى الخنوع والاستكانة عوضا عن تحفيز الهمم، والدّفع إلى الحركة والتّشجيع على التّفكير والعمل والبذل. والاستكانة جسديّة تعكسها الأقوال الدّينيّة القدريّة التي تردّ كلّ الأزواق والأنصبه إلى قوّة غيبية متعالية قرّرت مسبقا نصيب كلّ فرد من النّعم والمكاسب، ولا طاقة لأحد على ردّ هذا القدر، كما لا يجوز له الامتناع منه أو التبرّم به، بل لا حلّ معها غير الحمد والإكثار من الاستغفار والإنابة عن دار الغرور والفناء بالالتفات إلى دار السّرور والبقاء. وفي هذا قتل للطّموح وتعطيل للفعل والمبادرة، عكس ما جاء في مواضع شتّى من النّصوص الدّينيّة الصّحيحة التي رادفت بين العمل والعبادة، وحفّزت الهمم على بلوغ ما وراء العرش ذاته لو تخلّصت من فتاوى العطالة والإحباط.

والاستكانة فكريّة كذلك، إذ أنّ الخطاب الدّينيّ المتداول في التّلفاز وعلى المنابر وما تسرّب منه إلى عقول المؤمنين، يحثّ على الطّاعة والالتزام الأعمى بآراء السّلف وبتعاليم المفتيين والدّعاة وما نقل عنهم من أقوال وأحاديث وتصرفات. فلا اجتهاد مع النّص كما يقولون، ولا تجاوز لما أتاه الرّسول أو أحد الصّحابة من أعمال وما صرّحوا به من أقوال. ويكفي أن نحتجّ بصلاحيّة ما جاء به الدّين الإسلاميّ لكلّ زمان ومكان حتّى يقف التّفكير ويُدعى إلى التزام الطّاعة والتّسليم بقداسة هذه المقدمات المنطقيّة. إذ ما دام القول السّلفيّ قد جمع وأوعى ولم يفرط في شيء، وما دام صالحا لكلّ زمان ومكان، فلماذا البحث والسّؤال حينئذ؟ ولماذا دعاوي الاجتهاد والتّحديث الصّادرة من هنا وهناك؟

وهكذا يغوص بنا هذا الخطاب الدّينيّ السّكونيّ متاهات من المنع والتّحريم تُغذيها السّفسطة وبداهة الاستنتاج المبنية على التّلاعب بالمقدمات المنطقيّة والحجج وأدلة الإقناع. دون أن يتجرأ أحد على التّساؤل:

1 - يحي البجاوي: الفضائيات الدّينيّة، أو في التسليح الدّينيّ، مرجع سابق.

هل أنّ هذه الصّلوحية المؤبّدة والمتجاوزة لكلّ الأطر الرّمكانية تخصّ المسائل الإيمانيّة الاعتقاديّة فقط، أم تشمل أيضا المسائل الحياتيّة الاجتماعيّة التي هي عادة مجال الاجتهاد والتّعديل والتّطوير؟

والملفت للانتباه أنّ التّفكير العلميّ المعتمد على حجج الإقناع العقليّ لا المسايرة، مُستنكر ومقصى عند البعض، بل مُجرّم أيضا بعد مرادفته بالزّندقة خوفا من أن يتجاوز الحدود المرسومة له وأن يُستغلّ في استنتاج براهين وأدلة مناقضة لهذا الخطاب الدّينيّ المضمّر الذي تروّج له مذاهب تعطيل الفكر وفضائياتها، ويدافع عنه المستفيدون منه. وبذلك تنحصر جهود الباحثين في التّفكير والتّأويل ومسايرة القراءات الفقهيّة الماضويّة الباحثة عن تطويع الأفكار والعقول ومن ورائها السلوكيات وليس تطويرها.

ج- أمّا من خرج عن طوق الجماعة وخالف رأيها، فسيكون قوله بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النّار إلى غير ذلك من استنباطات حجج المنع والإقصاء. وهنا تكون سمة أخرى لهذا الخطاب محورها التّخويف والتّهديد بإقصاء كلّ اجتهاد أو تحديث. بل يصل الأمر أحيانا إلى حدّ التّكفير وسفك الدّماء. وكم هم المفكّرون والفلاسفة والكتّاب الذين عانوا من ذلك، وأُتلفت كتبهم، وشُنّت عليهم الحملات الشّرسية التي استوردت مبرراتها من فتوى أحد مؤدّبي الصّبيان أو أئمّة الصّف الثّاني، وما أكثرهم اليوم في المساجد والقنوات الفضائيّة.

بل الأخطر من ذلك أنّ مجموعات القتل والإرهاب المستندة إلى الدّين هي التي أصبحت تصدر اليوم هذه الأحكام والفتاوى، وتحرص على تنفيذها بنفسها، وهو عين ما جرى بالجزائر مثلا في نهاية القرن الماضي، حيث لم يسلم مغّي الرّأي، وهرب أساتذة الجامعات، ولوحق المنشقّون والتّائبون داخل بيوت الله ذاتها، وقُتل أكثر من تسعين إماما لمجرّد كونهم رفضوا الاستسلام لابتزاز التّكفيريين. وجرى هذا بمصر كذلك، أين قتل حسن فوده الكاتب والصحفيّ اللّامع، وقتل السّادات الرّئيس "المؤمن" الذي كثيرا ما تعامل معهم بلين وتعاطف، وهوجم نجيب محفوظ الأديب العالميّ المتميز. وجرى الأمر قبل ذلك بتونس، حيث هوجم الأبرياء وأعلنت الأحكام بالموت والتّصفية الجسديّة على رؤوس الملأ، ومازال تكفير المثقّفين معتمدا إلى اليوم لترهيبهم وإجبارهم على السّكوت ... أمّا عن حال العراق وفلسطين ولبنان وباكستان وغيرها ...، فحدّث ولا حرج. والأتعس من ذلك أنّ المنحوتات الحجريّة والرّسوم الجامدة ذاتها بسوريا والعراق والجزائر، لم تسلم من أذى مدّعي حماية الدّين وفتاويهم، وهوجمت بالمتفجّرات على مرأى ومسمع كلّ العالم. فكان أتعس خطاب دينيّ يحسب على الإسلام والمسلمين. وكلّ هذا خطر كبير سمته سحب هذه الفرق حقّ الإفتاء والتّنفيد معا من المؤسّسات الدّينيّة العلميّة والمؤسّسات التّنفيذيّة الرّسميّة، وأصبحت هي ذاتها تمارسه كما تريد وتشتهي ليطال أحيانا حتى أعضاءها القدامى المنشقّين عنها والمتحرّجين من فعلها. فعمّت الفوضى الفقهيّة، وأصبحت التّهم والأحكام تطلق جزافا على كلّ المخالفين لتشكّل خطاب فاضح لكلّ النّوايا الإرهابيّة الملتحفة بالدّين والتي تستهدف الآخر وتقصي كلّ المخالفين بشكل صارم. فهذا في عرفهم مرتدّ، وذلك ملحد، والآخر شيوعيّ، وغيره علمانيّ، والخامس قريب من السّلطات الحاكمة، والسادس عميل يتبّنى خطابا مشبوها تروّجه مؤسّسات أو قوى خارجيّة، والآخر مطبّع ... الخ. ولما كانت خطابات كلّ هؤلاء مغايرة، فإنّ دماءهم جميعا مهدورة ومألهم القتل والإقصاء.

د- هكذا هو خطاب التّشدد والتّعصّب والدّغمائيّة الذي يتوارى وراء دعاوي دينيّة انتقائيّة عمّمت مقاطع وآيات قرآنيّة وبعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلّى الله عليه وسلم، لتجد مبرّرا لأفعالها المشينة، من قبيل: "أعدّوا لهم ما استطعتم"، أو "أقتلوهم حيث وجدتموهم" ... الخ رافضة كلّ القراءات والتّفسير الموضوعيّة الدّاعيّة إلى تنزيل كلّ قول في إطاره الزّمنيّ والمكانيّ الذي أفرزه وفي ما حفّ به من وقائع تشهد على ارتباطه بأحداث منفردة ومحصورة. من ذلك مثلا ما جاء في سورة التّوبة من قوله تعالى: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ..."¹. هي دعوة جاءت في آخر سنوات الرّسول، تحثّ المسلمين على مقاتلة المشركين، حيث لم يدر قتال من قبل، أي في الحرم المكيّ ذاته مساحة القداسة والأخوة والسّلام، لأنهم أصروا على الحجّ وهم مشركون وبالتالي تدينس هذا المكان، كما دأبوا على ذلك في الجاهليّة. وهو ما تؤكّده الآيتان 16 و17 من السّورة نفسها.

وهذا يعني أنّ الدّعوة إلى القتل ليست مطلقة كما يحتجّ على ذلك البعض، ولا تشمل أيّ مكان بالعالم أبدا، لا مانهاتن ولا كينيا ولا سرادق قطارات الأبرياء بباريس ومدريد. ودليل ذلك أنّ المسلمين، عندما فتحوا الكثير من بلدان العالم شرقا وغربا، لم يقتلوا لا اليهود ولا النصارى، ولا ألزموا أحدا بالتّخليّ عن دينه والدّخول إلى الإسلام عنوة، إنهم يفضّلون دائما الجنوح إلى السّلم كلّما جنح خصومهم إليها، كما أوصاهم دينهم الحنيف بذلك. بل "إننا نجد ذكر احترام الديانات الأخرى، وحرية المعتقدات، واحترام جميع الآراء، كما يقول الشيخ عبد العزيز الثعالبيّ، في ستّ وثلاثين سورة وخمس وعشرين ومائة آية"². وهو ما يعني أنّ التّسامح يمثّل الفكرة الأساسيّة في القرآن، وليس الدّعوة إلى الحرب والقتال.

فالتّأويل وتحميل المصادر الدينيّة ما لا تحتل وتفسيرها وفق الأهواء والتّوجّهات الشّخصيّة هو دأب هؤلاء الخطباء والدّعاة والمحاضرين الدينيين الذين ملؤوا القنوات التّلفزيونيّة، وجعلوا من الخطاب الدينيّ قولا اعتباطيا، موغلا في المراوغة. وحتىّ إن استدّر هذا الخطاب التّعاطف بالنّصح والإرشاد، فإنّ نصحه يبدو أبويّا ثقيلًا مستوحى من مراجع ووقائع قديمة طواها الزّمن منذ قرون. فبدا بذلك سطحيّا سمته الجمود والدّغمائيّة، بينما المطلوب أن يكون مشبعا بالحيويّة والجدة والأمل والحدّثة المواكبة لقضايا العصر واهتماماته ومشاغله أجياله.

وهو خطاب مرعب لكثرة ما تضمّنه من تهديد بالجحيم ووعيد ببؤس المصير، وإصراره على رسم مسارات العذاب الطّويلة التي تنتظر المخالفين: مثل عذابات القبر، وسطوة منكر ونكير، إلى آلام الصّراط وويلات صقر، ومحن هذا الجحيم الذي وقوده النّاس والحجارة ... ويبقى هذا الخطاب دائرا حول هذه الهرسلة

1- سورة التّوبة: الآية 5.

2- عبد العزيز الثعالبيّ: التّسامح في الإسلام، مجلّة الهداية، عدد 173، السنة 31، ديسمبر 2006، ص3، وهو نص مأخوذ من كتابه: "التحرّر في القرآن".

للمشاعر، متناسيا أنّ الإيمان والالتزام يمرّان بالعقل والإقناع أولاً وأخيراً، وأنّ رحمة الله قد وسعت كلّ شيء، وأنّ الدّين هو بالأساس محبة قبل أن يكون تعذيباً وتشقيماً، والله هو عنوان الحبّ والرّحمة والمغفرة. هـ- وهو خطاب موغل في التّلون والمغالطة بدليل تبنيه المعلن لمبادئ ومقولات لا تتماشى أبداً وقناعاته الفكرية، وتتناقض كلياً مع ممارساته وسلوكياته العملية المعيشة على أرض الواقع. من ذلك حشو العديد من الخطباء، ومحترفي السياسة بعباءة إسلامية، أقوالهم بدعاوي الديمقراطية والحرية والتداول على السلطة، والقبول بإجراءات الحداثة مثل مجلة الأحوال الشخصية، وبأنهم يندون العنف والتطرف والغلو، ومتفهمون للاختلاف والتمايز، محترمون لحقوق الإنسان وللمبادئ. بينما يناقض سلوكهم الواقعي وممارساتهم اليومية كلّ هذه الدعاوي التي لا يردّها هؤلاء إلاّ للتقية واستدرار التعاطف وكسب المؤيدين. وذلك هو واقع الحال في عديد البلدان، حيث يقصي أمراء السياسة المتديّنين بعضهم بعضاً بالكيفية نفسها التي يقصون بها الأعراق والمعتقدات والمجموعات المغايرة، ويتمرد الوزير المتديّن¹ على رئيسه، وتغيب الغيرة على المصلحة الوطنية العامة، عكس الأعراف السياسية بكلّ أصقاع العالم المؤمن بالديمقراطية والانضباط السياسي والتداول. ولا ننسى أنّ الرئيس المنتخب لأحد البلدان الإسلامية² فرّ إلى فرنسا على متن طائرة عسكرية خوفاً على نفسه من الإصدار بخطاب مغاير وغير ملتزم بالتعليمات المعصومة لرجال الدّين. إنّهُ أيضاً البلد الوحيد في العالم الذي ينصّ دستوره، ليس على دين رئيسه فقط - فهذا معمول به في عديد الدساتير -، بل على مذهبه الذي "يجب أن يكون شيعياً اثنا عشرياً. هذا يعني أنّ الشيعيّ الزيديّ أو الإسماعيليّ وكذلك عموم أهل السنّة لا يحقّ لهم التّطلّع إلى هذا المنصب مهمّاً، كانت وطنيتهم صادقة خالصة"³.

بل لا يسمح في عاصمة هذا البلد وفي مدنه الكبرى، لأيّ مسلم سنيّ أن يبني مسجداً وأن يرتفع فيه الأذان على مذهب أهل السنّة، دون أن نتحدّث عن منع الأحزاب وعمّا تعانیه المجموعات السياسية المعارضة للخطاب الدينيّ الرسميّ والمدعوم من طرف السلطة. فأين حرية الاختلاف والمغايرة والقبول بالآخر؟ بل الديمقراطية في عرف هؤلاء وأمثالهم من "الغيورين" عن الإسلام، حاضرة في الخطاب، غائبة في الواقع، ولا تعني في عرفهم غير أن تختار بين الخير والشّرّ فقط، وأن تنتمي إليهم أو تنتمي إلى الشيطان. هكذا بشكل هلاميّ لا يضاهيه إلاّ ما حدث منذ سنوات في بعض قرى الصّعيد المصريّ مثلاً، حيث يعمد مديرو المدارس إلى التمرّد على تعليمات وزارتهم ويفرضون لبس الحجاب على جميع التلميذات، مسلمات كنّ أو مسيحيّات، ويجري ذلك بدعوى المساواة بين الجميع وتطبيقاً لمبدأ عدم التمييز المنصوص عليه في المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان، حسب التبرير الذي ابتدعه مدير إحدى هذه المدارس.

1- المقصود بذلك الوزير الفلسطينيّ إسماعيل هنية الذي استفرد بقطاع غزّة، وضرب بتعليمات الرئيس عبّاس عرض الحائط.
2- المقصود بذلك الرئيس الإيرانيّ المنتخَب أبو الحسن بني صدر الذي انتخب سنة 1980 رئيساً للجمهورية الإيرانية، لكنّه فرّ بعد 16 شهراً إلى فرنسا على متن طائرة نقّاة تابعة لسلّاح الجوّ الإيرانيّ خوفاً من ردّة فعل رجال الدّين الذين تحدّى سلطتهم.
3- جريدة العرب الأسبوعيّ، عدد 128، سنة 9، 27/10/2007، ص 10.

تلك هي الديمقراطية والمساواة في عرفهم التي يوظفونها لإقصاء أي تمايز أو اختلاف. وتقول التلميذات المسيحيات أن امتناعهن عن ارتداء الحجاب يعرضهن إلى عقوبة تصل إلى المد على القدمين¹. بل إن قس كنيسة القرية ذاته لم يقدر على معارضة هذا الأمر الذي فرضه هؤلاء الأئمة بمجرد أن استشعروا القوة والأغلبية، على عكس كل الإرث الإسلامي الذي لم يورد شيئا لهذا التصرفات المحسوبة على الإسلام أيضا". بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم، أمر المسلم في أحاديثه الشريفة، باحترام ديانة زوجته ومساعدتها على إقامة شعائرها الدينية بكل حرية ومصاحبتها - إذا دعت الحاجة إلى ذلك - إلى الكنيسة أو البيعة لآداء واجباتها الدينية².

- فأين هذا مما ترويه هذه الفتيات المسيحيات من مشاق تنتظر كل من ترددت منهن في وضع الحجاب؟
- أين حق الاختلاف؟
- وأين حقوق الإنسان والحريات الشخصية، وحرية اللباس والهيئة التي يدعون الالتزام بها والحرص على حمايتها؟
- ألم تراقب وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأفغانية في عهد طالبان الذقون؟

لقد كان أعوانها خلال فترة حكمها السابق بين 1996 - 2001 يجلدون وسط الطريق، كل من يخلق ذقنه تحت أنظار عامة الناس وأمام عدسات التلّفاز والقنوات الإعلامية؟ كما أنها حرمت الفتيات والنساء من حق التعليم، ومنعهن من العمل والحياة الاجتماعية والسفر المنفرد، وأعدت فرض ذلك الآن في عهدتها الجديد.

- أليس ذلك خطايا دينيا فاضحا للانتهازية والمغالطات الجليلة التي لم تعد تنطلي على أحد؟
- ألا يصبح الخطاب الديني بهذا مربعا يماثل بين كل المخالفين مهما تعددت دياناتهم ومذاهبهم ورؤاهم الفكرية؟

إنهم جميعا هدف للإقصاء والقصاص، ولا قيمة للاختلاف والمغايرة بينهم ما داموا قد اشتركوا في مخالفة هذا الخطاب. إن انتهازية القبول الشكلي بالديمقراطية وبالحرية سرعان ما تنكشف مع أي استشعار للقوة الذاتية والتفوق العددي وامتلاك الأغلبية في أي موقع كان. كما أن التباكي عنها سرعان ما يرتفع من على كل منبر كلما انقلبت حالهم إلى ضعف. إنّه في كلتا الحالتين الخطاب الديني المشروخ والمنافق.

إن مشكلتنا، نحن أبناء هذه الأمة مزدوجة، فمن جهة يعتقد عامة الناس بفعل الجهل والتعمية المكثفة التي استهدفهم بها الدعاة، أن هذا الخطاب هو الدين الصحيح والفعلي، فإراهم يقبلون على قنواته ويرددون مزاعمها ويحتجون بأقوالها. ومن جهة أخرى يواجهنا الآخرون المختلفون عنّا في العقيدة، باستيقاء أدلة من

1- عن مجلة روز اليوسف المصرية ، عدد 4109 ، سنة 82 ، 2007/3/10 ، ص 56-58.

2- عبد العزيز الثعالبي ، التسامح في الإسلام ، مرجع سابق.

هذا الخطاب الأخرق، يحاكمون من خلالها ديننا الحنيف ويقدمونها على أنها تعبر عن الإسلام الفعلي، ويبرزون بها رفضهم له وتصنيفاتهم السلبية لأبنائه.

أما عن أسباب هذا التردّي في الخطاب الديني المتداول، فيجمل الباحثون ذلك في:

أ - تعدّد المرجعيّات التي يستند إليها هذا الخطاب بين محليّة وأجنبيّة، معتدلة ومتشدّدة، دينيّة وأسطوريّة ... فما يردّد في الأزهر ومكة والمدينة وفي مرجعيّات النّجف والزيتونة وجامعة القرويين مختلف جدّاً عن بعضه البعض إلى حدّ التناقض، ولا أحد من هذه المراكز يعمل بتنسيق مع البقية، رغم اتّسامها جميعاً بالعجز عن إقناع المتديّنين وعن أن تكون قدوة مجمّعة لهم.

ب - الضعف المعرفي والتكويني للخطباء والأئمّة المسيرين للمنابر بسبب عدم الاختصاص والخوض في ميادين غريبة عن أكثرهم. كما يعود السبب كذلك إلى اعتمادهم أساليباً رتيبة أساسها الزواية والنقل والتكرار مهملين التحليل العقلي والحكم المنطقي والتثبت من قيمة مراجعهم ومصداقيتها. وهم يجنحون أيضاً إلى المسايرة واتباع المؤلف الشائع في الأوساط الشعبيّة العامّة بما يجعل خطبهم عاطفيّة ضعيفة تعتمد على التّهيب والتودّد ومن وراء ذلك إلى كسب الحرفاء والمستهلكين¹.

وفي كلّ الحالات تتعاظم مسؤوليات المثقّفين والساسة على حدّ سواء لإجلاء الصّورة الحقيقيّة للإسلام، وإعادة الاعتبار لقيمه بعد أن أصابها الاهتزاز والتشكيك. وهذا يتطلّب تقييم الخطاب الديني المتداول برمته وإعادة صياغته، إذ لا وجود لخطاب ديني مقدّس يرتفع عن النّقد والمراجعة والتّعديل وذلك بتأكيد من الإمام مالك ذاته الذي قال: "كلّكم رادّ ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر" في إشارة إلى قبر الرسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم². ويكون بذلك توظيف الخطاب الديني في صالح التّنمية والارتقاء بالإنسان المسلم بدل شدّه إلى عهود وأحداث أصبحت من طيّ التاريخ.

4- الخطاب الديني والتّنمية:

يروى عن أحد رموز السفسطة الإغريقيّة المسمّى غورجياس تأكيداً أن "القول المقنع طاغية لا يقاوم... ذلك أنّ نسبة الخطاب إلى النّفس كنسبة العقار إلى البدن، فكما أنّ من العقاقير ما قد يسكّن أو يشفي أو يقتل، فإنّ من الخطاب ما يهدئ أو يمتّع أو يرهّب أو يستثير شجاعة المستمعين، ومنه ما يخدر النّفس ويسحرها"³. ولما كان الأمر بهذه القدرة وبهذه الخطورة، فلا بدّ لأبناء هذه الأمة من إحكام استعمال هذه الأداة وتخليصها من كلّ الشوائب وتوظيفها التوظيف الأمثل لتحقيق التّنمية وإنجاز الأهداف الوطنيّة، بما من شأنه أن يدفع في اتجاه النهضة واللحاق بركب التّقدّم والرقيّ. ذلك أنّه "في الخطاب الديني السليم

1- سليمان الشّواشي: الخطاب الديني الواقع والمأمول، مجلّة الهداية عدد 196، تونس 2016، ص46.

2- محسن التميمي: الخطاب الديني المعاصر، مقال بمجلّة الهداية، عدد 172، مارس 2006، نشر المجلس الإسلامي الأعلى للجمهورية التّونسيّة، ص56.

3- محمّد أسيداه: السفسطائيّة وسلطان القول، مقال بمجلّة عالم الفكر، عدد4، 2005، ص97.

معالجة سليمة لواقع الناس وقضاياهم، بل إنه لدى المجتمعات الرامية إلى تحقيق التنمية المجتمعية والبناء الحضاري.

يمثل هذا النوع من الخطاب ركيزة من ركائز تغيير الواقع المعيش نحو الأفضل¹. وهذا يتطلب بالتأكيد إعادة صياغة الخطاب الديني بمواصفات وأهداف مغايرة تماما لما هو متداول. ثم إخراج بصيغ وأشكال حديثة تتماشى ومتطلبات العصر وخصوصياته وما اعتاده أبنائه من مستجدات، إذ من غير المعقول ولا المجدي أن نتوجه لأبناء القرن الواحد والعشرين، قرن الرقمنة والتشبيك والثورات المعلوماتية والاتصالية المدهشة بخطاب صيغ على مقياس جمهور عاش منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرنا. ولا أن نتقدم لشباب معطل عن العمل رغم تخصصاته الجامعية الرفيعة بخطاب الطاعة والتطمين بأن الله سيعوض عسرهم الدنيوي بيسر لا حد له في الآخرة.

4-1- أهداف الخطاب الديني ورهاناته:

- في الوضع الراهن للبلدان الإسلامية، يجب أن نقرّ بأنه لا هدف يعلو عن التنمية ولا أولوية لغيرها.
- فكيف لنا أن نهض ونجاري نسق التقدّم الذي يسير به العالم وأكثر من نصفنا يرزح تحت الجهل والأمية التي تصل نسبتها في دولة إسلامية نووية كبرى مثلا إلى 70% من مجموع السكّان؟ ومع ذلك تشتدّ فيها الغيرة عن الإسلام السلفي إلى حدّ التعصّب، ويقع التمسك بالنظام القبلي الشهم والسخيّ مع جموع القاعدة وأمثالهم.
- وكيف لنا أن نبني ونشيّد ونحن نستعير التقنيين والمهندسين من الخارج؟
- وكيف لأبنائنا أن يشفوا من أمراضهم وعلمهم ونحن لا نجد لهم العدد الكافي من الأطباء والمختصّين، ونجلب لهم الأدوية والأمصال من الغرب العلماني الذي يشتمه عديد الدعاة والأئمة في خطبهم ويحرّضون عليه؟
- ومن أين لنا بأساتذة الجامعة لتكوين طلبتنا وتأطير باحثينا؟
- إنّ سلبياتنا ونقائصنا في هذه المجالات الحضارية والتنموية لا تُعدّ ولا تُحصى، ولا مخرج منها بغير التنمية، تنمية علمية وفكرية وثقافية وتكنولوجية، تنمية اقتصادية في الصناعة والفلاحة والخدمات والمعاملات المالية والتجارية، تنمية روحية تعيد الأمل لأمتنا حتى تثق في قدراتها وإمكاناتها، وتقتنع بأن واقعها الحالي ظرفي وليس قدرا مؤبدا. أي أننا في حاجة إلى خطاب ديني مشبع بالأمل والثقة بالنفس والتفاؤل لمواجهة الشّعور بالإحباط والدونية والعجز، وبالتالي تنحية المكبات النفسية المثبطة للعزائم والداعية إلى الخنوع والاستكانة والرضا بالقدر المحتوم.

1 - سنية صالح الدريدي: الخطاب الديني رسالة ومشروع حضاري، مقتطف من كتاب آفاق الخطاب الديني في تونس، ص 79.

- أليس الحديث في مثل هذه المسائل أجدى من البحث في السيرة اليومية للعالم عن علامات الساعة، ونحن نعي جيداً أنّ الساعة من علم ربيّ، ولن يغيّر علمنا بموعدها شيئاً في حركة التاريخ؟ أتمنى أن أسمع إماماً يحثّ جموع المصلّين على تعليم بناتهم بالمعاهد والكليات الحديثة حتّى تكنّ قدرات على الإبداع والتّميّز وقيادة الرّحلات الفضائية كما تفعل الأمريكيات والغربيات والإسرائيليات، بدل تحريضهم على حجبهم في أقبية المنازل حتّى لا ترفعن أنظارهنّ في أيّ من المارّة فتجنبن عليه أو تتحرّك شهواتهنّ ويصيهنّ فيروس الفسق والفساد؟

- ألم يعلمنا ديننا أنّ السّاكت عن الحقّ شيطان أخرس؟

- وما سيكون حال هؤلاء السّاكّتين عن الحقّ رغم تمكّنهم من منابر الجوامع واستوديوهات الفضائيات، حيث لا يتوانون عن تذكيرنا بعجزنا وإحباطنا بخطب العطالة صباحاً مساءً؟

- أليس التّشجيع على كسب العلم والمعرفة للجنسين أجدى من أن يتحدّث مشايخنا طوال الوقت في تأويل المعاني والأحداث ليجود علينا بعضهم في النهاية بفتاوي يختلط فيها الحابل بالنّابل، وتعضل مشاكلنا، وتنغلق علينا السّبل فلا نكاد ندري هل نفوز من زميلاتنا بخمس رضعات أم أقلّ، حتى يجوز لنا الاختلاء بهنّ في مقرّات العمل؟

- ولا نكاد ندري هل نترك بناتنا تبخرن على الأنترنت لوحدهنّ، أم نلزم كلّ واحدة منهنّ باصطحاب محرم في هذا الإبحار الافتراضيّ حتّى لا تخامرها فكرة الدّخول إلى المواقع الجنسيّة المجانية على هذه الشّبكة؟¹

مازلنا نكابد فعلاً انحرافات مئات السنين، وما زلنا تحت رحمة فقهاء وأئمّة اليهود الغابرة، وكأنّما الفقه والإفتاء لا يعيشان إلّا على وقع الماضي وعلى نسقه ومضامينه.

- أليس من الأفضل لنا أن نوظّف كلّ قوانا وإمكانياتنا من أجل التّنمية والإقلاع عوض المواصلة في تكفير بعضنا بعضاً، نحصي على الآخرين سلوكياتهم وأقوالهم لنحكّم فيها هذا المذهب أو ذلك، ونستدعي لها الحجج والأدلة من هذا المصدر أو من غيره رغم ما به من نقائص وما عليه من احترازات؟

إنّنا لسنا ضدّ التّفقّه في الدّين والاجتهاد والمواكبة الفكرية والدينيّة للمسائل المستجدة، بل والحديث في السياسة كذلك، لكنّ التّنمية سياسة أيضاً توعيّ النّاس بحقوقهم وواجباتهم، بإلزامات العيش معاً وحقوق أوطانهم عليهم من وجهة نظر دينيّة سليمة محايدة، غير مؤدلجة ولا متمذهبة، تساوي بين حبّ الوطن والإيمان كما أوصانا رسولنا الكريم بذلك. وما أحوجنا إلى التّشبع بقيم الحوار والتّعامل الحضاريّ واحترام

1- نشير هنا إلى فتوى إرضاع الكبير التي وردت بصحيح مسلم، وأباحته للمرأة التي تعمل مع رجل غريب عنها في غرفة واحدة لا ثالث لهما فيها، بأن تُرضعه حتى لا تصبح الخلوة بينهما حراماً، وفتوى منع المرأة من الإبحار على الأنترنت دون اصطحاب محرم، أنظر موقع الأوان على الأنترنت <https://www.alawan.org/> في 2013/12/08.

الأخر وقبول الاختلاف والمغايرة، وإدماج كل ذلك في حركة التنمية عوض الانغماس في التفتين وبت الفرقه والبغضاء.

إنّ ما نراه هو ضرورة اعتماد التخصّص الديني الأكاديمي والالتزام بالأخلاقيات العلميّة في الخطب الدينيّة عوض الاشتغال بملاحقة سلوكيات الآخرين والتدخل في تحديد علاقاتهم برّهم. فالواقع يستدعي أن يكون للإفتاء والفقهاء أهلهم الحريصون على الإيفاء بشروطه، وللسياسة محترفوها، وللتصنيع والتكنولوجيات مختصّوها، وليحاسب كل واحد عن واجبه وعن مجال مسؤوليته، ولتندكر خاصّة أنّ المناداة بالجام العوامّ عن علم الكلام قد صدع بها أبو حامد الغزالي، أكبر فقهاء الإسلام منذ قرون عديدة، ولم تلق استجابة إلى الآن. فما بالك لما يكون الأئمة والدعاة غير مختصّين أو مؤهلين للأدوار التي يقومون بها على المنابر. بل منهم من يتجرأ على هذا البلد الإسلاميّ أو ذاك ويرفع شعار أسلمته وإعادة فتحه، وآخرون غاية همهم تسليح الدين وجمع أكثر ما يمكن من الأرباح من ورائه.

إنّ رسم هدف الأسلمة وشحن الخطاب الدينيّ به، هو من قبيل المغالطات التي تخفي مستنداتها الحقيقيّة، التي هي سياسيّة وأيديولوجيّة بالأساس، غايتها التمكن والوصول إلى الحكم. أمّا التسليح الدينيّ فيظهر في حرص الدعاة والقنوات الفضائيّة بشكل عامّ على ترويج خطاب تجاريّ تنافسيّ يجلب جمهوراً مستهلكاً ومستشهرين، استجابة إلى قواعد السوق والدعاية التجاريّة التي ينشط ضمنها ضرب من الخطاب الإعلاميّ الدينيّ. وهو الهاجس نفسه الذي يسيطر على عديد الأطراف التي توظف المظاهر التدينيّة التي تقوم مقام الخطاب أيضاً، لكسب الحرفاء والترويج لبضائعها. وبذلك راج الإشهار لنوعيّة خاصّة من السّلع والملابس والتزلّز والمنتزهات الحلال. ويحثّ هذا الخطاب في بعض منحرجاته المتدينين على الإقبال على متع الحياة بطمأنينة ويوجد لهم المنافذ الشرعيّة والحلول التي تساعد على تجاوز بعض التعلّمات الدينيّة المبيحة لنوعيّات خاصّة من الملابس والعطور والزينة فقط. وبذلك تنتعش باسم الدين والشرعية التعمّلات الماليّة للمحلّات التجاريّة والترفيهيّة وتستفيد من ورائها مسالك الاقتصاد الاستهلاكيّ والليبراليّ دون أن تبنى التنمية المنتجة التي تحتاجها أوطاننا لبناء نهضتها.

4-2- محتوى الخطاب الدينيّ والزاميّة التطوير:

أمّا من حيث محتوى الخطاب الدينيّ، فيجب أن يكون منسجماً مع هذه الأهداف، ساعياً إلى تجسيدها وتجنيد الطاقات لها وتوعية الجميع بقيمتها. محتوى يعرف بالإسلام بصدق وبموضوعيّة دون تحيز أو سعي إلى خدمة أهداف مذهبيّة خاصّة. فغاية الدين ربط الإنسان بخالقه وتقريبه منه عبر العبادات وتنقية النفوس، ولكن أيضاً عبر العمل وإنجاز الأهداف التّنمويّة جميعاً. فكما أنّ الصلّاة والصيام والحجّ عبادات تضمن فوز العبد بمرضاة ربّه، فإنّ العمل كذلك عبادة، والكلمة الطيبة صدقة، وحبّ الأوطان من الإيمان، والصدق في السّعي لإعلاء راية الإسلام والمسلمين ثواب، وحبّ العلم وتربية النّشء جهاد، ومن مات في سبيل العلم عدّ عند ربّه شهيداً مبشّراً بالجنان، والعلماء ورثة الأنبياء، أي يمكن أن نرتقي بالعلم درجات كبيرة جدّاً ونكون إلى الله أقرب ...

تلك هي آداب الإسلام وسماحة تعاليمه التي يجب أن تمثل محتوى أي خطاب، فترسخ صورة هذا الدين الناصعة، وتكرس القيم الإنسانية الزكية التي نادى بها على مرّ العصور، وضمنت إشعاعه وإسهامه الفاعل في الحضارة الكونية. أمّا خطاب التفتين الذي دأب عليه البعض فهو لا يتماشى مع دين يعلن صراحة أنه ليس أشدّ على الله من قتل المسلم بغير حقّ، دين ينبذ الفرقة والتقاتل بين أبنائه، دين يعلن رسوله صراحة عداءه المطلق إلى كلّ من أساء التعامل مع ذمّي. فكيف هي الحال عندما يكون القتل مسلماً لا ذنب له إلاّ أنّه خالف في قناعة سياسيّة أو تراجع عن أعمال إرهابيّة كان يأتيها وانقطع عن تكفير الآخرين وهدر دمائهم. إنّ الضّرورة تقتضي ملأ الخطاب الدينيّ بالعقلانيّة والهدوء، وشحنه بالدعوة إلى الأخوة والتسامح والتضامن بين الأفراد والمجموعات والشعوب، وجعله يشجّع الحوار بين الحضارات والثقافات والأديان والمذاهب. فإنجاز أهداف تنمويّة يستدعي دعم مقومات السّلم والاستقرار، وتيسير التعاون بين الأمم في إطار من الوثام وبعيدا عن كلّ أشكال الانغلاق والعنف والتطرّف. تلك هي شريعة الله الحقيقيّة الحريضة على مصلحة البشر والالتزام بأمانة البناء والتعمير التي أكلها الله إلى آدم وأبنائه عندما استخلفهم في الأرض. وبذلك أيضا نخلص الخطاب الدينيّ من السّلبات التي أصابته وأفقدته كلّ جذب أو طرافة، تستوي في ذلك الخطب الجمعيّة مع ما نسمعه باستمرار في قنوات إذاعيّة وفضائيّة تعيد المحتوى نفسه وتنسخ بعضها بعضها بشكل رتيب منقر، ولا يتحرّج منشطوها من التّدخل علانيّة بين العباد وربّهم، ومن الإفتاء بكفر هذا وفوز ذلك، متناسين أنّ العلاقة العموديّة بين الخالق وعباده تلقّها النّوايا وتدثرها مغفرته الواسعة ورحمته بهم ولا دخل لهم فيها.

إنّ توجيه مسارات الخطاب الدينيّ ومضامينه الوجهة السّليمة يفترض إبقاء القول في مستوى السّلك والعلاقات الإنسانيّة والاجتماعية، وليس بتّا في العلاقة بين الإنسان وربّه ومعطّلا لرحمته به، لأنّه لا وساطة دينيّة بين الإنسان وربّه، ولا وجود لصكوك توبة يوقرها هذا الإمام أو ذاك المفتي أو الدّاعي. بل إنّ ذلك من مظاهر التّزمت ومما كانت تأتيه الكنائس والباباوات قديما، ولا يليق بالإسلام، دين المغفرة واليسر والرحمة. فدعاة الفضائيّات المتكاثرة أصبحوا اليوم يحيون سلوكيّات القرون الوسطى المقبورة. بل نحن نجزم أنّ الدّولة ذاتها ما هي إلاّ وسيط بين أبناء الشّعب من جهة وبينهم وبين بقيّة العالم بشعوبه وأمه ومنظّماته وهيّاته المختلفة، وليست وسيطا بينهم وبين الله، إلاّ في حدود تعليمهم أصول دينهم وطقوسه والمحافظة عليه. والحاكم ييسر شؤون المؤمنين في ما بينهم ولا يتوسّط لهم مع الله لأنّه في هذه الحالة يرتقي إلى مستوى العصمة والقداسة، وهذا ليس من الإسلام في شيء أيضا.

ونضيف أنّه لا بدّ لمحتوى الخطاب الدينيّ من أن يكون نزيها، يعلم القيم ويغذي روح الطّموح والاعتزاز بما وقع إحرازه من نتائج وما أنجز في هذا الميدان أو ذاك وفي هذا البلد أو غيره، وبما هو مدعاة للافتخار من مكاسبنا وسلوكيّاتنا. وهذه كثيرة في أغلب الدّول الإسلاميّة ولكن تهملها الأقوال الرّائعة في القنوات الفضائيّة التي تتناسى كلّ جيّد وإيجابيّ في الدّول والمجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وتركّز خطاباتها فقط على ما هو سلبيّ وردّي ينفر أبناء الأمة من هويّتهم ويبعدهم عنها ولا يمدّهم بأدلة مواجهة بقيّة الأقوال، بل يدفع بعضهم أحيانا إلى التّحرّج من جذورهم والتّنصّل منها. والمؤسف أنّ عديد الفضائيّات العربيّة

والإسلامية أصبح خطابها ينتهي إلى ذلك، فهي لا تنفك توجد المبررات للقول بأفضلية الماضي، وبمروق الحكام الحاليين، ثم بتأكد العودة إلى السلف، متبئية بذلك غاية ماضوية تريدنا أن نبقي حبيسي أزمنة غابرة، متخلفين عن ركب التقدم الحثيث الذي تعيشه بقية الشعوب. كما يجب أن يترفع الخطاب الديني عن الهامشيات والمسائل الجانبية التي لا يمكن أن تحكم مصير الأمة ولا أن توجهه إلى حيث نطمح، مثل مسألة الحجاب المفتعلة التي عافتها الأسماع من فرط ما لاكتها الألسن، وأحكام العورة ومساحتها في جسد الرجل والمرأة ... ومواقع سكن الشيطان بالمنزل، وعذابات القبر، وبأي قدم يجب أن ندفع عند دخول هذا الموضوع أو ذاك...

4-3- الخطاب الديني وقنوات التبليغ في زمن التميز التكنولوجي :

إن جسامة الأهداف وتطورات الواقع الاجتماعي والمعرفي والديني تستدعي توظيف التحديث التكنولوجي في المجال الاتصالي والرقمي، والاستفادة منه في إعادة بناء وبث وتبليغ الخطاب الديني. ذلك أن قيمة القناة الحاملة له هامة جدًا ومحددة بشكل كبير في الإقناع به وفي تبنيه من طرف المتلقين. الخطاب الديني الذي نقصده لا يعني الخطبة الجمعية فقط، رغم اقتناعنا بضرورة تطوير هذا الشكل من الخطاب المسؤول عن الكثير من مشاكلنا، وهو الذي أصبح رتبيا منقرا بسبب محافظته على شكله وصياغته ومضامينه التي عفا عنها الزمن، إلى درجة أن عديد المصلين كثيرا ما يتعمدون القدوم إلى الجامع متأخرين حتى يتجنبوا خطبة تتناسى انتظاراتهم ولا تضيف إلى علمهم شيئا، بل تعيد على مسامعهم أقوال الأسبوع الفارط والذي قبله وكلام الشهر الماضي ... ويقصرون حضورهم على ركعتي صلاة الجمعة.

نعم، هنالك بالتأكيد أشياء كثيرة لا تستقيم على المنابر المسجدية، وهي تستعجل التقويم والمعالجة، إذ "من مهام الخطاب الديني الإسلامي اليوم، الخروج بالمسلم من دائرة التقوقع على الماضي والانطواء على الذات والركون إلى الاكتفاء بالمدونة التراثية، إلى العالم المعاصر بما يعنيه من حركية فكرية وحيوية اجتماعية وتجدد دائم"¹ وحدائث نامية مشرئبة إلى المستقبل. ويبقى الأمل معقودا في تطوير الخطاب الديني على المحاضرات والبحوث المعمقة التي ينجزها مختصون أكثر إلماما ومعرفة من هؤلاء الأئمة والدعاة الذين يتحملون القسط الأكبر من مسؤولية تردّي الخطاب الديني. وهم أقرب إلى المنشطين الدينيين منه إلى الفقهاء والأئمة المتضلعين، إذ تغلب لديهم غايات الكسب المادي والتسويق الديني على التحليل العقلاني المعمق. فهم لا يقدمون "خطابا علميا مؤصلا... هاجسهم هو ترويج خطاب تنافسي يجلب جمهورا ومستشهرين... استجابة لقواعد السوق والأسهم الذي ينشط ضمنه الخطاب الإعلامي الديني"². وكثيرون

1- سالم المساهلي: الخطاب الديني الإسلامي الموجود والمنشود، ضمن كتاب جماعي: آفاق الخطاب الديني في تونس. مرا. سيف الدين الهاجدي، مجمع الأطرش، تونس، 2021، ص 56.

2 - محمد الفيلاي: الخطاب الديني في القنوات الفضائية العربية، موقع مؤمنون بلا حدود <https://www.mominoun.com/articles/552> في 05 / 10 / 2021.

منهم مهوسون بتقليد بعض الأسماء المعروفة على القنوات الإعلامية في كل ما يأتونه فوق المنابر بما في ذلك البكاء والحرص على استبكاء متابعيهم وتجيش أحاسيسهم وإثارة مشاعرهم.

هنالك أيضا إمكانية لأن تساعد الدروس التوعوية التي تبثها القنوات الإذاعية والتلفزيونية ومواقع الأنترنت الرسمية على تلافي هذه النقائص شرط أن يتولى أمرها مختصون أكثر دراية بمشاكل دينهم وبمتطلبات عصرهم وبنفسية متابعيهم وانتظاراتهم الحقيقية، وتكون درايتهم شاملة أيضا لخطورة هذه القنوات المفتوحة لهم ولأهمية الصورة التي ستقلها عن الإسلام لمختلف المتلقين. وهي لذلك لا يجب أن تبقى مطية كل خطيب يحار العاقلون والمختصون أحيانا في نواياه وفي مصادر قوله وليس فقط جمهور المشاهدين العريض. وهذا يتطلب وضع مصادر الخطاب الديني تحت أنظار سلطة فقهية علمية ورسمية تتابع عبر إدارتها المختصة محتواه، وتصلح أخطاءه، وتوفر له المكونات والمصححين.

أما الدراسات الجامعية المختصة، فالمأمول أن تبسط وتختصر وتوفر في المكتبات لتكون في متناول كل قارئ. وفي ذلك يمكن أن تلعب الصحف والمجلات والمجامل الرقمية الحديثة دورا كبيرا جدا لأنها أكثر رواجاً من الكتب وأقل ثمنا. فيتطور بذلك الإعلام الديني المكتوب والمرئي والمسموع، ويستفيد بشكل عملي من كل الإمكانيات الاتصالية والتواصلية الرائجة.

وبذلك فإن إنباء الراد المعرفي والفكري للأئمة والدعاة، من أؤكد ما يجب أن يبادر به أولى الأمر، خاصة في ما تعلق بصياغة الخطاب الديني ومحتواه وبكيفية التواصل مع المتلقين وتقنياته، وذلك حتى يكونوا أصوات رقي ونهضة وتحديث فعلية، عارفين بحاجيات المجتمع وانتظاراته وبمنافذ مواكبته للحدثة والمعاصرة، وقادرين على المساهمة في تجنيبه مخاطر التعصب والتطرف وتأثيرات الفضائيات المؤدلجة ومواقع الأنترنت المشبوهة، فيغتم الدين من ذلك، وتنصع صورة الإسلام عند معارضيه والمحتزين منه. إسلام الاجتهاد المتواصل والتجديد المستمر، الإسلام الذي يدرك تطورات العصر ويستوعبها ويتخذ موقفا من أمهات المشاكل التي تواجه المسلمين اليوم. ولا يكون ذلك إلا إذا التزم الفقهاء والعلماء والباحثون في شؤون الدين القيام بدور ريادي يعزز الدين ويرفع من شأن الوطن ومن مكانته بين الأمم. وهو – للأمانة - ما يسعى للاضطلاع به بعض الدعاة والخطباء المجتهدين والمجددين على عديد المنابر ومن داخل المؤسسات الإعلامية الحريصة على مصداقيتها. وتلزمنا الأمانة البحثية بأن لا نستعين بجهدهم وألا ننفيه ونغيبه. لكن تأثيرهم المجتمعي والعلمي لم يرتق بعد إلى المستوى المأمول فعلا، ولم يصل إلى سحب البساط من تحت منتجي القول الديني المتداعي الذي تابعا أمثلة منه في هذا البحث، وذلك مردّ تركيزنا عليه حتى نساهم فعلا في كشف سلبياته ومخاطره وندفع إلى القطع معه.

5- الخاتمة:

هكذا يتأكد لنا أنّ الخطاب الديني المتداول في القنوات الإعلامية وفي الخطب المسجديّة وبعديد المؤسسات الأخرى الموازية للمؤسسات الرسميّة، والذي يلقي رواجاً كبيراً لدى عدد من عامّة النّاس بفعل قوّة الاستقطاب التي تفرضها هذه القنوات، ويمارس تأثيراً كبيراً عليهم، يجعلهم يأخذونه مأخذ الدّين ذاته ويعتقدون في صحّته وجدارته بأن يكون قدوة ودليلاً. وقد تمكّن هو من عقولهم وأطبّق عليها، فقبلوا بالانقياد له، وصدّقوا ارتقاء بعض الدّعاة والأئمّة والمفتين إلى مستوى القداسة التي تجعل من أقوالهم واجتهاداتهم الشّخصيّة مصدراً للاستدلال والتّحجّج. وتاه هذا الخطاب في دروب الاستقطاب الضّيقة، جاعلاً من التّشدد الفكريّ والسلوكيّ والتّعصّب المذهبيّ، آليّات تخويف وتهديد تدعمها البدع الأسطوريّة المنافية للعقل والتّفكير المنطقيّ السّليم. كما لم يترفّع هذا الخطاب عن نوايا الكسب والاسترزاق، فتحوّل إلى سلعة تقايض مالياً وعينيّاً، وينال منها من يدفع أكبر نصيب وأوفره. وضاعت بذلك التّزامات هذا الخطاب الحضاريّة، وخبث مساهماته في نهضة الأمّة، ولم يعر التّنمية المجتمعيّة والتّطوير اهتماماً في انشغالاته. فخيّب بذلك أمل الطّامحين إلى اللّحاق بركب الأمم المتقدّمة، وأضاع دروب التّنمية بين مشاغل التطّوع والتّسليح. وبسبب ذلك انحصر القبول بهذا الخطاب لدى المثقّفين والنّخب الواعيّة بحقيقة الرّهانات، ولم يكسب رواجاً إلّا لدى الشّرائح التي تفتقد لأساسيّات التّفكير النقديّ المنتبه لحقيقة أيّ خطاب.



قائمة المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- التّيميّ (محسن): الخطاب الدّينيّ المعاصر، مقال بمجلة الهداية، عدد 172، مارس 2006، نشر المجلس الإسلاميّ الأعلى للجمهورية التّونسيّة.
- 3- الثّعالبي (عبد العزيز): التّسامح في الإسلام، مجلة الهداية، عدد 173، السّنة 31، ديسمبر 2006.
- 4- جريدة العرب الأسبوعيّ، عدد 128، سنة 9، 27/10/2007.
- 5- الدّريدي (سنية صالح): الخطاب الدّينيّ رسالة ومشروع حضاريّ، من كتاب آفاق الخطاب الدّينيّ في تونس موقع الأوان على الإنترنت <https://www.alawan.org/> في 2013/12/08 .
- 6- السّوايحي (منجيّة): أزمت الخطاب الدّينيّ، مقتطف من كتاب جماعيّ عنوانه: آفاق الخطاب الدّينيّ في تونس، نشر مؤسّسة مجمع الأطرش للتّوزيع 2021.
- 7- الشّواشي (سليمان): الخطاب الدّينيّ: الواقع والمأمول، مجلة الهداية عدد 196، تونس 2016.
- 8- الفيلاي (محمّد): الخطاب الدّينيّ في القنوات الفضائيّة العربيّة، موقع مؤمنون بلا حدود <https://www.mominoun.com/articles/552> في 2021 / 10 / 05 .
- 9- مجلة روز اليوسف المصريّة، عدد 4109، سنة 82، 10/3/2007.
- 10- محمد أسيداه (محمّد): السّفسطائيّة وسلطان القول، مقال بمجلة عالم الفكر، عدد 4، 2005.
- 11- المساهلي (سالم): الخطاب الدّينيّ الإسلاميّ الموجود والمنشود، ضمن كتاب جماعيّ: آفاق الخطاب الدّينيّ في تونس. مرا. سيف الدين الماجدي، مجمع الأطرش، تونس، 2021.
- 12- اليحياوي (يحي): الفضائيات الدّينيّة، أو في التّسليع الدّينيّ، موقع مؤمنون بلا حدود
- 13- <https://www.mominoun.com/articles/5555> في 2021 / 10 / 20 .

الرّواية السّياسية المعاصرة: أثرها النقدي وخصّوصيّتها الفنّية

رواية "للحب مجيء ثان" أنموذجا

Contemporary political novel:

Its critical impact and technical specificity

The novel "Love has a second coming" as a mode

د. محمد نفاذ

إطار في وزارة التربية الوطنية

المغرب

mohammednafad1234@gmail.com



الرّواية السّياسية المعاصرة: أثرها النقدي وخصائصها الفنّية

رواية "للحب مجيء ثانٍ" أنموذجا

د. محمد نفاد

ملخص:

تناولت هذه الدراسة (الرّواية السّياسية، أثرها النقدي وخصائصها الفنّية) وهي في الأصل استقراء رواية "للحب مجيء ثانٍ" للكاتبة والرّوائية التونسية الدكتورة "بسمة بن سليمان". وقد عملنا على استقراء المؤشرات السّياسية من خلال المرجع الرّوائي المُشْتَغَل عليه، واستجلينا بعض مظاهر الجمالية الفنّية والخصوصية النّسائية في الكتابة الرّوائية السّياسية. كما تبيّنا دور المثقف العربي في بناء مشروع التّغيير المجتمعي، وبذلك تجنح الدّراسة إلى التيمات الموضوعية والتقنيات الفنّية.

الكلمات المفاتيح: الرواية - السياسة - الأداء الفني - بسمة بن سليمان - السرد المعاصر.

Abstract:

This study dealt with (the political novel, its critical impact and artistic specificities). It is originally an extrapolation of the novel "Love has a Second Coming" by the Tunisian novelist Dr. "Basma Ben Suleiman". We have worked to extrapolate the political indicators through the novelist's reference work on it, and we have explored some aspects of artistic aesthetics and women's specificity in political novel writing. We also demonstrated the role of the Arab intellectual in building a project for societal change, and thus the study succeeds in focusing on thematic themes and artistic techniques.

Keywords: novel - politics - artistic performance - Basma bin Suleiman - contemporary narration.

1- مقدمة:

شكّلت الوضعية الاجتماعية التونسية الراهنة واقعا مأزوما، ارتبطت معاملة بقهر الإنسان، ونطقت بعجزه عن الفعل في خضمّ أوضاع اقتصادية متردّية، وشطط في استعمال السلطة، وتفكّك مؤسسات الدولية في ظلّ ظرفية محلية وإقليمية وعالمية دقيقة... وتعلقت أسباب التردّي بالممارسة السياسية وكواليسها. وتحت هذه الظلال انخرط الأدب في نقد الأوضاع، وراحت الرواية تفكّك المداخل المشكّلة لواقع وجب الجهر بتناقضاته وفضح سوئه. وهذه مداخل متعلّقة بتعقيدات التركيبة السياسية والتفاوت الطبقي والجهوي، واختلال الهرم الاقتصادي المتباين المتناقض المعقد.

وقد سعت الروائية "بسمة بن سليمان" في عملها السردى إلى الحفر في الذّاكرة الجماعية القريبة من مرحلة الربيع العربي وما بعدها من تحولات، خصوصا ما نتج عن فترة الجائحة/الكورونا من ركود إحساس بضبايئة المصير. وهي في الاختيار السردى واعية بطبيعة الاختلالات التي هزّت المجتمع وبالقضايا السياسية من حيث انحرافها عن الاهتمام بالإنسان قيمة عليا. فجاءت الرواية إدانة جهرية للفشل السياسي، كما أنها تعبير فني/نقدي عن واقع المرأة والرّجل في مجتمع تحوّلت فيه النخبة السياسية إلى مقام تقسيم الكعكة والمهادنة والتواطؤ بتعبير الكاتبة نفسها.

وقد حقّزنا على تناول هذا الموضوع ومقارنته الوقوف على خصوصية الكتابة الروائية السياسية النسائية المعاصرة من خلال نموذج الروائية التونسية "بسمة بن سليمان"، ورصد الأداء الفني واستجلاء شعريّة القول الحكائي، ومحاولة الوقوف على المرامي الإيديولوجية التي تحرك الكتابة في رواية "للحبّ مجيء ثان". إن قراءة المتن الروائي "للحبّ مجيء ثان" يطرح أسئلة جوهرية حول ماهية الرواية السياسية، وتجليات التيمة السياسية في النص، وحول خصوصية الكتابة النسائية في الجدل السياسي. وهذه التساؤلات هي التي تتوزع محاور الدراسة قيد الانجاز.

ولمعالجة هذه المحاور نفترض أن:

- الكتابة الروائية عند الدكتورة "بسمة بن سليمان" كتاباً في النقد السياسي من زاوية دور المثقف في الحراك الاجتماعي والتأسيس له.
- تسريد الواقع السياسي والبحث في الأسباب والنتائج - حتماً - يقدم الحلول الممكنة للأفق المنتظر تجاه مجتمع الدراسة.
- رواية "للحبّ مجيء ثان" سرد وصفي تناصّي مع الواقع، وجدل حوارى مع واقعه، لكنه بأبعاد تخيلية في بناء عوالم الحكى.

2- تجنيس المتن:

2-1- تعريف الرواية السياسية:

شكّل الأدب بعد الربيع العربي: ديوان العرب"، سجّل الأحداث وكثّفها، وسطرّ المواقف، وواكب التّاريخ المعاصر بتقلّباته وتنام سيرورته المتسارعة، واستأثرت الرواية بوافر المواكبة لما عرفه المجتمع العربي من تغيرات في ظرفيّة دقيقة. ونظرا لخصوصيّة المرحلة صُبغت الرواية باللّبوس السّياسي، فماذا نقصد بالرواية السياسية؟ وما خصوصيّتها؟

جاء في تعريف "طه وادي" أن الرواية السّياسية هي «الرواية التي تمثّل القضايا والموضوعات السّياسية فيها الدّور الغالب بشكل صريح أو رمزي وكتب الرواية السّياسية ليس منتميا – بالضرورة – إلى حزب من الأحزاب السياسية، لكنه (صاحب إيديولوجية) يريد أن يقنع بها قارئه بشكل صريح أو ضمّني»¹. أما "حمدي حسين" فيرى في الرواية السّياسية تلك «الرواية التي يتمكن كاتبها من تقديم رؤيته السّياسية لقضية من قضايا الواقع السّياسي، من خلال معالجة فنيّة جيدة هي رواية سياسية»².

وفق النّصّين التعريفيين النّقديين، الرواية السّياسية نمطٌ سرديٌّ يجمع بين الموضوع السّياسي والطّريقة الفنيّة للتعبير عنه، وطرح الرّؤية الخاصّة بالكاتب بأسلوب روائيٍّ حيّ يحفّز القارئ على التّفاعل معه.

إنّ عمل الرواية السّياسية على خلق الحافزيّة في المتلقّي يعمل على نشر الوعي ونقد الواقع، واستشراف المستقبل بما يمكنه أن يستجلي الحقائق، ويدرأ الممّوهات. فهي تعالج الأزمات والأنظمة الحاكمة، وقضايا التّطرف والإرهاب، والاعتقالات بسبب الرّأي، وتسعى إلى خلق نوع من التّوازن في المجتمع بالمطالبة بالحقوق والعيش الكريم، فهذه الكتابة الروائية «كانت أكثر أصناف الإبداع الحديث تعبيرا عن أوضاع حقوق الإنسان في الوطن العربي، لأنّها تنهل من الواقع المعيش، وتستند في رسم عوالمها من الأحداث الواقية»³.

من هنا، يتبين أنّنا إزاء نوع أدبيّ يميّز بالواقعية، والتّجاذب مع المتغيّرات التي تحيط بالإنسان، حملت همومه، وطرحت تساؤلاته، واستشرفت انتظاراته... فقد اقتحمت المسكوت عنه، وفكّت شفرات المجاز الاجتماعي، وراحت تقيس المسافة بين القاعدة والنّخبة السّياسية، وتحلّل الصّراعات الدينيّة والمذهبيّة، وشملت مختلف الأزمات التي أرقت الإنسان من حيث هو مواطن.

1- طه وادي، الرواية السياسية، دار النشر للجامعات المصرية، 1996م، ص10.

2- حمدي حسين، الرؤية السياسية في الرواية الواقعية في مصر، 1965م – 1975م، مكتبة الآداب، القاهرة، 1994، ص18.

3- فتحة عبد الله، شعريّة الرواية السياسية العربيّة، خماسية مدن الملح لعبد الرحمان منيف نموذجاً، ج 1، مطبعة أنفو-برانت، فاس-المغرب، 2016م، ص5.

2-2- المتن المرجع:

المتن الروائي المشتغل عليه هو رواية "للحب مجيء ثان" للروائية والناقدة التونسية الدكتورة "بسمة بن سليمان"، والرواية من نشر "خريف للنشر" في طبعتها الأولى 2022م. جاء المتن الروائي في 144 صفحة، توزعته ثلاثة فصول يتصدرها:

إهداء: إلى هاني وهاشم ولجينا

قطع من الوجدان والبنيان

وتصدير نصي قبل المتن الروائي مباشرة في ورقة مستقلة:

حافظ على الخبر السار حتى وإن عبرت بحرا من الآلام...

فالأشياء الجميلة تأتي مثل فجر بعد الظلمة

فرغم أنّ الرواية عمل يُسَرِّحُ مأساة الإنسان العربي المعاصر، وترسم واقعه السياسي الحالك، إلا أن الكاتبة استهلها برؤيا مشرقة، تبشر بالحبّ وبالأشياء الجميلة، وبزوغ الفجر بعد الظلمة، ولا شك أنّ العتبات «في العمل الروائي هي الباب الحقيقي نحو فناء النص، نحو الدخول إلى منزل الفكر والجمال والسرد، ولعل الباب يعكس – إذا أحسن المبدع – النصّ في خيمته الداخلية»¹.

إن الرواية "للحب مجيء ثان"، ومن خلال بعض المؤشرات الدالة من النصوص يبدو أنّها تفاعلت مع محيطها؛ "مهد الثورة"، ونبوع شرارة الربيع العربي، فجاءت زاخرة بالنقد السياسي، تدعو إلى التغيير، وثائرة على فساد النخبة السياسية، مقترحة رؤية جديدة نابعة من القناعة بقيمة الإنسان وضرورة إنصافه وتوفير مناخات الفعل حتى يبدع ويساهم في صناعة مصير جماعي أفضل.

وقد استطاعت الرواية مزج الواقعي بالتخييل، فمن خلال الاسترسال في تحليل المتن ودراسته يتبين لنا أنّ الكاتبة استطاعت «بطريقتها الخاصة بناء عوالم تخيلية حتى وهي تسعى للتعبير عما يزخر به الواقع من مشكلات وقضايا»². فالمشروع الروائي في "للحب مجيء ثان" يمكن وصفه بأنه "تسريد" لواقع تونس الاجتماعي والاقتصادي، وثورة عميقة على الواقع السياسي، من منظور إيديولوجي وفني وجمالي يطرح البدائل الممكنة عبر اصطناع عالم ممكن

1- أحمد شراك، الرواية السوسولوجيا في السياسة والأحوال والهوامش، سلسلة القراءة المواطنة، حلقة الفكر المغربي، الطبعة الأولى، 2019م، ص16.

2- سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف، (د ت)، ص38.

3- القضايا السياسية في الرواية:

3-1- فلسفة تجاذب السلطة:

اهتمت الرواية "للحب مجيء ثان" بالقضايا المجتمعية للإنسان التونسي بأبعادها السياسية والاقتصادية، ومنها قضية " ترشيد الحكم والسلطة السياسي"، والكاتبة لم تتعامل مع هذا الموضوع بأسلوبية الإخبار والسرد، وإنما بفلسفة تعدد الرؤى حول " مفهوم السلطة والممارسة السياسية" من حيث هي تدبير الشأن اليومي. ولا تتوانى المؤلفة في إبداء الرأي-بشكل مضمّر-وتقديم وجهة نظر في السياق المرهلي للحكم القائم، وقد تميزت الرواية بتعدد الأصوات المعبرة عن فلسفتها تجاه السلطة الحاكمة نجتزئ منها نظرة الجماعات الدينية التي لا تعترف إلا بنظام قوامه "منهاج الخلافة" «... كاد ميلود حينها يصرخ في وجهه قائلاً أنه أداة في يد الطاغوت الحامي للعلوج وأن أفكاره متساهلة مع نشر الرذيلة والانحراف عن الحكم بمنهاج الخلافة والنبوة. ولكنه أمسك نفسه وكظم غيظه وصبر وصابر واعتبر الدولة قطافاً لم يحن أوانه بعد رغم قربيه..»¹. فإمكانات الكتابة الروائية عند "بسمة بن سليمان" تُخرج التصورات الذهنية للجماعات الدينية إلى عالم الحقيقة والواقع من خلال الشخوص. وإذا كانت الخلافة هي النظر في شؤون العامة وفي مصالحهم الدينية والأخرية فإن تولمها يكون بالاختيار والانتخاب أو بولاية العهد، على عكس الحركات التي اتخذت من فهمها الخاص للإسلام مرجعاً للممارسة السياسية التي لا تتوانى في تبني الغلبة والقوة. وفي الملفوظات من النصّ الروائي (الطاغوت – العلوج – الدولة قطاف لم يحن أوانه بعد...) ما يكشف المنهج المتبني في التعامل مع التغيير السياسي. وفي ربط المواقف بالشخوص نجد الكاتبة مزجت التوثيق الموضوعي للمرحلة مع البناء التخيلي وخلق عوالم افتراضية يمكن تنزيلها على أرضية الواقع في شكل تدافع وتصفيات واقتلاع، معتمدة فنية "التناص" مع مقولة "الحجاج بن يوسف الثقفي": (إني أرى رؤوساً قد أبنع وقد حان قطافها).

وبنفس القوة، انتقدت الكاتبة الأحزاب السياسية التي تحالفت مع الجماعات المتطرفة، وكانت وراء اغتيالات وسفك الدماء، تقول الكاتبة في مقطع حوار:

«... نظر إليه ماهر وقد حركت فيه سخرية ماهر مكامن الأوجاع:

_ نحن شعوب الحديقة الخلفية من العالم لا نحمل البنادق إلا لحراسة الأفيون يا رفيقي...

لمعت عينا صابر وقد أعجبتة الاستعارة:

_ قد تكون على حق يا صديقي... لا أنكر أن اليسار فقد ألقه الكوني منذ عقود مع نهاية النضال المسلح

لكن سفك الدماء ما عاد ملائماً لروح العصر.

همّ ماهر بالكلام وقاطعه صابر مضيفاً:

1- للحب مجيء ثان، بسمة بن سليمان، خريف للنشر، الطبعة الأولى، 2022م، ص33.

ولا تنس أن اليسار في بلادنا قد ضيع فرصة التّضال البرلماني¹. وافتضح واقع الحال أوحى بخيبة أمل قد تكون أصابت الكاتبة وأنطقت بها إحدى شخصيات الرواية، وهي خيبة ناتجة عن فشل اليسار في تجديد آليات تعامله مع واقع سياسي معقد، ممّا عسّر إمكانية إيجاد الحلّ لراهن تونس وجبر ضررها. والتّسريد في الرواية حاول خلق توازن عبر الأطروحة النقيض وهي أطروحة دافعة إلى ترك الشّعارات الحزبية الجوفاء، التي أثبتت فشلها عند احتكاكها بالواقع، وداعية إلى ضرورة التمسك بإرادة الفعل مهما كان فقر الإمكانيات وعسر الظروف، ناهيك ما قام بـ "نوح" في الغاب من توفير الحد الأدنى من العيش الكريم، رغم قسوة المناخ والعزلة وشحّ الموارد. والإيحاء بفشل اليسار يبدو من خلال استدعاء علم من أعلام الفكر الاشتراكي ورموزه يمسك مكنسة بدل بندقيّة، وكأنّنا بهذا التيار عاجز عن تفعيل مقولاته خارج اعتماده للعنف الثوري شأنه في ذلك شأن الجماعات المتطرّفة:

- "لا تناسبك المكنسة يا تشي غيفارا زمانك!

- هل صارت محبتي لتشي محل سخرية يا شاهبندر السوق؟"²

2-3- الفعل الاحتجاجي:

إن قراءة العمل الروائي "للحب مجيء ثان" للكاتبة "بسمّة بن سليمان" يكشف مقولات نقدية تجاه الواقع السياسي الراهن، فارتباط الكاتبة بالواقع، سرّب لديها قناعات صرّفتها في الكتابة الروائية، وضمنتها عملها الفني الحكائي، ومنها:

"إنها مدينة البنيان لا مدينة الإنسان..

لا يمكن إعمار المدن وإنسانها مهدوم محطم،

فالمدينة روح قبل أن تكون إطاراً"³

هذه بعض مقدّمات مشروع النّقد السياسي الذي طرحته الرواية في ترقّعها عن الواقع بأسلوب فيه من مرارة الاحتجاج الثّمي الكثير، فقد جاء في المتن: «تدقق على السّوق سيل من الشباب المعتصمين في ساحة الحكومة ليالٍ طويلة يلتحفون العراء ويتدثّرون الصّقيع ويقتاتون الهمّ والجوع.

...ثم تسربت إلى أنفه رائحة القنابل المسيلة للدموع فاختنق الهواء وهيمن الدّخان الوقح على المكان

ساخرا من البخور المسالم المعروض بعناية أمام الدكاكين»⁴.

إن الرواية بنّت مشروعها السردّي على الواقع السياسي، والاحتجاج مكوّن من مكّونات النّقد السياسي يحلّل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية، ويعكس علاقة الشباب التونسي بالسلطة والنظام

1- المصدر نفسه، ص 63.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 142.

4- المصدر نفسه، ص 35.

المتمسك بجبروته رغم تدثره بغطاء الديمقراطية الشكليّة، وقد عجزت "ثورة الربيع العربي" عن تفكيك نظمه وطبائعه التي تجمع بين الاستبداد والتسلط. والممارسة الضاغطة على مالكي القرار السياسي لاقتراح حلول مناسبة للإنسان التونسي هي جزء من الاحتجاج. وبينما طالبت الحركات الاحتجاجية بالحرية والكرامة، وتجاوز الاختلالات داخل المجتمع، نجد الرواية ترفع سقف الاحتجاج - بشكل مستتر أو مضمّر - متطلّعة إلى نضال برلماني كان من المفروض أن تقوده الأحزاب اليسارية لولا أن هذه الأحزاب أضاعت الفرصة¹، مما يكشف خصوصية الاحتجاج الثوري في تونس، إنّه القاطع مع المظلة السياسيّة «لأن حركات ثورات الشباب في مصر وتونس لم تعتمد على لوجيستيك حزب من الأحزاب الموجودة، حتى ولو كانت تلوح بجذرية في أقوالها وأفعالها.. مما أعطى لتلك الحركات عنوانا جديدا كلّ الجدة لها في النضال، بأن تلك الحركات قطعت تنظيميا مع مختلف الأحزاب، وإن كانت رحبت بمشاركتها في الميادين والساحات والطرق»².

ويتمظهر الاحتجاج في الرواية في سياق نسقي متكامل، له امتداداته ونتائجه. فالحركة النضالية/الاحتجاجية حتما تواجهها المؤسسة الرسميّة. وفي توصيف شخصية صابر رصد لهذا الامتداد، تقول الكاتبة: «... ما عاد لديه الوقت للتفكير في أخيه الغائب أو للخروج بحثا عنه، ورغم توقّعه أن يكون قد تلقى نصيبا من الإذلال وهو محجوز في أحد مقرات البوليس»³. لينتهي المطاف بالشباب المناضل المحتجّ المطالب بالحق في العمل والكرامة ب "الموت"، «وقيل لصابر بعد أن دعي لأخذ أقواله أن أخاه انظم إلى عصابة لترويج المخدرات التقاها حين كان في السجن، وما زال البحث جاريا إلى حين صدور نتائج التشريح لمعرفة إن كان الموت ناتجا عن جرعة زائدة أم انتحار أم قتل»⁴.

هكذا، وظّفت الروائية فعل الاحتجاج في عمل نسقي تفاعليّ في صيغة خطيّة، منطلقه الوضع، ثم أساليب الرّفص، ومنها إلى السجن والموت بطريقة غامضة تفتح باب التّساؤل والشكّ.

3-3- الوباء، ذاك الوطن العليل:

يساهم فساد الدّولة في تنامي أحداث وكبح أخرى، فهو سلوك يهدّد الاستقرار والأمن والحريّات العامة، ويحمي ناهبي الثّروات، كما يُنْهك قوى الوطن، ويجعلها كالجسم العليل. والكاتبة في بناء مشروعها التّخييلي رمزت بأنين الدّات إلى وطن ينخره الفساد وينهش أحشاءه «... الجثة تتمزق وتفتت وتسيل مع جدول مياه جار فيصير أحمر قان.. مشهد والدته وهي تنتفض وتتعرّق مقرّبة فمها من الكوب لتروي ضمأها، خيط رفيع

1- ينظر: المصدر نفسه، ص 63-64.

2- أحمد شرّك، الرواية السوسولوجيا في السياسة والأحوال والهوامش، ص 20.

3- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص 38-39.

4- المصدر نفسه، ص 132.

من الدّم يسيل من بين شفّتها وينسكب في الكوب ويختلط بالماء. سيل من القرويين ينسابون في سباق محموم ويسرعون بمغادرة البلدة فارين من الوباء الذي نشر العويل والأنين في كل درب وبيت...»¹.

إن حركة الجسد وأنين الدّات وعويلها تقوم مقام اللّغة في تشخيص حالة الوطن، ولعلّه تشخيص أسبق من الكلمات المنطوقة في النّقد السياسي. والوباء في الرّواية يحمل دلالات متفاوتة؛ فهو إحالة على مرحلة الكورونا، لكن الدّلالة الأعمق، هي إشارته إلى الواقع المتعقّن سياسيًا وأثره على جميع المجالات، فأثبت هذا الوضع ربيعاً عربياً، وواقعاً إنسانياً قسّم الإنسان بين اعتصامات ميادين التحرير، أو العزلة في حياة الغاب، يتحمّل الوحدة والغربة، ومعها يتحمّل «هبوب الرّيح طوال الليل أليفاً موحشاً، ينحصر بعد كل هبة عند أقدام الكوخ ويرتطم بجدرانها ارتطام الموج بأخشاب سفين عتيق عنيد. بدا الليل موطناً للغربة مكشوف الظّلمة كقبر مفتوح يصفّر فيه الفراغ في حين كانت الغابة تنوح وتتلاطم كأنها تتأهب لتوديع عزيز»².

إن عزلة الإنسان التّونسي عن المشهد السّياسي والاجتماعي - مؤقتاً- من وحي الطّائر كورونا، أو بصيغة أقوى من وحي مجتمعيّ هشّ، قتل الأمل في النّفوس، وحمل على الإحباط وزرع اليأس، فكان الهروب إلى الطبيعة من أجل العودة إلى الدّات، وافتراض البدايات والتّأسيس لها، وبناء علاقات متينة تتجاوز الهشاشة، واستلذاذ الحلم الذي جاءت به ثورة 2011م.

إن الكاتبة "بسمّة بن سليمان" في نقدها السّياسي اعتبرت الأدب الرّوائي يعكس الحياة، ويعكس القيم الإنسانيّة الكامنة في أعماق النّفوس البشريّة... وتجاوزاً للواقع الموبوء اتخذت الطبيعة رمزا للهروب والعزلة من أجل صناعة الدّات، وصناعة المدنيّة؛ فالمدنيّة الحقّة في فلسفة الرّواية لا يمكن أن تبدأ إلاّ من عالم الطبيعة، من نبت اليد وعصارة المخيلة، بالتأمّل التّجريديّ في رحابة الطبيعة، فالرّواية حافلة بالسّرد الجغرافي ذي الوجهين المتكاملين؛ واحد واسع رحب هو فضاء الغابة/الطبيعة، تؤثته الحيوانات والطّير بتمهها وسيرها الحر، رغم ما يفجعه من رتع الخنازير (رمزياً)، ومن المهريين والإرهابيين الذين اتخذوه مخبأ ومعبراً لعملياتهم، بما في ذلك الإقدام على الحرق وتصاعد الدّخان كإجراء تمويهي للسيطرة وتغيير المواقع. وثان فضاء إسْمَنْتِي هشّ يحتوي القلق الجمعيّ بطعم الجائحة، «سنوات مرت بعد انقضاء الجائحة ولكن آثارها تجاوزت حدود الأجسام إلى كل مظاهر الحياة. ازداد الناس بؤساً وتعاضم القلق وحل اليأس وانعدمت الثقة في الآتي»³. وأظنّ أنّ سفينة "نوح" دلالة رمزيّة على تجسير التّواصل بين العالمين، وفي الآن نفسه سفين نجاة لما يحيط بها من نسيم الهواء، وحديقة خلفية من عمل اليد؛ لعلها تجسير بين الطبيعة وعالم الإسمنت الذي لا يمكن أن تقوم مدنيّته إلا بسواعد كادّة في الطّين والرّاب.

وفي كل هذا، اعتمدت الكاتبة على العدول التّعبيري لبناء الواقع والتمخيّل، وجعلته أداة للتّسامي على الواقع. والمبدعة الروائيّة استهلّت روايتها بهذا الرّمز، لأنّ المقدّمة خطاب إقناعي، والغاب علامة سيميائية

1- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص11.

2- المصدر نفسه، ص9.

3- المصدر نفسه، ص81-82.

لعالم افتراضي متخيل. فجاءت المقدمة صورة رمزية تُرافع عن الواقع وتسعى إلى تجاوزه، وبذلك تكون المقدّمة اجتهادا فنيا تدافع عن التّصورات¹. فالكاتبة اختارت تقديمها روايا متفاعلا مع جراح الوطن ومضمّدا النّدوب التي تعتلي كيان شعب ومن خلاله أمة. ولعل الرّكون إلى الطبيعة دواء للجسد العليل، وفسحة تأمل في الذات لانطلاق جديد وإيدان بفجر يحمل نسائم الأمل.

3-4- الإنسان في الرواية السياسية:

الكتابة الروائية ل "بسمة بن سليمان" تجسّد تطلع الإنسان التّونسي المعاصر، وتشرح واقعه الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي... فالكاتبة الإبداعية تراوحت بين الواقعيّة والمتخيّل الممكن.

ومادام أن هذا المُنجز الرّوائي جاء من وحي فترة الكورونا ومرحلة ما بعد الربيع العربي في تونس، فإن الصورة التي قدمتها الرواية للإنسان هي صورة بئيسة تعكس المرحلة، «في الصباح خرج إلى الشّرفة الصغيرة وركز يديه على حاجزها الحديدي العتيق فتملّكه شعور غامر بأنه سيّد الشّارع العريض وهو يشرف عليه من عل غير أبه بالبرد مشفقا على العابرين من قسوته. وقف ينظر إلى القلائل من المارة في مثل تلك الساعة يسارعون الخطى نحو العمل فرثي لحالهم وتخيل المدينة سجنا كبيرا يتكاثر فيه السّجناء ويعربدون ويرتكبون المخالفات تشفيا وانتقاما، محبوسون ومعاقبون سلفا»².

هذا النّص لخص صورة الإنسان وما يعيشه من وباء معنوي، وقد فصلت الكاتبة جزئيات في مقاطع من متنها السّردية، فقدمت الذات منهكة "الغلاء والوباء" «سنوات مرت بعد انقضاء الجائحة ولكن آثارها تجاوزت حدود الأجسام إلى كل مظاهر الحياة. ازداد الناس بؤسا وتعاضم القلق وحلّ اليأس وانعدمت الثقة في الآتي»³. هذا الوضع ترتّب عنه الحركات الاحتجاجية أو القناعة بالبسيط لسدّ الرّمق أو تحقيق بلغة العيش. تحكي الكاتبة عن صابر مصوّرا تجلّيات الشابّ التّونسي ومن خلاله الوطن العربي:

«وها أنه يدرك في تلك اللحظة أن الاعتصام بسبب البطالة أقسى من العمل الشاق ذي الدّخل البسيط لأنّه يعطلّ الفعل وينقله إلى عوالم الانتظار ثم يحوله إلى صدام تعقبه خيبة»⁴.

رصدت الرواية الإنسان التّونسي المثقل بالعطالة، والخيبة من الحاضر، وعدم الثّقة من القادم. فإذا كان صابر وأخوه اختارا العيش بين القناعة والعمل الشاق ذي الدّخل المحدود، فإن آخرين اختاروا مواجهة الوضع بالارتقاء في التّهريب والانخراط في الجماعات المتطرّفة، ولعلّ شخصية ميلود تمثّل هذه العينة من المجتمع التّونسي.

1- ينظر: أحمد العلوي العبدلاوي، جمالية بناء المقدمة في النقد العربي القديم المثل السائر أنموذجا، مجلة آفاق أدبية، عدد 10، 2018م ص73.

2- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص53.

3- المصدر نفسه، ص81-82.

4- المصدر نفسه، ص35.

ومن الصّور التي لا يمكن إغفالها أو تجاوزها صورة المرأة في الرواية؛ فهذه رحاب من بنات الليل يتجاذبها طلاب الشهوة والنزوة، وتستغلها المخبرات لاختراق عتمة بعض حديثي الثراء لاستجلاء نشاطاتهم ومصادر ثروتهم. تقول الكاتبة في صورة سردية تكثيفية: «بدأت رحاب بكامل زينتها ترتدي فستانا يكشف كتفها ويتدلّى شعرها الجميل ليغطي ظهرها، كانت تجلس إلى طاولة فيها رجال ثلاثة وامرأة أخرى فضلّ جابر يراقبها ولاحظ أنها تصغي بانتباه وتتفاعل بفتور. حين تعرّف عليها لم يكن همه إلا أن يستفيد من وجودها في تلك الأوساط التي يغرف أصحابها الأموال نهارا ويسكبونها ليلا دون مبالاة، ينفقون على الأحزاب وعلى الغواني بنفس السخاء، عهدهم بالثراء حديث ولكنه كفيل بتحويل المتع إلى هم وإلى روتين يقتل كلّ شغف ويفتح على دهاليز خلفيّة لعلاقات قادرة على إعدام كل شعور»¹. فالمرأة في هذا المشهد تبدو بضاعة تم تسييء أنوثتها قصد المتعة وقضاء المآرب الاستخباراتية لاختراق التّنظيمات.

كما قدّمت الرواية صورة أخرى للمرأة المقيدة بأغلال وصاية الرّجل وسلطة الذّكورة تحت الاحتجاز، أشبه ما يكون في مقرات التعذيب: «لقد هربت من زوجي.. سادت فترة صمت ثم واصلت كلامها قائلة:

_ قال لي إنه سيصحبني لزيارة أهلي ولكنه سجنني في بناية قديمة على مشارف غابة الفرنان، وتركني في حراسة رجل عجوز فك رباطي حين ألححت عليه في قضاء حاجتي..

_ أي زواج هذا الذي ينتهي بك إلى الأسر؟ وما الذي أثار غضبه إلى هذا الحد؟

_ لا مطلقا لم يكن غاضبا، لقد كان يخطط لأمر أجهله، سمعته ليلة هروبي يتحدث في هاتفه مع شخص ما عن اجتياز الحدود»².

تلعب صورة نعمة ورحاب تشفير العلامة السيمائية الرمزية على مستوى الغلاف، حيث اختارت الكاتبة لمتنها لوحة تجسد امرأة على مشارف غابة كثيفة بإضاءة معتمّة، إن صورة رحاب ونعمة «صورتان متناغمتان تجعلان أفق انتظار متلقّي الخطاب ينتج مجموعة من الاستجابات النصّية التي يجب أن تتساوق والمعطى الصّوري الموصوف على الغلاف»³، فتحولّ مقام الكتابة إلى ملء فراغات العلامات السيمائية، وبناء مشاهد الإنسان العربي التّائه، وفي عتمة الواقع أوقدت الكاتبة "بسمه بن سليمان" روايتها بشمعة أمل، إنه شخص جابر الذي كرّمت من خلاله مؤسسة الجيش، واحتفت بدورها في مرحلة ما بعد 25 جويليه في حماية الوطن.

1- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص 118-119.

2- المصدر نفسه، ص 27.

3- محمد المعادي، حدود القراءة حدود التأويل، منشورات مرايا، الرباط، المغرب، الطبعة 1، 2005م، ص 69.

4- الأداء الفني:

4-1- تعدد الرؤى السردية:

لا نريد في هذا المستوى الاهتمام بالصيغة التلقظية، أو كشف الضمير المهيمن في الخطاطة السردية، كأن نجيب – مثلا – على السؤال "من يسرد الرواية"؟ لكن نبتغي الوقوف على جمالية السرد من خلال تداخل الرؤى السردية، وتشكيل بنائية الحكى، وتعدد الأصوات داخل المتن الواحد، ومدى قدرة الكاتبة على التحكم في الأدوات السردية داخل متنها الروائي.

والقراءة النقدية الفاحصة للرؤية السردية عند الكاتبة "بسمه بن سليمان" تلمس القارئ التعدد السردى، وذلك بحضور ساردة عليمة بكل شيء عن شخصيات الرواية، ولم يجد هؤلاء أسراراً يخفونها عن الرواية المتحكمة في زمام بناء الحكى، فالكاتبة عليمة بالنفسية والتطلع والأفكار التي تراود الذهن.

«... بصراخها أطلقت مشاعر الخوف والقهر واليأس من عقابها بعد أن كتبتها في دهاليز الباطن طويلاً. وتوهمت أن سياط قاسية تنهال عليها وتجدها جلدا»¹.

فالكاتبة تقدم نفسها في صورة المتحكمة في الشخصية، عارفة أحاسيسها ومُتخيلها، ومتمثلة حجم معاناتها. لكنّه ليس النمط السائد في كل الرواية، فمن جماليات التعدد في الرؤية السردية أنّ المؤلفة تفسح المجال لشخصياتها في مشاهد سردية لتبوح بمكنونها، ومن نماذجه هذا المقطع الحوارى:

«... فأصغى إليه المسئول بانتباه شديد عندما أنهى كلامه قال له:

_ رجالنا جاهزون ويمكنكم أن تعتمدوا على كفاءتهم، سيمنعونهم من التوغل في المناطق الأهله بالسكان للاحتماء بها.

_ تماما.. يجب أن يضطروا للجوء إلى الصحراء محاولين الفرار عبر الحدود وعندها سيجدوننا بالمرصاد لهم...»².

يبدو أن الأنسب للسرد في رواية "للحب مجيء ثان" هو المنظور السردى المتعدد فنيا ودلاليا، فالتلوين السردى خلق تنوعاً صوتياً، ومنح الشخصيات حرية التعبير، فانسجم الأداء الفنى مع حاجة الإنسان المعاصر إلى البوح والإفصاح، وقد ينسجم كذلك مع دعوة الكاتبة – ضمناً – إلى الحريات، لذلك لم تستبد بالحكى، إنما شكّلت مجال التعدد السردى، وقد ربط النقد النسائى هذه الفنىة الإبداعية بحاجة الإنسان إلى الانفلات من الوصاية التعبيرية، «لأن الحقيقة لم تعد في صوت الراوى وحده، بل هي في هذه الأصوات وقد تعددت، وعدا لها نطقها ورؤاها»³.

1- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص73.

2- المصدر نفسه، ص115.

3- يمنى العيد، القصة القصيرة والأسئلة الأولى، مجلة الكرم، عدد 8، سنة 1983م، ص245.

4-2- المستوى اللغوي:

إذا كانت رواية "للحب مجيء ثان" تبنت الرؤية السردية المتعددة، فإن نظرة التعددية احتفت – كذلك – بالمستوى اللغوي، فالرواية كتبت بلغة فصيحة من المدونة المعجمية العربية، إلا أن الكاتبة لجأت إلى لغة اليومي المتداول، سيما ما يتعلق ببلاغة الاحتجاج وصناعة الشعارات الرافضة لسياسة القهر، ومنه هذا النموذج:

«لم يسمع نوح ما قاله صابر جيدا فقد علت أصوات المجموعات فغطت على صوته وامتزجت بأصوات الجماهير القادمة من الملعب:

يا حياتنا

عاشتنا إلي اخترناها

هاذي حياتنا

هاذي دنيتنا إلي فيها حكايتنا

هوني القرحة هوني نحاربو على أخواتنا

وإلي ماتو ديما عايشين بيناتنا

غناياتنا

عالحرية والبلاد إلي نساتنا

عامظلومين والدولة إلي خلاتنا..

عالحق إلي يبقى القضاء بيناتنا»¹.

الملاحظ من هذا النص أن الكاتبة في بنائها الحكائي استعانت بالعامية التونسية لتصوير خواطر الشعب من ألم واحتجاج وحب للحياة... وقد وظفت العامية لأنها الأقرب إلى الفئات الشعبية الثائرة على صنّاع البؤس الاجتماعي. وقد ساهمت الكاتبة باعتمادها التعدد اللغوي في «تطويع العربية وتوسيع إمكاناتها التعبيرية. ولقد عمد كثير من الروائيين إلى إعطاء الأسبقية للتعبير ودقته وحيويته مستعملين الكلمات الوافدة أو المنبثقة من سياق الحياة اليومية وابتداعاتها، بدلا من الاقتصار على المعجم الموروث الحريص على "نقاء اللغة" أكثر من حرصه على تجديدها وتوسيعها»². والساردة في النص الروائي لا تخرج عن الفصيح إلى العامي إلا في سياق بلاغة الاحتجاج في شكل لغة شعرية تختزل حجم التوتر بين الشعب والسلطة الحاكمة.

1- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص 88-89.

2- محمد براءة، فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، المملكة المغربية، ص 68.

4-3- الخفاء والتّجلي:

تميزت الرواية السّياسة "للحب مجيء ثان" باتّخاذها من الإنسان "قضية"، لذلك نجد «الإنسان في هذه الرواية يقرأ واقعه بنفسه، فلا غرابة إذا كانت الرواية تسخر وتبكي وتنصح وتثور وتقلق وتعاقب ومن هنا تكتسب تميزها وتفرداها»¹. وقد تميّزت الرواية - المدروسة - بسيميائياتها وعلاماتها اللفظية والأيقونية، فالكتابة الروائية عند الكاتبة لغّة رامزة تدفع المتلقّي إلى تحريك آلياته التّأويلية للوصول إلى البنية العميقة المقصودة من النص.

«- كل ما يجري في الميدان هو صورة لما يجري في الواقع، فغياب العدالة هناك هو صدى لغيابها هنا.

انخرط نوح في الحديث وقد لمعت عيناه بعد خمول:

- كلامك صحيح تماما ما رأيناه من محاباة وتحامل يؤكّد غياب العدالة، وضع الملعب هو انعكاس لصور المدينة»².

إذا كان النقد السّياسي مصرّحا به على وجه المماثلة بين صورة المدينة وصورة الملعب الرياضي، فإن الصورة تتميز بالخفاء في التّعبير عن الواقع من خلال رمزية المرأة (نعمة ورحاب) اللّتين أتهكمتها الجراح، وحبّ التّمكك تحت الوصاية الذّكورية، واستنزاف أنوثتهما، بل وتسخيرهما نزوة أو قضاء مصالح... تلك حال البلاد الذي ترزأ تحت الفساد.

ومن دلالات الخفاء والتّجلي في النصّ الروائي العلاقة بين الشّخصيات وأسمائها والتي لا تعتمد على الاعتبارية أو الصّدفية، فسلوك الشّخصيات وسماتها إشارات رامزة لقضايا الوطن؛ فشخصية "نعمة" هي نعمة الوطن الذي نخره الفساد مثل ما أتهك القهر جوهر أنوثة "نعمة". و"ماهر" «كان ماهرا في تحفيز أفكار صابر»³، فقد قدّمته الرواية على أنه الرّجل الذي تتداعى إليه الخواطر، ويلمس شغاف شعرية تسكب ديم الكلام وتسكر الجلساء والندماء. أما "صابر" فقد وصفته الرواية بما يدل على اسمه:

«إنه صوت صابر الهادئ الخلق، صوت الجلد الدوّوب العمول المثابر الكتوم. تلك الصرخة قادرة على اختزال كل الأوجاع والمآسي التي ناءت تحتها المدن والأحياء والقرى بسبب المظالم المتعاضمة في عقود متعاقبة، مظالم لو وزّعت على أزمنة دهريّة لما استزادت»⁴. ويمكن هنا الاستشهاد بشخصيّة "رحاب" التي اتّسمت في الرواية برحابة الصّدر في تقبل الآخر ومساعدته وفتحت بيتها للمحتاج (نوح ونعمة وجابر...) وأمام استشرء الفساد؛ جماعات متطرّفة وعصابات تهريب تنبثق شخصية "جابر" الوفي لقسمه، نموذج المؤسسة العسكريّة العاملة على "جبر" جراح الوطن.

1- جمال بوطيب، أعراف الكتابة والتأليف بحث في استراتيجيات النص العربي، خطوط وظلال للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، الطبعة الأولى، 2021م، ص159.

2- للحب مجيء ثان، مصدر سابق، ص91.

3- المصدر نفسه، ص65.

4- المصدر نفسه، ص131.

يتبن أنّ الروائية "بسمة بن سليمان" كابدت من أجل سبك هذه التقنية، وتجسير العلاقة بين الدال والمدلول والمرجع، فقد استطاعت تحويل "الأعلام" إلى معان وقضايا، فالكاتبة لم تسق القضايا السياسية «منفصلة عن محيطها الحيوي، بل ممثلة في الأشخاص الذين يعيشون في مجتمع ما. وإلا كانت مجرد دعاية وفقدت بذلك أثرها الاجتماعي وقيمتها الفنية معا»¹.

4-4- بلاغة الصمت:

تنوع الأداء الفني عند الروائية "بسمة بن سليمان" في روايتها "للحب مجيء ثان" بين ما هو دلالي، ولغوي، والرؤية البصرية لصفحات الرواية تلوح بتقنية شكلية تواترت على امتداد الكتابة الحكائية في المؤلف، والتقنية تتعلق بنقط الحذف (...)، هذه التقنية تتكرر في جلّ صفحات الكتاب، حتى راحت أسلوبية الكتابة هي العدول عن توظيفها، فقد تكررت الظاهرة في الصفحة 25 ثلاث مرات، وفي الصفحة 53 ثلاث مرات، وخمس مرات في الصفحة 123 (على سبيل النموذج). فكثافة حضورها في النصّ الروائي يكسبها مقام النصّ الموازي المحايث للنصّ الروائي والمصاحب له. فهذه المؤشّرات وغيرها من دوال الكتابة من ميكانيزمات فهم النصّ بدلالاته المستفيضة المسكوت عنها والمقدّرة في ذهن القارئ، ف «لا شيء في الكتابة موجود بالصدفة، أو زائد لا دور له في قراءة النص وفهمه، إذا ما كنّا نتوخى الفهم. ما لا ضرورة له في الكتابة لا يدخل الكتابة، الكتابة لا تستدعيه، لأنها مشغولة بالضروري بما يجر دوال الكتابة إلى المعنى»². فلفهم الأبعاد السياسية في الرواية، ونظرتها الإصلاحية، فلا يمكن تجاهل البياض والفراغ والصمت، لأنه بذلك يتجاهل التقدّ معنى ودلالات ومفهوم العمل الروائي. إن "البياض" أነع شعريّة الكتابة الروائية السياسية عند "بسمة بن سليمان"، وكثف عتمة القهر والطبقية والفساد السياسي، وصور وضع "الإنسان" المهتمش المفقر المستعبد في مجتمع يتلاعب به من لا تهتمهم قضية الوطن.

5- خلاصة واستنتاج:

يبقى في آخر هذه الدراسة أن نشير إلى السمة التوثيقية لأحداث ما بعد الربيع العربي في تونس، وحفريات البحث في الأسباب التي أنبتت شتائل الربيع الثوري. والرواية نظرات جادة في الممارسة السياسية، وفي خضم الوضع السياسي المأزوم لا تتردد الكاتبة في طرح قناعاتها - ضمنياً - بضرورة المشاركة والمساهمة في بناء الصرح الديمقراطي، والعمل على قطع جذور الطائفية وسياسة العصابات اللتين تنخران الوطن. إن لرواية "للحب مجيء ثان" للروائية الدكتورة "بسمة بن سليمان" خلفيّة إيديولوجية ترمي إلى "الإصلاح"، وقطع دابر الخيانات بكل تجلياتها، وبناء الإنسان المواطن تاجراً كان أو سياسياً أو موظفاً حكومياً، كما نجد الرواية تحتفي بدور المؤسسات الوطنية وقدرتها على حماية تونس وتدير شؤون مواطنيها، وتحفّز العقل التونسي المثقف على الانخراط الإيجابي ووضع بصمته في مشروع التغيير.

1- عبد اللطيف محمد السيد الحديدي، الفن القصصي في ضوء النظرية والتطبيق، الطبعة 1، القاهرة، 1996، ص 138-139.
2- صلاح بوسريف، شعرية الصمت الأفق الشعري للكتابة، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2021م، ص 58.

المراجع:

- 1- برادة محمد، فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، الرباط، المملكة المغربية.
- 2- بو سريف صلاح، شعرية الصمت الأفق الشعري للكتابة، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2021م.
- 3- بو طيب جمال، أعراف الكتابة والتأليف بحث في استراتيجيات النص العربي، خطوط وظلال للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، الطبعة الأولى، 2021م.
- 4- حسين حمدي، الرؤية السياسية في الرواية الواقعية في مصر، 1965م – 1975م، مكتبة الآداب، القاهرة، 1994.
- 5- ابن سليمان بسمة، للحب معيء ثان، خريف للنشر، الطبعة الأولى، 2022م.
- 6- شراك أحمد شراك، الرواية السوسولوجيا في السياسة والأحوال والهوامش، سلسلة القراءة المواطنة، حلقة الفكر المغربي، الطبعة الأولى، 2019م.
- 7- طه وادي، الرواية السياسية، دار النشر للجامعات المصرية، 1996م.
- 8- العبدلاوي أحمد العلوي، جمالية بناء المقدمة في النقد العربي القديم المثل السائر أنموذجا، مجلة آفاق أدبية، عدد 10، 2018م.
- 9- عبد الله فتيحة، شعرية الرواية السياسية العربية، خماسية مدن الملح لعبد الرحمان منيف نموذجا، ج 1، مطبعة أنفو-برانت، فاس- المغرب، 2016م.
- 10- العيد يمى، القصة القصيرة والأسئلة الأولى، مجلة الكرم، عدد 8، سنة 1983م.
- 11- محمد السيد الحديدي عبد اللطيف، الفن القصصي في ضوء النظرية والتطبيق، الطبعة 1، القاهرة، 1996م.
- 12- المعادي محمد، حدود القراءة حدود التأويل، منشورات مرايا، الرباط، المغرب، الطبعة 1، 2005م.
- 13- النساج سيد حامد، في الرومانسية والواقعية، دار غريب للطباعة، القاهرة، (د ت).
- 14- يقطين سعيد، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف، (د ت).

أزمة المثقف وتحوّل المجتمع التونسيّ
في رواية 'الملاح والسّفينة' للروائيّ 'محمد الباردي'

The Crisis of the Intellectual and the
Transformation of Tunisian
Society in the novel "The Navigator and the Ship"
by the novelist "Mohamed Al-Bardi"

د. سميحة البوزايدى

كلية الآداب- جامعة الجوف
السعودية

sam.kader@hotmail.fr



أزمة المثقف وتحول المجتمع التونسي في رواية "الملاح والسفينة" للروائي محمد الباردي

د. سميحة البوزايدي

ملخص:

يتحدث المقال عن أزمة المثقف في ظلّ التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والعاطفية في المجتمع التونسيّ من خلال رواية "الملاح والسفينة" للروائيّ التونسيّ محمد الباردي. فالمثقف في المجتمع التونسيّ ما هو إلاّ شخصيّة واعية، لها القدرة على التعبير عن ذاتها وعن محيطها بمختلف الطّرق المساهمة في رسم مجتمعيها. فأزمة الدّات تقوم على جملة من الاقطاب سواء تعلّقت بالفضاء هنا (باريس والبلدة)، أو بالحضارة ونقصد بين الشّرق والغرب. كما شملت الجنس (النوع) وخاصة بين المرأة الأجنبيّة والعربيّة. وهنا نتبين أنّ الفضاءات في الرواية - شأن الشخصيات - تنقسم إلى طرفين متعارضين، استنادًا إلى تباين الثقافات والإيديولوجيات. ولكن لا يمكننا أن نغفل العديد من الجوانب التي ساهمت بدورها في مضاعفة أزمة المثقف التونسيّ، ونذكر منها الجانب الاقتصاديّ المرتبط بمرحلة الاستقلال وتحديدًا فترة الستينيات، حيث انعكس على الوضع الاجتماعيّ وعلى حياة المثقف العاطفيّة. وفي هذا السّياق بقي المثقف التونسيّ أسير السّؤال والتناقضات والتّجاذبات، فلا هو رافض تمامًا ولا مستفيد من السّلطة ولا من منصبه. وإنّما هو ذلك المثقف، الذي ظلّ حيّز النظريات الفكرية الجامدة التي لا يمكنها أن تحلّ مشاكله ومشاكل الواقع.

الكلمات المفتاحية: أزمة- مثقف- التحوّل الاجتماعيّ- التحوّل الاقتصاديّ - التحوّل العاطفيّ.

Abstract:

The article talks about the intellectual's crisis in light of the social, economic and emotional transformations in Tunisian society through the novel "The Navigator and the Ship" by the Tunisian novelist Mohamed El Bardi. The intellectual in Tunisian society is nothing but a conscious personality who has the ability to express herself and her surroundings in various ways that contribute to shaping her society. The crisis of the self is based on a number of polarities, whether it is related to space and here (Paris and the town), or to civilization, and we mean between East and West. It also includes sex (gender), especially between foreign and Arab women. Here we see that the spaces in the novel - like the characters - are divided into two opposing sides, based on the difference of cultures and ideologies. However, we cannot overlook many aspects that in turn contributed to the crisis of the Tunisian intellectual, including the economic aspect associated with the period of independence, specifically the sixties, which was reflected on the social situation, including on the emotional life of the intellectual, which doubled his crisis. The Tunisian intellectual remained a prisoner of questions, contradictions, and tensions, as he was neither a complete rejection nor a beneficiary of power or his position. Rather, he is that intellectual, who has remained the realm of rigid intellectualism or is that cannot solve the problems of reality.

Key words: Cultured-Social Transformation-Economic-transformation--Emotional shift.

1- مدخل:

إنّ العيش في مجتمع معيّن والانتماء إلى قومية لها لغتها وتقاليدها وخصائصها وتاريخها وحضارتها، يجعلان من المثقف شخصية محورية جديرة بالاهتمام والتتبع من قبل عدد من الدارسين والباحثين في مجالات الخطاب السردّي الروائيّ. حيث تبدو شخصية المثقف قادرة على التعبير عن ذاتها وعن مختلف تمثلاتها، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة. ولنا أن نذكر من هذه الدراسات على سبيل التمثيل لا الحصر معالجة "هويدا صالح" لـ "صورة المثقف في الرواية الجديدة"¹، وكذلك كتابي "إدوارد سعيد: صور المثقف"² و "المثقف والسلطة"³. إضافة إلى كتاب "محمد عزّام": "البطل الإشكاليّ في الرواية العربيّة المعاصرة"⁴ الذي عالج فيه شخصية المثقف الإشكالي. ثمّ "البطل الثوريّ في الرواية العربيّة الحديثة"⁵ لـ "أحمد محمد عطية" الذي لامس فيه صورة المثقف الثوريّ في نماذج روائية عربيّة أبرزها رواية "اللاز" للروائيّ الجزائريّ "الطاهر وطّار". وعلى نحو عامّ فإنّ العناوين التي جسّدت ملامح المثقف العربيّ في ظلّ التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والإيديولوجيّة، كثيرة ومتنوعة.

ولا شكّ أنّ مثل هذه المعالجات قد منحت المثقف عدّة صور من بينها، أن يكون مسانداً لها أو مخالفاً أو غريباً عنها. وفي كلّ الأحوال لا يمكن أن يكون المثقف ذاتاً منفصلة عن الواقع وضغوطاته، وعن قضايا مجتمعه ومشاكل عصره، ولا تغفل عينه أنظمة القهر والاستبداد المسلّطة على واقع المجتمعات العربيّة. وعلى الرّغم من أنّ الرواية عمل فنيّ إبداعيّ والمجتمع فيها متخيّل سردّيّ، فإنّ ذلك لا ينفي عنها محاكاتها للواقع وتصويرها للعلاقة بين الإنسان والمجتمع. وقد جسّد صورة المثقف المنعكسة في النّصّ الروائيّ ذاتاً مشحونة بجملة من القيم وعددا من الأفكار والمواقف، رافضة لكلّ أشكال العنف والاضطهاد، وحاملة بغد أفضل وطامحة إلى بناء مجتمع يسوده النّظام والحرية. ونعتمد أنّ الدّات المثقفة تمثّل الأقلية التي وعت تحوّلات المجتمع العربيّ بكلّ تفاصيله وأبعاده، محاولة التفاعل مع التغيّرات المسلّطة أحياناً على الواقع، والسّاعية إلى تهميشها وتغييبها؛ بل القضاء على تطلّعاتها وقتل أحلامها. ومثل هذه الصورة كانت الدّافع إلى إنشاء ذاتٍ تبدو أحياناً متذبذبة في قراراتها ومشتتة في تصوّراتها ومهتزة في أحكامها وتطلّعاتها المستقبلية.

ونرى أنّ هذه الإرهاصات وغيرها يمكن أن تضاعف من أزمة المثقف العربيّ من خلال دفعه إلى التمرّد لإثبات ذاته المغترية بفعل الإقصاءات المتكرّرة والقاسية في مختلف وجوهها.

ولكن لا ننفي – على الجانب الآخر- وجود فئة مناقضة للأولى همّها الأساسيّ الإفادة من التحوّلات الاجتماعيّة لخدمة مصالحها الشخصية دون مراعاة لمكانتها وتأثيرها بوصفها قوّة ثقافية قيادية ناعمة. إنّها

1- هويدا صالح: صورة المثقف في الرواية الجديدة: الطرائق السردية، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2013/1/1

2- إدوارد سعيد: صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، نقله إلى العربية غسان غصن، راجعته منى أنيس، دار الإشهار، بيروت، 1996.

3- إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

4- محمد عزّام: البطل الإشكاليّ في الرواية العربيّة المعاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1992.

5- أحمد محمد عطية: البطل الثوريّ في الرواية العربيّة الحديثة، وزارة الثقافة، دمشق، 1977.

فئة قد تدوس على مبادئها وأهدافها وشعاراتها المعلنة التي تعكس انتماءها إلى نخبة المثقفين أصحاب التوجّهات الإصلاحية. وليس بوسعنا فهم حقيقة هذا التناقض بين شرائح المثقفين إلا في ضوء تجسيد الأعمال الروائية لفضاءات سردية متنوعة تتأسس على التقاط يمتدّ ليشمل جميع ما يؤنّث عالمها الروائي بتوازناته وتبايناته. وما ذهب إليه الناقد الروسي "ميخائيل باختين" (Mikhaïl Bakhtine)¹ في تبنيّه للمبدأ الحواريّ، يدعّم ما ذكرناه، لأنّ العمل الروائيّ يقوم على فضاء سرديّ يتضمّن مجموعة متنوعة من الشخصيات التي قد تمثّل أيديولوجيات متصارعة ومتصادمة. وبالتالي فصورة المثقف التي يشكّلها الروائي لا تعدو أن تكون صورة منبثقة عن وعي الكاتب، ليعبّر بها عن أفكاره وتصوّراته، وترجم إلى حدّ ما أيديولوجية المجتمع العربيّ في مختلف تجلياته وتعدّد وجوهه. فالواقع حين يتحوّل داخل الفضاء السردّي الروائيّ عبر آليات تمثله، يصبح أدبيّاً معبّراً عن الفضاء الاجتماعيّ والأيدولوجيّ والتخييليّ، وفق خطاب ثقافيّ معرفيّ يكشف عن مجمل التّصوّرات الاجتماعية من خلال عدّة صور لشخصيات روائية. وهكذا نعتقد أنّ الشخصيات المثقفة حتّى وإن اختلفت أنواعها وكثرت صورها ما بين الناقدة والمتصدية لأشكال الفساد والرافضة لمظاهر القهر والابتزاز، والانتهازية المتنكّرة لقيمها وتاريخها وتراثها ومصالح المجموعة، والعضوية التي تفقد صمودها وتزوي بمجرّد تعرّضها إلى الصّعوبات، ما يجعلها صورة باهتة وفاقدة للملامح، فهي تظلّ مع ذلك نماذج اجتماعية متّصلة بالواقع ومتأثّرة بجميع تحولاته. ومثل هذه الصور التي تفتنت الكتابات الروائية في رسمها وتشخيصها وفق التّغيّرات الأيدولوجية والتّحوّلات المجتمعية، ما هي إلاّ دليل على ما تعكسه هذه التّحوّلات من أزمة فكر في جانب منها وأزمة واقع في جانب آخر.

وتساعدنا محاولة استقصاء جوانب هذه الصّورة الروائية في فهم شخصية المثقف العربيّ في مختلف المجتمعات؛ وخصوصاً ما يتعلّق بتحوّلات المجتمع التونسيّ من خلال ما طرحه رواية "محمّد الباردي"² وعنوانها "الملاح والسّفينة"³. وهي رواية ينتقل فيها صاحبها من الحديث عن الموضوعات العامة إلى الخاصة، حيث تتكلّم الذات المثقفة عن نفسها، كاشفة عن مشاغل حياتها واضطراباتهما وتمزّقها بين الماضي والحاضر.

هذا التمزّق ناتج عن تشبّث بالجدور وأعني بها الأرض: رحم الأمّ، مع رغبة في الانعتاق والتّحرّر منها نحو عالم مناقض بجميع مكوّناته وتشكّلات حياته، وأقصد به مدينة (باريس) الفرنسية، حيث فضاء الغربة والاغتراب والانخراط في تحصيل العلم والمعرفة في شتّى صورها.

1- ميخائيل باختين: الخطاب الروائيّ، ترجمة محمّد برادة، دار الفكر للتوزيع والنشر، القاهرة، ط1، 1987.

2- محمّد رجب الباردي: ولد في 17 فبراير 1947. وهو أكاديميّ وروائيّ وناقد تونسيّ. نظم الشّعْر وكتب المقال النقديّ والدّراسة الأدبية والقصة القصيرة والرواية. تحصّل على عديد الجوائز، وأشرف على مجموعة من الأطروحات المتعلقة بالفنّ الروائيّ، وأنشأ وترأس جمعية مركز الرواية العربية للدراسات والتوثيق. توفي سنة 31 أغسطس 2017.

3- محمّد الباردي: الملاح والسّفينة، سلسلة إبداع، مركز الرواية العربية للنشر والتوزيع، قابس، تونس، ط1، الثلاثية الأولى، 2009.

وبهذا الشكل، يعرف لنا الروائي والنقاد محمد الباردي في حوار له أثناء مشاركته في "مهرجان العجيلي الثاني للرواية العربية بالرقعة (سورية)" الرواية العربية بأنها "منذ نشأتها عبّرت عن هوية المثقف العربي على مستوى - أولاً - مضامينها، وعلى مستوى مروياتها. فالرواية العربية تروي الواقع العربي إلى حد بعيد... وبالتالي فهي تقول ذاتها على مستوى مروياتها، ومنصهرة في واقعها بصفة لا شك فيها." وهذا يعدّ دليلاً عمّا تتميز به الرواية عن باقي الأجناس الأدبية الأخرى، وهي امتلاكها القدرة على رصد التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع. وكما عدّ الروائي الفرنسي "ستندال" الرواية "مرآة تجوب الشوارع" لأنها تعكس في حقيقة الأمر مشاغل الناس وهمومهم وأحلامهم وتطلعاتهم المنفتحة على مختلف العوالم، من واقع وأسطورة وتراث وتاريخ وحضارة وغيرها من المجالات. وإذا ما تأملنا رواية "الملاح والسفينة" فإننا سنعثّر على تجربة شخصية مكثفة دلالية، تكشف عن دور المثقف العربي الراصد لواقع المجتمع التونسي.

2- المثقف العربي والتحديد المفهومي:

تشتق لفظة مثقف في معاجم اللغة العربية من "ثَقِفَ الرَّجُلُ يَثْقِفُ وَثَقْفًا يَثْقِفُ ثَقْفًا وَثَقْفًا وَثَقْفَةً صَارَ حَادِقًا خَفِيفًا فَطِنًا".¹ وهذا يعني أنّ الرجل المثقف متعلّم، له معرفة بالمعارف، أي ذو ثقافة على عكس الرجل غير المثقف. و "ثَقْفَ الرَّمْحَ قَوْمَهُ وَسَوَّاهُ بِالْثَّقَافِ"². وتعلّق المعنى الثاني بثقف الرمح أي قوم إوجاجه. و "ثَقَفَهُ يَثْقِفُهُ ثَقْفًا فِي الْجِدْقِ وَبِالرَّمْحِ طَعْنَةً"³. وهنا تدلّ لفظة المثقف على معنى المهارة في القتال.

هكذا نتبين أنّ مفهوم (المثقف) قد ارتبط بعدة مضامين أهمها المضمون الحسيّ والذهنيّ الذي يفيد معنى الاستقامة والفتنة والذكاء. وانطلاقاً من هذه المراوحة بين المعنيين، فإننا نستنتج أنّ لفظة المثقف عادة ما تقترب بالرجل الذي يمتلك صفتين: الأولى فيزيولوجية ونقصد بها المهارة المعرفية، والثانية أخلاقية ونعني بها مهارة الاستقامة.

وإذا ما بحثنا في تطوّر مفهوم المثقف في الاستخدامات الحديثة، فإننا نجد الإشكال قائماً نظراً لما تحمله هذه اللفظة من دلالات عديدة ومتباينة؛ فقد اقتضت صفة المثقف على النخبة المتعلّمة من العلماء والكتّاب والأساتذة وأصحاب الشهادات العلمية - وإن لم تكن المقياس الوحيد الذي يمكن من خلاله حصر مفهوم المثقف، حيث أنّ طائفة المثقفين تتفرّع بدورها إلى تقسيمات أخرى عديدة، وإن كانت كلّها تدور في فلك التعريفات الأخرى المقترنة بدور المثقف ووظيفته التي يضطلع بها داخل المجتمع، ومكان ممارسة فعل التثقف، وكيفية نشر الثقافة بغاية تحسين الأوضاع المجتمعية والارتقاء بها نحو الأفضل. إضافة إلى تحمّله قضايا مجتمعه وأزماته وهمومه. ولأنّ مسألة البحث في مفهوم المثقف تعدّ من المواضيع الشائكة وتتطلب مزيداً من التعمّق وهو ما يتجاوز حدود بحثنا، فإننا قد اكتفينا بالوقوف أمام التعريف الذي ارتضيناه لهذا

1- بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، 1994، مادة ثقّف، ص 82.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البحث، وهو أنّ المثقف: شخص متعلّم واع مشارك، يمتلك قدرًا من التفكير العقلانيّ والموهبة الإبداعية، ويسعى إلى المشاركة في مجتمعه؛ رغبة في تثوير وتنوير هذا المجتمع بما يرتقي به نحو الأفضل نظرًا لما يتمتع به من قدرات لغوية وإبداعية وفكرية خاصة وخلاقة".

3- المثقف وأزمة التحوّل الفضائيّ: باريس/البلدة:

تحتفي رواية (الملاح والسّفينة) للروائيّ والناقد "محمد الباردي" بالمثقف في مختلف وجوهه المتأزّمة من جهة، والمتطلّعة من جهة أخرى، ومثل هذا التّضارب الذي تعيشه الشخصية الروائية المثقفة يبرر حقيقة الكتابة الروائية، التي تجاوزت بُعد التّسلية والانعقاد من أسر الحاضر ورتابته؛ لتتأسّس على الفعل والوعي بجوهر الحياة. هذه الحياة التي تعرّت وفقدت مجمل أسرارها بعد أن اقتحم المثقف عالمها. إضافة إلى أنّه لا يمكن للرواية العربية أن تخلو من جملة التّناقضات التي تساعد في إضفاء بعد ديناميكيّ على النصّ، بما يؤثته عنصر (الفضاء space) وهو هنا (باريس والبلدة). إنّها فضاءات تقاطعية بامتياز، تحاكي أزمة "أحمد ابن العمّ صادق" نموذج المثقف العربيّ بهواجسه الوجودية وعلاقاته الشخصية. وإذا ما نظرنا في بناء الرواية فإنّنا نجد الروائيّ يقابل بين الكثير من الأشياء من قبيل الفضاء والحضارة ونقصد بين الشّرق والغرب، وكذلك الجنس (النوع) وخاصة بين المرأة الأجنبية والمرأة العربية والرجل العربيّ، وبين اللّون الأشقر واللّون الأسمر، وهي جميعا يوظّفها "الباردي" لرصد التّفاوت والاختلاف إن لم نقل التّصادم بين البيئتين العربية المقيّدة بجملة من العادات والتّقاليد والتّواميس الاجتماعية والأخلاقية وعقدها، والغربية بتحرّرها وعلمها والتّمتع بملذّات الحياة دون قيد أو ضغط ماديّ وأخلاقيّ.

ولكن مما يجذب الانتباه في هذا الصّدّد، أنّ الكتابات الروائية العربية لم تستطع أن تتحرّر من تأثير الصّدّام بين الحضارتين، كما في رواية "عصفور من الشّرق" لـ "توفيق الحكيم"¹ التي تكاد تتوافق وعتبة عنوان رواية بحثنا "الملاح والسّفينة"، حيث يرسم الروائيّ صورة الطّالب، الوافد إلى الغرب بغرض الدّراسة واكتساب المعرفة، وهناك يتعرّف على فتاة أوروبية يتزوجها ثم يطلقها قبل عودته إلى البلدة. فنكتشف وفقا لهذه الصّورة أنّ التّحرّر من أحد أشكال الغرب قبل العودة إلى القرية دليل على طبيعة العلاقة بين البطل/المثقف وفضائه، التي تتخذ بعدًا إيجابيًا خفيًا.

إنّ الرّحلة التي قام بها البطل أحمد لا يمكن أن يقوم بها إلاّ مثقف يستهويه البحث لخوض التّجربة بمختلف تشكّلاتها وأبعادها، فقد كان يستوعب ما يدور حوله طامحًا لا إلى التّغيير فحسب؛ وإنّما ليمارس أيضًا فعل الحياة والوجود. وهو ما صرّح به الروائيّ نفسه في الغلاف الخارجيّ لروايته، قائلا: "طموحي شأن طموح أيّ كاتب هو أن يكتب لكلّ النّاس، والكاتب المحظوظ هو ذلك الذي تتسع قاعدة قرائه. ويكذب من يتوقّع أنّه يكتب ليغيّر. فكلّ تلك الأطروحات التي كانت تجعل من الأدب وسيلة للتّثورة ولتغيير الحياة والكون لم تعد الآن تقنع. إنّ الذين يغيّرون الحياة لا يكتبون الأدب. وأنا أكتب لأنّي أريد أن أمارس الحياة وأحافظ

1- توفيق الحكيم: عصفور من الشّرق، دار مصر للطباعة، مصر، 1938.

على كيانى في هذا الزمن الذي يريك الحياة ويهدم ذلك الإرث العظيم من المنجزات التي تركتها الإنسانية. مؤكداً بذلك الدور الحقيقي الذي من أجله نكتب".

هكذا، تبدأ أزمة المثقف العربي – وهو هنا شخصية أحمد- من سفره إلى باريس لمواصلة تعليمه طيلة عشر سنوات، حيث يرى في هذه المدينة كل ما يمكن أن يبهز ذاتا عربيّة تعيش صراعها الذاتيّ والموضوعيّ مع نفسها، واصفاً مدينة باريس بأنّها: "عاصمة الأغنياء التي كانت تشدني إليها بملاهيها، ودور ثقافتها، وجمال حسناواتها"¹. كما يضيف في موقع آخر مشيراً إلى أثر اللّغة الفرنسيّة وسحرها، الذي كان أحد الدّوافع الخفيّة وراء ركوب السفينة: "وكانت الحروف اللاتينيّة أزهاراً بنفسجيّة تغري. وكانت باريس عروساً جميلة، تستقبل الجباه السمر التي لفحتها شمس أفريقيا"²

وما يمكن أن نستنتجه من خلال هذا الوصف الموجز والمختصر لمدينة باريس أنّ هناك تآلفاً بين البطل/الرّوائيّ والمكان، وإن كان تقديمه يتجاوز الوصف الجغرافي والهيكل المعماريّة، فإنّه لا يمكنه تجاهل صفة جماليّة المكان وشاعريّته وإغرائه من خلال بعض الجمل الكاشفة عن ثروات مدينة باريس ومفاتها وكأنيّ عروس جميلة متبرّجة. ولكنّه سرعان ما يتلاشى هذا التّعنيّ بسحرها ليتحوّل إلى ذمّ يصل إلى حدود الشتم أحياناً، وتبيّن ذلك في حوار مع زوجته "ماريز" ذات ليلة حين خاطبته قائلة: "باريس حصان طروادة يركبه آلهة البترول والحديد والرصاص والقهوة والزّنك"³؛ وهذا القول الذي أشعره بالإهانة دفعه إلى الإجابة بكلّ عنف وقد أزال القناع، الذي يخفي الحقيقة الدّفينية في أعماق ذاته مؤزّقاً في صمت وحسرة: "باريسكم يا عزيزتي عاهرة لا غير، عاهرة تسرق الأموال، تسرق أموالنا نحن العرب الأفارقة، نحن الفقراء الأغنياء"⁴.

إنّ محاولة انتساب البطل إلى مدينة غير مدينته تؤوّل إلى الفشل؛ نظراً لجملة الحقائق التي لا يمكن تجاهلها، وهو أنّ الغريب يظلّ غريباً مهما امتلك من علمهم ونهل من ثقافتهم وتضلع لغتهم، ولعلّ هذا ما عمّق أزمة أحمد التي تجلّت في عدّة أبعاد منها البعد الاجتماعيّ الكامن في التّفاوت الموجود بين الحضارتين: الشّرق والغرب على مستوى العلم والثّقافة والثّروات وغيرها. وكذلك النّفسّي الذي يبرز شدّة المعاناة والإحساس المرير بالاعتراب الدّاتيّ والشّعور بالإهانة والهزيمة، فلا غرابة إذن أن تظّل باريس هذا الفضاء المغربي والغريب يستقطب الدّوات العربيّة بمختلف تصنيفاتها، ويذكّرهم بحقيقة هويّتهم. وأنهم ذواتا يستحيل أن تنصهر داخل فضاء باريس، والدليل ما شعر به أحمد أثناء تحاوره مع زوجته الأوروبيّة معترفاً "لأوّل مرّة أحسست أنّ زوجتي أهانتني حقاً...وقد حطّمت بنفسها ما شيّدته في سنين غربتي...أنا إذن من جيل الغربة والقلق. أغرتني باريس كما أغرت غيري"⁵.

1- محمّد الباردى: الملاح والسّفينة، مصدر سابق، ص 7.

2- المصدر نفسه، ص 22.

3- المصدر نفسه، ص 23.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومع وجود هذا الاختلاف، فإننا نلاحظ أنّ شخصيّة أحمد التي يطغى عليها طموحها وحبها للمعرفة؛ تظلّ تتّسم بالتّسامح وتقبّل الآخر، وحينها يستدرّك ما أجاب عنه سابقاً مضيّقاً: "لا عليك يا ماريـز.. باريـسكم عاهرة حقيقيّة.. لكنّها عاهرة شريفة وذكويّة"¹، وكيف لا يتّخذ مثل هذا الخطاب منحرفاً آخر، فيه من اللبونة ما يؤكّد المعاناة الخفيّة التي تضاعف من اغتراب المثقف العربيّ وغربته، والحال أنّ هذا الملاح (أحمد) ملزم بدفع ضريبة الإبحار في العينين الزرقاوين وفتنة المرأة الجميلة واستسلامه لغواية الشيطان، بعد أن "خرج عن طقوس العائلة وعاداتها"².

ورغم أنّ الحديث عن مدينة باريس كان موجزاً وشاملاً، فإنّ الروائيّ قد اقتصر فيه على جملة من الصّفات التي تنحصر في أنّها مدينة ساحرة تحتفل بالعلم والحريّة. مدينة يهرب إليها كلّ من ضاق به المكان وقيّدته العادات والتقاليد البالية، وحدّت من حريّته وطوّقت طموحه وأفق نظرتة للحياة والمستقبل. إلّا أنّ كلّ هذه المميّزات لا يمكنها أن تنفي عن مدينة باريس صفة مهمّة وهي إحساس الفرد بالغربة والشّعور بالاغتراب والتّعاسة، خاصّة وأنّ الهجرة نحو الآخر لم تكن بمثابة العلاج من الأزمة كما هو حال البطل المثقف، الذي ظلّ يعاني في صمت فكانت عودته إلى البلدة دون تحقيق هذا العلاج بمثابة الملاح دون سفينة. ونعتقد أنّ الإشارة إلى باريس يقابلها حديث عن البلدة، هذا الفضاء المجسّد لموطن أحمد المهندس الفلاح، الذي قرّر العودة إليه بعد أن تسلّم من الوزارة ورقة تعيينه مهندساً فلاحياً في بلده، وذلك بعد أن أتعبه فعل تذكّر أنّه محض ذات غريبة مجردة من كلّ ملامح هويّتها، إنّها معاناة تكشف عمّا يقاسيه في باريس عاصمة الأغنياء تلك، منذ عتبة الاستهلال: "منذ زمن بدأت أحسّ أنّي أغرق فيها إلى حدّ الأذنين، وأنّ الأشياء فيها كانت تذكّرني في كلّ لحظة، أنّي ذلك الغريب الذي يقف في ظلام الليل، عاري الجسد، وقد تخلّى عن أشياءه وصفاته وبطاقته تعريفه، ولكنّ الليل كان في كلّ لحظة يفضحني بعيونه المتسترة والموجودة هنا وهناك"³. ونلمس قمة الأزمة التي تؤزّق أحمد - رمز المثقف العربيّ - في بلاد الغربة، حيث خسر جميع رهاناته مع الحياة الجديدة ومن بينها كلّ ما يجسّد هويّته، التي تخلّص منها وحاول استعادتها وكأنيّ معطف يخلعه ويلبسه متى يشاء. ولما استيقظ أحمد على حقيقته مدرّكاً أنّه ليس أكثر من ذاتٍ غريبة مهمّشة، قرّر حينها أن يسترجع معطفه وذاته وكلّ ما من شأنه أن يثبت هويّته ويؤكّد حقيقته كيّاناً عربياً له جذوره وأصالته وتاريخه. وما ذهب إليه "حيدر لازم مطلق" يؤكّد تأثير التّحوّل المكانيّ، ذلك أنّه: "ثمّة علامات اجتماعيّة تحدّد البقاء في مكان ما، وثمّة أنماط من المعاناة التّفسيّة تفرض الرّحيل عنه، وثمّة صيغ تعبيرية تكشف عن جوانب لا حصر لها من الأحداث التّاريخيّة التي تستدعي "التّحوّل المكانيّ" أو التّعامل مع قوانين الحياة السائدة بردود فعل استثنائية تصون كرامة الإنسان"⁴.

1- المصدر نفسه، ص 23.

2- المصدر نفسه، ص 25.

3- المصدر نفسه، ص 7.

4- حيدر لازم مطلق: المكان في الشّعور العربيّ قبل الإسلام (رسالة ماجستير)، كليّة الآداب، جامعة بغداد، 1407 هـ / 1987 م، ص 223.

وهنا نتبين أنّ الفضاءات في الرواية - شأن الشخصيات - تنقسم إلى طرفين متعارضين، استناداً إلى تباين الثقافات والأيدولوجيات من جهة، ولتباين الرؤى واختلاف أنماط الحياة من جهة أخرى، وإن كانت في واقع الأمر تشترك جميعها في إظهار خيبة أمل المثقف العربي وفي تأزمه ومعاناته واغترابه. وكما كانت باريس حاضرة في شخصية المثقف. كان للبلدة - هذا الفضاء المفارق في جميع تشكلاته المعمارية والاجتماعية والثقافية والدينية وغيرها- وقع على هذه الذات، فكان أحمد يرى فيها الذات الوحيدة التي لم تعرف يوماً لعنة السفر، حيث يقول: "كان الناس في بلدي يسافرون. كلنا يعيش على سفر، إلا بلدي فهي لا تعرف السفر، ولا تريد أن تسافر. تظلّ مع الأيام رابضة عند الجبل تعاني العطش والفقر والشدة"¹، ونكتشف من خلال هذه الصفات المرتبطة بالبلدة، أنّها بيئة ضيقة تعيش على وقع الفقر والخصاصة، ولكن لها قدرتها الخاصة على التحمل والصمود في وجه كل الصعوبات.

والمتملّ في ذات أحمد المعطوبة والمأزومة، يجد أنّها ظلّت متمسكة بهويتها وبلدتها، هذا الفضاء الذي حافظ في نظره، حتى بعد تجربة السفر، على كلّ بساطته، حيث ينتظر قطرة ماء يروي بها عطشه ويخفف من حرّقه، يقول: "كنت أعلم أنّ بلدي لم تتغير، رغم السنين والكوارث التي تمرّ بها. لا تزال بلدي رابضة في منبسط من الأرض تحت الجبل، تمرّ في كلّ سنة الفصول الأربعة، وهي ترفع كفيها تطلب قطرات من الماء تجفّف عطشها وتسكن حريقها"². ونعتقد أنّ صفات فضاء البلدة السلبية ومن بينها انتشار ظواهر التخلف، كانت سبباً في هجر هذا المثقف وغيره من الشباب لها، وقطع علاقتهم بها.

وهكذا يبدو أنّ هجرة أبناء البلدة وتفضيلهم الغربية على العيش داخلها، تعدّ نوعاً من الأنانية؛ خاصة عندما تتجرّد هذه الدّوات من هويتها ووطنها متخليّة عنه في أزمته؛ لأنّه لم يكن يتّسع لطموحاتها وآمالها وأحلامها الكبيرة التي لا تنتهي. ولكن على الرغم مما يتّصف به هذا الفضاء من جوانب سلبية، فإنّه كان محافظاً على صورته الخاصة، حتى بعد رحيل أحمد عنه: "كنت أعتقد أنّ كلّ شيء قد انتهى بيني وبين هؤلاء. عشر سنوات مرّت في بلاد الغربية خلالها كنت أقول لنفسني: أخيراً قد تحرّرت من الأحاسيس، والعواطف والعقائد، وأصبحت المعرفة أداتي ومركبي"³.

إنّ الأوطان العربية - حتى إن توهم بنسيانها وتلاشيها من الذاكرة أحياناً- فإنّها في واقع الأمر لتؤكّد عكس ذلك تماماً، لقدرتها على تنشيط الذاكرة وممارسة فعل الاسترجاع والتذكّر، حيث تجد الذات نفسها. وهنا يستعيد البطل، على ضفاف الذاكرة ما رسم على جدرانها من أماكن، وما طالعت من وجوه وتفصيل حياة بسيطة وعشق لعروس البلدة. ولأنّ نظرات الوالد ودموع الأمّ وجراح لم تندمل رغم طول سنين الغربية، فإننا نجد أنّ هذه الذات المثقفة قد خسرت حرّمتها مع الذاكرة أو حتى بقايا الذاكرة التي لا تتراجع عن مطاردتها وإن أصبحت المعرفة أداتها ومركبها. لا غرابة حينئذ، أن تنشط في أحمد ذاكرة الرحيل إلى بلدته، التي كانت في ما مضى موطناً لا يغري بالبقاء، فيسترجع بذلك كيانه ووجوده: "ها أنا عدت... أحاط بي إخوتي... بعضهم

1- محمّد الباردى: الملاح والسفينة، مصدر سابق، ص 7-8.

2- المصدر نفسه، ص 7.

3- المصدر نفسه، ص 14.

لا أزال أذكر ملامح وجوههم وقسماتها، وبعضهم نسيت عنهم كلّ شيء، حتى ألوان بشرتهم نسيتهما. ومع ذلك أحسست أنّي أسترجع كياني ووجودي... جلست أحتسي شايًا أخضر... سنوات جمر امتنعت فيها عن احتساء الشاي الأخضر، لأنّ كؤوسه كانت تذكّرني بالتراب الأسود الذي يغطّي الحقول في بلدي. وأنا قد اعتزمت القطيعة¹. فهل يعني هذا أنّ الرّوائيّ/ المثقف هو في عمق ذاكرة الوطن أم أنّ الوطن هو الذي ما يزال بذاكرته؟ أم هما الأمران معًا؟

إنّ الكلمات قد تتبادل أماكنها غير أنّها تظلّ - دومًا - تحمل في مضمونها صورًا شعريّة متجاذبة بين تذكّر وغياب، بين حنين ووجع، ضاربة بجذورها في الأرض رغم أنّ صاحبها قد اقتلع منها. وهذا مفاده أنّ الذاكرة تحمل معنيّ أينما ذهبنا، وأنّ الأوطان في أصلها تعيش في دواخلنا، ونظرًا لكون الكتابة فعل تذكّر بامتياز، فإنّه من شأنها أن تحافظ على ما يمكنه أن يكون مهدّدًا بالاندثار والضياع. ولأنّ الرّوائيّ وهو يتخذ البلدة فضاءً لحكيه، فهو يروّض اللّغة على طريقتة، تلك اللّغة التي تخمّرت في لا وعيه ولا شعوره في إطار جدليّة العلاقة بين التذكّر والنسيان. وعلى هذا الأساس، تقوم البلدة بتفعيل فعل التذكّر لدى أحمد، الذي لم يستطع التخلّص نهائيًا من رواسب سنين الجمر وما فيها من فشل وانكسار وتأزم: "ها أنا عدت إليها. فما بال وجودي بين الأهل يذكّرني بسنوات الجمر؟ لماذا يذكّرني بفشلي وخيبيتي؟ وأنا قد اعتزمت أن أطوي صفحة بائسة من عمري؟"²

ويسهم التقرّب من البلدة وأهلها، في إحساس أحمد بالمسؤوليّة تجاه المشاكل التي يواجهها هذا الفضاء. ومع ضرورة وجود حلول للخروج من أزمتة الدائمة، فإنّ أحمد يُسرّ في حوارها الباطني: "ها أنا قد رجعت فعلاً، وها أنا بدأت أدرك من جديد مشاكل بلدي وأهلها. ولكنّ السّؤال الذي يلجّ عليّ: أيّ مشاريع ستخرج هذه البلدة إلى الحياة؟ وتبدّل هذا التراب الأسود فتدبّ الحياة والخير والريّيع؟"³ ولعلّ مثل هذه الحيرة التي تتملّك أحمد، دليل على أزمة المثقف العربيّ المتحمّل لمشاكل الآخرين والمفكّر في طرق خلاصهم ممّا هم فيه من فقر وجهل وحرمان. وهذا التذبذب يختلج في صدر أحمد، ويوقظ فيه المشاعر المتضاربة التي تتأجّج في فكره ووجدانه، بما تسوقه من أفكار واحتمالات وتوقّعات، وأسئلة تبحث عن إجابات. لتكشف الصّورة الرّوائية للمثقف العربيّ عن ذات تبحث عن الخلاص من أسر الماضي التّعيس بجميع أشكاله، وعن محاولة التّجذّر والانتماء للأرض بعد العودة النّهائيّة إلى الوطن/ البلدة. ويبين مثل هذا التّأرجح بين قبول الدّال ورفضه، عمق الأزمة التي يعيشها البطل أحمد، وهو ما تكشف عنه التّساؤلات الباطنيّة المتتابعة: "معاشرة الأرض صعبة... وهو يمنحني قطعة الأرض التي دغدغتني، وأنا صبيّ يتعلّم المشي، بأشواكها وترابها السّاخن. هذه الأرض التي أرثها اليوم عن جدّي.. ماذا سأفعل بها...؟ وراثته ثقيلة لا شكّ. ولكّنها على كلّ حال وراثته ككلّ

1- المصدر نفسه، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص 21.

3- المصدر نفسه، ص 19.

الوراثات..... هل أبيعها... وأقتل نهائياً ذكريات قديمة لا تزال تعذبني؟¹ ولكن هذه الحيرة نعثر لها عن إجابة في آخر الرواية، يقول أحمد: "هذه أرض أجدادي.. ومن الخيانة أن أبيع هذه الأرض. ثم إنّي هنا باق"². هكذا نخلص إلى أنّ الذات المثقفة تعيش في عالم مأزوم، مما ينعكس سلباً على أحاسيسها، سواء كان ذلك بالحزن من جهة أم بالسعادة من جهة أخرى. وقد جسّد أحمد بطل رواية "الملاح والسفينة" نموذج المثقف العربي المتأزم، نظراً لما خلفه التحوّل المكانيّ على نفسيّته ونظرته للحياة. فقد غدا ذاتاً مسكونة بهاجس الإصلاح والتنمية؛ خاصّة بعد أن تغيّرت الأوضاع الاقتصادية وكذلك الاجتماعية التي ارتبطت بظهور التعااضد، وهو ما قتل داخلها هاجس السفر والبحث عن الرقيّ الفكريّ والمعرفيّ في مدينة الأغنياء باريس.

4- المثقف وأزمة التحوّل الاقتصادي والاجتماعي: فترة التعااضد:

تبدو رواية "الملاح والسفينة" وثيقة الصلّة بمرجعية الواقع من حيث الفضاءات التي رسمتها، والشخصيات النموذجية المؤثثة لمعالمها الفكرية والسلوكية وأيضاً الأحداث، وما طرحته من إشكاليات وسمت الواقع التونسيّ في مرحلة الاستقلال وتحديدًا فترة الستينيات. ولم يكن تصوير الروائيّ للمجتمع التونسيّ من خلال نموذج المثقف وصلته بوطنه البلدة يهدف إلى توثيق الواقع وتسجيله، وإنّما بغاية التعبير عنه جماليّاً من خلال جملة من الأفكار والمواقف. ووفقاً لذلك، كانت الكتابة الروائية منفتحة على الأوضاع الاجتماعية، وهنا المجتمع التونسيّ تحديداً، وأيضاً على الجانب الداتيّ المتصلّ بالذات/ الكاتبة ونعني: المثقف التونسيّ الرّامز لشخصية البطل أحمد المقترن اسمه باسم وزير التخطيط والاقتصاد "أحمد بن صالح" في فترة حكم الرّعيم بورقيبة لتونس المعاصرة. ولكن إن كان هناك تشابه في الأسماء، فإنّه لا وجه للمقارنة؛ فأحمد بن صالح قد اتهمّ بإفشال الإصلاح الزراعيّ على خلفيّة أحداث انقلاب ضدّ النظام عن طريق تعميم التعااضد، علمًا بأنّ الهدف المعلن كان التّشجيع على تنوع الفلاحة. وبالتاليّ فإنّ الدافع لم يكن إيديولوجياً وإنّما كان اقتصادياً يرتكز على تعميم إصلاح الأحوال الفلاحية. في حين أنّ الشخصية الثانية ونقصد البطل الروائيّ قد كان بعيداً عن السّلطة، يقوم بوظيفة المهندس فقط، ولكن آماله في تغيير البلدة كان الهدف منها أساساً تقبيح فكرة السفر في عيون أبنائها واستئصال فكرة التّغرب من قلوبهم.

وهكذا تبدو الرواية واقفةً على إشكالية الواقع المحليّ للمجتمع التونسيّ دون غيره، دليلاً على تأثير حادثة التعااضد على نفسيّة المثقف، حيث يقول: "أنا ذاك الرّجل لا غير، أصمّم وأنجز وأنفد"³. وما نستنتجه من خلال ما صرّح به أحمد، أنّ المثقف العربيّ قد همّشت مكانته وتمّ تقزيم دوره في ظلّ القيم النّفعية للنظام الرّسماليّ، سواء كان ذلك في فترة التعااضد أم بعد فشلها. ونرى الروائيّ وقد قدّم بطله في صورته السّلبية،

1- محمّد الباردي: الملاح والسفينة، مصدر سابق، ص 111.

2- المصدر نفسه، ص 116.

3- المصدر نفسه، ص 75.

ذاتاً عديمة النفع والتأثير، لا سلطة لها ولا مكانة، وهذا ما أفقدها دورها في التفاعل مع المجتمع، وقد تمّ التعبير عن ذلك بالاستهزاء والتّقزيم من خلال الحوار الذي دار بين أحمد وصالح ولد الحاج:

- "بالله، هل لك أن تقول لي ما هو الموضوع إذن يا مهندس، يا عظيم؟

- يا مهندس، يا عظيم.. ما هذه اللّهجة التي تخاطبني بها يا صالح يا ولد الحاج؟ .. ما هذه الشدّة التي

تقابلني بها؟...

- الموضوع يا سيدي هو أن نغيّر هذه البلدة.

- نغيّر .. نغيّر .. كلمة سمعناها منك كثيرا .. وأيّ تغيير؟¹.

ولئن طال الحوار بين صالح ولد الحاج وأحمد واتخذ منعرجاً آخر وأسلوباً أكثر حدّة واستفزازاً، فإنّه يدلّ على ما آلت إليه صورة المثقف في مجتمعه العربيّ. فالمثقف تحوّلت نظرة الأهل إليه إلى إطار سلبيّ، وبدت مكانته مهذّدة بالانهيار خاصّة بعد أن ظلّت وعوده وطموحاته نظريّة وكأنيها مسكّن للألم لم تشهد الناس منها ولو جزءاً بسيطاً في حيز التّطبيق. إضافة إلى أنّ الأزمة التي عانى منها فلاحو البلدة بعد أن أصبحوا عمّالاً خاضعين لسلطة التّعاضديّة جعلتهم يتقاضون رواتب زهيدة مقابل العمل الجماعيّ في الأرض التي خسروها. فبعد أن "دخلت الآلات الميكانيكيّة بلدتنا، وفجّرت الآبار. وكان الماء ينسكب بين أراضينا، وكان الفلاحون يعملون جماعات جماعات، تملأ قلوبهم آمال عريضة لا تحدّ. فها هم يكدحون معاً، وها هم يرسلون مواويلهم في ألحان شجيّة مشحونة بالأمل والانتظار. ...وهذه الأرض آن لها... أن تقتل السّففر في عيون أطفالنا وقلوبهم. وقد حان الوقت لكي تقصّ لهم أجنحتهم ولكي يذوبوا فيها"².

وهكذا سرعان ما ظهرت بوادر الأزمة بعد فرحة الفلاحين بالتّغيير، وتبدّدت آمالهم بتأخّر الرّواتب ثمّ قطعها بسبب ميزانية التّعاضديّة الفلاحيّة الضّعيفة، فبعد أن فرّط الفلاحون في استقرارهم وراحة بالهم كما تخلّصوا من الآلات والمواشي والأبقار بأبخس الأثمان وصارعوا الأرض كالأبطال بعرقهم وسواعدهم، راحوا يمدّون أيديهم واقفين الواحد تلو الآخر وكأنيهم صبية في مدرسة ابتدائيّة لأخذ (اللّمجة)، تمّ إخبارهم بأنهم أحرار ويمكنهم العودة إلى أراضيمهم. وقد ضاعف من هذا الوضع المتردّي إحساس الفلاحين بالحسرة على ماضيهم، فراحوا يقولون: "لقد عشنا في بلدتنا سادة، وقتلنا المستعمرين من أجل أن نظلّ في بلدتنا سادة. فلماذا مات أبأؤنا؟ لماذا؟"³ ويردّدون في موقع آخر: "والله، الواحد باع حرّيته بنصف دينار. لم نعد نشرب كؤوس الشّاي على مهل، ولم نعد قادرين على قضاء حاجاتنا"⁴.

1- محمّد الباردي: الملاح والسّفينة، مصدر سابق، ص 77.

2- المصدر نفسه، ص 92.

3- المصدر نفسه، ص 78.

4- م المصدر نفسه، ص 98.

هذا التحوّل الذي شهدته البلاد التّونسيّة في فترة التّعاوض، مثل انعكاساً سلبيّاً على الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وبسببه انكشفت مشكلات عديدة أمام الفلّاحين فعادوا إلى التّدين والقروض لمحاولة إعادة الحياة من جديد "وما أعسر على الإنسان أن يبدأ حياته من جديد"¹.

وتكشف الرواية عمّا عاناه المجتمع التّونسيّ في ظلّ التّحوّل المرتبط بفترة السّتينيات، والمتواصل بعد فشل تجربة التّعاوض، حيث تهّمشت الدّات المثقّفة وفقدت مكانتها ودورها في تحسين الأوضاع وفي محاولة تغييرها. ولأننا نعتقد أنّ الكاتب في هذه الرواية يدين كلّ ما يمكن أن يمارس على المثقّف العربيّ من اضطهاد وسلب لكرامته وإنسانيّته وتحويل إنجازاته إلى عجز وطموحاته إلى سراب؛ فإنّ رواية "الملاح والسّفينة" كانت بمثابة محاولة للكشف وفق نظرة مزدوجة وأسلوب سرديّ نقديّ عن جملة من القضايا المتعلّقة بالمثقّف والمختصّة بالمكان وأيضاً بالمجتمع؛ الذي اختلف مع هذا المثقّف إيديولوجياً، وانعكس كذلك على صورة المرأة وعلى تأثيرها في نسق الرواية.

5- المثقّف وأزمة التّحوّل العاطفيّ: المرأة الغربيّة / المرأة الشرقيّة:

إنّ فكرة تناقضات الدّات- وإن كانت من مشمولات علم النّفس- ليست غربيّة عن الفكر الإنسانيّ عامّة. وإذا ما بحثنا عن صورة المرأة تحديداً في الكتابات الروائيّة، فإننا نجدتها تتخذ بدورها صورتين متناقضتين، إمّا أن يرى فيها المثقّف عقلها وحنكتها ونضجها وحكمتها وثقافتها، أو يراها فيبعد الشّهوة والجسد والمتعة. وتنحو رواية "الملاح والسّفينة" منحا آخر في تصويرها لعلاقة الشّرق بالغرب لاتخاذ نموذج المرأة/الرّمز الإنسانيّ الذي اهتمّ به عدد من الروائيّين، نظراً لفعاليتها في الحياة وما تتميزّ به من إسهامات إيجابيّة تنضاف إلى تجاربها الخصبة فتكسيها تميّزها. وبوجود هذه العلاقة سيتمّ خلق تواصل حضاريّ بين الأنا الشرقيّ المتجسّد في شخصيّة البطل أحمد والآخر الغربيّ وتمثّله "ماريز" التي كان حضورها ممتدداً على كامل مساحة الرواية، في إطار علاقة نفسيّة لها مميّزاتها وتناقضاتها أيضاً.

والمتملّ في الرواية عبر هذا الفضاء السّرديّ بمتاهاته سيكتشف الجروح المعانقة للدّات التي تعاني الإهانة والرّفص في غربتها كما في وطنها، فمنذ الاستهلال، والأحداث تبدو شاخصة في الذّاكرة بكلّ تفاصيلها، شبيهة باللّوحة الموغلة في عمق الماضي والمغرقة في صور شتى وتأمّلات وأحاسيس متجاذبة وأفكار متأزّمة. ومن خلال ملامح هذه الصّورة كان البطل يعبر في صمت عن مشاعره وإعجابه المزدوج بين المرأة الأوروبيّة وبنات البلد، حيث يصف "ماريز" المرأة التي ارتعى في حضنها: "كانت جميلة، وكنت أحبّها، وكانت فكراً حراً، وقلب صحيفة مفتوحة، أينعت فيهما أفكار، وآرائي وطموحاتي"².

ويكشف مثل هذا الوصف والإعجاب الحسيّ والمعنويّ مدى الفتنة والغواية التي تحدثها المرأة الأوروبيّة في الرّجل الشرقيّ جمالاً وفكراً، وهو سحر يصعب التّخلّص منه، خاصّة أنّ عشق البطل لعينيّ ماريز

1- المصدر نفسه، ص 112.

2- المصدر نفسه، ص 22.

الزرقاوين جعلاه يبحر فهما ملاحًا وسفينة، معبرًا بذلك عن مدى تأثير "ماريز" الذي لم يستطع إخفاءه: "أفتح دفاتري وجد ذاتي وكتبي. صورك أمامي. أراك في وحدتي وعزلي. وأشعر حقًا أنني في حاجة أكيدة إليك. ولم أحسب هذه الحاجة منذ عودتي إلّا اليوم. فمن الصّعب أن أترك عينين زرقاوين أبحرت فهما سنين. أنا سفينة تائهة بلا ملاح. وعيناك ملاحان. لقد قاومتك كثيرًا.. أردت أن أتخلص منك... وحاولت أن أجهد نفسي. أن أتحرّر منك نهائيًا، وأن أقتل العطش في نفسي. وعبثًا حاولت أن أخرج من شاطئ العطش"¹.

وما نلاحظه في هذا النصّ أنّ هذه الرؤية المنيرة بالآخر المعبر أحمد عنها هي عموم نظرة الشّرقيّ للآخر الغربيّ بما فيها من اندهاش وافتتان بالحضارة الغربيّة لازدهارها الفكريّ والمعرفيّ، وأنّ مردّها يعود لانتساع الهوة بين الحضارتين العربيّة والغربيّة التي أصبحت مع الزمن هوة شاسعة.

وبفضل احتكاك عقليّة شرقيّة منغلقة تحكمها العادات والتقاليد والنواميس الاجتماعيّة، بثقافة أوروبيّة متحرّرة تمثّل نمطًا مختلفًا للحياة، سواء من حيث الممارسات السلوكيّة لأفراده أو لنظرتهم للأشياء، وجد المثقف العربيّ الجرأة ليعبر عن التقدّم الفكريّ والعلميّ لمدينة باريس رمز الحرّية والعلم والثّقافة. ولكن هذا الانبهار بالنسبة إلى أحمد لم يكن نتيجة الضياع والتّيّه في مدينة باريس بقدر ما كان دافعًا لتحسين وضعه، والرّقيّ بعلمه. إنّّه يحدث نفسه: "عشر سنوات من الغربة فتحت قلبي. تكلمت لغتهم. درست أدبهم، تعرّفت على سياستهم. كشفت عقولهم وحضارتهم. يصلون إلى القمر، ويرسلون عتادهم لذبح الأطفال في الطرقات العامّة"². هذا بالإضافة إلى تجربة العشق والافتتان، التي انتهت بمجرد عودته إلى البلدة بعد عشر سنوات وبطلاقه "ماريز". ولأنّه كان يصعب على الذات التّخلّص ممّا علق بذاكرتها حتّى وإنّ غيرت فضاءها الجغرافيّ، كما هو حال البطل أحمد الذي فشل في استئصال الحبّ من ذاكرته، فإنّ حبّه لماريز ظلّ محفورًا بداخله، يسعد أحيانًا به حين يسترجع بعض تفاصيله ويتأزّم أحيانًا أخرى، وهو يحاول عبثًا التّخلّص من أرقه هذا وقتل جميع ذكرياته معها. ومثل هذا الاضطراب العاطفيّ ضاعف من أزمة أحمد وجعله في فترات يرغب لو كانت "ماريز" بقربه ليخبرها أنّ: "حتّى صدري خرجت أنفاسًا. عيناك يا ماريز بعيدتان، أحاول اللّحاق بهما، أحاول ولا أفلح"³. ولكن عندما تشرف الرواية على نهايتها وتأخذ الأحداث مسلكها نحو الخروج، ينجح أحمد في التّغلّب على أزمته النّفسيّة تجاه "ماريز"، فنجدّه يقول: "تركت باريس لأهلها. وفي عينيك يا ماريز تركت شاطئ العطش أبحث عن موردي، وهويّتي وأصليّ... لماذا أفكّر وقد ابتعدت عني عيناك؟ ثورك الشّرقيّ قصّصت قرناه وبدأ يضع حوافره على الأرض"⁴.

هكذا عبّر المثقف الشّرقيّ عن مدى تأزّمه ومعاناته في التّخلّص من صور الماضي المتّصلة بعلاقته بالمرأة الأوروبيّة (ماريز). ويتمكّن أحمد بعد محاولات عدّة من قتل بقايا هذا الحبّ، الذي ظلّ يطارد من باريس إلى بلده وهو ما حقّقه في آخر الرواية، حين قال: "لي قرار أخطر. ها أنا قرّرت أن أخرج بملقّاتي، وكتبي،

1- المصدر نفسه، ص 93.

2- المصدر نفسه، ص 51.

3- المصدر نفسه، ص 74.

4- المصدر نفسه، ص 80.

وجذاذاتي، وصورك يا ماريز. على الجبل الذي وقف عليه رجال بلدي، ليقاتلوا الفرنسيين. وقفت وجمعت كلّ أشياءي، وكوّمتها. وأوقدت النّار فيها. كانت أشيائي تشتعل أمامي. ثمّ أرى النّار تتسرّب إلى صورتك. تسري بسرعة مذهلة في كلّ الجسد. وأرى عينين زرقاوين تحترقان. وفي لحظة لم أعد أرى منهما شيئاً... كابوس عام كامل انزاح. وها أنا أعود"¹.

يتمكّن أحمد من التّخلّص من سجن ذكرياته الذي طوّقه إلى درجة أصبحت معه ذاته متذبذبة بين رغبة العودة إلى العينين الزّرقاوين وواجب البقاء في الوطن، أرض التّاريخ والأمجاد والنّضالات. ولذا كان قراره، الذي رآه خطيراً نتيجة إحساسه العميق بالانتماء وأنّ المرأة الأوربيّة رغم إغراءاتها وأنوثتها الصّارخة قد فشلت في استدراجه مرّة ثانية، ولكنّ أملها في عودته ظلّ قائماً. ولعلّ ما ذكرته (ماريز) أثناء لحظات توديعها لأحمد يؤكّد قدرة المرأة على الاستدراج والإغراء: "يا خائني، عد إلى البلد. ولكيّ سألقي في انتظارك، لأنّي أعلم عندما تحسّن أنّك تخون نفسك، ستعود إليّ وسأفتح لك قلبي"².

وانطلاقاً من هذه المفارقة الرّهيبية بين صورتني المرأة الأوربيّة والمرأة الشّرقية، فإنّنا نجد أنّ الأولى كان شعارها الانتظار، في حين الثانية ترى في الرّجل جملة من المبادئ والقيم أهمّها الالتزام والوفاء والإصرار. ولهذا السّبب، لم تر فتحيّة في أحمد ما يمكن أن يجعلها تنتظره، فهو بالنّسبة إليها ذاك العصفور الذي لم يطل لا سماء ولا أرضاً و"العصفور عندما يطير من الكفّ لا يعود. وأنت عصفور طار من يديّ في ساعة حلبي"³. ومن هذا المنطلق تتجلى كفيّة حضور صورة المرأة الشّرقية في الرواية من خلال حقيقتها رمزاً له خصوصيّاته ودلالاته. وكذلك مكانته في فضاء البلدة وفي حياة البطل، حيث يلخّص صورتها في عدّة لوحات من أهمّها أنّها "صديقة طفولة معدّبة، علّمتني كيف أحبّ، وكيف أنجو من الغرق. كانت فتحيّة في بلدتنا أسطورة تعذب أطفال بلدتنا، وشبابها وشيوخها"⁴.

ويكشف مثل هذا التّعريف المقترن بالمرأة (فتحيّة) عن عدّة معانٍ تتعلّق بفتنتها ومدى تأثيرها الإيجابي في كافّة فئات البلدة، ولعلّ في هذا دليلاً على سحر المرأة الشّرقية، الشّخصيّة النّامية بنت الطّبيعة التي أحبّت يوماً البطل أحمد وكانت في المقابل تكره السّفر وتعارضه. هذا السّفر الذي عدّته بليّة ومصيبة بلديها المهدّدة لشبابها ومن بينهم زوجها "رشيد الشّناوي" الذي سافر ولم يعد، "سافر إلى بلد الشّهد والعسل المصقّى وراء البحر. ووراء البحر يذوب الثّلج. وكان... قطعة حديد ذابت"⁵. وهي شخصيّة تمتاز بالإصرار والتّحدّي، وهاتان الخصلتان أثارت بهما إعجاب أهل البلدة خاصّة عند تصدّيها لأعضاء التّعاضدية، ولأنّها صاحبة أرض فهي تدافع عن المصلحة المشتركة بكلّ حماس وثقة في النّفس، ممّا أثار غضب بعض شيوخ البلدة الذين رفضوا أن تنازلهم امرأة لأنّ هذا تجاوز طقوس البلدة وتقاليدها التي سنّت زواجها من الحاج

1- المصدر نفسه، ص 116.

2- المصدر نفسه، ص 44.

3- المصدر نفسه، ص 96.

4- المصدر نفسه، ص 81.

5- المصدر نفسه، ص 89.

إبراهيم سترًا لعرضها. ف فتحيّة باتت "أفضل من مائة رجل. أسطورة بلدتنا، صارت تعلّم الناس كيف يصرون ويصمدون"¹.

وما نستشقه، من خلال ما ذكر أنّ شخصيّة فتحيّة تحوّلت إلى ما يشبه الرّمز الأسطوريّ بعد أن كانت مجرد ذكرى من ذكريات أحمد القديمة وجرحًا يحاول - عبثًا - نسيانه. لكنّ العودة إلى الفضاء نفسه أحيانا توقظ في النفس مشاعر دفينّة، ولذا كان اعتقاد أحمد أنّه شفي من أحاسيس حاول إخمادها لعشر سنوات، خاطئًا خاصّة وأنّ مسألة الحبّ من المواضيع التي تشغل حياة الرّجل كما المرأة بوصفه المحرك للأحداث والمبرز للخلفيّات الفكرية والتفسيّة لشخصيّات الرواية. فلا عجب أن تكون فتحيّة صاحبة العينين الخضراوين رمزًا للأرض والوطن والهويّة، لأنّها المرأة التي تحرّرت من أسر النظرة الدونيّة للمجتمع العربيّ وخصوصًا من الرّجل الشّرقيّ، عند مواجهتها الفعّالة لأعضاء التّعاضديّة أولاً والانعقاد من ترسّبات الحبّ الطّفوليّ الذي حكم عليه بالموت منذ بدايته. والملاحظ أنّ رفض زواج فتحيّة من أحمد لم يكن أساسه ذاك التّباين الطّبقيّ بين ذات جاهلة وأخرى مثقّفة، ولكنّه كان أعمق من ذلك بكثير، حيث أخفقت الذات المثقّفة في القدرة على التّمحور والتّمرکز وفرض القرار والمواجهة الصّريحة والواضحة، وهو ما أعلن عنه أحمد في إيقاع مؤلم مبيّنًا كيف أنّ الذات خسرت ذاتها أمام من كانت تعشق فيقول: "رأيتني أمامها كالقصبّة التي تتمايل يمينا وشمالا في يوم عاصفة"².

لقد كانت عاطفة الحبّ بمثابة الجسر الذي رجا من خلاله البطل أحمد التّمعّ بنعمة النّسيان؛ سواء كان ذلك مع ماريز أم مع فتحيّة. لكنّه يصحّ في حوار له مع ماريز ردًّا على قولها له: "أحبك لأنك ربح من الشّرق يملأ أنفي ومناخيري. وأنا أوروبية قتلوا قلبي"

"أحبك لأنك تنسيني ما مضى من عمري في بلدة يمنع فيها كلّ شيء"³.

ويذكر عن الثّانية أنّها "قد وضعت أمامي حواجز. وفي كلّ مرّة منذ عودتي، أحسنّ رغم لهفتي وعطشي أنّ بيننا بحارًا عميقة يصعب اجتيازها والغوص فيها"⁴. وفي كلتا الصّورتين يتأكّد تأزّم ذات أحمد الذي لم يستطع أن يؤسّس لها أرضًا صلبة. فقد طلق ماريز المرأة الأوروبية، وخسر عشق بنت البلد فتحيّة، وأحرق ذكرياته وكتبه، وقضى على جزء كبير من تفاصيل حياته. كما ظلّت علومه ومعارفه وفلسفاته مجرد نظريّات لا يمكنها أن تقرّبه من أسطورة البلدة لأنّه كان "دنكيشوتا شرقيًا"⁵. ولكن بالإمكان أن تختلف هذه التّسمية إذا حاول أحمد/ المثقف إصلاح الواقع وتغيير نمط حياة البلدة التي لم تكن ترى وجوده خارج الأرض وعالمها القاسي والممتع يجتمعان في آن، وما كان أمام البطل إلّا أن يخضع إلى سلطة الأرض رمز هويّته وأصالته وانتمائه، ويرسي بذلك سفينة الملاح بعد سفر طويل مرهق ودون بوصلة تحدّد توجّهه، لتكون على أرض

1- المصدر نفسه، ص 88-89.

2- المصدر نفسه، ص 87.

3- المصدر نفسه، ص 22.

4- المصدر نفسه، ص 95.

5- المصدر نفسه، ص 39.

الأجداد مراساتها الأخيرة والأصلية، ليدفن الملاح/ المثقف/ الروائي ذكرياته القديمة والمؤلة في أغلب جوانبها، تلك التي نخادع أنفسنا بها، لأنّ الذّاكرة لا يمكنها أن تتلاشى تمامًا ما لم يضمنها فعل النسيان ويؤرقها التّعّب.

6- المثقف ووهم الخلاص من الماضي وذكرياته:

تثار بين الحين والآخر مسألة اغتراب الذات المثقفة سواء كان ذلك داخل الوطن أم خارجه، حيث يتضاعف هذا الإحساس كلما حاول الجسد أن يلتحم بالوطن، وهذا النوع من الاغتراب أشدّ قسوة ومعاناة. ومثل هذه الصّورة تبدو أكثر بروزًا لدى المثقفين العرب، هؤلاء الذين عاشوا تمرّقات نفسية في فترات عديدة، شهدوا فيها أزمات مختلفة سياسية واجتماعية واقتصادية. وتعرض رواية "الملاح والسّفينة" نموذج المثقف الشّرقيّ الذي غادر بلده مستجيبًا لنداء الحرف اللاتينيّ، حيث استطاع أن يبرهن نجاحه، وأنّ السّفر إلى مدينة باريس يعدّ فرصة كلّ شابّ يحلم بغد أفضل فيه يؤسّس منزلته وينحت كيانه. ولكنّ ما يثير الانتباه في هذا الصّد، أنّ لوحة الحياة يستحيل أن تكون ألوانها ورسوماتها وأشكالها جميعها متناسقة دون عيب أو نقص، كما يصعب أن تكون ذات المثقف الشّرقيّ قد بلغت ما هي فيه من رقيّ ثقافيّ ومهنيّ دون دفعها ضريبة نجاحها، ونقصد بها الإحساس العميق بالغربة والإهانة، وأحيانا التهميش والضياع. ولهذا السّبب، لا يمكن لباريس فضاء الحرّية والجمال والعلوم والثّقافة، أن تكون صورة مغايرة تمامًا للأولى، فكما كان هذا الفضاء يرحّب بالجباه السّمّر كان يرسل وراءها برقية نعي مثلما هو حال "رشيد الشّناوي" الذي خرج وفي يده سلّة فارغة ليملاها خبرًا في بلد كان يعتقد أنّ خبزه أكوام على قارعة الطريق، ولم يكن يعلم أنّ بلاد الثلج تذيب الغرياء ببردها"¹.

هكذا "مات رشيد الشّناوي في غربته كما تموت قطعة الجسد"²، تدخل الذات في ابتعادها عن الوطن والرّحيل عن العائلة في معاناة شاقّة وحرمان بلا حدود لمُدّة خمس سنوات من الغربة، عمل فيها الشّناوي بمعمل "ومن أجل الخبز شقّ البحر، ومن أجل العينين الخضراوين، وقطعة التّلج التي لا تذوب، ذهب في خدمة أسياد الأمم. من أجلها رحل ولم يعد. لا جواب ولا حوّالة. سافر كما سافرت حمامة فرّت من قفص حديديّ. رحل وهل من يرحل إليكم يا ماريز يعود بسهولة؟"³ يقبل الشّناوي حياة الدّلّ والمهانة ومرارة الغربة والاعتراب، وفي المقابل لا يحقّق إلاّ غربة مضاعفة، حيث عاش غريبًا في أرض الأغنياء ومات غريبًا عن أرضه وأهله. هكذا كان الشّناوي كما غيره من أبناء البلدة، نهاية واحدة وإن اختلفت الطّرق المعبّرة عنها، فالغربة هي ذلك الإحساس، الذي يظلّ يتفاقم مع الزّمن إلى أن يصبح داءً يصعب استئصاله، والمشابهة لمعاناة أحمد الصّامّة بعد عودته إلى البلدة، حيث يجد أنّ كلّ الأشياء قد تغيّرت، وحينها يشعر بخوف يحاصره، مما يدفعه إلى العزلة والانطواء. ولعلّ هذا ما ولّد لديه الشّعور بالاضطراب المتجسّد في هذا الحوار الباطنيّ: "لماذا أنا خائف من وجودي في البلدة؟ أهذه هي الرّغبة العنيفة في العودة من الغربة، تولّد في نفسي هذا

1- المصدر نفسه، ص78.

2- المصدر نفسه، ص105.

3- المصدر نفسه، ص38.

الخوف الشديد؟ ظللت أسبوعين كاملين لا أغادر البيت، كالعصفور الذي يعيش على تغيير الريش فلا بد من وقت لتتحملني هذه البلدة وأهلها"¹.

وما نلاحظه هنا أنّ هذا السندباد الذي شقّ البحر باحثاً عن عينين زرقاوين لم يستطع التحرر من سحرهما، كما لم تقدر البلدة أن تنسيه ماريز، ولا أشعة الشمس أن تذيب الثلج ولا أن يرى نفسه. فكان يلتمس من ماريز أن تحرّره من عينها حتى تسقط هذه الورقة التي أقتلعت يوماً ولم تنل لا سماءً ولا أرضاً: "فرجلاي لا تزالان معلقتين. أحاول أن أغرسهما فلا أفلح، فأودّ لو أخذت مطرقة ضخمة وأدقهما كما تدقّ قطعة من الحديد على السندان فما أعجب النخلة التي تقف وسط دارنا، تهبّ الرياح والعواصف، وتتحرك الدنيا، وجذورها مغروسة مشدودة. إنّي مشدود إلى عينيك يا ماريز فحرّرتني منهما"². ومثل هذه الرغبة الجامحة في التحرر من أسر الماضي أو لنقل من أسر الغواية لتعدّ دليلاً على حجم التيه، الذي يعيشه أحمد، فحتى الأراضي الممتدة أمامه لم يعرفها وهو ينتظر يوماً من فتحيّة أن تقتل داخله لعنة السفر وتضع هامته على الأرض. ولكن متى سيتجاوز أحمد محنته وتنبع من داخله الرغبة الحقيقية في معرفة ذاته والوقوف على أرض صلبة لا يهدّها زلزال، ويترك السفينة التائهة وأمواج الشواطئ ويتحوّل من ملاح إلى فلاح؟ لقد أيقن أحمد من حقيقة مفادها أنّ باريس قادرة على إرهاب الذّات الإنسانية ومنحها التعاسة عبر مختلف أشكال الاغتراب، ولهذا السبب كانت ذات البطل "تبحث عن مرفأ وفي كلّ مرّة تعتقد أنّها وجدته فإذا المرفأ محيط أمواجه عاتية. ملاح بلا زورق، تقذف به الأمواج من شاطئ إلى شاطئ، فلا يستقرّ في مكان ولا يغرق. ولكن آن للسفينة أن ترسو. وأن للملاح أن يضع قدميه"³.

وأخيراً آن لأحمد (الذّات المثقفة) أن تعود وتنهى رحلة السفر وترسي سفينتها على أرض البلدة، كما آن للحرف العربيّ، الذي تقيّاه يوماً أن يعود إلى صدره وتولد معه ذكريات حفرت في أصقاع الذاكرة، مع استدعاء طفولة تبدو صورة الأرض فيها بينما أحمد سعيد مستمتع بالجولان في أرجائها، تلفح جبينه الشمس المحرقة فتزيده حباً لهذه الأرض وتشبّهًا بجزورها وتاريخ أمجادها. ولذا، قرّر أحمد متحدّياً المحافظة على إرث أجداده وعدم بيعه: "سأغوص فيها إلى الأعماق. وسأدخل الوحل الذي كنت نبذته منذ سنين"⁴، فانطلقت حياته من جديد واتخذت منحرجاً مخالفاً تجاوز فيه أزمته وغربته الداخليّة، خاصّة حين قرّر البقاء في البلدة والاعتناء بأرضه.

1- المصدر نفسه، ص 21.

2- المصدر نفسه، ص 57.

3- المصدر نفسه، ص 80.

4- المصدر نفسه، ص 18.

7- الخاتمة:

نخلص إلى أن الروائيين العرب استطاعوا تقديم عدد من الأنماط المجتمعية في كتاباتهم الروائية مثل صورة الرجل الشرقي والمرأة الأوروبية والسجين والمثقف بوجه خاص، بوصفها فئات لها ما يجسدها في الواقع، وخاصة الذات المثقفة التي عدت من المواضيع التي لا تكاد تخلو منها رواية؛ وذلك بحكم وضعيتها كاتب الأثر نفسه، هذا إلى جانب أن السارد يمثل أحد تجليات صورة المثقف، حيث حاولنا من خلال هذا البحث أن نكشف ولو قليلاً من الجوانب التي قد تضيف إلى هذه الصورة ملامح أخرى، في إطار الفضاء الروائي الذي أنجز، ووفقاً لذلك، حاولنا أن نكتشف نمط المثقف ودوره الذي قدمه لنا الأستاذ "محمد البارد" في روايته "الملاح والسفينة" بوصفها نموذج الرواية الواقعية واحدى الفنون المعنوية للإنسان وبفضاياه ويكلاً ما له صلة بحياته ومجتمعه. فالرواية يستقطب فضاؤها جميع التغيرات الطارئة على الواقع، وكان رصد شخصية المثقف بمثابة الزاوية التي تنير لنا موقف الروائي فيما يتعلق بالمجتمع ورؤيته لقضاياه.

لقد شهدت صورة المثقف في الرواية العربية تغيراً اتخذ مفهوميين متباعدين، الأول صورة المثقف الراض لطبيعة الأنظمة السائدة القائمة على الاستبداد والتسلط، أما الثاني فكان راصداً للصورة الانتهازية للمثقف الماهر في اصطلياد الفرص لقضاء مصالحه الشخصية. ومما أثار انتباهنا عند دراستنا للرواية، أن شخصية أحمد في حقيقتها تبدو غير واضحة المواقف، فلا هو راض تماماً ولا مستفيد من السلطة ولا من منصبه. وإنما هو ذاك المثقف، الذي ظلّ حيز النظريات الفكرية الجامدة التي لا يمكنها أن تحلّ مشاكل الواقع، وينعكس ذلك من ترديده في حوار استبطاني: "لماذا أضعف وأمامي أيام كثيرة من التفكير والجهد والألم؟ تهزّني كلمة التغيير، تثير في نفسي عواطف هوجاء. سنلغي، سنوقر، سنقضي، سنخلق، سنحقق، سنعلم" (1)، أو حين يصف حاله أيضاً على لسان البطل السارد قائلاً: "أنا أعرف ولا أعرف. أكون مصمماً قوياً، وفي لحظة أحسّ أنني أنهار" (2)، أو كذلك "جبان أنا. لماذا تضعيني في مواجهة مع نفسي؟ أما أنا فقد تصارعت مع نفسي طويلاً لكنني وجدته متخلفاً. وعندما مرّ الركب أمامي أحسست أنّ الركب قد فات" (3)، أو كما يعبر في موقع آخر عن عجزه التام أمام التغير الذي أصيبت به البلدة: "جئت أبحث عن التبدل. وقفت في دائرة متواصلة، التفت يميناً وشمالاً، بحثت عن نفسي وخارج نفسي، لكنني ظللت واقفاً، فما ذبت ولا قطعت الخطّ الحديدي الذي يحيط بي في شكل هذه الدائرة".⁴

فأى صورة يمكنها أن تليق بحضرة المثقف أحمد؟ أم أنّ الجواب كامن في كلّ تلك التساؤلات التي كان يعانها؟ ويظلّ السؤال مستفزاً مستمرّاً وإن انتهت قراءتنا للرواية، ولعلّ في هذا ما يعلّل قدرة الكتابة الإبداعية على اختراق الظاهر والبحث في جوهره الذي يبقى أبداً قابلاً لمزيد القراءة والتحليل والتّمحيص.

1- المصدر نفسه، ص 52.

2- المصدر نفسه، ص 61.

3- المصدر نفسه، ص 94.

4- المصدر نفسه، ص 115.

قائمة المصادر والمراجع:

المصدر الرئيسي:

- 1- الباردي (محمد): الملاح والسفينة، سلسلة إبداع، مركز الرواية العربية للنشر والتوزيع، قابس، تونس، ط1، الثلاثية الأولى 2009.

المراجع:

- 1- البستاني (بطرس): محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، 1994.
- 2- الحكيم (توفيق): عصفور من الشرق، دار مصر للطباعة، مصر، 1938.
- 3- سعيد (إدوارد): صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، نقله إلى العربية غسان غصن، راجعته مني أنيس، دار الإشهار (د.ت).
- 4- سعيد (إدوارد): المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
- 5- صالح (هويدا): صورة المثقف في الرواية الجديدة: الطرائق السردية، دار رؤية للنشر والتوزيع.
- 6- عزّام (محمد): البطل الإشكالي في الرواية العربية المعاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1992.
- 7- عطية (أحمد محمد): البطل الثوري في الرواية العربية الحديثة، وزارة الثقافة، دمشق، 1977.
- 8- لازم مطلق (حيدر): المكان في الشعر العربي قبل الإسلام (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1407هـ - 1987م.

موقف الناقد العراقي من التّجيل العقديّ

The Iraqi Critic's Position on decadal Generation

د. نادية هناوي

كلية التربية- الجامعة المستنصرية
العراق

nada2007hk@yahoo.com



موقف الناقد العراقي من التّجيل العقديّ

د. نادية هناوي

ملخص:

نتناول في هذا البحث موضوعة تجييل الشعر العراقي على وفق معيار زمنيّ أمدّه عشر سنوات، متتبّعين موقف الناقد من التّجيل العقديّ وطبيعة تطبيقه هذا المعيار في نقد قصائد شعراء السبعينيّات. وسنّخذ من ملتقى الشعراء الذي أقيم في بغداد عام 1979 عيّنة بها نستدلّ على موقف النّقاد من صراع التّجيل العقديّ. وسنقسّمهم إلى فريقين: فريق التّجيل العقديّ وفريق الالتزام الايديولوجيّ. الكلمات المفتاحيّة: التّجيل، الشعراء، العقديّ، ملتقى.

Abstract:

In this research, we discuss the subject of the generation of Iraqi poetry according to a ten-year temporal criterion. We will study the critic's position on the decadal generation and how did he apply this criterion in criticizing the poems of the seventy's poets? We will take the Poets' Festival, which was held in Baghdad in 1979, as an example, in order to infer the critics' position on the conflict of decadal generation. So, we will divide them into two teams: the decadal generation team and the ideological commitment team.

Keywords: generation, poets, decadal, festival.

1- الانعطاف نحو الشمولية 1978-1979:

شكّل العام 1979 منعطفاً مفصلياً خطيراً في حياة العراقيين على الأصعدة الحياتية كافة، نظراً لما جاء به من مفاجآت صادمة وغير متوقعة. فلقد وضع فيه حجر الأساس لتدشين مرحلة الحكم الشمولي الذي (فيه تسيد) ساد فيه الفرد الواحد وهيمن الحزب الواحد مطيحاً بكل الأحزاب الأخرى يمينها ويسارها. وبدأت هذه الشمولية في إثبات وجودها القوي من خلال اتباع أساليب قمعية، وجّهت شؤون الحياة العامة على مختلف مستوياتها لصالح أغراضها ومآربها.

ولعلّ أكثر هذه الشؤون توجيهاً آنذاك هي الشؤون الثقافية التي صارت منذ العام 1979 بيد عناصر نشطة حاولت توجيه المثقفين عامة والأدباء والشعراء خاصة توجيهاً سياسياً يصبّ في خدمة أغراض الحكم الشمولي من خلال تبني مبدأ الالتزام الايديولوجي، وسخرت له الإمكانيات المادية واللوجستية الملائمة حتى تحوّل في مراحل لاحقة إلى منهاج مركزي وبرنامج عملي يومي، تجلّت صورته في سنوات الحرب الثمانيينية وبأركان ثلاثة هي: الالتزام والإلزام والتعبئة.

وكانت أولى بوادر تطبيق مبدأ الالتزام الايديولوجي في ميدان الشؤون الثقافية عامة وأدلجة الأدب خاصة قد دشنت أواخر العام 1978 ومطلع العام 1979 بعد أن انتقت عناصر معينة؛ هم كتاب وأدباء ونقاد ذوو تجارب حديثة العهد بالأدب أو ما زالت في طريق بلورة اكتمالها، وتمّ دعمها كي تكون فاعلة في التوجيه السياسي للثقافة سواء من ناحية تمكينها من التحكم بالنشر والطبع والتسويق أو من ناحية تسنّمها مسؤوليات حساسة ومهاماً إدارية ومنبرية كبيرة كرئاسة هيئات ذات وزن ثقافي تستطيع إقامة فعاليات وتأسيس تشكيلات وعقد ندوات فضلاً عن لعب دور في إدارة مؤسسات الإعلام الأخرى ومنها الإذاعة والتلفزيون.

وبالفعل تمكّنت تلك العناصر من لعب هذا الدور لأسباب كثيرة منها أنّ المجال صار مفتوحاً أمامها بعد أن انزوى الأدباء أصحاب التجارب الكبيرة والأسماء المعروفة ومعهم الكثيرون من أصحاب التجارب الواضحة والأقلّ وضوحاً من الذين لم يكن سهلاً تدجينهم ولم ينخرطوا في التغيير الذي جاء به العام 1979 أما ليساريتهم أو لليبراليّتهم.

وكانت أهمّ وسيلة في تطبيق مبدأ الالتزام الايديولوجي هي افتعال صراع الأجيال التي بها يستطيع الفاعلون الجدد من إعطاء الشرعية لأنفسهم وفي الوقت نفسه إزاحة السابقين بحجة أنّهم شاخوا وانتهى أوان عطائهم وأنّ من حقّ اللاحق أن يكمل مسيرة التغيير الثقافي والإصلاح المجتمعي بما يبتكره من سبل جديدة تجعل له المركزية والفاعلية.

هكذا راجت في الوسط الثقافي فكرة وجود صراع بين جيل الشباب وجيل الشيوخ وابتعد النقاد الواعون عن فكرة صراع الأجيال العقديّة.

وحتى تخيّم فكرة الصّراع على الأذهان ويكون الافتناع حقيقياً بأنّ الآمال تعقد على العناصر الجديدة الشابة، برزت مظاهر ثقافية مبتدعة، ما كان الأدباء والمثقفون قبل 1979 يعرفونها. واستعملت فيها

أساليب دعائية تم تمريرها بكثير من الاحترافية حتى تمكنت بمرور السنين من أن تزيح المظاهر السابقة لتبدو هي الأصل والمرجع، وتُنوسِي ذلك العهد الذي كان فيه الأدباء مختلفين ايديولوجياً ومتنوعين في مذاهبهم وانتماءاتهم متحررين يختارون الالتزام أو اللالزام.

ومن أهم مظاهر ذلك انعقاد الملتقى الشبّابي، للشعراء كانوا فئة محدودة ممن اعتبروا (شعراء سبعينيين) والغاية توكيد تفردهم واختلافهم عن شعراء الستينيات الذين راهن بعضهم أيضاً على صراع الأجيال مع شعراء الخمسينيات لكن من دون أي فرض أو إلزام.

وقد أقيم الملتقى الشعري، وهو الأول والفريد على مستوى العراق والوطن العربي أواخر العام 1978 واتخذ من فكرة التجييل العقدي والشبّابية أساساً له. وحُصص لمجموعة من الشعراء الذين وصفوا بالشباب وهم بحسب الملتقى (الذين بدأوا الكتابة وفتحت مواهبهم بعد ثورة السابع عشر من تموز القومية الاشتراكية والذين نهلوا من نبعها أكثر وعاشوا منجزاتها وعطاءاتها التاريخية... هؤلاء الشعراء بحاجة حقيقية إلى وقفة نقدية)¹. ودُعي للمشاركة في هذا الملتقى نقاد عراقيون معروفون وفاعلون، تم توجيههم بشكل أو بآخر نحو الكتابة عن أولئك (الشعراء الشباب) بحجة (دعمهم) والأخذ بأيديهم إلى عالم الشعر. وكان المنظم لهذا الملتقى الكبير مجلة تهتم أيضاً بأدب الشباب هي (مجلة الطليعة الأدبية). ويبدو أنّ إمكانيات هذه المجلة كانت كبيرة لدرجة أنّها تمكنت لوحدها من إقامة هذا الملتقى (الفريد)!

وليست الشبّابية و(أدب الشباب) سوى وجه آخر للعقدية التي بها تكون صناعة جيل من الشعراء الملتزمين بسياسة حزب معين ممكنة. وأية مراجعة بسيطة للأحوال السياسية والثقافية المستجدة في العام 1979² ستكشف أنّ العقدية تغلغت تحت مسمى (الشباب) إلى ميادين الثقافة والفن والصحافة بدعوى ضحّ دماء جديدة للمؤسسة الرسمية، ما سيعطي بعض المنطقية للعناصر الجديدة كي تتسيد على رأس المشهد الثقافي.

فما هي طبيعة الأسماء الشعريّة التي شاركت في هذا الملتقى؟ وكيف تعامل الناقد العراقي مع موضوع الشبّابية والتجييل العقدي في نقد قصائد بعينها كُلف بالكتابة عنها تكليفاً؟ وكيف طبق الناقد العراقي مبدأ

1- التّصّ مقتبس من افتتاحية الملتقى الشعري الأول للشعراء الشباب، ينظر: العدد الخاص من مجلة الطليعة الأدبية، وهي مجلة ثقافية شهرية تعنى بأدب الشباب تصدر عن وزارة الثقافة والفنون، السنة الخامسة، كانون الثاني، بغداد، 1979.

2- فصلت في كتابي (قصة القصة دراسة ميثودولوجية في رعيان القصة العراقية من المنابع إلى المصنّات) 2021 متغيرات مرحلة 1979 ومستجداتها الحياتية وتحولاتها الجذرية الصعبة والعويصة لاسيما من ناحية تسلط الحزب الواحد وأكّدت (أنّ التقد استمر على نهجه في اعتماد التجييل العقدي أساساً في تصنيف القصة جاعلاً لكل عقد قصاصين ممثلين له، وقد يكون من بينهم من لا يملك أن يكون كذلك. والأدهى أنّ التجييل العقدي خدم أولئك الذين حاباهم التقد العراقي وجاملهم لأسباب شتى وعوامل مختلفة أغلبها خارج أدبية، إخوانية أو ايديولوجية أو عصبوية أو وصولية. فصارت أسماء معينة تحتل واجهة المشهد التقدي حاجبة أسماء قصصية غيّبها الحظ وتناساها التقد تاركاً إيّاها نهبا للاندثار والتسيان. وبعيداً نقدي أقول لم يُبتل التقد العراقي بمثل ما ابتلي بهذا الذي سمي (التجييل العقدي) فسببه صودرت قدرات حقيقية وحجّت تجارب مهمة لاستقلالها وحيادها أو لصعوبة إبداعها مع أفنة أصحابها أو بسبب نسويتها وحدائث تجربتها كما أقصيت مواهب فذة استنكر أصحابها تملق التقاد وطمرت إمكانات كان من الضروريّ تشخيصها نقدياً كعمار يشهد للقصة العراقية بمرتبة متقدمة هي جديرة بها عربياً إن لم نقل تستحقها عالمياً). ينظر: قصة القصة، نادية هناوي، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان. الأردن، 2020، ص 223.

الالتزام العقائدي؟ هل اقتنع بالدور الجديد المرسوم له في المرحلة المقبلة؟ وهل كان باستطاعته أن يعارض ويخالف هذا الدور وينتفض على الواقع الجديد الذي يراود تمريره تحت طائلة التجييل والالتزامية؟ لا مرأى في أن الأدب في تطوره ودينامية تفوقه يقوم على المواهب وقوتها وليس على دعم المؤسسة الرسمية ورعايتها. وكثير ممن تميزوا في عالم الأدب شعرا وسردا ونقدا عاشوا في ضنك الظروف وأقساها ولم يتلقوا أي دعم رسمي ومع ذلك أثبتوا أنهم أدباء موهوبون وكبار.

وصحيح أن للدعم والرعاية أن يكونا سببا في منح الأديب زحما معنويا يساعده في السطوع إعلاميا لكن ذلك ليس مجانا بلا مآرب تخدم المؤسسة الداعمة والرعاية. وهو ما يبرأ منه الأديب ذو الموهبة والجدارة والتجربة الناضجة، فينأى بنفسه عن الرّجّ في أتون السياسة وتقلباتها ويترفع عن الخوض في معترك الأعطيات والهبات. ولو كان للدعم الرسمي أن ينفع الأديب لما فضل كثير من الأدباء معارضة السلطة ومقاطعة مؤسساتها الرسمية شعورا منهم بدورهم في إشاعة الوعي والتنوير الثقافي وإحساساً بمسؤوليتهم تجاه أنفسهم وقضايا مجتمعهم.

وعلى الرغم من ذلك، فإن إقامة ملتقى تشرف عليه المؤسسة الرسمية قد يخدم مسعى التعريف بتجارب شعرية جديدة ويمكن من فرز الجيد منها عملا بمبدأ الالتزام الايديولوجي غير أن افتعال عدائية إبداعية ما بين شعراء الجيل الواحد هو الذي يجعل الارتياح والتوجس يحومان حول هذا الملتقى الذي اجتمع فيه الالتزام بالتجييل.

صار هذا الملتقى الشبابي مظلة لطائفة من الشعراء دون غيرهم مستقطبا نقادا عراقيين أكاديميين وغير أكاديميين، ومعهم بعض المهتمين بالشعر ومن المعروف أنهم شعراء نقاد باستثناء ناقد كبير وفاعل لم يشارك، وربما لم يتم استدعاؤه أو دعي ورفض المشاركة هو عبد الجبار عباس. وإذ نستثنيه وحده مع احتمال أن يكون هناك ناقد أو أكثر مثله، فلأن هذا الناقد كان عنصرا فاعلا مما يجعله المشارك رقم واحد في أي ملتقى موضوعه الشعر والشعراء. ونعزو عدم مشاركته إلى واحد من الأسباب الآتية أو كلها:

أولاً/ أنه عاصر مرحلة شعر الستينيات وخبر ما فيها من ألعيب التجييل العقدي التي اتخذت أشكالاً مختلفة من أجل ترسيخ فكرة صراع الأجيال كإصدار البيانات وتشكيل الجماعات وتبادل الرسائل وغيرها. ثانياً/ أن حساسيته النقدية العالية جعلته واعياً لمبتغيات تطبيق مبدأ الالتزام على الشعراء الشباب، منتهاً إلى أن الأفق الذي كان أواسط الستينيات بعيداً مضرباً ومُعتمداً صار ينجلي أمام أبصار الشعراء في السبعينيات قريبا مضيئاً وقد اتضحت معالم الطريق إليه¹.

ثالثاً/ موقفه الرافض للعقدية كونها فكرة زمنية آنية لا علاقة لها بالإبداع، ولأن المحك في الإنجاز هو الأصالة والصوت الخاص داخل الجماعة وأن الشاعر الشاب لا يثبت تفرداً بما يتلقاه من دعم ووعظ وإنما هو الاجتهاد فقط (والمحاولات الشابة الصادقة ينبغي أن تكون جديدة بهذا الأمل الكبير. والسبيل إلى تحقيقه

1- ينظر: مرايا جديدة، عبد الجبار عباس (بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981) ص211.

هو سبيل الشعراء المجتهدين في كل عصر كي لا يُتهم النّقد بأنّه ارتدى مسوح الوعظ والإرشاد وهو منهما بريء¹.

رابعا/ مواقفه السّابقة المعلنة إزاء أغلب الشعراء المشاركين في الملتقى ومنهم خزعل الماجدي وسعدي علي السّند وسلام الواسطي وهاشم شفيق وشاكر لعبيبي وغيرهم.

هذا فضلا عن أنّ الملتقى الشعريّ انطلق من مبدأ الالتزام وعلاقته بالمرحلة الجديدة المتمثلة بانعطافة 1979. وعلى وفق هذا المبدأ تمّ اختيار النّقاد وهم تسعة (الدكتور علي جواد الطّاهر والدكتور علي عباس علوان وخالد علي مصطفى وطراد الكبيسي وفاضل ثامر وياسين النصير وفوزي كريم وحاتم الصكر وحمزة مصطفى) وأيضا تمّ اختيار الشعراء وعددهم يربو على العشرين أو أكثر. ونشرت قصائدهم ونصوص النّقاد في عدد خاصّ أصدرته مجلّة الطليعة الأدبيّة مطلع العام 1979.

وسنخصّص للنصوص النّقدية المنشورة في هذا العدد وقفة خاصّة كي نستدلّ على موقف الناقد العراقيّ من صراع التجييل العقديّ لشعراء السبعينيّات ومدى تناغم هذا الموقف مع مبدأ الالتزام الايديولوجيّ عامّة وأدلجة الأدب خاصّة.

2- مواقف نقاد الملتقى الشعري:

تباينت مواقف النّقاد العراقيّين التّسعة المشاركين في الملتقى الشعريّ من مسألة تجييل شعراء السبعينيّات، وتفاوتوا في فهم مقولة الشعراء الشباب لكنّهم بالمجموع كانوا متفقين مبدئيّا. على ما لشعر السبعينيّات من سمات. ويمكن تقسيم مواقف النّقاد وطبيعة ما استعملوا فيها من معالجات إلى فريقين، الأوّل هو: فريق التجييل العقديّ والثاني هو فريق الالتزام الايديولوجيّ. وسنتناول في المبحثين الآتيين مواقف كلّ فريق على حدة:

1-2- فريق التجييل العقديّ:

أثار انعقاد ملتقى شعريّ خاصّ بمجموعة من الشعراء سمّوا "شبابا" حفيظة نقاد قبلوا المشاركة مع أنّهم كانوا غير مقتنعين بالملتقى، وعبروا عن رفضهم في أوراقهم النّقدية بطريقتين: الأولى رفض تجييل شعراء العقد السبعينيّ والطريقة الثانية، عدم اعتبار الشعراء المشاركين ممثّلين لهذا التجييل. واقترح أحدهم أسماء شعريّة أخرى وتساءل آخر عن جدوى ملتقى يتخذ من الشّبابيّة معيارا، واستفهم كثيرون عن معنى الجيل ومنطقيّة القول بالشّبابيّة أو منطقيّة نقد شعراء يعتبرون أنفسهم جيلاّ؟

لا يعني ذلك الرّفص وهذا الاستفهام أنّ نقاد هذا الفريق يختلفون مع مبادئ المجلّة الرّاعية للملتقى وأهمّها مبدأ الالتزام، بل قبلوا المشاركة في نقد قصائد الملتقى ثمّ تعارض ما جاء في مقدّمات أوراقهم مع

1- المصدر السابق، ص 218.

تحليلاتهم التّطبيقيّة، ممّا قلّل من أهميّة مواقفهم وما أعرّبوا عنه من رفض وعدم اقتناع وبدت مجرد آراء لا تُستخلص منها رؤية نهائيّة.

وأول ناقد من هذا الفريق هو الدّكتور علي جواد الطّاهر، وتوضّح رفضه لفكرة الملتقى من خلال عنوان ورقته المقتضبة (هي مناقشات)¹ في إشارة إلى أنّه في فعاليّة الملتقى لا يوجد ما يمكن تبنيّه والتّعويل عليه نقدياً، وعبر عن رأيه في (الشّبابيّة) بالجملة الماثورة (شباب مكتملون بشبابهم) ووصفهم بالقول (إنّهم شعراء متفاوتون في مواهبهم وإمكانيّاتهم وفهم الذي احتلّ اسما وليس ذنبهم إن لم يكن فيهم مثل بدر شاكر السّياب. وأراهم اليوم أقرب صلة في التّطور بجيل الشّباب وكأّتهم اختصروا الجانب السيّء ممّا عرف بالسّينيّات. إنّهم شعراء مجيدون على العموم وهم في جملتهم وكأّتهم شاعر واحد). وهذا الرّأي لوحده يدحض التّعويل على الشّبابيّة في تجييل الشّعراء، فالتّطور أمر عامّ وليس له عمر محدّد بطفولة أو شباب أو كهولة. ولنلمس في مقولة الناقد الطّاهر ملاحظا المشاركين (ليس ذنبهم إن لم يكن فيهم مثل بدر شاكر السّياب) تورية اللوم للمجلة التي حُشدت لها إمكانيّات كبيرة من أجل منازعة شعراء التّجييل السّينيّ الذين نازعوا بدورهم من سبقهم حين جعلوا أقرانهم جيلا جديدا بدعوى الحداثة المستنسخة عن تجارب غربيّة. وحين انتقل الطّاهر إلى التّحليل، بدا غير مهتمّ بالتّأشير على شيء محدّد إنّما هي وقفات عابرة أشبه بفروض مدرسيّة تتعلّق بالإلقاء والجملة في صورتها النّحويّة والصّرفيّة والموسيقىّة. وهذه الّلاجديّة في التّحليل تعكس قناعة الدّكتور علي جواد الطّاهر بلا جدوى ملتقى يتظاهر بدعم الشّباب وهو يريد مركزيّة شعراء بعينهم نالوا حظوة عند المؤسّسة الرّسميّة لالتزامهم بينما تمّ استبعاد الآخرين الذين تهاونوا في الالتزام.

أمّا تساؤلات الدّكتور الطّاهر: لمن يكتبون؟ وكيف يفهمون الشّعور؟ ولم الأسى والحزن؟ فبدت استفزازيّة بقدر ما هي استنكاريّة ومن خلالها أكّد موقفه الرّافض لفكرة الملتقى القائمة على افتعال صراع الأجيال بين الشّعراء قائلا: (فليس من الصّحيح أن تكون العلاقة بين شعرائنا والشّعراء السّابقين عليهم والشّعراء السّابقين على السّابقين علاقة صراع أجيال بالمعنى السيّء للصّراع وعلاقة ذاتيّة ويبدو لنا أنّ السّينيّين أكثر الشّعراء ولعا بالصّراع فهم الذين كانوا في العادة يتحرّشون بالخمسينيّين وهم الذين يرتاحون اليوم للتّحرش بالسّبعينيّين ويلوح لنا أنّ شعراءنا الشّباب، حتّى في الكلمة التي كتبها خزعل الماجدي في جريدة الثّورة، ليسوا طلبّاء معارك بقدر ما هم طلبّاء حقّ وطلبّاء معرفة بالنّفس ولدينا انطباع خلاصته أنّ السّياب دخل عالم الشّعور الجديد من دون صراع مع جيل سابق).

ووضّح النّاقد الدّكتور علي عباس علوان في مقدّمة ورقته (شعر الشّباب دراسة في بعض نماذجهم)² عدم قناعته بفكرة الملتقى الشّعريّ وطرح تساؤلات كثيرة، منها تساؤله عن المنهجية التي تصلح لدراسة شعر الشّباب وبها يمكن فهم الغموض الذي هو سمة عرفت في شعراء السّبعينيّات والخروج بنتائج أقرب إلى روح

1- مجلّة الطليعة الأدبيّة، السّنة الخامسة، كانون الثّاني، بغداد، 1979، ص 105-106.

2- المصدر السابق، ص 54-68.

الشعر وعالمه. وهو تساؤل استنكاري أكثر منه استفهامي إذ لا منهجية تصلح لنقد نصوص بهذه الطريقة الاحتفائية الجماعية.

إذا كانت المشكلة في المنهجية، فإن المشكلة الثانية هي في معالجة نصوص شعراء بنظرة كمية مفروضة على الناقد فرضاً وبعيدا عن معنى الجيل الأدبي. وفي هذا السياق قال: (إن دراسة هذه القصائد وشعرائها تشكل نوعاً من التعسف التاريخي لدراسة فن الشعر العربي في العراق. ذلك أن هؤلاء الشباب إنما هم أحفاد لجيل من الشعراء المحدثين وورثته جاءوا بعدهم لتطوير الشعر لا لتقليده أو ابتكاره وأولئك الرواد كان لهم تأثيرهم الواضح في تكنيك القصيدة وبنائها، ونقصد في مقدمة ذلك الجيل الشعري رواد حركة الشعر في العراق وإنجازاتهم الكبرى ومن عاصروهم وتبعهم منذ عام 1948).

هذه الصعوبة دفعت الناقد إلى طرح استفهام إنكاري آخر هو: هل يعقل أن يتعامل الناقد مع (القصائد السبع التي بين أيديهم في السياق التاريخي لتطور الشعر العربي الحديث دون أن يتعسفوا في ربطها بالمجري العام للتطور الفني لحركة الشعر الحر والقصيدة الحديثة)؟!

وقاده هذا الاستفهام إلى المشكلة الثالثة وهي أصعب من المشكلتين السابقتين وتتمثل في (الشبابية) و(المصطلح الغامض الشائع اليوم المسمى شعر الشباب والشعراء الشباب فهو في رأينا مصطلح غير دقيق علمياً كما أننا لا ندري ما المقصود به؛ أهو يمثل روح الشباب المترتب المليء بالثقة والأمل المبشر بالفرح الإنساني ونعني الأدب الطليعي أم أنه يمثل مضمونا فنياً يقترب من هموم الأمة والوطن كما يتضح في رؤية الشباب؟ أم يعني شعر الشعراء الذين هم في سن الشباب؟ ومتى كان السن مقياساً للجودة والرياءة؟ ومتى كانت الإبداعات الفنية تقاس كما تقاس الأنشطة الرياضية؟ ثم أيعني المصطلح المذكور أن هؤلاء الشعراء لم يكتملوا في نضجهم الفني وفي امتلاك أدواتهم الشعرية بمعنى أنهم ناشئون أم أن المقصود كونهم ناشجون فنياً، وليس وراء الدراسة سوى الإشارة إلى أفضلهم ومقدار تطويرهم للفن الشعري؟ وما سن الشباب؛ أهي العشرينيات من عمر الإنسان مثلاً؟ أم هي عواطف الإنسان عامة في هذه السن، ولكننا نعلم أيضاً أن الإنسان قد يكون في العشرين ويشعر أنه في الخمسين وقد يكون في الخمسين ويحس أنه في العشرين؟ ومع ذلك فإن قصائد الشباب مثلاً كان قد كتبها ولم يبلغ الثلاثين من عمره).

ينهي الناقد هذه الاستفهامات برأي فيه مناورة نقدية ومغالبة لكن لصالح فكرة الملتقى: (في تقديرنا أن الموهبة العظيمة والعبقرية المبدعة وفي الشعر خاصة إنما تنكشف في السن القلقة المتفجرة الواعدة) فتلميحاً إلى العمر وما له من علاقة بالإبداع هو تمييز لموقفه كناقد رافض لتجليل شعراء السبعينيات لكنه بالمقابل برز بهذا التلميح ما سيقدمه من تحليلات تطبيقية للقصائد التي بحث فيها عن المشتركات بين الشعراء (بين يدي البحث سبع قصائد لسبعة شعراء بحسب الترتيب الهجائي... في هذه القصائد مجتمعة نلاحظ بشكل عام بعض الظواهر النفسية المشتركة في العلاقات الداخلية عند الشعراء) وانتقل بعد ذلك إلى رصد الاختلافات لكن بشكل عام باحثاً عن الكلمات ومعانيها وتجليات الحياة اليومية فيها، ثم استدرك مخصصاً كلامه حول الشعراء، طارحاً رأيه صريحاً واضحاً وهو أن الشبابية لا تصنع شعراء ولا تكشف عن حقيقة التجارب التي (ينقصها شيء من الاستصفاء ويعوزها كثير من الخبرات والمهارات وباستثناء قصيدتين

أو ثلاث فإنّ هذا الشّعْر لا يبشّر بالأمل الكبير المبشّر للانعطافة الكبيرة في طريق القصيدة العربيّة الحديثة. إنّ من غير المعقول أن تعقد المقارنات بين إنجازات الشعراء الشباب وإنجازات جيل الرّوّاد بل إنّنا نرى أنّ هذا الجيل لم يضيف في السّنوات العشر الأخيرة بناء على هذه النّمادج التي بين أيدينا شيئاً يحسب في ذاكرة التّاريخ الأدبيّ عما كتبه جماعة شعر 69 ومن سار على دربهم من جيل السّتينات) ولأنّ التّحليل جاء مقتضياً وأقصر بكثير من التّقديم، كان الاضطرار بادياً على النّاقِد وهو يقع تحت ضغط الالتزام الايديولوجيّ وقد عُهدت إليه قصائد بعينها ليحلّلها ويقول فيها خيراً.

وعلى الرّغم من إيمانه أنّ نقد التّجديد هو غير نقد الإبداع، فإنّه لم يشكك بمقولة (الجيل السّبعينيّ أو السّتينيّ). وقد نعتذر للنّاقِد بأنّ للالتزام سطوة تجعل مسألة العقديّة وما طرحه الشعراء منظرًا للتّجديد العقديّ غير ذي أولويّة كي يشكك النّاقِد فيه، وهو يعلم أنّ المجلّة التي تحمل "الطلّعيّة" اسمها إنّما هي معادل موضوعيّ للانعطافة القادمة مع العام 1979 التي هي (الثّورة المقتحمة في التّجارب واللّغة والصّور والمخيّلة وهي الطّليعة الممثّلة لاقتدار الفنّان ومهاراته التّامة وهو يستعمل أدواته) لكنّ موقفه الرّافض لفكرة الملتقى الشّعريّ بدا واضحاً وهو يبتسر تحليلاته التّطبيقية وينتهي سريعاً إلى الختام الذي جاء بصيغة استفهام استنكاريّ قائلاً: (وبعد فما حصيلة كلّ هذا التّحليل للعامّ والجزئيّ؟ وهل هذا هو الشّعْر الذي يمثّل الطّليعة وشعراء الطّليعة؟) ولم يجب عن هذه الأسئلة سوى بالنّصح والوعظ، مع أنّ الوعظ ليس من مهامّ النّاقِد التّطبيقي، لكن مراعاته لغايات الملتقى الايديولوجيّة جعله يرى أنّ الشّعْر العظيم ليس فلسفة ولا هو لدّة بل عذاب ومكابدة و) أمّا الأثمة والثّورة فلا يريدان سوى تجربة حقيقيّة لشاعر أصيل فذلك هو التّعبير الأمين عن حال الأثمة والثّورة).

إذا كان النّاقِدان علي جواد الطّاهر وعلي عبّاس علوان قد رفضا التّعويل على العمر الزّمانيّ في نقد الشعراء، فإنّ النّاقِد خالد علي مصطفى عوّل على العقديّة من جانب ورفض العمر الزّمانيّ من جانب آخر في ورقته المعنونة (البحث عن الصّوت المتفرد: مقالة في شعر الشباب)¹ افتتحها بالتركيز على شعراء السّتينيات. وهو واحد منهم لأنّهم برأيه شكّلوا (جيلاً).

ولأنّ عراب هذا (الجيل) مجلّة (الكلمة) لذا نقل مقتبساً من عددها الخامس أيلول 1974 وجاء فيه (أنّ شعراء ما بعد مرحلة السّتينات في حالة افتقاد الملامح الواضحة واستمرار الأصوات السّتينيّة، لن يكونوا سوى مشاريع مستقبلية) وفي هذا التّضخيم (السّتينيّ) تهوين وتفنيدي (شعراء السّبعينيات) والغريب أنّه تساءل (والآن بعد مُضيّ خمس سنوات على هذا القول ألا تتضح الملامح وتصبح مشاريع مماثلة يمكن الحكم عليها؟) وهو الذي قبل بتجديد الشعراء على معيار السّنوات العشر، والأغرب من ذلك تأكّيده أنّ سنّ الخامسة والعشرين هي السنّ التي يكون فيها الشّاعر مؤهلاً لإدراك ما سمّاه (الحاسة التّاريخيّة) مع أنّه أكّد في موضع آخر مسألة جدّ منطقيّة وهي أنّ النّضج لا ينفي التّطوّر وأنّ (العمر وحده لا يصلح مقياساً، ففي هذا افتتات أيّ افتتات) وإذا كانت العشر أو الخمس سنوات تفتقر إلى النّضج والتّجانس، فإنّ ذلك

بالنسبة إلى الناقد مصطفى ينطبق على شعراء الملتقى ولا ينطبق على شعراء الستينيات، متسائلا (لماذا، إذن، أفردنا مهرجانا لشعراء من عمر واحد هو عمر الشباب؟ وهل يشكّلون طبقة؟). ويجب أن في هذا تناقضا ولكننا نرى التناقض حاصلًا أيضا في ما سيؤكده هو من أن (الملتقى حالة صحيّة وأنّ الشباب تنفّسوا أجواء جديدة أحدثتها ثورة السّابع عشر من تموز) على حدّ قوله.

وله إلّفاة ذكّية حين أشار إلى وجود تشابهات، أوّلا بين مجلّة (الكلمة) ومجلّة (الطلّيعة الأدبيّة) التي (ما زالت تحتفي بهم احتفاء خاصّا وهذا الوضع بنظرنا مصيبة كبيرة علينا أن نعيد النّظر به ولكن ههيات)، وثانيا بين شعراء الملتقى وهم يريدون أن يكونوا (جيلا) ومُنظّرهم خزعل الماجدي وبين شعراء البيان ومُنظّرهم فاضل العزاوي. وفي هذه التّشابهات دليل آخر على أنّ التّجليل العقديّ عدوى تسربت بين الشّعراء مع أنّ (هذا الماء من تلك البئر) كما يقول د. خالد علي مصطفى.

أمّا ما قالته (الطلّيعة الأدبيّة) من أنّ الهدف دعم الشّعراء الشباب لأنّهم لم يحظوا بدراسة جادّة فوجدها الناقد غير منطقيّة، بل الأولى بالمجلّة أن تطلبها لجيل الرّوادّ وأضاف مشكّكا بنواياها في عقد الملتقى (ألا ترون أنّ هذا الملتقى قد يسّر فرصة لهؤلاء الشّعراء لم يحظ بمثلها شعراء من قبل أليس هذا امتيازًا جاء في غير أوانه أو في أوانه) وفي هذا التّساؤل استكثار غير منطقي من لدن الناقد على شعراء الملتقى.

وإذا كان الجزء الأوّل من ورقة الدّكتور خالد علي مصطفى يبيّن عن موقف مضادّ لفكرة الملتقى لانتفاء وجود منهجيّة ذات جدوى بها تقرّ القصائد، فإنّه في التّحليل التّطبيقيّ عزّز موقفه النّقديّ (بين يديّ قصائد لأربعة عشر شاعرا عليّ أن أتوصّل بحقّها إلى قناعات محدّدة أو شبه محدّدة... سألجأ إلى الطّريقة المدرسيّة التي تقسّم الموضوع إلى عناصره عازلة المختلف عن المتشابه) وبحث عن الحرفة الفنيّة والتّجربة فلم يجدهما عند هؤلاء الشّعراء بل وجدهم يعيشون في أجواء غير صحيّة وينطلقون من أوهام ونرجسيّة وسليبيّة وأنّهم ما زالوا في طور التّكوين وأسارى ذهنيّة أفقدتهم الفاعليّة الشعريّة لانتفاء الدّلالات في قصائدهم.

ويقينا، إنّ موقف الدّكتور خالد علي مصطفى لا ينطلق من تخطئة التّجليل الستينيّ وإنّما ينطلق من تصوّره وجود صراع بين (جيله) الستينيّ المتفوّق و(الجيل) السّبعينيّ المقلّد الذي نُسب إليه شعراء الملتقى. وعلى المنوال نفسه جاءت ورقة الشّاعر فوزي كريم المعنونة (أسئلة للتّحاور ونوايا الشّاعر)¹ لكن بلا حدّة أو استفزازيّة، وفيها دخل إلى التّطبيق مباشرة متصقّحا النّصوص قصيدة قصيدة فوجد أنّ (كلّ شاعر يخفق بمدى خاصّ يريد صادقا كلّ الصّدق أن ينال طرفه الأسمى وكأنّه يلج بقدميه شركا أو قيّدا) فزاهر الجيزاني كان التّعبير لديه أضعف من إرادة المخيلة وأنّ قصيدة رعد عبد القادر تعوزها الرّشاقة وقصيدة غزاي درع الطائي منفعة بحماسة ولقصيدة خزعل الماجدي أثر سلبيّ لطغيان العاطفة على

1- المصدر السابق، ص 116-121. وله كتاب: تهافت الستينيين أهواء المثقف ومخاطر الفعل السياسيّ (بغداد: دار المدى للثقافة والفنون، ط1، 2006).

الموضوع وأنّ سلام كاظم لا يكتب بمحض الصدفة فاجتمعت الغنائية والموضوعية، أمّا القصائد الأخرى فتركها دون تحليل.

2-2- فريق الالتزام الايديولوجي:

يمثل هذا الفريق النقاد القائلين بالأدلجة وبأنّ الأدب ينبغي أن يكون في خدمة المجتمع وعلى الناقد أن يتحمّل مسؤوليته الأخلاقية والتقدية تماشياً مع المرحلة والانعطافة التي ستأتي مع العام 1979، وهو ما أكّده افتتاحية العدد الخاصّ وفيها قال رئيس تحرير مجلة الطليعة الأدبية أمجد توفيق: (مهمة الأديب الأولى هي الانتباه الجيد الواعي لنداء الثورة وإيصاله إلى النقاط الأبعد في النفس والجماعة والمكان. إنّ حماية المكسب الثوري والعمل من أجل مكاسب أخرى لتطوير الإنسان والحياة مهمة إنسانية مجيدة ومشرقة لمن يسهم بها).

وهذه الالتزامية لم تمنع نقاد هذا الفريق من التساؤل عن جدوى عقد ملتقى لفئة من الشعراء الشباب دون غيرهم ومنطقية أن تكون الشبابية هي الأساس أو المنطلق في صنع الجيل الشعري. وعلى الرغم من هذه التساؤلات، فإنّ الالتزام الايديولوجي ظلّ ماثلاً في نقدهم وموجّه مواقفهم.

وكان الناقد فاضل ثامر من ضمن هذا الفريق بورقته الموسومة (محاولة للوقوف أمام تجربة شعراء السبعينيات الشباب)¹ ويشي استعماله مفردة (محاولة) أن ليس في الملتقى ما يشي بوجود منطلقات منهجية تسمح بتقديم رؤية نقدية محدّدة كما أنّ استعماله كلمة (شعراء السبعينيات) يدلّ على موقفه المتحفّظ من التجييل العقدي.

ومن مفتتح الورقة تتضح التزامية الناقد وهو يشيد بفكرة الملتقى، أخذاً في الوقت نفسه على الملتقى عدم وضوح تجارب الشعراء الذين شاركوا فيه عن تجارب الشعراء السابقين كي يصحّ تسميتهم لوحدهم جيلاً: (إنّ هذا الملتقى قد نجح في وضع الناقد العراقي في مواجهة جديدة... مع مجموعة التجارب الشعرية الشابّة التي ظهرت في المرحلة الزاهنة ومما يزيد من ارتباك الناقد العراقي أنّه لم يفرغ بعد من دراسته وفحص تجربة الشعر الجديد في الستينيات التي دوّخته إلى درجة كبيرة... إنّهُ حقاً أمام مهمة شاقّة وغير متوقّعة هل ينسحب وينزوي في الظلّ أم يقبل التحديّ ويحاول أن يفحص هذه التجربة ويقول فيها ما يراه... هل يعقل أن يلزم برصد ظاهرة لم تدخل وعيه بشكل ذاتي وتلقائي).

وإذا كان عدد النصوص الموكّل إلى الأستاذ فاضل ثامر نقدها خمسة عشر نصّاً، فإنّ ذلك كان مختلفاً عمّا أوكل إلى نقاد آخرين ممّا يعني أنّ هناك انتقائية عددية ونوعية في مسألة الاستكتاب النقدي.

وكانت تلميحات الناقد إلى وجود نزعة ذاتية في عملية اختيار الشعراء المشاركين، ذات أهمية ومنطوية على شجاعة أدبية (اسمحوا لي أن أضيف هنا عدداً آخر من أسماء الشعراء الذين أكّدوا حضورهم الفعليّ في الساحة الأدبية خليل المعاضيدي وحميد حسن جعفر وهاتف الجنابي وناهض الخياط وعواد ناصر

1- المصدر السابق، ص 94-104. وللناقد كتاب: رهانات شعراء الحداثة (بغداد، منشورات الاتحاد العام للأدباء، 2020).

وكزار حنتوش وكاظم جهاد وأديب كمال الدين وعلي عباس السماوي ويحيى صاحب وبشرى البستاني وشاكر لعبي وحاتم حسن فياض وسميع داود وجواد ظاهر وفاضل عبود الراشد وإبراهيم المهززي وحسين مهاوي وأمين جواد ومعد الجبوري وعبد الوهاب إسماعيل وفرج ياسين وسعدي علي السند ووليد جمعة وعبد الخالق الركابي وغازي الفهد وجواد الحطّاب وفلاح الحيدري وعبد الزهرة زكي وعشرات غيرهم...) وذكر شعراء ظهروا بين انحسار الستينيات وظهور السبعينيات وهم (موفق محمّد ونبيل ياسين وحמיד الخاقاني وشوقي عبد الأمير ومهدي محمد علي).

وعلى الرغم من عدم قناعته في أن تكون هذه الظاهرة أصيلة وحقيقية وجديرة بالدراسة، فإنّه أفصح عن التزاميته حين وجد نفسه مطالباً بالمشاركة في الملتقى كأبي ناقد ملتزم له (مسؤوليته الفكرية والأخلاقية تلزمه أن يحاول التوقف بعض الوقت لكي يشارك الآخرين هذه المهمة وهو يحسن أكثر من أي وقت آخر بضرورة ملاحقة كلّ التجارب والأصوات الأدبية الجديدة كي لا يفاجأ في المستقبل بتشكّل موجات وتجارب وأجيال أدبية وهو بعيد عنها وعن همومها) ولكنّ قبوله طلب "مجلة الطليعة" الأدبية بالكتابة عن شعراء الملتقى لم يمنعه من التساؤل عن الجدوى، قائلاً: (وطُلب منا أن نكتب عن تجربة الشعراء الشباب، حسنا ألم نكتب بالأمس عن تجربة الشعراء الشباب في الستينيات أيضا).

وإذا كانت المجلة قد وضّحت مفهومها في الشعراء الشباب، فإنّ ذلك المفهوم لم يقنع الناقد ثامر لهذا بحث عن مصطلح آخر مثل الجيل الأدبي أو شعراء السبعينات أو مرحلة، حتّى وجد أنّ (أفضل مصطلح يمكن تقديمه هنا هو مصطلح العقد... إنّه في نظري أفضل هذه المصطلحات... فهو لا يلزم بإعلان ميلاد جيل أدبيّ جديد أو بظهور مرحلة شعريّة جديدة وهو أيضا مصطلح عريض يضمّ تحت رداؤه كلّ شعراء العقد السبعينيّ دون أن يقصره على اتّجاه فكريّ أو فنيّ محدّد) ويمتلك هذا الرأى وجاهته كونه يرفض التججيل العقديّ.

ومن بعد ذلك قام الناقد بتحليل بعض النصوص تحليلات عامّة من دون تحديد أسماء شعريّة بعينها مشيراً إلى وجود رؤية مستعارة من تجارب سابقة استعملها شعراء الملتقى من قبيل بروز مشاعر الخوف والقنوط والاحتفاء بالواقع والرؤية ذات الجذر السّينيّ وأوهام التجربة الصّوتية وتكرار شخصيّة الشاعر الرّائي والشاعر النّبيّ والشاعر السّاحر. واعتذر الناقد عن التّركيز في التجارب لضيق الوقت، لكنّه وعد بالعودة إلى هذه التجارب في مناسبات قادمة وتحديد التّباينات فيما بينها وهي محاولة ذكية منه جنّبتة الخوض في مسائل هو غير مقتنع بها، وأهمّها إعطاء آراء بشعراء الملتقى "تنتزع من الناقد انتزاعاً".

وتصبّ ورقة الناقد حاتم الصكر المعنونة (الشعراء الشباب: الظاهرة والحجم)¹ في باب مسامرة التوجّه الرّسعيّ للملتقى، موسومة بالاحتفاء والتّشجيع (مرّة أخرى يحتفى بالشعراء الشباب في طقس من المودة والحبّ، مرّة أخرى تكون لهم الفرصة في أن يعبروا عن أنفسهم مجتمعين لا باعتبارهم كورسا يردّد لحنا

1- المصدر السابق، ص 122-130. وللناقد كتاب: مواجهات الصّوت القادم دراسات في شعر السبعينات (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1، 1986).

مشتركا بل باعتبارهم متجايلين واقعين تحت مؤثرات متشابهة ومكوّنات ثقافية متقاربة... قبل أكثر من أربعة أعوام حين ظهر الشعراء الشباب على مسرح حياتنا الأدبية كان الحرصاء يحذرون من الاتّصال المرضيّ بالجيل السابق لأنّه يحمل معه بذور العدوى كما يحذرون من الانقطاع التامّ عن الجذور ممّا يجعل المرء معلقاً في الهواء كالقشّة) فضلا عن تكرار العبارات المنمّقة مثل (تأكيد الذات/ تيار الشباب/ تجربة شفافة / شاعر ذو مستقبل) وأنهى الورقة بالاحتفاء أيضا متمنيا (لشعراننا الشباب أعزّ الأمنيات بحظّ سعيد ومواصلة أكبر واقتدار ونجاح).

لا يبدو الالتزام بتوجّه الملتقى وحده هو الذي يوجّه الناقد حاتم الصكر إلى هذه الوجهة المتعاطفة والمحتمية، بل هي الرغبة أيضا في تصوير الشعراء وكأّتهم في حالة صراع بين جيل سابق أبويّ وجيل لاحق فيه الشعراء (يجاهون بالوصايا الأبوية التي ترفع عصا الطاعة في وجوههم الغضّة، طالت لحي البعض وأصدر ديوانا واشتدّ عوده واستوى على قدميه يعامل خميرة مادّته الأدبية بثقة وقدرة أقوى...)

وفي ورقة الناقد ياسين النصير المعنونة (ملاحظات في قصائد الشباب)¹ التزام ايديولوجي يتّضح في قوله: (ما يجعلك تطمئنّ إلى أنّ المهرجانات الأدبية والملتقيات ليست هي المحكّ لامتحان قدرة شاعر ولكنّ المسؤولية تتطلّب في ما تتطلّبه أن يكون الشاعر المختار مختارا في قصائد وفي اتّجاه لا في شخصه أو في آخر ما كتبه) فموقف الناقد من عقد الملتقى الشعريّ إيجابيّ لأنّه يراه كفرض وواجب يجب أدائه وليس له في ذلك حول ولا قوّة (أنّى لك هذه السلطة والشعراء قد فرضوا اختياراتهم عليك وأنّى لك الكلمة الفصل... أنّى لك بعد ذلك أن تقول في قصائدهم في الملتقى فيحسبه البعض انتقاصا أو تزكية كاملة).

ولكنّ هذا الإقرار جاء مصحوبا برفض التّجيب العقديّ (البحث عن الذات الخاصة المتميّزة في هذه المرحلة صعب لن يكون سهلا لعشرين سنة قادمة. لقد غطّى الشعراء الكبار المساحة التي أتاحها لهم تجاربهم الخاصة... وليس هيّنا أن يشقّ شابّ هذه الخيمة الواسعة) وعدم قناعته بالملتقى وشعرائه المختارين كانت وراء كثير من العبارات المستغلقة من مثل (عندما تراجع بعض ما نشر لهم تجده أوضح لأنفسهم ممّا قالوه وأقرب إلى روح الشعر من القول شعرا بلا روح) أو (السهولة في الاختيار والصّعوبة في توضيح الاختيار شعرا) أو (فقد تتساوى أحيانا الأشياء التي نكتب عنها بالأشياء التي لا نكتب عنها).

وعلى الرغم ممّا تقدّم، فإنّ تطبيقاته أخذت مساحة كبيرة من ورقته ولم يظهر فيها موقفه النهائيّ واضحا، فمرة يأخذ على الشعراء أنّهم يرتدون عباءة النثر ويتلبسون صوت سعدي و أدونيس وحسب الشيخ جعفر، ومرة أخرى يختار خمسة شعراء من مجموع عشرة (لم يقولوا إلّا شعرا خاصّا) والخمسة هم: هاشم شفيق وعبد المطلب محمود وسلام كاظم و خليل الاسدي وصاحب الشّاهر. وبذلك يكون ياسين النصير هو الناقد الثاني الذي لم يتناول زاهر الجيزاني لأنّ في شعره تراجعاً، ولا تناول خزعل الماجدي لأنّ قصيدته مغلقة.

1- المصدر السابق، ص 107-115.

أما لماذا اختار أولئك الخمسة؟ فلأنّ فهم -بحسب رأيه- اتّجاهات الشّعر العراقيّ الثلاثة وهي: اتّجاه الشّعر اليوميّ والاتّجاه الغنائيّ والاتّجاه الرّؤيويّ. وشرح كلّ اتّجاه وحدّد عيوبه ورصد مسائل أخرى تتعلّق بالرّمز والحزن والحالة النّفسيّة والحلم. وما يحسب له ملاحظته وجود تشابه في الأجواء والمفردات والاستعارات والتّقطيع في قصائد الشّعراء المشاركين في الملتقى.

ويعدّ الناقد طراد الكبيسي الأكثر التزاماً في ورقته المعنونة (قراءة في قصائد الملتقى)¹ واتباع طريقة ميكانيكيّة حلّ فيها مضامين كلّ قصيدة على حدة مكرّراً مفردات وجمل مثل (نبدأ بقصيدة.../ ننتقل إلى قصيدة...) واستمرّ على هذه الشّكّلة يتتبع مواضع المجاز والوزن والمضمون عند كلّ شاعر لما يقرب من ثماني صفحات لتكون ورقته هي الأطول. والمفارقة أنّه في الختام أسقط طريقته في التّحليل النّقديّ على الشّعراء فوجدهم يكرّرون بشكل آليّ قائلاً: (إنّ شعراءنا الشّباب مثل التلميذ الذي جمع كلّ مدّخره السنويّ وأنفقه في العيد دفعة واحدة إنّ شعراءنا الشّباب ينفقون كلّ ثروتهم من اللّغة في القصيدة الواحدة ثم يروّجون مكرّرين ذلك في القصائد التّاليات).

ومثل ورقة الناقد الكبيسي جاءت ورقة حمزة مصطفى (ملاحظات في بناء القصيدة)² وفيها لم ير جدوى في الحديث عن السّنّ وشرعيّة ظاهرة الشّباب لذا ركّز على تحليل القصائد تحليلاً تطبيقيّاً بلا منهجيّة محدّدة وإنّما هي انطباعات سجّلها بسرعة محتجّاً بضيق الوقت الممنوح له في قراءة النّصوص ونقدها.

3- خاتمة:

ختاماً، فإنّ وجود هذين الفريقين من النّقّاد جعل الملتقى يحقق أهدافه، وأهمّ هدف وأخطره اعتبار شعراء عقد السّبعينيّات جيلاً لوحدهم توكيداً لانتهاج مرحلة وابتداء مرحلة جديدة تقودها عناصر ملتزمة. وستقوم هذه العناصر بدورها على اختلاف صراع لإنشاء جيل جديد عبر ابتداء مظاهر ثقافيّة وبأساليب تعمق أدلجة الأدب وتجعلها فاعلة. وأوضح دليل على ذلك ما جاء في إحدى توصيات الملتقى وهي (ضرورة تكرار هذه التّجربة لاستمرار الإفادة من النّتائج المترتبة على عقدها بما يخدم حركة الشّعر) وليست خدمة الشّعر سوى مظهر سطحيّ لباطن خفيّ هو خدمة الالتزام الايديولوجيّ الذي سيتحوّل إلى إلزام وسيعاني من عواقبه الوخيمة الأدباء عامّة والشّعراء بشكل خاصّ.



1- المصدر السابق، ص 85-93.

2- المصدر السابق، ص 131-142.

**الوجودية في أدب محمود المسعدي:
حيرة مفكر**

**Existentialism in the literature
of Mahmoud Al-Masadi: thinker confusion**

د. سمير نورالدين الجابلي

**جامعة حائل
المملكة العربية السعودية**

jebblisamir@yahoo.fr



الوجودية في أدب محمود المسعدي:

حيرة مفكر

د. سمير نورالدين الجابلي

ملخص:

لا يزال الإنسان يبحث عن كينونته منذ أن أدرك العالم. وقد سعى بشتى الطرق والوسائل فك شفراته ومغاليقه لأجل السيطرة عليه وإخضاعه لإرادته، مما أسس لعلاقة جدلية تقوم على الصراع الذي بدأ متشعباً نظراً للغموض الذي وسمه. ولما كان الإنسان تواقاً إلى المعرفة و متطلعاً دوماً إلى السمو، ولا يتحقق ذلك إلا بشرط الإصرار والتحدى، تحدى كل المعوقات التي تقف حائلاً أمام معرفة كنه الوجود ودور الإنسان فيه لنحت مصيره وكيانه، وإصرار على تثبيت رؤاه وأفكاره على أرض الواقع. وفي هذه الحالة ابتدء لنفسه وسائط للنفوذ إلى غياهب المجهول وتفكيك شفراته. ومن هذه الوسائط نذكر الأدب الذي عدّ وسيلة من بين الوسائل التي يمكن استيعاب الكون من خلالها وفهم معناه. وهنا تتجلى قدرته على الفعل في العالم والمحيط وصنع التاريخ. فالعلاقة المتشابكة بين الإنسان من جهة، والكون من جهة أخرى، ولدت الحيرة والدهشة لدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين في المرحلة الأولى لتنتقل إلى العرب والمسلمين في المرحلة الموالية. وتتعلق أساساً بفهم كينونة الإنسان، فالكينونة تعني الحياة بمفهومها الشامل، وهي الوجود فأنا نكون يعني أن نعيش ونتواجد. فالكينونة والوجود مترادفان ثُمّ ثلثان تعبيراً عن مختلف نواحي الحياة التي لها أسسها في الكينونة. ففهمها يقتضي فهم علاقتها بالظواهر التي نعيش فيها وهو ما يقودنا إلى طرح السؤال الآتي كيف يمكننا أن نميز الوجود عن الموجود؟ فالوجود الذي نعيش فيه هو مجرد وغير محسوس، في حين أن الموجود هو الملموس الواقعي وهذه المعرفة تتطلب منا إدراك جميع الظواهر المحيطة بنا. غير أن ذلك يبدو من الصعوبة بمكان باعتبار تشعب هذه الظواهر، لذلك بقي الإنسان دائماً السؤال عن ماهية الكون وكيفية السيطرة عليه، والبحث عن الوسائل الممكنة لفهمه، وككلّ المفكرين والفلاسفة، فإن محمود المسعدي الذي تلقى تعليماً غريباً حديثاً وتشبّع من مناهل الفلسفة الوجودية والآداب العالمية انشغل بالوجودية وتأثر بها أيما تأثر وجاءت أغلب كتاباته ورواياته تدور في فلك هذه القضية الهامة فـ "السّد" و"مولد النسيان" و"حدث أبو هريرة قال..." و"تأصيلاً لكيان" و"من أيام عمران" هي جملة الآثار والروايات الفكرية التي ترجمت رؤى الأديب المسعدي ومكنّته من طرح تصوّراته للوجود ودور الإنسان في تحديد ماهيته باعتباره كائناً عاقلاً قادراً على مواجهة كلّ المصاعب والعراقيل التي تعترضه.

الكلمات المفتاحية: الماهية - الكينونة - الوجود الموجود - الوجودية.

Abstract:

Man has been searching for his being since he realized the world. And he sought in various ways and means to decipher his codes and locks to control him and subjugate him to his will, which established a dialectical relationship based on the conflict that seemed to be divergent due to the ambiguity that characterized it. And since man is eager for knowledge and always aspires to loftiness, and this can only be achieved on the conditions of persistence and challenge, challenging all the obstacles that stand in the way of knowing the nature of existence and the role of man in it to carve his destiny and his being, and insisting on establishing his visions and ideas on the ground of reality. In this case, he devised means for himself to penetrate the depths of the unknown and decipher its codes. Among these media, we mention literature, which is considered a mechanism and a means among the means through which the universe can be understood, and its meaning understood. Here, his ability to act in the world and the surroundings and to make history is evident. The intertwined relationship between man on the one hand, and the universe on the other hand, generated confusion and astonishment among Western philosophers and thinkers in the first stage, to be transmitted to Arabs and Muslims in the next stage. It mainly relates to understanding human being, as being means life in its comprehensive sense, which is existence, so to be means to live and exist. Being and existence are synonymous, representing an expression of the various aspects of life that have their foundations in being. Knowing it requires understanding its relationship to the phenomena in which we live, which leads us to ask the following question: How can we distinguish existence from existing?

The existence in which we live is abstract and imperceptible, while the existent is the real tangible, and this knowledge requires us to be aware of all the phenomena surrounding us. However, this seems very difficult given the ramifications of these phenomena, so man has always kept asking about the nature of the universe and how to control it and searching for possible means to understand it. Existentialism was influenced by it, and most of his writings and novels revolved around this important issue, so "The Dam", "The Birth of Oblivion", "The event of Abu Hurairah said...", "The Origination of an Entity" and "From the Days of Imran" are among the intellectual monuments and narratives Which translated the visions of the writer Al-Masadi and enabled him to present his perceptions of existence and the role of man in determining what he is as a rational being capable of facing all the difficulties and obstacles that he encounters.

Keywords: Essence - being - existing existence – existentialism.

1- المقدمة:

ما فتى الإنسان يبحث عن كينونته منذ أن أدرك العالم. وسعى بثتّى الطرق والوسائل إلى فكّ شفراته ومغاليقه لأجل السيطرة عليه وإخضاعه لإرادته، وقد خلق هذا الغموض في نفسيته جملة من الأسئلة المعقدة من قبيل هل بإمكان الإنسان السيطرة على الكون بما فيه من ظواهر طبيعية وفزيائية إلخ...؟ الأمر الذي ولّد علاقة جدلية تقوم على الصّراع والتّنافر بين الطّرفين. ولئن بدت العلاقة بينهما متشعبة نظرا للغموض الذي وسمها. فإنّ الإنسان يرى في نفسه القدرة على السيطرة على هذه الظواهر وإخضاعها لإرادته بحكم امتلاكه للقدرة العقلية والذهنية التي ميّزته عن سائر المخلوقات الأخرى، فالطبيعة البشرية دوما تواقّة إلى المعرفة والتطلع إلى الأفضل رهاها في ذلك خدمة الإنسانية. وبما أن العلاقة بين الإنسان والكون أي الوجود قائمة على التضاد والتنافي فإنّ شرط السيطرة لا يتحقق إلا بشرطي الإصرار والتحدي، تحدي كلّ المعوقات التي تقف حائلا أمام معرفة كنه الوجود ودور الإنسان فيه لِنَحْتِ مصيره وكيانه، وإصرار على تثبيت رؤاه وأفكاره على أرض الواقع. وفي هذه الحالة ابتدع لنفسه وسائل للنفوذ إلى غياهب المجهول وتفكيك شفراته. ومن هذه الوسائل نذكر الأدب الذي عُدّ وسيلة من بين الوسائل التي من خلالها يمكن استيعاب الكون وفهم معناه. وهنا تتجلى قدرته على الفعل في العالم والمحيط وصنع التاريخ. فالعلاقة المتشابكة بين الإنسان من جهة، والكون من جهة أخرى، ولدت الحيرة والدهشة لدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين في المرحلة الأولى لتنتقل للعرب والمسلمين في المرحلة الموالية. وتتعلق أساسا بفهم كينونة الإنسان، فالكينونة تعني الحياة بمفهومها الشامل، وهي الوجود فأن نكون يعني أن نعيش ونتواجد. فالكينونة والوجود مترادفان تُمثّلان تعبيرا عن مختلف نواحي الحياة التي لها أسسها في الكينونة. ففهمها يقتضي فهم علاقتها بالظواهر التي نعيش فيها وهو ما يقودنا إلى طرح السؤال الآتي كيف يمكننا أن نميز الوجود عن الموجود؟ فالوجود الذي نعيش فيه هو مجرد وغير محسوس، في حين أن الموجود هو الملموس الواقعي وهذه المعرفة تتطلب منا إدراك جميع الظواهر المحيطة بنا. غير أن ذلك يبدو من الصعوبة بمكان باعتبار تشعب هذه الظواهر، لذلك بقي الإنسان دائم السؤال عن ماهية الكون وكيفية السيطرة عليه، والبحث عن الوسائل الممكنة لفهمه، وككلّ المفكرين والفلاسفة، فإنّ محمود المسعدي الذي تلقى تعليما غريبا حديثا وتشعب من مناهل الفلسفة الوجودية والآداب العالمية انشغل بالوجودية وتأثر بها أيما تأثر وجاءت أغلب كتاباته ورواياته تدور في فلك هذه القضية الهامة فـ "السّد" و"مولد النسيان" و"حدث أبو هريرة قال..." و"تأصيلا لكيان" و"من أيام عمران" هي جملة الآثار والزوايات الفكرية التي ترجمت رؤى الأديب المسعدي ومكنته من طرح تصورات للوجود ودور الإنسان في تحديد ماهيته باعتباره كائنا عاقلا قادرا على مواجهة كلّ المصاعب والعراقيل التي تعترضه. ولعلّ عالم الكتابة فتح أمام الرجل فرصة طرح تصوره للوجود وللكون ولخص ذلك في المقولة التالية "الأدب مأساة أو لا يكون مأساة الإنسان يتردّد بين الألوهية والحيوانية وتزف به في أودية الوجود عواصف الأم العجز والشعور بالعجز أمام نفسه"¹. فمن هذا المنعرج يطرح محمود

1- محمود المسعدي: تأصيلا لكيان، طبعة مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ص21.

المسعدى تجربته الأدبية بالغوص العميق في البحث عن كينونة الإنسان، وكيفية شق طريقه في الوجود حتى يحقق لنفسه هذا الشرف الأسمى: شرف تكوين ذاته ومنزلته الانسانية وخلقها وإنشائها وجعلها في أعلى الدرجات... وأن يكون إلى جانب ذلك، فاعلا أو عاملا من عوامل الخلق لذاته ولشخصيته ولنفسه، بل العامل على التغيير ذاك هو جهاده، "وتلك هي مأساته ومع ذلك يجد في ذلك العناء الشديد، وتتغلب عليه الظروف... فقد يخطئ، وقد لا ينجح... ومع كل ذلك فهو عندما ينصرف إلى الخلق وإلى الإنشاء فهو ينصرف إلى ذلك في آلام المخاض... وذلك هو سر بطولته التي تحدثت عنها عندما تحدثت عن المأساة لأنّ المأساة هي مأساة البطل الذي يتألم وليس هنالك بطل لا يكون كفاحه جهاده سجالا... ولكن فيه غلبة وتغليب وفيه انتصار ثمّ انتكاس كما فيه ألماً، لأنّ الكفاح والجهاد إذا خليا من الألم فقد خليا من البطولة"¹.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأديب التونسي محمود المسعدى قد تلقى ثقافة إسلامية عربية، متمثلة في حفظه القرآن ونصوص الحديث، أثرت على آثاره وكتاباتاته. ولعلّ حرص والده على تلقينه القرآن منذ النشء هو الذي صقل موهبته وجعله دائم البحث والغوص اللامتناهي في البحث عن إثبات الذات وفق منظور يخالف السائد ويتقاطع مع الموجود. وهذا ما حدا بالمسعدى إلى الحديث عن والده وطفولته بالقول: "الذي رتلته معه صباي على أنغام القرآن وترجيع الحديث، ممّا لم أكن أفهمه طفلا ولكني صغت من إيقاعه منذ الصغر لحن الحياة. ورباني على أن الوجود الكريم مغامرة طهارة، جزاؤها طمأنينة النفس الراضية في عالم أسى فأسى"².

ولا يخفى ما للقرآن من أثر عميق في أسلوب المسعدى وتصوّراته الذهنية والعقدية التي زادتها آثار الأدباء العرب القدامى وكتب المفكرين المسلمين تعميقاً³. وكان أيضا ذا ثقافة معرفية حديثة ذلك أنه قد درس في أوروبا وتأثر بتياراتها الفلسفية الوجودية. إذ سمحت له التجربة الباريسية بالاطلاع على مختلف روافد الثقافة الغربية قديمها وحديثها، وتعمقت معارفه فيها فكراً وأدباً وفنوناً مختلفة، منها الأدب الفرنسي والإنجليزي والروسي وهي الآداب التي تفاعلت مع بعضها البعض في فكره وجدانه، فكان لها تأثيرها في تشكيل عالمه الإبداعي.

وقد كان لذكريات الطفولة الفضل العميق في ذهن المسعدى وكيانه وجدانه، فتمثلت لديه بقوة العاطفة والتأثر النغمي المرتبطين بأجواء الطفولة المفعمة بالدين حتى صار شابا يافعا، وهو ما يفسر لنا الجانب الوجداني الذي نجده في كتاباته، والجانب الديني، "الذي يُنعت أحيانا بالجانب الصوفي وهو الجانب الروحي، وستغذى هذه الروحانية وتتحوّل إلى معالجة مشكلة المعرفة على أسس دينية ووجدانية وروحانية"⁴.

1- ماجد (صالح السامرائي) حوار مع محمود المسعدى، مجلة الافلام، العدد الثاني، 1979.

2- المسعدى (محمود): حدث أبو هريرة قال...، الدار التونسية للنشر، تونس، 1973، ص.9.

3- الموسوعة التونسية، ج 2، ص.670.

4 الطويلي (أحمد): المسعدى وحدث أبو هريرة قال...، تقديم توفيق بكار، دار التونسية للنشر، تونس، 1973، ص.15.

ثم التحق المسعدي بالمدرسة الصادقية يدرس اللغة العربية على أيدي المشايخ من جامع الزيتونة، ويأخذ عنهم النحو والعلم والبلاغة والتوحيد والفقه¹. أما ملامح التكوين الفكري والثقافي الغربي، فقد تشبع بها على أيدي أساتذة فرنسيين، وبدأ المسعدي يُعاني من التناقض والاختلاف، الذي سوف يعود عليه بالحيرة والتساؤل والبحث في مسائل كبرى كالكون والوجود والمصير.

من الواضح أن ثقافته ثقافة مزدوجة (اللسانين العربي والفرنسي)، جمعت بين ثنائية تكوينه الديني التقليدي وثقافته الغربية المعاصرة. ولقد أثرت ثقافته المزدوجة العربية الإسلامية، والغربية والوجودية في نظرتة الفكرية للإنسان ومنزلته في هذا الكون. وهكذا يكون قد جمع بين ثقافته العربية الإسلامية الأصيلة، وبين آداب أوروبا وفكرها وفتها، ومزج بينهما مزجا طريفاً "يتحقق فيها التكامل والنضج دون انهيار أو تبعية"². ثقة في نفسه وفي قيمة ثقة جنّته الوقوع في الهزات والاضطرابات التي قد تفاقم حيرته وجعلته يأخذ عن الغرب دون أن يرتعي في أحضانهم ويتبنى جميع أطروحاتهم وأفكارهم وهو ما أصل منتوجه الفكري في تربته العربية الإسلامية. ومن هنا يتكون أساساً الاتحاد الجوهرية لحياته الفكرية والأدبية بمختلف أوجه النشاط لتأصيل كيانه وإثبات مشروعته.

لقد افتتن المسعدي بالفلسفة الوجودية وتأثر بنيتشه (Friedrich Nitzche 1844-1900) وهيدغير (Martin Heidegger 1889-1976). فكتبه المذكورة اهتمت بمنزلة الإنسان ولعلها تتمحور عنده فيما اعتبره مأساة الفكر الإنساني، في معالجة مُعضلات المصير، ومغلقات الغيب فأضفى على نثره، من سحر العبارة، وروعة الخاطر، ما جعله نموذجا فريدا في الأدب العربي. كان، من بين سائر أدباء عصره، أكثرهم طرافة فيما انتهج من توجهات، وأعمقهم فيما حاول من معان، وأجزلهم. لغة، وأصفاهم أصالة.

وهذه الأصالة مستوحاة من الفكر الديني الذي تشبع به عند الصغر لذلك جاءت كتاباته ممزوجة فيها من القديم جدته وأصالته ومن الحديث رؤى وأفكار فلسفية لم يكن للعرب في العصر الحديث عهد بها مثل الوجودية وغيرها.

2- في مبادئ الوجودية الغربية:

تعدّ الوجودية مذهب فكري إنساني نشأ بين عدد من المفكرين الأوروبيين. وتقوم الوجودية على فكرة رئيسية وهي أسبقية الوجود على الماهية، باعتبار الوجود أثرا حقيقيا بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي. ويعتبر الكثيرون أن الماهية تأتي أولا والوجود ثانيا، ولكن الوجودية تنص على العكس. وبناء على ذلك انتقلت الفلسفة في ظل هذه الحركة الفكرية من "دراسة الوجود المجرد أو الوجود العام الى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي والواقعي، أي في حياته في زحمة السكون من ناحية وفي علاقاته مع الآخرين من

1- الطويلي (أحمد): المسعدي وحدث أبو هريرة قال...، تقديم توفيق بكار، ص 12.

2- مجموعة من الباحثين، تاريخ الأدب التونسي الحديث والمعاصر، بيت الحكمة، تونس 1993، ص 55.

ناحية أخرى. وحاولت التوفيق بين الموضوعي والذاتي وبين المطلق والنسبي. والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف والأحداث"¹.

لقد تبلور تيار الفلسفة الوجودية في إطار أزمة شاملة كانت تهدد الإنسان في حياته ووجوده واستمراره ممّا أدى الى انصباب الفكر الوجودي على القضايا الوجودية: من أنا؟ ما هو مصيري؟ ما منزلة الانسان في الكون؟ وقد سيطرت المدرسة الوجودية الملحدة على الفلسفة الغربية نتيجة انتشار العلوم الطبيعية والفيزيائية واعتداد الإنسان بذاته، فكان "جان بول سارتر (Jean –Paul Sartre 1905-1980)" أب الفلسفة الوجودية، وكذلك "مارتن هايدغير (Martim Heidegger)" و"ألبر كامو (Albert Camus 1913-1960)"، وهم من أوائل الفلاسفة الذين بحثوا في مظاهر قلق الإنسان وحيرته الوجودية.

وتعدّ نظرة سارتر إلى الحياة مغايرة ومخالفة لنظرة الأوائل من الفلاسفة، فهي ليست قائمة على التشاؤم والاستسلام، وإنما هي قائمة على الأمل والتفاؤل الذي لا يتجسد إلا في الفعل رغم شعوره تلقائياً أن إمكانياته وغاياته قد تكون مهددة من جانب الغير الذي سيطرت عليه النظرة التشاؤمية للحياة. فالإنسان الآخر يشلّه بنظرته، فيستلب العالم الذي ينظّمه. أما ألبر كامو، فهو يَشَبّه حياة الانسان بحياة سيزيف² فالإنسان يَشقى دون جدوى، فلا يبلغ من وراء عمله شيئاً لأنّ كلّ ما في الوجود عبث.

أما المدرسة التي تؤمن بالله والدين فتقرّ بمنزلة الإنسان المحدودة وضعفه، وأن خلاصه يكمن في معرفة الله وأبرز روادها "كارل يسبيرس (Karl Jaspers 1883-1969)" و"غابريال مارسال" (Gabriel Marsel 1889-) (1973).

3- جدلية الحيرة والوجود في روايات المسعدي:

إنّ الإنسان تعترضه في وجوده قوى عديدة منها ما تستوطن ذاته "تلازمها وتحركها، ومنها ما تتعقبه فتنال منه وتصيبه وتلك القوى هي: الموت والغيب والآلهة، ولذلك يُجابه الإنسان كلّ هذه القوى بمفرده فيعيش مأساة واحدة عبر كلّ العصور، ويكون دور الأديب التعبير عن هذه المأساة"³.

ورغم هذه الحيرة الذاتية التي عاشها المسعدي في الأربعينات والتي كانت رواية "حدث أبو هريرة قال.." نتاجاً لها، فإنّ شعور الضياع الفكري والحضاري لم يكن خاصاً به، وإنما هو شعور استبدّ بأجيال فترة ما بين الحربين العالميتين وما تبعهما من احتداد لمأساة الضياع والخوف من المستقبل، بل لعلّ شعور بشري

1- الشيباني (عمر بن محمد التومي): مقدمة في الفلسفة الاسلامية الدار العربية للكتاب ليبيا تونس 1975 ص 26-27.

2- سيزيف أو سيسفوس كان أحد أكثر الشخصيات مكرًا بحسب الميثولوجيا الإغريقية. حيث استطاع أن يخدع إله الموت ثاناتوس ممّا أغضب كبير الآلهة زيوس فعاقبه بأن يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، فإذا وصل القمة تدرجت إلى الوادي، فيعود إلى رفعها إلى القمة. ويظل هكذا حتى الأبد فأصبح رمز العذاب الأبدي.

3- الهاجري (الحفناوي): المسعدي في حدث أبو هريرة قال من الثورة إلى الهزيمة، طبع الشركة التونسية للتوزيع تونس 1985 الط الثانية، ص 26.

أصيل متمكن من الإنسان منذ أن وُجدَ، وهو الشعور بالانجذاب إلى الأرض والمادة طورا والسعي إلى تجاوز ذلك الشعور والارتفاع إلى مراتب الروح وعالم الملائكة عبر العبادة والذوبان في الذات الإلهية طورا آخر. وهذا غيلان البطل الملحمي لرواية السد الذي يكابد المخاطر من أجل بناء السد على أرض قاحلة وتكريس الفعل في وجه إرادة الآلهة "صهباء". يسعى إلى العمل متألمًا أحيانًا، عازما صابرا مكافحا متقاطعا مع سيزيف بطل الميثولوجيا الإغريقية الذي قهر بصبره الآلهة. كلُّها مؤلفات تدور حول ماهية الذات وكينونة الإنسان والمطلب الوجودي.

أما مدين بطل "مولد النسيان" "شبيه غيلان في الإرادة. لكن وجهته الخلود لا الخلق"¹. ينتقل بين ثلاث عوالم مختلفة بحثا عن الخلود، مُتحديا قانون الطبيعة لتجاوز حدود إنسانيته والالتحام بالذات الإلهية. فكان هذا الانتقال على درجات تراوحت بين الغاب ثم الكهف ثم الكون الغريب، فيعيش في هذه الرحلة الوجودية أهوالاً تُثير في نفسه الخوف والألم. وينتهي بالفشل في تحقيق معنى الوجود الذي ارتحل من أجله. لذلك فالعلاقة بعالمه تقوم على الاستقرار المؤقت بعالم ساكن لا حراك فيه، علاقته به تقوم على التسليم بكل شيء وقبول الواقع كما هو. هذه هي علاقة أبي هريرة بطل رواية "حدث أبو هريرة قال..." بعالمه. فهو كحبة خرز منظمة في خيط رفيع مشدودة إلى قوة غامضة. فإخلاصه لتلك القوة وهذا النظام والإيمان بهما، يقوده صديق لاكتشاف الجنة الأرضية والرغبة في الفردوس المغربي الذي أقتيد إليه فيكون البعث. ومضمون هذا البعث يتجلى في مغادرة مكة والالتحاق بالصدّيق والإعلان عن حياة جديدة موعلة في التّحرّر... ومن هنا تعددت التجارب واختلفت منذ البعث الأول حتى البعث الآخر لتصل في النهاية إلى نتيجة واحدة.

فأبطال المسعدي بهذا المعنى أبطال مريدون، فغيلان في رواية السد يريد بناء السدّ، ومدين يريد إماتة الموت أي الخلود، وأبو هريرة يريد المطلق. وقد ربطت بين المؤلّفات مسألة واحدة وهي إرادة البطل بجمع كلّ صفات البطولة كجبروت "نيتشه" وعبثية "ألبير كامو"، إلى جانب شطحات الصّوفيين وتمردهم... فكلّ هؤلاء الأبطال يدافعون عن قضية واحدة تحثهم على أن يشتركوا في الرّسالة الإنقاذية التي يريدون تحقيقها بأعمالهم المتباينة. وكذا تمرد أبطال المسعدي على الآلهة لأنّها هادم قويّ للحياة وراحة الناس فلم يحجموا عن الصّراع...

ذلك أن الحياة بالنسبة إليهم محنة شديدة وحالة متألّمة تتطلّب البحث لها عن مخرج قوامه الصّراع المستمرّ والعناد المتواصل. فتمردهم إذن كتمرد بروميثيوس² (Prométhée enchaîné) الذي لم يؤمن

1- طرشونة (محمود): الأدب المريد في مؤلّفات المسعدي، الط. الرابعة 1989، ص 14.

2- بروميثيوس: هو عملاق حارب في صف الآلهة الأولمبية ضد العملاقة في الحرب العظمى. وقد كان ذو حنكة ودهاء ومحجب للبشر دوناً عن الآلهة. قصته من أهم القصص في الميثولوجيا الغربية إن لم تكن من أهمها على الإطلاق، ترمز القصة لمضامين ودلالات هائلة في الفكر والتاريخ الغربي.

بالقوانين الاجتماعية التي نسبها الناس إلى الآلهة، فدعاهم إلى مخالفة شرائعها والتّصدي لإحكامها الجائرة القاضية بحرمانهم من النّار المقدّسة الواهبة لهم شعلة الفنّ والتّقدم والمعرفة.

واعتمادا على ما سبق، نلاحظ أنّ أبطال المسعدي اقتنعوا بأنّ الحياة عبث محض فأرادوا أن يؤكّدوا وجودهم بواسطة الفعل، ولكنهم وصلوا إلى حدّ الانفصال عن البشر، ممّا زاد إحساسهم بعبث الحياة وخلوها من كلّ قيمة ومعنى باعتبار أن "الحياة كون واستحالة ومأساة"¹. ولئن لم يظفر هؤلاء الأبطال التّراجيديّون بثمرة تجاربهم الجماعية، فقد ظلّوا تجسيدا للحرية المقيّدة. وقد أكّد المسعدي على هذه التّزعة الروحية في معظم نصوصه، عندما تردّد صدى مقولة استحالة تحقيق الإنسان لكل طموحاته وتطلّعاته في جميع مؤلفاته.

حيث ارتكزت العديد من مؤلفاته على هذا الموضوع فعالجته من جوانب متعدّدة، بطريقه قصصية تهدف إلى توضيح منزلة الإنسان في الكون، والبحث في وضع الوجود وحدوده وإمكاناته ومختلف أشواقه.

فكيف يمكن أن تجتمع في بطل واحد رؤية فلسفية قائمة على الإلحاد ورؤية دينية تقول بالاتحاد؟ بنيت روايات محمود المسعدي على مجموعة من الأجزاء مثلت في البداية استثنائية في تشكيل رواياته تميّزت عن الروايات المعاصرة لها وتميّز مؤلفها عن بقية مؤلفي الرواية. فالمسعدي حاول أن يكون بهذا التّوجّه مغايرا للآخرين في كلّ كتاباته تقريبا من ذلك نذكر "السّد" و"مولد النسيان" و"حدث أبو هريرة قال..." و"تأصيلا لكيان" وأخيرا "من أيام عمران" جعلت منه رائدا في كتابة القصّة والرواية في العالم العربيّ ورمز الإنسان الوجوديّ السّاعي لفهم وجوده ومعرفة كيانه وعلاقته برّب الكون عبر تجارب وجودية عرف فيها الشكّ والقلق والتّمزق وعاش ترددا أليما بين المتناقضات فكانت حياته مأساة فقط. أراد من خلالها المسعدي أن تكون قصصه المبنوثة في بطون نصوصه ومؤلفاته الروائية تجسيدا لفهمه الخاص للأدب: "الأدب مأساة أو لا يكون، مأساة الإنسان يتردّد بين الألوهية والحيوانية، تزف به أودية الوجود عواصف آلام العجز والشعور بالعجز: العجز أمام القضاء، أمام الموت، أمام الحياة، أمام الغيب، أمام الآلهة، أمام نفسه..." ذلك هو الإنسان في منزلة بين المنزلتين لا يستقر على حال، وذلك هو أبو العتاهية (747م - 826) يردّد فاتحة كتاب "حدث أبو هريرة قال...".

طلبت المستقرّ بكلّ أرض فلم أر لي بأرض مستقرّا

تعبّر روايات المسعدي عن الإنسان بالمعنى العميق للكلمة. فهو لم يهتم بالقضايا الإنسانية التقليدية المستهلكة لدى أغلب الكتاب الآخرين المعاصرين له، إذ أراد أن يكون أدبه أصيلا هادفا ملتزما مريدا على حدّ تعبير "محمود طرشونة"، مرتبطا بالوجودية في أصدق معانيها وأعظم تجلياتها وأعمق أهدافها. فانشغل بالإنسان في أبعاده المختلفة بدءا بعلاقته بنفسه ونظرته إليها وإلى إمكاناتها الفكرية والثقافية وقدرته بين

1- المسعدي (محمود): مولد النسيان، ص5.

الواقع والحلم، وبين الممكن والمستحيل، وصولاً إلى علاقته بالخالق وبالقضاء وبالقدر وكيفية التخلص من التبعية المطلقة للغيب والسلبية والتواكل والقدريّة للتدخل في شؤون الطبيعة لفرض ذات الفرد المريد. لقد أراد المسعدي أن يكون أدبه ممثلاً للصراع الذي يعيشه الإنسان في الكون بين عناصر الحياة والخلق والبعث والتّمرد والثّورة على المعطى الطبيعيّ والمرسخ الاجتماعيّ والثقافيّ بالمعنى الفلسفيّ للكلمة وبين عناصر الموت والفناء والخضوع والاستكانة والتقليد الأجوف الخاليّ من أي معنى ولذلك جعل للإنسان مفهوماً خاصاً عميقاً.

لقد تأمل محمود المسعدي الإنسان فوجد أنّه ليس كائناً مادياً فقط كما تدعي بعض الفلسفات والثقافات، وإنّما مركباً من الفكر والوجدان والروح وأن الذات البشريّة محدودة من جهة أولى، وقادرة على أن تكون أعظم من جهة ثانية، لأنّها مشتقة من ذلك المطلق الأعظم منها هي الذات الإلهية. وهذه الفكرة دينيّة إسلاميّة باعتبار أننا نعلم دينياً أنّ الله بثّ في آدم من روحه ومنه استخلص أنّه على الإنسان الحق الذي يشرف بلقب الإنسانيّة ألاّ يكتفي بالمنزلة المعطاة وعليه أن يسعى إلى تحقيق المنزلة المكتسبة التي تحقق فيه معنى الإنسانيّة الحقيقيّة - مسألة الاستخلاف في الأرض دون غيره من الكائنات باعتبار تميزه عنهم بالعقل -، ورفض الجمود والتقيّد بالمقولات الموروثة عن منزله الإنسان في الكون والوجود، عليه أن يسعى إلى الوصول إلى الذات المطلقة عبر وسائل المعرفة وآليات الفعل المتوفرة لديه، ويلتحم بها ليطلق ضعفه أمام الطبيعة والقدر والحياة والموت، فالإنسانيّة فيه لا تتحقق كما يرى إلاّ إذا خاض الصراع ضد القضاء والقدر والحياة والموت، فهو الإنسان المريد وإن أدرك محدوديّة قدرته، عليه أن يكون متمرداً على كلّ ما يدعو إلى الاستسلام والاذعان والرضا بما هو موجود، وألاّ يرضى الإنسان بما تعطيه الأقدار أو تقدمه له من حياة أو وجود معطى كما هو. فهو يرى أنّ الإنسان الحق هو الكائن القوي، الذي يتخلص من ضعفه البشريّ كي يصبح مؤهلاً للوجود. فالحياة في نظره تتجاوز للعجز وتخط للظروف والأحوال والعقبات والعراقيل وثورة على الموجود والقطع مع السائد، لأنّ الظروف تكيفه والأحوال تغيره، وهو لا ينفك يدعو الإنسان إلى احتمال المصائب والصبر على الدواهي. وتبرز هذه الآراء الفلسفيّة مدى تأثر صاحبها واستيعابه لفلسفة "نيتشة" التي تصرّ على قهر الاستكانة والتخاذل التزاماً بمبدأ الحياة فيقول نيتشة في ذلك: "ما من ألم استطاع إغوائى، أو سيكون بمقدوره أن يغويني للإدلاء بشهادة زائفة عن الحياة على نحو ما أدركها"¹. وانطلاقاً من هنا يطرح هذا الفيلسوف مشكلة معنى الوجود الإنسانيّ، فتتملكه فكرة الإنسان الأرقى الذي يتجاوز طبيعته الحيوانيّة، وسيطر على عواطفه ودوافعه حتّى يقبل الحياة بألمها ومعاناتها، ويحياها - في الوقت نفسه - بكلّ امتلائها، ويتبنّاها بموقف ديونيزوسي.

نظرة محمود المسعدي إلى الإنسان فلسفيّة تنطلق من الفلسفة الوجوديّة التي ترسخت في أوروبا على يد الفيلسوف الفرنسيّ جون بول سارتر. وهي تمثّل مذهباً عريقاً في الأدب والفلسفة، وتدعو إلى مغامرة الوجود الإنسانيّ وصراعه من أجل أن يكون أو لا يكون. فالوجوديّة في نظر جون بول سارتر لا تنطلق من

1- محمد اليوسف (علي): أفكار وشذرات فلسفية، ص 272.

مذاهب ما وراثية، بل تنطلق من وعي الإنسان بوجوده وتعتبر وجود الإنسان سابقاً لماهيته. والمسعدي آمن بقدرتها على ترسيخ المفهوم الحقيقي للإنسان وإخراجه من سلبيته واستكانته وجبنه وجموده وبالتالي تحقيقه سعادته في الكون والأرض، مدركاً لحقيقة إمكاناته البشرية الراض للمستحيل المؤمن بأن كل ما يريد تحقيقه في الوجود ممكن إذا ما توفرت الإرادة القوية فيه متيقن أن الإيمان الحق هو "الكفر بالنواميس والعراquil وإنكار العجز ونفي العدم"¹، إنه حرّ في اختياراته لكن هذه الفلسفة تجعل من الحرية مسؤولية ضخمة ملقاة على عاتق الإنسان غير عبثية لأنها لا تسعى فقط إلى الانفكاك من القيود البشرية أو الغيبية، وإنما هي حرية تريد تأسيس ما هو أفضل وولوج عوالم غير مألوفة. وهي نظرة مخالفة تماماً لما تقره الفلسفة الوجودية التي ترى أن الإنسان غير مسؤول على تصرفاته عندما ترتطم بعادات المجتمع خاصة على المستوى القيمي والأخلاقي، إذ يقول: "الوجوديون أن الاختيار البشري عملية ذاتية، لأن الأفراد في النهاية يجب أن يختاروا اختياراتهم دون تأثير من المعايير الخارجية كالقوانين وقواعد الأخلاق أو التقاليد وهم بذلك أحرار ونظراً لأنهم يختارون بحرية فإنهم مسؤولون تماماً عن اختياراتهم"² ويتضح جلياً أن المسؤولية من وجهة النظر الوجودية الغربية تعد بمثابة الجانب المظلم للحرية، فعندما يدرك الأفراد أنهم مسؤولون كلياً عن قراراتهم وأعمالهم ومعتقداتهم، يتملكهم القلق فيحاولون الهروب بتجاهل وإنكار حريتهم ومسؤوليتهم أي إنكار موقفهم الحقيقي، وبهذا ينجحون فقط في خداع أنفسهم. وبما أن الحرية في النهاية في تصورهم حرية مطلقة لا تحكمها ضوابط فإنها بالضرورة ستنتج فوضى عارمة على مستوى الأخلاق والقيم، فإن محمود المسعدي قد نأى بنفسه تقريباً عن هذه الفكرة الفوضوية معتبراً أن الحرية مشروطة بالمسؤولية، فالإنسان مسؤول أمام أفعاله فلا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يتمرد على قيم المجتمع ونواميسه ومعتقداته وهو ما جعل بفكره مستنيراً وغير دغمائي يحترم الآخر والمجتمع الذي همشته الوجودية وجعلته حكراً على الذاتية والفردانية.

لم يصور محمود المسعدي في أدبه إلا الإنسان المتمرد دوماً على مكانته البشرية الوضيعة، الثائر على المعطيات الطبيعية المخلوق عليها لأنه لم ير الإنسان إلا متمرداً على ما يسلبه إنسانيته، ثائراً على ما يفقده حقه في رفض ما لا يشعره بأنه كائن إنسان مغاير لبقية المخلوقات في هذا الكون والعاجزة عن الخروج من طور الطبيعة والانضمام إلى طور الثقافة. إذ يقول: الإنسان بطبيعته كائن متمرد إنه الكائن الذي فضله الله واختاره أن يكون خليفته في الأرض إن الإنسان لا يتمرد على الله، بل يتمرد على عجزه ولا يرضى أن يكون مستسلماً لضعفه وعجزه، فكما تقرأ في أبطال المسعدي قلق أبي العتاهية وهاجسه المأساوي، وبحث الغزالي الدؤوب للكشف عما هو غامض أو شائك، كذلك نسمع من أبطال مؤلفاته شكوى فيرتر لغوته، وآلام فاوست وترددتها هاملت، ناهيك عن انقسامات نيتشة في أشد لحظات المواجهة مع الأقدار وامتنالات

1- المسعدي (محمود): السد، ص 97.

2- فياض (حسام الدين): نقد رؤية الفلسفة الوجودية للإنسان والواقع الاجتماعي، دراسة تحليلية نقدية، مأخوذة من موقع الإلكتروني تبيان نضع الوعي بتاريخ 6 أكتوبر 2021. <https://tipyan.com/criticism-of-the-existential-philosophy-of-2021>
man

أمبدوكلس الاضطرارية منها أو تلك المحبذة لدعوة التوحد مع الكون في ختام هذه الانقسامات في ذات المفكر والفيلسوف¹. وهو محكوم عليه بالموت ولكنه مع ذلك يريد أن يقهر الموت لا بالحياة الجديدة فهذا مستحيل لكن بأن يعطي بعدا لوجوده ولكنه بعدا يتجاوز الموتى هذه قصة الإنسان على مرّ الأزمان.

ولما آمن المسعدي بالإنسان في إطار الفلسفة الوجودية كما أشرنا إلى ذلك آنفا رأى أن الانسان حرّ، مسؤول عن أفعاله واختياراته، واع بمصيره، ساع إلى تأسيسه بفرديته دون اللجوء إلى الاستعانة بالقوى الغيبية لكنه إن آمن بها وبمقولاتها عن الحرية والمسؤولية والإرادة منمها بأفكارها وطموحاتها لم يبلغ وجود الله، بل ظل مؤمنا به ويحدود الإنسان وصراعه من أجل أن يكون أو لا يكون وهو ما حدا بالباحثة أمال موسى إلى اعتبار "محمود المسعدي حالة خاصّة في الكتابة، ذلك أنّ نصّه مزيج من القديم والحديث وإبحار في العوالم الذهنية، الثّبيء الذي جعل طه حسين يقول عنه "لقد أسلمت الوجودية عنه"² وتضيف الباحثة في السياق ذاته ما قاله الناقد محمود طرشونة حول كتابات المسعدي إذ يقول: "إنّ المسعدي قد ركز أدبه على بعض قضايا الإنسان كالحياة والموت والإرادة والحرية والمسؤولية والخلق والحس والإيمان والزمان وغيرها من المشاكل التي تحير وجود الإنسان ويضيف طرشونة كذلك في ذات التقديم مبرزا أن مؤلفات المسعدي تمحورت بالخصوص حول الإرادة البشرية وتفجيرها الطاقات الكامنة في الإنسان، ذلك أن الإرادة هي التي تحرك الأبطال في أدب المسعدي وتدفعهم إلى الخلق والتجاوز والتحدي". فالإنسان "في حاجة حيوية إلى أن يعرف ماهيته كإنسان، وماهي أغراض نشاطه وما هو مصيره النهائي، وما هي منزلته بين الكائنات". ولكنه لم يقف عند هذا الحدّ، بل كوّن رؤية وجودية إسلامية خاصّة به، مرتكزة على أركان من الاعتزال.

4- الخاتمة:

والملاحظ أنّه لئن لم يظفر هؤلاء الأبطال التراجيديون بثمرة تجاربهم الجماعية فقد ظلوا تجسيدا للحرية المقيدة. وقد أكّد المسعدي على هذه النزعة الروحية في معظم نصوصه مبينا أن ذات الإنسان مشتقة من خالقها.

فهو يرى أنه مميّز من الله بفطرة متغيرة منذ الولادة، فأسلم الوجودية انطلاقا من تأثره بفلاسفة المعتزلة في ثقافتنا العربية الإسلامية القديمة، الذين أكدوا المعاني المشار إليها سابقا، ولا سيما تأكيدهم أن الإنسان مخيّر في أفعاله الدنيوية مسؤول عنها مسؤولية كاملة أمام الآخرين، وأمام الله، ويملك حرية الاختيار والفعل، وقد أكد أن وجوديته تبقى مستنده إلى رؤية إسلامية أصيلة.

انطلاقا من هذه الأسس السابقة كلّها، يرى محمود المسعدي أن على الأديب أن يلاحق القضايا الإنسانية الكبرى الدائمة حتّى يُشرف باسم الأدب الإنساني ويصير الأدب التزاما أو لا يكون، التزاما بالتعبير عن حيرة

1 جاسم الموسوي (محسن): محمود المسعدي والرواية الحديثة، مقارنة نقدية، في كتاب محمود المسعدي بين الإيقاع والإبداع، ص 151.

2 حوار مع الباحثة أمال موسى مع صحيفة الشرق الأوسط بعنوان الروائي التونسي الذي أسلمت الوجودية على يديه، الإثنين 2004، تحت عدد 9197.

الإنسان في الوجود وقلقه وسعيه نحو الحقيقة والمنزلة العظيمة. كما يؤكد على ضرورة ربط الأدبي بالواقع الإنساني في معناه العميق فيقول: "حاولت في كل ما أكتب أن أكون بواسطة مؤلفاتي وما طرحت من أسئلة ما مثلت من مشاكل إنسانية أن أكون مساعدا للإنسان العربي المعاصر على أن يطلع بإنسانيته على وجهها الأكمل، أي على أكثر وجوهها تعقدا وعمقا، حتى يواجه العصر بكل ما فيه من مشاكل". فالأدب من وجهة نظر المسعدي يقدم حلولا للإنسانية لمجابهة إكراهات وصعوبات الواقع التي لا يخلو منها مجال، فقراءته قراءة عميقة من شأنه أن يفتح لنا الطريق لاستيعاب الواقع وشواغله.



قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- المسعدي (محمود): مولد النسيان، الطبعة 1، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1945.
- 2- حدث أبو هريرة قال...، الدار التونسية للنشر، تونس، 1973.
- 3- السّد، تقديم توفيق بكار، عيون المعاصرة، دار الجنوب للنشر، تونس 1992.
- 4- تأصيلا لكيان، طبعة مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1999.

المراجع:

- 5- السامرائي (ماجد صالح) حوار مع محمود المسعدي، مجلة الاقلام، العدد الثاني، 1979.
- 6- الشيباني (عمر بن محمد التومي): مقدمة في الفلسفة الاسلامية الدار العربية للكتاب ليبيا تونس 1975.
- 7- طرشونة (محمود): الأدب المريد في مؤلفات المسعدي، ط 4، 1989.
- 8- الطويلي (أحمد): المسعدي وحدث أبو هريرة قال...، تقديم توفيق بكار، دار التونسية للنشر، تونس 1973.
- 9- فياض (حسام الدين): نقد رؤية الفلسفة الوجودية للإنسان والواقع الاجتماعي، دراسة تحليلية نقدية، مأخوذة من موقع الإلكتروني تبين نصنع الوعي بتاريخ 6 أكتوبر 2021.
- 10- الماجري (الحفناوي): المسعدي في حدث أبو هريرة قال من الثورة إلى الهزيمة، طبع الشركة التونسية للتوزيع ط 2، تونس، 1985.
- 11- مجموعة من الباحثين، تاريخ الأدب التونسي الحديث والمعاصر، بيت الحكمة، تونس 1993.
- 12- محسن جاسم الموسوي: محمود المسعدي والرواية الحديثة، مقارنة نقدية، في كتاب محمود المسعدي بين الايقاع والابداع.
- 13- محمد اليوسف(علي): أفكار وشذرات فلسفية، (د-ت).
- 14- الموسوعة التونسية، ج 2.

**أصل الاشتقاق:
للفعل أم للمصدر؟**

**Origin of derivation:
is it from the noun or the verb?**

د. آسيا براهيمى

**جامعة قفصة
تونس**

essiabrahmi@yahoo.fr



أصل الاشتقاق: للفعل أم للمصدر؟

د. آسيا براهيمى

ملخص:

قضية الأصل والفرع في التراث النحويّ من المسائل البارزة التي عرفت اهتماما واسعا عند النحاة من المدرستين الكوفيّة والبصريّة باعتبار أنّ المصطلحين من الكلمات المفاتيح التي يعتمدها الباحث في دراسته لهذه المسألة الخلافية. وقد ارتبطت ثنائيتي "الأصل والفرع" بشكل من الأشكال بظاهرة "الاشتقاق اللغويّ" الذي يعتبر مصطلحا قديما قدم البحث في اللغة. ومن المتعارف أنّ الاشتقاق نظام تُمكن قواعده من توليد عناصر معجميّة مختلفة، وهو ما نجده في الكثير من كتب النحو التي نذكر منها على سبيل المثال: الإنصاف في مسائل الخلاف، الإيضاح في علل النحو، التبيين عن مذاهب النحويّين الكوفيّين والبصريّين... وقد عرفت مسألة الاشتقاق جدلا واسعا يعكس أهميّة الموضوع خاصّة بين البصرة والكوفة، إذ ترى الأولى أنّ المصدر هو أصل الاشتقاق، في حين ترى الثانية أنّه للفعل. فما هو المقصود بالأصل والفرع؟

ولماذا اخترنا الفعل والمصدر؟ وكيف برّرت كلّ من المدرستين البصريّة والكوفيّة موقفها من المسألة؟ وما هو المنهج الذي اتّخذته كلّ طرف لبيان صواب مذهبه؟

الكلمات المفاتيح: الأصل، الفرع، البصرة، الكوفة، مسألة خلافية.

Abstract:

The issue of origin and branch is a salient topic in the heritage of Arabic grammar that has sparked controversy among scholars from the Kufan and Basran grammar schools. These concepts are fundamental to the study of linguistic derivation, a system that generates various lexical items and has been a subject of research in language for centuries. Many classical Arabic grammar books – such as *Al-Insafu fi Masa'ili Al-Khilaf*, *Al-Idhahu fi Ilali Al-Nahuw*, and *Al-Tabien a'an Mathahib Al-Nahwiyyin Al-Kufiyyin wa Al-Basriyyin*, have discussed this issue. The controversy over derivation was a dialectical one, which reflects the prominence this topic gained in the Kufan and Basran schools. The former argued that the gerund is the root for derivation, while the latter maintained that the verb is the root. This paper aims to clarify the concepts of origin and branch, explore the reasons behind the choice of verb and gerund, and examine the justifications and approaches of the Basran and Kufan schools in supporting their positions.

Keywords: origin, branch, Basra, Kufa, and controversial issue.

1- المقدمة:

يهدف بحثنا إلى استجلاء أصل تكوّن الكلمات في اللّغة العربيّة كما رآه النّحاة العرب، وكما بدا لنا من خلال قراءة بعض كتب النّحو والوقوف على نظام الاشتقاق الذي يلعب دورا كبيرا في خلق المفردات ويمكن من إثراء اللّغة وتجديدها. وبما أنّ اللّغة العربيّة لغة حيّة، فإنّها تمتاز بحركيّة ذاتيّة دائمة تستوعب بصفة مطّردة ما يجدّ في حياة المجموعة اللّسانية من تطوّر. وهي كذلك تمتاز بقدرتها على الاستجابة لمتطلّبات المتكلّم. ولا تنفكّ تتطوّر وتتغيّر بطريقة إبداعية، وسيلتها في ذلك الاشتقاق الذي يعتبر أهمّ دعائم نظام العربيّة. وبما أنّها لغة اشتقاقية، فإنّها قد اعتمدت هذه الخصيصة المحوريّة لتحافظ على حركيّتها الذاتيّة ونموّ رصيدها. وهو ما جعلها تحظى بجانب كبير من الأهميّة خاصّة من جهة مبحث الأصل والفرع. فاختلقت الآراء والمدارس في هذا الشّأن، وطُرحت الأسئلة عن أصل الاشتقاق؛ هل هو الفعل أم المصدر؟

- فما المقصود بالأصل والفرع؟
 - ولماذا اخترنا الفعل والمصدر؟
 - وهل تتعلّق القضية بالشّبه بينهما، أم أنّ هذا المؤتلف هو سبب المشكل وطرح السّؤال؟
- حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة في ثنايا هذا البحث الذي افتتحناه بمقدمة، ثمّ وضعنا ثلاثة عناصر كبرى: وسمنا الأوّل بـ"الجهاز المفهوميّ الاصطلاحيّ"، والثّاني "المؤتلف والمختلف بين الفعل والمصدر"، والثالث "اختلاف المدارس في مسألة أصل الاشتقاق". وأعقبنا كلّ ذلك ببعض الاستنتاجات وخاتمة، ثمّ قائمة لأهمّ المصادر والمراجع التي اعتمدناها في البحث.

2- الجهاز المفهوميّ الاصطلاحيّ:

لا مناص لدارس اللّغة أن يوقّر لنفسه مجموعة من المفاهيم والمصطلحات المؤدّية إليها ليضطلع بعمله التحليليّ، لأنّ اللّغة نظام وليد التجارب الحاصلة من الكلام، أي من ممارسات متكلّمها واستعمالهم في التّخاطب والتّعبير عن مقاصدهم. فما هو مفهوم الاشتقاق؟

2-1- مفهوم الاشتقاق:

2-1-1- الاشتقاق لغة:

الاشتقاق في اللّغة، "هو افتعالٌ من الشّقّ بمعنى الاقطاع، من انشقت العصا، إذا تفرقت أجزاؤها، فإنّ معنى المادّة الواحدة تتوزّع على ألفاظ كثيرة مقطّعة منها، أو من شققت الثوب والخشبة، فيكون كلّ جزء منها مناسبا لصاحبه في المادّة والصّورة"¹.

1- بدر الدّين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط2، 1992، ج2، ص311.

وفي "لسان العرب": "الشَّقُّ مصدر قولك شَقَّقت العُود شَقًّا، والشَّقُّ: الصَّدْعُ البائن، وقيل: غير البائن، وقيل: هو الصَّدْعُ عامة (...). وهذا شقيق هذا، إذا انشَقَّ بنصفين، فكلّ واحد منهما شقيق الآخر، أي: أخوه (...). والشَّقَّة: الشَّطِيَّة، أو القطعة المشقوقة من لوح أو خشب أو غيره، واشتقاق الشَّقِّ: بنيانه من المرتجل، واشتقاق الحرف من الحرف أخذ منه"¹.

وفي "المعجم الوسيط": "شَقَّقَه مبالغة في شَقَّه. والكلام: وسَّعه وبَيَّنَه ووَلَّدَ بعضه من بعض (...). واشتقاق طريقه في الأمر: سلكه في قوَّة، والكلمة من غيرها: صاغها منها"².

ومن خلال هذه التعريفات، يتبيَّن أنَّ مادَّة (شقق) تعبَّر عن الصَّدْع، والانفصال.

2-1-2- الاشتقاق اصطلاحاً:

الاشتقاق مصطلح قديم قدم البحث في اللُّغة ولا يمكننا تحديد تاريخ انتقاله من "معناه اللُّغويّ إلى الاصطلاحى"³، والحدود التي وضعت للاشتقاق تتفق في أنه "أخذ لفظ من آخر أو إرجاعه إليه"⁴ لذلك يعرفه الجرجاني بكونه "نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيباً ومغايرتهما في الصيغ"⁵، ومنه نتبيَّن أنَّ الاشتقاق نظام تمكَّن قوانينه من توليد عناصر معجمية مختلفة.

وقد تضمَّنت الكثير من كتب النُّحو التي نذكر منها على سبيل الذِّكر لا الحصر: "الإنصاف، الإيضاح، التبيين... جدلاً واسعاً في المسألة يعكس ما عرفه هذا الموضوع من اهتمام تجلَّى خاصة في الخلاف الحاصل بين المدرستين الكوفيَّة والبصريَّة، إذ يرى البصريُّون أنَّ المصدر أصل الاشتقاق، في حين يرى الكوفيُّون أنَّه للفعل. ورغم هذا الاختلاف، فإنَّ المدرستين تتفقان في حقيقة الاشتقاق، فهو عندهم ضرب من التوليد تُنتزع بموجبه كلمة فرعية أو أكثر من كلمة أصل.

وقد قسَّم ابن عصفور الاشتقاق إلى قسمين في قوله: "أما الاشتقاق (...) فينقسم إلى قسمين: اشتقاق أصغر واشتقاق أكبر"⁶، ويعرّف الأكبر بأنه "..." عقد تقاليب الكلمة كلّها على معنى واحد"⁷. وهي قدرة اللُّغويّ وبراعته الاشتقاقية في التلاعب بألفاظ اللُّغة ومعانيها، ومعرفته بأسرارها وشواذها. لكنَّ هذا النوع من الاشتقاق غير مستعمل ولا يثري الرصيد اللُّغويّ لذلك لا يعتمد كباب من أبواب الاشتقاق.

1- جمال الدّين بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادَّة (شقق)، ج5، ص158 وما بعدها.

2- مجمع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة: المعجم الوسيط، مكتبة الشُّروق الدّولية، جمهورية مصر العربيَّة، ط4، 1960، مادَّة (شقق)، ص898.

3- عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النُّحاة، تقديم عبد السلام المسدي، مطبعة كوتيب، الشَّرقية-تونس- قرطاج، أفريل 1998، ص14.

4- المرجع نفسه، ص14.

5- الشَّريف عليّ بن محمَّد الجرجاني: كتاب التَّعريفات، دار الكتب العلميَّة، بيروت لبنان، ط1، 1983، ص27.

6- أبو الحسن عليّ الإشبيليّ بن عصفور: الممتع في التَّصريف، تحقيق فخر الدّين قباوة، الدَّار العربيَّة للكتاب، ط1، 1970، ج1، ص30.

7- المصدر نفسه، ج1، ص30.

أما الاشتقاق الأصغر عنده فهو "إنشاء فرع من أصل يدلّ عليه نحو "أحمر" فإنّه مُنشأ من "الحمرة"، وهي أصل له، وفيه دلالة عليها"¹. ومن خلال هذا التعريف نستجلي دلالة الفرع على الأصل، ففي الاشتقاق طرفان؛ أحدهما "مأخوذ منه"، والثاني "مأخوذ"، هما "المشتقّ منه" و "المشتقّ" مع اتّفاق في المعنى والمادّة الأصليّة. لنستدلّ باللفظ الثاني على معنى الأصل. وهذا النوع من الاشتقاق يعني اتّحاد لفظين في الحروف الأصول مع تقارب في المعنى وهو الرأى نفسه الذي عبّر عنه العكبريّ أخذا عن الرّماني من كتابه "الحدود في علم النّحو"، إذ يقول: "إنّ (...) الاشتقاق هو اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه على الأصل"². وهكذا يكون قد تطرّق في تعريفه إلى ثنائيّة الأصل والفرع مبيناً أنّ (...) الفرع والأصل (...) في هذه الصّناعة (يقصد الصّناعة النّحويّة) غيرهما في صناعة الأقيسة الفقهيّة، فالأصل (...) يراد به الحروف الموضوعية على المعنى وضعا أوليّاً، والفرع لفظ توجد فيه تلك الحروف مع نوع من التّغيير الذي ينضمّ إليه معنى زائد على الأصل"³. أي أنّه مهما اختلفت الآراء في الاشتقاق، فهو يبقى نتيجة لثنائيّة الأصل والفرع.

عموماً، نبيّن من خلال محاولتنا البحث في أصل الاشتقاق أنّ أهميّة الصّناعة النّحويّة تكمن في تقليب تصاريف الكلمة حتّى يُرجع منها إلى صيغة هي أصل الصّيغ دلالة واطّراداً أو حروفاً غالباً، مثال: "ضرب" تدلّ على مطلق الضرب فقط، أمّا "ضارب"، مَضْرُوبٌ، يَضْرِبُ، إضْرِبْ... فهي أكثر دلالة وأكثر حروفاً، وهنا نستنتج ما طرأ على الحروف الأصليّة (الضّاد، الرّاء، الباء) من زوائد، وكان ما لا زيادة فيه أصل لما فيه الزيادة وهو ما يقزّه العكبريّ مؤكّداً على أهميّة الاشتقاق في معرفة الأصل والفرع، إذ يقول: "إنّ ثبوت الأصل والزائد والمحذوف لا طريق له على التّحقيق إلاّ الاشتقاق"⁴.

والملاحظ أنّ الفعل المزيد يشتمل لفظه على حروف زائدة على حروف المصدر. وهذه الزيادة تدلّ على معان زائدة عن معنى المصدر، مثال ذلك: "إسْتَضْرَبَ، تَضَارَبَ، إضْطَرَبَ... إلخ". وبالتالي فإنّ الحروف الأصول التي نجدتها في المصدر "ضرب" هي المادّة التي تُبنى منها الأبنيّة المختلفة. ونجدتها كذلك في "ضارب"، مَضْرُوبٌ" (ض، ر، ب) موجودة في جميع هذه الأبنيّة، وهذا ما يعبر عنه التّهانويّ بمفهوم "التّناسب"، و بما يناسب "المشتقّ" (الفرع) "المشتقّ منه" (الأصل) في الحروف، يقول: (...) إذ الأصالة والفرعيّة باعتبار الأخذ لا تتحقّقان دون تناسب بينهما (...). فإنّ الاستباق من السّبق مثلاً، يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة. والمعنى ليس بمشتقّ منه بل من السّبق"⁵.

1- المصدر نفسه، ص 31-32.

2- أبو البقاء العكبري: التّبیین عن مذاهب النّحویین البصريّین والكوفيّین، تحقيق ودراسة الدّكتور عبد الرّحمان بن سليمان العثيمين. دار الغرب الإسلاميّ. بيروت لبنان، ط 1، 1960، ص 144.

3- المصدر نفسه، ص 144.

4- المصدر نفسه، ص 134.

5- محمّد عليّ التّهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق عليّ دحروج، مكتبة لبنان، بيروت لبنان، ط 1، 1996، ج 1، ص 207.

2-2- أدوات التحليل الصرفي:

رغم اتصال الاشتقاق وقربه من التصريف، فهو توليد لأقسام الكلام (الأسماء والأفعال). أما التصريف فهو دراسة تهتم بالتغيرات المتنوعة الطارئة على جداول تصريف أقسام الكلام هذه. والصرف لا يعمل إلا انطلاقاً من الاشتقاق وتحديدًا من الجذر الذي هو هذه الحروف الأصول المجردة من الحركات التي تتولد عنها صيغ مختلفة وأوزان شتى.

2-2-1- الوزن:

الفعل وما اتصل به من مشتقات معنيون بالميزان الصرفي الذي هو "صيغة افتراضية"¹ ابتدئها النحاة ليقيسوا بها الكلمات المتصرفة للتدليل على ما هو أصلي أو زائد فيها، أي أين تكمن أهمية الوزن في معرفة ما طرأ على الصيغة الأصلية من زيادة وتغيير في حروفها ومن حركات وسكون. فعبارة "فَعَلَ" يُكْتَبُ بها عن سائر الأفعال الدالة على الحدث، إذ يُستعمل مكانها مثلاً أو قالباً لبقية الحروف المكوّنة من أفعال في العربية، فإن قيل: ما وزن "ضَرَبَ"؟، قلنا: "فَعَلَ". وإن قيل: ما وزن "حَزَنَ"؟، قلنا: "فَعَلَ"، وإن قيل: ما وزن "رَجُلٌ"؟، قلنا: "فَعُلٌ"... إلخ. وهكذا يكون الميزان الصرفي قد وقر مفهوماً إجرائياً بالغ الأهمية وأداة تنظير اعتمدت في كل أعمال الصرف في اللغة العربية.

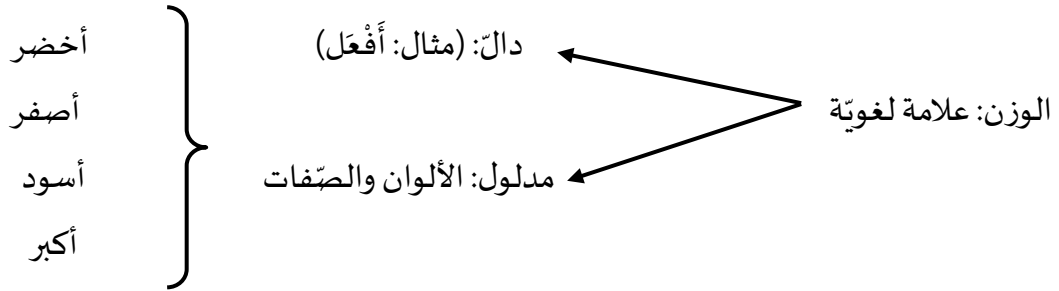
يمكننا القول إننا نستطيع أن نضبط قائمة للصيغ الممكنة في العربية باعتماد الوزن، ذلك أنه شكل حامل لمقولة معينة. أي أنّ الوزن حامل للفظ، وعليه تصاغ قياساً جميع المشتقات، وهو يحضر ضمناً في كل صيغة منجزة أو قياسية، ويمكن القول كذلك إنّ "فَعَلَ" هو المثال أو القالب لبقية الحروف المكوّنة للأفعال. وبهذا المعنى أمكن للعرب الانطلاق من هذا الدالّ الحرفي ذي الأصل الثلاثي المتكوّن من "الفاء والعين واللام" لتنظيم قواميسهم وكلّ رصيدهم اللغوي. ولكن لا يجب أن نهمل ما يتعلّق بالرّباعي أو الخماسي، إذ إنّ النحاة على تكرير "اللام" أي الأصل الثالث من الوزن نحو قولهم: "جَعْفَرٌ" على وزن "فَعْلٌ" و "فُسْتُقٌ" على وزن "فُعْلٌ"... وغيرها، يقول عبد الحميد عبد الواحد في هذا السياق: "(...) اختار النحاة تكرير اللام في مثل هذه الأوزان لأنّ الميزان يتكوّن من ثلاثة حروف فقط. وكان لا بدّ لهم أن يضيفوا حرفاً آخر أو حرفين (...) بإتيان حرف غير موجود في الحروف الأصول أو بتكرير أحد هذه الحروف"² ليتنبّتوا من الكلمات ويميّزوا المجرد من المزيد فيها. وهذا القالب الثلاثي الخالي من كلّ زيادة تكون مهمته حتماً القياس، والأوزان أبنية تقاس عليها كلّ المشتقات. يقول ابن جني في هذا المعنى: "(...) القوم بحكمتهم وزنوا كلام العرب فوجدوه على ضربين: أحدهما لا بدّ من تقبله كهيئته لا بوصية ولا تنبيه عليه، نحو: حجر ودار (...) ومنه ما وجدوه يُتدارك بالقياس وتخفّ الكلفة في عمله على الناس فقننوه وفصلوه إذ قدروا على تداركه (...)".³ أما عند عبد القادر المهيري فالميزان الصرفي يبدو "قاعدة مختزلة تجسّم المنوال الذي ينبغي أن يُنسج

1- عبد الحميد عبد الواحد: الكلمة في التراث اللساني العربي، توزيع مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، ديسمبر 2004، ص260.

2- المرجع نفسه، ص260-261.

3- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد عليّ النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1999، ج2، ص49.

عليه عند صياغة الكلمات التي تُعتبر مشتقة أو شبيهة بالمشقة¹، وبالتالي يكون الميزان الصرفي شكلا نظريًا مثاليًا يعرض عليه الباحث في اللغة أو مستعملها كلمات معنيّة به، ثمّ يقاس عليه لإبراز المقارنة ووجوه الاختلاف التي غالبًا ما يحددها الباحث ويصنّفها سعيًا إلى بيان أسبابها. وانطلاقًا من هذا الدالّ الحرفي أو ما نسمّيه "الأصل الثلاثي" المتكوّن من (ف، ع، ل) ميّز النّحاة بين المجرد والمزيد. وهذا الأصل هو الوزن الخالي من المقولات الدلالية. وعليه تكون الأوزان أبنية تقاس عليها كلّ المشتقات التي تحمل دون شكّ ثنائيّة الدالّ والمدلول. ويمكننا تلخيص هذه الفكرة في الرّسم التّالي:



وقد تتعدّد المقولات الدلاليّة للدالّ الواحد كما يتجلّى ذلك من خلال الوزن الذي يرد على الصّيغة المقطعيّة التّالية: (ف ك. ف ك ف)²

ف ك. ف ك ف ← أمثلة: فَا. عَال = اسم فعل أمر (نَزَال)

فَا. عَال = صفة مشبّهة (جَبَان)

فَا. عِي ل = صيغة مبالغة (قَدِير)

فَا. عَال = مصدر دالّ على داء أو صوت (هُزَال، عُوَاء...)

فَا. عُول = اسم جنس جمع (جُنُود)

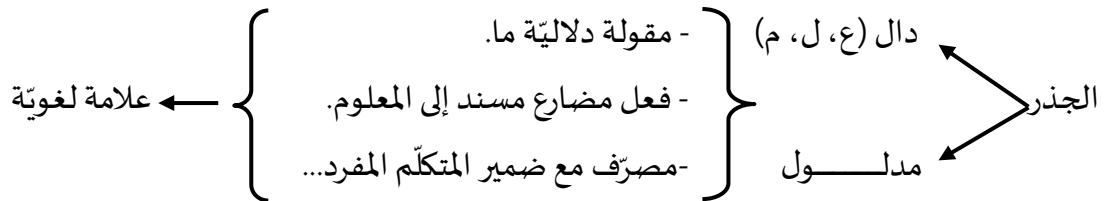
فَا. عُول = مصدر سماعيّ (جُلُوس)

نخلص ممّا سبق إلى أنّ الوزن مقياس خالٍ من الدلّالة المعنويّة. وهو هيكل صوتيّ إذا شُحن بمقولة دلاليّة ما انتقل من مرحلة الوزن النظريّ المجرد إلى مرحلة إنجاز الصّيغة التي تتفق في ميزانها مع غيرها من الصيغ ولكنّها تختلف عنها مقولة ومعنى ونوعًا بسبب الالتحام بين الوزن والجذر.

1- عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النّحاة، مرجع سابق، ص 50.
2- صيغة مقطعيّة لم تحتسب فيها حركة الإعراب: ف: حرف / ك: حركة قصيرة / كا: حركة طويلة.

2-2-2- الجذر:

إنَّ اللُّغة العربيَّة لغة اشتقاقية تعتمد مفرداتها على جذر حرفي يكون مشتركاً بين عديد الكلمات الرَّاجعة للحقل المعنويِّ نفسه. ويحمل هذا الجذر معنى عامًّا، ولكن بواسطة الحركات وحروف الزيادة تكتسب الكلمات التي سيتم توليدها سماتها الخاصَّة. وفي هذا السِّياق يقول عبد القادر المهيري: "تمثِّل ممارسة الاشتقاق، البحث عن الجذر لمعرفة الطائفة التي تنتمي إليها الكلمة المعنيَّة بها. كما يمكن أن تتمثِّل في الانطلاق من الجذر للبحث عن الكلمات التي تعود إليها لأنَّها زيادة على مشاركتها إياه اللَّفظ تنتمي إليه بصلة معنويَّة (...)".¹ كما ينبَّه إلى ضرورة أن تُراعى في هذه العمليَّة (أي الاشتقاق) القواعد الصِّرفيَّة التي يُعرف بها المزيد من الأصل لأنَّ التَّصريف في الصِّغ لبنا الكلمات قد يحجب حقيقة الحروف الأصليَّة التي تُكوِّن الجذر وعادة ما تكون ثلاثة أحرف. والملاحظ أنَّ كلمة "الجذر" لم تُذكر في كتب النَّحو القديم بعبارتها، بل نجد العبارات التَّالية، نحو: "مادَّة، هيأة، حروف، جوهر، حروف أصول، بنية... إلخ". والمهمُّ في ذلك أنَّ الرَّجوع إلى الجذر ينطبق على الاسم كما ينطبق على الفعل، وتركيب كلمة عربيَّة يتمُّ بواسطة العودة الآليَّة إلى الجذر والوزن. لكنَّ الجذر ليس بنية منجزة، بل هو مجموعة حروف تتواجد في كلِّ الصِّغ التي يمكننا أن نشتمَّها منه. ويرى عبد القادر المهيري أنَّ "اللُّغة العربيَّة لغة اشتقاقية تعتمد مفرداتها على جذر حرفي يكون مشتركاً بين عديد الكلمات الرَّاجعة إلى الحقل المعنويِّ نفسه، ويعتبر حاملاً لمعنى عام يتَّضح ويكتسب سماته الخاصَّة في كلِّ كلمة بواسطة الحركات وحروف الزيادة معاً".² وهذا ما يؤكِّد الرِّابط الوثيق بين علم الصِّرف والاشتقاق، فالأوَّل لا يمكن أن يعمل إلا انطلاقاً من الثَّاني وتحديداً من الجذر الذي هو حروف أصول مجرَّدة من الحركات، وهي تمثِّل تصوُّراً مجرداً عامًّا لما سيتولَّد عنها من صيغ مختلفة الأوزان والدلالات. فالجذر -رغم اختلاف حروفه- يبقى ذا معنى مطلق أي حرفي محض وجامد. ثمَّ يتحوَّل في عمليَّة الاشتقاق إلى معانٍ مخصوصة ومختلفة تُكوِّن رصيِّداً ثرياً من الكلمات. أي يمكننا اعتبار الجذر مجموعة حروف مجرَّدة تتكوَّن من دالٍّ وهو مجموعة الحروف المشتركة بين صيغ متعدِّدة، ومن مدلول وهو المقولات الدلاليَّة. أي أنَّ الدالَّ واحد والمدلولات متنوِّعة ومختلفة. وبذلك ينتقل الجذر من طور التَّجريد إلى طور الواقع اللَّسانيِّ الحقيقيِّ. ويمكننا تجسيد هذا في الخطاطة التَّالية:



1- عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النَّحاة، مرجع سابق، ص 23.

2- المرجع نفسه، ص 57.

وقد تفتنّ القدامى إلى مفهوم العلامة اللغوية (المدلول) وأهميّة الجذر في بلورة هذا المفهوم وإن لم يصرّحوا به كمصطلح نحويّ (لسانيّ) كما سبق وأشرنا.

للجذر خاصيّاته الصّوتية التي تتجلّى بوضوح في الاستعمال، ونحن نجد لما يعالج من القضايا الصّوتية والظواهر التّعاملية في الصّرف (صحيح سالم، مهموز، مضعّف، معتلّ...) صدّى في الجذر الذي هو مرآة عاكسة لقضايا كلّ الصّيغ المنجزة، من ذلك مثلاً ما نجده في الجذر الثّلاثيّ والرّباعيّ من السّمات الصّوتية التّالية¹:

الجذر الثّلاثيّ المعتلّ	الجذر الثّلاثيّ الصّحيح.
ل ₁ ف ₂ ف ₃ (و ج د).	ف ₁ ف ₂ ف ₃ (ع ل م).
ف ₁ ل ₂ ف ₃ (ق و ل).	ف ₁ ف ₂ ف ₃ (ر د د).
ف ₁ ه ₂ ل ₃ (ر ء ي).	ه ₁ ف ₂ ف ₃ (ء ر م).
ف ₁ ل ₂ ل ₃ (ه و ي).	ف ₁ ه ₂ ف ₃ (س ء ل).

الجذر الرّباعيّ	
الملاحق	الأصل
ف ₁ ل ₂ ف ₃ ف ₄ (و ج د).	ف ₁ ف ₂ ف ₃ ف ₄ (د ح ر ج).
ف ₁ ل ₂ ل ₃ ف ₄ (د ه و ر).	ف ₁ م ₂ ف ₃ م ₄ (ز ل ز ل).

وعلى هذا الأساس، فإذا سلّمنا بالأصل الواحد للاشتقاق، فإنّ الجذر الذي يُعتبر منطلقاً لتوليد مجموعة من الصّيغ تطرأ عليه تغييرات بإرداف حركات وحروف. وهو في شكله الحرفيّ كدالّ لا وجود له لغويّاً. ولا يصبح علامة لغوية تحتوي صورة أكوستيكية ومنتصّراً ذهنيّاً إلا إذا أنجز في كلمة أو صيغة جامعة للجذر والوزن والمقولة الدلالية.

2-2-3- الصّيغة:

من الواضح أنّ صيغ الأفعال تختلف باختلاف معانيها. أمّا المصدر فصيغته واحدة لذلك اعتبره البصريون أصلاً والفعل فرع عليه. يقول صاحب "الكتاب" في هذا السّياق: "إنّ (...) الفعل (...) أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وُبُنيت لما مضى ولما يكون ولم ينقطع وما هو كائن لم ينقطع"². فكلّمة أفعال جاءت

1- ف: حرف / ههزمة / ل: حرف علة.

2- أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، طبعة خاصّة، دار سحنون للنشر والتّوزيع، 1990، ج1، ص02.

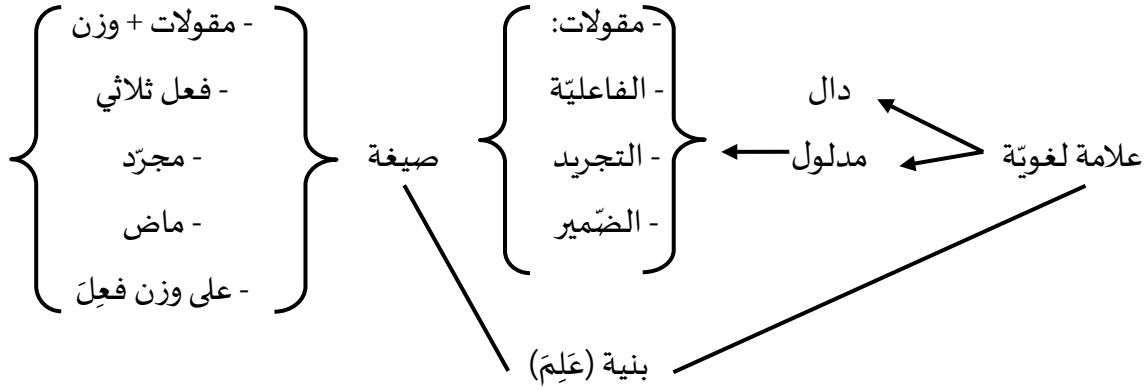
عند سيوبه بمعنى أبنية، أي أنها صيغ أُخِذت من المصادر وارتبطت بزمان محصّل (ماض، حال، استقبال)، في حين أنّ صيغة المصدر لم تقترن بأيّ من هذه الأزمنة، بل تدلّ على زمان مطلق ولزمت معنى الحدث. من زاوية الصيغة يمكننا أن نستنتج أنّ لفظ المصدر وحروفه توجد في جميع أنواع الفعل كيفما صُرّف، مثال ذلك: "حَرَجٌ، يَخْرُجُ، أَخْرَجَ، اسْتَخْرَجَ، تَخْرَجُ، يُخَارِجُ... كذلك قَتَلَ وَيَقْتُلُ وَيُقَاتِلُ واسْتَقْتَل... إلخ". ومن هذا المنظور كانت حروف المصدر أصلاً ومادّة لصياغة أمثلة عديدة من الأفعال. وقد قام الرَّجَاجِيّ بمقارنة طريفة بين المصدر ومعدن الفضّة، إذ يقول في هذا السياق: "... لفظ المصدر الذي هو أصله (ويقصد بذلك أنّ المصدر أصل الفعل) موجود في (أي في الفعل) في جميع فنونه (أي صيغه). فعلمنا أنّه أصله ومادّته. ألا ترى أنّ الفضّة أصل لجميع ما يصاغ منها (...). فإنّ صغت كوزاً أو إبريقاً أو خاتماً (...). وغير ذلك فمعناها موجود في جميع ما يُصاغ منها (...)"¹. السّئيء نفسه في الاشتقاق، فهو مولّد لألفاظ منجزة حسب نظام معيّن، هو نظام الصّياغة المميّز للغة العربيّة. ويعتبر الاشتقاق الصّغير أو الصّرفيّ دليلاً على ارتباط الكلمات واتّحادها في الأصل من جهة اللفظ والمعنى وترتيب الحروف مختلفة الصّيغة نحو: صيغة الماضي وصيغة المضارع واسم الفاعل والصّفة المشبّهة وغيرها... والملاحظ أنّ الأصل الجامع لمجموع هذه الصّيغ الذي ينبني عليه الاشتقاق الصّغير هو هذا المشترك بين هذه الكلمات المترابطة لفظياً ومعنوياً والذي يدور محوره حول الحروف الأصول المكوّنة لمادّة المصدر.

المهمّ في كلّ هذا هو أنّ الصّيغة أو صياغة كلمات جديدة من الأصل الذي هو على الأرجح المصدر، ساهم في إثراء المعجم من خلال توليد مفردات جديدة على مستعملي اللّغة. وقد ساهمت الدّراسات الصّرفيّة في تحليل ما يطرأ على الصّيغ المنجزة من تغييرات لأنّ معرفة الفرع لا تحصل إلّا بمعرفة الأصل وبذلك يكون "الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيباً ومغايرتها في الصّيغة"². وعليه تكون الصّيغة وزناً مشحوناً بالمعنى أو هي شكل حامل لمقولة ما، إذ لا يمكن صرفيّاً عزل الصّيغة عن وزنها بسبب وجود صلة لفظيّة ومعنويّة بين المشتقّ والمشتقّ منه. أمّا الصّلة اللفظيّة فتتمثّل في الموازين المعروفة المحدودة في العربيّة التي تصاغ عليها بقيّة المشتقّات قياساً.

أمّا الصّلة المعنويّة فتتمثّل في مقولات الفاعليّة والمفعوليّة والزّمانيّة والمكانيّة... وغيرها، ويمكننا أن نمثّل لذلك بالشّكل التّالي:

1- أبو القاسم الرَّجَاجِيّ: الإيضاح في علل النّحو، تحقيق مازن المبارك، دار النَّفائس، بيروت، صندوق بريد 6347، ط 2، 1973، ص 59.

2- الشّريف عليّ بن محمّد الجرجاني: كتاب التّعريفات، مصدر سابق، ص 27.



يبرز هذا الشكل العلاقة الوطيدة القائمة بين الصيغة والوزن وفيها تأكيد على ضرورة التحام الجذر بالوزن وتشابكهما وحضور الوزن ضمناً في كل صيغة منجزة أو قياسية. ولا يمكن الفصل بينهما لأنهما حاضران في ذهن مستعمل اللغة.

نخلص إلى القول إن كل كلمة عربية تعود بالضرورة إلى جذر ووزن وصيغة معينة مما يمكنها من التجدد والتوليد وخلق دلالات جديدة في شتى ميادين اللغة. كما نخلص إلى أنه يمكننا من خلال الاشتقاق وأهم قنواته (جذر، وزن، صيغة) أن نثري رصيدنا اللغوي، وأن منهج تفسير أي لغة من اللغات البشرية لا يمكن أن ينطلق إلا من ذات اللغة وطبيعة تركيبها.

3- المؤلف والمختلف بين الفعل والمصدر:

أول ما يجلب انتباهنا في ثنائيتي الفعل والمصدر هو ذلك المشترك المعنوي واللفظي بينهما، فهل يعتبر هذا المؤلف سبب المشكل وطرح السؤال في أصل الاشتقاق؟ ولماذا تم الاختيار على الفعل والمصدر أساساً؟ هل هو لما بين قسيمي الكلام من شبه؟ وما هي أهم المقاييس المحددة للمؤلف والمختلف بين الفعل والمصدر؟

3-1- مقياس الحدث والزمن:

من خلال حدّ النّحة لأقسام الكلام، رأينا أنّ الاسم عندهم كلمة دلّت على معنى في نفسها من غير اقتران بزمان محصّل على نقيض الفعل الذي يدلّ على حدث مقترن بزمان محصّل. وبما أنّ المصدر من الأسماء، فإنّه يدلّ على شيء واحد هو الحدث. أمّا الفعل فإنّه يدلّ على شيئين هما الحدث والزمن. ومن هنا تتوضّح لنا فكرة كون المفرد أصلاً للمركّب، وعليه يعتبر المصدر أصلاً والفعل فرعاً. وقد تحدّث ابن يعيش عن زمن المصدر، حيث قال: "... المصدر يدلّ على زمان، إذ الحدث لا يكون إلا في زمان لكنّ زمانه غير متعيّن كما كان في الفعل"¹. ومن خلال هذا الرأي يمكننا القول إنّ إطلاقه زمن المصدر دليل على أنه أصل وهو رأي

1- موفّق الدّين بن يعيش: شرح المفصّل، إدارة الطّباعة المنيريّة بمصر. شارع الكحكيين رقم 1، دار صادر، ج7، ص2.

البصريين ومن تبعهم من الجمهور. فهم يرون أحقيّة المصدر على الفعل في أصل الاشتقاق اعتماداً على هذا المقياس (مقياس الحدث والزمن). ويبرّرون قولهم بأنّه " (...) لا دلالة على الحدث والزمان المخصوص إلا بعد الدلالة على الحدث وحده. وقد مثل ذلك بالنقرة (السبيكة) من الفضّة (...) من حيث هي فضّة لا صورة لها، فإذا صيغ منها (...) مرآة أو قارورة كانت تلك الصّورة مادّة مخصوصة، فهي فرع على المادّة المجرّدة، كذلك الفعل هو دليل على الحدث وغيره والمصدر دليل على الحدث وحده. فهذا يتحقّق كون الفعل فرعاً لهذا الأصل"¹. ومن خلال هذا المقياس نلاحظ اشتراك الفعل والمصدر في الحدث والزمن مع فرق وحيد هو أنّ زمن المصدر مطلق وزمن الفعل محصّل (ماض وحاضر ومستقبل).

تساءل ابن السّراج عن الفرق بين الفعل والمصدر وقال إنّ " (...) الفعل يدلّ على معنى وزمان وذلك الزّمان إمّا ماض وإمّا حاضر وإمّا مستقبل (...) وفي الأسماء مثل اليوم والليلة والسّاعة وهذه أزمنة فما الفرق بينها وبين الفعل؟"². ثمّ يجيب: "قلنا إنّ الفعل ليس (...) زماناً فقط، كما أنّ اليوم زمان فقط، فالיום معنى مفرد للزّمان ولم يوضع مع ذلك لمعنى آخر و (...) الفعل قد قسّم بأقسام الزّمان الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل"³. وبناء على هذا القول يفرّق ابن السّراج بين الفعل والمصدر رغم اشتراكهما في صفة الحدث وهو من المؤتلف بينهما ووجه من أوجه الشّبه بينهما، أمّا في ما يخصّ المختلف بينهما فهو يقول: إنّّه "إذا كانت اللفظة تدلّ على زمن فقط فهي اسم وإذا دلّت على معنى وزمان محصّل فهي فعل"⁴.

أمّا العكبري فقد اعتمد مقياس الحدث والزمن ليؤكد أنّ الفعل فرع على الأصل يأتي بعده، وأنّ كلّ تركيب لا يكون إلا بعد أفراد، وبما أنّ الفعل مركّب من حدث وزمن والمصدر يتضمّن الحدث فقط كان الفعل فرعاً على المصدر. ويقول في ذلك: إنّ "الفعل يدلّ على الحدث والزمان المخصوص، فهو بمنزلة اللفظ المركّب، فإنّه يدلّ أكثر ممّا يدلّ عليه المفرد ولا تركيب إلا بعد أفراد"⁵. وبذلك يختلف الزمن في المصدر عمّا هو عليه في الفعل لأنّ الزمن في المصدر "من خارجه وهو من لوازمه وليس من مقوماته". وفي الحديث عن زمن الفعل وزمن المصدر هناك فرق، ذلك أنّ المصدر يدلّ على زمن مطلق وغير مقيّد مثلما هو الأمر في بقيّة المشتقات الأخرى كأسماء الفاعلين والمفعولين، وبما أنّ المصدر يدلّ على حدث فكلّ حدث لا بدّ أن يأتي في زمن، ولكنّ المصدر في هذه الحالات غير محتاج إلى هذا الزمن الذي هو من أهمّ خصائص الفعل وهو عكس ذلك في المصدر.

1- أبو البقاء العكبري: التبيين عن مذاهب التّحويين الكوفيّين والبصريين، مصدر سابق، ص 145-146.

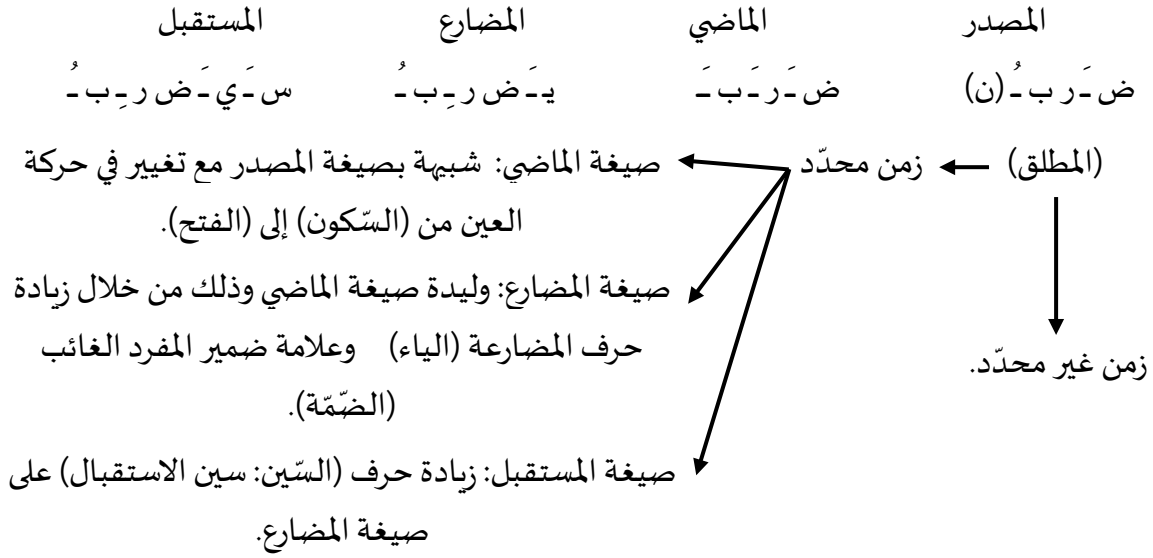
2- أبو بكر محمّد بن سهل بن السّراج: الأصول في النّحو، تحقيق عبد الحسين الفتليّ، مؤسسة الرّسالة، ط 3، 1996، ج 1، ص 36-37.

3- المصدر نفسه، ص 36-37.

4- المصدر نفسه، ص 37.

5- عبد الحميد عبد الواحد: الكلمة في التّراث اللّسانيّ العربيّ، مرجع سابق، ص 74.

نخلص إلى القول إنّ (...) المصدر له معنى واحد وهو دلالته على الحدث فقط، ولا يدلّ على الزّمان بلفظه" لذلك كان هو الأصل. ويتمّ اشتقاق أزمنة الفعل من الزّمن المطلق الذي يختصّ به المصدر، ومثال ذلك الرّسم التّالي:



3-2- مقياس الصّيغة الصّرفيّة:

ساهمت الصّيغة الصّرفيّة في تحديد المؤتلف والمختلف وفي البحث في الأصل والزائد من خلال النّظر في الحروف الزائدة والطّائفة على الحروف الأصول، وهذا ما يؤكّده العكبري إذ يقول إنّ (...) الفعل يشتمل لفظه على حروف زائدة على حروف المصدر، تدلّ تلك الزيادة على معان زائدة على معنى المصدر (...) في الفعل ضَرَبَ (...) تُحَرِّكُ الرّاء فيختلف معنى المصدر، ثمّ تقول اسْتَضْرَبَ فتدلّ هذه الصّيغة على معنى آخر، ثمّ تقول اضْرَبْ وتَضْرِبْ ويَضْرِبُ فتأتي هذه الزوائد على حروف الأصل (...) ومعلوم أنّ ما لا زيادة في أصل لما فيه زيادة"¹.

يرى عبد القادر المهيري أنّ حصر الصّيغ الممكنة في اللّغة العربيّة وتصنيفها له بالغ الأهميّة في البحث الصّرفي، ويقول بأنّه (...) عمل وصفيّ يهدف إلى إرجاع كلّ كلمات اللّغة تقريبا إلى عدد محدود من الأشكال والقوالب"². وهذا ما يؤكّد أنّه رغم اختلاف النّحاة في حصر صيغ الأسماء والأفعال، ورغم أنّ المشترك بينهم هو كون صيغ الاسم مجردة ومزيدها تعدّ بالمئات وصيغ الفعل محدودة العدد³، فإنّه يمكننا القول بأنّهم

1- أبو البقاء العكبري: التّبيين عن مذاهب النّحويّين الكوفيّين والبصريّين، مصدر سابق، ص 146.

2- عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النّحاة، مصدر سابق، ص 51.

3- المصدر نفسه، ص 55.

بضبطهم لقائمة صيغ الأسماء والأفعال قد قاموا بعمل وصفي لكل الكلمات المنتمية إلى قسمي الكلام في العربية ونقصد الأسماء والأفعال.

تكمن أهميّة الصّيغة في استخراج قواعد عامّة تخرج بالمادّة اللّغويّة من دائرة السّماع لتخضع للممارسة القياسيّة وهو ما يؤكّده عبد القادر المهيري، إذ يمثّل (...) ضبط أصناف الكلمات التي تخضع صياغتها إلى القياس وتحديد طرق صياغتها المنتظمة بابا هاما من أبواب الصّرف¹. والملاحظ أنّ للفعل صيغا مختلفة لاختلاف معانيها. أمّا صيغة المصدر فهي واحدة لكنهما يشتركان في الحروف الأصول المكوّنة لكليهما. لذلك كان المصدر أصلا والفرع فرعاً عليه. وبالتالي تبدو صيغة المصدر "مؤهلة" ليندرج تحتها الفعل على حدّ عبارة عبد القادر المهيري الذي يقول: "قد تبدو صيغة المصدر مؤهّلة ليندرج تحتها الفعل في مختلف صيغه، فتكون بمثابة العنوان له"². والحقّ أنّنا نجد هذا الرّأي في العديد من الدّراسات التّقابليّة، إذ يُقابل المصدر (l'infinitif) في اللّسان الفرنسيّ، لكنّ هذا الرّأي لم يخلُ من جدل، إذ سبق وكان سببا في اختلاف الآراء بين المدرستين الكوفيّة والبصريّة.

كان للكوفة آراؤها وحججها في اختيار الفعل أصلا للاشتقاق والشّيء نفسه عند البصرة. لكنّ الإيجابيّ في هذا الخلاف هو أنّ إثارة هذه القضية ليس محظورا ولا هو من المسكوت عنه لأنّه نتيجة طبيعيّة لنظام الاشتقاق في اللّغة العربيّة لأنّ واصف اللّغة في حاجة إلى تحديد أصل الاشتقاق، (نشير هنا إلى ما بلغه النّحو العربيّ من تجريد ونبين الإضافة الحاصلة من وراء ذلك). وقد كان مقياس الصّيغة الصّرفيّة من أدوات هذا البحث رغم ما صادفنا من اختلاف في الآراء. ولا شكّ أنّ نحاة البصرة قد اختاروا المصدر مرجعا لنظام الاشتقاق لأنّه أبسط من الفعل في بنيته (البنية هنا، تفيد مفهوم الصّيغة). وقد أشرنا إلى أنّه لا وجود لصيغة "محايدة" للفعل، فبمجرّد التلقّف به نصرفه أي نسنده. وهكذا لا يمثّل الفعل كلمة أي لفظا دالّا على معنى مفرد. فالفعل "أمثلة" على حدّ عبارة سيبويه أي هو صيغ أو أبنية مختلفة. والأكيد أنّ صيغ الفعل تختلف عن صيغ الاسم (المصدر) الذي هو أصل المشتقات. يقول الأنباري في هذا الشّأن: "(...) المصدر هو الأصل (...) له مثال واحد نحو: الضرب والقتل، والفعل له أمثلة مختلفة. كما أنّ الذّهب نوع واحد وما يوجد منه أنواع وصور مختلفة"³ لذلك يمكن أن نعتبر أنّ المصدر هو الدّرجة الأولى للاشتقاق نحو:

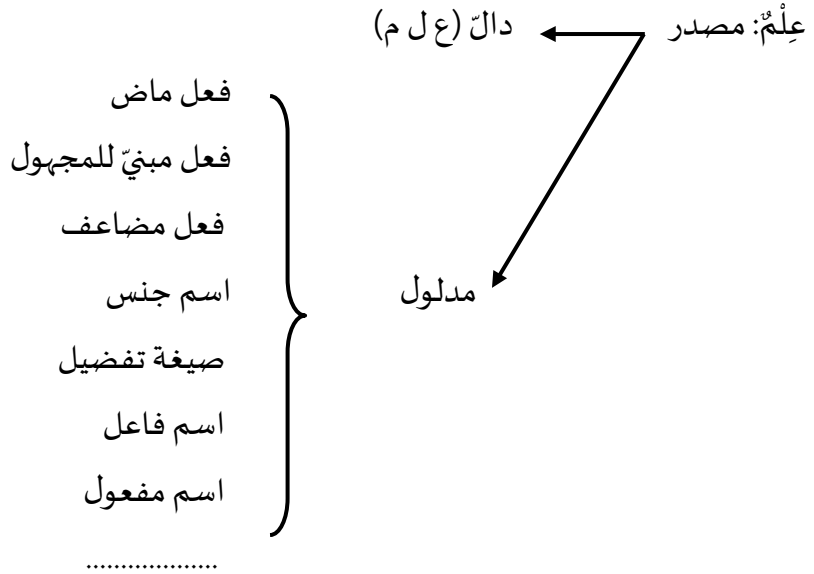
المصدر	الماضي	المضارع	اسم الفاعل	اسم المفعول
ض - ر - ب - (ن)	ض - ر - ب -	ي - ض - ر - ب -	ض - أ - ر - ب - (ن)	م - ض - ر - ب - (ن)
(ف ك ف. ف ك)	(ف ك. ف ك. ف ك)	(ف ك ف. ف ك. ف ك)	(ف ك. ف ك. ف ك)	(ف ك ف. ف ك. ف ك)

1- عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النّحاة، مرجع سابق، ص 58.

2- المرجع نفسه، ص 60.

3- كمال الدّين أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويّين البصريّين والكوفيّين، دار إحياء التّراث العربيّ، د.ت، ج 1، ص 103.

نخلص في هذا الرأى إلى أن علم الصّرف لا يمكنه العمل إلا انطلاقاً من الاشتقاق وتحديدًا من الحروف الأصول الخالية من الحركات التي تمثل تصوّرًا مجردًا عامًا لما سيتولّد عنها من صيغ مختلفة ومقولات دلالية لأنّ الحروف الأصول عبارة عن معنى مطلق وجامد ويمكننا تحويله من طور الجمود بالاشتقاق وذلك بإدخال عناصر حركيّة (جس أو مدى) أو تضعيف حرف من حروفه الأصليّة أو إلحاق حروف أو حركات للصيغة المجزّدة بالسّوابق واللّواحق. فنحصل على علامات لغويّة جديدة، مثال ذلك: "عِلْمٌ" نشقّ منه "عِلِمٌ، عُلِمٌ، عَلِمٌ، عَلَمٌ، أَعْلَمٌ، عَالِمٌ، مَعْلُومٌ، تَعَلَّمَ، يُعَلِّمُ، تَعْلِيمٌ..." ومن خلال هذا نلاحظ أنّ الدالّ واحد والمدلولات متنوّعة ومختلفة. وهكذا تنتقل الحروف الأصول من طور التّجريد إلى طور الواقع اللّسانيّ الحقيقيّ. ويمكننا تجسيد ذلك في الرّسم التّالي:



3-3- مقياس الاشتقاق:

يعمل هذا المقياس بالتّوليد الذاتيّ للكلمات. وهو طاقة تعتمد أصلاً حرفياً مقترنا بمعنى مطلق. ويتمّ من خلاله توليد عدد لا متناه من الكلمات بزيادة حركات أو حروف. والاشتقاق في التّعريف هو نزع لفظ من لفظ مع اتّفاق اللّفظين أي المشتقّ منه والمشتقّ في المعنى وفي المادّة الأصليّة لنستدلّ باللّفظ الثّاني على معنى الأصل. وتكمن قيمة الاشتقاق في حضوره في قسم كبير من المادّة اللّغويّة عدا الحرف لأنّ الفعل مشتقّ والاسم مشتقّ وجميع الفروع اللّغويّة تمرّ حتماً بالاشتقاق. ولا بدّ للباحث في اللّغة وخاصّة من يدرسون الصّرف من معرفة هذا الفرع من اللّغة (الاشتقاق) لتعليل ما يطرأ على الصّيغ المنجزة من تغيير لأنّ معرفة الفرع لا تحصل إلاّ بمعرفة الأصل. وكلّ كلمة من الكلمات المشتقة لا بدّ أن تختلف عن بقيّة الكلمات الأخرى بزيادة في المعنى وهو ما نسمّيه "المعنى الطّارئ"، والأصل مجاله الاشتقاق.

وإذا عدنا إلى كتب التّراث نلاحظ أنّ العربيّة تنطلق في توليد رصيدها اللّغويّ من الحروف الأصول التي هي "الفاء والعين واللام" التي يوجد حولها اتّفاق. فهي المادّة الأصليّة أو الحروف الأصول التي تقوم عليها

جملة من الكلمات التي تربط بينها علاقة اشتقاقية. وفي هذا السياق يقول عبد القادر المهيري: إنَّ (...) الاشتقاق (...) ممارسة لكلمات اللّغة ومعالجتها ويعتمد تصنيفها بالرجوع إلى ما هو مشترك بين مجموعة منها"¹.

وفي الحديث عن الفرق بين التصريف والاشتقاق، يقول ابن عصفور: "إنَّ (...) الفرق بينهما، أنّ الاشتقاق مختصّ بما فعلت العرب من ذلك، والتصريف عامّ لما فعلته العرب ولما نحدثه نحن بالقياس"². وأهمّ ما يمكن أن نستنتجه من هذا القول هو أنّ الاشتقاق ليس بعلم قائم الذات بقواعده وقوانينه لأنّه سمة من سمات اللّغة العربيّة تتجلّى في قيام عدد من الكلمات على جذور محدودة العدد واشتراكها فيها.

إنّ مقياس الاشتقاق يخدم خاصّة النّشاط المعجمي، ذلك أنّ المعجميين يختارون مداخل معاجمهم من موادّ الاشتقاق لا من المفردات، أي أنّهم يبنون معاجمهم على ما اخترعه النّحاة من أصول مجردة لا على ما تستعمله اللّغة من كلمات. وفي هذا السياق يقول تمام حسّان: " (...) يفرض على من يبحث عن معنى الكلمة في ثنايا المعجم أن يكون على علم بتجريدات النّحاة من أصول (وبخاصّة أصل الاشتقاق وهو بحسب حروف المادّة الثلاثة كما بدا في تطبيقاتهم)"³. ومنه نلاحظ أنّ الاشتقاق عمل تطبيقيّ يقتضي الاعتماد على قاعدة تتعلّق بالقياس على ما إطرّد من أصل وفرع وهو في النّهاية يسعى إلى توليد المفردات والدّوران حولها.

يرى العكبري أنّ " (...) المصدر لو كان مشتقاً من الفعل لأدّى ذلك إلى نقض المعاني الأوّل وذلك يخلّ بالأصول"، وهو ما يعني أنّ الفعل يشتمل لفظه على حروف ومعان زائدة. لذلك فهو لا يجوّز الاشتقاق من الفعل. ويضيف على ما سبق فيقول: "والاشتقاق ينبغي أن يفيد تشييد الأصول وتوسعة المعاني وهذا عكس اشتقاق المصدر من الفعل" لأنّ في ممارسة الاشتقاق بحث عن المزيد من المادّة اللّغويّة لإثراء الرّصيد المعجمي. ومن خلال المصدر الذي تمثّل حروفه الأصول المادّة الأوّليّة لصوغ مشتقات جديدة، نستطيع معرفة الكلمات التي تعود إليه لأنّها زيادة على مشاركتها إيّاه في اللفظ الذي يتغيّر بزيادة حروف وحركات، فهي تنتمي إليه بصلة معنويّة أي المعنى الأصليّ للكلمات لأنّه إذا انتفى المعنى غاب الاشتقاق.

تختلف كلّ كلمة من الكلمات المشتقة عن الكلمات الأخرى بزيادة في المعنى وهو ما يسمّيه النّحاة "المعنى الطّارئ". وهو معنى يميّز بين كلمتين أو أكثر بينهما علاقة اشتقاقية. وبما أنّ الاشتقاق يهتمّ بتقليب الكلمة على أوجهها المختلفة، فإنّ هذا يساعد في معرفة الأصل من الرّائد، إذ الأصل ثابت والطّارئ هو كلّ ما زاد عن الكلمة الأصل ونذكر "الهمزة" في مثال: "أحمر" لأنّه من "الحمرة" و"الألف" في مثال: "ضارب" لأنّه من "الضّرب" و"الواو" في مثال: "كوثر" لأنّه من "الكثرة" و"الياء" في مثال: "سعيد" لأنّه من "السّعادة" ... إلخ.

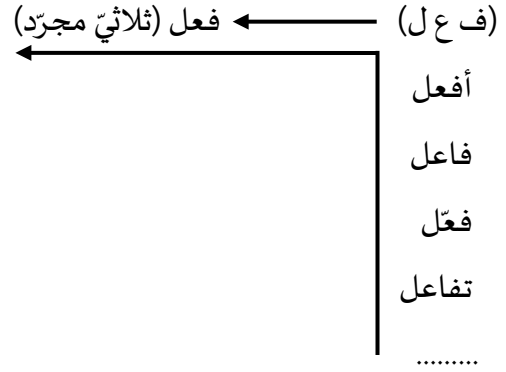
1- عبد القادر المهيري: من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النّحاة، مرجع سابق، ص 22.

2- ابن عصفور. نقلا عن المصدر نفسه، ص 22.

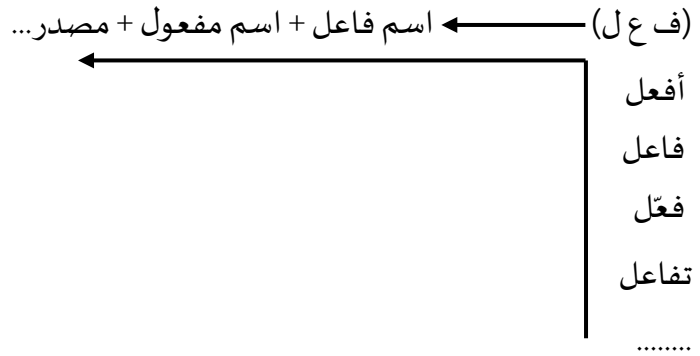
3- تمام حسّان الأصول: دراسة إيبستيمولوجيّة لأصول الفكر اللّغويّ العربيّ، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، ط1، 1981، ص 276.

لاحظنا أنّ العربيّة تنطلق في توليد رصيدها اللّغويّ من أصل ثلاثيّ يمثّل مادّة الاشتقاق. ويمكننا أن نبيّن ذلك من خلال هذين الرّسمين:

- الأوّل توليد عموديّ، إذ نصوغ من الأصل الثّلاثيّ فعلا ثلاثيّا مجرّدا، ونستخرج منه سلسلة أفعال مزيدة متولّدة عن طريق هذا الاشتقاق العموديّ.



- والثّاني توليد أفقيّ، حيث نوّلد قوالب الأسماء من الفعل بحسب مقولات تصنيفيّة جاهزة مسبقا عن طريق الأوزان والسّماع أحيانا.



4- اختلاف المدارس في مسألة الاشتقاق:

ليس البحث في أصل الاشتقاق بالسهولة التي نعتقد. ففي مسألة كانت موضوع جدل ونقاش بين المدارس النّحويّة القديمة، إذ اعتبر البصريّون المصدر أصلا ونقطة انطلاق كلّ عمليّة توليديّة في اللّغة. في حين ذهب الكوفيّون إلى اعتبار الفعل أصلا. وتبع لهذا الاختلاف فإنّ كلّ مدرسة أكّدت حججها وأنكرت حجج الأخرى وفنّدتها بما رأتها دليلا على صحّة رأيها. وقد انعكس هذا الاختلاف في تعبير كلّ منهما عن رأيها. فما هي النّتائج النّحويّة المتولّدة عن كلّ اعتبار؟ وكيف تجلّى الخلاف بين المدرستين في هذه المسألة؟

4-1-1- مدرسة البصرة:

4-1-1- الرأى:

ترى مدرسة البصرة أنّ الفعل مأخوذ من المصدر والمصدر سابق له فهو اسم الفعل وهذا معنى قول سيبويه: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء"¹، بمعنى أنّ المصدر أصل للاشتقاق والفعل فرع عليه.

4-1-2- التعليل:

هو بمثابة حجج اعتمدها البصريون لإثبات أنّ المصدر أصل الاشتقاق. وقد اختلفت نوعيّة حججهم في ذلك. ولكننا ارتأينا اختيار الحجج اللغويّة والوقوف عندها والتأكيد عليها بالفهم والتّحليل لأنّها أقرب إلى الدّرس اللّسانيّ. وهذا ما يهّمنا وما يبرّر انتقاءنا لبعضها دون بعض:

- **الحجّة الأولى:** "إطلاقيّة زمن المصدر"، أي أنّ حدّ الاشتقاق موجود في الفعل ذلك أنّه يدلّ على حدث وزمان مخصوص وبذلك يعتبر مشتقاً وفرعاً على المصدر، من ذلك قولنا: "ضاربٌ" (اسم فاعل)، "مضروبٌ" (اسم مفعول)، "مضربٌ" (اسم آلة)... وغيرها، ويراد من ذلك تكثير المعاني وهذا لا يتحقّق إلاّ في الفرع الذي هو الفعل لأنّ المصدر "ضربٌ" له معنى واحد وهو دلالته على الحدث. وهو ما يؤكّده العكبري بقوله: "إنّ المصدر له معنى واحد وهو دلالته على الحدث (...). والفعل يدلّ على الحدث والزّمان المخصوص، فهو بمنزلة اللفظ المركّب فإنّه يدلّ على أكثر ممّا يدلّ عليه المفرد ولا تركيب إلاّ بعد الأفراد"². وبناء على هذا القول يرى البصريون أنّه لا دلالة على الحدث والزّمان المخصوص إلاّ بعد الدّلالة على الحدث وحده. نخلص إلى القول إنّ البصريين يعتبرون أنّ المطلق هو أصل للمقيّد. وهم حين أرادوا استعمال المصدر وجدوه يشترك في الأزمنة كلّها لذلك اشتقوا منه أمثلة تدلّ على تعيين الأزمنة ومثال ذلك:

ضَرْبٌ (مصدر) ← ضَرَبَ (ماضٍ) ← يَضْرِبُ (مضارع) ← سَيَضْرِبُ (مستقبل)

ويقول الأنباري، مؤكّداً ذلك ونقلًا عن البصرة: إنّ "الدليل على أنّ المصدر أصل للفعل أنّ المصدر يدلّ على زمان مطلق والفعل يدلّ على زمان معيّن، فكما أنّ المطلق أصل للمقيّد فكذلك المصدر أصل للفعل"³ مؤكّداً أحقيّة المصدر بأن يكون أصلاً للاشتقاق.

- **الحجّة الثّانية:** "الصّيغة"، إذ ترى البصرة أنّ صيغة الفعل تدلّ على ما يدلّ عليه المصدر، في حين أنّ المصدر لا يدلّ على ما يدلّ عليه الفعل، نحو قولنا: "ضربٌ" فهو يدلّ على ما يدلّ عليه "الضربٌ" لكنّ

1- أبو البشر عثمان بن قنبر سيبويه: الكتاب، مصدر سابق، ج1، ص12.

2- أبو البقاء العكبري: التّبيين عن مذاهب التّحويين الكوفيّين والبصريين، مصدر سابق، ج1، ص145.

3- كمال الدّين أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين التّحويين البصريين والكوفيّين، مصدر سابق، ج1، ص237.

"الضَّرْبُ" لا يدلّ على ما يدلّ عليه "ضَرَبَ" و "يَضْرِبُ" و "لَمْ يَضْرِبْ" و "لَنْ يَضْرِبَ" و "إِضْرِبْ" ... ومن خلال هذا يستخلصون أنّ للمصدر مثالا واحدا ولل فعل أمثلة مختلفة نحو ما رأينا. وبالتالي يكون المصدر أصلا، إذ يوجد لفظه وحروفه في جميع أنواع الفعل كيفما صُرّف. وهذا دليل على أنّ "المشتقّ منه" يراد به الحروف الموضوعية على المعنى وضعا أوليا. وتوجد في "المشتقّ" تلك الحروف مع نوع من التّغيير إضافة إلى معنى زائد على الأصل. وهذا ما يؤكّده الأنباري في "المسألة الثامنة والعشرين" من المسائل الخلافية في مصنّفه. بما معناه أنّ الفرع لا بدّ أن يكون فيه الأصل¹. وبالتالي فإنّ الفعل يدلّ بصيغته على دلالة المصدر. ولكنّ العكس غير صحيح، إذ يرى البصريّون أنّ انتفاء معنى الفعل في صيغة المصدر دليل على أنّ المصدر أصل للفعل وهو الكلّ والفعل جزء منه. وهكذا لا يكون الفرع أقوى من الأصل²، وهو ما ينقله الأنباري في حديثه عن ثنائية الأصل والفرع نقلا عن البصرة قولهم: "إنّ الدليل على أنّ المصدر هو الأصل أنّ المصدر له مثال واحد نحو الضَّرْب والقتل، والفعل له أمثلة مختلفة كما أنّ الدَّهَب نوع واحد وما يوجد منه أنواع وصور مختلفة"³ مقيما علاقة طريفة بين معدن الدَّهَب الخامّ وتفردّه بالأصالة وبين ما صنع منه من حلّي على اختلاف الأحجام والصّور كمثال عن العلاقة بين المصدر والفعل أو بين المصدر وبقية المشتقات المتولّدة عنه.

- **الحجّة الثالثة:** "دلالة المصدر معجميا"، إذ يرى البصريّون أنّ أصليّة المصدر تثبت من خلال تسميته، فهو الموضع الذي يصدر عنه، وبالتالي يعتبر الفعل صادرا عنه. وهذا ما يؤكّد أنّه يجوز أن يثبت للأصل ما لا يثبت للفرع⁴. وفي هذا الإطار ينقل الرّجّاجي عن البصرة قولها بأنّه "من الدليل على أنّ المصدر قبل الفعل وأنّ الفعل منه، أنّ المصدر في اللّغة هو المكان الذي يصدر عنه كقولنا: هذا مصدر الإبل، للمكان الذي تصدر عنه فعلى ما توجهه حقيقة اللّغة هو النّبيء الذي يصدر عنه الفعل، ولو كان هو (أي المصدر) صدر عن الفعل سُبي صادرا لا مصدرا"⁵، وهو تأكيد لقول سيبويه في أنّ "الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء" بما معناه أنّ المصادر هي أسماء الأفعال.

لقد إتفق البصريّون على أنّ الاسم سابق للفعل، وحسب رأيهم هذا ما ورد في قوله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ"⁶، فالله تعالى لم يقل: "علّم آدم الأسماء والأفعال"، أليس هذا دليلا على أسبقية الاسم على الفعل؟ وبهذا يرى البصريّون أنّنا نفعل "الضَّرْب والخروج والأكل وما أشبه ذلك قبل

1- كمال الدّين أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويّين البصريّين والكوفيّين، مصدر سابق، ص 241.

2- المصدر نفسه، ص 176.

3- المصدر نفسه، ص 237.

4- المصدر نفسه، ص 155.

5- أبو القاسم الرّجّاجي: الإيضاح في علل النّحو، مصدر سابق، ص 58.

6- القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 31.

فعل زيد له¹. وهو ما يعني أننا نُخبرُ بالفعل عن المصدر الذي هو حدث أحدثه "زيد" ثم حُدث عنه، والفعل حديث عنه والحدث سابق للحديث عنه².

- **الحجّة الرَّابِعة:** "وجود مصادر لا أفعال لها"، إذ يرى البصريّون أنّه يوجد في كلام العرب الكثير من المصادر التي لا أفعال لها وهذا دليل على قوّة الاسم (المصدر) وأسبقّيته سبب في استغنائه عن الأفعال. ومن هذا المنطلق يرى البصريّون أنّ المصدر أصل الفعل باعتبار أنّ المصدر اسم والاسم أقوى من الفعل في مسألة الاستغناء. ومن أمثلة المصادر التي لا أفعال لها نذكر على سبيل الدّكر لا الحصر: "الرّجولة والبنوّة والأمومة والأبوّة..." ولو كان المصدر بعد الفعل لوجب أن يكون لكلّ مصدر فعل قد أُخذ منه. وهذا ما يؤكّده الرّجّاجي نقلا عن البصرة عند قولهم: "(...) لما رأينا في كلام العرب مصادر كثيرة لا أفعال لها البتّة مثل العبوديّة والرّجولة والبنوّة والأمومة والأبوّة (...). علمنا أنّه ليست الأفعال أصولا للمصادر، إذ كانت المصادر توجد بغير أفعال وعلمنا أنّ المصادر هي الأصول"³. وهذا دليل على أنّ المصدر قائم بنفسه غير محتاج إلى سواه. وهكذا يكون الفعل فرعا والمصدر أصلا، مثال ذلك أنّه لو أخذنا عبارة "أمومة" فإنّنا لا نستطيع أن نجد لها فعلا مناسباً يخضع لنظام تصريفيّ معيّن وهو الثّبيّ نفسه مع "أبوّة وبنوّة..." ممّا يعني أنّ الأسماء (المصادر) تقوم بنفسها ولكنّ الأفعال تحتاج إلى أسماء كي تقوم. ولذلك فإنّ ما افتقر إلى غيره يكون فرعا لا أصلا عكس الذي لم يفتقر إلى غيره.

وعلى هذا الأساس نقول إنّ تعليقات البصريّين وحججهم في مسألة الاشتقاق كانت بمثابة الخيار المنهجيّ المعتمد في دراسة نظام الاشتقاق في اللّغة العربيّة. وقد كانت هذه الحجج⁴ منطلقا لإثراء الرّصيد اللّغويّ، إضافة إلى محاولتهم في إقناعنا بأنّ المصدر أبسط من الفعل في بنيته، إذ لا توجد "صيغة محايدة" له (الفعل) لأنّنا إذا ما تلقّطنا به صرّفناه آليا في الأزمنة والصّيغ التي يحتمها السّياق. وهكذا فهو لا يمثّل كلمة أي "لفظا دالاّ على معنى مفرد".

4-2- مدرسة الكوفة:

4-2-1- الرّأي:

ترى مدرسة الكوفة أنّ المصدر "مشتقّ" من الفعل وفرع عليه. وفي هذا تأكيد لقول الفرّاء وجميع الكوفيّين الذين يرون أنّ "المصدر مأخوذ من الفعل والفعل سابق له وهو ثان بعده"⁵ بمعنى أنّهم يؤكّدون على كونه الأصل في الاشتقاق والمصدر فرع عليه.

1- أبو القاسم الرّجّاجي: الإيضاح في علل النّحو، مصدر سابق، ص 57.

2- المصدر نفسه، ص 57.

3- أبو القاسم الرّجّاجي: الإيضاح في علل النّحو، مصدر سابق، ص 58-59.

4- لم نعتد كلّ الحجج، بل إنّنا اخترنا ما أحسّسنا أنّه مناسب ويخدم بحثنا، وهذا لا ينفي ثراء الهدوّة النّحويّة وعدم اقتصارها على ما بيّناه في عملنا وذلك لتفادي الخلل المنهجيّ بين الأقسام.

5- أبو القاسم الرّجّاجي: الإيضاح في علل النّحو، مصدر سابق، ص 56.

4-2-2- التعليل:

علل الكوفيون رأيهم بجملة من الحجج التي نلخص أهمها على سبيل الذكر لا الحصر في ما يلي:
 - **الحجة الأولى:** "البنية التصريفية"، إذ ترى مدرسة الكوفة أنّ المصدر يتبع الفعل في بنيته سواء كان صحيحاً أو معتلاً لارتباطهما المعنوي واللفظي، ورأوا أنّ المصدر يرد صحيحاً إذا كان الفعل صحيحاً ويكون معتلاً إذا كان الفعل كذلك، أي به حرف علّة في أحد حروفه الأصول، مثال ذلك أنّنا نقول:

"قام قياماً"

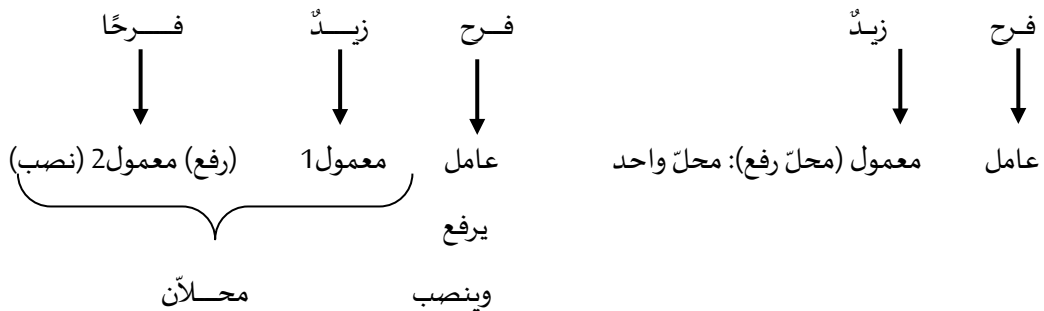


قام: يقوم ← فعل معتلّ العين (أجوف) والأصل في "قام" هو "قَوَمَ" وفي "قيامٌ" هو "قِوَامٌ".

وبالتالي فإنّ "المشتقّ" تبع "المشتقّ منه" في حروف العلّة، أمّا إذا كان فعلاً صحيحاً نحو قولنا: "مرَضَ مَرَضاً" فإنّ المصدر "مَرَضٌ" تبع الفعل "مَرَضَ" في بنيته وصحّ لصحّته. وبناء عليه فإنّ الفرع يتبع الأصل ولا يخالفه إلّا بـ "مقتضى" على حدّ عبارة ابن الطيّب الفاسي¹.

يرى الكوفيون أنّ المصدر يعتلّ لاعتلال الفعل وهو حكم تسبّقه علّته، فإذا كان الاعتلال في الفعل أوّلاً وجب أن يكون أصلاً ودليلهم في ذلك قولهم: "إنّما قلنا إنّ المصدر مشتقّ من الفعل لأنّ المصدر يصحّ لصحّة الفعل ويعتلّ لاعتلاله، ألا ترى أنّك تقول: "قَوَمَ قِوَاماً" فيصحّ المصدر لصحّة الفعل، وتقول: "قَامَ قِيَاماً" فيعتلّ لاعتلاله. فلمّا صحّ لصحّته واعتلّ لاعتلاله دلّ على أنّه فرع عليه"²، وهم بذلك يؤكّدون مبدأ كون الفعل أصلاً والمصدر فرعاً عليه.

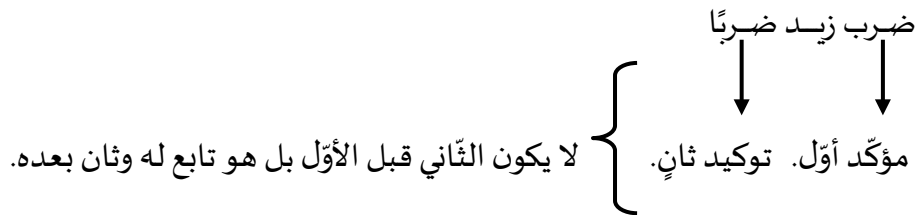
- **الحجة الثانية:** "العمل الإعرابي"، إذ من المعروف عند النحاة أنّ الفعل هو أقوى العوامل وقد وُظّف الكوفيون هذه الحجّة لأهميّة العامل والرتبة في تحديد الأصل والفرع. فالعامل عندهم هو الفعل الذي يعمل التّصّب في المصدر وذلك دليل على أنّه الأصل. كما أنّ الفعل يأتي قبل المصدر مرتبة. والأفعال باعتبارها الأصل في العمل تعمل أكثر من عمل، مثال ذلك:



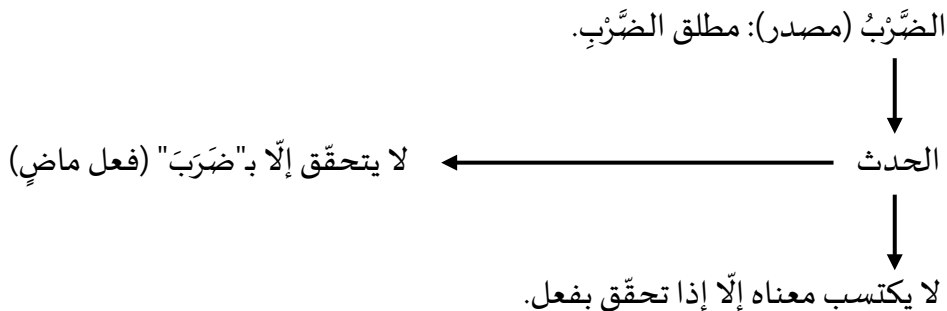
1- تمام حسان الأصول: دراسة إيبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، مرجع سابق، ص 155.
 2- كمال الدين أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، مصدر سابق، ج 1، ص 235-236.

نلاحظ تعدد المحلّات الإعرابيّة من خلال قدرة العامل على العمل. وبالتالي فإنّ العامل (الفعل) يتحكّم في هندسة الجملة. فإذا كان العامل لا ينصب ويكتفي بالرفع، فإنّه في محلّ واحد (محلّ الرفع). وإذا كان يرفع وينصب، فإننا سنجد محلّين (الرفع والنصب). وهكذا يكون أصل العمل للأفعال ودليل الكوفيّين على ذلك قولهم: "...إنّ الفعل يعمل في المصدر، قولهم: "ضَرَبْتُ ضَرْبًا" فتنتصب "ضَرْبًا" بـ"ضَرَبْتُ" لأنّ رتبة العامل قبل رتبة المعمول فوجب أن يكون المصدر فرعاً على الفعل"¹، ومن ثمّ لا يكون الفرع أقوى من الأصل والعامل بذلك مؤثّر في المعمول والمؤثّر لا يكون دائماً أقوى من المؤثّر فيه والقوّة تجعل القويّ لغيره أصلاً.

- **الحجّة الثالثة:** "التبعية اللفظية"، إذ يرى الكوفيّون أنّ المصدر لا معنى له ما لم يكن فعل فاعل أي أنّ المصادر أخذت من الأفعال فكانت توكيدا لها. والمصدر عندهم لا يُعرف إلّا بفعله أي أنّ الفرع لا يُعرف إلّا بأصله وهذا دليل على تبعيّة الفرع للأصل فلا يخالفه إلّا لطارئ وهو ما يؤكّد تبعيّة المصدر للفعل وأنّه يأتي بعده ليؤكّده. ويقولون في ذلك: "الدليل على أنّ المصدر فرع على الفعل هو أنّ المصدر يذكر تأكيدا للفعل وبالتالي فرتبة المؤكّد تكون قبل رتبة المؤكّد"²، مثال ذلك قولنا:



وهذا ما يؤكّده الرّجّاجي نقلاً عن الكوفيّين، إذ يرى أنّ "الدليل على أنّ المصادر بعد الأفعال وأنها مأخوذة منها، أنّ المصادر تكون توكيدا للأفعال كقولك: ضَرَبَ زَيْدٌ ضَرْبًا وَخَرَجَ خُرُوجًا (...). والتوكيد تابع لمؤكّد ثان بعده والمؤكّد سابق له فدلّ ذلك على أنّ المصدر تابع للفعل مأخوذ منه وأنّ الفعل هو الأصل الذي أخذ عنه"³. ومنه نلاحظ تبعيّة المصدر للفعل من حيث الرتبة فالفعل سابق للمصدر، ومن حيث المعنى لا يتحقّق معنى "الضَرْبِ" إلّا بفعل فاعل، ونمثّل لهذا بالرّسم التّالي:



1- المرجع نفسه، ص 236.

2- المصدر نفسه، ص 236.

3- أبو القاسم الرّجّاجي: الإيضاح في علل النّحو، مصدر سابق، ص 61.

- **الحجة الرابعة:** "وجود أفعال لا مصادر لها"، كما تستند البصرة في أسبقية المصدر على الفعل من خلال وجود مصادر لا أفعال لها، فإن للكوفة أيضا حجتها في وجود أفعال لا مصادر لها. وهكذا يكون الفعل الأول في سلم الاشتقاق وهو عندهم سبب وجيه لكونه أصلا للمصدر، إذ غُيِّبَت مصادر العديد من الأفعال. ويرى الكوفيون أنه من المستحيل أن نجد فرعا من غير أصل، غير أنه يمكن لنا أن نجد الأصل دون أن نبحث عن الفرع. وبذلك تحدثوا عن الأفعال التي لا مصادر لها فقالوا "(...) إننا نجد أفعالا لا مصادر لها، نحو: نعم، بئس، عسى، ليس (...) حبذا (...) فلو كان المصدر أصلا لما خلا عن هذه الأفعال"¹، وهذا دليل عندهم على أن الأفعال أيضا يمكنها القيام بنفسها دون حاجتها إلى مصادر أي دون أن تكون مشتقة من مصادر بعينها.

مفاد هذه الآراء عموما أن حجج الكوفة وتضاربها مع حجج البصرة هي عبارة عن اختلاف في التحليل والتبويب والتأصيل. وهذا لم يزد النظرية النحوية إلا صلابة وتجريدا، وقد ساهم رأيهم في إذكاء روح الجدل داخل النظرية النحوية لأن الخلاف بين هاتين المدرستين لم يكن مبنيا على التعصّب بل مؤسسا على الفكرة وعلتها. وما كان بين المذهبين هو التعامل لا التقاطع. وهذا ما نلاحظه في غير موطن، فمن الكوفيين من استعمل مصطلحات بصرية والعكس صحيح لأن الاختلاف بينهما كان في بعض أجزاء النحو لا في النحو كله.

5- أهم الاستنتاجات:

إنّ البحث في أصل الاشتقاق ليس بالسهولة التي نعتقد لأنّ المسألة شائكة وحظيت باهتمام المدارس النحوية القديمة، وكثر الجدل والنقاش فيها. ورغم قراءتنا لموقفين مختلفين، فإنّ هذا لا ينفي أنّ الاختلاف هو أساس تماسك هذه النظرية. والملاحظ أنّ كلّ ما قدّمه النحاة من آراء وحجج تدعم مواقفهم، يفسح لنا الطريق لفهم خلفيات النظرية التي تتحكّم في هذه المواقف على اختلافها. وجدلهم حول أصل الاشتقاق ساهم في توفير جهاز مفاهيمي يمكن صانع اللغة ومستعملها من وصف الظواهر وتفسيرها لأنّ هذا الاختلاف -ربّما- هو قاعدة للغوص في ثنايا اللغة ومعرفة أسرارها.

كما أنّ هذا الاختلاف قد يولّد في حدّ ذاته تساؤلات خارجة عن إطار المدرستين المعروفتين، نذكر البعض منها وهو عبارة عن استنتاجات حاولنا بلورتها في بضع أسئلة كالتالي:

- ما الفائدة النحوية في البحث في هذه القضية؟

- هل نحن في حاجة إلى الأصل والفرع؟

- لماذا اخترنا الفعل والمصدر؟

وحاولنا الإجابة عنها بالترتيب كما يلي:

- الفائدة النحوية من القضية: يمكن أن نعتبر البحث في هذه القضية محاولة لإيجاد إطار فكري أكثر تنوعا وحرية من الارتباط برأي إحدى المدرستين الذي يحدّد أصلا واحدا للاشتقاق ويلتزم به في جميع

1- كمال الدين أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، مصدر سابق، ج1، ص236.

الحالات. إذ الملاحظ أنّ المعجميين من فقهاء اللّغة عندما ربّوا مداخل المعاجم، قد وقعوا على أصل للاشتقاق وهو أشدّ تجريدا ممّا فكّر فيه النّحاة. يقول تّمّام حسان في هذا السّياق: "إنّ أصول النّحاة تجريدية الطّابع أمّا أصول الفقهاء في التّفكير العامّ غير العلميّ فهي أشبه بالتّوجهات العلميّة منها بالتّجريدات النّظرية"¹. إذ يرى فقهاء اللّغة أنّ الأصول الثلاثة للمادّة اللّغويّة أي "فاء الكلمة وعينها ولاّمها" مفرّقة غير مجتمعة ولا منطوقة تعتبر نوعا من الرّابط بين المفردات يتمثّل في علاقات تدخل تحت مادّة اشتقاقية ما. وهذه المادّة تصبح أولى من المصدر أو الفعل في أن تكون أصلا للاشتقاق.

- الحاجة إلى الأصل والفرع: بما معناه؛ هل نحن في حاجة إلى الفعل أم المصدر لتتمكّن من القيام بعملية الاشتقاق؟ ولا ينبغي أن ننسى أنّ المعجميين من فقهاء اللّغة عند ترتيبهم لمداخل المعاجم على نحو ما قد وقعوا على أصل الاشتقاق وهو أشدّ تجريدا ممّا فكّر فيه النّحاة. ويؤكّد تّمّام حسان ذلك بقوله: "... (إنّ الأصول الثلاثة للمادّة مفرّقة (...)) تمثّل تلخيصا محكما للعلاقة الرّابطة بين جميع المفردات الدّاخلية تحت مادّة اشتقاقية بعينها"². وبهذا تكون هذه الحروف الثلاثة (ف ع ل) أهمّ من المصدر والفعل في أن كونها أصلا مجرّدا للاشتقاق. وبالتالي نكون في غنى عن ثنائية الأصل والفرع ومن هو الأحقّ بالاشتقاق سواء كان فعلا أم مصدرا.

- اختيارنا الفعل والمصدر: استنتجنا أنّ البصريين والكوفيين لم يختلفوا في أصل الاشتقاق لأنّه عندهم انتزاع كلمة فرعية أو أكثر من كلمة أصل. وهو ما يؤكّده ابن عصفور في قوله: "إنّ (...) المشتقّ (...) يقال للفرع الذي صيغ من الأصل لأنك تطلب معنى الأصل في الفرع، فكأنك تشتقّ الفرع لتخرج منه الأصل، وكأنّ الأصل مدفون فيه والمشتقّ منه هو الأصل"³، لكن لماذا اخترنا الفعل والمصدر؟

والملاحظ هنا أنّ العلاقة بين الفعل والمصدر كانت موضوع جدل بين النّحاة خاصّة في بحثهم عن أصل الاشتقاق؛ هل هو المصدر أم الفعل؟ واختلفت الآراء والحجج في هذا الشّأن لكنّها حسب تعبير عبد القادر المهيري من قبل "الجدل السّفسطائي" لأنّ بعضها يمكن أن يُستدلّ به على الرّأي ونقيضه. لكن ليس ممنوعا إثارة هذه القضية لأنّها نتيجة طبيعية لنظام الاشتقاق في اللّغة العربيّة. فكلّ واصف للّغة سيسعى إلى تحديد التّواة التي هي أصل الاشتقاق ولو تحديدا منهجيا، وبما أنّ المصدر اسم، فإنّه صنو للفعل في نظام اللّغة إذ يمثّلان أكبر أقسام الكلام وأثراها. وربّما هذا هو سبب اختيارهما كأصل للاشتقاق رغم إقرار بعض النّحاة على غرار ابن جيّ⁴ الاشتقاق من الحروف، نحو قولنا: (لَوُلِيْتُ، هَاهَيْتُ، حَاحَيْتُ، جَاجَأْتُ، سَاسَأْتُ...) وكذلك من الألفاظ الأعجميّة، مثال ذلك: (دَرَهْمْتُ الْخَبَازِي...).

1- تّمّام حسان: الأصول: دراسة إيبستيمولوجية لأصول الفكر اللّغويّ العربيّ، مرجع سابق، ص 293.

2- المرجع نفسه، ص 284.

3- ابن عصفور: الممتع في التّصريف، مصدر سابق، ص 44.

4- ابن جيّ: الخصائص، مصدر سابق، ج 1، ص 11.

6- الخاتمة:

لم يختلف الكوفيون والبصريون على القسمة الثلاثية لأقسام الكلم (اسم وفعل وحرف)، بل أجمعوا على أنّ كلّ من خالف هذا الرأي لا يُعتدّ برأيه وهو ما حصل مع ابن صابر مثلاً. إلّا أنّ إجماعهم على هذه القسمة الثلاثية لم يمنعهم من الاختلاف فيما يتعلّق بهذه الأقسام وما يربط بعضها ببعض.

كان عملنا لمحة في بعض ما اختلفت فيه المدرستان ونقصد مسألة الاشتقاق والبحث في قضية الأصل فيها ليس بالسهولة التي نعتقد. فالنزاع بين المدرستين على ذلك ودرجاته مدعاة للتفكير وإعادة النظر في المنهج على ضوء الدراسات اللغوية الحديثة.

ورغم أنّنا قرأنا موقفين مختلفين في النظرية حول هذه المسألة، فإننا نذهب إلى أنّ الاختلاف أساس تماسك تلك النظرية، وكلّ ما قدّمه النحاة من أدلّة بشأن مواقفهم يتيح لنا فهم خلفيات النظرية المتحكّمة في هذه المواقف. وأهمّ ما في هذا النزاع حول الأصل والفرع أنّه وفرّ لنا جهازاً مفاهيمياً، به نصف الظواهر ونفسرها ك"الأول والثاني والقويّ والضعيف وعدم المساواة بين الأصل والفرع..." وغيرها.

كما سبق وأشرنا إلى أنّ إثارة هذه القضية أمر مشروع لأنّه نتيجة طبيعية لنظام الاشتقاق في اللغة العربية. ورغم هذا الاختلاف فإنّ المدرستين تتقاسمان علماً واحداً، كما أنّ الواحدة منهما تستخدم حجة الأخرى لتعبّر عن حجتها ممّا يدلّ على أنّ الخلاف لم ينف الرأي الآخر بل كان في الفكرة وعلتها.



قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الأنباري (كمال الدين أبو البركات): الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، دار إحياء التراث العربي، دت.
- 3- التهانوي (محمد علي): موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق عليّ دحروج، مكتبة لبنان بيروت- لبنان، ط1، 1996.
- 4- الجرجاني (الشريف عليّ بن محمد): كتاب التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1، 1983.
- 5- ابن جنّي (أبو الفتح عثمان): الخصائص، تحقيق محمد عليّ النّجار، الهيئة العامّة للكتاب، ط4، 1999.
- 6- الرّجّاجي (أبو القاسم): الإيضاح في علل النّحو، تحقيق مازن المبارك، دار النّفائس، صندوق بريد 6347، بيروت، ط2، 1973.
- 7- الرّزكشيّ (بدر الدّين): البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط2، 1992.
- 8- ابن السّراج (أبو بكر محمد بن سهل): الأصول في النّحو، تحقيق عبد الحسين الفتليّ، مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1996.
- 9- ابن عصفور (أبو الحسن عليّ الإشبيليّ): الممتع في التّصريف، تحقيق فخر الدّين قباوة، الدّار العربيّة للكتاب، ط1، 1970.
- 10- العكبريّ (أبو البقاء): التّبيين عن مذاهب النّحويين الكوفيّين والبصريّين، تحقيق ودراسة عبد الرّحمان بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت لبنان، ط1، 1960.
- 11- سيّويه (أبو البشر عثمان بن قنبر): الكتاب، طبعة خاصّة، تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، 1990.
- 12- ابن يعيش (موقّ الدّين): شرح المفصل، إدارة الطّباعة المنيريّة بمصر، شارع الكحكيّين رقم 01، دار صادر، دت.

المراجع:

- 1- حسان (تمام): الأصول: دراسة إبيستمولوجيّة لأصول الفكر اللّغويّ العربيّ، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، ط1، 1981.

2- عبد الواحد (عبد الحميد): الكلمة في التراث اللساني العربي، توزيع مكتبة علاء الدين صفاقس، ط1، ديسمبر 2004.

3- المهيري (عبد القادر): من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النحاة، تقديم عبد السلام المسدي، مطبعة كوتيب، الشارقة – تونس- قرطاج، أبريل 1998.

المعاجم:

1- ابن منظور (جمال الدين الأنصاري): لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.

**فهم الظواهر السوسولوجية العربية
بين الفلسفة والعلم**

**Understanding Arab sociological phenomena
between philosophy and science**

أ. د. سعد عبد السلام

**جامعة زيان عاشور الجلفة
الجزائر**

saadibnhazm@gmail.com



فهم الظواهر السوسولوجية العربية بين الفلسفة والعلم

أ. د. سعد عبد السلام

ملخص:

الإنسان والمجتمع هما موضوعا العلوم الاجتماعية، بل ويمكن التفصيل أكثر بذكر العلاقات الاجتماعية وتحوّلاتها، والمؤسسات والتقاليد والثقافة والأعراف والأفكار وغيرها. وتتميّز الظواهر الاجتماعية عموماً بأنّها أنواع السلوك المختلفة التي يحدثها المجتمع، فهي ليست من صنع الفرد؛ بل إنّها يتلقاها من المجتمع الذي نشأ فيه، وهي تفرض نفسها عليه بالقوّة، دون شعور منه بذلك. وبعد ما ينيف على قرن من التّمايز بين مختلف العلوم الاجتماعية، مع تطوّرهما حتّى التّوصّل إلى مناهج خاصّة بها، مع تشعّب تلك المناهج ذاتها عبر التّفاعل مع الفلسفة من جهة، ومع العلوم من جهة أخرى؛ وفي ظلّ تغيّر المجتمعات وتطوّرهما، ظهرت محاولات متباينة في مناهج بحثها، لدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمع العربيّ الحديث لفهم فكر هذا المجتمع وثقافته.

كلمات مفتاحية:

الظواهر الاجتماعية، المجتمع العربيّ الحديث، العلوم الاجتماعية، بحث السلوك، التقاليد.

Abstract:

Man, and society are the subject of social sciences, and it can be more detailed by mentioning social relations and their transformations, institutions, traditions, culture, customs, ideas, and others. Social phenomena are generally distinguished as the different types of behavior that society causes, as they are not made by the individual; Rather, he receives it from the society in which he grew up, and it imposes itself by force, without feeling it. And after what he detests to a century of differentiation between the various social sciences, with its development until it reached its own curricula, with the great approaches of these curricula by interacting with philosophy on the one hand, and with the sciences on the other hand; In light of the changes and development of societies, different attempts appeared in the curricula of their research, to study social phenomena in modern Arab society to understand the thought and culture of this society.

key words: Social phenomena, modern Arab society, social sciences, behavior research, traditions.

1- مقدمة لازمة لازمة:

استخدم ابن خلدون لفظ الإنسانيات حين كتب قائلا: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران، من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبية وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعات وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..."⁽¹⁾ كما استخدم أفلاطون وأرسطو⁽²⁾ ومفكرو عصر النهضة وفلاسفتها لفظ الإنسانيات، لوصف الدراسات المتعلقة بالإنسان فردا ومجمعا، ووصف إنتاجه ونشاطه في مقابل لفظ: اللاهوت الذي يُعنى بالمسائل الميتافيزيقية الميتافيزيقية أو الإلهيات؛ ومن ثمّة انشقت العلوم الاجتماعية الواحدة منها تلو الآخر عن الفلسفة. ويمكن القول إنّ القرن الثامن عشر شهد إنتاجاً فكرياً تمثل في دراسات متعلّقة بالإنسان مثل: الاقتصاد والمجتمع وبنية النفس البشرية... لكنّ علم الاجتماع بوصفه تخصصاً، نشأ نهاية القرن التاسع عشر، وقد سبقه علم الاقتصاد، وتلاه علم النفس... وهكذا بقية علوم الإنسان؛ أي أنّ تقسيم العلوم الاجتماعية إلى تخصصات في حدّ ذاته، لم يكن حتمية علمية رياضية؛ بل هو نتاج ثقافيّ تاريخيّ حضاريّ ولن يتسع المجال في هذا المقام لإيراد الأمثلة. وهذه صيرورة مستمرة في تطوّر العلوم الاجتماعية من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ العلم قادر على نقد ذاته، وهذا من عناصر تميّزه عن الأسطورة أيضاً. وثمة عنصر بنيويّ توقّره العلوم الاجتماعية قد لا يزيل الهوة النظرية السحيقة بين الأحكام العلمية والقيم المعيارية. وليس هذا التوجّه أو المنحى النقديّ منهجاً محدداً؛ بل هو مثابرة علمية بأدوات نظرية، ويمكن أن تتوافر في كلّ منهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إذا مضى لأقصى تحليل في المهمّات النقدية من دون أن يتخلّى عن النظرية⁽³⁾. ولئلاّ يحيد النقد عن المنهج العلمي، ومن ثمّ يبقى في إطار العلم، لكنّه يؤدّي دوراً مزعجاً للقوى المسيطرة ومضاداً لأدواتها في تزوير الواقع وتزويقه وتنميقه، بل وتمويه الظلم وتضليل الناس به؛ فثمة وظيفة نقدية مزعجة بالمعنى الإيجابي، تضطلع بها العلوم الاجتماعية الإنسانية إنّ أدرك طلابها البعد النقديّ في النظرية، والنظرية في هذه الحالة في حدّ ذاتها، أداة نقد للبنى والأيديولوجيات السائدة قبل الحكم الأخلاقيّ. فما أبرز العوائق والتحدّيات أمام دراسة الظواهر الاجتماعية العربية؟

1- ابن خلدون: "المقدمة"، دار الفكر، بيروت، ط 2010. (ص.46) وصلاح الفوال: "المدخل لعلم اجتماع إسلامي" دار غريب، الإسكندرية، ط 2000 (ص.182).

2- أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ترجمة: أحمد لطفي السيد القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2008 (2/122-154) وأفلاطون: "الجمهورية" ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي، القاهرة. (الكتاب:1، الجزء:3، ص.17-24).

3- تعود أصول الفصل الفكرية بين حكم العقل المحض وحكم العقل العمليّ إلى الفيلسوف كانط (1724-1804).

2- خصائص الظاهرة الاجتماعية:

اختلف علماء الاجتماع في تعريف الظاهرة الاجتماعية ، تبعاً لاختلاف نظراتهم للمجتمع، واختلاف مدارسهم وتوجهاتهم الفكرية والأيدولوجية ، فمنهم من عرفها على أنها سلوك اجتماعي يمارسه الناس في المجتمع، يتعلّق بطبيعة القيم الاجتماعية في المجتمع، ويشتمل على سلوكيات الأفراد التي من شأنها أن تؤثر في الأفراد الآخرين وعرفها غيرهم على أنها التفاعل القائم بين الناس في زمان ومكان معينين، ومجموع الخبرات والمعارف التي يكتسبها المرء منذ نعومة أظفاره، فمجموع القواعد والاتجاهات العامة التي يتبناها أفراد المجتمع، فتتنظم حياتهم وتنسق العلاقات التي تربطهم، وتعبّر عن مظاهر حياتهم الاجتماعية ، هي ظواهر اجتماعية . لكن أكثر تعريف للظاهرة الاجتماعية شهرة وشيوعاً هو تعريف دوركايم، بأنها أنواع السلوك المختلفة وأنماط التفكير التي تتميز بأنها خارجة عن إرادة المرء ولأنها تتمتع بالقوة ، فهي ليست من صنع الفرد بل إنّه يتلقاها من المجتمع الذي نشأ به، فهي من صنع المجتمع، وتفرض ذاتها على الفرد دون أن يشعر بذلك.⁽¹⁾ وتتميز الظواهر الاجتماعية عن غيرها بمجموعة خصائص منها:

- أنّها مترابطة ومتداخلة ومعقدة ، فلا يمكن دراسة كل ظاهرة بشكل منفصل عن الظاهرة الأخرى. كما توصف بأنها تاريخية، أي أنّها وُجدت قبل الوجود الفردي بل وتوجد الظاهرة الاجتماعية خارج شعور الفرد، دراستها لا تكون على أساس شعور الفرد وإنما تكون دراسة جماعية موضوعية. وهي عمومية، وإن كانت تمثل جانباً مهماً من جوانب حياة الأفراد، لأنّ طبيعة الفرد الاجتماعية تحتم عليه أن يعيش داخل المجتمع، ويتعامل مع أفرادِهِ ويخضع لجميع متغيّراته السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية... ليشارك معظم أفراد هذا المجتمع في وجود الظاهرة الاجتماعية.

3- أبرز التحديات في دراسة قضايا المجتمع العربي:

يحتل البحث العلمي في الوقت الراهن مكانة بارزة في التقدّم العلمي ، حيث يعتبر من ضرورات العصر، فهو المحرك لكلّ تقدّم في كافة المجالات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية... ومن المسلم به أنّ كلّ دولة من دول العالم المختلفة تسعى إلى إحداث قفزة نوعية ، نحو بلوغ التطور العلمي والمعرفي بجميع أبعاده، ويأتي في مقدّمة أولويات كلّ دولة إمكانية تطوير البحث العلمي وجعله مواكبا لاهتماماتها وتطلّعاتها . وإذا كان البحث العلمي وسيلة وليس غاية بحدّ ذاته، فهو محاولة لاكتشاف المعرفة، والتنقيب عنها وتطويرها، وفحصها وتحققها، ومن ثمّة عرضها عرضاً متكاملًا بذكاء وإدراك، والتعرّف عليها وعلى العوامل التي أدت إلى وقوعها، ثمّ الخروج بنتيجة أو الوصول إلى حلّ أو علاج. لكنّ الباحث في العلوم الاجتماعية في العالم العربي، ونتيجة غياب كثير من الأدلة والبراهين القاطعة لحلّ مشكلة معينة ، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية أم تاريخية أم نفسية ، يجد نفسه متسرّعاً في إصدار أحكام مرتجلة، وهذا ما يؤثر

1- طالب عبد الكريم، مقال: " الظاهرة الاجتماعية عند إميل دوركايم " مجلّة: " دراسات إسلامية معاصرة" العراق ، العدد السادس، السنة الثالثة ، 2012م (ص331-332).

في نهاية المطاف في الموضوعية العلمية، والتي بدورها تؤثر في البحث العلمي ومصداقيته في العالم العربي.⁽¹⁾ ثم إن الشكوى من غياب الاهتمام اللازم بالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس في الدول العربية، وعدم الاستثمار في هذه العلوم؛ التي لا يكثر لها ولا تحظى بدعم ولا يُستثمر فيها، في حين يُشجع بعض المتخصصين في علم السياسة والتاريخ، لأغراض خاصة، مثل إعداد تاريخ انتقائي للدولة الوطنية، كأن التاريخ يقود بطبيعة الأمور إلى النظام الحاكم حالياً، أو لتبرير سياسة هذا النظام وصراعاته مع خصومه محلياً وإقليمياً، ولكي يعدد لنا مضار الحرية والعدالة، وخطرها على الصحة، ويشرحوا لنا الكوارث التي سوف تحل بنا لو فكرنا في حياة بلا طغيان، أو تجرأنا على التفكير في المساواة أمام القانون. والأمثلة على ذلك أكثر من أن يتسع لها المقال. وغالبا ما تكتفي الجامعات العربية بعامة بتدريس علوم نظرية، ومنها العلوم الاجتماعية والإنسانية في نطاق محدود، فهي لا تنتج أفكارا ولا تقدم نتائج ملموسة ومعالجة لقضايا اجتماعية عربية ما، ولا إضافة منتوج لدراسات سابقة؛ بل غالباً ما يؤم أقسامها وكلياتها طلاب لم يجدوا ما يدرسونه سواها؛ ولذا فهي أشبه بكليات تدريس وقراءة لنظريات تالدة بالية، وهي مجرد بحوث مكررة مرارا وتكرارا دون جمع لمعطيات أو تقديم تحليل أو استنتاجات جديدة أو إنتاج للأوراق البحثية.

لكن مع ذلك لم تغب في بعض الجامعات العربية من جهود، يقوم بها أفراد ومؤسسات. ومن مهماتنا في أي مشروع نهضوي الاعتراف بقيمة هذا الجهد والبناء عليه، والتعامل باحترام مع الأبحاث العربية النوعية التي صدرت، وتصدر في مثل هذه الظروف، ومنح من إنجازها ما يستحق من تقدير. وعليه يمكن طرح إشكالية البحث الرئيسية: ما الصعوبات والعوائق التي تعترض الباحث العلمي في مجال العلوم الاجتماعية؟ وما أبرز التحديات التي تواجه العلوم الاجتماعية في دراسة قضايا المجتمع العربي في ظل العولمة؟

4- ضرورة إنتاج معرفة اجتماعية عربية:

إن ما تقوم به العلوم الاجتماعية يُعدّ من أكبر القضايا التي تداولتها البشرية عبر تاريخها، إنها حقاً أبرز قضايا العصر، بل إنها قد تكون أحيانا أهم من العلوم الطبيعية والرياضية، لأن فهم الإنسان فردا ومجتمعاً أضحي أولوية الأولويات في عصرنا الحالي.⁽²⁾ لذلك فإن أحد المآزق الكبرى للعلوم الاجتماعية في الدول التي ليس لديها مشروع واضح، أو أنها خاضعة لقوى ما داخلية أو خارجية، تصرفها عن دراسة علمية للإنسان العربي فردا ومجتمعاً، حيث تكتفي جامعاتها عامة بتدريس العلوم النظرية، ومنها العلوم الاجتماعية والإنسانيات في نطاق محدود، لكنها لا تنتجها ولا تضيف لها شيئاً؛ خاصة مع تزايد الحس النقدي بين المشتغلين في العلوم الاجتماعية، وانتشار الحذر من احتمال التبعية الفكرية للنظريات الغربية، والكشف عن تحيز الدراسات الغربية، وتحاملها الواضح فيما يتعلق بتاريخنا وتراثنا. وليس عيباً أن يبدأ الكشف عبر شك مبدئي في صحة النتائج الغربية، ناشئ عن انتماء عميق لأمتنا، وعن ثقة متوارثة في إنجازاتها، لكن من

1- صلاح الدين شاروخ: "منهجية البحث العلمي" دار العلوم، عناية، الجزائر، د.ت.ط (ص.53). وعمّار عوابدي: "مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في ميدان العلوم القانونية والإدارية" ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 43.
2- ينظر كتاب: "الإنسان ذلك المجهول" لألكسيس كاريل.

المؤكد أنّ هذا الشكّ قد يتحوّل إلى يقين بعد عدد من الدّراسات . وإذا كان هدفنا إنتاج المعرفة؛ بل والإسهام في فهم مجتمعاتنا العربيّة، فإنّ التّحدّي أن نتخذ موقفاً ضدّ القوى التي تمارس التّجنيّ على مجتمعاتنا العربيّة، وأنّ نكشف بمنهج نقديّ علميّ صارم عن تأثيرها الإيديولوجيّ ، وأثر أحكامها القيمية في العلوم الاجتماعيّة.

وبناء على حاجات المجتمع العربيّ، فإنّنا نبحت في المجتمع والدّولة والقبيلة وإعادة إنتاجها، وفي الطّبقة والاندماج الاجتماعيّ، والهجرة وأصول الاستبداد، وفي من يقف وراء تعثّر التّحوّل الاجتماعيّ العربيّ ... وغيرها، مدركين أنّنا نعمل للّهوض في زمن الأفول. وفي مرحلة فشل الأنظمة العربيّة الديكتاتورية ونضوب مصادر شرعيّتها، ونهوض الشّعوب العربيّة في كلّ مكان خلف شعارات العدالة والكرامة والحرّيّة، وردّة فعل القوى القديمة بلغة العنف ضدّها، وتبيّن مثالب العفوية المميّزة في انتكاسة الانتفاضات ضدّ الطغيان، وفي مرحلة تفكّك بعض المجتمعات إلى عناصرها الأولى حال اصطدامها بالنّظم الحاكمة، المتشابكة مع البنى الاجتماعيّة. ولعلّ من أبرز أطروحات المفكّر الاجتماعيّ عبد الوهّاب المسيري⁽¹⁾ ما طرحه حول "المجتمع التّراحميّ" و"المجتمع التّعاقدّي" وإسقاطه لهذه الأطروحة على حياته كعربيّ، ابتداءً من نشأته في مصر ثمّ انتقاله إلى أمريكا. حيث ذكر أنّ المجتمع التّراحميّ باختصار هو المجتمع الذي تقوم علاقاته على التّراحم والتّعاطف بين أفرادها، على النّقيض من المجتمع التّعاقدّي الذي تقوم العلاقات فيه على أساس تعاقدّي ومصالحيّ.

فندستطيع أن نرى المجتمع التّراحميّ في المجتمعات التّقليديّة. حيث يذكر المسيري مثلاً على ذلك، نظام مساعدة العريس في الأفراح المصريّة، حيث يتمّ دسّ المال في يد العروس للمساعدة، من حيث لا يراه أحد، وفي إطار هذه العمليّة التّبادليّة يتمّ توزيع الثّروة بين المجتمع، فعملاء الأثرياء يكون عادة أكثر من عملاء الفقراء. ويضرب لنا مثلاً آخر عن علاقته بعامله المصريّ حينما كان يدرّس السّعوديّة ، فقد كان عامله الذي ينظّف منزله كلّ أسبوع يصرّ على أن يقول عند لحظة تقاضي الأجر: " بلاش يا بيه، خليها عليّ هذه المرة ". وكأنّه في واقع الأمر برأي المسيري يقول: برغم أنّي أعمل خادماً عندك، وأدخل معك في علاقة تعاقدية، فإنّنا من النّاحية الإنسانيّة متساويان ولا بدّ أن ندخل في علاقة تراحميّة ، تتجاوز عمليّات التّبادل الاقتصاديّة: (خدمات مقابل نقود) لهذا فلا داعي لأن تدفع لي هذه المزرّة. لذا يقوم المسيري بإخباره -عمداً- عن عدم وجود نقود، وتأجيل دفع الأجرة للأسبوع التّالي ، لإعطاء العامل فرصة أن يكون دائماً، وبذلك يتمّ تحقيق التّساوي الإنسانيّ التّراحميّ. بل وفي نظر المسيري، حتّى فضّ غلاف الهدية يمكن أن يوضّح مفهوميّ: التّراحم والتّعاقد، ففي مصر حينما يحصل الإنسان على هديّة فإنّه لا يفضّ غلافها، فهي قيمة إنسانيّة بذاتها ولا يهتمّ محتواها، لكن في أمريكا أشار عليه النّاس بضرورة فضّ غلاف الهدية، وإظهار الإعجاب بها مباشرة أمام المهدي، وهذا يجعل الهدية تتحوّل من قيمة إنسانيّة بذاتها إلى ثمن محدّد -كمّ-، أي من إطار تراحميّ إلى إطار تعاقدّي ، ففي المجتمع التّعاقدّي ، ثمنها وكمّيّتها وقدرها كلّها عوامل محدّدة لقيمة الهدية

1- عبد الوهّاب المسيري (1938-2008) مفكّر وعالم اجتماع مصريّ: "الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان" دار الفكر، دمشق 2002.

، عكس ما يحصل في المجتمع التّراحي حيث لا يوجد إلاّ القيمة الإنسانيّة للهدية كهدية وليست كمحتوى أو كمّيّة وثمن.⁽¹⁾

5- العلوم الاجتماعية نتاج لمدارس غربيّة وليست علومًا عالميّة:

إنّ التّوجّه الغربيّ نحو توحيد نمطيّ للعلوم، والأدعاء بقيام علوم اجتماعيّة موحّدة، توجّه غير بريء، ومشروعيّة الزّعم بأنّ هذه العلوم تركيز قريب على الموضوعيّة لمجمل معارفنا الاجتماعية، ومشروعيّة المطالبة بالتّالي باعتراف عالميّ بمصداقيّة وعمليّة النتائج التي توصّلت إليها هذه العلوم... ومن زاوية أخرى فإنّ مشروعيّة هذا الزّعم له مقاصد خفيّة، فهذه المطالبة تتطلّب استناداً إلى قاعدة كافية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشريّة من جهة، وبعث تاريخها الطّويل والمعقّد من جهة أخرى. لذلك نتساءل عن المجال الجغرافيّ وعن العمق التاريخيّ اللّذين تستند إليهما هذه العمليّة في تعميماتها أو في بنيتها النّظريّة.. إنّ واقع الحال يقول إنّ ما يسمّى علومًا اجتماعيّة لا يستند إلاّ إلى معرفة فلاسفة الغرب وعلمائه بشأن مجتمعاتهم في العصر الحديث، أي أنّ بقعة الضّوء تركّزت على شريحة محدّدة من المجتمعات وفي زمان ومكان محدّدين أيضاً، وعلى مساحة محدّدة من الأرض، وصيغت الأبنية النّظريّة كافّة وفقاً للأسئلة المطروحة في هذا النّطاق المحدود؛ ثم جاءت الإجابات عن هذه الأسئلة بداية من عصر التّنوير الغربيّ، وقدمت في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر الأنساق النّظريّة، والتي انقسمت أساساً إلى اتجاهين، ودارت رحى الصّراع بين قطبيّه الاجتماعيّين في أوروبا آنذاك: الرّأسماليّة والاشتراكيّة. وفي هذه المرحلة تحوّلت النّظريّات الاجتماعية إلى رموز وعقائد مقدّسة، ثمّ خفت حدّتها وأزيحت عن الصّراع هالته الإيديولوجيّة، وألقه العقديّ والفكريّ بكلّ ما مثّلته في الحقبة الماضية من تعصّب مقيت للجنس الغربيّ الأصفر المتألّه على غيره من الاجناس. يقول محمد قطب: «وغني عن البيان أنّ العلوم الاجتماعية قد نمت وتأسّلت في أوروبا، في ظلّ أجواء نفسيّة وفكريّة معيّنة، أثرت في توجيهها، وهي أجواء الصّراع بين الكنيسة والعلم، أو بين الدّين والحياة بصفة عامّة... وترك هذا الصّراع بصماته الواضحة على المنهج العلميّ والبحوث العلميّة»⁽²⁾.

إنّ هذا التّوجّه كنّا نراه منعكساً في الدّراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة الغربيّة، بل ولا يزال بعضها إلى حدّ السّاعة، فالهموم والتّحدّيات التي تواجهها الحضارة الغربيّة المعاصرة لم تعد تجد الحلول على المستوى الاقتصاديّ والاجتماعيّ في المقام الأوّل بعد ما تحقّق على هذا المستوى، فهي تمتدّ بجذورها إلى المستوى الإيديولوجيّ الأعلى إلى سيادة الدّنيويّة، أي إلى أساس الحضارة الغربيّة الحديثة الذي لم يخضع بعد للبحث والمراجعة الجادّة، وهنا تكمن ذروة الأزمة النّظريّة والعلميّة. فالأسئلة والإجابات كافّة نشأت عن المجتمع الغربيّ في مرحلة ما، ونحن من موقع التّاريخ الخاصّ لأمتنا، ومن واقع التّبعية والتّخلّف بمختلف أوجهه التي يتّسم بها مجتمعنا، نواجه أسئلة غير أسئلة المجتمع الغربيّ، ويتطلّب هذا أن ننشئ مدارس تختلف

1- المسيري: "رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية غير موضوعية" ص.445، الهيئة العامة للثقافة، 2001.

2- محمّد قطب: "حول التّأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة" دار الشّروق، ط 1998م، القاهرة، ص.6.

عن مدارسه، لنفهم مجتمعنا ومساره في الحاضر والمستقبل على ضوء المبادئ والقيم العربية الإسلامية. فالقيم النبيلة في عصرنا هذا تتحلل بسرعة متزايدة، وقد وصلت النفعية أو البراغماتية والفردية... إلى حدّ أنّ النَّاسَ فقدوا شهيتهم الطَّبِيعِيَّةَ الفطريَّةَ، كمثل إنجاب الأطفال حتّى لا يقاسموهم رزقهم، وليستمتعوا بمتع الحياة... فالإحساس بالاختناق والاعتراب قائم ويزيد، والإحساس بالخطر رهيب، فأفاق الثورة العلميَّة والتفنيَّة لا تحمل وعودًا بالرَّخاء فقط، ولكن تحمل نذيرًا بالدَّمار الشَّامِل للبيئة، وكلّ هذا لا يحلّه أيّ تصوّر نظريّ في التَّرسنة الغربيَّة، لكونه مأزقًا خاصًا بعلومهم الاجتماعيَّة، وأمر آخر يجب التَّصريح به دون مواربة، وهو أنّ المدارس الغربيَّة معادية لنا. وهذا ما نلمح بعضًا منه في تحليلات المسيري: "الجماعات الوظيفيَّة هي جماعة يستجلبها المجتمع من خارجه أو يجنِّدها من داخله - من بين الأقليات الدينيَّة والإثنيَّة، أو حتّى من بعض القرى أو العائلات، ويوكل إليها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، من بينها رغبة المجتمع في الحفاظ على تراحمه وقداسته. فقد تكون هذه الوظائف مشيئة: (-البغاء- الرِّبا - الرِّقص...) أو متميزة وتتطلب خبرة خاصَّة: (- الطَّبّ - التَّرجمة) أو أمنيَّة وعسكريَّة: (الخصيان - المماليك) أو لأتمها تتطلب الحياد الكامل: (التَّجارة وجمع الضرائب)... وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشريّ الوظيفيّ لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغباته وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة إلى مستوطنين جدد لتوطيتهم في مناطق نائية أو الحاجة إلى فتيات يقمن بوظائف جديدة لا يعدها المجتمع محترمة كالعامل في السِّينما والملاهي اللَّيليَّة). كما أنّ المهاجرين عادة ما يتحوّلون إلى جماعات وظيفيَّة في المراحل الأولى من استقرارهم في وطنهم الجديد، ذلك لأنّ الوظائف الأساسيَّة في الرِّزاعة والصِّناعة، في وطنهم الجديد عادة ما يكون قد تمَّ شغلها من قبل أعضاء الأغلبية. ويتَّسم أعضاء الجماعة الوظيفيَّة بأنّ علاقتهم بالمجتمع علاقة نفعيَّة تعاقدية، إذ ينظر إليهم باعتبارهم وسيلة لا غاية، بل دور يُؤدَّى أو وظيفة تُؤدَّى؛ وهم يُعرَّفون في ضوء الوظيفة التي يضطلعون بها، لا في ضوء إنسانيَّتهم المتكاملة؛ فلا ارتباط لها ولا انتماء، بل إنَّها تعيش على هامش المجتمع، بل ويقوم المجتمع في الوقت نفسه بعزلهم عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه الاجتماعيّ"⁽¹⁾.

6- التَّحيز العلميّ للنموذج الغربيّ:

إذا كان الوجه الأوّل لتأثير المدارس الاجتماعيَّة الغربيَّة بالعقيدة السَّائدة يتمثّل في خضوعها للدنيويَّة، فإنّ الوجه الثَّاني للتأثير العَقديّ يتمثّل في قبول مسلّمة تفوّق الغرب ومشروعيَّة سيطرته على العالم -أي علينا-. والوجهان مرتبطان تمامًا، فهما وجهان لعملة واحدة. فإذا كان الغرب سيّدًا متفوّقًا، فإنّ مجمل نظريَّاته المشتقة من الدنيويَّة هي العلم، وينبغي أن تسود، وكلّ ما عداها غير علميّ؛ وينبغي أن يختفي. إنّ الوجه الثَّاني للتأثير الإيديولوجيّ: التّفوّق والسيطرة، نراه مبثوثًا في سائر أنحاء الفكر العلميّ الاجتماعيّ الغربيّ؛ فمثلا في دراسات التَّاريخ العامّ نجد أنّ الحقائق تُلوى ليّا، خدمة للنتيجة التي تقول صراحة أو ضمناً، صدفة أو لأسباب إثنيَّة أو أنثروبولوجيَّة إنّ مسيرة التّقدّم هي رسالة الغرب التَّاريخيَّة: نجد هذا في

1- المسيري: "رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية غير موضوعية"، ص 447-448.

دراسات التاريخ العام ، وما نشأت عليه من نظريات وفلسفات ، وما تفرّع عنه في أعمال المستشرقين مثلاً ، أو في تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم. فطوال القرون الأخيرة كانت المقولة الثابتة أنّ العلم الكلاسيكيّ أوروبيّ أساساً ، وأنّ أصوله ترجع مباشرة إلى الفلسفة وعلوم اليونان. وقد يحدث اعتراف ببعض الإنجاز الفلسفيّ ، أو بنشأة علوم معيّنة في هذه الحضارة أو تلك ، لكن يظلّ هذا الاعتراف في إطار أنّها مجرد إسهامات ثانويّة ، تستمدّ قيمتها من انضمامها إلى التّرسنة الأمّ ، والعلوم الاجتماعيّة كآفة تدرس المجتمع الغربيّ الحديث في ارتباط مع هذا المنظور التاريخيّ ، وتأكيداً لنتائجه في العصر الحاليّ.

7- العولمة: المفهوم، الآليات، الفاعلون:

أصبحت العولمة في القرن الحادي والعشرين أكبر قضية تداولتها البشرية على الصعيد العالميّ نظيراً وتفسيراً ، قبولاً ورفضاً. إنّها حقاً قضية القضايا المثيرة للجدل ، والعولمة الثقافيّة المتّجهة نحو سيادة تقاليد وعادات وسلوك ولغة واستهلاك وعلاقات موحّدة على الصعيد العالميّ ، سيادة ثقافة الاستهلاك والفرديّة ، والاتّجاه نحو إلغاء الخصوصيّات الحضاريّة والثقافيّة للمجتمعات الفقيرة والضعيفة والمتغلّب عليها. ومن الحقائق الجليّة في راهننا الاجتماعيّ والحضاريّ أنّ هذه التحوّلات المجتمعيّة في العالم الكونيّ اليوم ككلّ لها علاقة وثيقة بالقيم الدينيّة والخلقيّة ، ومن المعلوم أنّ كافة المذاهب الأخلاقيّة الحديثة كالنّفعيّة واللذنيّة وأخلاق القوّة وأخلاق السّعادة الماديّة ، وغيرها... قد خرجت من رحم الماديّة الغربيّة ، ولم تدر هذه المذاهب أنّه لا يمكن كما يقول أفلاطون لناقص الكمال أيّ الإنسان ، أن يكون معياراً للكمال ، لأنّ البشر تعلّموا تبرير سلوكياتهم ، لا بالمقاصد أو الغايات وإنّما بالنّجاحات أو الإخفاقات التي يحصلون عليها ، في حين أنّ النّجاحات والإخفاقات متصارعة و أحاديّة النّظرة ، ممّا ينتج عنه فقدان شبكة العلاقات الاجتماعيّة لتماسكها واطّرادها ، والاندرج في دوامة عبادة الأنا الفرديّة المنفصلة عن منظوريّة القيم الدينيّة والخلقيّة ، لتتّجه صوب دروب العبثيّة والعدميّة ، فلا قيمة لأية أحكام خلقيّة إلاّ ضمن نسق اجتماعيّ ما. وفي أفق العولمة وانعكاساتها على الواقع الثقافيّ الاجتماعيّ لا مسلك يتبدّى أمامنا اليوم من أجل التصدّي لقيم العولمة ، سوى تفعيل منظومة قيم الإيمان ، وتحويل وظيفة هذه الأدوات التّقنيّة إلى وظيفة بنائيّة تربيّة ، تعمل على مخاطبة البعد الأخلاقيّ الكامن في الإنسان الذي همّشته عولمة اللذّة الحسيّة ، وعطلت مفعوله التّربويّ والتّوجيهيّ. لتتكامل في المكوّنات المفاهيميّة والتّكامل المعرفيّ والأداء الوظيفيّ ، كالجوامع والجماعة ، لأنّ الجامعة والجامع يؤشّران على وحدة المؤسّستين في إطار دينيّ إسلاميّ ، بخلاف النّظرة العلمانيّة الغربيّة المهيمنة التي فصلت بين مؤسّسات البحث وبين مؤسّسات العبادة ، فهذه الثنائيّة نبتة غربيّة خالصة لا صلة لها بدوائر المعرفة في الثقافة والحضارة الإسلاميّتين ، في حين نجحت الجامعة في التاريخ الإسلاميّ لأنّها كانت في صلة مع الرّؤية الدينيّة الإسلاميّة ، وفي صلة مع الجماعة الإسلاميّة ، وحاجات المجتمع ، وخادمة لقيم المجتمع الإسلاميّ ولأنساقه الرّوحيّة. «... إنّ العالم الغربيّ يتوهّم في نفسه التّجرّد العلميّ والدقّة والموضوعيّة في تناوله لهذه العلوم ، ولا ينتبه إلى أنّه دخل السّاحة بمقرّرات مسبقة ، تؤثّر بوعي أو عن غير وعي في طريقة تناوله للموضوع ، وفي النتائج التي يستخلصها في بحثه... تلك المقرّرات هي وجوب إبعاد الدّين ، وكلّ ما يستوحى منه إبعادا كاملاً من نطاق البحث... إنّ الطّروف التي مرّ بها الغرب وأنشأت له معاييرها

الخاصة، ليست هي ظروفنا... فلا عجب أن تكون معاييرنا مختلفة عن معايير الغرب، وأن يكون تناولنا للعلوم الاجتماعية وغيرها، مختلفا عن التناول الغربي في أسسه وقواعده، وإن التقى معه في بعض الجزئيات...»⁽¹⁾.

1-7- عائق اللغة:

في حالة ما يُسمى العلوم الاجتماعية العربية، هل تكفي ترجمة النظريات والدراسات والأبحاث الاجتماعية الغربية؟ لا يمكن أصلاً التفكير في النهوض بها من دون نهضة اللغة، فهل يعقل أن نهض بالعلوم الاجتماعية في وطننا العربي من دون لغة عربية؟ لا شك في أن الترجمة ضرورية بوصفها نقلاً لنصوص، وإنتاجاً ثقافياً وعلمياً في آن معاً، ولكن ربما يفيد هنا التنبيه إلى أن الترجمة الحرفية لمصطلحات العلوم الاجتماعية المستنبته في سياق ثقافي اجتماعي لا تكفي، ولا تقدم ما يلزم لفهم البنى الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتنا العربية الإسلامية، وأن امتحان نشوء علوم اجتماعية عربية، وتحدي تقديم مساهمة في هذه العلوم على النطاق العالمي، متعلق بمدى القدرة على استنبات مصطلحات ومفاهيم واستحداثها في واقعنا العربي، وليس فقط تبيئة مفاهيم من سياقات أخرى فيه، على أهمية هذا الجهد لأن اللغة أصلاً هي جزء من الإنسانيات بتعريفها القديم. أما في العلوم الاجتماعية، فيكتسب الأمر أهمية يصعب الإحاطة بها. فباحثو القضايا الاجتماعية إن لم يتقنوا لغة المجتمع والإنسان الذي يقومون بدراسته، وكانوا عاجزين عن صياغة النتائج بها، فإنهم يفقدون جزءاً كبيراً وهاماً من أدواتهم البحثية. فثمة اختلاف جوهري بين المجتمعات العربية والغربية، وشتان بينهما، وإن استخدام كثير من الأدوات الرئيسية لا ينطبق على مجتمعنا العربي، صحيح أنه من الضروري أن نطلع على إنجازات العلوم الاجتماعية في كل مكان وزمان، وأن نتقن لغاتها الرئيسية، لكن النهوض بالعلوم الاجتماعية يتم بلغة مجتمعها، متجاوزاً الترقية إلى الغايات التي تحدثت عنها، ومن الضروري واللأزب واللأزم، استخدام اللغة العربية في دراسة الظواهر الاجتماعية العربية، لتكون قادرة على التحوار مع مجتمعها؛ وأن تخاطب مثقفها على الأقل. وهذا يعني تجاوز بضع مئات من المشاركين في دورية متخصصة بعيدة عن تناول المثقف العربي، والإصرار على الكتابة فقط بلغة لا يقرؤها، أو بلغة عربية لا يفهمها. قرأت مؤخراً أبحاثاً عربية في الأخلاق لم أفهمها أنا شخصياً، وفكرت في الإنسان العربي المثقف المتوسط الذي نريده أن يفهم ما نكتبه، تحديداً في مجال مثل علم الأخلاق، لأننا نعيش أزمة من أهم نتائجها فوضى المعايير الأخلاقية، والتي أصبحت من أهم عوامل إنتاجها.

1- محمد قطب: "حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 6-7.

7-2- إشكالية التحيز البحثي:

إن جملة التحوّلات ومتابعة مختلف الإرهاصات التي شهدتها المجتمعات العربية الإسلامية في العقود الأخيرة، تعدّ حافزاً أساسياً لمراجعات نقدية لمفاهيمنا ومواقفنا التقليدية ، ومن ناحية أخرى يجب أن يحدث نقد وتقييم وتقويم داخل النظريات والدراسات الاجتماعية العربية نفسها، كمجال معرفي لتجاوز الاعتماد على النظريات الجاهزة التي تجمّعت لدى باحثينا عبر الممارسات والدراسات التي أنجزها ، لإبداء الملاحظات النقدية اللازمة عليها. ويلاحظ أنّ هذه اللحظة عندنا تتوافق مع لحظة أزمة ومراجعة داخل الفكر الغربي نفسه، في محاولة لتجاوز أزمته، إذ ينبغي أن نتنبه إلى أننا نشعر بالأزمة لأسباب نستخفّ بها ، وفي ضوء ممارستنا الخاصة لتجاوز الواقع الذي يقول إنّنا بُرمجنا لتكون تابعين ومتأثرين بالمتغلبين علينا علمياً وفكرياً ، وهي مقولة صحيحة، لكن يجب أن نستعين بقدرتنا على الثورة على ذلك، لا سيّما في المجال العلمي الموضوعي الذي من الممكن أن يبتعد عن المنهج العلمي قليلاً لأنّ الباحثين هم في النهاية بشر. ويطلق على هذا الاتجاه في الأوساط العلمية أيضاً، اسم: التحيز البحثي أو التحيز المختبري، وهو العملية التي يؤثر بها العلماء الذين يقدمون البحث على النتائج ، من أجل الحصول على نتيجة مُعيّنة. ويظهر التحيز أحياناً كنتيجة لخطأ في تجربة أو فشل العلماء في أخذ كلّ المتغيّرات الممكنة بعين الاعتبار ، ويحدث بعضه الآخر عندما يختار العلماء عينات أكثر ملائمة لتظهر النتائج المرغوبة عند القيام بالتجربة، وهذا معاكس تماماً لمبادئ الاختيار العشوائي وهي ضرورية في أية عينة إحصائية. فالتحيز هو العامل الوحيد الذي يجعل البحث الكيفي، يعتمد على الخبرة والحكمة أكثر من اعتماده على البحث الكيفي نفسه. وإنّ أيّ خلل خلل أو خطأ في أية خطوة من خطوات المنهج العلمي سيؤدّي إلى التحيز وانعدام الحياد والموضوعية في البحث، ومن الأمور التي تؤدّي إلى ذلك ، ويتمدّد هذا الفخّ المراحل الأولى من البحث؛ حيث يركّز الباحثون أو المحقّقون أبصارهم على جمع الأدلة التي تدعم فرضية ما، متجاهلين البحث عن أدلة تعارضها؛ ويفشلون في التفكير جدياً بالتفسيرات الأخرى. يقول عالم النفس في جامعة بنسلفانيا: "جوناثان بارون" «اعتاد الناس على طرح أسئلة تعطي جواب: "نعم" في حال كانت فرضيتهم المفضّلة صحيحة.» لذلك ، فإنّ الباحثين يجربون عدّة طرق إبداعية لعدم تحييز تحليل البيانات. ومن ثمة فإنّ ضرورة العلم في مجتمعا وأهميته في كلّ شيء يضعان على عاتق العلماء عبئاً كبيراً، فأيّ تحييز بعيد عن الموضوعية ، من الممكن أن يُضيع الحقيقة العلمية ويجعل الطريق الذي يوصل إلى تقدّم مجتمعا العربيّ طويلاً وشاقاً؛ لهذا اعتمدت مراكز البحث العلمي العالميّة ، الكثير من الأساليب لتجنّب الوقوع في هذه الأشكال من التحيز.

7-3- عدم دقة ومفاهيم مصطلحات الظواهر الاجتماعية:

من المسلمّ به أنّ الظاهرة الاجتماعية غير ثابتة وغير مستقرّة ما دامت تتصلّ بالإنسان، وأحواله تتغيّر من زمان ومن مكان لآخر ، لذلك من المنطقي أن تتعدّد هذه الظواهر ما دامت غير مستقرّة على حال، كما أنّ تشابهها سوف يؤدّي إلى صعوبة تحديد الموقف منها، والحكم عليها، ممّا يضيف في الكثير من الأحيان إلى نتائج سلبية جدّاً لا يمكن الاعتماد عليها في تصنيف الظواهر وضبطها، كما أنّ الظواهر الاجتماعية تتغيّر بشكل سريع نسبياً ، فالثبات نسبي ، وهذا يقلّل من فرصة تكرار التجربة في ظروف مماثلة تماماً. ويعود

تعقد الظواهر الإنسانية والاجتماعية إلى الإنسان في حد ذاته، فهو محور دراساتها، وهو أكثر الكائنات تعقيدا كفرد أو كعضو في الجماعة، فالسلوك الإنساني يتأثر بعوامل عدة: مزاجية ونفسية وعقلية لدرجة تربك الباحث الاجتماعي. وتحدد مشكلة البحث حول ميزة من المميزات الرئيسية للبحث العلمي وتعلق أساسا بمدى الالتزام بالموضوعية العلمية التي تعد رأس تقييم النتائج المتوصل إليها في كل علم، لا سيما عندما يتعلق الأمر بالوصول إلى نتائج يفترض أن تكون قابلة للتعميم. وعلى الرغم من أننا قد نستطيع أن نصدر بعض التعميمات عن الحياة الاجتماعية والسلوك الإنساني، فإن الظواهر الإنسانية منفردة وغير متكررة، ولا نستطيع أن نفرط في تجريد العوامل المشتركة في عدد من الأحداث الاجتماعية، لكي نصوصغ تعميما أو قانونا عاما حيث نلاحظ الفرق الشاسع في استخدام المفاهيم في العلوم الاجتماعية والمفاهيم في العلوم الطبيعية، فالمفاهيم في العلوم الطبيعية تتميز بالمرونة وبكونها أكثر دقة وثباتا من نظيرتها الاجتماعية.

4-7- وجود تباين بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية:

إن الاهتمام بما يسمى العلوم الاجتماعية نشأ عن الاهتمام بأهمية فهم المجتمع، بهدف تحسين إدارته وتطويرها، لينعكس هذا التحسين في التحليل الأخير في زيادة درجة التوازن والرضا التي يشعر بها أفراد المجتمع، وفي تكامل العلاقات داخل هذا المركب، ويتطلب هذا نوعاً ما ودرجة ما من الصراع، وكافة ما نتوصل إليه من أساليب بحثية أو مفاهيم وتركيبات نظرية مسخرة لهذه الغاية، وينبغي أن نعدّل ونصحح في أساليبنا ومفاهيمنا كلما تطلبت المعرفة الصحيحة ذلك. وهذه المهمة لم تتوقف المجتمعات البشرية عن أدائها منذ وجدت، وفي هذه العملية استخدم المنهج العلمي صراحة أو ضمناً لاستخلاص نتائج من التجارب التاريخية السابقة، ثم تم تركيب مفاهيم وتصورات نظرية من هذه التجارب، وقليل من هذا التراث مكتوب في جمهورية أفلاطون والسياسة لأرسطو وغيرهما مثلاً، وكثير منه لم يُحفظ لأنه كان يُتداول شفويًا، باعتباره من أسرار الحكم التي تتلقاها الخاصة، وما زال مضمون هذا التقليد ساريًا بشكل أو بآخر حتى يومنا هذا، لكن الآثار العملية لهذه الأعمال النظرية لا تخطئها عين على أية حال، والأ كيف نشأت المؤسسات وكيف قامت الحضارات، وكيف تطورت علاقاتها وتحدت غاياتها؟. ولا ريب عندي أن ذلك تم للمجتمعات البشرية بعد أن حصلت على معرفة اجتماعية متطورة.

إن المعرفة الاجتماعية لا ترتقي إلى مستوى المعرفة الطبيعية، ففي مجال المعرفة الاجتماعية مرّ المسار بمسالك مختلفة: الدين والسياسة والاقتصاد، بل وحتى في الدين وفي الاقتصاد هناك الكلاسيكي والنيوكلاسيكي، وثمة الوضعية في علم الاجتماع، وما تفرّع عن ذلك في علم السياسة من اختلاف المدارس، وهذا يرجع إلى حداثة هذه العلوم الاجتماعية. ومع ذلك نعلم أن المشكلة لم تُحلّ، إذ ظلت العلوم الاجتماعية غير منضبطة بالقدر الذي نلحظه في العلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الظواهر محلّ الدراسة، فظاهرة المجتمع الحيّ العاقل، تختلف عن طبيعة المادة الجامدة والحيّة غير العاقلة، والقوى الفاعلة في المجتمع الحيّ لا تخضع في ظروفها وفي قياس إمكانيات دورها واتجاهها لوحدة نمطية ولا لعلاقات نمطية بين هذه الوحدات، وفي المجتمع فارق كبير بين أن نكتشف قواعد اللعبة وبين أن نتكهن

بنتائج المباراة أو أن نتحكّم فيها. ولا أحد ينكر أنّ هناك اختلافاً في البحث العلميّ في العلوم التجريبيّة عنه في العلوم الإنسانيّة الاجتماعيّة ، ممّا انجرّ عنه صعوبات وعراقيل تواجه الباحث في مجال العلوم الاجتماعيّة ، لا سيّما أنّها تتأثّر بالسلوك الإنسانيّ المعقّد. (1) فالظاهرة الاجتماعيّة التي هي محور موضوع العلوم الاجتماعيّة صادرة عن الإنسان العاقل، وتتأثّر كثيراً بإرادة الإنسان وقراراته، ويصعب دراسة الظواهر الاجتماعيّة دراسة موضوعيّة بعيدة عن الأهواء والعواطف الشخصيّة ، بينما الظواهر الجامدة والحيّة التي هي موضوع العلوم الطبيعيّة موادّ يمكن دراستها وتحليلها بدون تحيّر ، والمنهج العلميّ المطبّق في العلوم الاجتماعيّة يختلف حتماً عن ذلك المطبّق في العلوم الطبيعيّة ، بسبب الاختلاف في طبيعة كلّ منهما وفي طبيعة الدّارس أيضاً. (2) فإذا كانت العلوم الطبيعيّة تشغل بدراسة الظواهر الطبيعيّة الماديّة ، متخذة إياها مواضيع يمكن إخضاعها للملاحظة والقياس والتجريب ، فإنّ مجال العلوم الاجتماعيّة يتناول البحث في كلّ الظواهر الاجتماعيّة التي مصدرها الإنسان العاقل الحرّ المتغيّر ، فهل يمكن حقّاً أن تُدرس الظواهر الإنسانيّة على الرّغم من كونها ذاتا واعية وحرّة ، كما تدرس الظواهر الطبيعيّة الجامدة والحيّة ؟.

وإنّ عدم القدرة على استعمال الطّريقة المخبريّة في العلوم الاجتماعيّة ، ناتج أساساً عن صعوبة وضع الظواهر الاجتماعيّة ، تحت ظروف قابلة للضّبط والرّقابة كما في العلوم الطبيعيّة ، فالباحث الاجتماعيّ يجب أن يدرس ويلاحظ الظاهرة قيد البحث في العالم الواسع، وأن ينتظر حدوثها، إذ ليس بإمكانه إيجاد ظروف حصولها، وضبط تلك الظروف بشكل مطابق تماماً. كما يعود السّبب إلى أنّ العلوم الطبيعيّة تتعامل مع موادّ جامدة يمكن دراستها وتحليلها بدون تحيّر ، ويمكن إجراء التجارب عليها وتكرارها. واستخدام أقصى درجات الضّبط والتقنين ؛ مع الخروج بنتائج دقيقة ومؤكّدة ترتقي إلى مستوى القانون، أمّا العلوم الاجتماعيّة فمواضيع بحثها هو الإنسان ونشاطاته في كلّ المجالات، وهو ما يثير إشكاليّات وصعوبات في مجال البحث نذكر منها:

- الإنسان كائن حيّ بالغ التعقيد ، ولا يمكن للباحث أن يلتزم بالموضوعيّة التامّة عند دراسة نشاطاته، ومن الصّعب جدّاً دراسته، لأنّه سيغيّر مواقفه وردود أفعاله حالما يشعر أنّه تحت الملاحظة في ظروف اصطناعيّة ؛ ومن هنا لا يمكن وضع الظواهر الاجتماعيّة تحت الملاحظة والتجربة للأسباب التّالية :
- صعوبة الضّبط التجريبيّ وعدم القدرة على عزل المتغيّرات المتداخلة للظاهرة الاجتماعيّة الإنسانيّة.
- تأثّر الوضع التجريبيّ بالمراقبة والملاحظة التي يقوم بها الباحث، ممّا يؤدّي أحيانا إلى تغيير في سلوك الأفراد والمجمعات التي هي موضوع الدّراسة والبحث.
- تغيّر الظواهر الاجتماعيّة بشكل سريع ممّا يقلّل من فرصة تكرار التجربة في ظروف مماثلة تماماً.

1- فوزي غرايبية، و د. نعيم دهمش: "أساليب البحث العلميّ في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة "، ط 2002، ص 102.
 2- أحمد حسين اللقائي، ويونس أحمد رضوان: "تدريس الموادّ الاجتماعيّة " عالم الكتب، 1974، ص 56. وأحمد إبراهيم الشلبي: "تدريس الدّراسات الاجتماعيّة بين النّظرية والتّطبيق" المركز المصريّ للكتاب، القاهرة، 1998، ص 123.

- الطبيعة المجردة لبعض المفاهيم الاجتماعية ، وعدم الاتفاق على تعريفات محددة لها، وخضوع بعض المشكلات الاجتماعية لمعايير أخلاقية أو دينية.

- صعوبة القياس بشكل دقيق للظواهر الاجتماعية. فالمادة التاريخية مثلا لا تخضع للملاحظة والتجريب ، فيصعب إثبات الفرضيات وتحقيقها تجريبيا، وتكون المصادر التاريخية عرضة للخطأ، لاعتمادها ملاحظات الآخرين وأقوالهم، والباحث لا يتمكن من الاتصال المباشر بالمادة التاريخية. والنتيجة هي أنّ الصعوبات التي تواجه الباحث في مجال العلوم الاجتماعية يمكن أن تؤثر سلبا في البحث العلمي وفي الموضوعية العلمية المنشودة⁽¹⁾.

7-5- صعوبة الوصول إلى نتائج هادفة وقابلة للتعميم:

يتميّز البحث العلمي عن غيره من الدراسات بعدة خصائص ، ولتكون الدراسة المعيّنة بحثا علميا أكاديميا لا بدّ من الوصول إلى نتائج هادفة وقابلة للتعميم ؛ وهذه الخاصية نجدها بشكل كبير في العلوم الطبيعية ، بينما توجد بشكل ضعيف في مجال الدراسات الاجتماعية، وبذلك تبقى المعرفة الاجتماعية معرفة جزئية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصعب الوصول إلى نتائج قابلة للتعميم في الأبحاث العلمية الاجتماعية على اختلاف أنواعها، وذلك لارتباط الظاهرة الاجتماعية بظروف زمنية ومكانية معيّنة ، والاختلاف يكمن في دقة النتائج ، خاصة أنه يعود إلى طبيعة المشكلات التي تواجه الباحث في العلوم الإنسانية الاجتماعية. ويتجلى ذلك من خلال صعوبة الوصول إلى قوانين واضحة وثابتة، نظرا لتغير الظاهرة الاجتماعية باستمرار. كما أنّ النظريات المتوصل إليها تبقى نسبية، ولا تتسم بالدقة والصرامة العلمية التي تميّز العلوم الطبيعية، والأمر ذاته ينسحب على جلّ الأبحاث الاجتماعية، حيث تتميّز المفاهيم الاجتماعية بالغموض وعدم الوضوح وتعدّد الاستعمال، ولا يمكن تحقيق أعلى درجات الضبط في البحوث الاجتماعية، ولا التوصل إلى قوانين⁽²⁾ إضافة إلى وجود فروق أخرى تميّز الظاهرة الطبيعية عن الظاهرة الاجتماعية نكتفي بذكر بعضها:

- مع سهولة تحديد وحصر العلة أو العلل التي تكون وراء نشوء الظواهر الطبيعية، إلا أنه يصعب تحديد وحصر كلّ أسباب الظاهرة الاجتماعية، فقد يصل الدارس إلى معرفة بعض الأسباب، لكن دون أن يتمكن من الوقوف على كلّ الأسباب لأنها متعددة ومتداخلة ومتشابكة.

- تتميّز الظاهرة الطبيعية بغياب المكوّن الشخصي أو الثقافي ، فهي بلا شخصية ولا ثقافة ولا تراث، كما أنّها مجردة من الزمان والمكان، مثل تجرّدها من الوعي والإرادة والذاكرة، وبالمقابل نجد أنّ هذه المكوّنات الشخصية والثقافية والتراثية أساسية في بناء بنية الظاهرة الاجتماعية، هذا مع حضور الوعي والإرادة

1- أحمد عبد الرحمن التّجدي: "الدراسات الاجتماعية ومواجهة قضايا البيئة" دار القاهرة، 2002، ص75. وجابر الحديثي، مقال: "أزمة العلوم الإنسانية" مجلة: "الإنماء العربي للعلوم الإنسانية ، معهد الإنماء العربي ، بيروت، (ع: 37/38، س6، 1985 ص16.

2- عبد اللطيف فؤاد إبراهيم، سعد مرسي أحمد: "المواد الاجتماعية وتدرسيها النّاجح" مكتبة النهضة، القاهرة، ط 1979، ص22. وشكري نزال: "مناهج الدراسات الاجتماعية وأصول تدرسيها" دار الكتاب الجامعي، العين، ا.ع.م، ط 2003، ص140.

الحرّة والشّعور والذّاكرة ، حيث يصعب الوصول إلى نتائج صالحة للتّعميم ، لارتباط الظّاهرة الاجتماعيّة بظروف زمنيّة ومكانيّة يصعب تكرارها بنفس الدّرجة من الدّقّة⁽¹⁾.

6-7- انتفاء الموضوعيّة:

وذلك بتغليب التّزعة الدّاتيّة والميول الشّخصيّة على البحوث الاجتماعيّة، وتتجلّى ذاتيّة الباحث في العلوم الاجتماعيّة، من خلال تأثره بالموضوع الذي يدرسه لكونه جزءاً منه، ويصعب عليه أن يدرسه بحياد وموضوعيّة. كما أنّ الباحث الاجتماعيّ قد يؤثّر في الظّاهرة المدروسة، فيغيّر من طبيعتها ويفهمها فهماً خاصّاً، حيث يتداخل الموضوع في العلوم الاجتماعيّة مع الدّات ، ويصعب الفصل بينهما، وهذا بخلاف العلوم الطّبيعيّة التي يمكن فيها فصل الدّات عن الموضوع، ممّا يجعل النّتائج تختلف من باحث لآخر ويجعل إمكانيّة التّعميم متعدّرة. بل إنّ الباحث في العلوم الاجتماعيّة قد يتمركز حول ذاته، أي أنّه يقدّم رؤيته للظّاهرة المدروسة، انطلاقاً ممّا يحمله في ذاته من مشاعر وأفكار ومعتقدات ترتبط بالتزامه بمواقف فلسفيّة ، أو مذاهب إيديولوجيّة وعقائديّة ، وهذا ما يجعله يسقط تصوّراته الدّاتيّة على الظّاهرة ، ويجعل بلوغ الموضوعيّة مسألة غاية في الصّعوبة . إنّ انخراط الدّات في الموضوع يجعلها تعتقد نوعاً من المعرفة الحدسيّة به، وهذا مخالف للمناهج العلميّة التي من شأنها أن تحقّق الموضوعيّة المتوخّاة⁽²⁾.

7-7- نتيجة:

ولماذا هذا الإصرار إذن على أن تكون العلوم الاجتماعيّة مثل العلوم الطّبيعيّة؟ وماذا يعني هذا الهدف عمليّاً على افتراض إمكانيّة تحقّقه؟ إنّ هذه المحاولات إلغاءً لحيويّة المجتمع المتجدّدة ، وتحويل للمجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار. إنّ تسريع لقيام الدّولة الشّموليّة في أبشع صورها، وتكثيف لوظائفها، هل سيسعدنا هذا الفتح العلميّ العقلانيّ وهذا التّجّاح المفروض فرضاً؟ هل نصفه بأنّه اكتشاف لقوانين الحركة الاجتماعيّة الموضوعيّة، أم أنّه محاولة لفرض قواعد وقوالب من إنشائنا وتخرّصاتنا على الحركة الاجتماعيّة؟ لكن رغم دلالة هذا الفشل الذي يترى ويتتالي، ومع التّأثر الشّديد للكثير ممّا بالفكر الغربيّ الذي انتقل إلينا بالتّبعيّة حيناً، وبالقابليّة حيناً آخر، إلّا أنّه لا يزال هناك إصرار على حلّ سؤال هذه المعادلة: ألا تصلح التّجربة التّاريخيّة شاهداً على أنّ السّؤال المعروف علينا خاطئ في أصله وجوهره؟

1- المسيري: "الفلسفة المادّيّة وتفكيك الإنسان" دار الفكر، ط 2002، ص 15-16.

2- محمد أحمد الزعبي: "إشكالات البحث العلمي للظواهر الاجتماعيّة العامّة وللظواهر الاجتماعيّة في البلدان الثّامية" مجلّة "دراسات عربيّة" دار الطليعة، بيروت، ع: 1/2، س: 34، 1997 ص: 93. وشكري حامد نزال، مرجع سابق، ص 152.

8- كيفية تذليل الصّعوبات والعراقيل:

أعتقد أنّه قد تزايد الاعتراف بمفاهيم العلوم الاجتماعيّة ومصطلحاتها ونظريّاتها يوماً بعد يوم، ومع تعدّد مراكز البحث الاجتماعيّة، وهذا كلّهُ إنجاز إيجابيّ في هذا الاتجاه المستهدف، أصبحت تلقي بدورها قبولاً متزايداً، لتذليل الصّعوبات والعراقيل أمام الدّراسات الاجتماعيّة، ولا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى التّردّد في اقتحام الميدان، لكن لا ينبغي الوقوع في المحذور، فنخدع أنفسنا بأن نلجأ إلى التّلفيقية، وأقصد بخداع النّفس أن نستخدم المفاهيم الغربيّة ذاتها، مع تغيير في بعض المصطلحات أو محاولة التّعنت لإثبات أنّ كلّ مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا ويجد ما يبرّره للأخذ به. وإنّ هذا المنهج قد يؤدّي بطبيعة الحال إلى العودة لاستخدام الأنساق الغربيّة الغريبة عن مجتمعاتنا العربيّة ذات الهوية المختلفة، وإن تغيّرت المصطلحات والأسماء أو حيثيّات القبول، والخطر من التّلفيقية التي يمارسها البعض قصداً أو عن غير قصد، يعني أنّنا نضيف إلى ترسانة المفاهيم والأنساق الغربيّة مفاهيم تتعلّق بالإيمان بالله مثلاً، أو بالأسرة ذات القيم الأخلاقيّة المتميّزة، ونتصوّر أنّنا قد حللنا بهذا الإشكاليّة الصّعبة، متناسين أو متجاهلين أنّ المفاهيم الدّنيويّة تتولّد عنها في الأنساق الفكريّة الغربيّة مفاهيم فرعيّة، في كلّ مناحي المعرفة الاجتماعيّة، تتعارض تماماً مع المفاهيم الفرعيّة المتولّدة عن المتغيّرات التي أدخلناها، وحصاد مثل هذه المحاولة التّلفيقية يفتقد أيّ قدر من الاتّساق الواقعيّ والمنطقيّ والعقلانيّ، ويفتقد بالتّالي مشروعية الادّعاء بإقامة بناء نظريّة اجتماعيّة فعّالة، تعالج واقع المجتمع العربيّ المتميّز بخصوصيّاته وإنيته المتفرّدة عن غيره.

9- إمكانيّة تجاوز العوائق في العلوم الاجتماعيّة:

إنّ تطوّر العلوم الطّبيعيّة والتّجريبيّة ساعد العلوم الإنسانيّة الاجتماعيّة من أجل تطوير ذاتها، وبالتالي البحث عن مناهج تتميز عن المنهج التّجريبيّ، وتكون مكيفة حسب خصوصيّات كلّ ظاهرة، وهكذا تظّل الإشكاليّات المطروحة ليست بالضرّورة تشكيكا في القيمة العلميّة لهذه العلوم، وإنّما يتعلّق الأمر بنقاش إبستمولوجيّ من شأنه أن يغني العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ويدفع بها إلى توحّي الدقّة، لأنّ جميع الصّعوبات تتمثّل في طبيعة الظّاهرة الإنسانيّة باعتبارها ظاهرة معقّدة متغيّرة، وأنّ الإنسان يكون هو الدّارس والمدرّس في الوقت نفسه. ولقد حدّد دوركايم⁽¹⁾ خمسة خصائص للظّاهرة الاجتماعيّة، نأخذها كمسلّمات من أجل تفسيرها تفسيراً موضوعيّاً وعلميّاً وهي:

- أنّها توجد خارج شعور الأفراد، أي خاضعة للعادات والتّقاليد والمعتقدات التي هي موجودة قبل أن يولد الإنسان وتوجّه كسلوكات.

- وثانياً: تعتبر قوانين المجتمع، القوّة الأمرّة والقاهرة، ممّا يجعل الظّاهرة الاجتماعيّة تتميز بالإلزام والإكراه، لذلك تفرض نفسها على الفرد داخل المجتمع.

1- يعدّ عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم أكثر العلماء اهتماماً بدراسة الظّاهرة الاجتماعيّة بناء على أسس منهجيّة محدّدة، وتمثّل هذا الاهتمام خاصّة في مؤلفه: "قواعد المنهج في علم الاجتماع".

- وثالثاً: تتسم بكونها صفة جماعية ، أي تتمثل فيما يسميه دوركايم بالضمير الجمعي، فعندما يتكلم الفرد، فإنّ الضمير الجمعي هو الذي يتكلم فينا، أي إنّها لا تنسب إلى فرد ولا إلى أفراد، إنّما هي من صنع المجتمع

- وهي عامّة يشترك فيها جميع أفراد المجتمع.

- وهي أخيراً تظهر في شكل واحد، وتتكّرر لفترات طويلة من الزمن ، رغم أنّ الفضل في نشوئها يعود إلى الأفراد.

فالظواهر الاجتماعية يؤثّر بعضها في بعض، ويفسّر بعضها البعض الآخر، مثل الأسرة التي هي مرآة المجتمع، وبينهما تأثير متبادل، كما أنّها حادثة تاريخية ، أي أنّها تعبّر عن لحظة من لحظات تاريخ الاجتماع البشري ، حيث أنّ هذا التحديد للظاهرة الاجتماعية صحّح بعض طرق التعارف الفاسدة، ممّا أدّى بالدراسات الاجتماعية إلى التقدّم في مجال العلم، والاتّصاف بالموضوعية ، بعدما كانت عبارة عن مجرد تصوّرات. وهذا ما أوصل دوركايم إلى اعتبار نطاق الظواهر الاجتماعية أوسع ممّا يعتقد، وأنّه ما من حادثة إنسانية إلاّ ويمكن أن نطلق عليها اسم ظاهرة اجتماعية ، معتبراً أنّ الظاهرة الاجتماعية مثلها مثل بقية الظواهر القابلة للدراسة ، وفق المنهج العلمي التجريبيّ من أجل صياغة القانون، ويجب أن تعالج الظواهر الاجتماعية على أنّها أشياء، أي أنّه بنفس المنهج الذي يدرس به عالم الفيزياء الظواهر الطبيعية ، يمكن لعلماء الاجتماع دراسة الظواهر الاجتماعية ، واعتماد المقارنة بين الحالات واستنتاج قوانين، ومن جملة القوانين التي توصل إليها الاجتماعيّون قانون وارد الذي يقول: " إنّ الأفراد يبحثون عن أكبر كسب بأقلّ" مجهود" ، وقانون دوركايم حول الانتحار: " الميل الشّخصيّ إلى الانتحار يزداد مع قلّة الروابط التي تربط الفرد بالمجتمع." (1) فابن خلدون مثلاً قد ارتكز في دراسته للظواهر الاجتماعية على ركيزتين أساسيتين:

أولاهما: إخضاع تلك الظواهر لملاحظات حسّية وتاريخية... معتمدا على مشاهداته واستقراءاته لما في بطن في التّاريخ ، علاوة على معاشته الدّاتية للعديد من تلك الظواهر ، والركيزة الثّانية: تتمثّل في العمليّات العقلية التي كان يكشف بها عن حقيقة تلك الظواهر لمعرفة ما يسيّرهما من قوانين، أي تحليلها بعد سبر غورها... (2)

كما يمكن يمكن تجاوز العقبات التي تعترض الباحث في مجال العلوم الاجتماعية على النحو الآتي:

1- جهينة العيسى: "علم الاجتماع ، دار الأهالي، دمشق، 2000، ص 15-17.

2- صلاح الفوال: "المدخل لعلم اجتماع إسلامي"، دار غريب، الإسكندرية، ط 2000، ص 187.

9-1- اعتماد قانون السببية:

فما من حادثة تقع إلا ولها أسباب طبيعية أدت إلى وقوعها، والمقصود بالأسباب الطبيعية ما تعلق بحالة المجتمع السياسي والاقتصادية والثقافية، فابن خلدون مثلاً يربط بين حركة التاريخ وما يفرزه العمران البشري من أحوال: "التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو العمران وما يعرض لطبيعته من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات." (1)

9-2- اعتماد قانون التشابه والمقارنة:

إن الأحداث التاريخية تتشابه في عللها ونتائجها، فالحضارات تنمو على عصبية معينة، ولما تصل إلى قمة الهرم يغلب على أفرادها الترف فيبدأ التقهقر والانحطاط، لتبدأ حضارة أخرى في النمو وفق العملية نفسها، فالتاريخ يخضع لمبدأ الحتمية. وهو في هذا المنهج الذي يمكن إخضاع الإنسانيات له، لا يختلف كثيراً عن منهج الطبيعيات، وإن لم يتم استخدام ذات المصطلحات الحديثة والمعاصرة؛ لكن طريقة تطبيقها على المادة الاجتماعية والتاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية، بل الإنسانية بمختلف صورها أمر ممكن جداً، قام به علماءنا السابقون على مختلف الظواهر الاجتماعية التي كانت بين أيديهم؛ خاصة وأنهم كانوا من أئمة الجرح والتعديل، حيث طبّقوا قانون الجرح والتعديل في دراساتهم لمختلف الأخبار والنصوص، وعلى أشكال الملل والنحل التي تعرضوا لدراستها. (2) فابن حزم مثلاً، استعان في سبيل تحقيق ذلك بالجمع بين المنطق والإحصاء والمقارنة، للثبوت من صحة الأخبار والوقائع؛ وكان المنهج عنده يقوم على ضرورة فهم الخبر التاريخي، ونقده لتخليصه من الشوائب والأوهام. لذلك أكد بعض الباحثين المعاصرين على أن ابن حزم امتلك كل صفات الباحث، بمحاولته تفسير التاريخ واستخلاص القوانين التي تحكم حركة التاريخ والمجتمع، والتنبؤ العقلي بحدوث وقائع تاريخية واجتماعية مستقبلاً. (3)

9-3- قانون التطور:

إن الوقائع الاجتماعية والعمران البشري في تطور مستمر، وأحوال الناس في تغير وتنوع، ورغم قانون التشابه إلا أن تغير الأعراض والمظاهر كتغير الشخصيات والوسائل، لا يغير العلل وقوانينها، فالوقائع لا تتكرر بذاتها بل بكيفيات مختلفة، ومن ثمة يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية وضبط حركة تطورها؛ ذلك أن الدراسة العلمية ينبغي أن تمرّ بمراحل متتالية ومتتابعة منها:

- مرحلة التجميع، وهي مرحلة أولى يتوجب فيها على الباحث تناول الحادثة الاجتماعية من خلال ملاحظتها على أرض الواقع، أو من الآثار الدالة عليها، مع تتبع مصادرها الإرادية وغير الإرادية التي أحدثتها، مرحلة النقد والتحقق من أجل معرفة علل وقوعها وما ينجر عنها ومقارنتها بمثيلاتها الماضية والحاضرة،

1- ابن خلدون: "المقدمة"، دار الهيثم، الطبعة 1، القاهرة، ط 2005، ص 72.

2- حامد طاهر: "منهج البحث بين التنظير والتطبيق"، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 2007م، ص 92.

3- عبد الحليم عويس: "تفسير التاريخ علم إسلامي" وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الدوحة، قطر، ط 1996، ص 15-17.

وتفكيك عناصرها الداعمة وحصر مكونات وأسابيها في أضيق نطاق ممكن، وأخيرا إعادة بناء الحادثة الاجتماعية، وذلك للتأليف بين أجزائها وترتيبها بعيدا عن جميع الأحكام الذاتية، والخروج بتفسيرات وأحكام تبين ما يتعلق بها بناء على متطلبات الدراسة.⁽¹⁾

وينبغي أن يتوسّع الباحث في التّقصّي والتّحرّي وذلك برصد العوامل التي أدّت إلى وقوع الحادثة الاجتماعية وتحليلها... وأن يركّز على أهمّ العوامل ذات الصّلة المباشرة بموقف المجتمع منها، وبالمراحل المختلفة لتطوّرها، وفي هذا الإطار يمكن التّركيز على إيجاد وتطوير نظام بحث جادّ متخصص يمكن الباحثين من التّعريف على المشكلات وتعقبها وتحليلها بدقّة، وإيجاد الحلول لها بالتعاون والتنسيق مع الكفاءات المتخصصة. مع العمل على إيجاد جهة مركزية مزوّدة بأساليب وتجهيزات حديثة للمعلومات، لتدوينها ومنع الازدواجية والتضارب والتشتيت في إحصاء الظواهر الاجتماعية أو ما نتج عنها، وبالتالي توفير المعلومات الصحيحة والأزمة والضّرورية، لاتّخاذ القرارات المناسبة والقيام بالعمليات الواجبة للتقليل من الأضرار الناجمة عنها إن ثبت ضررها، أو تفتيت هذه الأزمة الاجتماعية باستقطاب عناصر القوّة فيها، والسيطرة عليها بشكل أو بآخر، أو باتّخاذ إجراءات وقائية لمنع تكرار حدوثها إن كانت تشكل خطرا على المجتمع مثلا. فأيّة أزمة اجتماعية مهما تكن طبيعتها ومجالاتها تؤثر يقينا في أفراد المجتمع ككلّ، فقد تحدث أزمة في قرية بعيدة لكنّها ستؤثّر حتما في المجتمع بأكمله، مثلها مثل الأزمة الماليّة لا تؤثر في النظام الاقتصاديّ فقط، بل يمتدّ تأثيرها إلى المجتمع كلّه. فينبغي بالتّالي التّعامل مع أيّة أزمة إعلاميا من منظور مجتمعيّ شامل، وثمة اتّفاق بين الخبراء والباحثين على هذا المنظور. فالظواهر الاجتماعية تمرّ بعدة مراحل، ولا تنشأ من فراغ أبدا، وإنّما هي نتيجة لمشكلة ما لم تتمّ معالجتها بالشكل الملائم، ثم تأتي مرحلة نموّها واتّساعها، نتيجة عدم معالجة المرحلة الأولى منها في الوقت المناسب، حيث تأخذ الظاهرة الاجتماعية في النّمّ والانتساع من خلال شكلين من المحقّرات هما: المغذّيات والمحقّرات الذاتيّة الداخليّة، والمستمدّة من ذات الظاهرة والتي تكوّنت معها في مرحلة الميلاد. وهناك مغذّيات ومحقّرات خارجيّة أو موضوعيّة استقطبتها الظاهرة وتفاعلت معها وبها، وأضافت إليها قوّة دفع جديدة، وقدرة على التّطوّر، وأخيرا مرحلة النّضج، وهي تُعدّ من أخطر مراحل الظاهرة الاجتماعية وأهمّها، وتحدث عندما يكون منتجوها ومنشئوها وموجودوها على درجة كبيرة إمّا من الوعي بها وبقيمتها وحقيقتها، وبما ينجّر عنها، أو على النّقيض من ذلك، يكون منتجوها ومنشئوها على درجة كبيرة من الجهل والتخلّف والاستبداد بالرّأي، والانغلاق على الذات، أو إحاطة هذه الذات بالقدسيّة والتأليه، ولنا في قصص الأنبياء والرّسل - عليهم الصّلاة والسّلام - مع مجتمعاتهم وأقوامهم وخصومهم من الحكّام الطّغاة المتجبرّين الأمثلة البيّنة الواضحة الغرّاء. وبذلك تصل الظاهرة الاجتماعية إلى أقصى قوّتها وعنفوانها، وتصبح السيطرة عليها مستحيلة، بل وهنا تصبح هذه الظاهرة الاجتماعية بالغة الخطر، شديدة القوّة، مفرطة الحدّة، ولا مفرّ حينئذ من الصّدام العنيف معها؛ لكنّها حتما ستطّيح بدول وبمؤسّسات وبقيادة وحكّام... وعلى هذا فإنّ الظاهرة الاجتماعية إنّما هي

1- عمار بوحوش، محمّد الذنبيات: "مناهج البحث العلميّ وطرق إعداد البحوث" ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 2001 ص37.

تعبير عن لحظة حرجة وخطيرة، تتسم بالحسم تواجه كيان مجتمع ما فتحدّد مصيره، وتمثّل في الوقت ذاته صعوبة حادّة أمام متّخذي القرار من الأفراد والجماعات، فتضعهم في مأزق الاختيار بين ما يمكن أن يتّخذ من قرارات في ظلّ الشّعور السائد بعدم التأكّد، واختلاط الأمور بعضها مع البعض الآخر، بحيث تتداعى الأحداث، ويلوح المجهول لما يمكن أن تؤوّل إليه أمور هذه الظّاهرة، وما تتمخّض عنه النتائج، وبخاصّة في ظلّ انعدام التنبؤ بمآلاتها؛ وأمّا إن استطعنا فهمها وتفسيرها، وإدراك كمّها وماهيّتها وحقيقتها، فسنعرف كيفية التّعامل معها، ذلك أنّ أيّ تغيير يحدث في المجتمع، إنّما هو حادث وفق قوانين ونواميس اجتماعيّة غالباً ما تعاد وتتكرّر. إنّها السّنن الاجتماعيّة المشابهة قطعاً لما يجري في الطّبيعة، أي وفق القوانين أو السّنن الطّبيعيّة. ممّا يظهر لنا أوجه التّشابه مع الظّواهر الاجتماعيّة، ويكشف لنا سرّ التّداخل بين نوعي الظّواهر، بل والآثار النّاجمة عن حدوثها. ويتطلّب هذا كلّ إنشاء قاعدة شاملة ودقيقة من المعلومات والبيانات الخاصّة بكافّة أنشطة المنظّمة، وبكافّة آثارها وتداعياتها على مجمل أنشطتها الاجتماعيّة، فمن المؤكّد أنّ المعلومات الكافية هي المدخل الطّبيعيّ لعملية فهم الظّواهر الاجتماعيّة، كما تعني إزالة الغموض واللّبس، وإتمام النّقص في المعلومات، ومن ثمّة فإنّ وجود قاعدة أساسيّة من البيانات والمعلومات، تكون متّسمة بالدقّة والتّصنيف المنضبط، يساعد كثيراً في وضع أسس قويّة لفهم حقيقة ما يحدث من ظواهر اجتماعيّة. وبطريقة تراكميّة تجعل من الدّراسات الاجتماعيّة اللاحقة تتغذّى على السّابقة.

وعلى الرّغم من تشعّبات العلوم الإنسانيّة الاجتماعيّة المانعة من الوصول إلى تحليل دقيق لصحّة المجتمع، ومع تعميق إدراكنا لخطورة التّبعيّة في مجال العلوم الاجتماعيّة، نظراً لما تحمله في مفاهيمها وأسسها من تحيّز، وإرساء قبول مبدئيّ بمشروعيّة الاستقلال النّظريّ في هذا المجال، إلّا أنّ إسهامات الباحثين الاجتماعيّين العرب تعدّ مفتاحاً أساسيّاً في مجال هذه الدّراسات الاجتماعيّة، كما تعتبر أمراً حيويّاً، في عمليّة البناء النّظريّ الموجّه للتّجدّد الدّاتيّ، وتطوير الدّراسات الاجتماعيّة العربيّة. وهذا لا يمنعنا من التّأكيد على أنّنا لا نرفض استخدام بعض مكّونات النّظريّة الاجتماعيّة الغربيّة، لكنّ ذلك يتطلّب فرز محتويات التّرسّانة الغربيّة، وعزل ما هو غربيّ عمّا يصلح لأن يكون عامّاً أو عالميّاً؛ كما يتطلّب الأمر فحصاً للمفاهيم وكشف علاقتها الصّريحّة والضمّنيّة والمستترة مع عقيدتهم، وبالتالي مدى اتّساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السّائدة. فمفاهيم مثل الإنسان الاجتماعيّ والقيمة والعمل والاشتراكيّة ومصطلحات لا حصر لها، ذات ارتباط بالعقيدة الدّنيويّة، ليست بريئة أو عفويّة أو اعتباطيّة، بل تُفضي إلى تحليلات وتركيبات يحكمها هذا التّحيّز العقائديّ أو ذلك. فلم يكن من الصّدف أنّ يصل ابن خلدون أو مالك بن نبي أو المسيري أو غيرهم، إلى تصوّر مختلف للقيم الاجتماعيّة الغربيّة، فتنظيراتهم تعكس مفاهيم عقيدتهم الإسلاميّة والتّصوّر الإسلاميّ لعلم الاجتماع ولطرق العلاقات الاجتماعيّة، وبيانه لكيفيّة الحياة المشتركة بين النّاس، وسبل التّعايش والتّفاعل والتكافل واضحة.⁽¹⁾ ومفكرو العرب والإسلام عموماً ووفقاً لأصول عقيدتهم يرون أنّ الفرد جزء من المجتمع في إطار التّكامل معه وإثرائه، بحيث لا يكون السّعي إلى الصّراع معه إلّا بغرض الإصلاح، ولم يكن يتّسق مع

1- صلاح الفوال: "المدخل لعلم اجتماع إسلاميّ" ومحمود البستاني: "الإسلام وعلم الاجتماع" محمّد قطب: "حول التّأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة".

الفكر الإسلامي موقف عدم المبالاة من تخريب البيئة الاجتماعية لأي سبب، فهناك احترام لقدرات الإنسان ودوره في المجتمع في إطار الكلّ الأشمل الخاضع لله تعالى. وعلى ضوء هذه التحفظات يمكن أن نصل إلى قبول بعض المفاهيم أو الوحدات التحليلية والمصطلحات الاجتماعية الغربية للضرورة، وبما لا يتعارض والعقيدة الإسلامية، مثل: الطبقة، النخب الاجتماعية، التراتب الاجتماعي، التوازن الاجتماعي، تمفصل الممارسات الاجتماعية، التخطيط... الخ.⁽¹⁾ ويلاحظ أن مثل هذه الأمثلة، من المصطلحات والمفاهيم أو المكونات إذا استخدمناها باعتبارها علمية، أي عند مستوي عال من التجريد، ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل، المتأثر بمناخ واقعنا الاجتماعي الموضوعي. ويجب أن تتمحور الدراسات الاجتماعية حول هموم المجتمع العربي، والتي تتضمن الصحة العقلية والنفسية والجسدية لأفراده، والضغط والإدمان وأمراض العصر الاجتماعية، والعنصرية والهجرة والإثنية والهوية، والحياة الجنسية والبيئة والجريمة، والانحراف والجنوح والمشاكل الأسرية، والكفاءة الاجتماعية والفقر والتشرد، وجوانب اجتماعية أخرى.

10- الخاتمة:

مع تزايد اهتمام الباحثين بمشكلات المجتمع العربي المعاصر، مثل التعرف على عادات وتقاليد وقيم المجتمع، والتعرض لدراسة النظم الحكومية، وقوانين الهيئات والمؤسسات الاجتماعية، والتي تساعد على فهم الضوابط الاجتماعية وتنمية الحاسة الاجتماعية والسلوك الاجتماعي السليم، والمشاركة في تحمل المسؤولية، والاتجاه نحو المشاركة الواعية فيما يواجهه المجتمع العربي المعاصر من مشكلات وتحديات. وعلى الرغم من الصعوبات والعراقيل التي تواجه الباحث العربي في مجال العلوم الإنسانية الاجتماعية، إلا أنه يمكن القول إنه لا مناص لنا عند التأصيل لأبحاثنا ودراساتنا، خاصة المتعلقة بمجتمعنا العربي الإسلامي، من الرجوع إلى مصادرنا الثابتة: القرآن والسنة، التي احتوت نظريات ما زلنا بحاجة للاستفادة منها، ثم إلى ما كتبه علماءنا ومفكرنا القدامى والمعاصرون لاستلهم نظراتهم الثاقبة في معالجتهم لقضايا لا تختلف كثيرا عن واقعنا المعيش، لتكون اساس أبحاثنا، والاحتكام إليها وإلى تاريخنا وواقعنا. ولتكون منطلقا لتجارينا ودراساتنا، ولا بأس بعدئذ من الاستفادة من دراسات المجتمعات الأخرى غير العربية، لذلك تعتبر الدراسات الاجتماعية منبعا للتعلم الاجتماعي والتربية الاجتماعية والتي يمكن من خلالها فهم الحياة الاجتماعية العربية. والأمل أن يكون بحثنا دافعا لإعادة البناء، بناء المجتمع العربي السليم، وليس لإعادة التكييف، أي التكييف وفق واقع المجتمع العربي الذي يحلم بالعيش فيه جلّ أبناء مجتمعنا اليوم، فالتكييف يصبح أمراً مفروضاً وغير مقبول؛ لأنه سيبقي على آثار ونتائج الأزمة بعد انحسارها، أما إعادة البناء فيتصل أساساً بعلاج هذه الآثار السلبية، ومن ثمّ استعادة فاعلية الكيان العربي وأدائه، وإكسابه مناعة في التعامل مع أسباب وعلل الحاضر والقادم من الأزمات الاجتماعية. ودراستنا الحاضر في ماضيه القريب والبعيد بقصد تلمس مؤشرات وإسهامات الماضي في تشكيل الحاضر، والسعي للاستفادة من الماضي والحاضر معا في استشراف مستقبل زاهر ومتطور لمجتمعنا العربي الإسلامي.

1- عن المصطلحات الاجتماعية العربية، بنظر: سميح قاسم: "موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي الإسلامي" مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 2000.

مسرد المراجع :

- 1- ابن خلدون: "المقدّمة" دار الفكر، بيروت، ط 2010.
- 2- أرسطوطاليس: "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، ترجمة: أحمد لطفي السيّد ، الهيئة المصريّة العامّة، القاهرة 2008
- 3- أفلاطون: "الجمهوريّة"، الكتاب:1، الجزء:3، ترجمة فؤاد زكريّا القاهرة: دار الكاتب العربيّ، القاهرة د.ت.ط
- 4- أحمد إبراهيم الشلبي: "تدريس الدّراسات الاجتماعيّة بين النّظريّة والتّطبيق" المركز المصريّ للكتاب، القاهرة، 1998
- 5- أحمد اللقائي، ويونس رضوان: "تدريس الموادّ الاجتماعيّة" عالم الكتب، 1974
- 6- أحمد عبد الرحمن النجدي، وآخرون: "الدّراسات الاجتماعيّة ومواجهة قضايا البيئة"، دار القاهرة ، القاهرة ، 2002،
- 7- حامد طاهر: "منهج البحث بين التّنظير والتّطبيق" دار نهضة مصر، القاهرة، ط.2007
- 8- سميح قاسم: "موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ"، لبنان ناشرون ط1 2000
- 9- شكري حامد نزال: "مناهج الدّراسات الاجتماعيّة وأصول تدريسها"، دار الكتاب الجامعيّ العين، إ ع م، 2003
- 10- عبد اللطيف فؤاد إبراهيم، سعد مرسي أحمد: "الموادّ الاجتماعيّة وتدريسها النّاجح"، مكتبة الهّضة، القاهرة، ط 1979
- 11- عبد الحلّيم عويس: "تفسير التّاريخ علم إسلاميّ"، وزارة الشّؤون الدّينيّة والأوقاف، الدّوحة ، قطر ط1، 1996
- 12- عبد الوهّاب المسيري: "الفلسفة المادّيّة وتفكيك الإنسان"، دار الفكر، دمشق ط، 2002
- 13- عبد الوهّاب المسيري: "رحلتي الفكريّة في البذور والجنود والثّمار ، سيرة غير ذاتيّة غير موضوعيّة"، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة 2001.
- 14- عمّار بوحوش، محمّد محمود الذنبيات: "مناهج البحث العلميّ وطرق إعداد البحوث"، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون، الجزائر، ط2001
- 15- عمّار عوابدي: "مناهج البحث العلميّ وتطبيقاتها في ميدان العلوم القانونيّة والإداريّة"، ديوان المطبوعات الجامعيّة بن عكنون الجزائر.د.ت.ط
- 16- فوزي غرابية، ونعيم دهمش: "أساليب البحث العلميّ في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة"، دار وائل، الأردن، ط3 2002
- 17- محمّد قطب: "حول التّأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعيّة"، دار الشّروق القاهرة، ط 1998م
- 18- محمود البستاني: "الإسلام وعلم الاجتماع"، دار مجمع البحوث الإسلاميّة، بيروت، ط 1994م

- 19- جابر الحديثي، مقال: "أزمة العلوم الإنسانية في الفكر العربي"، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية ، معهد الإنماء العربي ، بيروت، ع: 37/38، س: 6، 1985.
- 20- صلاح الدين شاروخ: "منهجية البحث العلمي"، دار العلوم، عنابة، الجزائر، د ت ط
- 21- طالب عبد الكريم، مقال: "الظاهرة الاجتماعية عند إميل دوركايم" مجلة : دراسات إسلامية معاصرة، العراق، عدد: 6، السنة 3، 2012م
- 22- محمد أحمد الزعبي، مقال: "إشكالات البحث العلمي للظواهر الاجتماعية العامة وللظواهر الاجتماعية في البلدان النامية خاصة"، مجلة : دراسات عربية، دار الطليعة ، بيروت، ع: 1/2 ، س: 34 ، 1997.

السّـلطة

من عاهل أقوى إلى الدّفاع عن المجتمع

**The power
from a stronger sovereign to defend society**

أ. مونية وكيل

**جامعة محمّد الخامس
الرباط - المغرب**

ouakilmounia34@gmail.com



السُّلْطَة

من عاهل أقوى إلى الدِّفاع عن المجتمع

أ. مونية وكيل

ملخص:

قد يكون هذا البحث فريداً من نوعه، وذلك عندما يخوض في جزئيات لم يألُفها الإبداع العقليّ، فلم يدفع عشق فوكو للسُّلْطَة إلى مجرد إخلاص إلى تقليد فلسفيّ يوغل في التأمّل النظريّ، ولكن يتعمّقها كظاهرة عبر التاريخ والنِّزوح إلى الجسد الاجتماعيّ في الثِّكنات والمستشفيات والسِّجون... وإعادة تفتيتها إلى وحدات ميكروسكوبية كشف عنها في "المراقبة والمعاقبة"، ما أطلق عليه بـ "ميكروفيزياء السُّلْطَة". لهذا فإنّ هذا التفتيت والتفكيك ألزمه تحديد أماكن تواجدها وإن كانت "توجد في كلّ مكان ولا مكان بعينه". واذ، نحن نسأل، ماذا تعني السُّلْطَة؟ فإنّ هذا السؤال سيورطنا في علاقات وتمفصلات لا يمكن أن تبقى خارج جاهزية السُّلْطَة، كالجنسانية والحقيقة والجنون والعقاب التي تنمو فيها وتربو، فلم تعد السُّلْطَة في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ" تقتصر على العنف والتعذيب، وقد تمّ تدجينها بما يعرف بـ "الإصلاح"، ووجب تسييس الجسد وضبطه إقتصادياً باعتباره منتجا، لذلك كان امتيازها في كونها تحدث بطرق خفية في كلّ لحظة وفي كلّ نقطة وتوجد في كلّ علاقة وتنتقل من نقطة إلى أخرى، موجودة في كلّ مكان وتأتي من أيّ مكان.

كلمات مفاتيح: السُّلْطَة، الجسد، الجنون، الحجز، الإصلاح، العقاب.

Abstract:

This article is an attempt to approach the thought of the philosopher, Michel Foucault, especially his concept of power. That is because he challenges the idea that power is wielded by people by claiming his idea of "power everywhere". He uses this term to signify that power is reflected in various forms of knowledge, thoughts, and perceptions. It is reality, it is what makes us what we are, operating on a quite different level from other theory. It is not related only to a specific institution or part of a state. Instead, it is a kind of met power to knowing it and know both its compositions and parts. This idea was clearly revealed in his most work "Discipline and Punish: the birth of the prison".

For Foucault, power is associated with sexuality, truth, madness, punish. So, a discussion will be devoted to madness and its relation to power to which Foucault devoted "history of insanity in the Classical Age". In short, Foucault presents the idea that power is everywhere. It exists in different places and aspects in our life. Power can be in our relations, might happen in multiple points. It does not exist in a certain point or location. Therefore, Foucault goes beyond the state and society duality of power to look for its details because it is misleading and leads to ambiguity.

Keywords : power, body, irrational, panopticism, reform, punish

1- تقديم:

«إنَّ النَّقْطَةَ الأَقْوَى بالنَّسْبَةِ للحياة هي تلك التي تتركز فيها طاقتها، هي تلك التي تصطدم فيها بالسلطة. تتصارع معهما، ساعية إلى استعمال قواها أو الإفلات من شركها»¹.

يسعى ميشال فوكو في مقارنته لمختلف المواضيع التي يشتغل عليها، والتي تتعلّق في الغالب بالتحوّلات التي نتج عنها العصر الحديث، إلى تحويل السؤال عن الحقبة من سؤال عن السبب الذي يتجلّى في التساؤل عن لماذا؟ إلى سؤال آخر يتعلّق بالكيفية التي حدث بها هذا التحوّل؟ مسترشداً في ذلك بمنهجية نيتشه في الجينياالوجيا. ولا يمكن أن نفهم التحوّلات التي تمخّض عنها ميلاد الحداثة ما لم نكن على اضطلاع قريب من المصادر التي تتحدّث عن كيفية ميلاد الحداثة، لهذا السبب تولّى فوكو مهمة تتبّع الكيفية التي نشأت بها الحداثة، ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل عدداً من مؤلفاته تكتب بغاية التّأريخ لكيفية هذا الانتقال.

في هذا السياق لا يسعى فوكو إلى أن يجيب عن السبب الذي يدفعه للاهتمام بالسياسة مثلاً، أو الحقيقة أو الجنون... إنّما يسعى لأن يبرز أنّ ما يميّز طريقة اشتغاله إنّما هي الكيفية التي يهتمّ بها بهذه المواضيع، ويجيب فوكو -مثلاً- عن السؤال الذي دفعه للاهتمام بالسياسة إلى إبراز أنّ الكيفية تتعلّق في العمق بتخيّل نموذج اجتماعي مثاليّ موظّف في مجتمعنا العلميّ والتّقنيّ، حيث ترتبط السياسة بخطاب معيّن يتخلّل المجتمع الحديث والمعاصر بطريقة غير مباشرة. وعلى غرار هذا القياس يسعى فوكو إلى أن يبرز أنّ ما يدعى في العادة بالحداثة، إنّما هو نتاج لتداخل العديد من الأصوات والخطابات اجتمعت فيما بينها فأنتجت خطاباً قد يبدو لنا في أوّل وهلة أنّه خطاب واحد؛ بينما هو في العمق خطاب متعدّد تتداخل فيه مستويات عدّة يرصد الكيفية التي تسكن بها السلطة خطاب الحداثة.

لا يُذكر فوكو إلاّ وتذكر معه عبارة السلطة، ومهما حاول الانفلات منها يجد نفسه مشتبكاً بها، ولو أنّ اشتباكه في الحقيقة لم يكن في السلطة في حدّ ذاتها إنّما الذات التي عبّر عنها في آخر أعماله بالقول: "ها نحن أولاء نظلّ دوماً وباستمرار عاجزين مرّة أخرى عن تجاوز الخطّ، عن المرور إلى الجانب الآخر... ونختار دوماً جانب السلطة. وجانب ما تقول به أو ترغم على قوله..."².

يلاحظ دولوز أنّ تورّط فوكو في السلطة ليس بالأمر الهين ولا يمكن الحياد عنه، إنّهُ تورّط مقدّر ومقرّر سلفاً، يستقيم أمره في أكثر الحالات التي نظنّ فيها أنفسنا خاليين من أثرها - كقدر أنطولوجيّ بالعبارة الهايدغرّيّة-، نحن عالقون في السلطة دوماً وباستمرار في جزئياتها البسيطة الخفيّة بصورة أقلّ مجازفة وأقلّ سُمكاً، تجرّد خواطرنا من أيّ احتمال مشكوك "فإذا كان فوكو قد خلص في نهاية الكتاب إلى طريق مسدود، فليس مردّد ذلك طريقته في التّفكير في السلطة بل كونه اكتشف المأزق الذي تضعنا فيه السلطة ذاتها. في حياتنا كما في تفكيرنا، نحن الذين نصطدم بها في أنفسه حقائقنا"³.

1- دولوز (جيل)، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ت. سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1987، ص 101.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 103.

تطرق فوكو في كتابه "إرادة المعرفة" إلى دراسة طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة مع الحرص على بيان الآليات التي تتحكم في الجسد الاجتماعي والعمل المضني والشاق للسلطة اتجه به إلى تصنيف الأفراد وتوزيع المهام، لذلك فإن الفرد في ارتباط دائم ومحكم بسلسلة لا متناهية مع السط التي تحيط به من كل جانب، لكن قد نتساءل: هل سقط فوكو في العدمية بإطلاقته للسلطة؟ خاصة إذا ما استحضرننا نقد جان بودريار Jean Baudrillard الذي يتلخص في أن فوكو قد ساوى بين السلطة والمجتمع، ما قد يجعله ينسلخ عن أي إمكانية للتغيير خاصة عندما أعدم كل شيء معتقدا أن كل شيء سلطة، جاعلا من خطاب فوكو ذاته خطاب سلطة ومرآتها التي يكتبها أو يحللها¹.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن هذا التعاطي مع موضوع السلطة قد يؤدي إلى اختزالها عند فوكو وهو المهبوس بتقديم "نظرية للسلطة" بعبارة القمع والحقيقة أنه يحاول مجرد تحليلها وذلك: «إذا حاولنا أن نبتكر نظرية للسلطة، فعلينا دوما أن نصفها كشيء ينبثق في مكان وزمان محددين، وأن نستنتج من هنا تكوينها ونعيد بناءه. لكن، إذا كانت السلطة في الواقع مجموعة علاقات منفتحة، منسقة تقريبا (وفي الحالة هذه، ستكون غير منسقة دون شك)، فإن المشكلة الوحيدة تكمن حينئذ في التزود بشبكة تحليل تجعل تحليلية علاقات السلطة ممكنة»²، فالسلطة ليست شيئا يُكتسب أو يحتفظ به أو ينتزع بالتأمر؛ السلطة هي الطريقة التي تعمل بها التكنولوجيات السياسية من خلال الجسم الاجتماعي³، وليست ثابتة أو متساوية بل هي متحركة تنتشر عبر تكنولوجيات في "تاريخ الجنسانية" وتشمل السط السياسية والاجتماعية إذ تعمل على الظفر بخدمات الآخرين ونيل طاعتهم وتلك هي غاية تأميمها. وبعيدا عن النظر للسلطة كعنف من حيث احتكارها وشرعنتها كما عند ماكس فيبر الذي يحددها في ثلاثة نماذج (النموذج التقليدي، النموذج الكارزمي، النموذج القانوني)، وبعيدا كذلك عن التنظير الماركسي بحصره لها في أجهزة الدولة والعنف وعن الأطروحة الليبرالية التي تلخصها في المؤسسات والقوانين والدستور بينما السلطة التي تعيننا هي التي تنزل الواقع أي الحفر في جذور البنى الاجتماعية من أجل معرفة علاقاتها وآلياتها وتكتيكاتها والتي تتراوح غالبا بين (السلبية) و(الإيجابية)، لأنها لا تكون سلبية بإطلاق ولا إيجابية بإطلاق وهي تمارس (القمع) وتزيد في (الإنتاج) بالحرمان من الحرية والمشروع الإصلاحي.

وقد تبدو هذه التكتيكات جد معقدة، لكن السلطة واعية بأنه لا أرباح دون خسائر وتحاول أن تغلب الأرباح عن الخسائر، وهو ما يفسر سبب لجوئها إلى خوض المعارك التي لا تستطيع أن تعرف الراحة بسببها:

1- فوكو (ميشال)، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أقيمت بكوليج دو فرانس في سنة 1976، ترجمة وتقديم وتعليق، الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 24.

2- دريفوس (أوبير) ورايينوف (بول)، ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مراجعة وشروحات: مطاع صفدي، ترجمة، جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، 1990، ص 165.

3- المرجع نفسه، ص 166.

جزء غموض أجهزتها والإمكانية الدائمة لانعكاسها¹، فهي لكي تؤمن انصياع أفراد المجتمع لهذا النظام أو ذلك لا تقتصر على جانب الإكراه والقسر بل تضيف صبغة قدسية عليها وتستثمر طقوسا وأعرافا تزيد من شعورها بالسّموّ والريادة، وقد شغلت هذه الرابطة بين السّلطة والقداسة السياسة والمجتمع منذ عصور وهو ما نراه مع ميرسيا إلياد ودوركهايم وماكس فيبر الذين يبرزون رجوع الإسكندر المقدوني أو الإسكندر الأكبر الذي جعل من انتصاراته على الفرس شعارا لنيل قداسة الآخرين.

وبهذه الهيمنة التي تفرضها السّلطة في المجتمع ترتسم تمفصلاتها المعقدة، فهي مرفوضة في الوقت الذي تُقبل فيه، يقول فوكو: « إنّ الدّهاء الأقصى للسّلطة هو في اعتراضها على ذاتها طقسياً لكي تتوطد فعلا بصورة أفضل، هذا ما يؤكّد خطورة آلياتها حتّى في حالة نفيمها لذاتها أو نفي الناس لها. فمن يصرخ لا، لسّلطة الدّولة، هو ذاته من يهمس: نعم لحزبه»².

ويجب أن نلفت النّظر إلى مسألة لها أهميتها وهي أنّ فوكو لا يتناول السّلطة عبر ثنائية الدّولة والمجتمع، والحقّ أنّه اختار مجاوزة "ما يبدو" إلى النّظر في "ما وراء" الدّولة والمجتمع لذلك نتساءل مع فوكو: أين نجد هذه التّفاصيل للسّلطة في المجتمع؟ وما موقع الجسد من هذه السّلطة؟

لا يتناول صاحب القاعات السّبع السّلطة من جهة القانون ولا من جهة السّيادة الشّرعيّة أو المفاهيم المكوّنة لجهازها، إنّه لا يحتاج إلى مثل هذه الدّلالات لكن بالنّظر إليها في بعدها المادّي العمليّ فهي عنده تعني وقبل كلّ شيء علاقات القوى المتعدّدة التي تكون محايدة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى مكوّنة لتنظيم تلك العلاقات³، بل هي "الاستراتيجيات التي تعمل تلك القوى فعلها، والتي يتجسّد مرماها العامّ ويتبلور في مؤسّسات _ أجهزة الدّولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعيّة"⁴. غير أنّ هذا الانزياح الفوكونيّ يضعنا بين قطبين: إمّا مدح الدّولة وهجاؤها من ناحية، أو الوقوف على أشكال الضّبط والمراقبة والإخضاع من ناحية ثانية، أيهما أكثر ماديّة، اللّجوء الاختزاليّ إلى مفهوم الطبقة المهيمنة أم البحث الكادح الذي يذكرنا أنّ حقائقنا ودلالاتنا ومراجعنا كلّها "جاثمة على أجساد الموقوفين والمحبوسين والمهلكين" والذي "يخبرنا عن عدد الموتى الذين بهم تصبح حقيقة ما، حقيقة عظيمة"⁵.

وإن كان فوكو يصرّ على دراسة آليات السّلطة في المجتمع، فإنّ ذلك ليس إلّا من أجل الحقيقة، فكّل أشكال التّصنيف للأسوياء والشّاذين والمنحرفين ما هي إلّا تفرقة أوليّة تُمكن من الحكم على سلوكات

1- شاتليه (فرانسوا)، دوهاميل (أوليفيه)، بيزيه (إيفلين)، معجم، المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2014م، ص 721.

2- العيادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو المعرفة والسّلطة، المؤسّسة الجامعيّة للنّشر والتّوزيع، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 49.

3- فوكو (ميشال)، جنيلوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنّشر، الطبعة الثّانية، 2008، ص 78.

4- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

5- العيادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو المعرفة والسّلطة، مرجع سابق، ص 51.

الأفراد، ومن ثَمَّة فإنَّ السُّلْطَة هي التي تَبَرَّر عمليَّة "تطويق" ومصاحبته وحبسه أو تحديد إقامته سواء كان ذلك في الملجأ (المجنون) أم في المستشفى (المريض) أم في السِّجْن (الشَّاذِّ بما هو كائن اجتماعي)¹.

ويحدِّد جسد الإنسان انزياحات هذه السُّلْطَة التي لم تعد تقوم على أساليب العنف والتَّعذيب، فقد تمَّ تدجينه من مرحلة الجسد المعذَّب والمريض والمجنون والمسجون إلى الجسد المنزاح إلى المعزل، إلى وحدة المصحِّ العقليِّ وبيضاض العيادة، وأخيراً إلى رماديَّة السِّجْن. تلك هي المؤسَّسات الأخرى المضادَّة، فأحياناً حتَّى يمكن الاستدلال على كلام الكيان العقلائيِّ القائم يمكن استنطاق مضادَّاته²، لذلك فإنَّ امتيازها هو أنَّها تحدث بطرق خفيَّة في كلِّ لحظة وفي كلِّ نقطة توجد في كلِّ علاقة وتنتقل من نقطة إلى أخرى وليس لها مكان ثابت إنَّما موجودة في كلِّ مكان وتأتي من كلِّ مكان.

حاول فوكو في كتابه "إرادة المعرفة" بيان التَّشابك والتَّعالق بين المعرفة والسُّلْطَة كعلاقة المعرفة بالسُّلْطَة الاعترافيَّة في القرون الوسطى، واتَّخذ مسافة من الآراء التي تقول بوجود انفصال بينها، و«إنَّ الفلاسفة والمثقفين بشكل عامَّ يبرِّرون هويَّتهم وخصوصيَّتهم وحتَّى نخبويَّتهم عن طريق إقامة حاجز منيع يفصل بين عالم المعرفة الذي يعتقد بأنَّه عالم الحقيقة والحرية. وبين عالم السُّلْطَة وممارسة السُّلْطَة. الشَّيء الذي أدهشني لدى دراستي للعلوم الإنسانيَّة هو أنَّه لا يمكن أنْ انفصل إطلاقاً بين نشأة هذه المعارف وبين ممارسة السُّلْطَة»³. ويسترسل فوكو في هذه العلاقة موضِّحاً أنَّ الاستراتيجيَّات المطبَّقة على الجسد والتحكُّم فيه تتمَّ انطلاقاً من تقنيات الجسد السياسيَّة وأنَّ "السُّلْطَة سوف تقود إلى الحقيقة، حقيقة وجودي كفرد داخل المجتمع وداخل نظام الدَّولة، وداخل ثقافتنا، الحقيقة تنتج مفاعيل السُّلْطَة، فليس هناك سلطة من دون اقتصاد أي تنظيم سياسيٍّ للحقيقة أو للحقيقي"⁴.

ومن ثمَّ كيف يتحوَّل دور السُّلْطَة القائم على الإكراه والقسر إلى أعمال إستراتيجيَّة تنظيميَّة تكبح بها أشكال العنف والتَّعذيب؟

2- من الجسد المعذَّب إلى الجسد المراقب:

بشكل أو بآخر تجد الدَّات نفسها متورِّطة في هذه العلاقة وفي هذه الإستراتيجيَّة للسُّلْطَة، إنَّها متابعَة متأنِّيَّة لاختراقها للدَّات البشريَّة، فدراسة فوكو لجسم السُّلْطَة قاده إلى دراسة الأجسام الخاضعة لهذا الجسم الغامض، ويرى أنَّ عمل جسم ما لا يكون إلاَّ بتأثيره على جسم آخر وجسم السُّلْطَة ليس بغريب ولا ببعيد عن الأجسام الأخرى، هذه التي تحدِّد مجال اشتغاله وتطوِّره لذلك يأخذ فوكو بالجينيالوجيا ليبين وجهة نظر الجسم: الجسم المعذَّب، المنصهر، المشوَّه، المفكَّك، المجبر، المضطر... الذي يحتكم بجسم

1- حسين (موسى)، الفرد والمجتمع عند ميشال فوكو، دار التَّنوير للطباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، 2009، ص 121.

2- فوكو (ميشال)، المراقبة والمعاقبة: ولادة السِّجْن، ترجمة، د. علي مقلد، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، 1990، ص 34.

3- فوكو (ميشال)، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 208.

4- فوكو (ميشال)، يجب الدِّفاع عن المجتمع، دروس أقيمت بكوليج دو فرانس في سنة 1976، مصدر سابق، ص 51.

السُّلطة ليعيد إنتاجه وتنظيمه وتفصيله ثمّ تجميعه من أجل إنتاج النّفوس وإنتاج الأفكار والمعرفة والأخلاق أي إنتاج السُّلطة التي تتواصل بأشكال أخرى¹، كلّه من أجل الإنتاج. الإنتاج دائما، ذاك هو النّبيء الوحيد الذي تأمر السُّلطة به². لكن هل تتلخّص السُّلطة في هذا الجانب ذو البعد الواحد من الإنتاج؟

بعكس التّحليل الماركسيّ الذي يحدّد علاقات السُّلطة من خلال العلاقات الإنتاجيّة، يرى فوكو أنّه إذا لم يوجد تقارب بين السُّلطة والإنتاج فذلك راجع إلى أنّ السُّلطة تعمل بنفس عمل علاقة الإنتاج الرأسماليّ، لا لأنّها في خدمة الرأسمال وبعكس تقسيم ماركس للبناء الفوقيّ والتّحتيّ، فإنّ يكون الحاكم شقيقا لربّ العمل ليس ذلك لأنّهما يقدّمان لبعض خدمات متبادلة وأنّما لأنّهما وبشكل أعمق، وكيلان لنفس الطّريقة السُّلطويّة، فالسُّلطة في الرّقابة المتسلسلة للأنظمة لا يحتفظ بها كشيء ولا تُنقل كملكيّة، إنّها تعمل كآليّة. وإذا كان صحيحا أن تنظيمها الهرميّ يعطيها "رئيسا"، فإنّ الجهاز بأسره هو الذي يُنتج "السُّلطة" ويوزّع الأفراد في هذا الحقل الدائم والمستمر³، وعليه؛ فبدل النّظر للسُّلطة بعبارات الرّيح أو كملكيّة أو كجهاز دولة ننظر إلى تكتيكاتها الجزئيّة في إنتاج الأجسام*. وعضو البحث عمّا تنازلت عليه الذّوات لصالح السُّلطة نبحت عن الكيفيّة التي تمّ بها هذا الإخضاع. وهي بلا شكّ لم تستند إلى العنف والإكراه لأنّه لو كانت السُّلطة تشكّل قوّة حقيقيّة لما حافظت على سلطتها وقوّتها، ولما استطعنا كذلك كشف عملها في أجسام الأفراد والسّكان (السُّلطة الانضباطيّة والسُّلطة الحيويّة)، كما لا ينبغي النّظر إليها باعتبارها آتية من الأعلى فقد تأتي من الأسفل، وهذا يعني أن ليس هناك في الأصل علاقات السُّلطة وكطابع عامّ، تعارض ثنائيّ شامل بين المسيطرين ومن يقعون تحت السّيطرة بحيث ينعكس صدى هذا التّعارض من أعلى إلى أسفل... ينبغي أن نفترض؟ أنّ علاقات القوّة المتعدّدة التي تتكوّن وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيّقة والمؤسّسات تكون حاملا للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعيّ بمجموعه⁴.

والأمر ينطبق، كذلك، في الجنس حيث لا ينبع القمع من قوى عليا تأخذ شكل الجسد السُّلطويّ وتقلب الأدوار في لحظة إلى الطبّقات الاجتماعيّة المهيمنة، ألم تحمل الارستقراطيّة والبرجوازيّة* عناء قمع الجنس خارج الزّواج حفاظا على الجسم البشريّ وتنظيم النّسل بل أكثر من هذا حفاظا على الإنتاج.

1- شاتليه (فرانسوا) وآخرون، معجم، المؤلّفات السياسيّة، ذكر اسم المرجع، ص711.

2- المرجع نفسه، ص712.

3- المرجع نفسه، ص715.

*- لا يستبعد فوكو نهائيا السُّلطة عن الإنتاج، بل من المهيّمات الأولى للسُّلطة: هو الإنتاج، ولهذه الغاية تلجأ لممارسة القمع كعنصر للمقاومة ضدّ اللّاشعبيّات، وهو في الواقع لا وجود إلا للاشعبيّات؛ لاشعبيّات سلطويّة.

4- فوكو (ميشال)، يجب الدّفاع عن المجتمع، دروس أقيمت بكوليج دو فرانس في سنة 1976، مصدر سابق، ص54.

*- ليس من مصلحة البرجوازيّة القيام بالتّقي أو التّعذيب في حدّ ذاته إنّما إيجاد تقنية أكثر عمليّة تحقّق بها نوعا من الرّيح الاقتصاديّ والفائدة السياسيّة، ولا يهّم البحث في استبعاد البرجوازيّة للمجانين وقمع الجنسانيّة، لكن البحث عن الآليات المتضمّنة في هذا الاستبعاد وفي هذا القمع؛ إذ تسخر البرجوازيّة من الجانحين ومعاقبتهم أو تأهيلهم لأنّهم دون عائد اقتصاديّ، غير أنّه في المقابل يوجد للبرجوازيّة مصلحة في مجموع الآليات التي تتمّ من خلالها مراقبة المنحرف ومتابعته ومعاقبته، إنّها مصلحة تعمل داخل النّظام الاقتصاديّ السياسيّ العامّ.

في هذه العلاقة بين السلطة والجسد، ورغم أنّ الجينياالوجيا لا تحدّد أولوية أحدهما عن الآخر، ولكن استطاع بها فوكو أن يعرف واقعيا كيف يندمج العقاب أو السلطة العقابية ضمن مجموعة من المؤسسات المحليّة والجهويّة الماديّة سواء فيما يتعلّق بالتعذيب أو بالسّجن، وهذا في الميدان القانونيّ والفيزيائيّ المنظّم والعنيف للمؤسسات الواقعيّة العقابية¹. وفي هذه الهشاشة لجسد الإنسان لم يكتفِ فوكو بعرض متتالٍ لأفكاره، ولكنّه اختار فتح كتاب "المراقبة والمعاقبة" بلوحات تعذيب في شخصيّة "داميان" Damians.

وإذا كان فوكو يرفض تقديم نظريّة عامّة للسلطة فإنّه في المقابل قدّم شروحات -تبدو أحيانا بالغة الغموض- في تحليله للسلطة من خلال التكنولوجيا التّأديبيّة التي تقيم علاقات مع الأماكن المؤسّسية المختلفة ويعبّر عن ذلك بوجود "مُشتمل" Panoptique ويقصد به «نموذج عمل قابل للتعميم؛ وطريقة لتحديد علاقات السلطة بحياة النّاس اليوميّة [...]». إنّ رسم تخطيطيّ لميكانيّة سلطويّة مردودة إلى شكلها المثاليّ [...].، إنّّه بالفعل صورة تكنولوجيا سياسيّة يمكننا وعلينا أن نصلها عن كلّ استعمال محدّد. فهو ذو تطبيقات متعدّدة الأوجه². يعمل المُشتمل على المراقبة والتّنظيم على أن يجعل المساجين مراقبين من بعيد وفي غرف مجاورة لا يرى أحدهم الآخر وأن يحسّ المساجين بأنهم مراقبون في غياب المراقب أي أن يجعل السّجين حارس نفسه.

من بين رهانات "المُشتمل" بوصفه وسيلة لممارسة السلطة: أولاً؛ موضوعة الأجساد في المكان، ثانياً؛ جعل الأجساد منتجة ومراقبة. المُشتمل إذن هو المراقبة المستمرة لساكنيه³، مراقبة الأجساد ومراقبة المكان. وفي هذه الانعطافة نحو المراقبة وتقليص ما أمكن من عنف جسديّ معلن، من شأنه إقامة علاقة تجمع بين السلطة والمعرفة والجسد والمكان، مع الأخذ بالاعتبار إلى أنّ فوكو عندما يتناول المؤسّسة العقابيّة فهو لا يتخذها كنموذج عن تاريخيّة التّمفصل الوقائيّ للسلطة والمعرفة⁴، في حين أنّه يبيّن كيف أنّ التّقنيات الانضباطيّة للسلطة مدروسة في مستواها الدّقيق والأوليّ، مدروسة على مستوى جسد الأفراد ذاته⁵. ويلحظ أنّ آثار السلطة المطبّقة على الأجساد ستصل إلى انضباط المعارف، أي أنّ الجسد الفرديّ الانضباطيّ يعبّر عن دخول الجسد الاجتماعيّ ككلّ في شبكة انضباطيّة معقلنة.

يمكن لتتبّع السلطة في جسم الفرد من أن يقود إلى معرفة التّطوّرات السلطويّة لتطويقه ومحاصرته، ويمكن لتتبّع تاريخ الجسد أن يضع بين أيدينا علما ماديا في أركيولوجيا المنشأة المتلازمة والمزدوجة للمعرفة والسلطة عبر شبكيّات تمفصلاتها المتتابعة المعقّدة⁶. فالفرد مهمّ بالنّسبة إلى الدّولة وذلك بجعله ذاتا منتجة ومنخرطة في العمل الاقتصاديّ، والسلطة تعمل وفق مصالح الدّولة "فتصبح السياسة سياسة

1- فوكو (ميشال)، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت بكوليج دو فرانس في سنة 1976، مصدر سابق، ص 53.

2 - Foucault (Michel), Surveiller et punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975, p. 206- 207.

3- دريفوس (أوبيير) وآخرون، ميشال فوكو: مسيرة فلسفيّة، مرجع سابق، ص 172.

4- Foucault (Michel), Surveiller et punir, op, cit, p, 32.

5- فوكو (ميشال)، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت بكوليج دو فرانس في سنة 1976، مصدر سابق، ص 189.

6- فوكو (ميشال)، المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن، مصدر سابق، ص 34.

حيوية"، حيث إنّ حياة الأفراد والسكان خيارات سياسية¹. وتضاعف مجهود السلطة للسيطرة على الجسد خلال القرن السابع عشر لزيادة النفع الاقتصادي وأصبحت السلطة التأديبية بمثابة فنّ لصناعة الأجساد، التي تظهر في "التشريع السياسي للجسد الإنساني"².

هكذا إذن، ستلجم حرّية الأفراد بسلح الدولة وستصبح مغلوقة على أمرها أمام التقنيات السياسية، وهذا ما يجعلنا نستنتج أنّ الحرّية التي خُيّل للإنسان أنّه يسعى إليها فهي مجرد وهم، كما أنّ عملية "الأسر" لم تعد تقتصر على الاعتقال وراء القضبان بل تتعدى ذلك إلى استحداث السجن الكبير الذي استبدل اعتقال الجسد بإلقاء القبض على الروح³. وهي الأطروحة التي كانت هدفاً مباشراً لنقد ماركس، إذ كيف نتحدّث عن الحرّية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ولا زالت البروليتارية مقيّدة بالرأسمالية ووسائل الإنتاج، هذه الحرّية ما هي إلاّ أزعومة من أزعومات البرجوازية تقوّت مع الليبرالية.

تظهر الطّرق الموصلة للتحكّم في الجسد بفرض "الرّقابة الدائمة لنشاطاته وسير عمله من خلال ضبط كلّ فعل من أفعاله"⁴. بهذا نجدها تلجأ في بعض الأحيان إلى الاستعباد والقمع والمراقبة... لتكوين جسم طيّع ذو هوية محدّدة، «إنّ هذا الإنسان الذي أرادت العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية كعلم النفس والاقتصاد والسكان والأحياء وعلم الإجرام أن تتخذ منه موضوعاً ليس إلاّ النتيجة اللاّزمة لهذه الممارسات القمعية التي تناولت جسمه ونفسه بالتشكيل والتطويع داخل السجن والمستشفى والمصحّة والمدرسة والمعمل»⁵.

لماذا نقول إذن، إنّ الدّوات مكمّوعة بهذا الحماس ويمثل هذا الحقّ ضدّ ماضيها الأقرب وضدّ حاضرنا وضدّ ذواتنا؟ كيف حدثت النّقلة العقابيّة إلى المراقبة والتي دائماً ما يكون الجسد موضوعها المنشود؟ حدّدت السلطة موقع الذات والذاتية، إنّّه واقع مختلف بواسطة تلك التكنولوجيات السلطوية الخاصّة التي تسمّى "التأديب"، ووجود الجسد مهمّ وضروريّ لوجود الدولة ووجوده لا يتعيّن في ذاته بل لذاته لتصبح السياسة "سياسة حيوية" حيث إنّ حياة الأفراد والسكان ما هي إلاّ خيارات سياسية، فقد تمّ إخضاع الأجساد وحذف فرديتها وخصوصيتها لتكون آلة تعمل في صمت. تعمل السلطة -كفيروس منتشر يلاحق الفرد في كلّ تحركاته، بل كعنكبوت تنسج خيوطها في كلّ مكان- على الاستعباد والقمع والكبت والرّقابة والجرد لإنتاج الواقع الحقيقي، فنحن نخضع للسلطة ونقبلها لأنّها تعطينا الإحساس بوجودنا وتمنحنا شارة التّواجد من الولادة إلى الموت.

إنّ الأجساد مستقطبة، وأمام هذا الاستقطاب لم يعد يمكن الوصول إلى الحرّية لذلك حاول فوكو فكّ هذا الاستقطاب من خلال نقده للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

1- موسى (حسين)، الفرد والمجتمع، مرجع سابق، ص 122.

2- Foucault (Michel), Histoire de la sexualité, La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1984, p, 183.

3- Foucault (Michel), Surveiller et punir, op, cit, p, 22.

4- موسى (حسين)، الفرد والمجتمع، مرجع سابق، ص 131.

5- المرجع نفسه، ص 134.

3- الحجز الكبير:

ظهرت معالم تشكّل الحجز منذ العصور الوسطى حيث كان مخصّصاً لداء البرص قبل أن يتحوّل إلى ركن جامع لكلّ الفئات التي أخفيت واستبعدت من المجتمع. وليس بالضرورة أن يكون السّجين في عالم مغلق بل قد يكون سجيناً في الأماكن الأكثر إطلاقية وأكثر انفتاحاً؛ سجيناً عبر أكثر الطرق حرّية وأفضلها نفاذاً¹. هي إذن، رهبة جدّ شاقّة تلك التي تتكالب على الجسد المعذب، وحتى وإن تمّ إدخاله لعالم الحجز سوى أنّ لعبة التّراجيديا والخوف لم تنتهي بعد، فلاوّل مرّة سيصبح السّجين شخصيّة اجتماعيّة ولأوّل مرّة سيفتح معه حوار، لكنّه حوار مغلق وغير مسموع. ويُعبّر فوكو عن ذلك بقوله: «والحاصل أنّنا نادراً ما نعثر على سجن ليس فيه مجانين ساخطون، لقد كان هؤلاء البؤساء مكبّلين داخل زنانات ضيّقة جنباً إلى جنب مع المجرمين. يا له من ربط فظيع، فالمستلبون الهادئون كانوا يتلقّون معاملة أسوأ من تلك التي يتلقّاها المجرمون»². صار الحجز مصدراً للريح ومكّن المجانين وغيرهم من أن يصيروا ذواتاً فاعلة بمجهود مضاعف وبثمن بخس، إنّهُ أخطر مكان ينتشر فيه الدّاء ويسود إذ أصبح مصدر رعب وخوف وقلق لا منتَه كقلق "صاد Sade" من "رجال السّود" الذين كانوا يترصّدون لقتله. وهذه ليست حال "صاد" لوحده، بل حال آخرين كثر ممّن يشاركونه نفس المبنى ولم يعد الخوف داخلية (في أرجاء الحجز)، لكنّه تجاوزه إلى كلّ أرجاء المدن، «إنّه قرحة رهيبه على جسد السّياسة، قرحة واسعة وعميقة ومقيحة كلّما تخيلناها أشحنا بأنظارنا. فكلّ شيء فيه فاسد، حتّى الهواء الذي نستنشقه على بعد 400 قامة. إنّ كلّ شيء يذكركم أنّكم تقتربون من سجن أو مارستان سيء ورديء»³.

الجنون الذي منحه عصر النّهضة هو الظّهور وحرّية التّعبير إلى جانب الشّدوذ الجنسي، سيلوذ في العصر الكلاسيكيّ بالصّمّت وتمّ إخراسه كما يُخرس الطّفل من حديثه عن الجنس. هناك مكان معلوم للمجانين وهو الحجز كما هناك مكان خاصّ للجنس هو غرفة الوالدين⁴، فإلى غاية القرن الثّامن عشر كانت البرجوازيّة تسيطر على مشهد الحجز إلى أن برز التحوّل سنة 1784 بإعلان دعوة الخلاص من متطلّبات البرجوازيّة، «فأن يقوم شخص راشد بزواج معيب أو ببذر أمواله أو ينحرف سلوكه ويعيش وسط الأندال فإنّ هذه الأمور لا تبيح لنا حرمانه من حرّيته فهو يتمتّع بكامل حقوقه»⁵. وبجانب البرص الذي وُضع لأجله الحجز، أقيم المستشفى أوّل مرّة لمعالجة الجذام، إذ فتحت انجلترا مستشفياتها ولم يشهد نزلاؤه إلاّ حالات قليلة جدّاً خاصّة في حكم إليزابيث. وهكذا بقي الجذام متصدّراً المسرح إلى أن اختفى غريباً مخلفاً

1- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الطّبعة الأولى، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، 2014، ص22.

2- المصدر نفسه، ص409.

3- المصدر نفسه، ص371.

4- Foucault (Michel), histoire de la sexualité, la volonté de savoir, op, cit, p, 10.

5- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، مصدر سابق، ص115.

وراءه أماكن وضيعة وطقوسا لم تكن الغاية منها القضاء على الداء، بل الإبقاء عليه في مكان معزول وثبته في طقوس للإثارة العكسية¹.

لم يكن الحجز يوقرُ غرُفاً كافية ولا تنظيماً جيداً والسّرير الواحد يمكن أن ينام فيه ثلاثة إلى أربعة أفراد، فكيف يمكن الحصول على هواء نقيّ في أسرة ينام فيها من 3 إلى 4 مجانين يتدافعون ويتحركون ويتصارعون². غدا الحجز بذلك وكما حدّده فوكو ذا وجه أو صورة علاجية استشفائية وإن كان ما يمنحه من علاج مجرّد تفاهة تمنح المستشفى صيتها، وبغضّ النّظر عن تفاهة العلاج إلا أنّ من المجانين من عاد إلى صوابه ورغم وجود الطّبيب داخل الحجز فإنّ ذلك لا علاقة له بوجود مرض. إنّ العلاج الطّبيّ لا يكون في الممارسة الحجزية إلاّ من أجل إتقاء بعض الآثار، ووجوده لا يشكّل معنى الحجز ولا الغاية منه³، إنّما وجوده خاضع لمنطق يخدم جانب السّلطة التي وحدها لها الكلمة الأولى والأخيرة.

3-1- العزل الأوّل: الإقصاء والاستلاب:

للإقصاء والاستلاب كتب فوكو "تاريخ الجنون" بما هو كتاب غنيّ بالوقائع التّاريخية التي حلّت بالجنون في الثّقافة الغربيّة منذ القرن الخامس عشر إلى العصر الكلاسيكيّ، مُبيّنا الرّحلة الطّويلة في عوالم التّبذ والتّميش والإقصاء واللّانسجام واللّانظام واللّاكيونية التي استهدفت حياة المجانين بدءاً من ترحالهم عبر السّفن والبراري في الأنهر المديدة والسّبيل الأكثر حرّيّة إلى حدود عالم الحجز.

تميّز "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ" بلغة شاعريّة أقرب إلى لغة نيتشه⁴، وبأسلوب غاية في الدقّة والأداء زواج فيه بين مجالات عدّة ولا يُقرأ كتاب فوكو كما تُقرأ مؤلّفات القرن 19 والقرن 20 المبنيّ بدقّة وإحكام، تحرّكه نفحة خطابيّة تجعل القارئ ينطلق من البداية وإن كان عاجزاً عن المشي حابياً إلى النّهاية. حاول فيه فوكو الكشف عن الأساليب والبروتوكولات السّلطويّة لطقوس الإقصاء، فظهور الطّبّ في الحجز ليس بغرض الشّفاء لكن لإقصاء العناصر الشّاذّة والجدام عن الجنون أي إقصاء عالم اللّاعقل عن عالم الجنون وإقصاء المجنون أمام سلطة الطّبيب الذي يقرّر مصيره بين الحرّيّة والسّجن.

إنّ كلّ التّمثلات حول عناصر الشّدوذ والجنون والانحراف والمصابين بأمراض تناسليّة... ستتمركز في النّهاية في عالم الحجز حيث الإقصاء الكبير؛ الإقصاء من الحياة الاجتماعيّة ومن التّجوال في أرجاء المدينة أين سيتمّ إرساله إلى عالم جديد لا يرى نورا ولا حرّيّة وكلّ ما فيه أجساد مختلطة تحيل إلى الفناء بعدما تعايشت مع الجذام في جميع مراحلها، إنّهُ كقدر سيزيفيّ دائم التّجدّد⁵. إذا اهتمّ تاريخ الفكر والفكر والعقل والصّواب وما يتضمّنه من قيم الحرّيّة والمواطنة والديمقراطيّة بوصفها مطلباً إنسانياً، فإنّ فوكو يُنظر

1- المصدر نفسه، ص 26.

2- المصدر نفسه، ص 135.

3- المصدر نفسه، ص 137.

4- Guigot (André), Michel Foucault, le philosophe archéologue, éd, Toulouse : Editions Milan, 2007, p, 17.

5- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، مصدر سابق، ص 13.

لغياب الشَّرْط الإنساني* أمام فئات سلطويّة كالحراس والجلادين وقد كتب "تاريخ الجنون" لغرض انتزاع سيرورة الإقصاء من النسيان الذي لُقها لقرون عديدة وعمل على كشف مختلف التّصوّرات التي تجذّرت في الأوساط الاجتماعيّة والدوائر العلميّة إزاء ظاهرة اعتبرت غريبة وشاذّة فهو كتاب مشحون بالفحص العميق الذي يمسّ مجالات متعدّدة وقطاعات مختلفة مثل الأدب والفنّ والفلسفة والتّاريخ وعلم النّفس، ومواضيعه تتناول مفاهيم متفرّقة؛ كمفهوم الإقصاء الذي يدخل كعتبة بين العقل والأعقل، وقد نال ذروته خاصّة في عصر التّهضة بمنع المجانين من الدّخول للكنائس للتعبّد وطردهم من المدينة بالرّمق بالحجارة والعصيّ و أيضا جلد بعضهم أمام المملأ¹. وقد تجلّى هذا الإقصاء فيما يسمّى بالطّقوس لذلك كانوا يرحّلون في سفينة الحمقى عبر البحار المديدة إلى بلدان أخرى غير بلدهم الأصل. وإن أقصي الجنون والجذام والمريض بالأمراض التناسليّة إلا أنّ صورتهم لم تُستبعد وظلّت حاضرة، ففي القرون الوسطى كان الجذام والجنون تعبيرا عن وجه الله بغضبه وبرحمته، وإذا أُقصي من الكنيسة والمجتمع فإنّه تحت عناية إلهيّة «ومع أنّك تقصى الآن من الكنيسة وتستبعد من جوار القديسين، فإنك ما زلت تحت رعاية الله»، فالتخلّي عن المريض خلاص له وإقصاؤه يمنحه شكلا آخر من الانتماء إلى الجماعة².

إضافة إلى الإقصاء تناول فوكو الاستلاب من خلال العلاج الأخلاقيّ في فصل "ولادة المصحّ" وذلك بخلق عقدة الدّنب، هذا ما كانت ترمي إليه تقنيّات التّهديد والإذلال والحكم والرّقابة: فمن أجل أن يتخلّى المجنون عن إظهار سلوك الهذيان نحاول أن نلحق به حالة من الألم وهو ما تحاوله التقنيّات الحديثة لعلم النّفس بإطالة هذا الانشطار بين العقل والجنون وإرسال الأخير إلى الحدود الخارجيّة للعزل كمسافة داخلية بين المجنون وذاته. لم يعد المجنون ذلك المنفّي أي ذاك الذي ندفعه إلى هوامش مدننا، بل ذلك الذي نحولّه إلى غريب بالنّسبة إلى ذاته من خلال خلق عقدة الدّنب عنده بكونه ما هو عليه، وما ينبغي أن يعيشه المجنون هو جنونه بكونه خطأ³، أي أن يصير الجنون مستلبا من تلقاء ذاته بإلحاقه جملة من الأدبيّات الأخلاقيّة التي تضخّ شعوره بفضاعة الدّنب وتصل إلى فعل "الاحتقار".

اكتسى مفهوم (الاستلاب) أو (الاعتراب) l'aliénation؛ la reification، إذن، فرصة الظهور في القرن الثّامن عشر عند هيغل وفيورباخ وماركس... واستخدم أول مرّة للتعبير عن احتجاج الإنسان على الدّين دفاعا عن الإيمان في البروتستانتية مع (كالفن ولوثر) ثمّ بات يُستخدم في شتى الظّاهرات وأشدّها تباينا في السّياسة والاقتصاد والوعي... الخ. ولعلّه يظهر عند فوكو بغياب المعنى أو بانفصال أو غربة الفرد (المجنون)

*- من بين الذين اهتموا بإشكاليّة الشَّرْط الإنسانيّ؛ المفكّرة الألمانيّة حنا ارندت في كتابها "الشَّرْط الإنسانيّ الحديث" الذي لخصّته في غياب للفعل، على غرار هايدغر الذي عبّر عنه بنسيان الوجود. وتقرّر ارندت أنّ غياب الفعل بلغ أوجها خاصّة مع التّوتاليتارية التي كانت تعمد إلى تحطيم المجال العامّ وتحويل المجتمع بطبقاته إلى جماهير، أي إلى اغتراب العالم ومسح الإنسان بتحويله من فاعل إلى كادح ممّا سيعجل تغييب الفعل الإنسانيّ من الحيز السّياسي.

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، مصدر سابق، ص 26.

3- غرو (فريدريك)، ميشال فوكو، ترجمة، محمّد وطفة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى، 2008،

ص 34.

عن المجتمع، أو انسحاق ذات المجنون إزاء الموضوعية (الطَّب) بعدما استمرّ -الاستلاب- بمعناه القديم؛ انفصال أو غربة عن الله في اللاهوت.

ليس غرضنا هنا الشروع في إظهار منظومات الاستلاب الفلسفية أو مذاهبه الاجتماعية المتنافرة أو كشف الكيفية التي عقت تنوعه المتنافر والمتكامل في آن، بيد ومن غير الدخول في هذه الأمور، تحديد اللفظ أولاً، خاصة وما يصاحبه من مماهة مع مفهوم الاغتراب. وتطلعنا فلسفة فوكو إلى عدم وجود أي مماهة فقد تجاوز الاستلاب في اصطلاحه الذي يفيد السلب والتدمير إلى معنى الانتزاع والخلع والانطواء وما شاكله.. وما الاغتراب إلا علائق تنطوي على قسر تجاه حياة المجانين حيث الموضوعية التي نكوّنها عنهم تنحو بهم لأخذ حياة مستقلة خاصة بهم (الواقع الذي تجسده سفينة الحمقى وعالم الحجز بجميع أشكاله).

3-2- العزل الثاني: البعد الأخلاقي للإصلاح:

لم ينظر العصر الكلاسيكي إلى الجنون بمن فقد صوابه ولم يعد يميّز بين الفضيلة والرزيلة، لكنّ الجنون هو من لا يتماشى والنّاحية الأخلاقية، وقد كان "بيرغودي" أحق ولكنّ حمقه لا يشبه حمق الأشخاص الذين رحلوا على متن "سفينة الحمقى"، فهؤلاء كانوا كذلك لأنّ الجنون استبدّ بأرواحهم، وكان "بيرغودي" أحق، لا لأنه لم يعد قادراً على استعمال عقله بل لأنه مارس الرّبا [...] ولأنّه خرج بسلوكة هذا عن النظام الأخلاقي. [...] إنّ هذه الواقعة أساسية تمكّنا من فهم العصر الكلاسيكي وتكشف عن أنّ الجنون نظر إليه من زاوية أخلاقية، وعليه فإنّ الجنون ارتبط بنوعية الإرادة لا بكمال العقل¹، بحيث لا يفسّر الجنون في عالم الحجز ولا يبرّر، إنّ جزء من الشّرّ وهو يدعمه ويجعله أكثر حضوراً وأكثر خطورة كما يمدّه بوجوه جديدة².

لا نبحت في "تاريخ الجنون" عن الأخلاقي أو المصلح إنّما عن الجانب السياسي في هذا الإصلاح ولا نودّ أن نقابل الأخلاقي بما هو معطى طبيّ أو واقعة أدبية ولا نودّ مقابلته كذلك بمونتيسكيو الذي قابل الانتحار الروماني بالانتحار الانجليزي* فدخل الأخلاقي إلى الحجز تعبير عن تواطؤ مع الطبّ لمقاومة الأخطار التي عجز الحجز عن ترويضها³.

بما أنّ الحجز اختراع العصر الكلاسيكي؛ فقد كان يمارس سياسة العقاب وهو ليس مخصّصاً للمجانين فقط أو الشّاذّين أو المنحرفين بل يضمّ أولئك الذين تجرّؤوا على القيم التي لا تتناسب مع المجتمع، إنّ مزيج من هذه الكائنات التي تمرّدت على قيم المجتمع والتي بات أمرها غير مرغوب لما تجلبه من متاعب وتهوّر وانحلال. وهكذا فإنّ غاية الحجز هي الإصلاح، وإذا كانت له من مهمّة فإنّها لن تكون المعالجة بل القبول

1- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المصدر السابق، ص 158.

2- المصدر نفسه، ص 160.

*- يعتبر مونتيسكيو الانتحار الروماني سلوكاً مقصوداً، في حين يكون الانتحار الانجليزي مرضاً يجعل صاحبه ينتحر دون سبب. وليس الانتحار في كليهما ناتجاً عن حزن، وقد يحدث ذلك وهم في ارتياح وحبور.

3- المصدر نفسه، ص 375.

بتوبة نصوح. والزَّمن السَّائد في الحجز والمحدّد لوجوده ليس سوى الزَّمن الأخلاقيّ الذي يقود إلى التَّحوُّل والحكمة، إنّه زمن العقاب الذي يقود إلى هذه التَّنائج¹ حيث نجد بعض الآباء —مثلا— يطلبون نقل أبنائهم الذين يعانون من فساد أخلاقيّ إلى الإصلاحية. شهدت الإصلاحية نزلاء وحالات تدخل في ما هو غير أخلاقيّ كأن يكون له خلل أو الذي عامل زوجته بفظاظة أو ذلك الذي أراد أن يضع حدًا لحياته².

ورجوعا إلى العصور الوسطى نجد أنّ "برانت" خصّص 116 نشيدا من قصيدته من أجل رسم صورة لركاب سفينة الحمقى: إنهم بخلاء ونمامون وسكّيون، إنهم أولئك الذين يؤولون الكتاب المقدّس بشكل سيّء³. وقد ارتبط الجنون في هذه العصور بالخطأ والحيوانية، وأن تكون الطبيعة البشرية حيوانية، ذلك لأن الوسط بؤرة تشوّه هذه الطبيعة وتجعلها في صراع دائم من ذاتها، -فالتُّبعية الإنسانية في علاقتها بذاتها، وبشكل مباشر، هي طبيعتها المضادة، لكن تمّ التخلّص من الفكرة المستبدّة للحيوانية وللإنسانية في نهاية القرن 18، فأن يكون الجنون من طبيعة حيوانية، لكان الكلاب عرضة له لوفائهم لأسيادهم، وكان أيضا البدائيون أكثر جنونا وهم الذين يعيشون حياة الهمج والبدو، «إنّ نظام الفلاحين أسى في هذا المجال من كلّ فئات الشَّعب الأخرى المكوّنة من الحرفيين، ولكنهم يعدّون مع الأسف أقلّ ممّا كانوا عليه سابقا، في الوقت الذي لم يكن فيه الشَّعب مكوّنا سوى من الفلاحين، وهي الحالة التي مازال يعيش وفقها بعض الأقوام الهمج الذين يجهلون تقريبا كلّ شيء عن الأمراض ولا يموتون إلاّ بالحوادث أو الشَّيخوخة»⁴. إنّ السَّبب في وجود الجنون يعود إلى كلّ ما دمّر الوسط في الإنسان من وجود حيواني⁵.

يضاف إلى هذا أنّ تعدّد المملدات والرغبات والأهواء هي مصدر الرذائل والشُّرور، وحتى يكون المرء أخلاقيا، عليه أن يكفّ عما يؤلّف طبيعته البشرية، وحتى وإن تجاوزنا عصر الأنوار ونيتشه وفرويد، فلازال التناظر بين الخير والشّرّ حاضرا* فقد احتفظ العقل البرجوازيّ بالجنون باعتباره نسيانا عرضيا طارئا للمبادئ الأخلاقية والدينية والذي يجب محاكمته.

1- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، المصدر نفسه، ص 138.

2- المصدر نفسه، ص 133.

3- المصدر نفسه، ص 46.

4- المصدر نفسه، ص 388.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

*- إنّ نزع الأسطورة التي طبّقها ميكافيل فعليا في السياسة والتي تجلّى في تخليّ الأمير عن الأخلاق لصدود حكمه، هي نفسها الأسطورة عند كانط ونيتشه في القيم الأخلاقية. فإذا كان الإغريق يحدّدون الخير والشّرّ انطلاقا من عملية التذكّر والتسيان، فإنّهما في عصر الأنوار ناتجان من معرفة وفي رفض تامّ للتصوّر المسيحيّ الذي يعود بالشّرّ إلى الخطيئة الأولى المتأصلة في الإنسان؛ فإنّ نيتشه وكانط يأخذان بمبدأ المسؤولية الفردية. هذا ونألف عودة الشّرّ والرذيلة في الأدب والشعر والفنّ المعاصرين خاصة في أعمال: بودلير ووالتر بنجامين وجورج بطاي.

4- خاتمة:

لعلّ جهد فوكو الأركيولوجي ليس إلا محاولة لقراءة لحظات حاسمة من تاريخ الفكر الغربي بإظهار الخلفيات المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة التي تحكم العلاقة بين السّلطة والذّات، إذ كيف يمكن للذّات وللجسد أن يتعرّفا على ذاتهما – وهو الجسد الفريد والغامض- في خضم التّطوّرات التّاريخيّة والمعرفيّة والسّلطويّة. قد يكون بالفعل قد غطّى لعبة التّراجيدية الغربيّة، لكنّه كرّس لخوف انتهى إلى دخوله عالم الحجز واستضاف البعد الإصلاحي لهذا الكائن المتحرّك والجامد، الثائر والهادئ، المطيع والعاصي، العاقل والأعقل، فحالة الأعقل هي الحالة الوحيدة الأنطولوجيّة التي تجمع المتناقضات بشيء من اللامبالاة والانتظام، لكنّه لا يكون داخل اللاوعي، فهناك منطق كسمولوجي للعالم وهناك منطق الأعقل، ولعلّ السّلطة وحدها من تفسّر هذا المنطق وتنظّمه.

ليس غرض فوكو التّساؤل عن ماهيّة السّلطة أو السياسة أو الحقيقة ولكن عن الكيفيّة التي نقول بها أنّ هذا الجسد يحتاج إلى عقاب ومصحّة وإصلاح وعن كيفيّة خضوعه للسّلطة فليس "تاريخ الجنون" مفاجأة فوكو لدراسة علاقة السّلطة بالذّات وإنّما تتوزّع فلسفته كلّها في هذا الجانب وبالطّبع، حول هذه الانعطافة نحو نشاط الجسد وحيويّته من قوّة اقتصادية مادّيّة إلى ضبط اجتماعي، ومن جسد فرديّ إلى جسد اجتماعي.

وإذا نحن استطعنا فهم هذه الغاية التي ترجوها السّلطة، تمكّننا بالتّالي من استيعاب تلازمها مع المعرفة ومع الحقيقة الممزوجة بالوهم والخداع والمنتقلة من حقيقة بيد السّلطة إلى حقيقة بيد الذّات المنصهرة؛ ذات المجنون، والتي تحدّد له أشكاله المتربّصة به من كلّ ناحية.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- فوكو (ميشال)، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990.
- 2- فوكو (ميشال)، المراقبة والمعاقبة: ولادة السِّجن، ترجمة، د. علي مقلد، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، 1990.
- 3- فوكو (ميشال)، يجب الدِّفاع عن المجتمع، دروس كوليج دو فرانس 1976، ترجمة وتقديم وتعليق، الرّواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنَّشر، لبنان، بيروت، الطَّبعة الأولى، 2003.
- 4- فوكو (ميشال)، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، أحمد السطاتي وعبد السَّلام بن عبد العالِي، الدَّار البيضاء، دار توبقال للنَّشر، الطَّبعة الثَّانية، 2008.
- 5- فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، الطَّبعة الأولى، المركز الثَّقافي العربيّ، الدَّار البيضاء، المغرب، 2014.
- 6- Foucault (Michel), *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- 7- Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1984.

المراجع:

- 1- دولوز (جيل)، المعرفة والسُّلْطَة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثَّقافي العربيّ، لبنان، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1987.
- 2- دريفوس (أوبير) و (رابينوف) بول، ميشال فوكو، مسيرة فلسفيّة، مراجعة وشروحات: مطاع صفدي، ترجمة: جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القوميّ، لبنان، بيروت، 1990.
- 3- العيادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو المعرفة والسُّلْطَة، المؤسَّسة الجامعيّة للنَّشر والتَّوزيع، لبنان، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1994.
- 4- غرو (فريدريك)، ميشال فوكو، ترجمة، محمّد وطفة، المؤسَّسة الجامعيّة للدراسات والنَّشر، بيروت، الطَّبعة الأولى، 2008.
- 5- موسى (حسين)، الفرد والمجتمع عند ميشال فوكو، دار التَّنوير للطَّباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، 2009.
- 6- المزوغي (محمد)، في نقد ما بعد الحداثة: فوكو والجنون الغربيّ، ضمن السَّلسلة الفلسفيّة، منشورات، كارم الشَّريف، تونس، 2010.

7- شاتليه (فرنسوا) وآخرون، معجم المؤلفات السياسيّة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الثّالثة، 2014م.

8- Guigot (André), Michel Foucault, le philosophe archéologue, éd, Toulouse : Editions Milan, 2007.

**التفكيك الدريدي لروسو
أو الكتابة بما هي رديف**

**Rousseau`s Derridian deconstruction
Or writing as a supplement**

د. منجي بوبكر

**كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية
تونس**

mongi.boubaker@yahoo.fr



التفكيك الدريدي لروسو أو الكتابة بما هي رديف

د. منجي بوبكر

ملخص:

إنّ الرديف، باعتباره بدلا، لا يضاف ببساطة إلى إيجابية حضور ملىء بذاته إلا بفعل نقص مسجّل بدءا في قلب هذا الحضور. إنّ روسو، وفي الوقت الذي يشنّع فيه بقصور الكتابة، يجاهر بالارتياب من الكلام المباشر ويتوجّس من الانحرافات النَّاجمة عن "سراب مباشرته". يُدين الكتابة لكونها تحجب الحضور ولكونها تحرمنا من "سحر المتعة الحاضرة"، ولكنّه - وفي الوقت نفسه - يبدي توجّسه من الكلام الذي قد لا يكون ممكنا إلا من الفوز بحضور واهم. ويمكن فهم التحليل الدريدي لمنطق الرديف عند روسو من خلال الاحتكام إلى روسو في حدّ ذاته: فعندما يقول روسو إنّ "التربية تكمل الطبيعة" فإنّ ذلك يشير إلى تصوّر معقّد عن الطبيعة التي يفكّر فيها تارة على أنّها شيء كامل في ذاته تنضاف إليه التربية بوصفها شيئا نافلا، وطورا على أنّها شيء ناقص لا بدّ من أن يستكمل بالتربية حتى يكون هو نفسه حقّا. وفي هذه الحالة تكون التربية أمرا حتميا ولازما لتجلى الطبيعة الحقّ على حقيقتها. إنّ منطق الرديف يجعل التربية في آن لازمة وغير لازمة، تماما كما يجعل الكتابة شديدة الخطورة وكثيرة الخصوبة والفعالية في آن.

الكلمات المفتاحية: الكتابة، الرديف، التفكيك، الطبيعة، التربية

Abstract:

For Jean-Jacques Rousseau, writing is always conceived as a Convention which opposes the living word, that is the most natural form to signify thought. Writing is a representation, a simple supplement to speech, a dangerous means or a help threatening the natural destiny of language: this dangerous supplement breaks with nature.

Derrida unfolds the concept of the *supplement for two aspects*: the supplement is both addition and the substitution simultaneously, it' s - on the one hand - an "external addition" compared to a plenitude to which it is added, but it also designates a "substitution to a lack". It underlines a dual movement of addition/substitution bordering the idea of nature: If this element comes to fill, it is because there is a void to fill, that is to say an original absence, a lack inscribed in the nature of nature itself. The supplement _ as a "fatal advantage" _ is thus a subaltern instance which holds the place, and its place - as substitute - is assigned by the mark of a vacuum. Supplementarity is what makes origin possible. There is no origin, there is only the originating supplement.

Keywords: writing. Supplement. Deconstruction. Nature. Education.

1- مقدمة:

لئن كان الكشف عن استمرارية خطاب اللاهوت والميتافيزيقا حتى في الأعمال التي تناهض اللاهوت والميتافيزيقا، هو المطلب الأكثر إلحاحاً للتفكيك، فإن دريدا، وللكشف عن هذا الإستئناف، يوضع تدخّله في الحقل الكتابي أي في تفكيك الموقف الميتافيزيقي الغربي من الكتابة في شتى مظاهر تنوّعه وظهوره. إن الكتابة هي المدخل إلى تفكيك الميتافيزيقا بوصفها تاريخاً متمركزاً حول الصّوت واللّوغوس، حتى لكأنّ مجال المكتوب هو مستوى الجدل مع الميتافيزيقا، وأنّ كلّ حديث عن مستقبل الفلسفة أو عن مستقبل الميتافيزيقا لا بدّ أن يمرّ بنقد الكتابة¹ ويتجاوز ميتافيزيقا الحضور.

إنّ ميتافيزيقا الحضور التي وطّنت المعنى في الحاضر هي مشروع ظلّ منعقداً في جملته على إحدائيات المعنى والحضور، ومشدوداً إلى مطلب الأصل الذي لا يتخطى معناه فيها أكثر من إمكانية مفتوحة لإنتاج الذات كحضور. إنّ التّوق التأسيسيّ لميتافيزيقا الحضور وشغفها بمطلب الأصل والأساس جعلها تبتعد عن الحياة حذفاً وتجريداً وتسطيحاً، تطلّق العالم بدل التّوغّل فيه وتتعامى عن هذا "التّواشج الوثائق بين العالم والكينونة والذّمين دونه تكون الماهية جموحاً ذاتويّاً وعجرفة"². "فالأساس الأخير للفكر فيها يبدو وكأنّه غريب عن التّاريخ، إنّه معنى يستبطنه الفكر وليس واقعة يفترضها أو تنبسط فيه... إنّ الوعي الذي تعكف عليه فلسفة الحضور ليس متورّطاً وبأيّ حال في الواقع ولا هو معرّض لرحج الأشياء والتّاريخ"³.

فلسفة الحضور إذن هي الاسم الذي كان دريدا يشير به إلى كلّ نظم المعرفة الفلسفيّة التي أنتجها الغرب إلى حدود اللّحظة التي صار فيها يتوجّب على التفكيك أن يطرح على الميتافيزيقا- من خلال التسلّل إلى داخلها – أسئلة تجعلها تظهر تلقائياً عجزها عن الإجابة وتفضح تناقضاتها الداخليّة، إنّه نوع من الهدم المحايث للميتافيزيقا عبر إنهاكها داخليّاً ورجّ نظامها المراتبيّ. وتنهض الجراماتولوجيا بمهمّة نقض منطق العلامة الذي شيّدت على أساسه الميتافيزيقا كلّ صروحها، وعليها تقع مهمّة تفهمّ "لماذا ينبغي أن نفهم ماهية اللّغة وفقاً لنموذج الكتابة لا وفقاً لنموذج الكلام"، وهي بذلك تعلن عن "تحوّل جديد في تاريخ الكتابة وفي التّاريخ بوصفه كتابة". صار يتعيّن علينا – بالنظر إليه- أن نعيد ترتيب تفكيرنا في اللّغة والمعنى وفي علاقة الكلام بالكتابة.

هذا التّعاض الميتافيزيقيّ بين الكلام والكتابة، يتمّ تفكيكه في النصوص التي تعمل على توكيده، إذ يثبت في النّهاية أنّ الكلام يستند إلى الخصائص نفسها التي من المعتاد ردها إلى الكتابة، وأنّ النظريّات المؤسّسة على الحضور تحلّ نفسها بنفسها، بما أنّ الأساس أو الأرضيّة المفترضة تتكشّف باعتبارها نتاج نسق تمايزي، أي نتاج نسق اختلاف وتخالّف وتأجيل وإرجاء.

1- محمّد محبوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس 1995، ص 52.

2- M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris 1964, p151.

3- E. Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 1967, Pp. 34-35.

إذا كان تاريخ الميتافيزيقا إذن هو تاريخ تحديد الوجود بوصفه حضوراً، وأن أي معنى ما كان له أن يكون فيه دالاً إلا انطلاقاً من الحضور وإلا باعتبارها حضوراً، وإذا كانت مغامرته تختلط بمغامرة مركزية اللوغوس من أقصاها إلى أقصاها، فإن أعمال روسو تحتلّ موقعا خاصاً بين محاورة فايدروس لأفلاطون وكتاب الموسوعة لهيقل. وإذا كان العقل اللانهائي لله هو الاسم الآخر للوغوس بوصفه حضوراً للذات من ديكرت إلى هيقل، فإن روسو، كان خلال كلّ هذه الفترة، بلا شكّ هو الوحيد، بل أول من جعل من اختزال الكتابة موضوعاً، وصاغ نظام هذا الاختزال الذي كان متضمناً في ذلك العصر بشكل عميق، "إنه يعيد الحركة الافتتاحية لمحاورة فايدروس وكتاب أرسطو عن التأويل، ولكن هذه المرة من خلال نموذج جديد للحضور: حضور الذات للذات في الوعي أو في الشّعور"¹.

إنّ الهدف من العودة إلى روسو هو تقديم عينة دالة عن الممارسة التفكيكية كما قدّمها دريدا في واحدة من أشهر قراءاته وأثرها²، فما الذي يعنيه التفكيك الدريدي لروسو معطوفاً على تصور هذا الأخير للكتابة بما هي رديف؟

2- في المفاضلة بين الكتابة والكلام:

في مقاله (محاولة في أصل اللغات)³ يشدّد روسو على "أنّ الكلام هو أصل اللّغة، وأنّ الكتابة لا تعدو أن تكون مجرد شكل من الأشكال الطفيلية. إنّ الكتابة ملحق للكلام تماماً مثلما يكون الاستمناء ملحقا للجنس"⁴، ففي الكتابة يبلغ تبدل اللّغة أقصاه ويدرك افتقارها مداه، "فلا يبقى فيها من طاقة التعبير شيء، بل يتحوّل كلّ ذلك إلى وضوح المعنى ودقّة الأفكار. هكذا ينتقل إحياء نبرة النطق إلى صميم نبرة الرّسم؟ فما عادت تحمل من حياة اللّغة إلا ذكرها. ولكنّها ذكرى ميّنة"⁵. لكن هناك، وفي المقابل، كتابة أخرى تكون محلّ تمجيد وهي الكتابة الإلهية التي تضاهي في جدارتها صوت الوعي بما هو قانون إلهي، صوت القلب والشّعور.

هناك إذن، كتابة حسنة وأخرى سيّئة: الكتابة الحسنة أو الطّبيعية، الخطّ الإلهي في القلب والروح، "كتابة الحقيقة في النّفس التي تضعها محاورة فايدروس (278a) في تعارض مع الكتابة السيّئة"⁶ والكتابة الفاحشة، المصطنعة، التقنيّة والمنفيّة في الجسد، تعديل، من الدّاخل تماماً، للرّسم الأفلاطوني. كتابة للروح وأخرى للجسد كتابة للباطن وثانية للخارج، كتابة للوعي، وغيرها للأهواء، مثلما هناك صوت للروح

1- جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008، ص 217.

2- خصّص دريدا في علم الكتابة لدراسة روسو ما ينيف عن ثلاثمائة صفحة أي ما يكاد يعادل ثلثي الكتاب تقريبا.

3- جون جاك روسو، محاولة في أصل اللّغات، تعريب محمد محبوب وتقديم عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق عربية) -بغداد والدّار التونسية للنشر.

4- John R. Searle, *Déconstruction*, trad. de l'anglais par Pierre Commetti, éd de l'éclat, paris 1992, p. 10.

5- محمد محبوب، من تقديم ترجمته لكتاب روسو محاولة في أصل اللّغات، مرجع مذکور، ص 23.

6- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذکور، ص 77.

وصوت للجسد¹. إنَّ "الكتابة الطَّبِيعِيَّةَ مرتبطة مباشرة بالصَّوت، بالزَّفرة، طبيعتها ليست كتابية ولكن رئوية Pneumatologique، كهنوتية، قريبة من الصَّوت المقدَّس الدَّاخِلِيَّ النَّاطِق بِشهادة الإيمان"²، ومن الصَّوت الَّذِي يرنُّ صداه في ذاتنا العميقة. حضور ممتلئ وصادق للكلام الإلهي في شعورنا الدَّاخِلِيَّ، نقش إلهي في النَّفس والقلب. يجب أن نضع "الكتابة الإلهية أو الطَّبِيعِيَّةَ في مواجهة التَّسجيل البشري والمضني والنَّمائِيَّ والاصطناعي"³. إنَّ الكتابة كتكنيك هي رديف⁴ خطر، ضرب من الحيلة الاصطناعية والمصطنعة بهدف إسباغ الحضور على الكلام الغائب: "إنَّها البداهة المطمئنة الَّتِي انتظم وفقا لها التَّراث الغربي وما زال يعيش في كنفها"⁵.

إنَّ روسو "يكرِّر الحركة الأفلاطونية برجوعه إلى نموذج للحضور: الحضور في الذَّات داخل الشَّعور، داخل "الكوجيتو الحسبي" الَّذِي يحمل في الوقت نفسه القانون الإلهي مخطوطا فيه"⁶. إنَّ الكلمة المكتوبة تتحلَّل من كلِّ الرُّوابط "بالشَّعور والجهد والحراك الفكري، وتتلاشى النَّفس والأغنية والإيقاع، ويحلَّ محلِّهم الشَّكل. والشَّكل يمسك ويفتن، يفرِّق ويعزل. ومرة أخرى تتعارض باطنية الجهد الصَّوفي مع خارجية البصمة الميَّنة الَّتِي لا تقوى على "إنقاذ نفسها"⁷.

إنَّ الكتابة جنوح خطير وإنقاذ مهَّد، فعندما تكون الطَّبِيعَة بوصفها حوارا مع الذَّات، قد ذوى بريقها للتو أو احتجبت، وعندما يعجز الكلام عن تأويل الحضور وحماية عنفوانه، تصبح الكتابة ضرورية. يتعيَّن عندئذ وعلى وجه السَّرعة أن نسعف الحضور بأن نضاف الكتابة إلى الكلمة بوصفها صورة أو تمثيلا⁸. ويؤدِّي هذا الاحتماء بالكتابة إلى انحسار الحضور المباشر للفكر عبر التَّمثيل وانحرافه، "إنَّه خطير لأنَّها إضافة تقنيَّة وحيلة اصطناعية مضلِّلة لجعل الكلام حاضرا عندما يكون بالفعل غائبا. إنَّها عنف يطرأ على المصير الطَّبِيعِيَّ لِلغَة"⁹، لذلك يقرن روسو "الشَّرور الكبرى الَّتِي تجتاح الحضارة بالكتابة"¹⁰.

1- كريستوفر نوريس، التفكيكية. النَّظريَّة والممارسة، ترجمة صبرى محمد حسن، دار المزيخ، الرِّياض، 1989، ص 84.

2- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 81.

3- المصدر نفسه، ص 78.

4- اعتمدنا التَّعريب الَّذِي اقترحه الأستاذ محمد محبوب لمفردة supplément بـ "الرديف" لسببين جعلاه الأنسب في تقديرنا للمعنى الَّذِي كان روسو يقصده تخصيصا:

- suppléer في الفرنسية تشير إلى معاني الاستبدال والتعويض والتَّيابة وإحلال محلِّ. ويعبَّر عن هذا المعنى الرديف بوصفه ما نردفه أي نلحقه ونضيفه، فالرديف هنا هو الملحق والمضاف.

- الرديف، على خلاف الملحق والإضافة والزَّيادة والمكمل وغيرها من التَّرجمات، ينطوي على معنى المرادف، فالرديف هو ما نردفه بالشَّيء ليعوضه ويحلَّ محله باعتباره مرادفا له.

5- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 83.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- بول ريكور، نظرية التَّأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، الطبعة الثانية 2006، ص 75.

8- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 287.

9- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

10- بول ريكور، نظرية التَّأويل: الخطاب وفائض المعنى، مرجع مذكور، ص 74.

لا تكون الكتابة إلا رديفا للكلام وتدميرا للحضور الحيّ التامّ ومرضا حقيقياً اعترى الكلام¹، لأنّ اللّغة معدّة، في الأصل، لنتكلّمها. والكلام يترجم الفكر بتوسّط الاصطلاحات اللّغوية. وهكذا تمثّل الكتابة الكلام الذي يمثّل الفكر. إنّ "الكتابة خطيرة عندما يقدّم التّمثيل نفسه من خلالها وكأنّه الحضور، والعلامة وكأنّها الشّيء ذاته"². إنّ الرّديف – الذي يحدّد هنا مفهوم الصّورة التّمثليّة – يحتوي في ذاته على دالتين يكون تعايشهما أمراً غريباً ولكنّه ضروريّ في آن: إنّ الرّديف يضاف، إنّّه فائض، امتلاء يثري امتلاء آخر، إنّّه أوج الحضور. إنّّه يجمع الحضور ويراكمه. لكنّ الرّديف ينوب عن، إنّّه لا يضاف إلاّ ليحلّ محلّ، إنّّه يتدخّل أو يتسرّب ليحلّ محلّ. وإذا كان يملأ فهو أيضا يسدّ فراغا، إنّّه "النقصان المستلزم لإتمام النّقص الأصليّ الذي كان وما زال يستدعي ما يسدّ قصوره في سلسلة لا نهائيّة من العوز والإرجاء "للكمال"³. إنّ الرّديف هو ما يأتي لينضاف وما يسدّ نقصا.

وبوصفه معوّضا ووكيلا يكون الرّديف مساعدا. إنّّه رتبة أدنى تقوم مقام⁴، ومكانه محدّد في البنية بشارة تعيّن فراغا. إنّّه "بوجه من الوجوه وجود لا يمكن أن يمتلئ بنفسه، يمكن أن يمتلئ إلاّ إذا سمح بأن يمتلئ بعلامة وبواسطة توكيل. فالعلامة هي دائما مكملّ للشّيء نفسه"⁵. فكما أنّ الكتابة تفتتح أزمة الكلام الحيّ انطلاقا من صورته، من رسمه أو من تمثيله، بالطريقة نفسها يفتتح الاستمناء دمار الحيويّة انطلاقا من الإغراء الخيالي⁶. هذا الرّديف الخطير "الذي يسمّيه روسو أيضا "الامتياز المشؤوم" هو حقّا فاتن: إنّّه يقود الرّغبة إلى الخارج ويجعلها تهيم خارج الطّرق الطّبيعيّة، يقودها إلى ضياعها وانحرافها، لهذا فهو نوع من الهفوة أو الفضيحة"⁷ لأنّ "كلّ ما يناقض الطّبيعة أو يعارضها ينمّ عن ذوق فاسد"⁸.

إنّ الرّديف خطير لأنّه يفكّك الرّوابط التي تصلنا بالطّبيعة. إنّ "الاستمناء، الذي يجسّد حبّ الدّات بمنحها أشكالاً من الحضور، وباستدعاء ألوان من الجمال الغائب"⁹، يبقى في تقدير روسو نموذجا للانحراف والرّذيلة. إنّ الاستمناء مؤشّر على الفقد والغياب (غياب الآخر وفقد حضوره الطّبيعيّ)، فهو "لا يحيل إلى جسد الآخر، إنّما إلى صورته"¹⁰. فعندما يحبّ المرء ذاته من خلال استدعاء حضور الآخر، فإنّه

1- جاك دريدا – إليزابيث روديبيسكو، ماذا عن غد؟، "محاورة"، ترجمة سلمان حرفوش وتقديم فيصل دراج، الطبعة الأولى، دار كنعان، دمشق 2008، ص34.

2- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص288.

3- جاك دريدا في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص13.

4- المصدر نفسه، ص288.

5- المصدر نفسه، ص288.

6- المصدر نفسه، ص297.

7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

8- روسو، إميل أو في تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تعريب نظمي لوقا، الشركة العربيّة للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص247.

9- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص300.

10- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية 2000، ص26.

بذلك يغيّر ذاته. هذا التّغيير شرّ عارض لأنّه يأتي من الخارج ليؤثّر في التّمَام الطّبيعيّ للذّات وليعزلها عن الغير، فمع "الكتابة بدأ الفصل والطّغيان والتّفاوت. تتجاهل الكتابة متلقّيها، كما تخفي مؤلّفها. وتفصل النَّاس، تماما كما تفصل الملكيّة مالكيها. ويساوي طغيان المعجم والتّحو طغيان قوانين التّبادل كما تتمثّل في النّقود. وبدلا من كلمة الله، صار لدينا حكم المتعلّمين وهيمنة الرّهبان. إنّ انشقاق الجماعة العاقلة، وتقسيم التّربة، وتحليل الفكر، وحكم العقائد الجامدة، كلّ ذلك ولد مع الكتابة.¹ إنّ الكتابة فضلا عن كونها داء لغويّ، هي داء سياسيّ أيضا.²

من الصّعب إذن أن نفصل بين الكتابة والاستمناء³ عند تقصّينا لسلسلة المكملات. يكون الرديف خارجيّاً سواء كان مضافاً أو كان نائباً، يكون خارج الوضعية التي يضاف إليها، غريباً عمّا ينبغي أن يكون مختلفاً عنه، بما أنّه يحلّ محلّه.⁴ وهكذا فلسفيّة الشّرّ دائما دور المكمل، الشّرّ خارج عمّا هو بالطّبيعة بريء وطيب، إنّهُ يطرأ على الطّبيعة ولكنّ ذلك يتمّ دائما في شكل الإنابة "عمّا ينبغي له ألا يغيب عن ذاته"⁵.

وهكذا فالحضور الذي هو دائما طبيعيّ، يتّخذ - لدى روسو أكثر من غيره - طابعا أموميّا، يجدر به أن يكفي ذاته. يقول روسو في كتاب إميل: "إنّ عناية الأمّ مثل عناية الطّبيعة لا يمكن أن يكون لها بديل" و"إنّ الحرمان من لبن الأمّ هو الأصل الذي نبعت منه جميع الشّرور"⁶. إنّ الطّبيعة تكفي نفسها وتكتفي بها ولا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها، فمكملها ليس جنيسا لها بل هو يفترق عنها كما تفترق هي عنه في الأصل ومن حيث الطّبيعة. "لذلك ينتقد روسو المجتمع وزخارفه وعدم المساواة فيه، إنّهُ يدعو إلى طبيعة هي بمثابة النّظام والانسجام أي العقل. ويريد أن يضع الإنسان في هذا النّظام بجعله يفلت من التّشوش والفوضى التي يخلقها التّنظيم الاجتماعيّ. هذا هو هدف التّربية والتّعليم: تشكيل كائن طبيعيّ، طيب، عاقل وقادر على الاجتماع، وهو ما يطرحه كتاب إميل أو في التّربية"⁷.

ورغم ذلك، فإنّ التّربية تتحدّد بوصفها نظاما تعويضيّا من الاستبدال "من شأنه أن يعيد بناء صرح الطّبيعة بأكثر الطّرق طبيعيّة قدر الإمكان"⁸. إنّها الثّقافة التي ينبغي أن تتمم الطّبيعة التي تبدو مشوبة باعتلال، باختلال لا يمكن بطبيعته إلّا أن يكون عارضا. إنّ نظام التّربية وفق هذا الشّرّ الضّروريّ: "تعويض

1- بول ريكور، نظرية التّأويل: الخطاب وفائض المعنى، مرجع مذکور، ص 74.

2- راجع: جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذکور، ص 323 وما يليها.

3- في بيان ارتباط الاستمناء بالكتابة، راجع: دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذکور، ص 303.

4- يتميز المكمل supplément عن التكملة complément كما تقول القواميس، بأنّه إضافة خارجيّة (قاموس روبرت Robert). أورده دريدا، في علم الكتابة، ص 289.

5- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذکور، ص 289.

6- روسو، إميل، مرجع مذکور، ص 37.

7- ألان تورين، نقد الحداثة، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للترجمة، 1998، ص 43.

8- جاك دريدا، في علم الكتابة، مرجع مذکور، ص 289.

ما ينقص "وهو تعويض يدعونا روسو إلى حصر حقوق عمله وتأخيرها قدر الإمكان بهذه العبارات: "دعوا الطبيعة تعمل وقتاً طويلاً، قبل أن تتدخلوا بالعمل بدلا عنها"¹.

إن ازدواج الرديف يجعله يظهر، وفي الآن نفسه، بوصفه فرصة للتدارك وأصلاً للانحراف. يقول دريدا "يأتي المكمل بصورة طبيعية ليضع نفسه محل الطبيعة، المكمل هو الصورة الطبيعية وتمثيلها، وعلى هذا فالصورة ليست في الطبيعة ولا هي خارجها"². كيف ذلك؟

إن مبدأ الرديف وهو يعني "ذلك الذي يكمل أو يضيف"، كالكتابة التي نعدّها هامشية بالنسبة إلى الكلام، فعندما نرى ذلك الشيء وقد حل محل الشيء المكتمل أو نعتبره قادراً على تكملته أو إكماله، عندئذ يمكننا أن نبين كيف أنّ الصفات التي تصوّرناها مميزة لما هو هامشي في الواقع الصفات التي تحدّد هوية الموضوع المركزي الذي نحن بصدده، أي أنّ الاكتمال الذي يدعيه الأصل مشوب منذ البداية، يتوطنه اللاأصلي ويؤجل اكتماله. ويمكن فهم التحليل الدريدي لمنطق الرديف عند روسو من خلال الاحتكام إلى روسو نفسه: فعندما يقول روسو إنّ "التربية تكمل الطبيعة" فإن ذلك يشير إلى تصوّر معقد عن الطبيعة التي يفكر فيها تارة على أنّها شيء كامل في ذاته تنضاف إليه التربية بوصفها شيئاً نافلاً، وطوراً على أنّها شيء ناقص أو غير كاف لا بدّ من أن يستكمل بالتربية حتى يكون هو نفسه حقاً. وفي هذه الحالة تكون التربية أمراً حتمياً ولازماً لتتجلى الطبيعة الحق على حقيقتها.

3- منطق الرديف:

وهكذا فإن منطق الرديف يجعل الطبيعة هي الكلمة الأولى وهي الطرف السابق أو الأول الأصيل، يجعلها امتلاءً كان موجوداً منذ البداية تأتي يد الإنسان لاحقاً لإفساده³، من جهة، ولكنه يكشف، من جهة أخرى، عن افتقار أو غياب كامل فيها. فمنطق الرديف نفسه هو الذي يكشف عن وجود بعض النقص في طبيعة الطبيعة ممّا يستلزم وجود شيء ما آخر خارجي لاستكمال هذه الطبيعة التي هي في الأصل كاملة. إنّ منطق الرديف يجعل التربية في آن لازمة وغير لازمة.

كتب روسو في "إميل": "فحين أعطت الطبيعة النساء ذهناً لماحا ومرناً، فإنما أرادت بتلك المنحة أن يفكر النساء ويحسن الحكم على الأمور ويحبين ويعرفن. وأن يجملن عقولهنّ كما يجملن ظاهرنّ وهيتهنّ. هو السلاح الذي منحه الطبيعة للنساء ليعوضهنّ عن القوّة البدنية التي تنقصهنّ ولكي يواجهن به قوتنا"⁴، و"إنّ الكائن الأعظم أراد في كلّ أفعاله تكريم النوع البشريّ حينما أعطى الرّجل ميولاً لا حدّ لها، وأعطاه في

1- ألان تورين، مرجع مذکور، ص 102.

2- جاك دريدا، علم الكتابة، مرجع مذکور، ص 295.

3- يقول روسو في إميل: "يخرج كلّ شيء من يد الخالق صالحاً، وكلّ شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال. يُكره الإنسان الأرض على إنبات ما تخرجه أرض سواها، ويكره الشجرة على حمل ثمار شجرة غيرها. يخلط بين الأجواء والعناصر والمواسم، ويخصي كلبه وحصانه وعبده. يقلب كلّ شيء، ويشوّه كلّ شيء. يحبّ المسخ والإمساخ، ولا يريد شيئاً على الوجه الذي برته به الطبيعة حتى ولو كان ما برته الطبيعة إنساناً مثله". ضمن: روسو، إميل، مرجع مذکور ص 24.

4- روسو، إميل، مرجع مذکور، ص 243.

الوقت عينه القانون الذي ينظمها، بحيث يكون حرًا وخاضعًا لذات نفسه. وهذا القانون هو العقل. وأمّا المرأة فقد منحها رغبات غير محدودة، وشفع تلك الرغبات بالحياة كي يلجمها¹. إنّ الميول والعقل يترادفان أصليًا عند الرّجل، كما أنّ الحشمة عند المرأة، "هي في نفس الوقت طبيعّية، وهي ما يعوّض عن شبقيّة الرّغبات التي ليست أقلّ طبيعّية. لكن إذا كان الأمر كذلك، فإنّ الطّبيعة ستكون في بعض الأحيان مشتاقّة إلى ذاتها، والإضافة المصطنعة ستكون بالتّالي قديمة قدم ما هو طبيعي"².

إنّ التباس الرّديف بموضعه في منزل بيئيّ، فهو ليس الحضور وليس غيابًا، ليس دالًّا أكثر ممّا هو مدلول، وليس ممثلاً أكثر ممّا هو حضور، وليس كتابة أكثر ممّا هو كلام. "إنّ الإضافة ليست شيئًا زائدًا ولا ناقصًا، ولا هي بخارج ولا بتكملة للدّاخل، إنّها ليست جوهرًا ولا عرضًا"³، ولا يستطيع أيّ من مصطلحات هذه السّلسلة أن يهيمن على اقتصاد الرّديف لأنه متضمّن فيها. الرّديف هنا يحتلّ وسطًا بين الحضور والغياب الكلّيين، إنّ لعبة الرّديف تعيّن نقصًا محددًا لتملأه، إنّها وسائط تنتج معنى السّيء نفسه الذي تقوم بتأجيله. إنّ المباشرة مشتقّة والأصل مشوب، وكلّ شيء يبدأ مع الوساطة. لذلك، ف"ليس مفهوم الأصل أو الطّبيعة إلّا أسطورة الإضافة أو الإكمال التي يتمّ إلغاؤها لأنّها محض زيادة. إنّها أسطورة محو الأثر أي أسطورة إلغاء الإرجاء الأصلي"⁴.

رديف الأصل: يكشف لنا روستو عن الطّابع الخارجيّ المطلق للكتابة. لا يتعلّق الأمر بالنّسبة إلينا حقيقة ببيان داخلية ما ظنّه روستو خارجيًا، وإنّما بالأحرى أردنا أن نتيح التفكير في قوّة الخارجيّ بوصفها قوّة مكوّنة لما هو داخليّ: أي للكلام وللمعنى المدلول عليه وللحاضر بوصفه كذلك. إنّ المعنى الذي كنّا نقصده منذ لحظات المضاعفة أو الشّطر redoublement-dédoublement التّمثيل المُميت الذي يشكّل الحاضر الحيّ دون أن يكون مجرد إضافة بسيطة إليه، أو بالأحرى الذي يكونه — بشكل مفارق- حين يضيف نفسه إليه. يتعلّق الأمر إذن بزائد أصليّ. "إنّه بالأحرى رديف للأصل: ينوب عن الأصل النّاقص، ومع ذلك فهو ليس مشتقًا منه"⁵.

إنّ جوهر الرّديف غريب يتمثّل في ألاّ يكون للمكمل أيّة طبيعة جوهرية، وبالتّالي يمكن له "ألاّ يحدث". وهو بالمعنى الحرّفيّ للعبارة لم يحدث أبدًا: فهو ليس حاضرًا أبدًا هنا والآن، ولو كان كذلك لما كان على ما هو عليه، أي أن يكون مكملًا يشغل مقاما ويحلّ محلّ آخر. على هذا النّحو نرى كيف قامت الميتافيزيقا

1- المرجع نفسه، ص 236.

43- (سارّة)، وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا. تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعزالدين الخطاي، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية 1991، ص 35.

3- حوار مع جبي سكاربيتا وجان- لويهودوين ضمن مواقع، حوارات. ترجمة فريد الزاهي، عن دار توبقال للنشر. الطبعة الأولى 1992، ص 44.

4- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 322.

5- المصدر نفسه، ص 565.

باستبعاد اللاحضور من خلال تعريفها للمكمل بأنه مجرد خارجية بسيطة أي إضافة خالصة وغياب خالص، في حين أنّ الحضور الأصليّ ليس بحضور أو غياب ولا هو بسلب أو إيجاب.

إنّ الرديف تعقيد غير قابل للاختزال، نظام ترادف بين الأضداد، فما يريد روستو وما هو معلن هو دوما الأصل¹، صفاء الأصل والحضور، امتياز الصّوت، متعة بدون اختلاف أمّا ما هو موصوف فهو دوما إضافة قاتلة منذ البدء²، لذلك صار محتمًا على التفكيك أن يتفادى الوقوع في فخّ التّقابلات الميتافيزيقية، وأن يقيم بكلّ بساطة داخل الأفق المغلق لهذه المتقابلات محاولاً رجّه من الدّاخل ومحاولاً "صوغ سياسات جديدة للقراءة"³.

وهكذا فـ "إنّ الكتابة التي يبدو من مهامّها تثبيت اللّغة، هي عينها التي تغيّرها. فهي لا تغيّر كلماتها بل عبقريتها. إنّها تعوّض التّعبير بالدّقة. فالمرء يؤدّي مشاعره عندما يتكلّم وأفكاره عندما يكتب"⁴. لكن إذا كانت الكتابة بوصفها رديفا لا تغيّر الكلمات فحسب وإنّما تغيّر روح اللّغة أيضا، فذلك معناه أنّ هذا الرديف الذي يبدو في الأصل لا يساوي شيئا، إذا حكمنا عليه بآثاره وجدناه أكثر بكثير من لا شيء، بل لعلّه - في بعض المواضع- أنسب ممّا يفترض أصلا أنّه ينوب عنه وخير منه، كما "أنّه خير للطفّل أن يرضع لبن أمّ صحيحة البنية من أن يرضع لبن أمّه المدلّلة، إذا فرض أنّ هناك ما يخشى أن يلحقه منها أدهى ممّا ورثه من دماءها"⁵. ليس الرديف حضورا ولا غيابا، ولا يمكن لأية انطولوجيا أن تحيط بعمل الرديف، إنّّه أشبه ما يكون بـ "البقعة السّوداء"، بالنقطة العمياء أو اللامرئيّ الذي يدسّن الرؤية ويضبط حدودها⁶. ليس جوهر للإنسان ولا خصيصة وليس عرضيّا، هو لعب الحضور والغياب الذي لا تستطيع الميتافيزيقا أن تقبض عليه، هو النقص الذي يجد في الآخر تمامه مع أنّه يهدّد بتحويله إلى شيء آخر سواه. إنّ الرديف باعتباره بدلا لا يضاف ببساطة إلى إيجابية حضور مليء بذاته إلا بفعل نقص بدئيّ مسجّل أصليّا في قلب هذا الحضور، إنّ مكانه محدّد في البنية عبر علامة فراغ. لا شيء يقدر على الامتلاء بذاته، ولا الاكتمال إلاّ بجعل نفسه يردم بتوكيل ونيابة: هذا هو القانون، وهذا هو "ما لا يتقبّله العقل".

ففي حركة الرديف حلول محلّ الشّيء لتوكيد نقص فيه، ليس الحضور طبيعيا ولا أموميا أبدا، بل يتعيّن من الآن ترميم الطّبيعة بأقرب ما يكون إلى الطّبيعة. لا يُناب عن الطّبيعة (الأمومة) في نظر روستو إلاّ بعادة ترسّخ (التّربية) بحيث تحوّل الثّقافة إلى طبيعة، فكما "يتشكّل النّبات بالزّراعة، يتشكّل البشر بالتّربية، فمن ولد فارها قويا لن تجديه قامته وقوّته إلى أن يتعلّم كيف يفيد منهما بل تكونان مصدر ضرر

1- يكشف عنوان المحاولة في أصل اللغات عن هذا التعلّق بالأصل. أما المحاولة ذاتها، فهي "قول يتضمّن في كلّ أجزائه إشارة إلى منجز ويتدرّج شوقا إلى أصل الأصل" كما يقول الأستاذ محمد محبوب في تقديم ترجمته لكتاب روستو: محاولة في أصل اللغات، مرجع مذكور، ص 22.

2- كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، مرجع مذكور، ص 119.

3- Grégois Biago, Adieu à J. Derrida, enjeux et perspectives de la déconstruction, I Harmattan 2005. p19.

4- روستو، محاولة في أصل اللغات، مرجع مذكور، ص 44.

5- روستو، إميل، مرجع مذكور، ص 36.

6- دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 314.

له بما تمنعان غيره من التفكير في مد يد العون إليه"¹. إن روسو يعترف، من جهة بنقص الطبيعة وأهمية الثقافة، لكنه لا يقرّ بهذا النقص وهذه الأهمية من جهة أخرى إلا بوصفهما لاحقين عرضيين، وهنا بالذات يكمن خطأ الميتافيزيقا الذي صار يوجب تفكيكها.

إن للدرديف بنية ازدواج وتعدّد غير قابلة للاختزال وللترويض، تولد الميتافيزيقا نفسها داخله لكنها لا تقوى على إخضاعه للتفكير، لأنّ عمّاها بإزائه قد شكّل إلى حدّ الآن شرط قيامها نفسه. إنّ محو هذا التعدّد هو ما حاولته الميتافيزيقا منذ البدء، يعني محو الأثر. وأن تكون إرادة المحو هذه قد تركّزت على الكتابة، فتلك مسألة صرنا ندرك بالنسبة إلى الميتافيزيقا اليوم ضرورتها، ذلك أنّ الكتابة هي الاسم الآخر لبنية الدرديف، وهي "ممثل الأثر وإن لم تكن الأثر نفسه"، أثر منتشر تُبين الكتابة عن حركة انتشاره.

إنّ الدرديف هو عمل الإجراء الذي يفصم ملاء الحضور ويؤخّره في الآن نفسه، يشقّ وحدة الذات، يصدّعها ويلقّمها خارج نفسها. إنّ الحضور لم يعد يعني إلاّ إخلافاً بلا حدود، وإنّ حياة الحاضر الحيّ تطلع من اللاهوية الذاتية non identité a soi، من إمكان الأثر الإمساكيّ. هي أثر في الأصل لا أصلاً. وهو لا أصل لا يكون وجوده ممكننا بغير رديف للأصل، لا وجود إلاّ لدلالات نيابية لم يكن لها أن تنبثق إلاّ في سلسلة من الإحالات المتبادلة. إنّ أصليّة الأصل لا معنى لها بغير المعنى الذي تحصل عليه انطلاقاً من أثر أو استدعاء للدرديف. إنّ الكتابة لم تعد ضلالاً للصوت بل إنّها صارت تستولي على كنه اللّغة، فتفتح اللّغة كما تفتح المعنى، وهي بالذات ما يززع صلف الملاء السعيد.

4- الكتابة الأصلية Archi-écriture:

إنّ الكتابة الأصلية، تعدّد— عند دريدا— الأكثر تأسيساً من تلك التي كانت، قبل ذلك، مجرد رديف للكلام وانكسار للحضور الطبيعيّ أو مجرد وسيط يكشف عن معنى أصليّ كان قد تقدّم بوجوده في النفس. وهو ما يؤكّد أنّ الكتابة لم تكن في يوم ما مجرد رديف، وأنّه صار ملحاً، من الآن، "النظر في السلوك التاريخيّ للكتابة والأشكال التي اتخذتها العلامة في انتقالها من منغلقتها الصوتي (العصر الإغريقيّ، الكتابات المقدّسة) إلى منفتحها الحداثي (اختراع المطبعة)، ثمّ من انعطافها المتعالي (ديكارت وهوسرل) والتداولي (أوستين)"². وصولاً إلى التفكير في منطق جديد للدرديف، وهذا الإلحاح هو الذي كان قد وجّه دريدا في تفكيكه للدرديف عند روسو تفكيكا كشف أنّ الدرديف ليس معناه المكملّ إنّما معناه المرادف أيضاً.

إنّ روسو، وفي الوقت الذي يشنّع فيه بقصور الكتابة، يجاهر بالارتباب من الكلام المباشر ويتوجّس من الانحرافات التّاجمة عن "سراب مباشرته". يُدين الكتابة لكونها تحجب الحضور ولكونها تحرمنا من "سحر المتعة الحاضرة"³، ولكنه—وفي الوقت نفسه— يبدي توجّسه من الكلام الذي قد لا يكون ممكناً إلاّ بالفوز بحضور واهم. إنّ الصوت يمسننا ويستهوينا لأنّه يخترقنا. نحن نستطيع، كما يقول روسو، أن نتلافى النظر

1- روسو، إميل، مرجع مذكور، ص 25.

2- ما الآن؟، ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزين، دار الفارابي، الط1، بيروت 2011، ص 13.

3- راجع: روسو، الاعترافات، ترجمة خليل رامز سركيس، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان 1982، ص 240.

إلى شيء مرئي وأن نطبق العينين أمام كتاب، إلا أننا لا نستطيع إلا أن نستسلم للتبّرات التي يتغلغل عبرها الصوّت إلى أعماق وجداننا فيستولي على مجامع القلوب. إنّ "لغة الصوّت لا تتولّد إلا متى فاض القلب بالعواطف، لذلك يحكي تولّد الكلام تولّد الهوى."¹ ثمّة إذن بين القلب والصوّت نفاذية وتواطؤ عجيب.

إنّ الكتابة إذن بوصفها عزاء عن خسران الكلام المليء، الذي هو على وجه التّخصيص كلام غائب، هي ما يفرض حركة التّرديف التي صار يتعيّن علينا "عدم إفلات وحدتها العجيبة". إنّها حركة انفصال لكّتها متألّفة، شعور بخيبة الرّجاء وحماسة مستأنفة. هذه الحركيّة المنكسرة والعازمة في الوقت نفسه وبالقدر ذاته، وصفها جان ستاروبينسكي في كتابه الشّفافية والعائق، بنبرة حائرة، في دراسة يعود إليها دريدا كالتّالي: كيف سيتجاوز روسو سوء التّفاهم هذا الذي يمنعه من التّعبير عن نفسه بمقتضى قيمته الحقّة؟، كيف يفلت من مخاطر الكلام الارتجالي؟ وما صيغة الاتّصال التي يجدر اللّجوء إليها؟ وبأية وسيلة أخرى يمكن للمرء أن يعلن عن نفسه إذا كان يخشى أن يُبين عن نفسه في الكلام بشكل خاسر؟².

يقول روسو: "وإذا اضطررت إلى الكلام، لم أدر ما الذي أقول، فإن نظر إليّ أحد، اضطربت. لكنّ الأحاديث العاديّة لا أتوصّل البتّة إلى أن أقول بمناسبتها شيئاً، فأنا لست أطيعها لا لسبب إلاّ لكوني مجبراً فيها على الكلام. لذلك، فإنّ القرار الذي اتّخذته في الكتابة والاحتجاب هو بالضبط ما كان يناسبني. إنّني لو حضرت فلن يعرف قيمتي أحد قطّ."³ هذا الاعتراف خطير ويستحقّ أن نبرّره. يقول ستاروبينسكي، "فجان جاك يقطع مع الآخرين، ولكن ذلك ليقدمّ لهم نفسه في الكلام المكتوب. هناك يصوغ ويعيد صياغة عباراته على هواه، محتمياً بالعزلة"⁴.

إنّ استرداد الحياة لا يتسنى إلاّ بفقدانها ذاتها. إنّ ما يقوم به روسو، بلغة دريدا هو "أكبر تضحية تستهدف أكبر إعادة امتلاك رمزيّ للحضور"⁵. ف"في ذات اللّحظة التي يحاول روسو فيها أن يشرح كيف أصبح كاتباً، يصف الانتقال إلى الكتابة بحسابانه ترميماً يتمّ بواسطة غياب ما وبواسطة نمط من الإلغاء المحسوب للحضور في ذاته الذي خاب ظنّه في عمليّة الكلام"⁶.

لكن، أليس الموت عبر الكتابة هو أيضاً فاتحة للحياة؟ ألم يكتب روسو في اعترافاته: "سأبدأ العيش عندما سأنظر إلى نفسي على أنّي إنسان ميّت"؟ عندما تتوارى الطّبيعة ويفشل الكلام في ترميم كلّ من الحضور المليء والقرب من الدّات، وعندما ينتزع "منّا هذا الحضور المشتمى في حركة اللّغة التي نحاول بها

1- محمد محجوب، من تقديم ترجمته لكتاب روسو محاولة في أصل اللّغات، مرجع مذكور، ص 23.

2- Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle (suivi de sept essais sur Rousseau), éd Gallimard, 1971, p. 154.

3- روسو، الاعترافات، مرجع مذكور، ص 73. ويروي روسو في موضع لاحق من الاعترافات الصّعوبات التي كان يلاقيها أحيانا أثناء الكلام المباشر. يقول في الفصل الرابع من القسم الأول: "واضطربت في الإجابة والتبست عليّ الأمور، أرتجّ عليّ فسخرتوا منّي". المرجع نفسه، ص 232.

4- Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle, op. cit, p. 154.

5- دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 285.

6- المصدر نفسه، ص 284.

امتلاكه"¹، تصبح الكتابة ضرورية، تأتي لتنضاف كقوة مميّزة إلى حياة الكلام أو كغياب في معاضدة حضور يترنح، وهو ما يمنح الكتابة "سلطة رهيبه لدرجة أنّها تفتتح إمكانيّة الكلام بقدر ما تهددها"².

لكنّ علاقة الكلام بالكتابة ليست تناظرية أبداً، بل إنّها يتمازجان في تركيب بنية يذهب دريدا أنّ جلّ مجهود الميتافيزيقا الغربية كان مصروفاً إلى فصمها وإلى الفصل فيها بين ما تتوهّم أنّه الأصل الصافي وما كانت تحسبه رديفاً مهدّداً. إنّ الكتابة – كما الاستمراء - خطيران³، لكنّها أيضاً نافعان في التوقّي من خطر وفي توفير إنفاق، الإنفاق الذي يستوجبه العبور إلى الآخر في علاقة حيّة. إنّ الكتابة تمثّل من جهة "الجهد المبذول من أجل الامتلاك الرّمزيّ للحضور" وهي من جهة أخرى "تكريس لتبدّد هذه الملكيّة ممّا تسبّب في تشتيت الكلام"⁴. إنّ الكتابة رديف بالغ الخطورة وبالغ الفعاليّة والخصب في آن.

من أجل ذلك قد نورط التفكيك في شراك ما يسعى إلى دفعه إن نحن فهمنا تصوّر دريدا للكتابة بوصفه ثأراً للكتابة بعد ما كان من أمر التشنيع عليها في ظلّ مركزيّة اللوغوس الغربية⁵. لكن كيف تكون الكتابة الأصلانيّة هي شرط الخلاص من الشّراك الميتافيزيقيّ للتقابل؟

لا يتعلّق الأمر هنا بإعادة تأهيل الكتابة بمعناها الضيّق أو بردّ اعتبارها، ولا يتعلّق الأمر كذلك بقلب نظام التبعيّة في اللحظة التي يبدو فيها شرعيّاً، فبدل الانقلاب على منطق التراتب يتمّ تمييع الحدود داخل مجال شرعيّتها. إنّ نزعة التشيع للصوت لن تكون قابلة للتفكيك طالما نحن نحفظ بالمفاهيم المتداولة فيها للكلام والكتابة، والتي يتشكّل منها النسيج المتين لبراهينها. إنّ التأكيد على ثانويّة الكتابة المزعوم، مهما كانت واقعيّة الدلائل عليه، "لم يكن ممكناً إلا بشرط حسابان لغة "أصليّة" و "طبيعيّة" إلخ... وهذه اللّغة لم يكن لها يوماً وجود ولم تبق يوماً سليمة دون أن تمسّها الكتابة، بل كانت دائماً هي نفسها كتابة، كتابة أصليّة Archi-écriture"⁶.

لئن كانت الميتافيزيقا تشدّد على أفضليّة الكلام على الكتابة، فليس المطلوب دريدياً إثبات العكس، أو ليست أكثر الخطابات بلاغة هي تلك التي نرصّع فيها أكبر قدر من الصّور، وأنّ الأصوات لا تتمتع بطاقة تعبير أكثر ممّا عندما تكون آثاراً للألوان؟ وأنّ فصاحة الكلام التي هي قوّة البيان والبلاغة إنّما تتأتّى من

1- المصدر نفسه، ص 283.

2- Jean Starobinski, L'œil vivant, éditions Gallimard, 1961, p. 109.

3- خطر الكتابة على الذاكرة الحيّة الذي كان قد نبه إليه أفلاطون يستعيده روسو بهذه العبارات: "كلّ الأوراق التي جمعتها كي تحلّ محلّ ذاكرتي وتهديني في هذا السبيل، ومرّت إلى أياد أخرى، لن تعود بعد ذلك إلى يدي". روسو، الاعترافات. أورده دريدا ضمن: في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 283.

4- دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 321.

5- يقول دريدا: "تعني المنطقية المركزية أو العقلانية المركزية بالمعنى المحدّد للكلمة أنّ الأشياء مركّزة ومتحوّرة حول اللوغوس: أي تدخل لغة العقل أو خطاب العقل بصفته اللوغوس. واللوغوس كلمة إغريقيّة، والتأليف لا أعتقد أنّه بإمكاننا التحدّث عن المنطقية المركزيّة في أيّ ثقافة أخرى غير الغربيّة." مقتطف من حوار لهاشم صالح مع جاك دريدا في مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 54-55 أوت 1988.

6- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 307.

الصُّور كما الصُّورة الشُّعريّة في الشُّعر؟ وأنّ المجاز في اللُّغة المحكيّة إنّما يستمدّ طاقته من المرثي أي من تصويريّة هيروغليفيّة منطوقة؟ هناك نتيجة حاسمة: منطوق الرديف هو النّاطم لكلّ فكر روسو الذي ليس له من معنى خارج سياق اللّعب هذا، لعبة الرديف هذه هي أيضا لعبة كتابة. لذلك يشدّد دريدا على لا مفهومية الكتابة، فالكتابة ليست حضورا جديدا يشير إلى مكان إنتاج أوّلي يتمخض عنه الكلام كما يتمخض عنه النّصّ المكتوب، "إنّ الكتابة لا تبدأ، إنّما انطلاقا منها... تتمّ خلخلة مسألة البحث عن بدء أصليّ، وعن بداية مطلقة أو عن أصل. فالكتابة لا يمكنها أن تبدأ بقدر ما لا يمكن للكتاب أن ينتهي"¹. لكن كيف يمكن لعدوى الكتابة أن تخترق مناعة الكلام وأن تخترق بساطته عندما تتسلّل إليه منتهكة حصون عليائه وانغلاقه؟

إنّ الكلام الذي يزعم الحياة والمباشرة ويدعي "إعطاء المرء علامة على فكره بصوت منغم"²، "يوصف فجأة بمجاز مستعار من نظام ما يريد اقصاؤه بالذّات"، نظام شبهه الشّائه. فعندما توضع كتابة حسنة (حيّة، عارفة، ناطقة) في مواجهة كتابة رديئة (مصطنعة، مائتة، خرساء)، نفهم أنّ المعركة الأساسيّة للفلسفة لم تكن بين الكلام والكتابة وإنّما خيضت بين كتابتين، وأنّ الميتافيزيقا لم تكن إدانة لكتابة هي تماما ما يناسب الطّرشان باسم كلام مفعم بالحضور، بقدر ما هي تفضيل لكتابة على أخرى³، وأنّ الميتافيزيقا لم تمثّل إدانة للكتابة باسم الكلام الحاضر بقدر ما هي تفضيل لكتابة على أخرى⁴، وأنّ كلّ شيء في النّهاية إنّما هو كتابة.

إنّ الكتابة الأصليّة، تعدّ – عند دريدا - الأكثر تأسيسا من تلك التي كانت، قبل ذلك، مجرد رديف للكلام وانكسار للحضور الطبيعي أو مجرد وسيط يكشف عن معنى أصليّ كان قد تقدّم بوجوده في النفس. وهو ما يؤكّد على أنّ الكتابة لم تكن في يوم ما مجرد رديف، وإنّ صار ملحا، من الآن، التّفكير في منطوق جديد للرديف، وهذا الإلحاح هو الذي كان قد وجّه دريدا في تفكيكه للرديف عند روسو تفكيكا كشف أنّ الرديف ليس معناه المكملّ إنّما معناه المرادف أيضا.

إنّ "الكتابة الأصليّة هي الإمكانية الأولى للكلام، ثمّ للكتابة بالمعنى الضيّق والمتداول"⁵. إنّ الكتابة تحوي اللُّغة وتتضمّنهما وليست مجرد إفصاح ثانويّ متأخّر، بل "إنّ الكتابة والعلامة الخطيّة تفتح الوعي على العلامة من حيث إنّها قدرة ثوريّة"⁶. إنّ هذا المعنى الخصوصي للكتابة، يقول دريدا "قد بدأ يتجاوز مدى اللُّغة ويفيض عنه، كما لو كانت الكتابة تنطوي على اللُّغة، لا لأنّ الكتابة لم تعد تدلّ على "دالّ للدالّ"،

1- جاك دريدا، مواقع، مصدر مذكور، ص 19.

2- دريدا، في علم الكتابة، مصدر مذكور، ص 181.

3- دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس 1998، ص 110.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- جاك دريدا، في علم الكتابة، مرجع مذكور، ص 160.

6- مورسيو إدوارد، الفكر الفرنسيّ المعاصر، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 1989، ص 82.

وإنما لأنه بدا يتضح، تحت ضوء غريب، أن تعبير "دالّ الدالّ" نفسه قد كفّ عن الإدلال على الأزواج العرضي أو الثانويّة المنحطة¹.

5- خاتمة:

إنّ الكتابة الأصليّة التي "تضع حدًا لأسطورة الأصل الحاضر وتعتّل الطّموح الميتافيزيقيّ للكلينة" "totalisation" مخصّصة، إذن، للدلالة على الاختلاف الأكثر إرهابا للوغوس وتمزيقا للحضور. ولأنّها تفتح نظام كتابة قوامه لعبيّة الدالّ فهي تتحدّد كـ "إخفاء مجازي" لفكرة الأصل ومعارضة للمثال الفلسفيّ للانسجام. إنّ الكتابة تجعل المعنى يرنّ بطريقة متعدّدة pluri-dimensionnelle وينفصل عن نفسه في كلّ اتجاه. إنّ الكتابة تشّتيت، والتّشّتيت "تعدّد توليديّ غير قابل للاختزال، بالإضافة وشغب النقص يشرخان جسد النصّ ويمنعان شكلته التّهاويّة الانغلاقية"² وتسكينه، فيحوّلانه إلى بركان نشط. وكما أنّ الفرق الخطّيّ في ديفرانس بين الحرفين (e و a)، يخفيه الصّوت وتبديه الكتابة فإنّ المعنى هو فعل الكتابة ذاته الذي لا قدوة له غير استرساله في فعل التّشكّل عبر البذر اللّعوب. Dissémination.

إنّ النصّ موارد ولعوب، موسوم بلعب يبذر الكلمات، يستأنف تسجيلها في حلقات لم تعد تتحكّم في خيوطها، وبما أنّ "النّصيّة تتشكّل من اختلافات واختلافات اختلافات، فهي تظلّ بالطّبيعة متنافرة (عديمة التّجانس) على نحو مطلق، وتتوالف من دون انقطاع مع القوى النّازعة إلى إلغائها"³. لا وجود في أيّ مكان لكلمة نواتية أو مفتاح un maitre-mot في وحدتها التي ستضمّن معنى ما أو حقيقة ما. ليس في واقعة الكليّة والجدّة ما به يكون خلاص المعاني من شرك الإرجاء والإضافيّة ومن قانون المواربة la loi du biais⁴ ومن مغامرة "عدم إرادة قول أيّ شيء" يكون معناه مستغلقا على تعدّدية التّأويلات.

إنّ التّشّتيت إخفاء castration أصليّ يسجّل الإخفاء في الأصل، إنّه تعدّديّ و"يسجّل الاختلاف في الحياة"، لكنّه "لا يظهر كتهديد بالموت لشذرة تكون واحدة مع ذاتها سابقا"⁵، بل يؤكّد لعبة الحياة كصدفة وضرورة، يؤكّد شتاتا أوليا. إنّ الإخفاء يعني عنف كتابة دامية نائرة ضدّ قيم الأصل، يباشر كلّ حاضر عندما ينقذ إيجابيا قتل الأب. بدون هذه القطيعة لن يحضر الحاضر ولن يدخل الكتاب في اللّعبة. "إنّ حضور الحاضر... لا يبدو.. على الخشبة... لا يتكلّم إلّا في لعبة هذه القطيعة.. إذا أخذنا في الاعتبار ما يقسّمه ويقطعه في انطلاقه نفسه... فالحاضر لم يعد فقط ما هو حاضر"⁶.

1- جاك دريدا، نهاية الكتاب وبداية الكتابة، ضمن النسخة المعرّبة للكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية 2000، ص 104.

2- المرجع نفسه، ص 46.

3- دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر مذكور، ص 52.

4- راجع:

- Derrida, La double Séance, in La dissémination, Seuil, Paris, 1972. P. 289.

5- Derrida, Dissémination, op. Cit, p 337.

6- Derrida, Dissémination, op. Cit, p336

إنَّ الإخصاء تمرد وانقطاع عن أبويّة اللّوغوس وعن أصليّة المدلولات، لذلك "لن يصبح مدلولاً أصلياً، مركزياً أو نهائياً، موطناً حميماً للحقيقة، بل على خلاف ذلك سيصبح تأكيداً لهذا اللا-أصل، للمكان الفارغ لمائة بياض حيث لا يمكن أن نعطيه معنى، ولكن فقط تعداد إضافات السّمة وألعاب الاستعاضات إلى ما لا نهاية"¹.

إنَّ التّشتيت هو تلك الرّأوية من لعبة الإخصاء التي لا تعني شيئاً في ذاتها، لا تترك نفسها تتكوّن لا من مدلول ولا من دالّ، لا تحضر أكثر ممّا تتمثّل، لا تظهر أكثر ممّا تختفي. إنّها لا تملك إذن في ذاتها أيّة حقيقة². إنّ الإخصاء في الأصل إعلان عن غياب الأصل، فهو يدشّن عمليّة تلقيم وترديف تضع حدّاً لكلّ عبارة أصليّة، تفتح نظام كتابة "لم تعد تحكمه البراهين"³. إنّ الكتابة الأصليّة بما هي إخصاء أصليّ "تضع حدّاً لأسطورة الأصل الحاضر"⁴.



1- "La castration. . Ne peut devenir un signifié originaire, central ou ultime, le lieu propre de la vérité. Elle représente au contraire l'affirmation de cette non —origine, le lieu vide et remarquable de cent blancs auxquels on ne peut donner sens, multipliant les suppléments de marque et les jeux de substitution à l'infini "Derrida, La double séance, note n 56, in: La Dissémination, op. cit, p300.

2- جاك دريدا، مواقف، مصدر مذكور سابقاً، ص 120.

3- المصدر نفسه، ص 12.

4-Derrida, "Freud et la scène de l'écriture in «L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967 , p. 302.

قائمة المصادر والمراجع:

بالعربيّة:

- 1- تورين (ألان)، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للترجمة، 1998.
- 2- دريدا (جاك)، مواقع، حوارات. ترجمة فريد الزاهي، عن دار توبقال للنشر. الطبعة الأولى 1992.
- 3- دريدا (جاك) صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس 1998.
- 4- دريدا (جاك)، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية 2000.
- 5- دريدا (جاك)، ما الآن؟، ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزّين، دار الفارابي، ط1، بيروت 2011.
- 6- دريدا (جاك)، رودينيسكو (إليزابيث)، ماذا عن غد؟، "محاورة"، ترجمة سلمان حرفوش وتقديم فيصل دراج، الطبعة الأولى، دار كنعان، دمشق 2008.
- 7- دريدا (جاك)، حوار لهاشم صالح مع جاك دريدا في مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 54-55 أوت 1988.
- 8- روسو (جون جاك)، إميل أو في تربية الطفل من المهد إلى الرّشد، تعريب نظمي لوقا، الشركة العربيّة للطباعة والنّشر، القاهرة، بدون تاريخ.
- 9- روسو (جون جاك)، محاولة في أصل اللّغات، تعريب محمد محجوب وتقديم عبد السلام المسدي، دار الشّؤون الثقافيّة العامّة (آفاق عربيّة)-بغداد والدار التونسيّة للنّشر.
- 10- روسو (جون جاك)، الاعترافات، ترجمة خليل رامز سرّكيس، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت-لبنان 1982.
- 11- ريكور (بول)، نظرية التّأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، الطبعة الثانية 2006.
- 12- كريستوفر (نوريس)، التّفكيكيّة. النّظريّة والممارسة، ترجمة د/ صبري محمد حسن، دار المريخ، الرّياض، 1989.
- 13- كوفمان (سارة)، وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا. تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعزّ الدين الخطابي، إفريقيا الشرق الطبعة الثانية 1991.
- 14- محجوب (محمد)، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر 1995.
- 15- مورسيو (إدوارد)، الفكر الفرنسيّ المعاصر، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1989.

بالفرنسيّة :

- 1- Derrida (Jacques), La dissémination, Seuil, Paris, 1972.
- 2- Derrida (Jacques), L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.
- 3- Grégoire(Biyogo), Adieu à J. Derrida, enjeux et perspectives de la déconstruction, Le Harmattan 2005.
- 4- Levinas (Emmanuel), En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 2001.
- 5- Merleau-Ponty(Maurice), Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris1964.
- 6- Searle (John Rogers), Déconstruction, trad. de l'anglais par pierre commetti, éd de l'éclat, paris1992.
- 7- Starobinski (Jean), Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle (suivi de sept essais sur Rousseau), éd Gallimard, 1971.
- 8- Starobinski (Jean), i, L'œil vivant, éditions Gallimard, 1961.

جدلية العلم والمنفعة

مقاربة إبستمولوجية: غاستون ميلو نموذجاً

**The dialectic of science and utility an
epistemological approach:
Gaston Milhaud as a model**

د. عبد الفتاح كموني

**جامعة مولاي إسماعيل
مكناس، المغرب**

kammouni.91@gmail.com



جدلية العلم والمنفعة

مقاربة إبستمولوجية: غاستون ميلو نموذجاً

د. عبد الفتاح كموني

ملخص:

هل نستطيع أن نحسم في إشكالية طبيعة العلاقة بين العلم والمنفعة بشكل نهائي في ظل سيادة التفكير النسبي؟ وهل نستطيع إنهاء النقاش في هذا الموضوع دون إعادة التفكير في كيفية تقدّم المعرفة العلمية، وفي طبيعة العلاقة بين النظرية والتجربة، والحسم فيما إذا كان العلم ذا طبيعة تأملية لكونه يطلب الحقيقة لذاتها، أم عملية لأنّ الغاية الأسمى للمعرفة العلمية تتمثل في تحسين شروط العيش، وإيجاد حلول لمشكلات الحياة والوجود؟ ألا يستلزم الفكر التركيبي، القائم على مبدأ التكامل أن يتيح لنا إمكانية القول بلا نفعية العلم ونفعيته في الوقت نفسه؟

تلك هي التساؤلات التي يحاول المقال التفكير فيها، مستحضراً تصور غاستون ميلو، باعتباره أحد رواد الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم في فرنسا؛ الذين اتخذوا من النقد منطلقاً، ومن معارضة الوضعية توجهها له. الكلمات المفتاحية: العلم، التقدم، النفعية، اللانفعية.

Abstract:

Can we, in a context where relativistic thinking dominates, definitively resolve the problematic concerning the nature of the relationship underpinning science and utility? Can we end the controversy raised about this subject matter without reconsidering the evolution of scientific knowledge and the relationship between theory and experience. We have, also, to decide on whether science is speculative in its nature when it seeks truth for the sake of truth itself, or is it practical since the ultimate goal of scientific knowledge is to improve living conditions and find Solutions to problems associated with life and existence?

Aren't we presupposed to state that synthetic thinking with the principle of complementarity in its base, confirms that science is both useless and useful?

These are some of the questions that the article sets for reflection, taking into account Gaston Milhaud's thesis. Gaston a professor and a pioneer in epistemology and the history of science in France; He is one of those who make of criticism a starting point, and from opposing positivism a philosophical trend for it.

Keywords: Science, Progress, Interest, Disinterestedness.

«N'avons-nous pas décidément le droit de formuler cette loi: que La science progresse en raison dudés intéressement avec lequel elle est cultivée»

G., Milhaud «La science est à deux faces», p. 431

1- على سبيل البدء: العلم بين النفعية والالانفعية:

يعد موضوع العلم والمنفعة، من جملة الموضوعات التي انبرى العلماء والفلاسفة بمختلف تخصصاتهم لمقاربتها والتفكير فيها. حتى إن دارسي تاريخ العلوم وفلسفاتها سيسجلون في كتاباتهم بعض الطرائف التي وقعت لبعض العلماء فيما يتعلق بهذا الموضوع، وسيوظفونها، لا باعتبارها أمثالا وحكما، تلهج بها ألسنتهم فحسب، في خصم حديثهم عن هذه القضية الشائكة؛ بل للدفاع عن اتصال أو انفصال العلم عن المنفعة. ومن أشهرها ما نقله لنا راسل عن أقليدس؛ لما جاءه أحد طلابه مستفسرا عما سيستفيده من دراسة الهندسة فأمر أحد جلسائه أن يعطيه مالا ويصرفه عن حلقتة، إذا ما كان يطلب نفعاً¹.

صحيح أننا لا نجد لدى أقليدس أبسط تلميح إلى أن الهندسة، يمكن أن تكون مفيدة عملياً، إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الرياضيات لم تكن لها منافع عملية، ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن المشاكل الرياضية، لا تنشأ في أحيان كثيرة من مشاكل لها صلة بالواقع². وهذا ما يبين أن المفارقة التي يضعنا أمامها موضوع "العلم والمنفعة"، لا يمكن حلها بشكل نهائي باستحضار كل المواقف التي عالجت هذا الموضوع، رغم ما تحمله في طياتها من عمق، بمعزل عن إشكالية تقدم العلم.

ستتم إثارة إثارة هذا الموضوع بشكل متكرر في مختلف العصور، ومع ذلك، فإننا لن نتبع كل المواقف التي عرضت في هذا الصدد على مرّ التاريخ، بل سنكتفي بعرض بعض معالم الجدل الذي أثاره أواخر القرن 19م، عندما أصبح موضوع "التقدم العلمي" هاجساً عند مؤرخي العلوم، وتحديدًا في فرنسا، فور ظهور

* أستاذ الابستمولوجيا وتاريخ العلوم بالكلية متعددة التخصصات بالرشيدية التابعة لجامعة المولى إسماعيل بمكناس.
1- من بين الطرائف التي نقلها لنا راسل في الجزء الأول من كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية"، أن تلميذا لأقليدس سأله بعد سماعه برهاناً هندسياً، ماذا عسى أن يجني الدارس من دراسة الهندسة؟ وعندئذ نادى أقليدس عبداً، وقال له: "أعط لهذا الشاب قشاً، مادام يتطلب الكسب مما يدرسه". انظر:
- راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة، نجيب محمود، مراجعة، أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص321.

2- إن هذا الموقف هو ما تدافع عنه الفلسفة الفينومينولوجية، حينما جعلت من عالم العيش منطلقاً وغاية. انظر في هذا الصدد: إسماعيل مصدق، هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية، مدارات فلسفية، الهلال العربية للطباعة والنشر، العدد، 1 الرباط، 1. راسل برتراند، حكمة الغرب (الجزء الأول)، ترجمة، فؤاد زكرياء، منشورات عالم المعرفة، العدد62، الكويت، 1983، ص151-152.

المدرسة الوضعية مع أوغيست كونط¹، الذي كان تأثيره واضحاً، لا على أتباعه فحسب، بل أيضاً على من انتقدوا التجربة الوضعية من مؤرخي الفلسفة والعلم².

في هذا الإطار سيتبلور مشروع غاستون ميلو (1858-1918)³ الذي اتخذته هذه المقالة موضوعاً لها؛ باعتباره أحد أبرز النقاد الأوائل الذين عارضوا المدرسة الوضعية الفرنسية. فقد "توطدت سمعته كناقد (كذا!) علمي في الأطروحة التي قدمها لنيل شهادة الدكتوراة في الآداب "محاولة حول شروط اليقين المنطقي وحدوده"⁴ سنة 1894، باعتبارها "واحدة من أكثر الشهادات دلالة على ردة الفعل التي برزت في أواخر القرن التاسع عشر ضد التجريبية الوضعية التي أعطت العلم قيمة مطلقة"⁵.

إن سبب الاعتماد على هذا النموذج دون سواه، يرجع إلى اعتقادنا أنّ مشروع الرجل تبلور حول فلسفة الرياضيات وأصولها، إذ حاول تمييز البحث عن أصل النظرية، ومن معالجتها في ذاتها، من خلال تفكيك العناصر المكونة لها (المبادئ، القوانين، المفاهيم...)، وتتبع آثارها العملية، وهذان الأمران لا يميز بينهما الكثير من الناس، مما يجعلهم يعتقدون خطأً أن العلوم النظرية - ومن ضمنها الرياضيات الخالصة - لم تكن لها فائدة عملية⁶.

يمكن اعتبار غاستون ميلو من أبرز مؤسسي ما سيعرف بالتيار النقدي الجديد، الذي يقدم نفسه بوصفه امتداداً للفلسفة الكانطية في فرنسا⁷. بل إنّ كثيراً من مجاليه يدرجونه ضمن رؤاد "الكانطية

1- Auguste comte, cours de philosophie positive, T. 3, Ed, Bachelier, Paris, 1838.

2- يحدثنا راسل في كتاب *حكمة الغرب* الجزء الثاني عن الذين اهتموا بالمسائل المتعلقة بالرياضيات وأسسها منذ أيام بيانو الإيطالي (يشير إليه باشلار في كتاب الفكر العلمي الجديد)، موضحاً أنهم ينتمون، إما لمدرسة الشكلايين Formalists، الذين اهتموا بالأنساق، وإما إلى مدرسة الحدسيين، الذين يسرون في طريقٍ وضعيٍّ إلى حدّ ما، وبطالون المهرء بأن يكون قادراً على الإشارة إلى ما يتحدث عنه. ونحن نعتقد أنّ ميلو، رغم معارضته للوضعية، فهو مدرج ضمن المدرسة الحدسية. ص 185-186.

3- لماذا غاستون ميلو بالتحديد؟ لأنه أحد أشهر فلاسفة العلم في القرنين 19م و20م. ولد سنة 1858، وتوفي سنة 1918م، متخصص في الرياضيات (بحيث درس الرياضيات بالمدرسة العليا للأساتذة رفقة Gaston Darboux)، وتاريخ العلوم. كان آبل ري (الذي أشرف على أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها باشلار في موضوع: دراسة حول المعرفة التقريبية في الفيزياء المعاصرة) هو من خلف ميلو في كرسي السوربون الخاص بتدريس تاريخ العلوم.

4- تتكون أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها ميلو من مقدمة وخاتمة وثلاثة أجزاء؛ خصص الجزء الأول للحديث عن شروط التناقض المنطقي، وأفرد الثاني لمعالجة قضية شروط اليقين المنطقي في الرياضيات، وذلك بالحديث عن الرياضيات الخالصة ودورها في العلم، أما الجزء الثالث والأخير فأشار فيه إلى ثلاث قضايا رئيسية هي: الميكانيكا والحرية، والنتائج الفلسفية للهندسة اللأ أو قليدية، وأخيراً عن الحل المزعوم للنقائض الكسمولوجية لكانط. انظر:

- Milhaud, G., *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, thèse proposée des lettres de paris, Ed, Félix ALCAN, Paris, 1894.

5- جورج طرابيشي، *معجم الفلاسفة*، دار الطليعة، ط. 3، بيروت، 2006، ص 664.

6- راسل برتراند، *حكمة الغرب* (الجزء الثاني)، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة، فؤاد زكرياء، منشورات عالم المعرفة، العدد: 72، الكويت، 1983، ص 151-152.

7- لا شك أن أغلب أستاذة الفلسفة في الجامعة الفرنسية في هذه المرحلة كانوا إما كانطيين أو ديكارتيين. لقد انقسم فلاسفة فرنسا في هذا العصر، إما إلى تبني النموذج الفرنسي (الذي وضعه ديكارت)، أو النموذج الألماني كما صاغه كانط.

الجديدة"، مثلما فعل إسحاق بنروبي¹ (1876-1943). فنظرتة النقدية المتشعبة بالنزعة الكانطية ستظهر ملامح جديدة على هذه الجدلية التي نروم فحصها والتفكير فيها. بالعودة إلى مقالته الموسومة "حول الهندسة اليونانية في شرط التقدم العلمي"²، التي نشرت بعد ثلاث سنوات من مناقشة أطروحته في الدكتوراه (1897). وبعد نشر كتاب "العقلي، دراسات تكميلية حول اليقين المنطقي"³ بسنتين؛ سيدرك القارئ أنّ هذه المقالة تقدم تصوّر الرجل، وتعرض رؤيته لمجموعة من القضايا، بما فيها موضوع العلم والمنفعة، الذي حاول التفكير فيه في ارتباط بأشكالتي: تقدم العلم، وطبيعته المزدوجة - التأملية والتجريبية-.

يضع ميلو في هذه المقالة في ما سيسميه قانونا، سيعود إليه في كل لحظة؛ ينص على أنّ "العلم إنما يتقدم ويتطور بسبب اللانفعالية التي تزرع فيه"⁴؛ ومعنى هذا أنّ العلم والمنفعة حسبه يسيران في طريقين، لا يقبلان التقاطع أو التداخل، غير أنّ هذا، لم يمنعه من استحضار الفرضية النقيض، القائلة بأنّ العلم لا يمكن فصله بشكل كلي عن المنفعة⁵؛ لاعتقاده أن كل معرفة، إذا لم تحقق منافع، انصرف الناس عنها، وتحوّل وجودها مع الزمن إلى عدم⁶. إنّ هذا التعارض المقلق، هو ما دفع "غاستون ميلو" إلى الاهتمام بهذا الموضوع، محاولا تشكيل موقف نقدي، استلهم فيه قيم العقلانية النقدية التي ميزت الكانطيين الجدد طيلة القرن 19 م⁷.

1- فيلسوف يهودي ينتمي إلى نفس الطائفة التي كان ينتمي إليها سبينوزا، أعدّ أطروحته في الدكتوراه بالألمانية حول: "النموذج الأخلاقي لروسو" تحت إشراف الفيلسوف رودولف يوكين (1846- 1926) R. Eucken، الذي حصل على جائزة نوبل في الآداب سنة 1908. دافع بنروبي على فلسفة روسو. واعتبرها مصدر كل الفلسفة الألمانية من كانط إلى نيتشه، والأب الروحي للشعراء العظام جوته وشيلر وهولدرلين. التقى اينشتاين وبرغسون سنة 1904 لها شارك في المؤتمر الثاني للفلسفة بجنيف. من أجمل ما قاله إسحاق نيروبي: "لا أستطيع أن أوجد بدون الكون، ولا الكون أن يوجد بدوني I can't exist without the universe neither can the universe exist without me"، ويمكن اعتبار هذه القولة ملخصا لفلسفته.

2- Milhaud, G., A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès scientifique, in revue de métaphysique et de morale, Maison des Missionnaire, Bibliothèque 42 Rue de Grenelle, Paris, 1897, 420.

3- Milhaud, G., Le Rationnel : études complémentaires à l'«Essai sur la certitude logique, Félex Alcan, Paris, 1898.

4- Milhaud, G., Une Condition Du Progrès Scientifique. Rev. Meta. T. V. — 1897, 28, in, Revue de métaphysique et de morale, 1897. djvu, P, 431.

5- إن التطور الذي عرفه الواقع على كافة الأصعدة، دليل على أن التطور الذي حققه العلم، انعكس على عالم الحياة/العيش، وهذا ما أشار إليه هيدغير، وجل فلاسفة المدرسة الظاهراتية (هوسرل، ميرلوبوتي ...)

6- على خلاف النظرة الكلاسيكية ذات الطابع الأخلاقي، يرى الكثير من الإبستمولوجيين والفلاسفة أن إلغاء البعد البراغماتي النفعي في المجالات العلمية، جعلها تسقط في أوهام نظرية، ومثال ذلك اعتقادهم أن الكواكب لا يمكن أن تكون حركتها إلا دائرية مدفوعين بحبهم - وعلينا أن نركز على الحب باعتباره دافعا سيكولوجيا، أو ميولا عاطفيا إيجابيا- الخالص للتفكير النظري، جعلهم يلبغون ويقصون كل احتمال خارج هذا التصور. (راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، م س ن، ص 331-332). وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: ألا يمكن أن يكون محرّك الدعوة إلى اللانفعالية سيكولوجيا؟

7- يحدثنا جورج كانغيلام عن غاستون ميلو في كتابه "دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها" في خضم حديثه عن باشلار. على لسان أستاذه آبل ري قائلا: "في الفترة التي كان يعيش فيها في فرنسا بول تانوري ودوهيم كان كرسي تاريخ العلوم قد أوكل إلى رجال، آثارهم في ما يتعلق بهذا التاريخ مندثرة، وقد أعيد بعد انقطاع دام بضع سنوات، لصالح بيار بوترو الذي توقف عمله بصورة مفاجئة

لكي يعلن غاستون ميلو عن موقفه، يعود في مستهل مقالته، التي أومأنا إليها، إلى تاريخ الرياضيات لبيّن أنّ الهندسة، كما هو موضح عند إقليدس، هي علم غير نفعي. فشكل الكتابة التي اعتمدها يعطي للقارئ انطباعاً حياً عن هذه اللانفعالية. كما أنّ اعتماده على عبارات طويلة، واهتمامه بشكل دقيق وصارم بكل تفاصيل البرهان، وتأكيده، على أنّ عالم هندسة ينبغي أن يمتاز عن غيره بخاصية الصبر، من ناحية أولى، سمح له بإنهاء كل القضايا باعتبارها مشكلات/خصوصاً مفترضة، وأتاح له إيلاء عناية كبرى بمبدأي "الوضوح والصرامة" فقط؛ مما يبيّن إلى أيّ حدّ لا يهتمّ عالم الهندسة بالتطبيقات العملية، ولا يقلق بشأنها. ومن ناحية أخرى، يبدو أنّ ترتيبه وتنظيمه لجميع أجزاء أي مشكلة يواجهها، بطريقة نظرية، وفق قواعد ثابتة¹، تفوق في دقتها دقة الشاعر في قرصه لأبيات شعرية. فلغة الهندسة مع إقليدس ستغدو صارمة ودقيقة، ومفرطة في الوضوح، والاهتمام بالتفاصيل. مما يبيّن أن المعرفة العلمية عموماً، والهندسة تحديداً، عملت على رسم حدود لنفسها منذ نشأتها، باعتمادها لغة أخرى، غير تلك التي دأب الناس على استخدامها في حياتهم اليومية. وهو ما يمكن أن تبرّر به تخلّيها عما هو نافع، لأنّ اللانفعالية صارت مقياساً دالاً على العلمية.

لا غرو، أنّ العودة إلى أصول النظريات (إقليدس مثلاً)، من طرف المعاصرين ضرورية، لإبراز موقف القدماء من الموضوعات التي يشتغلون عليها، ومعرفة كيفية تناولهم لها بالدرس من جهة، ومحاولة تتبع التعديلات التي أدخلت عليها من جهة أخرى. فإذا كان المتقدمون يدافعون عن الطابع النظري للعلم، قصد تبرير استقلاليتها عن كل ما له صلة، بما هو نفعي وعلمي، لتمثيلهم النتائج الوخيمة التي يمكن أن تنجم عن ربط العلم بالمنفعة، وانزياحه عن مبدأ "طلب العلم لذات العلم"²، بحيث يتحول العلم إلى وسيلة وأداة في يد أصحاب المصالح، ومن يسعون إلى توظيف نتائج العلم لتحقيق منافع لحظية وأنية.

اعتنق القدماء مبدأ العلم لذات العلم في مختلف العلوم النظرية (الفلك، الموسيقى...)،³ لكنهم جعلوا من هذا المبدأ قانوناً موجهاً داخل علم الرياضيات منذ إقليدس -على الأقل- الذي أدرك أن ربط الهندسة بالمنفعة سينعكس على موضوعيتها؛ وسيجعلها تفتح على إمكانات لا علمية يصبح معها الخطأ صواباً، والنافع ضاراً؛ والموجب سالباً ولنا في تاريخ العلم أمثلة عديدة⁴. إن هذه الإكراهات هي التي حتمت على القدماء تطبيق هذا القانون بشكل حرفي دون تأويل أو اجتهاد، معتبرين أن عدم الالتزام به سيؤدي إلى عواقب غير محمودة. فالعلم ينبغي أن يظل متعالياً عن الذوات وعن الواقع، وعن المصلحة أيضاً.

بموته موتاً مبكراً" وفي أثناء ذلك، كانت كلية الآداب في السوربون قد أنشأت كرسياً لتاريخ الفلسفة في علاقتها بالعلوم. وقد شغل هذا الكرسي في البداية غاستون ميلو، ثم أبل ري وأصبح عنوان الدراسة حينئذ: تاريخ العلوم وفلسفتها"، ص، 264.

1- Milhaud, G., A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès scientifique, Op.cit., p, 425.

2- Lecourt, D., George Canguilhem, PUF- Que Sais-je, 2^{ème} édition, Paris, 2008, p, 52

3- ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة وتحقيق أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص، 72.

4- فجعل الغاية من العلم تحقيق منافع عملية، سيدفع العلماء أنفسهم إلى الصمت عن الحقائق التي قد تعود عليهم بالضرر، وهنا لن يصبح البحث عن الحقيقة غاية كل معرفة. وسيصبح لأصحاب المال ورجال الأعمال دور بارز في تحديد غايات العلم.

لا شك أن ربط العلم بالمنفعة سيضع أصحاب التصور اللانفعلي أمام مشكلات واقعية¹، ستجعل من الأطروحتين متكافئتين، بالرغم من رجحان كفة الموقف الكلاسيكي بسبب رسوخه في الأذهان بفعل قدمه، وقدرته على حل كثير من المعضلات النظرية التي ليس في وسع أصحاب التصور النفعي سوى أن يصموا أذانهم عنها، مثلما كان يفعل القدماء في كثير من الأحيان إزاء المعضلات العملية².

ستسهم التصورات النفعية مع تقدم العلوم وتطورها، في إضعاف الأطروحة النقيض شيئاً فشيئاً، وسيظهر ذلك جلياً مع بروز التيارين الوضعي³ والبراغماتي تحديداً⁴، اللذان منحا الفعل والعمل أهمية كبرى، وبحثنا عن أثر LaTrace كل معرفة في الحياة⁵. من هنا جاء رفض الاعتراف بأن المعرفة ذات طبيعة نظرية محضة، وسيتعزز هذا الموقف مع الفلسفة الظاهرانية⁶، التي ترى أن المعرفة العلمية هي إنتاج لذوات تعيش في واقع تتأثر بأحداثه، وتؤثر في بناء أي تصور عنه. وهذا ما تشير إليه أغلب الدراسات المعاصرة التي تدرس كيفية تكون المعرفة العلمية، باستحضاره الدور العوامل الخارجية (الدين، التجارة، السياسة، الاقتصاد...) في بلورة النظريات⁷، محاولة بذلك توضيح العلاقة الوطيدة بين هذين البعدين —

- 1- لمعرفة أكثر حول جذور المذهب النفعي، يمكن الرجوع إلى الفصل الذي أفرده راسل في كتابه حكمة الغرب الجزء الثاني الموسوم بـ "مذهب المنفعة والفلسفات المعاصرة"، م س ن، ص 153.
 - 2- إن ما قام به أفليدس مع تلميذه لم يكن عبارة عن ردة فعل سيكولوجية، بقدر ما كان فعلاً/جواباً يترجم لنا موقفه من ربط العلم بالمنفعة.
 - 3- يقول أوغيست كونط في كتابه دروس في الفلسفة الوضعية: "بدون شك، عندما نتصور أعمال النوع البشري في كليتها، علينا أن نعتبر دراسة الطبيعة كمسار يقدم لنا القاعدة العقلية والعلمية للنشاط الإنساني في الطبيعة. فمادامت معرفة قوانين الظواهر تسمح لنا بالتنبؤ، فكذلك يمكننا بشكل واضح أن نقودنا في الحياة العملية إلى تغيير هذه القوانين، الواحدة تلو الأخرى، لما فيه مصلحتنا". انظر:
 - Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Herman, Paris, 1975, p. 44-45.
 - 4- تأسست الفلسفة البراغماتية مع وليام جيمس (1842 — 1910) في نهايات القرن التاسع عشر، ويعد كتابه الموسوم بـ "البراغماتية Le Pragmatisme"، الذي نشر سنة 1907، من أهم كتبه التي يوضح من خلالها معالم فلسفته عبر جملة من المقالات المكونة له.
 - 5- إن هذا الأمر هو ما حاول أن يكشفه جورج كانغيلام عندما خصص كتاب *La connaissance de la vie* (1952) بكامله للحديث عن هذا الموضوع.
 - 6- أنظر مثلاً في هذا الصدد موقف هوسرل حول ما يسميه "عالم العيش" وموقف تلميذه ميرلوبونتي، في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" حيث يدافع عن أطروحة مفادها أن العلم كلما كان مفصلاً عن الذات الإنسانية صار أجوفاً، وهذا ديدن أغلب التصورات المعاصرة. انظر في هذا الصدد.
 - إسماعيل مصدق، هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية، مدارات فلسفية، الهلال العربية للطباعة والنشر، العدد 1، الرباط، 1998، ص 24-8.
 - M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Galimard, Paris, 1977, p. 2-7.
 - 7- Milhaud, G., *Le Rationnel: études complémentaires à l'«Essai sur la certitude logique»*, Félix ALCAN, Paris, 1898, P. 2.
- شفيق منير، في الحدائنة والخطاب الحدائي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، لبنان — المغرب، 1999، ص 21.

النظري والعملي- في مختلف المجالات العلمية، بما فيها تلك التي لطالما اعتقد في طابعها التجريدي¹، وانفصالها عن الواقع التجريبي.

هكذا يتضح أن هذا الموضوع، يثير مفارقات عديدة تستلزم صياغة عدة تساؤلات تتعزز بمجرد الاطلاع على موقف غاستون ميلو الموثوث في مقالته المعنونة بـ «فيشروط التقدم العلمي» تحديداً، وعلى مختلف كتاباته ومقالاته الأخرى عموماً. فكيف عالج إذن ميلو هذه الجدلية؟ وما موقفه منها؟ وما هي الأسباب النظرية والعوامل الخارجية التي فسرها طبيعة العلاقة بين الطابعين النظري والعملي في النظريات العلمية؟ وكيف يمكن أن نفهم هذه الجدلية في ارتباط بموضوع تقدم المعرفة العلمية؟ وهل نستطيع أن نفهم جدلية العلم والمنفعة بمعزل عن إشكالية تقدم المعرفة العلمية؟ وهل نستطيع القول بنفعية ولا نفعية العلم؟

2- بعض المعالم الكبرى لجدلية العلم والمنفعة عند غاستون ميلو:

للإجابة على هذه التساؤلات يلزم أن نبين أن ميلو في حديثه عن مفهوم العلم ظل يميز بين العلم النظري *La science théorique* الذي تعد الرياضيات أحد أهم مكوناته، والعلم الملموس أو التطبيقي *la science concrète ou appliquée*، الذي نطبقه على موضوعات الحدى والعالم الفيزيائي²، بالرغم من أنه شهد بداية النقاشات الرامية إلى هدم هذا التمييز الكلاسيكي، ولعل هذا ما يفسر اتصاف موقفه حول كثير من القضايا بنوع من "الاضطراب". ومع ذلك، سيقود هذا التمييز غاستون ميلو³ إلى أن التفكير في موضوع طبيعة العلاقة بين "العلم والمنفعة" يضعنا أمام فرضيتين لا يمكن التحقق من مدى معقوليتهما إلا بكشف التعالقات الممكنة بين النظريات العلمية وامتداداتها العملية⁴.

أكد أن ترجيح إحدى الفرضيات التي يفرزها هذا الموضوع رهين مدى قدرتها على الصمود أمام الإشكالات التي واجهتها على مر التاريخ، وهذا ما سعى غاستون ميلو إلى إبرازه داخل ما يمكن أن نسميه "فلسفة الرياضيات"، مستلهما النقد الكانطي، الذي مكنه من معارضة التصورات الوضعية بفرنسا، إبان ازدهارها.

1- يبين هذا أن ارتباط مختلف العلوم بالعمل قديم قدم المعرفة الرياضية، ويرجع هذا إلى تأثير النموذج المصري على الثقافات التي تلتها، لكنه عرف أفولاً بعد عمل المدرسة الفيثاغورية التي حرصت على جعل الرياضيات ذات طابع نظري. انظر:

- Roman Colin, *Histoire mondiale des sciences*, Traduit de l'anglais par Claude Bonnafont, Editions du seuil, 1988, p. 155.

2- Milhaud, G. *Essais sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Félix ALCAN, Paris, 1894, p, 53.

3- لا يغفل ميلو ما يسميه العلم الإلهي، لاعتقاده أن العلم متى ما تم تكوينه على مبدأ الوضوح، تشكل نوع من التماهي بين الفهم الإنساني وفهم الإله. انظر كتاب: 2. *Le Rationnel*, p, 2.

4- وهذا ما يشير إليه عند قوله: "فالرياضيات، التي تعتبر بالنسبة لنا العلم العقلاني بامتياز، تستمد من الفاهمة أكثر بكثير مما تستمد من الحساسية *la sensibilité*، حسب وجهة نظر كانط؛ لأنها تنبني، رغم تطورها، على مقولتي المكان والزمان الحدسيان". انظر: 7. *Milhaud, G., Le Rationnel*, P, 7.

بالاطلاع على الدراسات التي قام غاستون ميلو حول تاريخ الرياضيات، منذ نشر كتابه "دروس حول أصول العلم اليوناني"¹ (1893)، وصولاً إلى آخر مؤلفاته "دراسات حول كورنو"² (1927)؛ يمكن للقارئ أن يدرك أن الرجل في مقارنته لهذا الموضوع، حاول أن يضعنا أمام فرضيتين: تشير الأولى إلى أن "العلم لا ينبغي أن توجهه غايات نفعية"؛ وهي أطروحة تكاد تكون مميزة للفكر القديم في مجمله، حتى لا نقول في كليته، أما الفرضية الثانية فستظهر بدءاً من القرن 17م، بمجرد ما سيعرف الموقف الأول تراجعاً، بعدما أصبحت الغاية من المعرفة وضع قوانين عقلية للتحكم في الطبيعة مع كل من غاليلي وديكارت تحديداً³؛ ستغدو هذه الأطروحة مهيمنة على الفكر الحديث برمته، وسيكون لها أثر على الفكر الغربي سيمتد لما يزيد عن قرنين من الزمن، دون أن تتمكن من إلغاء الفرضية الكلاسيكية بشكل نهائي.

يذهب ميلو إلى أن إبعاد العلم عما هو نفعي وزائل، كان بمثابة مبدأ موجه للفكر القديم، غير أن التعصب لهذا "الرأي" يتيح لنا اليوم إمكانية القول إن تعالي العلوم الكلاسيكية عن العالم المحسوس، كان من بين الأسباب المباشرة لتوقفها في كثير من اللحظات عن التطور؛ وتقهرها في بعض الأحيان. من هنا، يمكن أن نفهم أن ربط العلم في الحقبة الحديثة بما هو نفعي، كان من العوامل المساهمة في تحريك عجلة التطور العلمي بلا انقطاع أو توقف، فهل هذا معناه أن العلوم التأملية ظلت مفصولة عن الواقع العملي إلى حدود القرن 17م؟ وإذا كانت كذلك، فلم حرص ميلو على الإشارة إلى أن من أسباب توقف العلوم النظرية عن التطور بعدها عن الواقع؟

يلمح ميلو إلى أن جدلية العلم والواقع كانت منذ المرحلة اليونانية، معتبراً أن الغاية الأولى من مقارنة هذا الموضوع بالعودة إلى أصول النظريات العلمية؛ التفكير في كيفية رفع المفارقات التي أثارها؛ وظلت حاضرة إلى أواخر القرن 19م، بعد النتائج الماهرة التي حققتها المنهج التجريبي منذ أن وضع (كلود برنار 1813-1878) قواعده في كتابه "مدخل إلى الطب التجريبي"⁴.

1- Milhaud, Gaston, *Leçons sur les origines de la science grecque*, F. Alcan, Paris, 1893.

2- أنطوان أوغستين كورنو (1801 - 1877) فيلسوف وعالم رياضيات فرنسي، ساهم أيضاً في تطوير علم الاقتصاد. نشرت الدراسة التي أنجزها ميلو عنه بعد وفاته بتسع سنوات. انظر:

- Milhaud, Gaston, *Etudes sur Cournot*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1927.

3- لم يكن ديكارت وحده من اعتبر أن الغاية من المعرفة هي السيادة والسيطرة على الطبيعة، بل أيضاً فرانسيس بيكون. الذي اعتبر أن: "الغاية من الفلسفة هي المعرفة، والغاية من المعرفة هي السيادة على الطبيعة. ذلك هو الجديد عند فرانسيس بيكون والجديد على التفكير الفلسفي في مستهل العصور الحديثة". انظر:

- الحبيب الشاروني، فلسفة فرانسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981، ص 28.

- Descartes, R, *Discours de la méthode*, livre de poche, commentaire et notes : Jean-Marie Beyssad, Paris, 1973, p, 163.

4- Bernard, C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, J. B. Baillière, Paris, 1865. Voir aussi:

- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès scientifique*, Op.cit., P, 427.

سيخلق هذا الموضوع أيضا سجالا واسعا في مجال الأبيستمولوجيا، وداخل مختلف الجماعات العلمية¹، جراء الاكتشافات التي شهدتها مختلف المجالات العلمية وعلى رأسها الرياضيات بدء من سنة 1830² بعد ظهور إرهاصات انهيار الهندسة الأقليدية؛ التي بنيت على مبادئ خالصة وصارمة، ومسلمات وبيدهيات مجردة عما هو نفعي، مع كل مع بولياي وريمان ولوباتشوفسكي الذين شككوا في صلاحيتها³، مدشنين بذلك معالم جديدة للفكر العلمي؛ ستفرض على العلماء إعادة قراءة تاريخ العلم، وهم يرتدون نظارات غير تلك التي نظر بها القدماء إلى العالم⁴. فما الذي جعل التصورات القديمة ترفض كل ما هو نفعي في بناء العلم؟

3- في شروط رفض الرياضيات/ الهندسة اليونانية للنفعية:

يرى غاستون ميلو أن أقليدس لم يكن يهيمه شيء أكثر من احترام القواعد بشكل صارم، لأن هذا وحده من شأنه أن يقود عالم الرياضيات إلى نتائج موضوعية. فالرياضي الحق حسبه لا يضع في اعتباره الوصول إلى نتائج نافعة، بل يتبع منهجا دقيق يمكنه من الوصول إلى اليقين، لاعتقاده بوجود مسافة شاسعة بين اليقين والنفع. يقول غاستون ميلو في هذا الصدد: "هكذا يتضح أن الكتاب - يقصد كتاب العناصر - يحتوي على سلسلة من المقاطع/الآيات les couplets، كل جزء منها يشكل مقطعا منظما، وفق إيقاع إذا جاز التعبير، يُسْتَنْبَطُ وفقًا لقواعد معينة تحكم البناء الهندسي، تنتهي بسمفونية. من البديهي تمامًا أن رؤية هذا الكتاب لا تهدف إلى تطبيقات مألوفة، وأن التأملات الخالصة والالانفعية وحدها تتفق مع تلك الإيقاعات البطيئة التي تُسعدُ عالم الهندسة اليوناني"⁵. يتضح من خلال هذا النص أن مبادئ علم الهندسة كما صاغها أقليدس، لم تتأسس على ما هو نفعي أو على تطبيقات عملية كما كان الحال عند المصريين⁶. فعالم الهندسة اليوناني لا يجد سعادته إلا عند التزامه بتلك القواعد الصارمة، التي لا يرجو من وراء احترامها تحقيق أي منفعة أو ربح.

1- Tiles Mary, *Bachelard, science and objectivity*, Cambridge University Presse, Cambridge, 2006, p. 100.

2- ولعل هذا ما عبر عنه باشلار بقوله: "وقد قال هالستد Halsted: "إن اكتشاف الهندسة الأوقليدية سنة 1830، كان أمرا محتوما"، بعدما توفرت جملة من الشروط النظرية. انظر: Bachelard, *le nouvel esprit scientifique*, PUF, 8^e édition, 3^e: tirage, Paris, 2012, p, 21-22.

3- معلوم أن لوباتشوفسكي لم يكن يحاول في البداية سوى إثبات المسلمة الخامسة بالاعتماد على البرهان بالخلف لكن، هذا الأمر قاده إلى نتائج تشكك في صحة هذه المسلمة. انظر: الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 8، بيروت، 2014، ص، 85 – 86.

4- يشير توماس كوهن إلى هذا الأمر بشكل جلي في كتاب "بنية الثورات العلمية"، عندما يقول إننا لو غيرنا لون النظارات التي ننظر بها إلى العالم، فسنكون أمام عالم مغاير لذلك يرى أن العلماء "عقب كل ثورة، يصبحون أمام ضرورة التعامل مع عالم مغاير"، لأن كل براديغم جديد يزودنا بنظارات تمكننا من رؤية العالم بشكل مختلف عما ألفناه، ورؤية ما لم يكن يتيح البراديغم القديم رؤيته. انظر:

- Kuhn, Thomas, *la structure des révolutions scientifiques*, Op.cit., p.157

5- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p, 420.

6- Ibid., P, 429- 430.

- Voir aussi: Milhaud, G., *Leçons sur les origines de la science Grecque*, Felex Alcan, Paris, 1893, P, 69.

يؤكد غاستون ميلو أنّ العلم متى ما تم فصله عن المنفعة كانت النتائج المحققة ذات طبيعة نظرية خالصة. لكنه في المقابل يستحضر الصعوبات التي واجهت هذا التصور في الحقبة المعاصرة¹، حتى يتمكن من إعطاء نوع من المشروعاتية للفرضية الثانية. موضحاً التصور الأقلبيدي كانت بفعل استبعاده للواقع، وتمسكه بشرط اللانفعالية، واستغنائه عن التطبيقات العملية.

لا خلاف أن العلم اليوناني حقق قفزة غير مسبوقة، عند فصله بين التأمل الخالص والمعارف العملية²، وأحداث قطيعة -بالمعنى الباشلاري- مع الثقافة -الشرقية عموماً والمصرية تحديداً- ذات النزوع العملي والنفعي. لهذا سيرفض علماء الإغريق إدراج ما أنتجته هذه الحضارة ضمن دائرة العلم. يقول ميلو: "نحن متأكدون أن الشهادات التي وصلتنا حول هذه النقطة، حتى الآن، من مختلف العصور قوية، وليست أقل اتساقاً. فأفلاطون، الذي سافر إلى مصر، أنكر على سكان ذلك البلد الحق في تسمية أنفسهم "علماء هندسة"؛ وأعلن أنهم صالحون فقط للتجارة المربحة"³. فأفلاطون بإنكاره هذا حاول أن يؤرخ لبداية الهندسة من جهة، ويظهر شروط ولادتها من جهة أخرى⁴.

لم يكن أفلاطون وحده، من سجل هذه الملاحظة؛ بل إن التجار، ورجال السياسة، وكل من حط الرحال بمصر أو مر بها، وقف على هذه الحقيقة. ومن بين الشهادات الدالة على هذا القول ما رواه الإمبراطور الروماني هادريان l'empereur Hadrien (73 م – 138 م)⁵، حينما كتب عن الإسكندرية: "هي مدينة ثرية opulente، غنية، منتجة، لا يعيش فيها أحد بلا عمل! بعضهم يصنع الزجاج عن طريق النفخ، والبعض الآخر يصنع الورق، وآخرون يشتغلون في الصباغة. إنهم جميعاً حرفيون ويجيدون ممارسة مهنة معينة. فالمصابون بالنقرس Les goutteux (مرض يصيب المفاصل بالالتهاب) يَجِدُونَ شيئاً ليفعلوه؛ ويجب على ضعاف النظر العمل؛ والمكفوفين أن تكون لهم حرف، وحتى طيور البطريق ينبغي ألا تبقى عاطلة. الإله الوحيد هو المال. هذا هو الإله الذي يعبده المسيحيون واليهود والناس على اختلاف أنواعهم"⁶. فالمصريون

1- لا ينبغي أن يغيب عن ذهننا أن غاستون ميلو عاصر ظهور الهندسات اللاأوقليدية. وخصص لهذا الموضوع فصلاً كاملاً في أطروحته التي أشرنا إليها سالفاً، عنوانه ب: "النتائج الفلسفية للهندسة اللاأوقليدية". انظر:

- Milhaud, G., *Essais sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Op.cit., p, 184 à 196.

2- Milhaud, G., *Les philosophies — géomètres de la Grèce : Platon, et ses prédécesseurs*, Op.cit., 157.

3- Milhaud, G., *Revue de Métaphysique et de morale*, Op.cit., p. 429.

4- فأفلاطون يبين لنا أنه لا يمكن الحديث عن علم الهندسة مع المصريين، وهذا عمل تاريخي، كما أنه يظهر لنا أن ما جعل من علماء اليونان يبدون التفكير رياضياً بطريقة علمية، هو قدرتهم على تجريد القضايا الهندسية من خلال التمييز بين النظر والعمل.

5- من المعروف أن هذا الإمبراطور الروماني كان محباً للعلوم اليونان حتى سمي باليوناني الصغير، وقد بنى مدينة سميت باسمه لا زالت آثارها شاهدة عليه، بها ساحة شبيهة بالأغورا، ومكتبة... أما في مصر فقد عمل على إحياء التراث اليوناني أكثر من التقاليد المصرية، كان يتردد كثيراً على مكتبة الإسكندرية، وينظم الملتقيات، ويزور متاحف. انظر:

- André Bernard, «L'Égypte romaine et byzantine», Encyclopédie Universalis, DVD, 2007.

6- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p, 429-430. Voir aussi :

- Lettre à Servien, citée par Renan, l'Église chrétienne, p.189

لم يعرفوا العلوم النظرية لأنهم كانوا أهل تجارة وأصحاب حرف، أما نظراؤهم اليونانيون، فقد تمكنوا من القيام بتجريد المعرفة، وهو ما مكنتهم من وضع أسس علوم نظرية، ذات طبيعة تأملية خالصة، وغير نفعية. حاول ميلو بجد أن يبين الأسباب والعوامل التي دفعت علماء اليونان إلى فصل العلم عما هو نفعي، معتبرا أن توجههم نحو التأمل الخالص هو ما أتاح للرياضيات أن تحقق قفزة غير مسبوقة، بعدما عرفت جمودا طويلا نتيجة ارتباطها بجملة من التطبيقات المحدودة. لذلك فهو يضع الثقافة اليونانية في تعارض تام مع الثقافة المصرية، ويرفض كل محاولة تروم البحث عما هو تطبيقي في المتن الأقليدي، لأن مآلها سيكون الفشل لا محالة، وقد عبر عن هذا الأمر بشكل صريح حينما قال: " يتأكد هذا الانطباع، بما لا يدع مجالاً للشك، بمجرد الاطلاع على مضمون كتاب "العناصر". يمكن البحث عبثا عند إقليدس عن إشارة واحدة تعطي قاعدة لتقييم حجم من الأحجام أو شكل -هندسي- معين. ببساطة يوضح هذا المقطع بسرعة أن كتاب "العناصر" بعيد جدا ليس فقط عن مجموعة من القواعد العملية، ولكن حتى عما نسميه اليوم أطروحة حول الهندسة النظرية التي تكون لها غايات عملية"¹؛ ومعنى هذا القول إن التصور الهندسي الذي وضعه إقليدس لم يرق على أي أساس تطبيقي، أو قاعدة عملية، ومع ذلك عدّ تصوره مكتملا، على خلاف التصورات المعاصرة التي تظل نسبية، بالرغم من ارتباطها بالواقع، وحرصها على تحديد كيفية قياس المساحات والأحجام والأشكال: " فبالرغم من أن كتبنا لا تزال تشبه إلى حد بعيد كتب إقليدس، من حيث الشكل والمادة، لا يوجد كتاب واحد يعتقد أنه مكتمل، إذا لم يقدم القواعد التي يجب اتباعها لقياس مساحة المثلث triangle، ومتوازي الأضلاع parallélogramme، والدائرة les cercle، والكواكب les sphères"². وقد ظلت هذه الصيغة مفقودة عند أقليدس، وهي نتيجة شبه بديهية بالنظر إلى الاعتبارات النظرية، التي لا يمكن قبلوها من طرف من لا يعترف بأن مبادئ الهندسة يتم استنباطها بطريقة نظرية خالصة. فهل هذا معناه أن الهندسة الأقليدية لم تعرف البتة نزوعا نحو ما هو تطبيقي؟ وما دواعي وأسباب رفض كل محاولة تروم تطبيق الهندسة؟

بالعودة إلى التاريخ، يتبين أن الإغريق توجهوا نحو تطبيق القواعد الرياضية، للتحقق من تصوراتهم النظرية، مثلما حدث مع أبولونيوس³ الذي قام بقياس رجل الملك أجامنون⁴ ليثبت صحة نظريته حول المخروطيات، لكنه لم يجن من عمله هذا إلا السخرية والاستهزاء، بل إن كثيرا من أبناء عصره اعتبر عمله هذا ضربا من الجنون؛ مما يبين أن هذه المحاولات لقيت معارضة شرسة. وهذا ما أشار إليه ماكسيميليان

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 420.

2- ibid.

3- ولد سنة 262 ق م - أي بعد وفاة أقليدس بثلاث سنوات - وتوفي سنة 190 ق م، فلكي وعالم رياضيات يوناني، من أشهر أعماله كانت حول الأشكال/القطع المخروطية.

4- أحد الشخصيات الرئيسية في الميثولوجيا الإغريقية، وفي ملحمة الإلياذة، كان قائد الجيوش اليونانية في الحرب ضد طروادة، بعدما هربت هيلين زوجة أخيه مينلاوس مع حاكم طروادة. وقد كتب اسخيلوس مسرحية حوله. انظر: اسخيلوس، اجامنون، تر: لويس عوض، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د س ن،

ماري¹ M. Marie (1819-1891)، في مطلع كتابه المعنون بـ "تاريخ العلوم الرياضية والفيزيائية"²، لكن الأمور تغيرت اليوم، إذ إن علماء الهندسة يفكرون بطريقة أبولونيوس بنفسها. على هذا الأساس يشير ميلو إلى أنه: "إذا امتنع إقليدس أو أبولونيوس عن جميع اعتبارات القياس العددي بصرامة أكثر مما نفع، فمرد ذلك تقريباً إلى أنهما استشعرا عدم جدوى هذه القياسات بالنسبة لعلوم يروم أن يكون خالصاً، غالباً ما يرجع ذلك جزئياً إلى أن القياسات العددية تكون تقريبية وكافية فقط في معظمها لبعض الاستخدامات العملية. ولكن في العمق، علينا، إذن، أن نرى أنّ التمييز الأساسي في عيون الإغريق، يكمن بين ما تحتويه كتب الهندسة الخاصة بهم وهذه الرسوم التي تجاهلوا (أقصوها) بشكل ممنهج/منظم/نسقي"³.

ميز الإغريق بين العلوم التأملية الخالصة (الرياضيات، والموسيقى، والفلك) والعلوم العلمية بشقيها الإبداعية (الفن والشعر) والانتفاعية (الأخلاق والسياسة)، لاعتقادهم الراسخ بأنها في متناول كل الناس، لا لشيء إلا لأنها تعود عليهم بالنفع، معتبرين أن العلوم التأملية هي علوم الخاصة من الناس. هكذا توصل ميلو إلى نتيجة يبين فيها ماهية العلم حينما يقول: "باختصار ما هو العلم المناسب، نقول، تأملي ولا نفعي"⁴، واضعاً بذلك شرطان لازمان لكل معرفة علمية، ومميزان للعلم اليوناني. فأقليدس على سبيل المثال "لم تكن ولو حقيقة من الحقائق التي أعلنها بشكل متتال تحمل في ذاتها نفعاً"⁵. وهو ما جعل هذا النموذج *ce modèle* الذي بناه وفق منهج صارم لم يترك فيه مجالاً للصدفة مثالياً/نموذجياً *parfait*.

ينبغي الاعتراف أن ما ستحققه النتائج الدقيقة التي توصل إليها أقليدس من منافع عملية، عند تطبيقها مع كل من أرخميدس وأبولونيوس في جملة من المجالات مثل "الفلك"، ما كان ليكون لولا الجهد الذي بذله صاحب كتاب العناصر: "فأعمال أرخميدس وأبولونيوس ستكون نتيجة طبيعية سيجد فيها العلماء أداة مناسبة لضبط وتنظيم التطبيقات الفلكية (كذا!)"⁶. وهذا معناه أن العلم يبدأ نظرياً تأملياً وغير نفعي، وقد نتوصل عند تطبيقه إلى نتائج عملية مفيدة. صحيح أن القدماء أدركوا هذا الأمر، لكنه لم يدفعهم إلى التخلي عن شرطي: التجريد واللا نفعية.

إن ما يثير الدهشة، هو الجمع بين هاتين الحقيقتين؛ المعرفة النظرية وتطبيقاتها العملية؛ خلال فترة زمنية وجيزة نسبياً، دون أن تتخلى عن طابعها التأملي، وبعدها عما هو نفعي. وهنا ينبغي أن نفهم أنّ العلم التأملي لا يروم تفسير الواقع وإنما فهمه، وإن في انفصال عنه، وقد كان هذا سبب تقدمه في مراحل نشأته. فهل كان بعد العلم عن النفعية سبباً في تطوره وتقدمه، أم ضعفه وتقهقره؟

1- يوضح شارلز فرانسوا ماري مكسيميلسان - وهو عالم ومؤرخ رياضيات - في كتابه هذا أن أبولونيوس بدأ كإنسان مجنون، عندما توجه لقياس رجل أجامنونلكي يتحقق من صحة نظريته حول المخروطيات.

2- Maximilien Marie, *Histoire des science mathématique et physique*, Tome 1, Gauthier-Villars, Paris, 1883, p.4-5.

3 - Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 422.

4 - *ibid.*

5 - *ibid.*

6 - *ibid.*, p. 423.

4- أسباب وعوامل تقدم العلوم في العصر الإغريقي:

يمكن أن نميز في الحديث عن كيفية تقدم العلوم اليونانية بين الأسباب النظرية (العلمية) والعوامل الخارجية.

4-1- الأسباب النظرية لتطور المعرفة العلمية:

يشير ميلو في مختلف دراساته إلى أن تقدم العلم محكوم بثلاثة شروط نظرية هي: أن يكون لا نفعياً، وتأملياً، وخالصاً. فهو يرى أن هذه الشروط التي وسمت الهندسة منذ أقليدس ستكون أحد الأسباب الجذرية المساهمة في تقدم الرياضيات. لكن إذا كانت اللانفعالية سبباً في تطور العلم وتقدمه، فكيف نفسر تراجعها وتوقفه عن التطور في بعض الأحيان؟

إن تباطؤ تقدم العلم حسب ميلو، راجع إلى اختفاء عنصر أساسي وحيوي، هو اللانفعالية التي نشأ عليها العلم منذ بدايته. صحيح أنه لا أحد يستطيع أن يشكك في قوة هذا الموقف ووضوحه، غير أن المشكلة التي تعترضه، تتمثل في أنه يجعل قوة العلم ثابته في ماضيه لا في حاضره، ويرسم لنا تصوراً نكوصياً (سلفياً) عن تاريخ العلم، وهذا ما فطن إليه هو نفسه حينما قال متسائلاً: "هل يجب أن نتوقف أولاً عند هذا التقليد الخاص بالفلسفة القدماء ومعظم الأديان التي تضع، بطريقة أو بأخرى، العصر الذهبي في الماضي، وتعلن أن البشرية تتجه نحو فناءها من الآن فصاعداً -أي كلما تقدمت نحو المستقبل-"¹. مما يفتح الباب أمام تأويلات تجعل للتصورات الميثولوجية والدينية دوراً في تقدم التاريخ، وتحديد شروط بناء المعرفة. وقد تأثر بهذا الموقف الحكماء الأوائل: "فبالنسبة لأفلاطون، كان الرجال القدامى قريبين من الآلهة (مالكي الحقيقة). أما أرسطو فاعتبر أن الفنون والعلوم كانت موجودة سلفاً ولكنها ضاعت على الأرجح"². مما جعله يعلق بالقول: "لن يكون قانون التقدم -بهذا المعنى- متصلاً، ولن يكون أيضاً، عملاً أو فعلاً إنسانياً"³. مبيناً أن النتيجة التي تسفر عنها مثل هاته التصورات، لا تقود إلا إلى موقف وضعي يحتم على الإنسان أن يقدم استقالته، وأن يتخلى عن التساؤل، وبذل أي جهد لتفسير العالم.

وقد يقول قائل آخر، إن ضعف انتشار المعرفة العلمية التي بناها القدماء، بسبب افتقار معرفتهم تارة للصلابة La solidité، والصرامة، أو بسبب عدم وجود تنظيم كاف بين العلماء أنداك تارة أخرى. فجهودهم كانت معزولة ومتفرقة، ووسائل بحثهم بسيطة إن لم نقل بدائية، ولم تكن لهم القدرة على الإنتاج بشكل دائم، بسبب عدة عوامل من بينها على سبيل المثال لا الحصر ندرة الكتب المطبوعة، والمكتبات، والمذكرات، والمراسلات، والدراسات،⁴ والأعمال الكاملة، والمجلات، والدوريات، على خلاف ما هو عليه الحال اليوم،

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p, 424.

2- Ibid.

3- Ibid.

4- إن مسألة تدوير ونشر الكتب، ستقضي على كل فكرة تقول بأفضلية السابقين على اللاحقين.

حيث يتم تدوين العلم ونشره بشكل فوري، كما أنهم لم يعرفوا الأكاديميات والمعاهد والجامعات مثلنا، وهذا أمر واضح جداً...

وقد يعترض آخر بالقول، إننا لا يجب أن نغالي في المبالغة، لدرجة تجعلنا ننكر وجود الكتب والمكتبات قبل زماننا، ووجود مراكز البحث العلمية، حتى قبل تأسيس مدرسة الإسكندرية. فأفلاطون، وأرسطو، وفيثاغوراس، وتيودوروس القيرواني جمعوا الناس حولهم، بغية تطوير آليات البحث والاكتشاف، وقد نجازف بالقول إن مجتمعاتنا تعجز عن فعل ما فعله هؤلاء الأوائل، لأننا لم نشكل مجتمعات علمية مماثلة للمجتمعات العلمية القديمة، رغم توفرنا في العصر الراهن على جملة من الشروط التي افتقروا لها.

إن هذا الوضع المفارق يحثنا على إعادة التساؤل عن كيفية تقدم المعرفة العلمية أولاً، وإحداث مقارنة بين العصور القديمة والراهنة لمعرفة درجة تشتت الجهود الفردية في كلا العصرين (القديم والمعاصر)¹؟ بالعودة إلى المرحلة ما قبل السقراطية نلاحظ أنّ طاليس Thalès في آسيا الصغرى، وفيثاغورس Pythagore في إيطاليا، وديمقريطس Démocrite على شواطئ تراقيا، وأبقراط Hippocrate في خيسوس²، كل من جهته، ساهم في تطوير العمل الرياضي، لكننا لا نستطيع أن نتحدث معهم عما يشبه منظمة متناسقة (جماعة علمية)³، فالجهود التي بذلوها ظلت معزولة عن بعضها البعض إلى حد ما، ومع ذلك فنحن نعلم اليوم أن هذه الفترة الأولى من فيثاغورس إلى أفلاطون شكلت الجزء الأكبر من العلم، الذي سيبلغ أوجه مع أرخميدس وأبولونيوس، اللذين ما كان لأعمالهما الخالدة أن تبلغ كمالها لولا الإشراقات الحيوية un vif éclat⁴، الفردية، التأسيسية، التي قام بها من قبلهم. لكن العمل الفردي، والإشراقات الحيوية، ستصبح مع تقدم العلم عوائق أمام تطوره؛ إلى جانب عوائق أخرى من بينها عدم قدرة القدماء على إنشاء طريق تجريبي، ويرجع عجزهم عن إيجاد هذا الطريق، إلى الكيفية التي نظروا بها إلى العلم. لقد كانوا مفترطين في التأمل العقلاني، لدرجة أنهم لم يكونوا يقبلون الحقائق التي لم يكن بإمكانهم فهمها، لهذا بقي علمهم النظري كما لو كان معلقاً في الهواء، بعيداً جداً عن الاتصال بحقائق وأشياء العالم المحسوس⁵. مما حدّ من قدرة العلم اليوناني على خلق تفاعل فعال ومثير بين العالمين المحسوس والمعقول بلغة أفلاطون.

1- شغل هذا السؤال بال الكثير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين نذكر من بينهم على سبيل المقال لا العصر، برغسون الذي بين في كتابه الفكر والواقع المتحرك، أنّ الحقائق العظيمة يتم التوصل إليها عن طريق أفراد تميزوا عن غيرهم. فأغلب الثورات قام بها الأفراد أمثال اينشتين في الفيزياء، وداروين في البيولوجيا، وفرويد في التحليل النفسي، وماركس في علم الاقتصاد... الخ.

2- يقول أرسطو: "إن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفاً إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى. من أجل ذلك يسمى أنقزاغور (انكساغور) وطاليس وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة". انظر:

أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء 2، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، 1924، القاهرة، ص 131.

3- قد يذهب البعض إلى القول إن الاختلاف بين هؤلاء الحكماء، كان من بين أسباب تطور المعرفة العلمية في بدايتها، فلو اجتمعوا ما عرف علم الرياضيات تقدماً.

4- يسمي الفلاسفة هذه الإشراقات حدوساً مباشرة، فورية، وعفوية. (انظر: ديكرات في كتاب التأملات، ونيتشه في مطلع كتابه ميلاد الفلسفة المأساوية في العصر الإغريقي).

5- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 425.

سيتمكن الفكر اليوناني مع تقدم المعرفة من التغلب على هذه العوائق "البيسيطة" تباعاً¹. إذ بعد تشييد مدرسة الإسكندرية، سيتم التخلص تدريجياً من الإشراقات الحيوية الفردانية، والتأسيس للعمل الجماعي. وأسهم انفتاح علماء اليونان على الثقافة الرومانية في جعل التوجه التجريبي يجد موطناً قدم له. وأياً ما كان الأمر فقد عرف العقل الإغريقي تحولاً جذرياً، تحت تأثير الإيمان الديني في العصور الوسطى، فمجيء الدين كان ضرورياً ومطلوباً لدفع العلماء لتقبل إمكانية عدم فهمهم كل شيء – ولو عن طريق التأمل. - مما سمح بنشوء جملة من العلوم التجريبية وتطورها (مثل: العلوم الطبية، والعلوم الطبيعية، والبيولوجية... الخ)، سيتعزز معها دور الملاحظة العينية، للقيام بتعديلات على ما توصل إليه العلماء جيلاً عن جيل ما بين أبقرات (460 ق م / 370 ق م) وأرسطو (384-322 ق م)، وصولاً إلى مينودوت النيقومندي² Ménodote de Nicomédie، الذي حاول صياغة قواعد رئيسية للمنهج الاستقرائي في القرن الأول بعد الميلاد. مما مهد الطريق للملاحظة التجريبية لكي تصير بمثابة تقليد، تتوارثه المدارس عبر الزمن.

يتضح، إذن، من هذا القول، أنّ الإغريق عرفوا المنهج التجريبي، ومن الأمثلة الطريفة والواضحة على أن اليونانيين برعوا في اعتماد هذا المنهج، قيام أرسطو بدراسة الكتاكت في البيض، قبل أن تفقس – ألم تكن هذه التجربة فريدة في زمانه؟-. ومع ذلك يمكن أن نجزم أن مختلف الدراسات التجريبية، بما فيها تلك التي قام بها أرسطو نفسه لم تخل من بعض العناصر الخرافية والسيكولوجية مثلما يظهر ذلك بجلاء، من خلال، تصوره لمفهوم السقوط³، لكن هذا لم يمنع المنهج التجريبي من التطور. فالدراسات الفلكية القيمة، مثلاً، وإن اعتمدت، على افتراضات متخيلة لرسم تصور حول كيفية حركة الأفلاك والكواكب، إلا أنها لم تتخل أبداً عن عملية الرصد القائمة على الملاحظة.

صحيح أن علم الفلك سلك طريقين (التأمل والتجربة) ظل يُعْتَقَدُ في تعارضهما، لكن لا يمكن أن ننكر وجود بعض معالم دالة على أن القدماء عرفوا طريقاً ثالثاً يؤلف بين الملاحظات التجريبية، والتأويلات التأملية، لاعتقاد أصحاب هذا التوجه أن التأمل يتقوى بفعل تراكم الخبرات والتجارب، التي تظل في حاجة إلى توجيه "العقل".

فعملية الرصد عند كل من هبارخوس Hipparque وبطليموس Ptolémée على سبيل المثال لا الحصر، لم تكن تجريبية ولا تأملية بشكل كلي؛ لأنهما عملاً على ترتيب ملاحظتهما، من خلال، ربطها بالرياضيات الخالصة. يقول ميلو: "كان هذان الرجلان فلكيان عظيمان، لكن يبدو أنهما لم يستخدموا سوى المفاهيم

1- إن الوعي بضرورة تضافر الجهود قضى على الجهود الفردية، والإشراقات الحيوية، وسيظهر هذا الأمر بجلاء في العصر الوسيط، مع أن تلاحق الثقافتين اليونانية والرومانية سيفتح الباب أمام جملة من التطبيقات العملية في مجال الطب والفلك والموسيقى وغيرها من العلوم النظرية. لكن النقاش حول هذه العوائق لن يتوقف البتة على مر التاريخ، وسيظل الجدل حول جدوى الجماعات العلمية في بعض العلوم، ومختلف الفنون الإبداعية مطروحاً إلى عصرنا هذا.

2- لا نعرف سنة ولادته أو وفاته على وجه الدقة، لكن هناك ما يفيد أنه عاش ما بين نهاية القرن الأول إلى نصف القرن الثاني بعد الميلاد.

3- Bachelard, *la formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, les classiques des sciences sociales, 2012, p. 65.

الرياضية السابقة، ولم تعرف الرياضيات الخالصة، بعد عملهما التطبيقي، أي اشراق احيائي (كذا)¹. ومعنى هذا القول إن علماء الفلك منذ القدم استكانوا إلى جملة من الأفكار والمبادئ النظرية المسبقة، المُنظَّمَة والمُوجَّهَة لعمليات الرصد والملاحظة.

لم يكن هيبارخوس وبطليموس وحدهما من رفضا استخدام الطريقة التجريبية بشكل محدود، واستخدم الحقائق الرياضية لترتيب الأفكار الجاهزة وفق نظام خالص، للرفع من درجة فعالية دراساتهم ودقتها. مما يبين أن اتباع هذا الطريق لم يكن حدثاً صدفياً. فهل تمكن العقل الإغريقي مع هذه المحاولات من حسم الجدل القائم بين التوجهين الحسي/التجريبي والتأملي/النظري؟

إن هيمنة التوجه الأرسطي، لم تمنع العقل الإغريقي من الانقسام، بل ظل الصراع بين الاتجاه العقلاني الراض لمعطيات الحس، والاتجاه "التجريبي" قائماً، حتى بعد مجيء الديانات التوحيدية التي بشرت بجملة من القضايا (الجنة، النار، الدار الآخرة، البعث...) العصبية عن الإدراك الحسي. لكن التفاعل الذي حدث بين هذين الاتجاهين على مدى قرون أسهم في خلق حركية داخل العلم، ومهد الطريق لمراجعة شروط علمية المعرفة (التأمل واللائحية).

صحيح أن الإغريق اعتمدوا الملاحظة، لكن لا ينبغي أن ننسى أن هناك مسافة شاسعة بين الملاحظة والتجربة كما نفهمها اليوم، استناداً إلى كتاب كلود برنار "مقدمة في الطب التجريبي"²، إذ "لا يجب البحث بقوة- كما نقول- للعثور على ما يثبت عدم التوافق الحاصل بين الخصائص الأساس (كذا) للمنهج التجريبي والتوجه الطبيعي للفكر الهيليني"³، فالإغريق لم يعتمدوا إلا على وسائل بسيطة لم تسعفهم في إدراك كثير من الأشياء⁴، لذلك سمحوا للعقل بأن يخاطر بكل حرية في تقديراته (كما وقع في مسألة تصورهم للأثير، وشكل دوران الكواكب، ومسألة سقوط الأجسام)، لاعتقادهم الراسخ بأن العلم إما أن يكون مكتملاً أو لا يكون⁵. ومع ذلك، فإن مثال أرسطو لا يسمح لنا بالقول إن الإغريق لم يعرفوا كيف يجمعون الملاحظات، كما لا يتيح لنا إمكانية الحكم بعدم علمية الطرق التي اعتمدها. فهل يمكن أن ننكر الطابع العلمي للتصورات اليونانية؟

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op. cit., p, 426.

2- Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

3- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, p, 426.

4- يشير أغلب الفلاسفة المعاصرون إلى هذا الأمر، حتى إن نيتشه في كتاب ميلاد الفلسفة في العصر التراجيدي الإغريقي، بين أن ما توصل إليه طاليس كان عن طريق الحدس، لأن الأدوات التي كانت متوفرة في عصره ما كان لها أن توصله إلى مبدأ أن "الكل واحد".

5- إن غاستون ميلو بتسجيله لهذه الملاحظة، يحاول أن يبين لنا أن الربط بين التوجهين التجريبي والعقلاني في العصر الإغريقي كان ضرورياً ولازماً، بفعل ضعف الآليات التجريبية. لذلك ليس علينا أن نفهم عملية التركيب التي وقعت في القديم كما نفهمها اليوم، لأنه ليس ثمة مقياس مشترك بين المرحلتين.

استند أغلب الذين أنكروا الطابع العلمي عن التصورات الإغريقية، إلى غياب ما يسمونه "الروح النقدية"، وسيادة "الدوغمائية"¹ و"الوثوق الأعمى" في القوانين التي تم التوصل إليها. لكن هذا الإنكار تلغيه عدة إثباتات، من بينها أننا نعثر عند القدماء على ما يثبت أنهم كانوا يخضعون ما يتوصلون إليه للنقاش، ويسمحون بإمكانية تعديله باستمرار. فالتصور الفلكي الأرسطي مثلاً، لن يتم التسليم به، بل سيعرف بعده مع بطليموس وأودوكس جملة من التعديلات. وهنا يتساءل ميلو: "ألا يوجد في التصحيحات والتعديلات والتحويلات الجذرية التي كان على النظرية أن تخضع لها أحياناً في بعض المجالات، الدليل الواضح على أن القدماء كانوا قادرين على بناء تصورات قابلة للتغيير لتتلاءم بشكل أفضل مع تفسير الحقائق المرصودة؟ ألم نر أفكاراً ورموزاً كانت تقترب أكثر فأكثر من رؤية الحقيقة التي حلت محل substituant² الخطأ، ومن تحقيق نتائج مختلفة تماماً؟"³

علينا ألا ننكر أن توظيف الرياضيات الخالصة في قراءة معطيات العالم المحسوس، كان أحد أهم الابتكارات الإغريقية الشديدة الذكاء؛ حتى قبل أن يعرف هذا العلم أزهى فتراته مع تأسيس مدرسة الإسكندرية، حيث سيظهر تفوق الاتجاه الرياضي بعد تععيد الهندسة مع أقليدس، وسيتمد تأثير هذا التوجه إلى حدود ق 17 م، حتى بعد أعمال فيثاغورس وديكار⁴، اللذين عملا على إحياء التقليد القديم (أعمال فيثاغورس، وأقليدس، وأبولونيوس، وأرخميدس..). فكيف يمكن تفسير هذا الأمر؟ هل كان التجاء القدماء للرياضيات ناتج عن ضعف المنهج التجريبي، أم لحظة تحول منطقية لغايات العقل الإغريقي؟ وكيف يمكن أن نفسر الميل لتمثيل الواقع والظواهر الطبيعية هندسياً من أبولونيوس إلى ديكار، مع اختلاف طفيف يرجع إلى ظهور الهندسة التحليلية؟

4-2- عوامل تطور المعرفة العلمية في المرحلتين الهيلينية والهيلنستية:

لعبت عدة أحداث تاريخية دوراً هاماً في الرجة التي عرفها العقل الغربي، يمكن أن نحصرها في ثلاثة أحداث كانت بمثابة عوامل مؤثرة هي: الغزو المقدوني لمصر (332 ق م)، والسيطرة الرومانية، وظهور الديانة المسيحية. فالغزو المقدوني لليونان جعل الإغريق في اتصال مباشر مع الشرق وتحديدًا مصر، وإن لم يساعدهم هذا الاتصال في نقل كل الدرر والكنوز العلمية التي جمعوها إلا أنه مكثهم من الاطلاع على ما راكموه من تجارب، أما السيطرة الرومانية فقد وضعت حداً للصراعات السياسية، وجعلت اليونانيين

1- Milhaud, G., La philosophie – géomètres de la Grèce : Platon et ses Prédécesseurs, Felix Alcan, Pais, 1990, P.201.

2- كان باشلار يستعمل هذا اللفظ قبل استخدام مفهوم القطيعة؛ لدلالة على استبدال نظرية بنظرية أخرى. انظر في هذا الصدد:

- Jean-Claude Pariente, *Le Vocabulaire de Bachelard*, Ellipses, Paris, 2016. Voir aussi :

- Gaston Bachelard, *Essais sur la connaissance approchée*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

3- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., P, 428.

4- Descartes, la géométrie, Des problèmes qu'on peut construire sans y employer que des cercles et des lignes droites, 1637.

ينعمون بالسلام الذي حرّموا منه لزمان طويل بفعل الحروب التي كان لها تأثير سلبي على الثقافة والفكر، أما الدين المسيحي فجلب معه سلاماً روحياً، وأخلاقياً ودينياً، سيربح الفكر من البحث عن إيجاد حلول للمشكلات "الروحية" التي عصفت به.

متى نظرنا في هذه العوامل أمكننا القول إنّ هذه الفترة كانت ملائمة للبحث العلمي، لكن القيام بعملية إحصائية لمختلف العوامل التي شهدها هذا العصر، لا تسعف الباحث في إدراك كنه هذا التحول، ما لم يتم الوقوف على الأسباب والعلل الفكرية والنظرية، التي أومأنا إليها لتحقيق فهم عميق بالتحوّلات التي حصلت في البنية الذهنية، لأنّ هذه العوامل، بالرغم من أنها أسهمت في الحفاظ على الإرث الفكري والثقافي اليوناني، إلّا أنه يمكن النظر إليها من زاوية أخرى، باعتبارها عوائق أدت إلى اندحار العلم اليوناني وتراجعته. يقول غاستون ميلو: "بالرغم من أن هذه الأحداث عظيمة، إلّا أنها على العكس من ذلك، ساعدت في اندحار وانقراض العلم اليوناني، وهي تشترك فيما بينهما من هذه الناحية، وهذا أمر يسهل فهمه، لأنها ساهمت جميعها في إبعاد الفكر الهيليني عن التأمل الخالص البعيد عن النفع"¹. يمكن القول إن ظهور هذه العوامل والأحداث خلقت توازناً بين الثقافتين اليونانية الموسومة بالتأمل النظري، والشرقية (المصرية تحديداً) المعروفة بميلها نحو ما هو عملي- تطبيقي، لكنهما وجهت الفكر نحو مسارات أخرى مثل: السياسة، الحروب، التدين... الخ.

لا نستطيع انكار تأثير الفكر الروماني واليوناني بالفكر الشرقي من جهة، وبروح العقيدة المسيحية من جهة ثانية. فالثقافة اليونانية، لم تكن في حد ذاتها مناقضة للتأملات المنزهة عن المنفعة، لمجرد أنها وجهت نظرها صوب "الأخلاق المثالية". لذلك فالمعرفة اليونانية ظلت تتجه مع تقدمها نحو القضايا العملية لردم الهوة الحاصلة بين النظر والعمل. وهو ما تبدى في مجال الأخلاق على الخصوص، بعدما لم يعد هناك تعارض بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الرومانية: "وبهذه الطريقة اتخذت الفلسفة اليونانية والفلسفة الإغريق-رومانية grécoromaine لاحقاً موقفاً كان بالكاد متوافقاً من (كذا!) التأملات اللانفعالية حقاً"². وهو ما أظهره السيد هافيت M. Havet في كتابه أصول المسيحية³ origine du christianisme، حينما أبرز الطابع العملي لفلسفة لوكريس وسينيكا⁴.

ساهمت هذه العوامل في التحول الذي سيعرفه الفكر الإغريقي، ابتداءً من القرن الثالث الميلادي وما بعده: "فقد حاول المؤرخون شرح كيف غير الفكر التأملي فجأة الاتجاه بعد أفلاطون وأرسطو، من التأمل في الحقائق الأبدية. حيث يمت المدارس منذ تلك اللحظة صوب دراسة هذه المشكلة الأخرى، والنظر

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., P.429.

2- Ibid., p.431.

3- Ernest, Havet, *Christianisme et ses origines*, T 3, Ed, CALMANN Lévy, Paris, 1878.

4- سينقل لنا راسل بعض القصص ليبرز لنا تعلق الفلسفة الرومانية بما هو عملي، انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، ج. 1، م س ن، ص 417.

مباشرة في السلوك العملي للحياة، والبحث عن الخير الأسمى *souverain bien* (في نفس الوقت)¹، وعن أثره، وتجلياته في الحياة العملية.

لا شك، أن دراسة التاريخ تستوجب العودة إلى الأسس الخاصة بالنظريات العلمية باستمرار، لكن العودة إليه ينبغي أن تكون حذرة، والأ تنظر إلى ماضي العلم بقداسة. لتفادي المواقف والأحكام البعيدة عن قيم العقلانية، وأن تميز بين الأسباب النظرية لتقدم المعرفة العلمية، وعوامل حركتها؛ لأن هناك فرقا بين التقدم والحركة.

5- في طبيعة العلاقة بين العلم والمنفعة حسب غاستون ميلو:

بعدها أسهب ميلو في عرض شروط تقدم العلم اليوناني وأسبابه، يقف ليشرح الموقف الذي يدعي أن سبب موت العلم اليوناني وضعفه هو بعده عن الواقع وانفصاله عما هو نافع من خلال قوله: "لقد قلنا ما يكفي لنستنتج أنه إذا مات العلم القديم، فذلك لأن الفكر المنزه عن المنفعة مات هو الآخر"²، فأغلب الذين عايشوا الثورات العلمية الجديدة في القرن 19 م، ومن بينهم ميلو، قد يفترضون هذا الافتراض لإدراكهم أن المنافع التي يحققها العلم تسهم في نشاطه وقوته. فكل علم حسبهم يبقى نفسه بمنأى عن الحياة مآله الزوال والاندثار، وهذا ما حدث لكثير من الفنون والصنائع القديمة التي لم تعد تذكر.

في مقابل هذا الافتراض، يتساءل ميلو قائلا: " باختصار، أليس من حقنا صياغة هذا القانون: يتقدم العلم بسبب اللانفع (استقلاله عن النفع)، الذي يزرع فيه؟" إن هذا التساؤل وإن كان يحمل في ثناياه طابعا استنكاريا إلا أنه على خلاف كل الأسئلة الاستنكارية يحتاج إلى تفسير وشرح، فهو لا ينفي ولا يثبت بأن هناك علاقة انفصال أو اتصال بين العلم والمنفعة، ويترك الباب مشرعا أمام كل التأويلات والإجابات، إن هذا اللاموقف هو موقف في حد ذاته، لأنه يعبر عن روح الفكر العلمي المعاصر القائم على مبدأ التقريب³ والنسبية⁴، والتركيب بين "النقائص"⁵.

بالرغم من أن ميلو لا يعلن موقفا صريحا، إلا أننا يمكن أن نستنبط من خلال استنتاجاته المباشرة وغير المباشرة، أنه يميل إلى القول بأن العلم في جوهره ليس نفعيا، وأن هذه اللانفعية تمثل كلمة السر في كل مراحل تقدمه وتطوره. فاللانفعية هي التي خولت له الاستمرار والنمو، فهو يؤمن أن كل ما هو منفعي زائل؛

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 431.

2- Ibid.

3- Bachelard, Gaston, *Essais sur la connaissance approchée*, Librairie philosophique J. Vrin, paris, 1969.

4- Einstein, Albert, *Comment je vois le monde*, trad. Grosse, Flammarion, Paris, 1934.

5- لم يكن ليفهم هذا الأمر في ظل سيادة المنطق الأرسطي القائم على مبدأ عدم التناقض، لكن انهيار هذا التصور، سيفتح الباب أمام إمكانية أن يكون العلم نفعيا ولا نفعيا، لكننا لا نميل إلى القول بأن هذه الفكرة انقدحت في ذهن ميلو بالرغم من توفر كل الشروط في عصره التي تتيح له القيام بعملية التركيب هذه. انظر:

- Bachelard, *La philosophie du non, essais d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, classiques des sciences sociales, 4ème édition, 2012, p, 110.

لتشبعه بالفكر الكانطي الرافض لكل ما هو نفعي، لا في مجال المعرفة فحسب، وإنما في مجال العلاقات الإنسانية أيضاً¹.

ظل العلم في كثير من محطات تطوره يتخبط في إشكالات تبدو فارغة، لكن التفكير فيها كان ضرورياً لتقدم الإنسانية، لأن تقدمه مشروط بمواجهة العوائق التي تتولد مع كل خطوة يخطوها بكل صرامة وموضوعية. إن هذا هو ما حفظ للعلم مكانته وجعله يحقق نتائج مهمة؛ لأن العلم وإن عثرنا على ما يبرر تخليه عن طبيعته الخالصة - في بعض محطات تطوره- إلا أنه ظل يفكر في قضاياها بتجرد عن كل ما هو ذاتي، وظل يطلب الموضوعية وينشدها ويحرص على تحققها². لهذا انشغل العلماء في مختلف العصور بإعادة طرح سؤال: ما العلم؟ وما غايته؟

إن العلم وإن ظل مرادفاً للمعارف الخالصة والحقائق المجردة، إلا أنه ارتبط بجملة من التفسيرات التي مكنت الإنسان من فهم ذاته والعالم. فالعلم وإن ارتكز في بنائه على جملة من البراهين التي حرص الرياضيون منذ اقليدس " بشكل صارم على إظهار كل تفاصيلها³، إلا أنه لم يتخل عن التفسير L'Explication، الذي تعزز دوره مع التوجه التجريبي الذي أعقبه، بعدما كان يستعمل للتمييز بين العلم والعرافة divination القائمة على التوقع⁴.

إن الاعتماد على البراهين الاستنباطية، والتفسيرات الاستقرائية، ليس جديداً في الفكر، بل هو قديم قدم الثقافة العلمية، والعودة إلى تاريخ العلوم تبين لنا بوضوح أن المعارف التأملية لم تكن تتفوق على الحقائق الحسية المشتركة، لأن هناك خيطاً ناظماً بينهما لا يظهر إلا في التفسيرات التجريبية الموجهة باستدلالات تأملية عقلية خالصة. يقول غاستون ميلو في هذا السياق: "أدخلُ دون إعداد إلى مختبر عالم الفيزياء، وشاهد بعض التجارب المهمة. من بين ما ستراه، وما ستلاحظه، وما سيلاحظه العالم وما سيقوله هو نفسه لتفسير التجربة، أن هناك مسافة هائلة لا يمكن ردمها إلا من خلال اطلاع نظري طويل عن المنهج التجريبي، حيث نصل حقاً إلى أن كمال هذا الطريق ونتائجه العجائبية، مشبعة وممزوجة بعمق بآراء تأملية؛ ويمكن أن يكون هذا بالضبط وسيلة للحكم على أن درجة تقدم العلم القائم على ملاحظة، تقاس بحجم التقديرات النظرية الخالصة التي يتم تقديمها في تفسير التجارب عامة"⁵، وهذا أمر يوضحه أيضاً بيير دوهيم في مقالته " بعض التأملات في موضوع الفيزياء التجريبية " و" العلم العقلاني"⁶؛ ومعنى هذا أن محاولة وصف طريق التجربة تظهر بجلاء التداخل الحاصل بين البعدين النظري والتطبيقي في بناء العلم

1- Kant, E. *Critique de la raison pratique*, présentation et traduction par, Jean- Pierre Fussler, collection GF, Paris, 2007.

2- Mary TILES, *Bachelard: science and objectivity*, Op. cit., p. 66.

3- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p, 419.

4- Ibid., p.433.

5- Ibid., p.434.

6- Duhem, *Quelques réflexions au sujet de la Physique expérimentale*, Revue des questions scientifiques, juillet 1894, et notre article « la science rationnelle », revue de métaphysique, Mai, 1896.

منذ القدم. لكن هذا لم يمنع ميلو من التساؤل عما إذا كان الكثير ممن يستشهدون بالمنهج التجريبي، كما ظهر مع كلود برنار، يدركون أصوله وجذوره الحقيقية¹، التي تمتد إلى الحضارة اليونانية كما أوضحنا في أغلب مقاطع هذا المقال؟

لا شك أن ميلو، أدرك جيدا أن العلم ذو طبيعة مزدوجة، فهو كما يسميه "ذو وجهين"، ولا يمكن لمن ينطلقون من التجربة العملية في بناء معارفهم، أو يبحثون عن تحقيق منافع لذواتهم وللإنسانية (أمثال اديسون) أن نمنع عنهم صفة العلمية. ستترب آثار سلبية وخطيرة، عن أي تبرير يفرض إدراج ما هو نافع ضمن العلوم، مهما كان واضحا. فالعلم لا يمكن أن يبني إلا من طرف من يحبونه ويتعلقون به، لذلك موضوعية العلم، لا تتحقق بمعزل عن الذوات التي تنتجه.

يظهر مما سبق، أن ميلو لا يقدم موقفا مؤيدا أو معارضا لمسألة النفعية في العلم من خلال قوله: "دعونا لا ننسى أن العلم ذو وجهين. إذا كان من ناحية يبدو، في جوهره، نظريًا وتأمليًا، فإنه من ناحية أخرى يهدف إلى التطبيق. ففي أيامنا هذه، شارل هرميت (1822 – 1901) و جون غاستون دابرو (1842 – 1917) و السيد هنري بوانكاري (1854 – 1912) و Poincaré هم علماء، لكن إيفل (1832 – 1923) و Eiffel²، أو إديسون (1847 – 1931) هم كذلك علماء. تحدث إلى شخص ما عن علم ق 19م وعن تطوره، فربما يفكر اعتمادًا على التعليم الذي تلقاه، في النظرية العامة للوظائف، أو نظرية الأسطح؛ لكن أئن نجد من سيراهن وسيفكر بالأحرى في السكك الحديدية أو التلغراف أو الهواتف، وعلوم المهندسين؟ التأمل والتطبيق لا ينفصلان، ولم يكن الإغريق استثناءً في هذا الصدد³؛ يبين ميلو من خلال هذا النص العميق أن العلم على مر تاريخه أقام حوارا جدليا بين النظرية والتجربة، وبين التأمل والتطبيق. غير أن التطور السريع الذي عرفه العلم في القرنين الأخيرين سيجعل العلاقة بين هذين البعدين بارزين للعيان، وهو ما أدى إلى إعادة التفكير في القضايا الجدلية، ومن ضمنها إشكالية نفعية أو لا نفعية العلم، التي لا يمكن أن نفهمها إلا في ظل استحضار قضيتي تقدم المعرفة العلمية، وعلاقة النظرية بالتجربة.

إذا كان العلم في أحد جوانبه يحقق لنا بشكل طبيعي إشباع الحاجات المادية، ويحسن من الظروف المعيشية والمحيطية بوجودنا المادي، فهل يحق لنا أن نعتبر أن سبب تقدم البشرية يكمن في التخلي عن هذه المنافع، والنأي عن الآثار العملية للعلوم؟

قد يعتقد عامة الناس أن العلم يحقق غاياته بشكل أفضل، كلما اهتم بالمشكلات العملية (الأمراض المزمنة، الشيخوخة، العقم....)؛ وسيعتبرون أن توقف العلم عن التطور في أغلب مراحلها، يرجع أساسا إلى عدم اكتراثه بالهوية الحاصلة بين النظرية والتجربة لإيمانهم أنه لا يمكن أن نتصور أي إصلاح للنظريات

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., P. 433.

2- ألكسندر غوستاف إيفل، مهندس فرنسي، تخرج من المدرسة المركزية للفنون والتصنيع، ساهم في بناء شبكة السكك الحديدية الفرنسية، وبعض المعالم التاريخية مثل: برج إيفل بباريس، وبرج الحرية بنيويورك. ركز أبحاثه في علم الأرصاد الجوية والديناميكا الهوائية.

3- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 431.

العلمية اليوم بمعزل عن التطبيقات التقنية. لكن غاستون ميلو يعود ليزعزع هذا الاعتقاد بقوله: "وعليه فإن القانون الذي صغناه بعيد كل البعد عن كونه بديهياً حد السذاجة؛ فهو يعود ليعتبر أن تقدم العلوم التطبيقية نفسها يكون أكثر وضوحاً كلما كان الإنسان قادراً على التأمل الخالص؛ لأن هذا القانون يُخضع الممارسة إلى النظرية، المنفصلة تماماً عن أي اهتمام نفعي؛ يبدو أن هذا القانون يقول إن الذكاء البشري يجب أن يتخلى بنفسه وبكل حرية عما يرضيه، ويغويه، وهذا الشرط ضروري لحدوث الاكتشافات النافعة، كنتيجة طبيعية للجهود الخالية من كل غاية نفعية"¹، لا جرم أنّ هذا الموقف يشبه إلى حد بعيد التصور الأخلاقي الكانطي، الذي يلزم الذات الإنسانية بالتصرف وفق مبدأ تكون فيه الإرادة مستقلة عن أي غايات نفعية². فهل يمكن إذن الإقرار بأن العلم اليوم يتطور وفق مسار يتعارض مع منطق هذا القانون. فالاكتشافات الجديدة، والتعديلات التي تعرفها النظريات العلمية بشكل مستمر، تراعي المنافع التي تحققها للإنسانية، لاعتقادها أنها تمثل ضماناً كافية لاستمرار العلم وتقدمه؟

صحيح أن العلم على مر تاريخه لم يعرف وفرة في الإنتاجات والاكتشافات العلمية، مثلما هو الحال اليوم. وهذا المشهد وحده يمنح العلم المعاصر صورة مغايرة - لما عهدناه- بفعل النشاط والحيوية التي يعرفها. فهل هذه الحيوية التي شهدنا العلم على المستويين النظري والتجريبي يمكن إرجاعها إلى استقلاله عن كل ما هو نفعي، أم إلى ارتباطه به؟ لا يمكن أن يكون ظهور العلوم الاجتماعية دليل على أن العلوم الكلاسيكية عليها أن تظل مفصولة عما هو عملي ونافع؟

سينشغل كثير من العلماء في الحقبة المعاصرة بالتفكير في الأسئلة التي تطرحها المجتمعات، وسيحاولون إدراكها، ومفهمتها، من خلال جملة من "العلوم الاجتماعية"، مثلما فعلت الاشتراكية العلمية في كل من فرنسا وألمانيا، عندما عملت على تشكيل علم - يدرس- الوقائع الاجتماعية، وقد جسد هذا الأمر أوغيست كونط الذي رأى في ظهور علم الاجتماع مبدأ لتنظيم العلوم منهجياً. وسيسير على نهجه أغلب علماء الاجتماع الشباب آنذاك، الذين اعتبروا أن الفصل بين العلم والأبحاث الاجتماعية سيؤدي إلى نتائج غير محسوبة العواقب، ويعد مارسيل برنيس M. Bernès (1865-1946) من بين الذين بينوا أن علم الاجتماع سيوسع من دائرة معقولية العلم، من حيث معناه ودلالته. وهنا يمكن القول إن الجهود التي بذلها علماء الاجتماع لتأسيس هذا العلم، لا تقل عن الجهد الذي بذله سقراط لتأسيس علم الأخلاق، وتعريف مفاهيمه والبحث عن الشروط الأساسية لإقامته كعلم. هكذا يخلص ميلو إلى القول: "باختصار، يبدو أن هذا القرن، في توجهاته العامة، ليس بعيداً، كما نريد أحياناً، عن التأمّلات غير النافعة، وأنه إذا كانت اللانفعالية شرطاً للتقدم العلمي، فهو -أي هذا الشرط- لا يزال كذلك بالنسبة لنا، لأنه أتاح له -أي للعلم- النظر إلى المستقبل بثقة"³ وهذا ينسحب أيضاً على الفلسفات الأشد ارتباطاً بالواقع وما يتصل به.

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 432.

2- Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad, V. Delbos, Edition la Echos du maquis, Paris, 2013, p. 59.

3- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 434-435.

قد يعتقد عامة الناس أن الفلسفة الوضعية، فلسفة عملية مناهضة للتأملات الخالصة، ولكل ما ليس نفعيًا، لكل غاستون ميلو، يبين باللموس أن الفلسفة الوضعية، هي فلسفية علمية، لكن قدرها المحتوم هو أن تدافع عن الموضوعية المستقلة عن الذوات، وعن الدوافع والميولات والأهواء النفعية، وهذا ما عبر عنه عند قوله: "يجب علينا بكل ما أوتينا من قوة أن نكافح ضد اكتساح الميولات النفعية والعملية تحديداً، كما يجب علينا أن نغرس بكل الوسائل الممكنة في أذهان الناس الاحترام، ولم لا الإعجاب، بأولئك الذين نميل أحياناً إلى تسميتهم بالحالمين غير النفعيين، وبكل الدراسات التأملية"¹.

إن القانون الذي صاغه غاستون ميلو، سيقوده إلى عدة نتائج فلسفية، بخصوص تطبيقات العلم، والاكتشافات العظيمة، والآليات المعتمدة من طرف الفكر النظري للتحكم في الطبيعة؛ لأن المعرفة اليوم أكثر من أي وقت مضى صارت مرادفة للتنبؤ، باعتباره عملية تأملية تُظهر قدرة الإنسان على بناء وتشكيل معرفته بالظواهر الطبيعية، وإدراك حقيقتها. فمن أفلاطون إلى كانط ظلت الأفكار تنشد الاقتراب من الحقيقة في ذاتها، وهو ما نجده حتى عند أرسطو نفسه، على الرغم من أنه عبر عن ذلك بعبارات وطرق مختلفة نوعاً ما، من خلال بحثه عن كيفية إيجاد تماثل بين المفاهيم والواقع.

أما فلسفة أوغيسست كونط، فتعد من أكثر الفلسفات اكتمالاً، لأن العلوم النظرية مثل الفيزياء-حسبه - تقوم بتجريد خصائص العالم الحسي، لكن بنسبة أقل من التجريد الذي نجده داخل الرياضيات الخالصة. فكونط بعد أن بنى تصوره العلمي عن طريق العقل، حاول تطبيقه في العالم الواقعي. لأنه "امتلك إحساساً رقيقاً جداً بأن هناك تفاصيل لها أهمية كبرى في تقدم العلم؛ إذ ما فتى يؤكد مراراً وتكراراً على خاصيتي الدقة والعقلانية الضروريتان، كما يقول، من أجل تقدمه"² فهو يرى أنّ تأملات الفكر النظري قريبة جداً من أحوال الواقع نفسه، وعلى الفكر أن يتقيد بحدود الواقع، إذا ما أراد أن يسلم من الوقوع في الخيال غير الضروري. لذلك فهو يعتبر أن: " مفاهيم العلم العقلاني تحتاج إلى شروط محددة للوضعية حتى لا تصبح ككائنات الكيمير³ chimères⁴ المتخيلة، والتي لا يمكن أن نجد لها مثيلاً في الواقع.

يعبر أوغيسست كونط في كتابه "دروس في الفلسفة الوضعية"⁵، عن إدراكه العميق للحدود التي تحد من حيوية العلم وتطوره. وبالرغم من تواضع معارفه المتعلقة بتاريخ تطور الرياضيات، إلا أنه كان يمتلك قناعة راسخة بأن العلوم التأملية من جميع الجوانب ستواجه صعوبة في رسم حدودها بعيداً عن الواقع⁶. لهذا يرى أنه سيكون من الضروري العودة في كل لحظة لقراءة كونط، إذا ما أردنا الابتعاد عن الإنتاجات

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p.435.

2- ibid. p. 436.

3- حيوان الكيمير الأسطوري، كائن متخيل، مركب من أجزاء حيوانات مختلفة، فهو حيوان برأس وصدور أسد وبطن ماعز وذيل ثعبان.

4- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p.437.

5- Auguste comte, *cours de philosophie positive*, T. 3, Ed, Bachelier, Paris, 1838.

6- نبه إلى هذا الأمر كل من ديكارت (في كتاب التأملات) وكانط (في نقد العقل الخالص). فالعقل من بين خصائصه أنّ له القدرة على التفكير في كل شيء.

الخيالية. على هذا الأساس لم يتوان في تحذير علماء الفيزياء من علماء الرياضيات الخالصة، الذين لا يهتمون "بالوضعية" الأساسية لموضوع عملهم، وتطبيقاتها العملية (تطبيق الميكانيكا، دراسة الضوء، ظواهر الحركة..)¹.

يدرك ميلو أننا لن نتمكن من القطع مع المعرفة التأملية، لهذا قال: "دعونا نقرأ مرة أخرى هذه التأملات حول دراسة الكواكب، نحن نتصور إمكانية تحديد أشكالها، ومسافاتهما، وأحجامها وحركاتها - واقعيًا؛ بينما لا يمكننا أبدًا دراسة تركيبها الكيميائية أو المعدنية بأي وسيلة²، والأهم من ذلك، طبيعة الأجسام الموجودة على سطحها، إلخ. باختصار، لاستخدام التعبيرات العلمية الأكثر دقة على الفور، فإن معرفتنا الوضعية فيما يتعلق بالكواكب تقتصر بالضرورة على ظواهرها الهندسية والميكانيكية وحدها، دون أن نكون قادرين بأي شكل من الأشكال القيام ببحوث فيزيائية وكيميائية وفسولوجية عنها"³. ومعنى هذا القول إن الدراسات العلمية، يصعب ربطها بما هو تطبيقي، أو نفعي على الدوام. فالوضعية تمثل تصورا يمزج بين البعدين التجريبي والنظري دون اقصاء أحدهما، أو تغليبها على الآخر. معتبرة أنه لولا هذين المذهبين لما ظهرت الوضعية⁴. التي ما كان لها أن تنشأ قبل أوغيست كونط.

وعليه يخلص ميلو إلى أنه: "في ظل وجود قانون يُخضع تقدم المعرفة إلى مبدأ اللانفعالية في مختلف عمليات التأمل النظري، فإن هذا هو الموقف الوحيد المسموح به لأي فلسفة وضعية، وكلما زاد عدد التصورات الخاضعة للتجربة، زادت أيضا نسبة فرص استيفاء شخص ما لشروط الفلسفة الوضعية المطلوبة..."⁵ فالفلسفة الوضعية تحاول أن تخلق مواجهة سعيدة بين المفاهيم والتصورات والعالم الواقعي؛ لأن ولادة المفاهيم تحكمها ظروف واقعية لا يمكن إلغاؤها.

في هذا السياق نفهم سبب دفاع ميلو عن ضرورة ربط التصورين التجريبي والعقلاني، مع تنبيهه إلى أن عملية الربط لا تعني البتة أن هناك رابطة بين العلم والمنفعة. فالعلم يتطور في استقلال عن الذوات. يقول ميلو: "ربما ينتهي بنا الأمر - في عملية شرح الرابط الذي يربط الفكر الخالص بالواقع - إلى عدم الاعتقاد بأنه حكم علينا بأحد هذين الحلين: إما أن يتلبس الفكر بخصائص لا يمكنها، في الجوهر، بوعي أو بغير وعي

1- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 437- 439.

²- يجب أن نفهم هذا القول ضمن سياقه التاريخي، فالتطور العلمي في مختلف المجالات بما في ذلك الصناعات التكنولوجية، مكن العلماء مع مرور الزمن من تجاوز هذه المعضلة. بعدما تمكنوا من ارسال مركبات فضائية بها روبوتات متطورة لبعض الكواكب لأخذ عينات من العناصر المكونة لها لدراستها. انظر:

- Erica Jawin, *Apollo's Bounty: The Science of the Moon Rocks*, scientific American July 2019, voir le lien suivant: <https://www.scientificamerican.com/article/apollos-bounty-the-science-of-the-moon-rocks/>

3- ibidem. *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 439.

4- عندما نقرأ هذا الموقف، ونلاحظ الخطأ التي وضعها باشلار في كتاب العقلانية المطبقة سنة 1949، يتضح لنا أننا مع ميلو كنا نتوجه نحو ظهور هذه العقلانية، فما يعرضه حول الفلسفة الوضعية، قريب إلى حد بعيد من الوقف الباشلاري. انظر:

- Bachelard, *Le rationalisme Appliqué*, PUF, 3^e édition, Paris, 1966, p. 16.

5- Milhaud, G., *A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès*, Op.cit., p. 440.

أن تحرر نفسها من شروط موضوعية الظواهر، أو أن نقبل بأن الفكرة وحدها، فقط يمكن أن تكون فعالة وعلمية، بحكم هدفها المحدد أو ظروفها الموضوعية أو الذاتية الخاصة، بحيث يصادف حقاً أن تكون الفكرة وجهة نظر حول الواقع..¹.

إن هذين الاختيارين معاً، يؤكدان وجود علاقة وطيدة بين إبداعات الفكر وحقائق الواقع، دون أن تكون هناك حاجة إلى ربط العلم بالمنفعة، لأننا في المقابل لا يمكن أن ننكر أن العلم ينبني على مفاهيم "خيالية لا متوهمة"... استعملت في كل من النظرية والتجريبية على حد سواء.

6- على سبيل الختم:

إن مجمل التساؤلات التي تطرقنا إليها، وإن كانت تبدو بديهية، إلا أن إعادة طرحها تعتبر ضرورية، لإثبات أن ما يطور العلم هو البعد اللانفعلي الذي يضمن تطوره، فالنفعية تتعارض والحقيقة الخالصة التي ظل العلم ينشدها، ويرنو إلى بلوغها. لقد كانت مواقف الفلاسفة، منذ العصر اليوناني على طرف نقيض مع التوجه السفسطائي الذي جعل من العلم وسيلة، لتحقيق منافع ربحية، مما دفع أفلاطون في مختلف محاوراته إلى معارضة هذا التوجه²، لاعتقاده أن العلم، إذا ما ارتبط بالمنفعة، أصبحت غايته الغلط والتغليط لا الحقيقة، ولن يغدو حب العلم والمعرفة هو ما يحرك العلماء، بل سيحل حب المال والجاه، والسلطة، وحياة الرفاهية محله، وسيصبح الدفاع عن الفكرة ونقيضها أمراً مألوفاً. لهذا وقف سقراط في وجه السفسطائيين ليقول لهم "لا للمتاجرة بالعلم والمعرفة". وهذا من بين الأسباب التي قادت إلى حتفه³. يحفل تاريخ الفلسفة والعلوم بأسماء ضحت بنفسها في سبيل الحقيقة، سيرا على درب سقراط الذي استطاع أن يتنبأ أنه لا تقدم للمعرفة، إذا ما أصبحت سلعة يتم المتاجرة بها. لأن التجارة لا تصبو إلى اليقين والحقيقة لذات الحقيقة، بقدر ما تصبو إلى الربح، وهذا هو ما تلقفه أرسطو من بعده، حينما اعتبر في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس أن العلم لا يكون علماً إلا إذا تعلق بما هو ضروري وواجب وأزلي⁴.

سيفرض هذا الموقف نفسه إلى مرحلة أوغيست كونط الذي اعتبر أيضاً أن العلم يجب أن يكون خالياً من النفع، حتى يتمكن من التقدم. لكن بأي معنى يمكن اعتبار اللانفع سبباً في تقدم العلم؟ وهل يمكن للعلم إذا صار نفعياً أن يتوقف عن التطور والتقدم؟ وهل فعلاً من الممكن أن يكون العلم خالياً من النفع، لاسيما أننا عندما نتحدث عن النفع وعن كل المفردات التي تشتق منه فإننا نطرح سؤالاً لقيمة، وهنا، يحق لنا، أن نقول ما قيمة المعرفة العلمية إن لم تكن نفعية؟ وما أهمية اليقين الذي نصل إليه؟ وما حاجتنا إلى يقين لا يفيد؟ كما يحسن بنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن لمنطق العلم أن يلتقي ومنطق المنفعة؟ وما نوع المنفعة الذي يمكن أن يطلبه العلم؟

1- Ibid. p. 441.

2- Gaston Milhaud, 1990, P.185.

3- أفلاطون، محاورة المحاكمة، مرجع سابق.

4- يقول أرسطو: "... أما العلم فقد قلنا إنه إدراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود...". انظر: الأخلاق إلى نيقوماخوس، م س ن، ص 127.

إذا كان كانبط قد ميز في حديثه عن السعادة بين السعادة الحسية والعقلية¹، فإننا يمكن أن نقيم التمييز نفسه في موضوع المنفعة، إذ بإمكاننا أن نميز بين المنفعة المادية التي يمكن أن تتجلى في: جنى الأموال، أو الوصول إلى سلطة ما، أو تحقيق الشهرة... الخ. وبين المنفعة النظرية التي يمكن أن ينالها العالم جراء حله لمشكلة معرفية مثلما حدث مع بوليغان (1889-1979)²، فيستشعر حلاوة ما وصل إليه دون أن يطمع في شيء مادي جزاء ما بذله من وقت وجهد في سبيل الوصول إلى اليقين كما وقع مع أرخميدس³، وغيره الكثير ممن لعبوا دوراً هاماً في تقدم العلم.

منحنا مفهوم التقدم حق التساؤل عن الغاية تطور المعرفة العلمي، وأتاح لنا إمكانية التشكيك في تصور غاستون ميليو Gaston Milhaud، الذي جعل تطور العلم مشروطاً بلا نفعيته، والفلسفة البراغماتية أيضاً التي اعتبرت أن المنفعة العملية هي مقياس صحة أي شيء، داعية بذلك إلى الكف عن النظر إلى العقل باعتباره مجرد أداة للمعرفة؛ والنظر إليه باعتباره أداة لتطور الحياة وتنميتها، فليس من وظيفة العقل أن يعرف، وإنما أن يقوم ببناء ما ييسر الحياة. إن هذا التصور البديل الذي أعلنته الفلسفة الأمريكية، وإن صار في لحظة من اللحظات في نفس قوة التصور الكلاسيكي قبل أن تظهر عيوبه، إلا أنه لن يسلم من الانتقادات، وسيتم تجاوز هذين التصورين، حينما سيتم الاستدلال على أن تقدم العلم، لا علاقة له بما هو نفعي أو غير نفعي، لأن العلم لا يتطور وفق منطق ثابت، أو صوب نقطة محددة سلفاً... وما يعزز هذا القول أن تاريخ العلم يظهر لنا أن المعرفة، تنبني على شرط الحرية، لا الربح والخسارة الذان اللذين يُفقدان العلم طابعه الإنساني المحض، ويحولانه إلى أداة في يد المستثمرين ورجال الأعمال، ويصير العلماء آلات صماء في خدمة عباد المال الذين لا يعترفون إلا بالإنتاج المريح. لذلك فإن العلماء متى ما عجزوا عن العطاء يقذف بهم خارج دائرة العلم، فهل بمقدور العالم أن يتخلى عن سلطته الرمزية الأبدية والخالدة، لصالح منافع مؤقتة وزائلة تستهدف شرط الحرية. وهنا يوضع العلماء أمام خيارين: إما أن يكسبوا حريتهم بتخليهم عن المنافع المادية، وإما أن يرهنوا أنفسهم لأصحاب المال كما فعل السفسطائيون، مسلوبي الحرية والإرادة. وحتى، وإن افترضنا، أن العلم يمكن أن يكون نفعياً ولا نفعياً في الوقت نفسه، وفق منظور تركيبى بين القضيتين، فإنه ليس بمقدور الاختيارين أن يجتمعا معاً.

صفوة القول إن العلم يمكن أن يكون خالياً من النفع، وهذا هو جوهره، بحيث يكون القصد الأول منه، هو بلوغ الحقيقة في ذاتها، كما يمكن أن يطلب ما هو نافع على أن يكون طلبه دون قصد؛ وهذا معناه أن تقدم العلم قد يرتبط بما هو نافع شريطة أن يكون ارتباطه به بالعرض لا بالجوهر، في إطار التجاذب الحادث بين الجواهر والأعراض...

1- Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Ed. Ceres, 1994, Pp. 94-99

2- Bachelard, G., *le rationalisme appliqué*, Op.cit., p. 95.

3- ولنا أمثلة كثيرة يحفظها لنا تاريخ العلم. فأرخميدس ما إن وصل إلى ما كان يشغل باله، حتى صاح "أوريكا أوريكا"، كتعبير عن الشعور بالسعادة نتيجة ما توصل إليه. ونفس الأمر نفسه ينطبق على جورج بولغان الذي أحس بالسعادة فور توصله إلى ما به يستطيع التشكيك في صحة مبرهنة فيثاغوراس.

قائمة المصادر والمراجع:

مراجع ومقالات بالعربية:

- 1- ابن رشد، *الضروري في السياسة*، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة وتحقيق أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، بيروت، 1997. أرسطو، *الأخلاق إلى نيقوماخوس*، الجزء 2، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، 1924، القاهرة، ص، 131.
- 2- الجابري محمد عابد، *مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي*، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 8، بيروت، 2014.
- 3- راسل برتراند، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الأول، ترجمة، نجيب محمود، مراجعة، أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- 4- راسل برتراند، *حكمة الغرب (الجزء الأول)*، ترجمة، فؤاد زكرياء، منشورات عالم المعرفة، العدد: 62، الكويت، 1983.
- 5- راسل برتراند، *حكمة الغرب (الجزء الثاني)*، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة، فؤاد زكرياء، منشورات عالم المعرفة، العدد: 72، الكويت، 1983.
- 6- جورج كانغيلام، *دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها*، ترجمة، محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، ط. 1، بيروت، 2007.
- 7- إسماعيل مصدق، *هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية*، مجلة مدارات فلسفية، الهلال العربية للطباعة والنشر، العدد: 1، الرباط، 1998.
- 8- *المعاجم والموسوعات*
- 9- André Bernand, « *L'Égypte romaine et byzantine* », Encyclopédie Universalis, DVD, 2007.
- 10- جورج طرابيشي، *معجم الفلاسفة*، دار الطليعة، ط. 3، بيروت، 2006.

مصادر ومقالات بغير العربية:

- 1- Auguste comte, *cours de philosophie positive*, T. 3, Ed, Bachelier, Paris, 1838.
- 2- Bachelard, Gaston, *Essais sur la connaissance approchée*, Librairie philosophique J. Vrin, paris, 1969.
- 3- Bachelard, *la philosophie de non, essais d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, classiques des sciences sociales, 4ème édition, 2012.
- 4- Bachelard, *le rationalisme Appliqué*, PUF, 3e édition, Paris, 1966.
- 5- Bachelard, *la formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, les classiques des sciences sociales, 2012

- 6- Bernard, Claude, [Introduction à l'étude de la médecine expérimentale](#), J. B. Baillière, Paris, 1865.
- 7- Colin Ronan, Histoire mondiale des sciences, Traduit de l'anglais par Claude Bonnafont, Editions du seuil , 1988.
- 8- Descartes, R., la géométrie, Des problèmes qu'on peut construire sans y employer que des cercles et des lignes droites, 1637.
- 9- Descartes, R., Discours de la méthode, livre de poche, commentaire et notes : Jean-Marie Beyssad, Paris, 1973.
- 10- Duhem, Quelques réflexions au sujet de la Physique expérimentale, Revue des questions scientifiques, juillet 1894, et notre article « la science rationnelle », revue de métaphysique, mais, 1896.
- 11- Einstein, Albert, comment je vois le monde, trad. Grosse, Flammarion, Paris, 1934.
- 12- Havet, Ernest, Christianisme et ses origines, T 3, Ed, CALMANN Lévy, Paris, 1878.
- 13- Kant, E. critique de la raison pratique, présentation et traduction par, Jean- Pierre Fussler, collection GF, Paris, 2007
- 14- Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, trad, V. Delbos, Edition la Echos du maquis, Paris, 2013.
- 15- Kuhn, Th, la structure des révolutions scientifiques, ouvrage traduit de l'américain par Laure Meyer, Flammarion, 1983.
- 16- Lecourt, Dominique. GEORGE Canguilhem, PUF- Que Sais-je, 2ème édition, Paris, 2008.
- 17- Maximilien Marie, Histoire des science mathématique et physique, Tome 1, Gauthier-Villars, Paris, 1883,
- 18- Milhaud, Gaston, Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, thèse proposée des lettres de paris, Ed, Félix ALCAN, Paris, 1894,
- 19- Milhaud, G., A Propos de la géométrie Grecque Une condition du progrès scientifique, in revue de métaphysique et de morale, Maison des Missionnaire, Bibliothèque 42 Rue de Grenelle, Paris , 1897.
- 20- Milhaud, G., le Rationnel complémentaires à l'essai sur la certitude logique, Félix Alcan, Paris, 1898.
- 21- Milhaud, G., Une Condition Du Progrès Scientifique. Revue. Meta. T. V. — 1897, 28, in, Revue de métaphysique et de morale, 1897

- 22- Milhaud, G., Etudes sur Cournot, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1927.
- 23- Milhaud, G., Leçons sur les origines de la science grecque, F. Alcan, Paris, 1893.
- 24- Milhaud, G., La philosophie – géomètres de la Grèce : Platon et ses Prédécesseurs, FELIX ALCAN, Pais, 1990.
- 25- Tiles Mary, Bachelard, science and objectivity, Cambridge University Presse, Cambridge, 2006.

السحر والشعوذة بالمغرب العربيّ

المغرب وتونس نموذجا

"دراسة مقارنة"

**The Magic and Sorcery in the Maghreb: Reality
and Manifestations,
"Morocco and Tunisia" A Comparative Study**

أ. مريم حجّاجي

**جامعة ابن طفيل
القنيطرة - المغرب**

hajjajimaryam18@gmail.com



السحر والشعوذة بالمغرب العربي المغرب وتونس نموذجا "دراسة مقارنة"

أ. مريم حجاجي

ملخص:

يعتبر البحث في تاريخ الذهنيات كالسحر والشعوذة والموت والاعتقاد في بركة الأولياء وغيرها من مميزات العقلية الخرافية، من الأبحاث التي مسها حيف النسيان والطمس والتهميش، فلولا الإسهامات التي قدمها الأبناء الشرعيون لمدرسة الحوليات للبحث العلمي حول هذا الموضوع ما كنا لنعرف وجود تيار فكري يعي ضرورة اقتحام ما كان وإلى زمن قريب يعد من المقدسات التي فرضت عليها قيود التحريم وعدم الشك، فهذا التيار الذي يعنى بدراسة المواقف الاجتماعية والذي اصطلح عليه بتاريخ الذهنيات أو العقليات، كانت بذوره الأولى في فرنسا منذ عهد الستينات من القرن 20 عند بعض المؤرخين مثل Block Marck وHenré وPierne وL. Febvre الذين انصبت جهودهم في هذا الفرع على دراسة مواضيع متعددة ومتنوعة لمعرفة المواقف الجماعية على مدى فترة زمنية طويلة والخوض في مجالات الصمت واستكناه خباياه.

الكلمات المفتاح: السحر، الشعوذة، مقدسات، تحريم، طمس.

Abstract:

Research on the history of mentalities, such as magic, witchcraft, death, belief in the blessings of saints, and other features of superstition, has been marginalized and forgotten. However, the Halawiyat school of legitimate sons has made significant contributions to scientific research on this topic, leading to the discovery of an intellectual trend that seeks to invade what was once considered a sacred domain restricted by prohibition and taboo until recently. This trend, known as the history of mentalities, focuses on the study of social attitudes and had its beginnings in France in the 1960s with historians such as Marc Bloch, Henri Pirenne, and Lucien Febvre. Their efforts in this field centered on studying diverse topics over a long period of time to understand collective attitudes and delve into the mysteries of silence

Keywords: magic, witchcraft, sacred, prohibition, obliteration.

"نعم عن كل ما يخدع يمكن أن يقال إنه سحر ولعلّ أنّ تلك الكذبة التي تسمّى بالسحر هي أردأ أكلوبة، حيث أنّ الكاذب نفسه لا يعرف أنّه وقع في أحبولة كذبة لأنّ الكذب صادر من أعماق نفسه"
"أفلاطون"

1- مقدمة:

من المسلمّ به أنّ المجتمعات المغاربية تشهد الآن، كما شهدت في مراحل سابقة عدّة أشكال من التحوّل، ولا شكّ أنّ الكثير من الظواهر التي أفرزتها هذه التغيرات والتحوّلات الاجتماعية كثيرة ومتنوّعة لم يحلّل أغلبها بما فيه الكفاية، إن لم نقل أنّها لم تُحلّل على الإطلاق وما تزال من الحقول المهمّشة أو المهملة معرفيًا أو المحزّمة. ولا مرأ أنّ مساهمة المعرفة التاريخية في هذا المضمار ما تزال مقتضبة جدًّا في وقت يفرض فيه هذا النوع من المعرفة نفسه أكثر من أيّ وقت مضى، لاستجلاء آليات الصيرورة التاريخية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات المغاربية في فترتها الحديثة والمعاصرة.

ومن بين الظواهر التي شعرت بتبرؤ الاسطوغرافيا التاريخية منها وبالتالي خرجت من بؤرها ظاهرة السحر والشعوذة التي طالما أُسِِدِلَ عليها ستار العار، مما جعله موضوعاً مُغتورا استاتيكيًا يفتقر إلى التّحليل العلميّ الجادّ والرّصين رغم أهمّيته التاريخيّة الجدليّة في وسط مجتمع مشحون بالتلويّنات السياسية ومعتاد على إرساء ثوابت يتم الخضوع لها وفق الخطوط التي ترسمها في دروبها الحديثة. فما هو المفهوم الذي يمكن إعطاؤه لهذه المفاهيم وماهي المقاربات التي تناولته؟

2- في تحديد مفهوم السحر والشعوذة:

1-2- مفهوم السحر:

لا مرأ أنّ تحديد أيّ مفهوم لا يتأتى دون تشرّيح للأراء التي تبنته ودافعت عنه حتى تثبت حضوره العلميّ داخل الساحة المعرفية. ومن المفاهيم التي أُثير حولها جدال ساخن -نظرًا إلى طبيعتها الفضفاضة والشائكة، نجد مفهوم السحر الذي يصعب حصره في إطار معرفيّ محدد. فمصطلح سحر جاء في لسان العرب لابن منظور بمعنى صرف الشّيء عن حقيقته إلى غيره، إذ يقول 'فكان السائد لما رأى الباطل في صورة الحقّ وخيل الشّيء على غير حقيقته قد سحر الشّيء عن وجهه أي صرفه"¹، أما معجم الوسيط فقد خصص لمصطلح السحر حيّزًا ضمن صفحاته، صار في السحر وعن الشّيء سحرًا تباعد وفلان بالشّيء خدعه ويقال سحره عن الشّيء استماله وسلب لبّه والسحر كلّ أمر يخفى سببه ويُتخيّل على غير حقيقته ويجري مجرى التّمويه²، أما معجم المحيط³ فقد أورد السحر بمعنى إخراج الشّيء في أحسن معارضه حتى

1- أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقيّ المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد4، ص 348.

2- المعجم الوسيط، دار عمران، الجزء1، ص435.

3- محيط المحيط، بيروت، دت، ص399.

يفتن وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح سحر يتّخذ أشكالاً متعددة في معانيه التي تختلف باختلاف طرق تشكيل الحروف المكوّنة للمصطلح، فقد يأتي هذا الأخير بمعنى الوقت فالسحر هو آخر الليل قبيل الصبح، يقول خليل أحمد خليل "وإنّما سُمّي السحر استعارة لأنه وقت إقبال الليل وإقبال النهار فهو متنفس الصبح"¹.

فالسحر إذن هو مجموعة من الأساليب التي تستخدم للتأثير في القوى الطبيعيّة من خلال أداء بعض الممارسات الشعائريّة التي يعتقد أنها تؤدي نتائج مرغوبة وهذا ما جعل الباحث القادري بوتشيش، يبرّر سيادة هذا الفكر السحريّ بكون الانسان يتبناه ليجعل من نفسه سيّدا على الطبيعة، يدلّل صعوباتها ويقترح المستحيل عن طريق تخطّي المؤلف والشائع².

فحينما يفشل كلّ من الدّين والعلم في إشباع الرغبات الإنسانيّة وحلّ المشكلات الملحة يحلّ السحر محلّها ويقوم بدور التّوافق وهذا ما يتداخل مع المفهوم الذي يبديه الباراسيكولوجي للسحر، بكونه دراسة ماهية ما يسمى بالإمكانات الفوق طبيعة التي يملكها البعض من البشر كالرؤية من خلال جدار³ أو القدرة على رؤية أحداث، التنبؤ بالمستقبل⁴، فهذه الميكانيزمات التي ابتسم بها الحظّ للسحر دون غيره هي التي تجعله يزاول أفعالا تترتّب عليها أمورا خارقة للعادة⁵، لا يمكن معارضتها فهو صاحب الحيل بمعرفته لهذه الأدوات، وهذا ما أكّده أحد الباحثين⁶ بقوله إنّ السحر هو "فنّ يزعم الإتيان بخوارق القوانين الطبيعيّة المتعارف عليها ذلك بفضل وسائل كثيرا ما تكون غريبة"، وحينما نعمّق النّظر في هذا التعريف، نجد أنّه يشمل ضمنيا رؤية السحر على مستوى عالم الطبيعة وهو عالم مادي، فالسحر يتصدى لهذا العالم ما فوق الطبيعة، عالم الخوارق والأسرار والغيبيات .

ولقد تفتّن ابن خلدون إلى أهميّة طرق باب موضوع السحر، فخصص له فصلا كاملا في علوم السحر والطلسمات) وعرفها بكونها علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إمّا بغير مُعين أو بمُعين من الأمور السّماويّة والأوّل هو السحر والثاني هو الطلسمات⁷، هذا إلى جانب عمله على ربط السحر والشعوذة بالعقليّة القاصرة والعجز عن المعاش الطبيعيّ فذكر أنّ الذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنّما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعيّة للكسب، من التّجارة والفلاحة والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة. وهناك من الباحثين من ساهم

1- خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانيّة، دار الطليعة، بيروت 1989، ص 225.

2- إبراهيم القادري بوتشيش، الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، ملتقى الدراسات المغربيّة الأندلسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1995، ص 345.

3- شارلوت سيمور-سميت، المفاهيم والمصطلحات والأنثروبولوجيا، موسوعة علم الإنسان، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المجلس الأعلى للثقافة، 1992، ص 424.

4- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، 1996، ص 496.

5- حسن الشقرماني، السحر بين علم النفس والباراسيكولوجيا والقرآن، إفريقيا الشرق، 2007، ص 156.

6- أحمد أبو سعد، معجم فصيح العامة، دار العلم للملايين، بيروت 1990، ط 1، ص 213.

7- رشدي فكار، دراسات أنثروبولوجية ما له وما عليه السحر وما حوله، اجتماعية، مطبعة محمد الخامس بفاس، 1973، ص 25.

بمفهوم تبسيطي حتى يسهل على الذات القارئة استيعابه بطريقة سلسلة بالرغم من طبيعة المفهوم الشائكة، كالقول إن حقيقة السحر هي السعي إلى قلب قوى النور واستنباط نقيضها منها هي ذاتها وتحويلها بالتالي إلى قوى من الظلمات أو قوى تضر ولا تنفع¹. لكن الذي لا يجب إغفاله هو أن السحر بحضوره الأبدي ما هو إلا نتاج لسيادة الفكر الخرافي الذي تتجاوز شعبيته حدود العقل. وبالتالي فالسحر هو نتاج اجتماعي، يعبر عن بديل ضروري وحتمي للمحافظة على النفس والاستقرار في الحقل الاجتماعي، وسلوك يعبر عن تحايل الإنسان للتكيف مع وسطه وإعادة التوازن مع ذاته.

3- مفهوم الشعوذة:

كثيرا ما يتداخل معنى هذا المصطلح مع مفهوم السحر، نظرا لصعوبة التمييز بينهما، لكونهما يشتركان في القدرة على استحضار القوى غير المرئية التي تساعد بشكل أو بآخر على حدوث تغيرات يطمح لها الشخص اللأجئ إلى الساحر. إلا أن الفرق الذي يمكن أن نلمسه هو كون الشعوذة تكون فيها متمنيات الذي يتعاطى لها غالبا منحصرة في إلحاق الأذى بالغير، على عكس السحر الذي يحمل بين ثناياه بعض الممارسات غير الضارة كما أسلفنا.

جاء مصطلح شعوذة في المعجم الوسيط، بمعنى شعوذ شعوذة شعبذ فهو مشعوذ أي المشعوذ المصاب بالشعوذة². وقد أدرج ابن خلدون مصطلح الشعوذة ضمن النفوس الساحرة بقوله "والنفوس الساحرة على مراتب ثلاث، يأتي شرحها فأولها المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا ما يسميه الفلاسفة السحر والثاني بمعين من مزاج الأفلاك والعناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسم وهو أضعف رتبة من الأول والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوة المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فينظر الزاؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة³.

لقد صنف ابن خلدون الشعوذة، من خلال هذا التعريف الذي أعطاه لها، ضمن أعمال السحر، السحر الأسود⁴، لذلك فهي فرع من فروعها الذي يستند على استحضار ما يسمى بالقوة الشريرة التي يطلب المشعوذ

1- محمد عزيز الوكيل، معلمة المغرب، الجزء 15، ص 4938.

2- المعجم الوسيط، دار عمران، الجزء 1، ص 435.

3- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 497-498.

4- وضع علماء الانثروبولوجيا صورة عامة لمقاربة أنواع السحر التي قسموها إلى ثلاثة أنواع متفرعة وهي:

النوع الأول هو السحر الخارقي: وهو مجموعة الظواهر الباراسيكولوجيا المعروفة التي ثبت علميا ظهورها عند الإنسان وهذا النوع من السحر يفترض وجود قوة خارقة أو إحساس فائق في إنسان ما يجعله مؤثرا في قوانين الطبيعة قادرا على اختراقها وهذا النوع من السحر قد وجد منذ القدم فقد كانت بيئة الإنسان القاسية وتجوله في عالم موحش مظلم غامض مريب تنشط فيه مثل هذه القوى لمواجهة هذا العالم، ناهيك عن كونه فردا أقل اختلاطا، الشيء كان يزرع لديه فكرة ظهور قوى فردية فيه تضمير مع ولوجه وتطبعه في عالم الجماعة البشرية. إن السحر الخارق يرتكز جوهريا على تحدي القوانين الطبيعية فيزيائيا وكيميائيا وبيولوجيا ويعمل ضدها وأحيانا يحاول تطويعها لصالحه.

مساعدتها لإلحاق الأذى أو تحقيق مكاسب شخصية لذلك يتم امتطاء صهوة السحر كوسيلة لمزاولة هذا الإنحراف والاحتيايل فبينما السحر يرتبط بالترويض والتدريب وكذا المهارة، نجد الشعوذة لا يتجاوز إطارها التخمين العشوائى متبينة تقاليد تركز على الخرافات والأساطير بشتى أنواعها مستغلة عقلية البسطاء والبلهاء وهي غنية بتعايير وحيل ليس فيها ما هو جدي أو مميز¹.

فالشعوذة، تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحبها إلى القوى المتخيلة ويتصرف فيها ويلقي فيها أنواعا من الخيالات ممّا يقصده من ذلك وبعدهما ينزله إلى الحسن من المشاهدين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر المشاهدون كأنها في الخارج علما بأن ليس هناك شيء من ذلك².

إذن فالشعوذة عملية متعمدة تستعمل السحر الشرير أو الضار لإلحاق الأذى بالآخرين وهذا ما تفتن إليه إيفانز ريتشارد عندما عرف الشعوذة بكونها القدرة الكامنة على إيذاء الآخرين باستخدام وسائل فوق طبيعية كما ميزها عن السحر الذي يكتسب بالتعلم ويتصف بأنه الاستخدام الضار أو العدوانى للسحر فهمي بذلك لصيقة بالسحر، إلا أنه هناك من يقر بأن مصطلح شعوذة يستخدم دون تمييز للإشارة إلى العدو الغامض سواء استخدمت فيه وسائل سحرية أم لا³ لتبقى معتقدات الشعوذة أو السحر الضارّ مكوّنات التراث المشترك في التعبير عن العلاقات بين الأفراد والجماعات والتي تكشف عن تناقضات فضلا عن التصورات الكامنة وراءها والخاصة بتدخل قوى فوق طبيعية في شؤون الوجود الإنسانى .

والنوع الثانى هو السحر التعاطفى يتفرع بدوره إلى قسمين:

أ. السحر التشابهي: وقد نشأ هذا النوع من السحر من مراقبة الإنسان للأشياء الحية في الطبيعة غير الخفية بصورة عامة يقوم هذا النوع من السحر على مبدئين: العلل المتشابهة تنتج عنها نتائج متشابهة ويسمى هذا المبدأ بمبدأ التشابه، الساحر مثلا يرسم صورة لعدوه ثم يطعننها ويحرقها على أساس أنها تشبهه وهكذا.

ب. السحر الاتصالي: وقد نشأ هذا النوع من السحر من مراقبة الإنسان للأشياء الحية في الطبيعة، مثل النبات والإنسان والحيوان يقوم على أساس أن الأشياء التي كانت متصلة في زمن ما ثم انفصلت يبقى تأثيرها بعضها على بعض، وأن للجزء تأثير على الكل، لذلك اعتقد الساحر أنه إذا عمم هذا القانون على الطبيعة موجوداتها فإنه سيسيطر عليها ويؤثر عليها ولربما يكون هذا النوع من التفكير هو الذي يجعل الساحر يطالب بأطراف الضحية أو خصلة من شعرها ظنا منه أن هذا سيساعد على الاستحواذ على الضحية ككل، هذا السحر التعاطفى بدوره ينقسم إلى نوعين هما السحر الأبيض، السحر الرسمى والشري والمفيد وينقسم بدوره إلى عمومي يمارسه الملوك الكهان يبتغون منه خيرا وتأثيرا في ظواهر كثيرة كاللمطر والخصب والنصر، والسحر المنتج أو الإيجابى الذي يمارسه كاهن مختص يبغى منه تحقيق شيء مرغوب والسحر الوقائى أو السلبي الذي كان الساحر المختص يتجنب به شيئا غير مرغوب ومنه ما يفعله ضد السحر الأسود "أما النوع الثالث والأساسى فهو "السحر الأسود"، الممنوع والمحرم وينقسم بدوره إلى سحر عجائبي، يمارسه ساحر متخصص والسحر اللارادى الذي يأتي بالتعلم والتدريب، وهو سحر ضار يعتمد على الدجل والحيلة، وهذا النمط هو الأكثر ذيوعا بين الناس يسعى من خلاله السحرة إلى تلبس كل وسائل السحر الخارقى والتعاطفى ويدعون أنهم يتصلون بقوى خارقة وأنهم يكشفون أسرار الطبيعة وكل ذلك من أجل ربح أو تجارة وذلك بالتأثير النفسى حيث ينفذ المشعوذ أو الساحر إلى نفس الشخص ويتمكن منه، وبذلك تسهل السيطرة عليه.

1-رشدى فكار مرجع سابق، ص 31-32.

2- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 497-498.

3- شارلوت سيمور سميت، مرجع سابق، ص 453.

4- أهم المقاربات التي تناولت موضوع السحر والشعوذة:

4-1- المقاربة التاريخية:

إن الحديث عن السحر والشعوذة في إطار مكانيّ محدّد لمن الأمور التي يصعب الركون إليها، نظر إلى وجود هذه الظواهر مصاحبة للحضور الإنسانيّ منذ أقدم العصور، لكن الذي يهّمنا نحن في هذا الصدد هو تتبّع المسار الذي قطعتة هذه الظواهر في حياة البشرية والتساؤل حول مسألة اختراق السحر والشعوذة لحلقات التاريخ الإنسانيّ وما نتج عن ذلك من استحالة انسلاخ المجتمعات من نشوتها وذلك عبر العصور. فمما لا شكّ فيه أنّ الغوامض والغيبيّات كانت تسيطر على معرفة الإنسان، أي سيادة التفكير الغيبيّ مقابل التفكير العقلي¹، فسيطرة هذه المعطيات التي كانت في بدايتها على مستوى الطوطميّة* لتتطور وتأخذ طابعا سحريا غيبيا²، وعليه فمنذ أقدم العصور وأقدم الحضارات كالحضارة الفرعونية يجد السحر أرضيته الخصبة إن لم نقل أنّ هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، من خلال قوله أنّ هذه الظواهر متجذّرة منذ ما قبل طوفان نوح، أو تحديد تاريخها في 9000 سنة قبل الميلاد³، إلا أنّ غياب الوثائق يجعلنا نتملّص من هذه المؤشّرات، لكن لا يجب أن ننكر أنّ الآشوريين والبابليين أبلوا البلاء الحسن تجاه هذه الظواهر وذلك في القرن التاسع قبل الميلاد، حيث عرفوا ظواهر كلّها تسير في فلك السحر كالتنجيم⁴، وهذا ما تطفّن إليه ابن خلدون في مقدّمته في قوله "وأما وجود السحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين فكثير⁵، والحكم نفسه ينطبق على المجتمعات العربية التي لم تكن بمعزل عن مثل هذه الظواهر وقد أشار إليها القرآن الكريم، وهذا ما أكدّه قول المسعودي "... وقد تنازع الناس في الهواتف والجان فذكر فريقا منهم أن ما تذكره العرب وتنبئ به من ذلك إنما يعرض لها من قبل التّوحد في القفار والتّفرد في الأودية والسلوك في المهامة والمرورة الموحشة لأنّ الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحّد وتفكّر وإذا هو تفكّر وجل وجبّ وإذا هو جبّ داخلته الظّنون الكاذبة والأوهام المؤذية والسوداوية الفاسدة فصورت له الأصوات ومثلت له الأشخاص⁶، فالسحر بالنسبة إلى المسعودي له ارتباط بالدرجة الأولى بالصّحاري والوديان ليسلك بعدها ابن خلدون هذا الدرب ويقرّ بوجود هذه الظاهرة في قوله "... واعلم أنّ وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التّأثير الذي ذكرناه وقد نطق به القرآن قال الله تعالى "ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنّما نحن

1- خزعل الهاجدي، مرجع سابق، ص 24.

2- منصور عبد الحكيم، عالم السحر والسحرة والمسحورين، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، 2009، ص 313.

3- محمد عابد الجابري وآخرون، دروس الفلسفة لطلاب البكالوريا، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ت، ص 26.

* كائن حيّ أو غير حي غالبا ما يكون جماد في صفة نبات أو حيوان يبوأ مكانة التقديس والاحترام ويكون الناطق الرسمي باسم العشيرة.

4- رشدي فكار، مرجع سابق، ص 15.

5- ابن خلدون، مرجع سابق، ص 498-499.

6- أبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1973 المجلد، 2 ص 160.

فتنة فلا تكفر"¹، ولم يقف ابن خلدون عند هذه الحدود بل ذهب أبعد من ذلك بالقول إن الرسول (ص) سُجِر² وهذا ما يؤكّد وجود الظّاهرة في المجتمع العربيّ، والسّحر الذي أورده ابن خلدون لازال قائماً في مخزون الذاكرة الشعبيّة العربيّة إن لم نقل إنّه ازداد استفحالا. وهذا ما يؤكّد أن المجتمع العربيّ لم يستطع التّجرد من ثقافة السّحر والشعوذة رغم ظهور الإسلام الذي يخالف مثل هذه الممارسات³.

وإذا أغفلنا الطّرف وتواجدنا داخل ثقافة المغرب الوسيط حقّ لنا القول إنّ السّحر كان حاضراً نتيجة لتدخّل عوامل ساهمت في تكريسه وتشجيعه منها ترسّبات بعض المعتقدات القديمة التي لها ارتباط وثيق بالسّحر والشعوذة والتي طغت على الذهنية وهيأتها لممارستها والاعتقاد فيها، ويتّضح هذا الاعتقاد بوضوح في قصّة السّاحر أبو كسيّة الذي عرف بعلوّ كعبه في مجال السّحر ، فقد كان يقيم بجبال مكدسة وكانت له قاعدة شعبية واسعة⁴.

والجدير بالذكر أن جميع شرائح مجتمع الفترة الوسيطية قد اعتقدت في السّحر وآمنت به، وهذا ما ساعد على شيوع ممارسات سحرية كثيرة، كالكهانة والعرافة والتنجيم الذي ارتبط بشكل كبير بعالم الملوك الذين تأثروا به بشكل كبير، إلى درجة أن الملوك المرابطين كثيراً ما التجؤوا إلى المنجّمين والعرافين لاستشارتهم قبل العبور إلى الأندلس. وهذا ما أورده ابن عذاراي المراكشي بقوله إن الأمير أبا القاسم الذي كان يرافق يوسف بن تاشفين المرابطي خلال غزوته للضّقة الأندلسيّة من بوغاز جبل طارق لم يعط الأمر لجنوده لمهاجمة الجيوش المعادية إلّا بعد ما حصل على موافقة منجمه وهذا نص ما جاء في كتابه "البيان المغرب في تلخيص أخبار المغرب والأندلس" -قسم المرابطين- "فأمر الأمير أبو القاسم منجمه بأخذ طالع الوقت والنّظر فيه فوجده أوفق طالع وأسعد على أنّ الظفر للمسلمين حسب ما جرى الأمر عليه⁵.

إذن فمن خلال هذه الإشارة يتبين لنا أن الثّقافة السّحرية لم تكن حكراً على العامّة فقط، بل نجد حضورها متميزاً حتى داخل الحقل المخزنيّ لذلك فالمشكل ليس مشكل عامّة وخاصة بقدر ما هو مشكل تفكير قاصر مغطّى بتكهّنات الماضي.

1- ابن خلدون مرجع سابق، ص 498.

2- المرجع نفسه، ، الصفحة نفسها.

3- يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1996 ص 122.

4- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الدهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 1993، ص 115.

5- ابن عذاراي المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب -قسم المرابطين-، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1985، ص 62.

ولم تكن الدولة الموحدية أقل حظاً من الدولة المرابطية في الشهرة في مجال السحر والشعوذة¹ وما رافقها من ظواهر كالعرافة، كما سادت الطلاسم المختلفة ناهيك عن ظاهرة التمسح ببركات الأولياء، إذ ظهر سحرة في صفة متنبئين كابن محمد الكتامي المعروف بأبي الطواجين².

يبقى القول أن هذه الترهلات العقلية التي شهدتها العصر الوسيط ما هي إلا نتاج لخلخلة موازين القوى الاقتصادية، فاللجوء إلى مثل هذه الممارسات يُعدّ تعبيراً عن مواقف لتجاوز الأزمات والترويح عن النفس.

4-2- المقاربة السوسولوجية والانتروبولوجية:

لا مراء أن ظاهرة السحر نمت وترعرعت بين أحضان المدرسة السوسولوجية والتي اشتركت في تربيتها مع المدرسة التطورية الأنثروبولوجية. فهذا التعاون الذي أفرزه التداخل بين المدرستين مكن العديد من السوسولوجين والأنثروبولوجيين من البوح بكل الأسرار المغروسة في ذاكرة هذه الظاهرة التي ما كانت لتكتمل مقاربتها لولا الحضور القوي للأنثروبولوجية الدينية التي كان همها الوحيد الحفر في ذاكرة المعتقدات خاصة السحرية منها. وقد انطلقت من فرضية أن المغاربة لازالوا يغترفون من معين الثقافة البدائية وبالتالي فإن معتقداتهم الدينية والسحرية وطريقة تفكيرهم هي جزء من تلك العقلية البدائية ليكون هذا هو الشعار الذي رفعه دعاة هذا التوجه لتفكيك شفرات معتقدات المغاربة وتصوّراتهم السحرية التي تشبثوا بها رغم الأشواط التي قطعها العقلية المغاربية فيما يخص المعتقد.

إن تركيز رواد السوسولوجيا الفرنسية على مفهوم المجتمعات البدائية بكل مظهراتها، خاصة العقلية منها لمن الأسباب التي دفعت الباحثين إلى الحفر والكشف عن ظواهر لاطالما اعتبرت غريبة بالنسبة إليهم كظاهرة السحر والشعوذة التي تم تطويقها بالعقلية البدائية على حساب التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي طبعت جبين المغاربة بالأبدية. وكما أشرنا سالفاً، لم تكن مقارنة السوسولوجيين لتتأتى لولا التلاقح مع المدرسة الأنثروبولوجية. وهذا ما أشار إليه إدمون دوطي³، في كتابه "السحر والدين في إفريقيا الشمالية"، إذ تأثر العديد من الباحثين السوسولوجيين الذين طرّقوا باب هذا الموضوع بنظريات المدرسة التطورية. فقد خصص عميدها "فرايزر" جل كتاباته بتتبع مسار المعتقدات السحرية منطلقاً من مبادئها: مبدأ المشابهة أي أن الشبيه ينتج الشبيه أو أن المعلول يشبه علته بمعنى أن الساحر يزعم أنه يستطيع أن ينتج أي أثر يريده عن طريق تقليد الموضوع الذي يريد أن يسحر له، أمّا المبدأ الثاني فقد اختزله في قانون اللمس، أي أن الأشياء التي تمس بعضها.

1- إبراهيم القادري بوتشيش، الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس ضمن منشورات كلية الآداب بتطوان سلسلة ندوات رقم 5، 1995، ص 346.

2- أحمد المحمودي، عامة المغرب الأقصى في العصر الموحد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، سلسلة دراسات، 7، 2001، ص 105.

3- إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 7.

انطلقت معظم الدراسات التي سبقت الإشارة إليها والتي مزجت في أفكارها ما بين المدرستين أي السوسولوجية والأنثروبولوجية من فرضية أنّ المعتقدات - خاصة السّحرية منها- في المجتمعات المغاربية ما هي إلا امتداد طبيعي للعقلية البدائية البربرية السابقة للفكر المنطقي ونجد أن "إيكلمان" ركّز على هذه النقطة من خلال قوله "ستجد أنّ البربر اعتقدوا في مزيج من قوى الخير والشر ومارسوا تقنيات سحرية تحميهم من أرواح شريرة غامضة¹.

فجل الباحثين الأنثروبولوجيين والسوسولوجيين² رفعوا شعار "البقايا الوثنية" ويتضح تشبّث هؤلاء بهذا الشعار من خلال قول Edward westermark في مقدمة كتابه الشّهير الطّقوس والمعتقدات "إنني أبحث من خلال هذا العمل في الدّين الشّعبي والسّحر عند المغاربة فيما يتجاوز علاقتهما بالمعتقدات والطّقوس العامّة للإسلام والمذهب المالكي الذي ينتسب إليه المغاربة³.

ويتبين من خلال هذه القول تشبّث هذا الباحث الأنثروبولوجي بمعرفة أشكال المعتقدات الشعبية للمغاربة التي يكون الإسلام برئنا منها حسب اعتقاده، كالسّحر والاعتقاد في الجنّ والعين الشّريرة ليخلص إلى كون المغاربة لم ينظروا إلى الدّين في طابعه الخالص من المعتقدات السّحرية بل بالعكس فالدّين عندهم يتسع ليشمل جميع الممارسات السّحرية وبالتالي هذه الممارسات تعد الابنة الشرعية لمعتقدهم الديني.

ومن بين الأطروحات كذلك التي سلكت درب مقولة البقايا الوثنية أطروحة Henri basset والمعنونة "بتقديس المغارات بالمغرب"، ركّز من خلالها على فكرة تقديس النّاس للمغارات والكهوف اعتقادا منهم أنها مسكونة من طرف الجن⁴ ففي المخيال الشعبي المغربي زيارة هذه المغارات المسكونة تشفي من جميع الأمراض بما فيها المستعصية منها، كما تمكّن من رسم خطوط المستقبل وجلب الحظّ، هذا الاعتقاد في المغارات كان ولازال متجذّرا في الدّهنية المغربية فحسب basset استمرار هذه الممارسات الوثنية بعد مجيئ الإسلام ما هو إلا نتاج للصّراع القائم بين معتقدات الإسلام الجديدة وبين المعتقدات القديمة، وبما أنّ نتيجة الصّراع كانت لصالح الإسلام فطبيعي أن تتحول تلك المغارات إلى مغارات مسلمة تحمل أسماء أولياء مسلمين هذا إلى جانب المغارات التي كانت تحمل أسماء الجن أي أن تقديس الكهوف في نظره ممارسة قديمة سبقت الإسلام وامتزجت فيما بعد بظاهرة تقديس الأولياء لكي تأخذ طابعا إسلاميا مشرعنا، وحتى تتشبث العقلية المغربية بها أكثر وتحافظ عليها ومما يجب التأكيد عليه في خصوص هذه النظرية أن الصّراع بين المعتقدات

1- ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ج 1، ص 38.

2-Edward Alexander Westermark, *Ritwal and Belif in Morocco*, II tome.

-Henri Basset, Le culte des grottes au Maroc.

-Alfred Bel, *la religion Musulmane en Berberie*, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse. Tome 1

-إدمون دوطي، السّحر والدين في إفريقيا الشمالية.

3-Edward westermark *op. cit., tome 1*. p 8.

4-بول باسكون، الأساطير والمعتقدات بالمغرب، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، 1986، ص 87.

القديمة والتي جاء بها الإسلام أي تقديس الأولياء لم يحسم بعد، فسلطة الأولياء ما زالت قريبة العهد وهم لم يتمكنوا من إخفاء الممارسات التي كانت موجودة من قبلهم ولم ينتصروا بشكل نهائي.

إذن فالإسلام حسب basset لم يستطع القضاء على المعتقدات القديمة التي أرجعها إلى الإرث المسيحي، بل عمل على تكريس وجودها في الثقافة المغربية، ليبقى السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الاتجاه هو أن هذه الدراسات رسمت لوحة استمرارية المعتقدات الوثنية دون أن تربطها بالأسس الاجتماعية والاقتصادية على وجه الخصوص التي تتحكم بشكل أو بآخر في ترسيخ وتشجيع مختلف الظواهر المرتبطة بالمعتقد ومن ضمنها السحر طبعاً. وقد عمل، في إطار الحديث عن هذه الظاهرة ومقارنتها أنثروبولوجياً، إدمون دوطي Edmond Doutté، وتتبع منعرجاتها بشكل دقيق فقد قام بأول رحلة إلى المغرب عام 1901 في إطار مشروع واسع أشرفت عليه مدرسة الآداب بالجزائر وكلل هذه الرحلة بإنجاز عملين الأول يحمل عنوان "مراكش" الذي ثم نشره عام 1905 والثاني عنوانه بـ "سفر داخل القبائل" و نشره عام 1914.

لقد عمل إدمون دوطي جاهداً على فهم نفسية المغاربة وسلوكهم في ضوء الاتجاه التطوري والمدرسة السوسولوجية، هذه الاتجاهات التي تعتبر الشعوب غير الغربية شعوباً متوحشة، بعيدة عن كل تحضر وفكر وهذا ما عبر عنه في كتاباته التي أثارت ضجة في صفوف الباحثين الأنثروبولوجيين الذين أتوا من بعد إدمون دوطي، خاصة العمل التحليلي "السحر والدين في إفريقيا الشمالية" الذي يعدّ من المراجع الأساسية لفهم المعتقدات والممارسات السحرية وتشريحها وهذا ما أكده صراحة Jacques Berque في قوله "إنه كمحاولة أولى من أهم ما كتب إلى اليوم في هذا المجال في المغرب العربي"¹.

وقد قسم إدمون دوطي هذا العمل إلى إثني عشر فصلاً جلّه يدور في حلبة السحر والسحرة والعرافة والطلّاسم وعلاقة السحر بالدين والعلم و نوه فيه بأنه جاء ثمرة للتعريف بنشأة الفكرة السحرية والمقدّس² من خلال قوله "إنّ الهدف من هذا الدرس هو تطبيق النظريات التي بلورها منذ قرن الإثنوغرافيون وخاصة المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية والمدرسة الفرنسية على الظواهر الدينية الملحوظة في إفريقيا الشمالية" هذه الظواهر التي ترعرعت في كنف المجتمعات البدائية فاحتفظت بمميزاتها الأصلية رغم ذلك الاحتكاك والتمازج مع الحضارة الإسلامية وبالتالي هذا ما جعله يتدرّج هو الآخر بمقولة "البقايا الوثنية" للتأكيد على الأصل الوثني للعديد من الطقوس والشعائر التي يمارسها المغاربة، ففي نظره رغم ذلك، الحماس الذي جاء به الإسلام- حماس التوحيد- فهو لم يستطع التّجرد من مجموعة من الطقوس التي سبقته بل الأدهى من ذلك تغليفها بالزّي الإسلامي، ويتجلّى ذلك بوضوح في قضية التراكمات الحجرية التي أكد عليها doutté وتحولت إلى طقس مقدّس مرتبط بالأولياء واعتبره مثل الشعائر العديدة ذات الطابع الوثني المحض³ فيقول في هذا الصّد "... ويكون ركام الحجر الوثني باعتباره المحرّر البدائي من الشّر قد

1- Jacques Berque , *125 ans de sociologie maghrébine* , Revue de Annales 1956, p 107.

2- إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 9.

3- المرجع نفسه، ص 295.

تأسلم بوضوح في صورة الوليِّ الصَّالح¹ أي أن تلك الأحجار التي تتم مراكمتها في مكان معيّن والتي تأخذ اسم "كركور" يتم الاعتقاد فيها بعدما تحول لتأخذ صورة رجل ما أو جني في صفة ولي صالح.

ليخلص إلى أنّ الفكر المغاربي فكر سحريّ تقليديّ، ليبقى السّؤال العالق الذي سنحاول اقتحام صمته هو: ما هي تجليات هذا الفكر السّحريّ داخل الدّهنيّة المغاربيّة ولماذا ابتسمت له دول المغرب بشكل أنساهما إمكانيّة الشكّ في حقيقته.

5- السّحر والشعوذة بالمغرب العربيّ "المغرب وتونس نموذجا":

1-5- السّحر والدّهنية المغربيّة:

المغرب مثله مثل جميع بلدان العالم، عرف ظواهر اجتماعية مختلفة حفرت في خبايا ذاكراته، كالسّحر والشعوذة التي صعب التفكير في التجرد منها، فالذهنية المغربية وجدت نفسها سجيناً لهذه الظواهر التي لا طالما رأت فيها سبيلاً للخلاص، لذلك اختارت سجن الأبدية هذا على أن توظّف العقل في نكساتها التّاريخية. فمنذ بزوغ فجر الاحتلال الإيبيري على السّواحل المغربيّة وما رافق ذلك من أحوال سيّئة، عرفت الدّهنيّة على إثرها تصدعا كبيرا كرّسته شدّة الاعتقاد في الفكر الخرافيّ، ففترة الاحتلال الإيبيريّ هي التي سجّلت حضوراً بارزاً للزّوايا والطّرق العديدة التي اتّصف البعض منها بالإخلاص والدّعوة وغلبت على البعض الآخر مظاهر الشّعوذة²، فالفتن التي سجّلتها تاريخ المغرب في هذه الفترة هي التي فتحت الباب لولوج وانتشار العديد من العادات والتّقاليد التي تشوبها الكثير من البدع سواء بالنّسبة إلى سكّان المدن أو القبائل³، فاختلّ التّوازن الفكريّ وسادت التّفاسير الغيبية كما يحدث عادة في هذه الطّروف⁴، ناهيك عن مظاهر التّنبؤ والعرافة⁵ التي أخذت مستقرّاً لها في أعماق الذهنية المغربية خلال هذه الفترة، وهذا ما أشار إليه الأفراني خلال حديثه عن الفقيه سيدي محمد العياشيّ الذي كان يعلم النّاس بالغنيمة قبل وجودها⁶ أي أنّه كان يتنبأ بما سيأتي.

1- المرجع نفسه، ص 296.

2- مار مول كاربخال، إفريقيا، ترجمة محمد حجي وآخرون، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1989، الجزء 3، ص 15.

3- عبد الكريم كريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2006، ص 19-20.

4- أحمد الوارث، أولياء تادلا خلال القرن 16، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 1-1993، ص 61.

5- عرفها إدمون دوطي في كتابه "السّحر والدين في إفريقيا الشمالية" بقوله "العراف هو الذي يتأمل ظواهر موضوعية ويسعى إلى أن يستنبط منها التخمينات المناسبة مطلقاً العنان لخياله فالعراف بالنسبة له يتبوأ درجة أدنى من الكاهن، هذا العراف الذي تختلف تسمياته من بلد إلى آخر من بلدان المغرب العربيّ فمثلاً في الجزائر العراف يأخذ اسم "كران" أي قارئ الطالع وفي تونس استعمل مصطلح "الدعاز" كمرادف للعراف كما استعمل مصطلح أمكاشف أو تامكاشفت بالأمازيغية الكلمة مشتقة من الجدر العربي، ك ش ف الذي يعنى تنبأ وألقى نبوءات.

6- محمد الصغير الأفراني، نزّه الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1998 ط 1- ص 388.

والجدير بالذكر أن هذه الظواهر كما أسلفنا - لم تكن حكرًا على ثقافة العوام فقط بل تجلّت بصورة أشدّ في مخيال الطبقة الخاصّة والفقهاء والأمراء والحكام¹. فمثلا من مظاهر التنبؤ عند هؤلاء أن عبد الله محمد القائم بأمر الله رأى أنّ أسدين خرجا من إحليلة فتبعهما الناس إلى أن دخلا صومعة فوقف هو بابها، فعبرت رؤياه بأنه سيكون له شأن عظيم وأنهما سيملكان الناس، ثم رجع إلى المغرب وهو مضمر الدعوة ويقول في كل محفل أن ولديه سيملكان المغرب ويكون لهما شأن².

هذا بالنسبة لظاهرة العرافة، أما بيتنا الشّهيد في هذا البحث وهو السحر فقد عرف رواجًا تاريخيًا في هذه الحقبة التي ساعدته أزماتها على التّجذر والامتداد بعدما آمنت به وامتنته جميع مكونات المجتمع المغربي بما في ذلك الصالحين والمرابطين وهذا ما أكده مارمول كاربخال في كتابه "إفريقيا" الجزء الثاني. إذ قال: "قام أحد المرابطين الذي كان يُكنّى له البربر، إجلالا كبيرا، فأغراهم بأنه سيسحر المسيحيين ومدفعيتهم حتى إنهم سيدخلون المدينة دون خطر، فجمعهم على هذا الأمل فتأهب ملاقاتهم بعد ما توجه نحو مليلية، وفي هذه الأثناء حضروا في السّاعة المعيّنة وعلى رأسهم المرابط، فأخذوا طريق أحد أبواب المدينة وقد تُرك مفتوحا عمدا لكن أقيم فوقه 15 جنديًا في برج، ولما لم ير المغاربة أحدا ظنّوا أنّ كلام المرابط صحيح فتقدّم منهم نحو مائة وخمسون ودخلوا من الباب الآخر فشاهدوا به جنودا مسلحين وحملوا عليهم متوهمين أنهم مسحورين لكنهم قاوموهم حتى أنهم حين أرادوا الخروج من حيث دخلوا، كان جنود البرج قد قطعوا عليهم الطريق فهاجموهم وقتلوا جلهم فهرب المرابط بعد أن أصيب بثلاثة جراح وهو يصيح قائلاً: "إنّ المدينة كانت ستحتلّ بدون خطر لو أنّ المغاربة لم يهاجموا المسيحيين الذين كانوا مسحورين في الباب الآخر وكان يفتخر بأنه أصيب في رأسه بعدة طلقات نارية لم تسبب له أيّ أذى ولما وصل هذا النبأ أشاع الحاكم بأن المسيحيين قد سحروا فعلا وأنهم لم يكونوا يفكرون في استعمال مدفعيتهم لولا أن العدد قد أيقظهم³."

فالدّهنية المغربية خلال هذه الحقبة وما أعقبها من زعزعة في الأفكار كانت ترى في كل من ادعى الصلاح رمزا قدسيًا وروحيًا وضمانا للحماية المعنوية في الدنيا⁴. ولم يكتف التدين الشعبي بتعظيم الأولياء، بل يلجأ إلى عوائد طبيعية أخرى لا علاقة لها بالإسلام وفضلا عن الأهمية المعارة للجن والعرافيت والقوى اللامرئية التي ليست على تناقض مع السنّة الإسلاميّة، فإنّ بعض الأشجار شكّلت موضوع إجلال وتقديس، هذه الأخيرة تكون غالبا متاخمة لقبور الأولياء كالشجرة المقدّسة- التي أشار إليها روجي لوتورنو في مؤلفه "فاس قبل الحماية" - المجاورة لضريح سيدي ميمون الفخار، هذا السيد المدفون في قبر بسيط تنمو فوقه شجرة

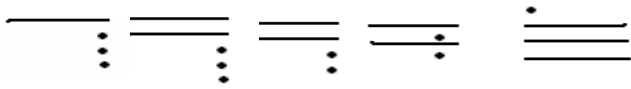
1- عبد الكريم كريم، مرجع سابق، ص 20.

2- الأفراني، مرجع سابق، ص 40.

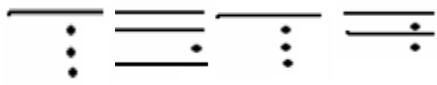
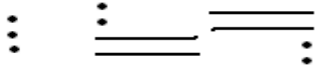
3- مارمول كاربخال، مرجع سابق، ج 2، ص 261-262.

4- محمد استينوا، الفقراء في المغرب نماذج من القرنين 16 و17م، منشورات الزمن، العدد 7، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006 ص 54.

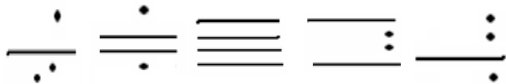
قوية أغصانها مكسوة بخيوط الصوف وخصلات من الشعر وأشياء أخرى يعلقها الناس عليها¹، إن كل خيط وخرقة معلقة تمثل دعاء أو شكوى أو أمنية معلقة على الأغصان تتمايل مع الريح كلما هبت، ناهيك عن المسامير والأوتاد التي تدق على جذوعها للتخلص من الأمراض²، وكلّ هذه الطقوس تدخل ضمن التفكير الخرافي الذي شكّل السحر والعرافة أبرز شخصياته وهذا ما تفتنّ إليه حسن الوزان عندما أشار إلى وجود أنواع مختلفة من العرافين سنرّكز على أصحاب خطّ الرّمْل³ الذي قال عنه الشيخ محمد الزناتي: "فإذا كثرت أشكال السعد في الرّمْل، فاحكم بتوفيق سعادة الأمر المطلوب. وإذا كثرت الأشكال النّحسة في الرّمْل، فاحكم بعدم توفيق الأمر المطلوب. وإذا كثرت الأشكال الممتزجة في الرّمْل، فاحكم بتوسّط الأمر المطلوب لأنه يصعب وبعده يسهل⁴ (بيان الأشكال السعيدة وهي خمسة منازل عاليات وهي هذه الأشكال.



بيان الأشكال القوية في السعد منها ثلاثة أشكال وهي هذه:



الأشكال النحسة في الرمل أربعة أشكال :



بيان الأشكال الممتزجة في الرمل

فحسب هذا الشيخ هناك ثلاثة رموز معروفة في خط الرمل، الأول خاص بالسعد أو الحظ والثاني بالنحس والثالث ممتزج فإذا كانت عدد خطوط السعد كثيرة فالأمر محقق وإيجابي أما إذا كانت قليلة فتكون سلبية، لتبقى حالة الوسط والاعتدال التي تبدأ بالصعوبة وتنتهي باليسر.

هذا الخطّ خصص له الشيخ مؤلفاً يوضح فيه طريقة استعماله، وكان يقول عنه سيدي أحمد بن مالك خديم سيدي محمد بن إبراهيم بن عباد النّفزي وذلك كما أورده الكتاني في كتابه "سلوة الأنفاس" الجزء الثاني: "إنّما حجب الخلق عن الله تعالى تدبيرهم لأنفسهم وعملهم على الخط والذي يعمل لا للحظ عليه

1- روجي لوطورنو، فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ج 2، ص 866.

2- مصطفى واعراب، م، س، ص 235-236.

3- الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، 1983، الجزء 2، ص 262.

4- الشيخ محمد الزناتي، الفصل في أصول علم الرّمْل على حكم القواعد الأصليّة الإدريسية، د. ت، ص 3.

نصب الحظوظ¹، أما السحرة الذين تحدث عنهم الوزان فاختصاصهم هو التعرّيم على الشياطين بكتابتهم بعض الحروف كما يقومون برسم دوائر فوق تنور ويخطون على يد المجنون والمسحور أو جبينه بعض الإشارات ويعطرونه بمختلف العطور، بعد ذلك يشرع الساحر في الرقية فيتجاوز مع الروحاني، يأمره بالخروج من جسم الضحية².

إذن فهذه ظواهر كلّها عرفها المغرب وانصاعت لها الذهنيّة بل ازداد تشبّثها بها خاصّة بعد ما افتتح مسلسل الأزمات سواء السياسيّة أو السّوسيو-اقتصاديّة كالمجاعات والأوبئة وما رافقها من استبداد لهواجس الخوف خاصّة من الموت كما حدث في مغرب القرنين 16 و17 م. فهذه الأزمات هي التي هيأت الأرضية الخصبة لاستفحال هذه الظواهر المعقدة والمكبوتة في الذهنية، وبالتالي ذبوع صيت فئة متخصصة تجيد لعبة التأثير على نفسية المهلوسين واستدراجهم للحصول على الباروك³ موهمينهم أن هذا الأخير هو الذي يسهل عملية تحقيق الأهداف التي جاؤا من أجلها وذلك بطرق تستند إلى طقوس سحرية وطلاسم⁴، بل وبلغت جرأة السحرة الإدعاء بعلاج الأوبئة وحل المشاكل الاجتماعية بالتعازيم⁵.

ليست العامة هي الضّحية الوحيدة التي نخرتها مغالب هذه الظواهر بل نجد حتى في كواليس مسلسل العقليّة النبيلة قروحا عديدة لهذه الظواهر والاعتقاد فيها جملة وتفصيلا. فمنذ عهد المرابطين والموحدين والتاريخ في موعدهم مع مواقفهم اتجاه هذه الممارسات يشجعونها أو يغضّون الطّرف عن انتشار السحر والسحرة ويتجلّى ذلك من خلال الأسواق العامّة الخاصّة بالسحر التي تكون على مرأى ومسمع من السلطات⁶، فكما أن استفحال هذه الظواهر من بعد ذلك خاصة إبان الغزو الإيبيري ما هو إلا نتيجة لسكوت المخزن عنها، إلا أننا من خلال استنطاقنا للمصادر استشفينا بعض المحاولات الخجولة التي قام بها بعض الملوك العلويين، كالمولى الحسن الأول الذي عمل جاهدا على القضاء على البدع والممارسات والعادات التي تعتمد على الشعوذة وما يرافقها من أكل أموال الناس بالباطل عن طريق التّحليل، فيخدعون ضعفاء العقول من خلال معاقبة أصحابها أشدّ العقوبات⁷ وهذا ما تؤكده قولته الشّهيرة بشأن البدع "

1- ابن أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس لمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، الجزء 2، ص 151
 2- الأكياس لمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، الجزء 2، ص 151.

2- الحسن الوزان، مرجع سابق، ص 264.

3- محمد استيتو، ظاهرة العرافة والاحتيال في المغرب خلال القرنين 10 و11 هـ / 16 و17 م، مطبوعات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيظرة العدد السادس، البوكلي للطباعة والنشر، 2006، ص 295.

4- محمد استيتو، الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و17، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة، 2004، ص 455.

5- المرجع نفسه، ص 453.

6- مصطفى واعرب، مرجع سابق، ص 8.

7- محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريّا خيسوس ببيغيزا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981، ص 286.

نحن نريد أن ننقص البدع وما هو منهي عنه في الشرع¹ إلا أن هناك من يعارض هذا القول بتأكيد أن الذي ساعد على تكريس هذه الظواهر، سهر السلطان مولاي الحسن على بناء الأضرحة للأولياء وتجديدها وبناء القبب، مما جعلها مرتعا لمجموعة من الممارسات²، كما توجد رسالة لمولاي عبد الرحمان وذلك كما أورده محمد الأمين البزاز في مؤلفه "تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب خلال القرنين 18 و19" بعدما استشف أن هذا السلطان يرجع أسباب المجاعات والقحوط التي عرفها المغرب في فترته، إلى انتشار البدع، نص الرسالة: "ومع شيوع هذه الحوادث الفظيعة والبدع الشنيعة فلا غرابة حبس الأمطار وارتفاع الأسعار واستيلاء العدو الكافر على كثير من الأقطار"³. وركز على البدع التي كانت مواسم الزوايا مسرحا لها وأعلن عداؤه لها⁴، هذا إلى جانب الموقف الصريح الذي اتخذته مولاي عبد الحفيظ ضد الطوائف التي نسبها إلى الابتداع وبالأخص الطائفة التيجانية وبهذا كتب كتابا سماه "كشف القناع عن اعتقاد طوائف الابتداع المثقولين الذين حادوا عن منهاج السنة، وأحدثوا اعتقادات لم ترد عن الدين والسنة"، كتبه عام 1909م⁵.

فرغم هذه المحاولات التي جهرت بها المصادر، لم يزد الواقع إلا انصياعا وخنوعا لما يُسمّى بالبدع والممارسات التي يمكن أن تخفف من وطأة الأزمات، والجدير بالذكر أن هذه الثقافة استمرت حتى مع مجيء الاستعمار لكون هذا الأخير لم يحاول زعزعة ثوابت التقاليد والمعتقدات والخرافات المتوارثة⁶ رغم اجتهاداته في مجالات أخرى وفي ظل هذه الأوضاع، ساد فيها الفكر الخرافي الذي يتم فيه تغييب الملاحظة والفكر العقلاني ومما يؤكد هذا الطرح ما سجله العديد من الباحثين الأجانب بعدما وقفوا وقفة تأمل أمام هذه الممارسات كـ Edmond Douuté, Emile Mochamp وغيرهم، وتفيدنا في هذا السياق شهادة طبيب ألماني Rohlfs Erhardt الذي زار المغرب في أوائل الستينات من القرن 19، وذلك كما أورده عزيز رشيد ضمن أطروحته المعنونة "بالأطباء الأجانب في المغرب القرن 19"، بأنه أثناء مروره بتافيلالت وإقامته بإحدى الواحات بصفاف واد زيز زاره سكان الواحة لمعالجة قطعانهم التي اعتقدوا بأنها مصابة بمس جنوني، فاضطر إلى التحايل عليهم عندما تظاهر باستعمال بعض التمايم والآيات القرآنية التي علقها على باب

1- محمد العربي معريش، المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول 1873-1874، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989، ط 1، ص 136-137.

2- محمد الأمين البزاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين 18 و19، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 18، 1992، ص 349.

3- المرجع نفسه، ص 349.

4- محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1822-1792، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2006، ص 302.

5- إبراهيم حركات، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، دار الرشد الحديثة، الدار البيضاء، 1994، ص 74.

6- شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلوا المصرية، 1980، ص 726.

الحظيرة، بينما ذكر أنه لم يقم في حقيقة الأمر سوى بكنس القاذورات والأزبال المتراكمة داخل الحظيرة مما نتج عنه شفاء الماشية وتراجع حدة مرض العيون الذي كان يعاني منه السكان بشكل مزمن¹.
وخلاصة القول هنا هو أنه عندما يستعصي على العقل البشري مواجهة الواقع المادي المتأزم يتم اللجوء إلى هذه الظواهر التي يلعب ممارستها على ورقة التوتر النفسي وقصور التفكير البشري.

6- السحر والشعوذة في الذهنية التونسية:

ليس من قبيل الصدفة القول أنّ الذهنية التونسية ترعرعت في رحم الذهنية المغاربية ككلّ فالتقاليد والممارسات واحدة رغم اختلاف المواقع، لذلك فلا غرابة إن صادفنا مؤلفات تؤرخ للذهنية المغاربية دون أن تفرد البحث لبلد دون الآخر، اللهم بعض المقالات التي تتضمن إشارات قليلة جدًا لا تشفي غليل الباحث ولا تمكنه من الخروج من درب الممارسات السحرية الشاقّ والمضني بطريقة محسومة، ومن هذا المضمار جاءت فكرة التّطلّع عن الذهنية التونسية ونظرتها لظاهرة السحر لتحليل خصائصه وامتداده داخل العقلية التونسية، بعمقه التاريخي وكذا لمعرفة أسبابه وخلفياته.

إنّهُ لمن الإنصاف القول أنّ الكوارث الطبيعية في تاريخ الشعوب والأمم من العوامل الحاسمة في التغيّرات المستمرة، لذلك فإنّ دراسة هذا الجانب تمكّنا من فهم الكثير من الأشياء الغامضة التي تضع أصابعنا على أسباب أغلب التّقلّبات الأساسية والأزمات المتنوعة، فهي السيف ذو الحدين الذي تمسّ ضرباته كلّ زوايا المجتمع البشري من نمط العيش إلى أنماط التّقليد وأساليبه وتحديّ الإنسان للطبيعة، لذلك كانت للكوارث الطبيعة والمجاعات نتائج وخيمة أثّرت بجلية على سيكولوجية الإنسان التونسي مما جعله يشقّ درب التفكير الغيبي الخرافي عن طريق ممارسة أنواع السحر والشعوذة للترويج عن كيانه المضطرب.

فالمؤلف التونسي هو الآخر حافل بمجموعة من الكوارث الطبيعية خاصة الطّواعين المتسرّبة من الشّرق الأدنى اعتبارا من القرن 14م والتي كانت تسبّب دوريا في الفتك بإفريقيا الشّمالية عامّة وتفقيرها²، كما شهد القرن الموالي أي القرن 15م، أخطر وباء سنة 1468-1489م حتى تعود الناس حسب قول ليون الإفريقي على ظهورها كل عشر سنوات أو كلّ خمسة وعشرين سنة³، وقد عجز الطبّ عن مقاومة هذه الأوبئة ليستمرّ مسلسلها قائما على شاشة العصور الحديثة، كوباء 1785 وطاعون 1818-1819، ناهيك عن

1- رشيد عزيزور، الأطباء الأجانب في مغرب القرن التاسع عشر، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، جامعة محمد الخامس، الرباط كلية الآداب والعلوم الانسانية، 2004-2005، ص46-47.

2- روبر بارنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، الجزء 2، ص393.

3- ليون الإفريقي، مرجع سابق، ج 1، ص114.

الكوليرا، ففي عام 1849 اشتد حال هذا المرض ومات بسببه في الحاضرة أكثر من 200 في اليوم¹ إلى أن جاء الاستعمار حيث تمكّن من التصدي لها والقضاء عليها².

بالإضافة، إلى هذه الكوارث عرفت تونس كوارث أخرى كالجوع الناجم عن نقص الإنتاج الزراعي وارتفاع الأسعار خاصة أسعار الحبوب حتى بلغ القفيز من القمح 20 ديناراً ذهبياً ومن الشعير 10 دنانير، وأصاب الناس هول عظيم حتى صاروا يموتون في الأسواق والأزقة³. لذلك فلا يستغرب أمام هذه الأجواء الصاخبة، ذبوع أمر المعتقدات الغيبية والتمسك بالممارسات السحرية، لأنه لا يمكن فهمها بمعزل عن خلفيتها السوسيواقتصادية ونسيجها الثقافي الذي أفرزها، فالخوارق وعمليات السحر والشعوذة ما هي إلا تعبير صريح عن مواقف ووسائل لتجاوز هذه المحن والأزمات التي كان يتخبّط فيها الإنسان التونسي، وقد حاولت هذه الظواهر أن تجعل الإنسان التونسي سيداً على الطبيعة يقتحم المستحيل عن طريق تخطي المؤلف، فعلى إثر الفيضانات التي شهدتها تونس عام 1863، برزت بإحدى ضواحي العاصمة امرأة تدعى "صالحة-أصيلة"، ادّعت أنها قادرة على شفاء كل الأمراض، بما في ذلك الأمراض التي استعصبت على الطب الحديث، ووسائل هذه المرأة في العلاج بسيطة، تحضر بعض الوصفات السحرية وتدعي توفرها على خوارق تمكّنها من القيام بالمهمة العلاجية دون الإفصاح عن تلك الوصفات، فتكتفي بالطلب من مريديها اصطحاب قارورة ماء وبعد الحديث مع المريض تقوم بالبصاق في القارورة وفق مقادير تحددها هي وتطلب من المريض شرب شيء من الخليط قبل كل فطور⁴.

هذا المثال يوضح لنا درجة تصديق التونسي لهلوسات المشعوذين والسحرة، فتتوقّف الأسفار وتلغى المشاريع بسبب قطة سوداء⁵، وهذا ما يبرز دلالة اللون الأسود في المتخيّل التونسي، إلى درجة أنهم يتخاشون لباسه، بل يصبح استعمال اللفظة نفسها غير مرغوباً فيه، وإذا أضمر أحدهم الشرّ لغيره طلى عتبة بيته بالقطران الأسود.

وبذلك لا يوجد في ذهن ساكن تونس في ستينات القرن الماضي فاصل بين عالمه المحسوس والعالم الماورئي، وليس المرئي المحسوس، إلاّ شاهد على ما هو غير مرئي، بحيث أن ما هو خارق للعادة يتدخّل باستمرار في حياته اليومية فهو يعيش يومياً خوارق مستمرة، يرجعها دائماً إلى تدخّل القوى الغيبية وتفسيرها تفسيراً خرافياً وما يرافقه من إيمان شديد بالجنّ والعفاريت، وما يفعله التونسيون لإرضائها وإكرامها

1- الهادي التيمومي، الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، الكادحون الخباسة في الأرياف التونسية 1816-1943، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، 1999، ص 164-165.

2- روبر بارنشفيك، مرجع سابق، ج 2، ص 394.

3- محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1999، سلسلة رقم 42، المجلد XXXII، الجزء 2، ص 675.

4- عبد الستار السحباني، الطب الشعبي المقاومة والتهميش والاحتواء، ضمن مجلة الكراسات التونسية، العدد 189-190، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004، ص 46.

5- إبراهيم بن جمعة بلقاسم، الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861م إلى 1864م، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002، ص 154.

كوضع قطع من السمك في زوايا الغرفة التي يتم فيها استهلاك السمك وذلك إكراما للجنّ واتّقاء من العين الشريرة¹.

لذلك فالبحث عن النفاذ إلى العالم الماورئي مرتبط بالخوف الشديد المسيطر على المجتمع، الخوف من الجنّ والسحر والاعتقاد السائد بفعاليتته، إذ يعتقد الناس في تونس أن للسحر مزايا عديدة تعطيه قدرة خارقة تمكن من حلّ جميع المشاكل الماليّة والصّحية والعاطفيّة، إما عن طريق استعمال وصفات سحرية أو حمل تائم متعدّد. وقد كانت مقبولة من طرف الجميع ومنتشرة على نطاق واسع². وقد قيل أنّ الوزير ابن الجبير التّونسي الأندلسي الأصل كان يستعمل تلك الطّلاسم³.

وقد كان الاعتقاد في نجاعة السحر، يؤدي إلى تدخل القضاء من حين لآخر لردع مظاهره المجحفة، فقد نقلت المصادر إحدى قضايا السحر التي عُرضت على قاضي توزر وقد تمكن من الحصول على اعتراف المذنب بالحيلة واستفتى في الأمر الفقيه التّونسي ابن عبد السلام ويبدو أنّ الشّخص المعني بالأمر قد ألقى أذى من السحر بواسطة طلسم⁴ مكتوب بخط يده على امرأة، وتحت تأثير ذلك الطلسم خلعت المرأة ثيابها علانية دون أن تشعر ولم تسترجع ثيابها وحياءها، إلا بعد إتلاف الطلسم⁵، ولم تذكر المصادر العقوبات المسلطة على الساحر ولكن الغالب على الظنّ رغم استنكار التّعالم القرآنية للرّقى والطلّاسم المؤذية، فإنّ صاحبها لا يتعرّض، عموما، إلا لعقوبات أقلّ صرامة وشدّة من العقوبات المسلطة على المتهمين بالكفر والزندقة، وبالتالي هذا ما يفسّر استفحالها لذلك كانت ولا زالت موجودة في الحياة اليوميّة بالإضافة إلى الطّقوس الدينيّة الرّسميّة مغمورة بجوّ سحريّ دينيّ مفعم ببقايا الطّقوس الوثنيّة.

ومما يجدر التنبيه إليه أنه بالإضافة إلى هذه المعتقدات التي تراكمت في ذهنيّة التّونسي، عرف ما يسمى بعلم التنجيم الذي كان يتمتع بحضوة كبيرة لدى العوام والأمرء، فقد كان يعتبر أداة من أدوات التنبؤ المعقدة أو الزايرجة " التي كان يلجأ إليها حتى الفقهاء مثل ابن الأبار، الذي كان يستعمل أبراج السماء في البلاط.

1- روبرنشفيك، مرجع سابق، ج 2، ص 328.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 329.

4- تكون الطلاسم عبارة عن أشياء مكتوبة عادة تأخذ اسم "الحجاب"، تتخلله بعض العبارات الدينية المكتوبة في ورقة توضع داخل غلاف من جلد وتعلق في الرقبة لدرء شر ما يعرف بالعين التي غالبا ما يتم التصدي لها بما يعرف بيد فاطمة داخل المخيال الشعبي المغربي والتي أثارت فضول العديد من الأنثروبولوجيين الأجانب للوقوف عندها نظرا للاعتقاد الضارب في أعماق الذاكرة المغربية في تأثير العين كما فعل Edward Westermarck في مؤلفه الضخم *Ritual Andbelif in Morocco*. حيث قام بوصف مفصل للحالات المختلفة التي يتأثر فيها السلوك الاجتماعي بالاعتقاد في العين، فبين أن شر الآخرين يمر عبر العين، كما بين كيف كان ينظر إلى هذه الأخيرة كعضو لممارسة العنف والعدوان ضد الإنسان وممتلكاته وكمظهر للحسد فبالنسبة له الأفراد الذين كانوا معرضين للمساس بمفعول العين هم أولئك الذين سمحون لأنفسهم بالتميز شيئا فشيئا عن الآخرين، الضحايا في أغلب الحالات هم الأشخاص الذين حققوا أكبر قدر من النجاح فإذا كانت تثير مثل هذه المخاوف فلأن التصور السائد بخصوصها هو أنها قوة لتهديم وتقليص وتقيص كل ما هو مختلف و متميز.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما أن صناعة النجوم قد عرفت ازدهارا كبيرا في مدينة تونس على يد شيخ من أصل تونسي يدعى يحيى بن عبد الواحد الخياط¹.

هذا إلى جانب اعتقاد الإنسان التونسي في بركة الصخور والأشجار على وجه الخصوص فحتى التونسيين أبلوا البلاء الحسن في قضية الاعتقاد في الشجرة التي تكون متاخمة لأحد الأولياء فحسب منظورهم أنها تساعد على قضاء رغبات الناس وطموحاتهم، يقومون بعقد خيوط من الكتان والصوف وذيول من الأقمشة حيث ترى الشجرة كلها مكسوة بهذه الأشياء ببخرون تحتها ويزورونها بشكل دائم بل ويقسمون بها².

إلى جانب قضية الشجرة وما عرفته من شيوع داخل الوسط التونسي، عرف كذلك خط الرمل حيث يوجد بالحاضرة أناس من الفقراء يزعمون بأنهم يعملون بخط الرمل في الطرقات والأسواق العامة، إذا وجد أمامهم شيء من الرمل ملقى على الأرض يخطط فيه بأصبعه والناس عليه أفواج يخبرهم بما فيه ضمائرهم ولا يحوم حول هؤلاء إلا البلهة، والعجيب في الأمر أن هؤلاء القوم تخيل في الاطلاع على ما في ضمائرهم يقصدونهم وذلك باستنطاقات عجيبة³.

كما يولد الإيمان بالسحر والخوارق شعورا بأن الحياة كلها ضرب من ضروب الحظ والظالع، مما يعطي لقراء الغيب والسحرة والمعزمين وكتبة التمام والطلاسم مكانة متميزة⁴، إذ يوهمون الناس بقدرتهم على كتابة "حروز" للمحبة والبغض والتفريق وتقوية حب الزوج لزوجته أو لإشفاء الأمراض، فمثلا لعلاج الحمى يكتب في ثلاثة أوراق زيتون في الأولى كتابة "عصت جهنم" والثانية "نحرت جهنم" وفي الثالثة "عطشت جهنم" ويبخر بها المحموم واحدة بعد واحدة، في كل مرة ويكتب الساحر كذلك "حرز يعلقه المحموم في رقبتة، وهذا ما يكتبه قل هو الله أحد ثلاث مرات، الله الصمد ثلاث مرات، لم يلد، ثلاث مرات ولم يولد ثلاث مرات، ولم يكن له كفؤا أحد ثلاث مرات" والأمثلة كثيرة في هذا المضممار لاداعي لاستدراجها كلها مادمننا نتحدث عن ثقافة مغربية واحدة وحتى لا نسقط في مآزق الإسهاب الممل وغير المقصود رغم اختلاف المصطلحات المتداولة داخل الأوساط السحرية فمثلا نصادف في تونس وجود طقس سحري يعرف باسم "غرامة" والغرامة ما يفعله المشعوذون من التظاهر بمخاطبة الجن⁵.

فرغم وجود هذا الطقس في كواليس الثقافة المغربية إلا أنه يأخذ اسما آخر يدخل في ثقافة "الصرع".

- 1- ليون الإفريقي، مرجع سابق، ج 2، ص 145.
- 2- محمد بن عثمان الحشايشي، العادات والتقاليد التونسية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى، سراس للنشر، تونس، 1996، ص 184.
- 3- حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية، مكتبة المنار، تونس 1965، الجزء 1، ص 65.
- 4- إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 162.
- 5- محمد بن عثمان الحشايشي، مرجع سابق، ص 252.

إلى جانب هذا النوع من السحرة والمشعوذين، عُرفت فئة أخرى اشتهرت باسم الحدادين؛ ينتظمون فيما يشبه التجمع الحرفي الذي ينتمي أفراده لبعض القبائل التونسية وخاصة قبيلة "الفراشيش" و"بني ماجر"¹. فهذه الفئة تعرضت لشتى أنواع المقت وشكلت موضوعا للعديد من الخرافات إذ كل ما يمسك منهم الحديد فهو ساحر² وهذا ما يجعلنا نخمن في القيمة السحرية للحديد ودوره في طرد الجن نظرا للاعتقاد السائد بكون الجن لا يحب الحديد أو يخشاه ولذلك نصادف حتى في المخيال الشعبي الناس يسارعون كلما سقط مصاب بالصرع، إلى وضع حاملة مفاتيح بين أصابع يده، اعتقادا منهم بأن المصروع مصاب بمس من الجن، وأن كل ما هو مصنوع من الحديد يطرد الجن³.

ولا يفوتنا التذكير بنوع آخر من السحر عرف في الثقافة التونسية باسم "التكدي"، والمكدون هم الذين يمارسون بعض الألعاب التي تبدو مختلفة كأن يتظاهر أحدهم بقطع رأس إنسان ثم يعيدوه حيا، ويخرج الدراهم والدنانير من الثياب، وكلها شعوزات تعود العلماء عليها حتى أجازوها باعتبارها خفة يد فقط⁴.

ناهيك عن وجود "الدعازين" وهم السحرة المحترفون في المغرب⁵ إلا أن كلمة سحر أو ساحر لم ترد في الثقافة التونسية، إذ نصادف مكانها مصطلح التّطبّب والمتطبّب⁶، الذي كان يستعمل وسائل يقنع بها المريض أولا بكونه يعاني من السحر لذلك فليس غريبا أن يعتقد الناس في إصابتهم بالسحر قبل مجيئهم إلى المتطبّب⁷.

وبالتالي فقد تم إضفاء طابع الوقار على ظاهرتي السحر والشعوذة في تونس بعدما تم تغليفهما بمصطلح التّطبّب، وذلك نظرا لما يحدثه مصطلح سحر وشعوذة من زعزعة في أركان أي وسط كيفما كان نوعه، فمصطلح التّطبّب هذا أدرجه البعض ضمن ثقافة الطب الشعبي حتى تمنح الشرعية في مزاولته والإيمان به ولربما أن هذا التحفظ في إدراج هذه المصطلحات ضمن المصادر التونسية ما هو إلا نتاج لإيمان راسخ بعدم تلوّث تاريخ هذا البلد بمثل هذه الممارسات، رغم حضورها المتجذر وبالتالي حتى يتم الحفاظ على السمعة التاريخية للثقافة التونسية فيما يخص هذا الجانب السحري لذلك تم اختيار مصطلح التّطبّب لأنه يبدو عاديا عكس السحر.

ليبقى الهاجس السيكلوجي هو الدافع للغوص في بحار هذه الممارسات، هذا الهاجس الذي يختزل المخزون الثقافي بمخيلاته وتمثلاته المتعددة.

1-إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 35.

2- Brun Todorov, Hocart Métraux, Douité Plantade, Baroja,

السحر من منظور اثنولوجي ترجمة محمد أسليم أفريقيا الشرق الدار البيضاء 2008 ص 83.

3-مصطفى واعرب، مرجع سابق، ص 93.

4- محمد حسن، مرجع سابق، ج 2، ص 636.

5-إدمون دوطي، مرجع سابق، ص 31، منصور عبد الحكيم السحر والسحرة والمسحورين، دار الكتاب العربي دمشق، القاهرة 2002، ص 41.

6- عبد الستار السحباني، مرجع سابق، ص 53.

7- المرجع نفسه، ص 57.

7- استنتاجات:

تشكل الثقافة التاريخية حصيلة تجارب متراكمة من البحث التاريخي المنظم، وقد حصل التراكم بفعل اتساع مصادر المؤرخ بشكل لا حد له.

رافق هذا التوسع تحول إستمولوجي حقيقي إذ لم تعد مهمة الباحث المعاصر في حقل التاريخ تنحصر في الكشف عن الوثائق وعرضها بل والعمل على غريبتها وإعادة تنظيمها ووضعها في السبيل القويم، قبل الإقدام على تفعيلها وبناءها، وذلك بفضل ذلك التباري الحار الذي أقدمت عليه التفاسير والاتجاهات، متنافسة فيما بينها حول القدرة على سبر الأحداث وتحقيقتها وتأويلها ومقارنتها.

إذن فمن رحم هذا الطموح انبثقت فكرة المقارنة التي أعادت الاعتبار للتاريخ بعدما أهانتته سلطة اجترار الأحداث وتقميش المعطيات التاريخية، بالعمل على المساءلة النبوية للأحداث وملاحظة المعطيات واستقصائها وتفسيرها بتوظيفها طبعاً لحصاد الثورة المعرفية المنهجية المستخلصة من المشارب العلمية، فهي بذلك عملية فكرية همها الوحيد هو إعادة كتابة تاريخ واع ومسؤول أمام المهمات المنوطة به في التفسير والتحليل واغتصاب ذاكرة المحذور والمستحيل.

وللحديث عن تاريخ مقارن لا بد من شرطين أساسيين وذلك كما أقره "مارك بلوك"، أولاً بعض التشابه بين الأحداث المشاهدة والثاني بعض الاختلاف في الأوساط التي أنتجت هذه الأحداث. ولكي لا يشيخ فجر هذا الموضوع في غياب هذا المنهج، أي منهج المقارنة ارتأينا معالجة هذا الموضوع عن طريق المقارنة، مقارنة حضور السّحر والشعوذة في بلدين مختلفين في السطح، متداخلين ومتشابهين في العمق المغرب وتونس، فهذان البلدين يتموقعان ضمن ثقافة واحدة ووحيدة بممارساتها وطقوسها المتعددة والمتنوعة، تبنيا ظاهرة السّحر مند بزوغ فجرهما، هذه الظاهرة بإطارها الزمني المجهول والمكاني اللانهائي استسلمت لها ذهنية البلدين وأرخت العنان لاستبداد الفكر الغيبي بهلوساته.

طلب اللجوء النفسي من هذه الظواهر أوقات الإزم والمحن التاريخية التي ميزت تاريخ البلدين على مدى مسلسلها التراجم الطويل. فالقيام بممارسات كلها انبثقت من شرايين دم السّحر والشعوذة، كالإيمان الأعلى ببركة الأولياء والعرافين والتبرك بالأشجار، خاصة مثال الشجرة التي تكون حبل بتلايف من الصوف والكتان وذلك كما أشرنا إليه في المتن، ناهيك عن قضية خط الرمل المشتركة في ثقافة البلدين، إلى جانب قصة "الكراكير" التي تتحول إلى أولياء حقيقيين أو وهميين وقضايا متعددة أخرى مست جوانب المحبة والكراهية والطلاسم والتمايم المعتمدة في هذا المضمار. وما البحث الميداني الذي قدمه الباحثون الأنثروبولوجيون ومنهم Edmond douuté إلا تعبير صريح لما نذهب إليه في هذا التأويل، فعندما تحدث عن الطقوس السّحرية المختلفة تحدث عنها في، إطارها الزمكاني المغربي الواحد والموحد، لذلك فلا مجال لاستدراج مختلف الطقوس المشتركة بين البلدان المغربية لأنها طقوس نابعة من صميم ثقافة واحدة وواقع واحد وتجليات واحدة. لذلك فلا يمكن الحديث عن مقارنة جادة ما دمنا نتكلم عن ثقافة بعينها. لكن جوهر الاختلاف الذي طفى إلى السطح، يكمن في طريقة التعامل مع مصطلح السّحر وتوظيفه داخل ثقافة البلدين، فالمعروف أن كلمة سحر أو شعوذة هو الإسم الذي منح لهذه الممارسات، نجد أن هذه الكلمة

حاضرة بثقلها في أعماق ثقافة المغرب. بينما نجد مصطلح التطب أو الطب الشعبي بدل توظيف كلمة سحر وشعوذة في تونس. وربما عمد الباحثون التونسيون إلى استخدام هذه المصطلحات حتى يبرؤا بها الثقافة التونسية من ممارسات لا تليق بمستوى التألق الحضاري لهذا البلد رغم تعشيش هذه الممارسات في عمق الذاكرة التونسية وانغراسها فيها. وبالتالي محاولة الفوز بلقب السمعة التاريخية على الأقل في جانب الذهنيات وأشكال التفكير.

من خلال ما سبق، يتضح أن الفكر السحري والشعوذة تبوأ عرشاً سحرياً في بنية العقل المغاربي/المغربي والتونسي خلال العصر الحديث والمعاصر، لذلك يمكن القول إن:

1. السحر لم يتشكل بمعزل عن الثقافة السائدة والبنى الاقتصادية والاجتماعية.
 2. ظاهرة السحر تعبير مقنع ومضمر، يعبر عن خفايا المجتمع.
 3. السحر هو القطاع المكبوت في الفكر والسلوك الإنساني.
 4. ظاهرة السحر لم تصنف زمانياً، أي لازال إطارها الزمني مهما يحتاج إلى إمطة اللثام.
 5. تكريس الفكر السحري، ما هو إلا نتيجة طبيعية لترسبات المعتقدات القديمة.
 6. الإسهام الفني الذي قدمته السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا هو الذي ساهم في فك ألغاز هذا الموضوع، ليبقى التاريخ ممتناً لها طوال مسيرته المعرفية.
 7. السحر والشعوذة تعبير عن مواقف ووسائل لتجاوز المشاكل والأزمات التي كان يزخر بها المجتمع المغاربي، كما أن انغلاق أبواب الرزق أمام السحرة جعلهم يلتجئون إلى الفكر الغيبي ليعبروا عن طموحاتهم الدفينة، مما يمكنهم من تأسيس عالم مثالي يختزنون فيه كل أمنيتهم، مستغلين سداجة العامة كلما سدت في وجهها أبواب الأمل وتعتم في عيونها الواقع المريض.
 8. رغم الثورة التي أحدثها حضور الإسلام داخل الساحة التاريخية وقتئذ، لم يتصدّ لظاهرة السحر إن لم نقل إنّه أضفى عليها طابعاً شرعياً، يختلف عما كان عليه وضعه في المجتمعات القديمة فالأمر ليس سوى معتقدات وتكهنات قديمة عمل على أسلمتها وإدخالها في إطار المعقول.
- وصفوة القول أنّ ظاهرة السحر، ما هي إلاّ إفراز طبيعي لبنية اجتماعية معقدة عانت من ترسبات قديمة وإكراهات سوسيو-اقتصادية متعددة.

لائحة المراجع المعتمدة:

الكتب والمخطوطات:

- 1- إدريس أبو إدريس ، قضايا في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والاكولوجي للمغرب الحديث (ق 16-17-18)، مطبعة سجلماسة، مكناس 2008.
- 2- إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 1، 1999.
- 3- استيتوا محمد، الفقر والفقراء في المغرب القرنين 16 و17، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة، 2004.
- 4- استيتوا محمد، الفقراء في المغرب نماذج من القرنين 16 و17م، منشورات الزمن، العدد 7، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.
- 5- استيتوا محمد، ظاهرة العرافة والاحتفال في المغرب خلال القرنين 10 و11 هـ/16 و17م، مطبوعات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، العدد السادس، البوكيلي للطباعة والنشر، 2006.
- 6- أسليم، محمد، الإسلام والسحر، منشورات الزمن، العدد 16، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000.
- 7- الأفراني، محمد الصغير نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق عبد لطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1998 ط 1.
- 8- إيكلمان ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ج 1.
- 9- بوتشيش ابراهيم القادري، الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1995.
- 10- بوتشيش إبراهيم القادري، الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس ضمن منشورات كلية الآداب بتطوان، سلسلة ندوات رقم 5، 1995.
- 11- بوتشيش إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الدهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- 12- بوشرب أحمد، مغاربة البرتغال خلال القرن 16، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 36، 1996.
- 13- بارنشفيك روبر، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، الجزء 2.
- 14- البزاز، محمد الأمين، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين 18 و19، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 18، 1992.

- 15- البغدادي ابن الجوزي، تلبس إبليس، تحقيق صلاح عويضة، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
- 16- بلحاج، نادية، التطبيب والسحر في المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحددين، الرباط، 1986 ط 1.
- 17- بلقاسم إبراهيم بن جمعة، الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861م إلى 1864م، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002.
- 18- بالي وحيد عبد السلام، الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار، دار ابن الهيثم، القاهرة 2004.
- 19- البوني أبو العباس أحمد بن علي، منبع أصول الحكمة، المكتبة الشعبية، بيروت، 1970.
- 20- البنعلي يوسف، عباد الشيطان، المكتب الإسلامي، 2004.
- 21- بيومي محمد أحمد، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية والإسكندرية، 1995.
- 22- بيومي محمد، السحر والسحرة في الكتاب والسنة، مكتبة الايمان المنصورة، 1995، ط 1.
- 23- التلمساني محمد بن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيزا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981.
- 24- التيمومي (الهادي)، الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، الكادحون الخماسة في الأرياف التونسية 1816-1943، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، 1999.
- 25- الجابري محمد عابد وآخرون، دروس الفلسفة لطلاب البكالوريا، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ت.
- 26- جمال أشرف، السحر والحقيقة في تنبؤات نوستر داموس، نون للدراسات والنشر، 2008، ط 1.
- 27- الجمل شوقي، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980.
- 28- حبيدة محمد، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمات مختارة، منشورات كلية الآداب بالقنيطرة، 2004.
- 29- حركات إبراهيم، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1994.
- 30- حسن محمد، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس 1999، سلسلة رقم 42، المجلد xxxii، الجزء 2.
- 31- الحشايشي محمد بن عثمان، العادات والتقاليد التونسية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى، سرار للنشر، تونس، 1996.
- 32- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، 1996.
- 33- دوطي إدمون، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، 2008.
- 34- الرهوني أحمد بن محمد، جواب في أحكام الطاعون، م خ ع، رقم د 2251.
- 35- السوسي محمد بن ابراهيم، تنبيه الإخوان على ترك البدع والعصيان، م خ ع، رقم د 2526.

- 36- السيوطي عبد الرحمان جلال الدين، الرحمة في الطب والحكمة، دار الكتاب، الدار البيضاء، د.ت.
- 37- الشقرماني حسن، السّحر بين علم النفس والبارابسيكولوجيا والقرآن، إفريقيا الشرق، 2007.
- 38- شلحد يوسف، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1996.
- 39- الشيخ الزناتي محمد، الفصل في اصول علم الرمل على حكم القواعد الأصلية الإدريسية، د.ت.
- 40- الطوخي عبد الفتاح، شرح الدمياطية وفوائدها الروحانية، مكتبة محمد علي صبيح، عيدان الأزهر، د.ت.
- 41- الطهطاوي علي، أسرار السّحر وقراءة الفنجان والكف وضرب الرمل والاستخارة، الروضة للنشر والتوزيع، د.ت.
- 42- عبد الوهاب حسن حسني، ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية، مكتبة المنار، تونس 1965، الجزء 1.
- 43- ابن عذاراي المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب -قسم المرابطين - تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1985.
- 44- عزيزور رشيد، الأطباء الأجانب في مغرب القرن التاسع عشر، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، جامعة محمد الخامس، الرباط كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004-2005.
- 45- عنكر حكيم، المغاربة والعرافة والسّحر، مجلة المشهد المغربي، العدد 15، 2009.
- 46- فرايزر جيمس، الغصن الذهبي، دراسة في السّحر والدين، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، الجزء 1.
- 47- فكار رشدي، دراسات انثروبولوجية اجتماعية، السّحر وما حوله ما له وما عليه، مطبعة محمد الخامس بفاس، 1973.
- 48- الكتاني ابن أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس لمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، الجزء 2.
- 49- كاريخال مارمول، إفريفا، ترجمة محمد حجي وآخرون، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1989، الجزء 3.
- 50- كريم عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2006.
- 51- لوطورنو روجي، فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ج 2.

- 52- لوكوف جاك، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
- 53- الماجدي خزعل، بخور الآلهة، دراسة في الطب والسحر والدين، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1998.
- 54- المحمودي أحمد، عامة المغرب الأقصى في العصر الموحد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، سلسلة دراسات 7، 2001.
- 55- محمد جابر سامية، مدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1991.
- 56- المسعودي الحسين بن أبي علي الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1973 المجلد، 2.
- 57- معريش محمد العربي، المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول 1873-1874، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989، ط 1.
- 58- الوزان بن محمد الحسن الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، 1983، الجزء 2.
- 59- وهب علي، المجتمعات البشرية والأنماط المعيشية والسلوكية في منهجية الجغرافيا الاجتماعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.

المعاجم:

- 1- خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت 1989.
- 2- أبو سعد أحمد، معجم فصيح العامة، دار العلم للملايين، بيروت 1990، ط 1.
- 3- محيط المحيط، بيروت، د ت.
- 4- المعجم الوسيط، دار عمران، الجزء 1.
- 5- ابن منظور أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري لسان العرب، دار صادر بيروت، المجلد 4.

المجلات:

- 1- باسكون بول، الأساطير والمعتقدات بالمغرب، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، 1986.
- 2- السحباني عبد الستار، الطب الشعبي المقاومة والتهميش والاحتواء، ضمن مجلة الكراسات التونسية، العدد 189-190، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004.
- 3- منديب عبد الغني، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

- 4- كناني جمال، السّحر والسّحرة، مجلة العربي، العدد 187، 1974.
- 5- منصور عبد الحكيم، عالم السّحر والسّحرة والمسحورين، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، 2009.
- 6- المنصور محمد، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1792-1822، ترجمة حبيدة، محمد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2006.

الموسوعات:

- 1- البوكيلي محمد عزيز، معلمة المغرب، ج 17.
- 2- سيمور شارلوت - سميت، المفاهيم والمصطلحات والأنثروبولوجيا موسوعة علم الانسان، ترجمة مجموعة من الأساتذة، المجلس الأعلى للثقافة، 1992
- 3- الوارث أحمد، أولياء تادلا خلال القرن 16، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 1، 1993.
- 4- واعراب، مصطفى، المعتقدات والطقوس السّحرية في المغرب، دار الحرف للنشر والتوزيع، القنيطرة، 2007.
- 5- الوكيلى، محمد عزيز معلمة المغرب الجزء 16.

المراجع الأجنبية:

- 1- Basset, HENRI, Le culte des grottes au Maroc, maison Bostide Imprimeur librairie, 1920.
- 2- Bel, Alfred, la religion Musulmane en Berberie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse. Tome 1
- 3- Berque, Jacques 125 ans de sociologie maghrébine , Revue de Annales 1956.
- 4- Brun, Todoro , Hocart Métraux ,Doutté, Plantade ,Baroja.
- 5- Herber, (j). la main de fatma, hesperis, daraf, 1986, volume 7, 1927
- 6- Westermarck, Edward Alexander Ritual and Belif in Morocco copyright by University Books 1968 vol2

بواكير دخول العرب إلى الأندلس

The first steps of Arabs to entry Andalusia

د. مروى بن عبد الجليل

المعهد العالي للدراسات التطبيقية
في الإنسانيات بسيطة
جامعة القيروان- تونس

benabdeljelilmarwa@gmail.com



بواكير دخول العرب إلى الأندلس

د. مروى بن عبد الجليل

ملخص:

لم يواجه المسلمون في غزو شبه الجزيرة الإيبيرية- التي لقمها المسلمون بعد الاستيلاء عليها بالأندلس- الصّعوبات نفسها التي لاقوها في غزو شمال إفريقيا. وهذه السّعة في الإطاحة بالحكم القوطيّ والسّيطرة عليه أثارت استغراب الباحثين، ودفعتهم إلى دراسة الطّروف التي هيأت حدوث الغزو ونجاحه بتلك السّعة. الكلمات المفاتيح: شبه الجزيرة الإيبيرية، غزو، الأندلس، الحكم القوطيّ، المحضن.

Abstract:

The Muslims did not face the conquest of the Iberian Peninsula, which the Muslims called after its conquest of Andalusia, the same difficulties they faced in the conquest of North Africa, and this fast in overthrowing the Gothic rule and seizing power aroused the astonishment of the researchers, and pushed them to study the conditions that facilitated the occurrence of the invasion and its success so quickly.

Key-words: Iberian Peninsula, conquest, Andalusia, gothic, environment.

1- التّأثير العام:

تأخّر المسلمون في فتح المغرب أو بالأحرى شمال إفريقيا، سبعين سنة منذ هجرة الرّسول، ولاقى المسلمون العرب صعوبات في مواجهة البربر، لاسيّما في حكم الكاهنة. وتعتبر حملات عقبة بن نافع أكبر دليل على ذلك. فقد دامت محاولاتهم ثلاثا وخمسين سنة للحصول على شمال إفريقيا، ما عدا مدينة سبتة، إذ بدأ مشروع ضمّ شمال إفريقيا منذ سنة 647م، ولم يتحقّق إلّا قبل سنة 710م¹.

في حين أنّ حدث غزو الأندلس لم يلق فيه المسلمون الصّعوبات ذاتها حيث لاقى استغراب المؤرّخين من ناحية سرعته، فتمّ النّظر في هذا الحدث من منظور تاريخيّ وتاريخيّ، وذلك لتحليل ونقد استراتيجيّات هذا التوسّع.

- فهل هذا التوسّع متعلّق بتطور القوّة السّياسيّة والعسكريّة للجيش الإسلاميّة؟ أم أنّ هناك جوانب تاريخيّة أخرى لم يتم التّمحيص والتّدقيق في تفاصيلها؟

- وهل كان هذا الاستسلام والخضوع السّريع للقوّة الإسلاميّة ناتجا عن ضعف البلاد آنذاك أم أنّ هناك مكائد سياسيّة قد دبّرت للإطاحة بالحكم السّياسي؟

نهدف من خلال دراستنا إلى إعادة النّظر في الطّروف التي سرّعت دخول العرب إلى الأندلس بطريقة سلسلة. وقد استعنّا في هذا السّياق بقراءتين:

- أما الأولى فتاريخيّة بالأساس، نسعى من خلالها إلى استقراء أخبار المحضن الأندلسيّ قبل دخول العرب اعتمادا على المصادر العربيّة والأندلسيّة.

- وأمّا القراءة الثّانية، فتتمثّل في دراسة نقدية لهذا الحدث، حيث استندنا على دراسات استشرافيّة من أجل إعادة النّظر في دوافع هذا الغزو من منظور الشّعوب المنهزمة.

ونشير في هذا المجال من جهة أولى إلى أنّ هذه الدّراسة المقدّمة ليست بهدف إعادة اجترار إنجازات المسلمين فيما يُعتبر نشر الرّسالة، بل هو إعادة قراءة لحدث تاريخيّ من زاوية نظر تختلف عمّا ألفناه في الأخبار العربيّة والأندلسيّة.

ومن جهة ثانية، نروم استقراء ما تغافل الدّارسون عن ذكره. فممّا لا شكّ فيه أنّ المصادر العربيّة، والأندلسيّة قد اشتملت على الأخبار المتداولة مشافهة لغزو المسلمين الأندلس. وهذا ما جعل بعض الأخبار متضاربة فيما بينها أحيانا.

ولا بدّ من التّنويه إلى أنّ هذه الأخبار قد دُوّنت في فترة لاحقة، وتحديدًا ما بعد 711م، ممّا أدّى إلى إضافة عديد البطولات الوهميّة التي لا يمكن أن يستسيغها العقل البشريّ هذا من ناحية أولى.

ومن ناحية ثانية أخرى، فهذه الأخبار قد جعلت هذا الحدث أقرب إلى القصص منه إلى التّاريخ الموضوعي. ولقرون طويلة ظلّ غزو العرب للأندلس من المسلّمات. وما زال هذا الفكر متواصلا رغم تعدّد الدّراسات

1- إسماعيل الأمين: العرب لم يغزو الأندلس: رؤية تاريخيّة مختلفة، فبراير 1991، ص 54.

الحديثة والأبحاث حول هذا الموضوع الناقد للمصادر العربية والأندلسية الممّدة للبطولات العسكرية التي أقدم عليها "الفاثون".

وتعدّ الدراسة التاريخية الأنثروبولوجية لحقبة تاريخية معينة في حاجة إلى إعادة النظر والتّحقيق في المحضن الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي السابق لحدث دخول العرب الأندلس.

فحدث "فتح الأندلس" كما اصطلح عليه المسلمون، سُبِقَ بعوامل هيأت الظروف المناسبة لبروز المدّ الإسلامي غرباً وعلى عكس عدّة مؤرّخين إسبان مستشرقين¹، توسّعوا في تاريخ شبه الجزيرة الإيبيرية (الأندلس قبل دخول العرب)، وفصلوا الحقب السابقة لحدث دخول المسلمين، وعدّدوا القبائل والسلاطين المتناحرة للظفر بهذه الأرض الطيبة التي أبدع العرب في تفصيل محاسنها²، اكتفى ليفي بروفنسال³ بضبط الفترة السابقة للغزو الإسلامي وحصرها في حكم القوط، باعتبارها الفترة السابقة لدخول المسلمين.

وسار بعض المؤرّخين العرب⁴ مسار المستشرقين في نقلهم لأخبار تاريخ إسبانيا التي يلقّبونها بـ"الأندلس" نسبة إلى يافث بن نوح⁵. ويعتبر ابن عذاري أنّها لُقبت بالأندلس نسبة إلى قوم يعرفون بالأندلس نزلوا بعد الطوفان⁶. وسمّيت بهم الأندلس.

والملاحظ في هذا السياق أنّ عناية المؤرّخين العرب والمستشرقين بتاريخ "شبه الجزيرة الإيبيرية"، وذكر تاريخ القبائل المتناحرة لغزوها واحتلالها، يدلّ على تعدّد ثرواتها. وقد أطنب العرب في زخرفة محاسنها، ضمن أخبارهم لتبرير سبب غزوهم وغزو السّابقين لهذا البلد.

فمما لا شكّ فيه أنّ البيئة الأندلسية كانت تنعم بجمال طبيعيّ وثروات جذبت أنظار الغزاة. ولكن لا يخفى علينا أنّها كانت تعيش اضطرابات داخلية سهّلت عملية دخول العرب.

1- Stayly, G Payne, A history of spain, d Portugal, the regents of the university of Winsconsin system all right reserved, the library of iberian resources online, 1973.

2- عماد الدّين إسماعيل بن محمد بن عمر أبو الفداء: تقويم البلدان، ط1، دار صاد بيروت، (د.ت)، أحمد بن محمد المقرّي التلمساني: نفع الطّيب، تحقيق: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر (د.ت)، ص125: "في وصف جزيرة الأندلس وحسن هوائها واعتدال مزاجها ووفور خيراتها واستوائها، واشتمالها على كثير من المحاسن واحتوائها، وكرم بقعتها التي سقتها سماء البركات بنافع أنوائها، وذكر بعض مآثرها المجلّوة الصّور، وتعداد كثير ممّا لها من البلدان والكور المستمّدة من أضوائها".

3- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, la conquête de l'émirat hispano-umayyade, Tome 1, préface d'Abdallah Laroui, Maisonneuve et larose, 1999.

4- المرّاكشي بن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج. س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت لبنان، ط1، (د.ت)، ص5.

5- المقرّي: نفع الطّيب: "قال سعيد إنّما سمّيت بأندلس بن طوفال بن نوح لأنّه نزلها، كما أنّ أخاه سبت بن يافث نزل العدوّة المقابلة لها، وإليه تنسب سبتة، قال وأهل الأندلس يحافظون على قوام اللسان العربيّ، لأنّهم إمّا عرب أو متعرّبون" المقرّي، نفع الطّيب، تحقيق: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر (د.ت) ص125.

6- المرّاكشي بن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، مرجع سابق، ج2، ص1.

- ففيم تتمثل هذه العوامل؟ وهل كان الضعف سياسياً أساسه التناحر على العرش أم هو مجرد اضطرابات اجتماعية سببها الوهن الاقتصادي؟
- وفيم تتمثل الثغرات السياسية التي تمّ استغلالها؟

2- انحلال دولة القوط:

ساهمت عوامل عديدة في تهيئة المحضن السياسي والاقتصادي، لحدث دخول المسلمين الجزيرة الإيبيرية وتبعاً لهذا فقد اهتمّ "بروفنسال" بتحليل الظروف المحفزة لخلق الاضطرابات المساعدة على الإطاحة بدولة القوط الذين يعدّون آخر من حكم الجزيرة قبل دخول العرب.

ونشير إلى أنّه حصر فترة انحلال سياسة القوط منذ نهاية القرن السابع الميلادي¹. والقوط هم من استوطنوا "شبه الجزيرة الإيبيرية" إثر زوال الدولة الرومانية الغربية من الوجود، وتحلّل جميع أتباعها. وبهذا استقرّ القوط بها وأعلنوا أنفسهم ملوكاً غير تابعين لأحد².

ويتفرّع المجتمع القوطي إلى عدّة طبقات:

— أولها، الطبقة العليا، المكوّنة من النبلاء.

- ثانياً، طبقة رجال الدين.
- ثالثاً، الطبقة الوسطى، وهي قليلة ومثقلة بالضرائب وحالتها سيئة.
- رابعاً، الطبقة الدنيا، وهي أكثر عدداً من الطبقات السابقة، وأقلّ حقوقاً.
- خامساً، طبقة اليهود، وعددهم كان كثيراً، وكانوا مكروهين بسبب اختلاف عقيدتهم، وبسبب تعاطفهم الرّبا³.

رغم أنّ الملكية القوطية انتخابية، إذ كان أهل المملكة والأمراء يجتمعون بعد الموت لاختيار ملك من بين أظهرهم، فإنّ هذا النظام قد فتح مجالاً لإثارة المنافسات بين الأمراء وكبار القوط،⁴ وترتّب عن ذلك كثرة المناورات السياسية.

أمّا الديانة القوطية، فهي مسيحية (مسيحيون آريون)⁵، إذ كانوا لا يعتقدون في ألوهية المسيح ولا يعترفون للقساوسة بحق الوساطة بين الله والنّاس، ولا يجعلون للعدراء مكاناً ممتازاً في العقيدة، وكان لهم

1- Provençal: «la décadence de la monarchie Gothique à la fin du 7ème siècle», p.1.

2- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية، دار المناهل للطباعة والنشر، ط1، 2002، ص 17.

3- أحمد مختار العبايدي: في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط1، ص 18.

4- حسين مؤنس: فجر الأندلس، مرجع سابق، ص 17.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أسلوب خاص في العبادة¹. وهذا الأسلوب كان أقرب إلى عقيدة التوحيد منه إلى عقيدة التثليث التي يؤمن بها الكاثوليك.

ولا يخفى علينا أيضا أنه كان هناك بالبلاد أصحاب اعتقادات أخرى كاليهود. وتذهب بعض الدراسات العربية والاستشراقية إلى وجود مسلمين أيضا². وقد بذل القوط جهودهم لتوحيد "شبه الجزيرة الإيبيرية"³. وأخذت العلاقة بينها وبين العالم الأوروبي تفتت⁴، لتستقل البلاد بذاتها. وفي الآن ذاته ليست لها علاقات سياسية أساسها التعاون مع البلدان المجاورة لها في أوروبا. وهذا من العوامل المحفزة للاستيلاء على هذا البلد، فهو يعتمد على قوة عسكرية محلية محدودة الإمكانيات.

وأتخذ القوط طليطلة⁵ عاصمة لهم⁶. وهي موقع جغرافي وسياسي هامّ تمتاز به تركونة⁷ وقرطبة⁸ عاصمة البلاد. فهي على هضبة مرتفعة في وسط شبه الجزيرة تقريبا، يستطيع الحاكم منها مراقبة البلد كله والاتصال بأطرافه على سبيل أسهل ممّا يقدر عليه الحاكم المقيم بقرطبة. وهي تقع على صخرة عند منحى من منحنيات نهر تاجة، ولا يصل إليها العدو إلا بعد أن يعبر جبال قشتالة. ثم إن مركزها المتوسط يحفز الحاكم على تحقيق الوحدة ويسرّها له لأتّها قلب البلاد⁹.

وقد شكّل التحول الديني الخطوة الأولى الفعالة لامتزاج الشعبين القوطي والإيبيري الروماني. ولكن القوط حرصوا على أن يحتفظوا لأنفسهم بمركزية الشعب الحاكم¹⁰.

1- المرجع نفسه، ص 22.

2- هشام زليم: مسلمون في الأندلس قبل طارق وطريف، موقع صلة الرّحم بالأندلس، 20 أغسطس 2009، "خلال الأعمال الحفرية ناحية شاطبة بلنسية، يتعلّق الأمر بالاكشاف الأركيولوجي في شاطبة في يونيو 2004، فقد ظهرت خلال الأعمال الحفرية نقود تعود إلى العهد الروماني، إضافة إلى مائة وسبعين قبرا تعود إلى الفترة الإسلامية، وشاهد قبور من الرّخام محفوظ بعناية تامّة طوله 70 سم وسمكه 15 سم بوزن يقارب 60 كغ، وعليه كتابات بالعربية تشير لاسم المتوفّي، سنة وفاته وآيات قرآنية بخطّ كوفيّ.

وهذا ما دافع عنه المستشرق (Ignacio Olague) في كتابه *la revolucion islamica occidente*، إذ استشعر وجود جماعات إسلامية شرق شبه الجزيرة الإيبيرية قبل سنة 711م وهي سنة الفتح.

3- حسين مؤنس: "فلما نهض كلوفيس زعيم الفرنجة وأخذ يمدّ سلطانه نحو الجنوب سارع القساوسة لتأييده لأنّه كان كاثوليكيا، وانضمّ إليه الغال الرومانيون، فاستطاع أن يزيح القوط إلى الجنوب ويجلبهم عن إقليم تولون"، فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية، دار المناهل للطباعة والنشر، ط1، 2002، ص 19.

4- حسين مؤنس: فجر الأندلس، مرجع سابق، ص 17.

5- الحميري: الرّوض المعطار: تحقيق إحسان عباس، ط2، مؤسسة الرّسالة بيروت، 1985 "طليطلة... بالأندلس (...)" وهي مركز لجميع بلاد الأندلس (...). كانت دار الملك بالأندلس حين دخلها طارق ولها أسوار حسنة وقصبة حصينة"، الحميري: الرّوض المعطار: تحقيق إحسان عباس، ط2، مؤسسة الرّسالة بيروت، 1985، ص 393

6- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p.3.

7- الحميري، الرّوض المعطار، "تركونة بالأندلس قاعدة من قواعد العمالقة وجعلها قسطنطين في القسم الثالث من الأندلس"، ص 392.

8- "قرطبة قاعدة الأندلس وأمّ مدائنها ومستقرّ خلافة الأمويين"، الحميري: الرّوض المعطار: تحقيق إحسان عباس، ط2، مؤسسة الرّسالة بيروت، 1985، ص 456.

9- حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 20.

10- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., P.3.

وتأسيسا على هذا يمكننا القول إنّ التحوّل الديني المفروض على المجتمع من قبل السلّطة الحاكمة لن يتقبّله الشعب بسهولة، فما أنشأته الثقافة، ورسّخته العادات والتقاليد وما ارتاح له الضّمير، لن يستطيع قانون أنشأه الاضطهاد إزالته. ولا بدّ أن ننوّه أنّ الأريوسية هو المذهب المنتشر بالبلاد. والأريوسية حركة بدأت في القرن الرابع للميلاد، وقامت على تعاليم أسقف اسمه "أريوس" (250م-336م)، الذي قام بحملة كبيرة ضدّ التثليث¹.

ويذكر فاضل سليمان في كتابه: "أقباط مسلمون قبل محمد"، أنّ الأريوسيين قد طلبوا من مسلمي الرّيف المغربي على الضفّة الجنوبيّة للبحر المتوسّط نجدة النصارى الأريوسيين. وما ذهب إليه الكاتب في اتّصال النصارى الموحّدين وأهل المغرب، هو تقريبا ما اتّهم به يهود البلاد من تأمر مع أهل المغرب. ونتيجة لهذا نشأت في حقّهم العقوبات القاسية.

وينبغي أن نستثني من سلسلة ملوك القوط نفرا أجمع المؤرّخون على أنّهم قد قدّموا للبلاد خدمات حربيّة وعمرانيّة بعيدة الأثر على غرار sisbert (ت672) الذي أتمّ فتح شبه الجزيرة الإيبيرية².

وأكبر ملوك القوط عدلا، كما يعتبره المؤرّخون، نجد وامبا³ الذي حكم البلاد كلّها حكما رشيدا حازما، فأحبّه الناس والتّفوا حوله⁴.

لقد مثّلت فترة حكم الملك القوطي "إخيكّا" الذي توارث الحكم عن "إفريك"⁵ منعرجا هامّا في تاريخ البلاد، إذ أحدث ثلاث اجتماعات (688م/693م/694م)، أحدث من خلالها تغييرات لعبت دورا هامّا في إطاحة حكم القوط:

- أولها تسوية النزاعات والصّراعات المتوارثة عن السلف حول السلّطة⁶.
- ثانيا، اقتصاديّا، إذ تكبّدت الطبقة الوسطى الضرائب والديون ممّا أثقل كاهلها، إضافة إلى ذلك، أثقل كاهل يهود البلاد بالضرائب، وحرموا من عدّة وظائف كانت مساهمة في تحسين ظروفهم الماديّة، وذلك بسبب اضطهاد السلّطات لهذه الطبقة من الشعب.
- ثالثا، عقائديّا، فانطلاقا من الأخبار تبين لنا أنّ الاضطهاد لم يكن يهوديّا فقط بل كان في الآن ذاته مسيحيّا مسيحيّا، فبإقرار الدّولة المذهب الكاثوليكيّ مذهباً رسميّاً للبلاد نفت في مقابل ذلك المذهب الأريوسيّ.

1- فاضل سليمان: أقباط مسلمون قبل محمّد، تقديم وتذييل محمّد عمارة، الإبداع الإعلامي للتّوزيع، ط1، (د.ت)، ص49.

2- حسين مؤنس: فجر الأندلس، مرجع سابق، ص24.

3- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p.4.

4- حسين مؤنس: فجر الأندلس، مرجع سابق، ص24.

5- Provençal: «Après ErvigEgica, probablement un parent de Wamba reçoit le sceptre à la fin de 687 pour conserver jusqu'au début du 8ème siècle» P5.

6- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p.5.

إذن، نقرّ بأنّ كلّ هذه العوامل لها دور في خلق اضطرابات وفوضى في جميع الأصعدة (اجتماعيّة، سياسيّة، اقتصاديّة...)، وبالتالي، باعدت بين السّلطة والشّعب، فنجمت علاقات متنافرة فيما بينها، فبرز مجتمع قابل للثّورة ضدّ هذه السّلطة.

3- آخر أيام القوط:

كانت فترة نهاية الحكم القوطيّ واستقبال الغزو الأجنبيّ أقلّ سوءاً ممّا عانتها البلاد في فترة سابقة. وسنهتمّ في هذا الجزء بفترة ما قبل الغزو مباشرة، وهي فترة حكم "غيطشة" خليفة أبيه (أخيكّا). وبذلك انقلبت سياسة الحكم القوطيّ من حكم انتخابيّ إلى حكم وراثيّ. وهيّا غيطشة بدوره الحكم لابنه أخيلّا ليرث العرش من بعده.¹

تواصل اضطهاد اليهود من قبل غيطشة واتّهمهم بالتآمر مع من تمّ تسميتهم في النّصوص الإسبانيّة أهل ما وراء البحر (los transmavinos).² وانتهى حكمه في أواخر 708م.

وممّا لا شكّ فيه أنّ عديد الأحزاب كانت في انتظار موته، خاصّة أفراد البيت المالك أنفسهم. فلغيطشة زوجاً أرملة طامعة في العرش وأخا لا يقلّ طمعا عنها (oppa) وكان أسقفا لإشبيلية³، وثلاثة بنين هم أخيلّا وألمند وأرنست. وتشير بعض الروايات إلى شيشبرت، زاعمة أنّه كان أخا لغيطشة أو ابنا له⁴. ويذهب سافييدرا إلى أنّه لم يكن من العائلة بل من المتّصلين بها⁵.

وانطلاقاً من الأخبار العربيّة والدّراسات الاستشراقية، تمكّنا من أن نستقرئ أنّ الحرب اشتدّت بين المتنافسين. وانتهى الأمر بالملكة وابنها بالفرار من طليطلة. وقد دامت هذه الحرب حوالي عام ونصف⁶.

ولا يخفى علينا أنّ الطّامعين في بلوغ السّلطة، عددهم لا يُحصى ولا يُعدّ. وحسب الأخبار، فقد تبين لنا أنّ من بينهم رذريق الذي تمكّن من استغلال هذه الفوضى لاعتلاء الحكم⁷. وكان قد أعلن نفسه حاكماً سنة 710م، وصادر أملاك أبناء غيطشة بعد فرارهم إلى شمال إفريقيا، واعتبرهم ثائرين على العرش. والقانون القوطيّ يقضي بمصادرة أملاك الثّائرين على العرش⁸. ولم يكن هذا الملك الثّائر مرغوباً فيه أيضاً، فقد تمّ تنصيبه عقب مجاعة انتشرت بالبلاد، فنصّبته المسيحيّة الكاثوليكية. وهذا ما جعله مكروها من شعبيّ الأريوسي⁹.

1- Provençal, Op. Cit., p.6.

2- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلاميّ إلى قيام الدّولة الأمويّة، مرجع سابق، ص 26

3- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., P.6.

4- Ibid., p6-7.

5- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلاميّ إلى قيام الدّولة الأمويّة، مرجع سابق، ص 27.

6- المرجع نفسه، ص 27.

7- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p.7.

8- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلاميّ إلى قيام الدّولة الأمويّة، مرجع سابق، ص 29.

9- فاضل سليمان: أقباط مسلمون قبل محمّد، مرجع سابق، ص 180.

واختلفت الأخبار في تحديد أصل رذريق، فهناك من يقول إنّه كان زعيما قوطيا،¹ كبيرا ذا علم بأمر الحرب والسلم، وهناك من يقول إنّه ابن "تيودفريدو" دوق "قرطبة" الذي كان غيطشة قد عاقبه بعد ثورته بسمل عينيه. ومهما يكن من أمر، فإنّ المراجع اللاتينية القديمة تُجمع على أنّه كان رجلا قادرا، وأنّه كان قبل اعتلاء العرش حاكما لولاية بيتيكا.²

وكما سبق أن ذكرنا، لقد اتّسمت فترة حكمه بالفوضى، وانتشرت في الأخبار أسطورتان في شأنه:

- الأولى، أسطورة التّابوت الذي فتحه "رذريق" وتنبأ بنهاية حكمه: "وفتح البيت الذي كان فيه التّابوت. وكان إذا مات الملك منهم، يكتب اسمه، وكم ولي، ويوضع في ذلك البيت مع تاجه ولا سبيل بعده لفتحه. فلما فتحه رذريق أنكرت النّصرانية ذلك عليه، وجعلوا مثله ذهبا وفضّة، ولا يفتحه، فلم يقبل ذلك منهم وعزم على فتحه، ففتحه، ووجد في البيت تيجان الملوك وتابوتا فيه صور العرب متنكّبة قسما، وفي رؤوسها عمائمها، وعليه مكتوب: "إذا فُتح هذا البيت وأُخرجت هذه الصّور، دخل الأندلس قوم في صورهم فغلبوا عليها"³. وتعدّدت دراسات المستشرقين حول حقيقة هذه الرّواية⁴، ممّا بيّن لنا من خلال بروز هذه الأسطورة أنّ فترة حكم رذريق لم تخل من التفتّت السياسي وانتشار الفوضى والاضطرابات الاجتماعيّة والسياسيّة⁵. لا يكاد يخلو مصدر أندلسي أو مشرقيّ من إيراد هذه القصّة مع اختلاف طفيف في تفاصيلها، إذ نجدها لأوّل مرّة في كتاب "ابن

1- ابن عذاري، "وفي كتب العجم أنّ رذريق هذا لم يكن من بيت المملكة بل كان زعيما وكان من عمّال الملك بقرطبة. وقتل وخشندش بعدما خالف الحكم عليه، فغيّر الحكم، وأفسد سنن الملك منهم"، ص3.

2- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأمويّة، مرجع سابق، ص177.

3- المراكشي بن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، مرجع سابق، ص3.

4- Krappe, Alexander Haggerty, La légende de la maison fermée de Toléde, in Bulletin Hispanique, tome 26, n°4 1924, P305-311: «la maison de roi l'ouvrit et y trouva vingt-cinq couronnes ornées de perles et de jacintes au nombre des rois qui avaient régné en Espagne, car sitôt que mourait un roi, on déposait sa couronne dans cette maison et l'on y écrivait le nom de roi, son âge à sa mort et couronne dans cette maison et l'on y écrivait le nom de roi, son âge à sa mort et le nombre des années qu'il avait été sur le trone»

5- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p8.

حبيب الأندلسي¹، وفي "فتوح مصر" لابن عبد الحكم المصري²، ثم نجدها في كتاب "ابن قوطية"³ و"ابن الكردبوس"⁴ و"ابن الشبّاط"⁵ وابن عذارى⁶ و"المقري"⁷.

وعنيت الدّراسات الاستشراقية بهذه الخرافة، فعّد René Basset الأقفال والصّور من قبيل الطّلسمات التي شاع الحديث بين الشّعوب القديمة عن أثرها السّحري في حماية المدن أو الآثار القديمة والتّحف الثّمينة، فإذا امتدّت إليها الأيدي بالسّرقة أو الإفساد أو الانتهاك بطل مفعولها السّحري.

أمّا Saavedra ففسّر ظهور هذه الخرافة بأنّها تبرير لحاجة رذريق الملّحة إلى المال بغية إخماد ثورة حاول مرتكبوها سلب ثروات مودعة في كنيسة "سان باولو" المجاورة للقصر الملكي في طليطلة. ولكنّ أمله خاب لأنّه لم يجد ما يسدّ به حاجته، وبالتالي، نشأت قصّة البيت ذي الأقفال⁸.

ويتبنّى حسين مؤنس رأي Saavedra، إذ يعتبر أنّ حاجة "رذريق" إلى المال، هي الدّافع وراء سطو الدّخائر النفيسة التي كدّسها القوط قبله في كنيسة "سان بدرو" و"سان بابلو". فقد جرت العادة على كلّ ملك منهم أن يودع إحدى الكنيستين ثروته. ولمّا اشتدّت حاجة "رذريق" إلى المال حدّثته نفسه بأخذ هذه الدّخائر للانتفاع بها، وقد حدّره القسّ من أن يفعل ذلك، ولكنّه لم يصغ إليه⁹.

أمّا Juan Menéndez فقد درس هذه الأسطورة (1901)¹⁰، ورأى أنّه لا أثر لها في النّصوص العربيّة القديمة، مستقلّة بذاتها كحكاية تؤرّخ نهاية أحد ملوك العجم. ورأى أنّها وثيقة الصّلة بأسطورة صينيّة¹¹،

1- عبد الملك بن حبيب الأندلسي السّلميّ: كتاب التّاريخ، المكتبة العصريّة لبنان، بيروت، ط1، 2008، ص22.

2- أبو القاسم عبد الرّحمان بن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد صبيح، ط1، د.ت، ص12.

3- ابن قوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، المكتبة الأندلسيّة، دار الكتاب المصريّ القاهرة، دار الكتاب اللّبنانيّ، ط2، 1989، ج2، ص56.

4- ابن كردبوس التوزري: الاكتفاء في أخبار الملوك، ط1، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، 2008.

5- محمد بن علي بن عمر بن الشبّاط التوزري، صلة السّمط وسمة المرط، تحقيق: أحمد مختار العبايدي، معهد الدّراسات الإسلاميّة بمديرد، 1966، ص85.

6- أبو العباس شمس الدّين بن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء الرّزمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر بيروت، ط1، ص6.

7- محمّد علي مكّي: الأساطير والحكايات الشّعبيّة المتعلّقة بفتح الأندلس، مجلّة المعهد المصريّ للدّراسات الإسلاميّة بمديرد، عدد23، 1985/1986، ص14.

8- Krappe, Alexander Haggerty, La légende de la maison fermée de Toléde, Op. Cit., p307.

9- محمّد علي مكّي: الأساطير والحكايات الشّعبيّة المتعلّقة بفتح الأندلس، مرجع سابق، ص32.

10- Krappe, Alexander Haggerty, La légende de la maison fermée de Toléde, Op. Cit., p.307.

11- Kappel: «même après sa mort il (confucius) donnait des preuves se son omniscience. Quand le méchant empereur Tsin-Schi-Hung, après avoir soumis tous les états de l'Empire, arriva au pays de Confucius, il voulut faire ouvrir le tombeau du philosophe pour voir ce qu'il contenait. Tous mes magistrats voulurent l'en détourner, mais il ne les écouta pas. On se mit donc à l'œuvre d'excavation ; et l'on toucha au cercueil dans la chambre principale du tombeau. Le bois en paraissait tout neuf, et quand on y frappait il retentissait comme si= eut été du bronze. A gauche di cercueil il y avait une porte qui conduisait dans une autre chambre. On y voyait un lit, une table couverte de livres et d'habits tout comme si eut été l'habitation d'un vivant.

ولعلها اكتسحت النصوص والروايات العربية إثر الاحتكاك بالشعوب الأخرى. ولم تنتشر هذه القصة ضمن السرديات اللاتينية إلا لاحقاً، إذ لم يكن لها وجود سوى ضمن السرديات العربية¹ التي أُرخت لظروف دخول المسلمين إلى البلاد.

ويرى "مينديث" أنّ الخرافة إما عربية ونقلت إلى الصينية وإلى المجتمع الإيبيري عند الفتح، أو صينية وانتقلت إلى العربية، ونقلها العرب بدورهم داخل الحضارة الأوروبية، أو عربية وتوغّلت في الثقافة الأوروبية. في المقابل، ظلّت الأسطورة حجة يعتلّ بها الإسبان لتخفيف مصيبة هذا الغزو اللأمتوقع من المسلمين². ويخلص "مينديث" إلى أنّ هذه الأسطورة من إنتاج العرب وهم من حملوها إلى البلاد حينما استوطنوا فيها. أمّا الخبر الثاني، فهو الرواية المتعلقة ب"رذريق" و"يليان"³، إذ يعتبر المستشرقون والنّاقدون قصّة ابنة "يليان" من أساطير الغزو. في حين أنّ المصادر العربية والمغربية ترى أنّها من الأسباب المحفّزة على الغزو. وتقول الأسطورة إنّ "يليان" أرسل ابنته إلى قصر "رذريق" لتتأدّب وتنشأ مع بنات القوط في ذلك الزّمان. ونالت الفتاة إعجاب رذريق فاغتصبها، فكتبت إلى أبيها تخبره بالأمر، فقرّر الانتقام بإدخال العرب إلى البلاد⁴. وإن اتّفقت أغلب المصادر العربية على أنّ "رذريق" هو مغتصب الفتاة، فإنّ ابن خلدون⁵ جعل صاحب هذه الفعلة "غيطشة" لا "رذريق"، ويتّفق "سافيدرا" و"ابن خلدون"، إذ يذهبان إلى أنّ الذّي اعتدى على

Tsin-Schi-Huang s'assit sur le lit en regardant le plancher. Il aperçut et sans poussière. Appuyé au mur était un bâton de bambou. Soudain ; un tableau apparut ou était écrits quelques vers:

Tsin-Schi-Huang a détruit six royaumes, il a ouvert mon tombeau et y a trouvé mon lit. Il a volé mes souliers et saisi mon bâton. Quand il vint à Schakiu, il trouva la mort.

Effrayé, Tsin-Schin-Huang fit refermer le tombeau, mais à peine fut-il arrivé à Schakiu qu'il fut pris d'une grave maladie dont il mourut en peu de temps» p308.

1- Krappe, Alexander Haggerty, La légende de la maison fermée de Toléde, Op. Cit., p308.

2- Dozy, Reinhert, Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne, 3^e édition, Paris 1881, tome 1, p15.

3- أمّا نسب يليان فهو محلّ اختلاف الباحثين والمؤرخين، فبروفنسالو "دوزي" و"سافيدرا" يرجّحون أنّه ذو أصول بربرية، وأنّ اسم يليان ظهر في القرن العاشر واسمه الأصلي olban، وهو مسيحي من أصل عربي.

وهذه الاستنتاجات التي استخلصها المستشرقون لم تبين من فراغ، إذ ربطوا اسم olban بنهر بالمغرب اسمه عليان، وانتهج "سيمونت"، و"سافيدرا"، علم الأنساب لاستخلاص أصول "يليان"، فذهبا إلى أنّ اسم يليان ظهر في القرن العاشر، وابن يليان أسلم ولقّب نفسه عبد الله. ومنهم من يزعم أنّه رومي، ومنهم من يزعم أنّه بربري من عمارة، وبقدر اختلافهما بنسبه اتّفقا على أنّه حاكم سبته، وكان في حكمه شبه مستقلّ عن الدولة البيزنطية خاصة عندما قلّت الإمدادات عنه من الدولة وهو ما دعاه إلى توثيق علاقته مع من جاوره من البربر حتّى ظلّه بعض المؤرخين بربرياً.

- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p7-13.

4- ابن قوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، مرجع سابق، ص55.

5- عبد الرّحمان ابن خلدون: مقدّمة ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت_لبنان، ط1، ص128.

ابنة "يليان" كان "غيطة" لا "رذريق" لأن "غيطة" كان صديقه أما "رذريق" فلم يكن، ومن غير المعقول أن يكون "يليان" قد أرسل ابنته لتتأدب في قصر ملك بينهما عداوة.

عدّ المستشرقون هذين الخبرين مجرد خرافات مبنوثة في الأدبيات العربية لإضفاء الطرافة على الأخبار، وهذا ما اعتدنا على وجوده في الأخبار العربية القديمة. وهذا اتساع في الأخبار لإضفاء التثويق في حكايات الغزو عند الشعوب المنتصرة وإبراز الذات المنتصرة في صورة أسى وأقوى.

في حين أنّ هذه الأخبار تلوّث الحقيقة التاريخية وتشوّه الوقائع. ولكن لا بدّ أن ننوّه إلى أنّ الدّراسات الأثربولوجية العلمية الموضوعية تنظر في الأساطير وتهتمّ بالخرافات لأنّها تخفي جانباً كبيراً من الحقيقة المختلطة بالأكاذيب والتلفيقات لإضفاء الإثارة والتثويق وشدّ آذان السّامع وفكر القارئ.

فلعلّ حكاية التّابوت وراءها إنباء بوجود ثروة أخفاها الملوك السّابقون رغم الحالة الاقتصادية المزرية التي كان يعيشها أهل البلاد آنذاك.

وأما قصة الأميرة المغتصبة فالأقرب أنّ صاحب الفعلة "غيطة" لا رذريق، وهنا نتفق مع "ابن خلدون" و"سافيدرا" وحتى لو قبلنا هذه القصة، فإننا لا نستطيع أن نجعلها سبباً في عبور العرب لأنّ مثل هذا الاعتداء لم يكن يُنظر إليه بالاشمئزاز الذي يُنظر إلى مثله الآن². ولكّنها تجعلنا نفهم ظروف نشأة هذه الأسطورة، فالمجتمع الذي هيأ ظهورها وأسباب انتشارها وربطها بأسباب دخول العرب، يُظهر الفاتح في صورة المخلص من الظلم والقهر وأنّ غزوه بلداً ما غايته في ذلك نشر قيم التسامح والعدل ونيل الاضطهاد واللامساواة.

لا تُعتبر هذه القصة السبب الرئيسي للإطاحة بالقوط، بل تضافرت عدّة محقّرات، إذ أحدث العرب غزواتهم في شمال إفريقيا، وأخذ البربر في عقد الصلح مع العرب، ولم تبق إلا سبباً في حكم يليان. وفي آخر أيام القوط أضحت البلاد تعيش فوضى عارمة، فشعبها ينتفض ضدّ حريتها الدينية، إلى جانب الفوضى السياسية العارمة. وقد واجه الحاكم ثورة معادية من الشعب ومن أبناء الملك السّابق وأنصاره³ الذين كانوا يكتنون له مشاعر الكره والحقد نفسها.

- فكيف استغلّ العرب ثغرات البلاد؟

- وكيف بُنيت استراتيجيات الغزو؟

1- ملك الأندلس قبل رذريق.

2- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية، مرجع سابق، ص 29
3- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p16-17.

4- فكرة الغزو:

بالتزامن مع سعي رذريق إلى امتلاك السّلطة وتهدئة الاضطرابات الاجتماعية ببلاده، وطّد موسى بن نصير¹ نفوذه في شمال إفريقيا.

ولم يدخل الشّمال الإفريقي في حوزة الإسلام بحرب واحدة، بل بسلسلة من الحروب، حوالي سبعين سنة متوالية، ولقوا تعنتاً من قبل سكّان شمال إفريقيا وخاصة من الكاهنة. وينقل ابن عذاري في جزئه الأوّل من كتابه "البيان المغرب" مواجهات الكاهنة للمسلمين: "وقد قتلت الكاهنة العرب قتلاً ذريعاً، وأسرت ثمانين رجلاً من أعيان أصحابه، وسُمّي ذلك الوادي وادي العذارى"².

وقام عقبة بن نافع في ذي القعدة (21هـ/ سبتمبر 642م)، بفتح القيروان، وانتهت العمليّة بحملة "موسى بن نصير"³، التي أخضع فيها المغرب الأقصى سنة (90هـ/ 708م)⁴.

ولم يكن إخضاع شمال إفريقيا أمراً هيّناً على المسلمين، ولم يكن فتحاً كاملاً، إذ تمّ إخضاع سبتة التي ظلّت تحت حكم "يليان". واستوطن المسلمون شمال إفريقيا في عهد الوليد بن عبد الملك. ومن الباحثين من اعتبر أنّ فكرة الغزو كانت امتداداً طبيعياً لفتح المغرب⁵، فقد ارتبط كلاهما بالآخر عضويّاً، ووحدت بينهما الظروف السياسيّة.

وقد أجمعت جلّ المصادر العربيّة على أنّ "يليان" قد زبّن البلاد في عيون العرب انتقاماً لمغتصب ابنته⁶ (حسب الأخبار العربيّة). فقد استبدّ "يليان" بالحكم على طنجة منتهاً بذلك ضعف الدّولة البيزنطيّة. وبعد تمكّن العرب من الاستيلاء على المغرب الأقصى، أضحى خطر المسلمين يهدّد استقلاليتهم، ولعلّ تيقن "يليان" بضعف القوط وخطر المسلمين على بلاده، هو ما شجّع على التّواصل مع المسلمين وعرض مقترح غزو بلاد القوط. وكان الاتّفاق قد تمّ بين "موسى" و"يليان"⁷ على أن يكون هو وأصحابه عوناً للمسلمين في حربهم هذه. فاستيطانهم بشمال إفريقيا سيُشكّل خطراً على "سبتة"، حيث كانت الأخيرة حصناً منيعاً من الحصون الإفريقيّة التي لم يخضعها المسلمون بعد، كما كانت ثغراً له قيمته على جبل طارق⁸.

1- محمد بن فتوح الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: ابراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط2، 1989، ص15.

2- المرجع السابق ج1، ص26.

3- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., P12.

4- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدّولة الأمويّة، مرجع سابق، ص47.

5- ابراهيم بيضون: الدّولة العربيّة في إسبانيا من الفتح حتّى سقوط الخلافة 92هـ- 466هـ/ 711م- 1031م، دار النّهضة العربيّة، ط3، 1986، ص22.

6- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., p14.

7- خليل ابراهيم زكروط: فتح العرب المسلمين لبلاد الأندلس، معهد إعداد الملمّين الفلّوجة، مجلّة الدّراسات التاريخيّة والحضاريّة، المجلّد 4، عدد14، تشرين الأوّل 2012، ص2.

8- أحمد هيكال: الأدب الأندلسيّ من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، (د.ت)، ط11، ص85

وتذكر الروايات العربية أن "يليان" لم يكتف بمخاطبة "طارق في الأمر، بل تكلف مشقة الذهاب إلى لقاء "موسى" في "القيروان" لإقناعه بسهولة الغزو، والتحدث إليه في الخير الذي يعود عليه إذا سارع وعبر إلى "الأندلس" واغتنم فرصة غياب "رذريق" مع خيرة جنده في حملة حربية نحو البلاد¹. وتختلف المصادر فيما بينها حول:

- كيفية اللقاء ومكانه (دمشق، القيروان)

- صعوبة تحديد صاحب الاتفاق،

ولكنّ المصادر تتفق على أنّ فكرة الغزو كانت من جهة "يليان"، فقد استجار بالعرب ظناً منه أنّهم أهل غارة ومغنم وأنهم سيزيلون الملك "رذريق" ويغنمون ثمّ يعودون².

وهذا التّواصل بين "يليان" والمسلمين هو ما شجّعهم على خوض الحرب وتوسيع الرقعة الجغرافية لبلاد المسلمين التّفاوض بين مركز الخلافة (الوليد بن عبد الملك ت96 هـ / 715م) وحاكم إفريقية (موسى بن نصير)، الذي أشار إليه الوليد بن عبد الملك بأن يختبرها بالسرايا ولا يغرر بالمسلمين³. ولا يُجازف بحياتهم ووافق موسى بن نصير على خوض المعركة⁴.

إنّ القراءة الأولى لتهيئة ظروف الغزو الإسلامي تبرز عدم الاهتمام لأمر المنطقة رغم قربها ومكانتها الاستراتيجية، ورغم ضعفها السياسي وليونة الاستيلاء عليها.

ففكرة الغزو نبعت من مصدر أجنبي غير مسلم. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ بعض الأخبار العربية على غرار "ابن عذاري" وغيره⁵ ربط فكرة الفتح ب"عثمان بن عفان" (دخلها "عبد الله بن نافع بن عبد الله" و"عبد الله بن عبد القيس" و"عبد بن الحصين الفهريان" من جهة البحر زمن عثمان)⁶.

وإن كانت فكرة الفتح منذ عهد عثمان بن عفان لما ادّخر المسلمون جهدا في دخول البلاد ولم ينتظروا اقتراح "يليان"، خاصّة وأنّ قدمهم ترسّخت في شمال إفريقيا، ولو كانت فكرة مترسّخة لدى المسلمين لما تشاور "موسى بن نصير" مع "الوليد بن عبد الملك" حول المسألة أصلا.

وبذلك أضحت "شبه الجزيرة الإيبيرية" مشروعا للغزو الإسلامي، نظرا للقرب الجغرافي من المد الإسلامي وتشابه الطبيعة الجغرافية الإيبيرية وأغلب مناطق شمال إفريقيا من جهة.

ومن جهة أخرى، شيوع الاضطرابات السياسيّة، وكثرة الدسائس والانقلابات في شبه الجزيرة الإيبيرية، وانتشار الأزمة الاقتصاديّة بأروبا.

1- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأمويّة، مرجع سابق، ص 127.

2- المرجع نفسه، ص 110.

3- المرّاكشي بن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ص 5.

4- Provençal, Lévi: Histoire de l'Espagne musulmane, Op. Cit., P15.

5- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، دار صادر، ط3، 2008، ج4، ص15.

6- المرّاكشي بن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، مرجع سابق، ص 65.

كلّ هذه العوامل هيأت ظروف "الفتح" وأولى خطواته كانت "سريّة طريف"¹، وهي آخر محاولات المسلمين قبل الغزو.

- فبم تميّزت سريّة² طريف³؟

5- سريّة طريف:

تسبق هذه المرحلة مشروع الغزو، وتعتبر مرحلة استقصاء لوضع البلاد لمعرفة أوضاعها وعلى وجه الخصوص المنطقة الجنوبيّة منها⁴.

ورأى⁵ Glyn stanley أنّ أهداف المسلمين تجاه هذا التوسّع غامضة وغير واضحة. أمّا موسى بن نصير فقد امتثل لأوامر الخليفة وجّه سريّة من 500 رجل⁶.

عبر طريف، في قوّة صغيرة، وقدم له "يليان" أربعاً من السفن عبروا بها⁷ لاختبار الجزيرة⁸. هذه المنطقة المحاذية لطنجة عرفت "بجزيرة طريف"، وقد سُمّيت باسمه لتزوله هنالك، فأغار منها على ما يليها إلى جهة الجزيرة الخضراء⁹.

وظفر العرب بغنائم جزاء عدّة غارات، حيث "قام طريف وأصحابه بسلسلة من الغارات السريعة على الساحل غنموا فيها مغانم كثيرة وسبوا عديداً، وعاد طريف بمن معه وبعث إلى موسى في القيروان من الغنيمة والسبي"¹⁰.

- 1- ابن عذاري: "فبعث موسى بن نصير عند ذلك رجلاً من البربر، يسمّى طريفاً": البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ص5.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط7، 2008: "السريّ، المختار، والسريّة قطعة من الجيش، يقال خير السرايا أربعمائة رجل. التّهذيب، وأمّا السريّة من سرايا الجيوش فهي فعيلة بمعنى فاعلة، سُمّيت سريّة لأنّها تسري ليلاً في خفية لتلاّينذر بهم العدو فيحذروا أو يمتنعوا. يقال سري قائد الجيش سريّة إلى العدو إذا جرّدها وبعثها إليهم وهو التّسرية" المجلد 7، ص179.
- 3- Provençal, lévi, J. Schacht, encyclopédie de l'Islam, Paris éditions, Maisonneuve et La Rose, S.A 1975.
- "هو طريف بن مالك من البربر، يكتّى أبا زرع وهو طريف البربري مولى موسى بن نصير الذي تُنسبُ إليه جزيرة طريف"، ص241.
- 4- خليل ابراهيم زكروط: فتح العرب المسلمين لبلاد الأندلس، مرجع سابق، ص36.
- 5- A history of Spain and Portugal the library of Iberien online, the regent of the university of wisconsin system, all right reserved, copy right 1973 : «their goals were apparently ambigous at first», p.39.
- 6- المراكشي بن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ص6.
- 7- حسين مؤنس: فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلاميّ إلى قيام الدولة الأمويّة، مرجع سابق، ص128.
- 8- ابن عذاري: "فأشار الوليد بأن يختبرها بالسرايا، ولا يضرّ بالمسلمين، فبعث موسى بن نصير عند ذلك رجلاً من البربر، يسمّى طريفاً ويكتّى أبا زرعة، في مائة فارس وأربعمائة راجل، فجاز في أربعة مراكب حتّى نزل في ساحل البحر بالأندلس"، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، مرجع سابق، ص5.

9- Encyclopedia of Islam, Op. Cit., P.241.

10- Manuel, Marin, Al Andalus et les andalousiens, P.44.

وعادت هذه السرية إلى إفريقية في يوليو (710م/91هـ)¹، فلما كانت السنة التالية اغتنم "موسى بن نصير" فرصة ابتعاد "رذريق" عن شبه الجزيرة الإيبيرية لانشغاله بإخماد الثورات، فجهز لها مولى آخر من مواليه، هو طارق بن زياد².

ويعود استخدام العرب للموالي والأعاجم في الجيش إلى فترة الرسول "محمد"، إذ استعان في غزواته ببعض الموالى³، وعينهم على قيادة الجيش رغم أن العرب تمقت ذلك⁴.

وقدم "ابن نصير" قيادة الغزو قبل الشروع فيه وأثناء الغزو إلى قادة برابرة، فهل لشدة حنكهم العسكرية والسياسية تم اختيارهم أم للتسوية بينهم وبين العرب؟

لقد واصل "بن نصير" استغلال الهفوات السياسية التي وقع فيها "رذريق"⁵، ونجاح سرية "طريف"، وسرعة تجاوزه العقبات، وعودته إلى إفريقية محملاً بالغنائم شجعت "بن نصير" على مواصلة الغزو وتنفيذ مشروعه.

ولكن للمستشرقين رأي آخر، فقد اتفقوا على أن الصراعات السياسية لعبت دوراً هاماً في توسيع ثغرات البلاد وتيسير احتلالها⁶، وكان للاضطهاد الديني الذي يقاسيه أصحاب الديانات الأخرى (اليهودية) دور في خلق المشاعر العنصرية⁷ والوقوف إلى جانب المستعمر.

ويرى البعض أن الغزو الإسلامي لقي ترحيباً كبيراً من جانب اليهود، إذ هاجر الكثير من يهود أوروبا إلى شبه الجزيرة وتجمعوا في "قرطبة" و"طليطلة" و"إشبيلية" و"سرقسطة" وخصّصوا أحياء خاصة بهم⁸. أما بالنسبة إلى غايات هذا التوسّع وأهدافه، فمنهم من يرى أن وراءه اعتبارات شخصية، وفي بعض الأحيان سياسية⁹. والتسابق بين الأمويين والبيزنطيين في التسلح للفوز بمعركة التفوق البحري، أكسب

1- R. Dozy, Histoire d'Espagne musulman, Op. Cit., P.44.

2- Ibid.

3- أحمد مختار العبايدي: مقال وصف الأندلس لمحمد بن علي بن الشبّاط المصري التّوزري، قطعة من وصف الأندلس وصقلية من كتاب صلة السّمط وسمط المرط لابن الشّبّاط، مجلّة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديرد، العدد 14، مدريد 1967 / 1968.

4- السّلامي حدّاد: شافية، نظرة العرب إلى الشّعوب المغلوبة من الفتح إلى القرن 3هـ/9م، ص146.

5- Dozy, Spanish Islam : «next year, Musa took advantage of the absence of Roderic who was engaged in qelling a rising of the Basques » p.230.

6- M. Lacroix, beauté de l'histoire de la domination des arbres en Espagne et en Portugal, London.

7- هدى درويش: أسرار اليهود المنتصرين في الأندلس، دراسة عن اليهود المارنواس، معهد الدراسات الآسيوية، جامعة الزّقازيق، ط1، 2008، "وقد صدرت عدّة قرارات من الجانب المسيحيّ تمنع استخدام اليهود في الأعمال وتؤكد ضرورة عتق أي عبد مسيحيّ يملكه يهودي، إضافة إلى منع زواج المسيحيّات باليهود ومنع الختان وحرمان اليهود من مزاوله شعائرهم الدينية. كما صدرت قرارات بحرق وقتل ورجم كلّ من يؤدّي شعائر غير مسيحيّة ممّا اضطرّ بعض اليهود إلى اعتناق المسيحيّة، وإقامة شعائر الدّين المسيحيّ وأكل لحم الخنزير لإثبات صدق تنصّرهم"، ص9.

8- هدى درويش: أسرار اليهود المنتصرين في الأندلس، دراسة عن اليهود المارنواس، مرجع سابق، ص11.

9- ابراهيم بيضون: الدّولة العربيّة في إسبانيا من الفتح حتّى سقوط الخلافة 92هـ/466م_711م_1031م، ص71.

العرب ثقة بالنفس ودفع بأهدافهم إلى مواقع جديدة دون أن نفصل بين فكرة الفتح ونمو القوة العسكرية الأموية في البحر¹.

إن هذه الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية المضطربة، خلقت محضنا، وهنا يسهل الإطاحة به. فأضحت البلاد فريسة سهلة لكل غاز.

6- الخاتمة:

حاولنا من خلال هذه الدراسة تحليل وتمحيص المحضن السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي هباً دخول العرب. ونشير إلى أن الأدبيات العربية، قد تداولت أخبار ما قبل دخول العرب فكانت أقرب إلى الأسطورة منها إلى الحقيقة والمنطق. فكانت الأوضاع حينئذ، في نظر الديانات المخالفة للكاثوليكية، في حاجة إلى مخلص من براتين القمع والاضطهاد هذا من جهة أولى.

ومن جهة ثانية، مثلت قصة اغتصاب "رزريق" ابنة "يليان" أحد أهم الأسباب التي دفعت "يليان" إلى الالتجاء وطلب معونة العرب للانتقام. فأضحى مشروع الغزو بهدف إفشاء العدل بعد أن عانى أهل البلاد ظلم وجور حاكمها.

ومن جهة ثالثة، مثل نجاح سرية طريف محقراً على مواصلة تنفيذ المشروع، خاصة بعد أن تمكن من استقصاء أوضاع البلاد والاطلاع على ثغراتها.

ولكن للدراسات الاستشراقية رأي آخر، إذ درسوا الظاهرة من داخل محضنها التاريخي والثقافي والسياسي والاقتصادي، فاستنبطوا رؤية تختلف عما شاع في أخبار المصادر العربية. وقدّموا مشهداً مغايراً عما ألفه العرب والمسلمون عن هذا الحدث الشهير الذي مازال السلف يمجّدونه.

فاستخلصوا أن التكاليف على العرش والمؤامرات القائمة بين الحاكم والمنقلبين أضعفت سياسة البلاد وخلقت قطيعة بين الحاكم والمحكوم، ووسّعت الهوة الفاصلة بين السلطة والشعب، مما ضعف من نقمة الشعب على السلطة أولاً.

وثانياً، لعب الاستغلال المالي الذي لحق الطبقات الضعيفة دوراً هاماً في خلق اضطرابات داخل البلاد وتدمراً من السلطة وانتشار الاضطرابات الأمنية. فشاع انتشار العبودية فضلاً عن مكوث الجيش الضخم من العبيد التي لم تعد مندفعة في القتال لأجل نظام لا يحميها.

ومن جهة ثالثة، تسبّب قمع يهود البلاد في بروز انشقاق بين معتنقي اليهودية والسلطة، بل بلغ الحدّ بيهود المنطقة إلى التآمر ويهود شمال إفريقيا إلى الانقلاب على الحاكم، مما ضاعف كره أهل البلاد لهم.

وتفضح محاولة انقلاب اليهود على السلطة تدهور الأوضاع السياسية بالبلاد، وتعتبر الحقبة السابقة لدخول العرب البلاد آنذاك من أشدّ فترات "شبه الجزيرة الإيبيرية" تدهوراً وانحلالاً. وهذا يفسّر سرعة

1- المرجع نفسه، ص 72.

مرور فترة استقصاء البلاد التي تزعمها "طريف" من خلال سرّيته. ولعب "يليان"، الذي اعتبرته الأدبيّات العربيّة ضحيّة جور حاكم اغتصب شرف ابنته في حين اعتبرته الدّراسات الاستشراقية خائنا لأهل مذهبه، دورا هامًا في كشف ثغرات البلاد وعوراتها.

نخلص إذن إلى أنّ الحدث واحد وهو حدث فتح الأندلس الشّهير، ولكنّ زوايا النّظر متعدّدة، والرّؤية تختلف من قراءة إلى أخرى، فما أحوجنا إلى توسيع الرّؤية وإعادة قراءة الأحداث من خلال الاطّلاع على مختلف الآراء لاستنباط قراءة جديدة تحيط بجميع المرجعيّات والتصوّرات: الدينيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها. وممّا لا شكّ فيه أنّنا سنكتشف حقائق قد غيّبت وعلى الأرجح أنّ نظرة التّقديس والتّمجيد لعدد الأخبار قد تتغيّر.



قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

- 1- الأمين (إسماعيل): العرب لم يغزو الأندلس: رؤية تاريخية مختلفة، فبراير 1991.
- 2- بيضون (ابراهيم): الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة 92هـ- 466هـ/ 711م- 1031م، دار النهضة العربية، ط3، 1986.
- 3- التلمساني (أحمد بن محمد المقرئ): نفع الطيب، تحقيق: إحسان عباس، ط1، د. صادر (د.ت).
- 4- التوزري (ابن كردبوس): الاكتفاء في أخبار الملوك، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 2008.
- 5- التوزري (محمد بن علي بن عمر بن الشباط): صلة السمت وسمه المرط، تحقيق: أحمد مختار العبايدي، معهد الدراسات الإسلامية بمديدي، 1966.
- 6- الحميدي (محمد بن فتوح): جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: ابراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط2، 1989.
- 7- الحميري: الرّوض المعطار: تحقيق إحسان عباس، ط2، مؤسّسة الرّسالة بيروت، 1985.
- 8- ابن خلدون (عبد الرّحمان): مقدّمة ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت_لبنان، ط1.
- 9- ابن خلّكان (أبو العباس شمس الدّين): وفيات الأعيان وأنباء الرّمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط1.
- 10- درويش (هدى): أسرار اليهود المنتصرين في الأندلس، دراسة عن اليهود المارنواس، معهد الدراسات الآسيوية، جامعة الرّقازيق، ط1، 2008.
- 11- زكروط (خليل ابراهيم): فتح العرب المسلمين لبلاد الأندلس، معهد إعداد الملمّين الفلّوجة، مجلّة الدّراسات التّاريخية والحضارية، المجلّد 4، عدد14، تشرين الأوّل 2012.
- 12- زليم (هشام): مسلمون في الأندلس قبل طارق وطريف، موقع صلة الرّحم بالأندلس، 20 أغسطس 2009.
- 13- سليمان (فاضل): أقباط مسلمون قبل محمّد، تقديم وتذييل محمّد عمارة، الإيداع الإعلامي للتّوزيع، ط1، (د.ت).
- 14- السّلمي (عبد الملك بن حبيب الأندلسي): كتاب التّاريخ، المكتبة العصريّة لبنان، بيروت، ط1، 2008.
- 15- شافية (حدّاد السّلامي)، نظرة العرب إلى الشّعوب المغلوبة من الفتح إلى القرن 3هـ/ 9م، ط1، دار انتشار العربي، 2017.
- 16- الطبري (ابن جرير): تاريخ الطبري، دار صادر، ط3، 2008، ج4.

- 17- العبايدي (أحمد مختار): في تاريخ المغرب والأندلس، دار التّهضة العربيّة للطباعة والنّشر بيروت، ط1.
- 18- العبايدي (أحمد مختار): مقال وصف الأندلس لمحمّد بن علي بن الشّباط المصريّ التّوزريّ، قطعة من وصف الأندلس وصقلية من كتاب صلة السّمط وسمط المرط لابن الشّباط، مجلّة المعهد المصريّ للدراسات الإسلاميّة بمدير، العدد 14، مدريد 1967/1968.
- 19- ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرّحمان): فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد صبيح، ط1، د.ت.
- 20- ابن عذاري (المراكشي): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج. س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت لبنان، ط1، (د.ت).
- 21- أبو الفداء (عماد الدّين إسماعيل بن محمد بن عمر): تقويم البلدان، ط1، دار صاد بيروت، (د.ت).
- 22- ابن قوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياريّ، المكتبة الأندلسيّة، دار الكتاب المصريّ القاهرة، دار الكتاب اللّبنانيّ، ط2، 1989، ج2.
- 23- المقري: نفع الطّيب: تحقيق: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر (د.ت)
- 24- مكّي (محمّد علي): الأساطير والحكايات الشّعبيّة المتعلّقة بفتح الأندلس، مجلّة المعهد المصريّ للدراسات الإسلاميّة بمدير، عدد23، 1985/1986.
- 25- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط7، 2008.
- 26- مؤنس (حسين): فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلاميّ إلى قيام الدّولة الأمويّة، دار المناهل للطباعة والنّشر، ط1، 2002، ص:17
- 27- هيكل (أحمد): الأدب الأندلسيّ من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، (د.ت)، ط11.

المراجع الأجنبيّة:

- 1- Dozy, Reinhert, Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne, 3^oème édition, Paris 1881, tome 1, p15.
- 2- Krappe, Alexander Haggerty, La légende de la maison fermée de Toléde, in Bulletin Hispanique, tome 26, n^o4 1924.
- 3- Provençal, Lévi, J. Schacht, encyclopédie de l'Islam, Paris éditions, Maisonneuve et La Rose, S.A 1975 .
- 4- Provençal, Lévi, Histoire de l'Espagne musulmane, la conquête de l'émirat hispano-umaiyade, Tome 1, préface d'Abdallah Laroui, Maisonneuve et la rose, 1999.
- 5- Stayly, G Payne, A history of spain,d Portugal, the regents of the university of Winsconsin system all right reserved, the library of iberian resources online, 1973.

قراءات في الكتب

24. تحقيق أطلس عليّ الشّرفي الصّفاقسيّ لمحمد الطّاهر المنصوريّ مراجعات وملاحظات

د. صدق السّلامي.....434

25. المناظرة، مقام خطابيّ/جنس كلامي في كتاب "فن المناظرة في الأدب العربي"

أ. عبد الرزاق القلبي.....449

تحقيق أطلس عليّ الشّرفي الصّفاقسيّ

لمحمد الطّاهر المنصوري

مراجعات وملاحظات

Investigation of Ali Al Charfi Al Safaqusi's Atlas
by Mohamed Taher Mansouri
Review and comments

د. صدق السلامي

جامعة الرّيتونة

تونس

sidksallami@gmail.com



تحقيق أطلس علي الشرفي الصفاقسي

لمحمد الطاهر المنصوري

مراجعات وملاحظات

د. صدق السلامي

ملخص:

حقّق محمد الطاهر المنصوري مخطوطتين لعليّ بن أحمد بن محمد الشرفي الصفاقسي وهما "طبلّة" ومعطيات جغرافيّة وفلاحيّة عن نسخة باريس ونسخة أكسفورد. وكان رهانه المعرفيّ منصّباً لبيان مساهمة أهل إفريقيّة في وضع الخرائط ودورهم ضمن حلقات المعرفة في مجال الجغرافيا والفلك والميقات. فنفض الغبار عن علّم أشار إليه مستشرقون وقلّمَا عُرّف بين الباحثين العرب والمسلمين. وبذلك بيّن المنصوري دور ساكني أفريقيّة في التّراث الإسلاميّ والإنسانيّ في هذا المجال واستفادتهم من غيرهم. فضلا عن دور أسرة الشرفي التي ضاعت مساهمات الجدّ والأب وعُثِر على إسهامات عليّ الشرفي وابنه أحمد. الكلمات المفتاحية: الشرفي، خريطة (طبلّة)، إفريقيّة، جغرافيا، رزنامة فلاحيّة، تحقيق، ترجمة.

Abstract:

Mohamed Taher Mansouri has investigated two of Ali Ben Ahmed Ben Mohamed Al Charfi Al Safaqui's manuscripts which are "Tabla" and "geographical and agricultural facts and figures" about the copy of Paris and that of Oxford. His cognitive objective was mainly aimed at highlighting the contribution of the people of Ifriqiya to cartography and their role among the cognitive circles specialized in the fields of geography, astronomy and timekeeping. Indeed, he has unearthed a science often referred to by orientalist but scarcely known among Muslim and Arab researchers. Thus, he has demonstrated the role of Ifriqiya's residents in the Islamic and world heritage in this field and their benefits from others. Apart from the Al Charfi family's role, the contributions of both the grandfather and the father were lost, and only those of Ali Al Charfi and his son Ahmad have been recovered.

Key-terms: Al Charfi, map (tabla), Ifriqiya, geography, agricultural calendar, investigation and translation.

1- مقدمة:

لئن عُرف القرن السادس عشر الميلادي بقرن الصِّراع بين الامبراطورية العثمانية ومثيلتها الامبراطورية الإسبانية، فإنَّ معطيات الباحثين حول هذه المرحلة ضئيلة لندرة المصادر. فظَلَّت فترة تاريخية يلقها الغموض لكثرة الثغرات التي يصعب سدَّ بياضاتها دون كشف نصوصها لفهم مراحلها وتاريخ الذهنيَّات بها. وبما أنَّ القرن تميَّز باحتدام المعارك بين هذا الطَّرف وذاك للفوز برقعة جغرافية جديدة لسواحل المتوسط تضمها إلى إمبراطوريتها الواسعة، فقد عرفت نصوص تساهم في خوض غمار المعارك البحرية وكشف المناطق المجهولة. وإنَّ اقتران السُّلطة العثمانية بعلم شهير في هذا المجال هو ييري رايس لا ينفي وجود نصوص أخرى في ذات السِّياق. فقد انصبَّ اهتمام جغرافيين وخرائطيين آخرين لوضع خرائط، غير أنَّها ظلَّت غير معلومة للباحثين. ومن هذه النصوص "طبله" وضعها عليّ بن أحمد بن محمد الشَّرفي الصِّفاقسي وارتحلت نسخ المخطوط من بلد منشئها لتستقرَّ في مكتبات عالمية وهما مكتبة باريس وأكسفورد قبل أن ينفذ عنها المؤرِّخ والمترجم البحَّثة محمد الطَّاهر المنصوري غبار التَّسيان. وحول النَّص من الرَّفوف إلى دقِّي كتاب مطبوع محقَّق ومشفوع بترجمة مع مقدِّمة افتتاحية. فلئن توفِّي محمد الطَّاهر المنصوري يوم 10 أوت 2016، فإنَّ أعماله التي نُشرت إثر ذاك التَّاريخ جعلته نابضا بالحياة العلمية¹. فقد خَلَّف تحقيق نصٍّ مهمٍّ يعود إلى القرن السادس عشر ميلادياً عَنونته «أطلس تاريخي للعالم المتوسطي القرن السادس عشر»² بتحقيق وتقديم وترجمة تحمل توقيع المنصوري في جانفي 2017 عن دار صامد للنَّشر بصفاقس (واحد وتسعون صفحة للقسم العربيّ وتسع وعشرون صفحة للقسم الفرنسيّ).

ولا يفوتنا في ذات السِّياق الإشارة إلى ما بات معلوما من اهتمام المنصوري بالعالم البيزنطي فضلا عن التَّرجمات التي أنجزها وخاصة «إسكان الغرب في العالم المتوسطي في العصر الوسيط» (بيروت 2013) وغيرها من الأعمال التي ولَّدت اهتماما بالبحر الأبيض المتوسط. ولعلَّ تحقيق أطلس الشَّرفي يندرج ضمن هذا الاهتمام وقد بات البحر المتوسط مجالا لصراع بين امبراطوريتين هما العثمانية والإسبانية.

1- نشرت له مجلة أسطور (دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية) عددا من المقالات إثر وفاته: العدد يوليو 2016: تأيين بقلم عبد الرحيم بن حادة «محمد الطاهر المنصوري: المؤرخ الإنسان». ومقال «صناعة الملاحه من خلال مقدمة ابن خلدون» ومراجعة كتاب «التاريخ العربي وأزمة المناهج من خلال كتاب محمد حبيب بيده بؤس التاريخ» ومراجعة كتاب «الأخ الرعية والمواطن: دينامية الوضع السياسي للفرد في البلاد التونسية». وفي العدد يناير 2017: مراجعة كتاب «قراءة في كتاب الدِّين والعلمانية في سياق تاريخي». وفي العدد يوليو 2017: مقال «صورة البيزنطيين في الحضارة العربية من خلال اللغة». كما ذكر عبد الرحيم بن حادة في تأيين الفقيه أنه خلف كتابا آخر قيد الطَّبع «التجارة المتوسطية في العصر الوسيط» إضافة إلى «أطلس العالم المتوسطي» وترجمة قيد الطبع لكتاب دوني برنفل «التحصينات البيزنطية بإفريقيا».

2- سبق لعبد الرحيم بن حادة تقديم الكتاب وهو غير التَّقديم الذي نقدته في هذه المراجعة: عبد الرحيم بن حادة، «أطلس تاريخي تونسي في القرن السادس عشر»، مجلة أسطور (دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، العدد، تموز/يوليو 2017، ص 166-171.

2- تحقيق مخطوط أطلس الشرفي وترجمته: الرهان المعرفي:

صدر التحقيق في جانفي 2017 عن دار صامد للنشر ودعم من صندوق التشجيع على الإبداع الأدبي والفني، في طبعة أنيقة من الحجم الكبير مرفقة بصور من المخطوط بالألوان. وتحتوي قسما عربيا من مقدمة فتحقيق النسخة الأولى فالثانية. وقسم باللغة الفرنسية: مقدمة فترجمة النص الأول فالثاني. خصص محمد الطاهر المنصوري مقدمة تمتد من الصفحة 5 إلى الصفحة 13 ليعلن فيها عن دواعي التحقيق وظرفياته. فمنها ما يتصل باعتماد الباحثين بكتاب البحري لبيري رايس (Piri Reis) وجهل بالدور العربي في صناعة الخرائط. "ولعل عائلة الشرفي التي هي موضوع هذا البحث ظلت عائلة مغمورة باعتبار صغر حجم البلاد التونسية وبانعدام أثرها في المكتبات العربية والإسلامية"¹. ثم أدرجه المنصوري في سياق أعم وهو تعميم أهل المشرق على الأدوار المغربية في الحضارة الإسلامية مما رسخ منذ العصر الوسيط كما ورد عند ابن فضل الله العمري صاحب كتاب "في الإنصاف بين المشرق والمغرب". وكان رد المنصوري مستندا إلى وجهة طرح علمي يدرك حقيقة التراكم المعرفي وبيان واقع المعارف ودور العرب في تطورها. فلم يكن المنصوري ممن يبحث عن مفاخرة بأل الشرفي رغم أن "عائلة الشرفي وغيرها من أهل الأندلس الذين نبغوا في علوم شتى وتفردوا بها من بين العرب قاطبة"². ومن أبرز دواعي التحقيق ما أورده المنصوري "لذلك يبدو ضروريا أن نعيد للمدرسة التونسية اعتبارها في هذا المجال ونؤمن جهود عائلة نشأت وترعرعت ونبغت واشتهرت فوق تربة افريقية والتي هي في أغلبها تونس اليوم. ولا يجب أن ننظر لذلك من زاوية الدفاع عن الدور الإفريقي العربي الإسلامي في تقدم الحضارة وإنما في إطار التعريف بالتراث العربي الإسلامي عموما وبالتونسي في هذا الإطار حتى يتبين الناس حاضرا ومستقبلا أهمية الإسهامات الحضارية التي قام بها أهل المغرب المشبعين بالحضارة العربية الإسلامية سواء كانوا من أصول بربرية محلية أو من أصول عربية مشرقية أو عناصر أخرى زرعها التاريخ في هذه الربوع. ويعد هذا العمل لبنة في صرح الحضارة كبير"³. وأثبت أن من مقتضيات البحث العلمي التعريف بالدور الحضاري للمغاربة في تصوير الخرائط وعلم الفلك فضلا عن سيطرتهم على البحر وأورد دليلا عليه رئاسة مجموعة من المغاربة موانئ عديدة في الشرق إبان العهد المملوكي وبعده. لقد ثمن المستشرقون هذا الدور الحضاري للمغاربة منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم. ومنهم المستشرق الفرنسي إميل بلوشي Emile Blochet الذي اعتنى ببعض إنجازات الشرفي وتبعه المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو Nallino Carlo Alphonso بدراسة خريطة أنجزها علي بن أحمد الشرفي الصفاقسي سنة 1579 وهي محفوظة في مكتبة المعهد الإفريقي الإيطالي بروما. فضلا عن اهتمام المستشرق الروسي اغناطوس كراتشوفسكي Ignati Iulianovich Krachovsky وهو صاحب عمل ضخيم حول الأدب الجغرافي عند العرب وفيه دراسة حول عائلة الشرفي وشبهها بمعمل لإنتاج الخرائط

1- علي بن أحمد بن محمد الشرفي الصفاقسي، أطلس تاريخي للعالم المتوسطي القرن السادس عشر، تحقيق وتقديم وترجمة: أ.د.

محمد الطاهر المنصوري، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، جانفي 2017، ص 5.

2- علي الشرفي، أطلس تاريخي، ص 5.

3- المصدر نفسه، ص 7.

workshop. واعتنى بالعائلة المستشرق الألماني كونراد ميللر Konrad Miller ونشر الخرائط في الموسوعات الجغرافية العربية وغيرها من الكتب البلدانية في مجموعة بمدينة شتوتغارت سنة 1927. وفي المقابل لم يعرف الشرفي درسا عند العرب إلا من خلال أعمال محدودة. منها ما ذكره أحمد سوسة عنه وهو يدرس الشرفي الإدريسي. فضلا عن أعمال للمنصوري نفسه من دراسات أو ترجمة نسخة أكسفورد ونشرها في 2002. واعتنى باحث تونسي هو طارق الكحلاوي اعتناء جزئيا بالشرفي في عمل باللغة الانجليزية سنة 2008. وإذا أردنا تنزيل هذا التحقيق في سياق البحوث فإننا سننتبه إلى غاية معرفية موضوعية "فالحضارات تُبنى بالتراكم وتعدّد وتنوّع المساهمات دون أن يعيقها البحث عن الأولوية في الاكتشاف. فقد عاب الكثيرون ممّن سعوا إلى طمس الآخر المختلف على الحضارة العربية الإسلامية أنّها لم تسهم في الحضارة الإنسانية أو اقتصر دورها على نقل علوم الأول. ولئن كان العرب حلقة في مراكمة العلوم ونقل القديم منها إلى العالم المعروف في العصر الوسيط وتمكين أوروبا من تركيز نهضتها على ما نقله العرب من علوم فارسية وهندية ويونانية ورومانية ومن تجارب الشعوب الأخرى مثل البربر والأفارقة السود وغيرهم، فإن فضل العرب يظلّ قائما لثلاثة أسباب رئيسية"¹. وتتلخّص هذه الأسباب في أخذ علوم الأول ونقلها إلى العربية لتنهل منها أغلب الحضارات في العصر الوسيط. وفي تشجيع السلطان على طلب العلم. وتمكّن العرب من اكتشاف أساسي لكل العلوم وهو الملاحظة وعلمها يُبنى الاستنتاج والاستقراء والاستنباط والتطبيق.

أمّا الدواعي المتصلة بالمنصوري فهي تعود إلى الثمانينات من القرن العشرين لما اعترضه علي بن أحمد الشرفي الصفاقسي صُدفة في فهارس مخطوطات المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس، فاستنسخ ميكروفيلما لأطلسه. ثمّ واتته فرصة السفر إلى المملكة المتحدة واستجلب نسخة من مخطوط الشرفي في مكتبة بديان بأكسفورد، وهي التي نشرها 2002 مترجمة². وكان للمنصوري عهد سابق مع نصّ الشرفي، ففي سنة 1997 أصدر مقالا «مساهمة التونسيين في علم الخرائط». هل كان هاجس المنصوري التعريف بمنجزات أهل إفريقية في مجال الخرائط للغرب الذي عرف اهتماما بهذا المجال المعرفي؟

فرضية واردة خاصة مع تواتر أسماء مستشرقين درسوا الجغرافيين والخرائطيين العرب ومنهم بلوشي وكارلو ألفونسو نالينو وكراشوفسكي. إذا كان المنصوري يتوجّه إلى الغرب فقد نجح في لفت اهتمام الاسبانية مونيك هيراريكاسياس Monica Herrera-Casais التي نقلت عنه تقسيمه لطبقات آل الشرفي دون الإشارة إلى بحثه³.

فللمنصوري هاجس معرفي وهو بيان الدور الحضاري للمغاربة في وضع الخرائط ولا يمكن الحديث فقط عن الإدريسي ثم عن «بيري ريس» في القرن 16. لذا ترجم محتوى المخطوطتين إلى الفرنسية وهو الحاذق للسانها المتمرس بالترجمة والتعريب. مع الإشارة أنّ الترجمة لم تشمل محتوى الخرائط كما هو الأمر في

¹- المصدر نفسه، ص7.

2- Mansouri (M. T), « Une famille de cartographes tunisiens, les Sharfi », in la Méditerranée médiévale, perceptions et représentations, Faculté des lettres de Sfax et Maisonneuve et Larose, Paris –Tunis, 2002.

3- انظر ما ذكره المنصوري حولها في مقدّمة التحقيق، هامش 34، ص11-12.

القسم العربي. وأورد المنصوري سيرة مقتضبة لعلي الشرفي وأفراد العائلة تعدّ مرجعا رغم ندرة المعطيات. فصنّف أربع طبقات للعائلة وأشار إلى صلة الشرفي بالإيطاليين والأتراك. وفي المقابل لم تكن المقدمة الفرنسية ترجمة وافية للقسم العربي، فورد النصّ بلغة موليار أقرب إلى ملخص.

فما هي الإضافة في تحقيق أطلس الشرفي؟ وكيف تعامل المنصوري مع النسختين تحقيقا؟

3- منهج المنصوري في التحقيق:

حقّق محمد الطاهر المنصوري النص من خلال النسختين: نسخة المكتبة الوطنية بباريس (2278 عربي) ونسخة مكتبة بدليان بأكسفورد دون الإشارة إلى رقمها في المتن وذكرت في هامش وهو 294 marsh¹. وقد قام بتحقيق كل نصّ على حدة ممّا يدعو إلى البحث عن خلفيات هذا الفصل. فالمنصوري لم يعلن عن منهجه في التحقيق إلّا من خلال إشارات مقتضبة.

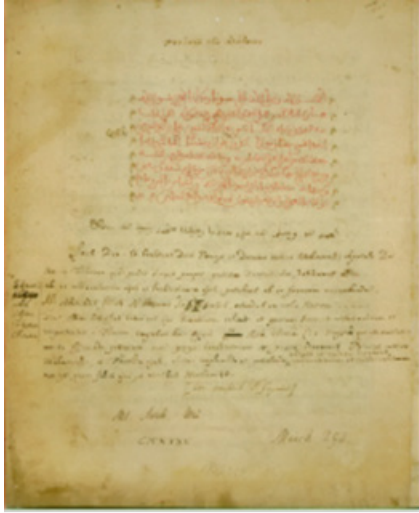
فما هي الغاية المعرفية والمنهجية في الفصل بين النّصين؟ وهل نحن أمام نصّ واحد أم هما نصّان؟

لا نطالع تحديداً المنهج محمد الطاهر المنصوري في تحقيق أطلس الشرفي وذلك بوصف النسختين، لكن نجد إشارة واضحة هامش 36 ص 12 (التقديم) "ألف الشرفي أطلسين للبحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود سنة 1551 (مخطوطة باريس) وسنة 1571 (مخطوطة أكسفورد) وخريطة العالم 1579 وهي بإيطاليا". وفعلا نلاحظ اختلافاً بين النسختين متنا وفي رسم الخرائط وعددها ومحتوى الجداول. وحريّ بنا الإشارة في هذا المقام أنّ العنوان المسجّل على الغلاف هو من وضع المحقّق لأنّ الشرفي ذكر أنّها "هذه الطّبعة..." في النسختين. لقد استثمر المنصوري المعطى الكوديكولوجي المتمثّل في التاريخ المدوّن بقيد الفراغ من النسختين، والمحتوى النصّي ليختار سبيل التحقيق كما أورده لا وفق المتعارف عليه من مقابلة بين النصوص. ورد حرد المتن² في نسخة باريس في الورقة الأولى كتبت بخطّ أصفر سميك مؤطر بحبر بتيّ ولوّنت فراغات في الحروف بحبر أحمر. قسّمت الورقة إلى مساحتين أحدهما نصف دائرة والثانية مستطيل وأطر الشكّان بإطارين بأنواع مختلفة من المظفرات والرّخارف مع تحلية الأركان وكتابة في أشرطة علوية وسفلية بخطّ كوفيّ مغربيّ "لا إله إلا الله محمد رسول الله" "حسبنا الله ونعم الوكيل" "لله العزة ولرسوله" "نصر من الله وفتح قريب". إنّ تدوين قيد الفراغ في الظهريّة من التّوادر على غير المألوف، ولعلّه دوّن بعد اكتمال النسخة بترك الفراغ اللازم للكتابة والقيام بالرّخرفة والتّزيق. وممّا ورد في النصّ ما يلي "وقع الفراغ

1- المرجع نفسه، هامش 13 ص 8.

2- حرد المتن: "تقييد الفراغ. ولفظة حرد المتن نبطية الأصل معربة من الحردية وهي حياصة (حزام) الحظيرة تشدّ على حائط من قصب عرضاً. تقول حردناه تحريداً. وكأنّ حرد المتن بمثابة حزام واتي جعل في آخر الأصل ليحميه ويشعر بحدوده ونهايته. وقال فرنكل: إنّهُ من الآرامية. وهو الهامش الموجود في آخر النصّ والمتعلّق بالسّاخة وبياناتها، ويذهب "عصام الشنطي" إلى أنّ حرد المتن هو تاريخ النسخ من النسخة بعد تمام مادّة المؤلف colophon" أحمد شوقي بنين ومصطفى الطّوي، مصطلحات الكتاب العربيّ المخطوط (معجم كوديكولوجي)، الخزّانة الحسنية الرّباط، دار أبي رقرق للطباعة والنّشر، الرّباط، ط 5 مزيدة ومنقحة، 1440 هـ/2018 م، ص 155. انظر أيضاً: التّختيم أو التّختيمه ص 85، تقييد الختام ص 115، قيد الفراغ ص 364.

منها يوم الثلاثاء (كذا) فاتح شهر رمضان المعظم عام ثمانية وخمسين وتسعمائة لله العزة ولسوله¹، وهو ما يوافق غرة سبتمبر 1551م. وكذا دون تاريخ الفراغ من النسخة الثانية المحفوظة بأكسفورد في الورقة الأولى المعروفة بالظهيرية لا الأخيرة وبعدها تقييد مطول نسبياً بالأحرف اللاتينية. ومما دون بها "ووقع الفراغ منها بتاريخ أواخر جمادى الآخر من عام تسعة وسبعين وتسعمائة"، وتاريخه بالميلادي يوافق أواسط نوفمبر 1571م. وهذه التواريخ تمثل في تاريخ إفريقية قمة الصراع بين الإسبان والعثمانيين لضم أراضيها وقد باتت الدولة الحفصية مجرد اسم. واستطاع العثمانيون ضم مساحة شاسعة من السلطة الحفصية سابقا وهو قسم من شرق الجزائر حالياً ومُدنا كثيرة من إفريقية ومنها القيروان وجربة ومدن على ساحل البحر. ومن جهة أخرى تبدو النسختان أصليتان بخط مؤلفهما ورسمه "من عمل الفقير إلى رحمة مولاه...". فهو الكاتب ومصور الخرائط التي وضعت كما هو معروف عند العرب مقلوبة في الغالب "قال كاتب هذه الأحرف وصانع هذه الطبله وفقه الله تعالى إلى الخيرات والطاعات"². وبالتالي نحن إزاء نسخ فريدة أصليّة تعدّ النسخة الأمّ لكلتا المخطوطتين. ويمكن تبين ذلك بمقارنة باليوغرافية بين الخط في هذه النسخة وتلك. ولئن بدت الخرائط في النسختين من رسم نفس اليد فإن تفاصيل كثيرة تدلّ على سعي لتوضيح تدقيقات وتفصيل في الخرائط ورسم للمواقع وفق زوايا. فالظاهر تدقيق الموقع برسم مربع مائل يتقاطع مع مربع آخر لهما نفس الأبعاد ونفس المركز في نسخة أكسفورد. وتنطلق من زواياهما خطوط مثل الشعاع تلتقي في النقطة المركزية وترسم انطلاقاً منها دوائر متباعدة. مما يدلّ على عمل هندسيّ وتخطيطي لوضع الخرائط لم نلمسه في خرائط مخطوطة باريس.



قيد فراغ (حرد متن) نسخة أكسفورد، وهي الورقة الأولى من المخطوط.



قيد فراغ (حرد متن) نسخة باريس، وهي الورقة الأولى من المخطوط.

1- علي الشرفي، أطلس تاريخي، ص 15.

2- المصدر نفسه، ص 60.

فالفرق بين النسختين هو عقدان من الزمان، والواضح لمتصفح التحقيق الفروق بين المتن كميًا والخرائط المرسومة بهما. فهل نعتبرهما إبرازتين خطهما علي الشرفي؟ إننا نميل إلى ذلك بتتبع الفروق بين النسختين وهو ما بدا واضحاً، والشرفي في ذلك لم يكن مبتدعاً فكثيرة هي النسخ المخطوطة لعنوان واحد تظهر في إبرازتين. إن "الإبرازة: المرة التي يظهر فيها الكتاب، وتطابق الإبرازة في زماننا الطبعة، أخرج كل من الجاحظ والمسعودي كتابي "البيان والتبيين" و"التنبيه والإشراف" في إبرازتين اثنتين (/l'édition, recension/ (recension, edition)¹. وبالتالي حقق المنصوري النصين تبعاً بالفصل بينهما وإيراد صور الخرائط والجداول ثم تحويلهما إلى صيغة مقروءة. وبيانها كالاتي إثبات النص ونقل الجداول والرّسوم والخرائط بطريقتين: وضع صورة من الأصل ثم إعادة إخراجها بالاستعانة بتقنيات الحاسوب. وقد أنجزت طالبة من معهد العلوم الفلاحية بشطّ مريم هذه التقنية وهي مريم الشقار². وعموماً يتحلّى الفقيه المنصوري بثقافة الشكر لكلّ من ساعده في مراحل العمل فذكر السيد كولن واكفيلد Colin Wakefield الذي قبل معلوم نسخ مخطوطة أكسفورد نيابة عن موظّف المالية لتمتّعه وقتها بإجازة وإرسال النسخ في وقت قياسي وكلّ العاملين بمكتبة بودليان. وذكر مريم الشقار والسيد توفيق الساسي على حسن تعاونه ودار صامد للنشر التي طبعت الكتاب بالألوان ممّا عدّه إضافة.

ولعلّ أبرز الخرائط التي نجدها في النسختين الحوضان الغربيّ والشرقيّ للمتوسّط وإيطاليا وشبه جزيرة إيبيريا وخريطة لسواحل إفريقية وجزيرة صقلية. وفي هذه الخريطة أسماء الجزر مثل مالطة وأرخبيل قرقنة وجربة وغيرها ومدن ساحلية وداخلية وهي ممتدّة من سواحل شمال البلاد إلى إيالة طرابلس الغرب. كما بدت خريطة إيطاليا أكثر دقة في نسخة أكسفورد منها في نسخة باريس. ولنا أن نتساءل عن الاهتمام بمناطق من البحر المتوسّط و"سواحل إفريقية وجزيرة صقلية" ووظيفتها بالربط بينها وبين غايات وضع الطبلة ووقائع التاريخ. هل هي فقط تجارية أم تتعدّها إلى غايات أخرى فقد وضعت بيانات لاتجاهات السفر للبحريين؟

1- بنين وطوبي، مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، ص 14.

2- علي الشرفي، أطلس تاريخي، ص 13.



سواحل إفريقية وصقلية في مخطوطة أكسفورد. في هذه الخريطة اختلفت الأعلام وطريقة رسم الخريطة وفق مخطط هندسي، وظهور دوائر ذات زخرف 5 من أعلى و5 من أسفل.



سواحل إفريقية وصقلية في مخطوطة باريس. الإطار الزخرفي والأعلام ومخطط رسم الخريطة مختلف عن نسخة أكسفورد.

لقد أشار المنصوري إلى ما اعترى النص من تشويش في نظامه وسقوط جدول في نسخة أكسفورد وورقتين. وكان من الأولى وصف النسخة وحالتها فتفكك الأوراق يساعد على بيان ما طرأ على النسخة من تغيير في نظامها. وهو ما نقرؤه صريحا في هامشين "انظر الورقة 3 ب وكذلك الورقة 10 أ. ويبدو أنّ التركيب الموجود في المخطوط الحالي لا يتطابق مع النص الأصلي لذلك وجب تعديل التركيب العام"¹. وقوله: "ويبدو أنّ هناك جدولا ناقصا في المخطوط إذ لا يوجد أيّ جدول يحمل هذا العنوان"².

ورغم أنّ المنصوري أشار إلى ترقيم الأوراق وميّز بين الوجه والظهر بالحرفين أ للوجه وب للظهر في الهوامش. إلاّ أنّه لم يحدّد في التّحقيق حدود النصّ لكلّ ورقة، والتزم به أكثر في تحقيق نسخة باريس عدا الجداول والخرائط. وأغفل في نسخة أكسفورد عن إيراد حدود الأوراق وإذا به في الصّفحة 58 من التّحقيق يسجّل ورقة 12 ب، ثمّ ورقة 13 في الصّفحة 60. فمن المتعارف عليه في التّحقيق أنّ المحقّق يصف النّسخ المعتمدة بذكر رقمها ومكان حفظها ونسبتها إلى صاحبها وذكر معطيات حولها مثل النّسخ وتاريخه ومكانه والنّاسخ وعدد الأوراق ومقاساتها والمسطرة وما تحويه من صور أو مُنمنمات أو خرائط ووضع المخطوط... إلاّ أنّ هذا التّمثلي لم يعتمد في هذا التّحقيق، ومع ذلك نجد معطيات متناثرة هنا أو هناك.

-المحافظة على القواعد الإملائية للنصّ الأصليّ والإشارة إلى ذلك صراحة (هامش 20 ص 51): مضا عوض مضي/ دايم عوض دائم/ فيبقا عوض فيبقى... ثمّ يشير "داير عوضا عن دائر وقد سقطت الهمزة في أغلب الكلمات التي مثل دائر، الدائرة مبدؤه، الرخايم. ونظرا لتكرّر مثل هذه الكلمات في النصّ فقد أشرنا

1- المصدر السابق، هامش 4، ص 49.

2- المصدر السابق، هامش 11، ص 50.

إليها في هذه الحاشية وتركها في النصّ على الصّورة التي رسمها الكاتب¹. ثمّ نُلفيه يُكرّر هذه الإشارات في هوامش أخرى تواترت في صفحات بعدية. وكان من الأولى تأليف يجمع هذه الملاحظات في المقدمة يعلن فيها أنّه يحافظ على قواعد إملائية في عصرها. غير أنّه في مواضع أخرى لا يحافظ على قواعد الإملاء فيعدّل أو يصحّح.

-الإشارة إلى موضع الشّطب (ص 16 / ص 50)، وقد فاتته حذف عبارة (الحر تم شطبها) في المتن، وهي علامة وضعها المنصوري للمراجعة. وشطب "الحرّ" في المخطوطة علامة على الضّرب لوقوع الكاتب في زلّة قلم. في حين أنّ العبارة المشطوبة ص 50 عسّرت قراءتها كما أشار المحقّق في الهامش.

-الترميز للفراغ بنقاط متتالية (.....) أو ما عسّرت قراءته من العبارات.

-تفسير ما غمّض من العبارات (ص 17 على تسعة والعصر على خمسة عشر = قصد تسعة أقدام ظل).

-الإشارة إلى تصويبات ضرورية: ومنها (بعين عوضا عن بحيث) "وقد اعتمدنا ما ورد في الورقة 13 أ السّطر

11 والذي يكرّر فيه الكاتب تقريبا نفس الجملة مستعملا بعين الإنصاف حيث يستقيم المعنى"². وأيّام النّيسان عوض النّسيان (ص 56).

-التّعريف بالأعلام والمصطلحات والمواقع وتخرّيج النّصوص في الغالب الأعمّ.

4- تعقيبات ومراجعات على التحقيق:

رغم المجهود الذي بذله الطّاهر المنصوري لنفض الغبار عن هذا المخطوط المهمّ والنصّ الفريد إلّا أنّنا نسجّل نواقص في عمله. مع الإشارة أنّ المنصوري اطّلع على النّسخة الصّفر من الكتاب مطبوعا وذلك قبل وفاته³. وهذا ما يفسّر وجود نقاط مسترسلة أو نقاط استفهام تدلّ على نقص أو مواطن مراجعة وتثبت لم يكتب لصاحبها إكمالها وفكّ شفرة حروفها. ونلاحظ ارتباكا في قراءة عبارات كثيرة في مخطوطة باريس في الجداول ممّا يحتاج مراجعة، وحتىّ في نسخة أكسفورد. كما نجد مواطن لتعريفات لم تتمّ مثل الإزدلاف ص 57.

-مراجعة تعريفات غير دقيقة منها تعريف الحديث المقيد والمطلق⁴.

-ذكر أنّ الحُسوم يبدأ يوم 25 فيفري⁵ في حين أنّه يبدأ يوم 10 مارس وينتهي يوم 17 مارس، وهي فترة

معروفة بالرياح وتدوم سبع ليال وثمانية أيّام وورد ذكرها في القرآن الكريم سورة الحاقّة آية 7.

1- المصدر نفسه، هامش 20، ص 51.

2- المصدر نفسه، هامش 53، ص 55.

3- أفادنا السيّد ناجي مرزوق صاحب "صامد للنّشر" أنّ الفقيه زاره في بيته بمدينة الشّابة السّاحليّة (ولاية المهدية) أواخر شهر جويلية ليطلّع على النّسخة الصّفر من الكتاب وطلب منه أن تكون جاهزة خلال شهر جانفي 2017 ليشارك في جائزة للترجمة.

4- عليّ الشرفي، أطلس تاريخي، ص 50.

5- المصدر نفسه، ص 56.

عرّف المنصوري علي الشّرفي تعريفا مقتضبا بوصله خاصّة بعائلته التي عرفت على الأقلّ أربعة أجيال من الجغرافيين والخرائطيين. ويعدّ عليّ بن أحمد الشّرفي أكثرهم حظاً فقد حفظت أعماله رغم تشتتها في أنحاء العالم. ومع ذلك لا نجد معطيات وافية شافية حوله، فحتّى أهمّ المصادر حول تاريخ صفاقس وهو نزهة الأنظار لمحمود مقديش لا يذكر هذا العلم في حين نجد قائمة محترمة من أعلام آل الشّرفي¹ ذكروا تباعا وعاشوا بين أواخر القرن السابع عشر ميلادياً إلى القرن الثامن عشر. وأشارت مقدّمة التّحقيق إلى عليّ الشّرفي ونسخة باريس ونسبت أعمالاً أخرى إلى محمد الشّرفي نقلاً عن كراتشوفسكي². واكتفى محمد محفوظ بمعطيات نزيرة حول علي بن أحمد بن محمد الشّرفي "العالم الجغرافي لا أعلم شيئاً عن تاريخ حياته، سوى إنّه ولد بصفاقس وعاش بها له مجموعة من الخرائط على شكل أطلس وضعها في سنة 958/1559³، وأشار محفوظ إلى نسخة باريس محيلاً على عمل د. أحمد سوسة. لكن بقراءة النّصوص المحقّقة يمكننا استخراج معطيات حول علي الشّرفي، إذ تفيدنا نسخة أكسفورد بمعطيات مهمّة فهو حسب ما خطّه "عليّ بن أحمد الشّرفي الصّفاقسيّ منشأ ومولدا القروي قرارا ومسكنا، المالكيّ مذهبا، جعله الله من أهل العلم العاملين به وعامله بفضله وعموم رحمته"⁴. وهذا المعطى مهمّ فهو على الأقلّ يقدّم إشارات حول علي الشّرفي ولد ونشأ بصفاقس مالكيّ المذهب كأغلب أهل إفريقيّة والغرب الإسلاميّ ومنها بلاد الأندلس التي ينحدر منها أجداده. ثمّ انتقل عليّ الشّرفي إلى القيروان واستقرّ بها وسكن. وقد أشرنا آنفا أنّ هذا الانتقال ووضع الطّلبة والمرشديات البحريّة يتزامن مع الاستعدادات الأخيرة للعثمانيين حتّى يضمّوا ما بقي من أراضي إفريقيّة لسلاطنتهم وكان لهم ذلك سنة 1574 حين فتح سنان باشا حلق الوادي. وأقرّ الشّرفي أنّه كاتب النّصّ وواضع الطّلبة "قال كاتبه"⁵ وقوله "ثمّ بالله أسأل من أبصر خطّي هذا ونظره أن يدعو لي بالعفو والرّضوان والرّحمة والمغفرة"⁶. ومن المعلوم أنّ العثمانيين حاصروا الإسبان براً وبحرا فكان المدد من القيروان وطرابلس لتحقّق الانتصار، ليسجّل التّاريخ أنّ تونس ستكون آخر إيالة تُلحق بسلطة آل عثمان في السّنة الأخيرة من حكم سليم الثّاني بعد كزّ وفرّ استمرّ طويلا. نحن نحتاج الاطّلاع على نصوص أخرى قد يكتشفها باحثون تباعا لتمثّل هذه العلاقة وأبعادها بين السكّان المحليّين والسلّطة العثمانيّة. وما يدعّم علاقة الشّرفي

1- محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التّواريخ والأخبار، تحقيق عليّ الزّوّاري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 1988، ج 2، صص 390-416. وهم على التّوالي الشّيخ محمد ابن المؤدّب الشّرفي، الشّيخ أحمد الشّرفي، الشّيخ أبي الحسن الشّرفي، الشّيخ أحمد بن محمد الشّرفي، الشّيخ الطيّب الشّرفي، الشّيخ أحمد بن أحمد الشّرفي، الشّيخ أبي عبد الله محمد بن حسن الشّرفي. انظر شجرة آل الشّرفي في:

- Zouari (Ali), Sfax aux XVIII éme et XIX éme siècles chronique d'une ville méditerranéenne, édition Med Ali et centre de publication universitaire, Sfax- Tunis, 2016, p 181.

2- محمود مقديش، نزهة الأنظار، ج 1، ص 10 (مقدّمة التّحقيق).

3- محمد محفوظ، تراجم المؤلّفين التّونسيّين، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 1984، ج 3، ص 171. لم يشر المنصوري إلى هذه التّرجمة وهي تحتاج تدقيقا.

4- علي الشّرفي، أطلس تاريخي، ص 49.

5- المصدر نفسه، ص 17.

6- المصدر نفسه، ص 60-61.

بالعثمانيّين استفادته من طبلة وضعها أبو العباس أحمد الأندلسيّ بخطّه وهو قاطن باسطنبول فهل يعني ذلك أنّ الشّرفي زار المدينة أم وصلته الطّبلة فحسب؟

ومن المعطيات الأخرى حول عليّ الشّرفي ما ذكره "وقد سمع كاتب هذه الأحرف من والده رحمه الله تعالى"¹، ولئن ذكر أنّ عليّ الشّرفي سمع من والده كما ورد في نسخة باريس فإننا لم نعثر على هذا المعطى. في حين ذكر في خاتمة نسخة أكسفورد استفادته من أعمال أصوله "وهي غير الطّبلة التي أعرف من شغل الوالد والجدّ رحمهما الله تعالى"². وللمعلومة نشر "نالينو" خريطة العالم التي وضعها الشّرفي سنة 1579 وهي محفوظة حاليًا بإيطاليا. وضمّ المنصوري خريطة وضعها أحمد بن علي بن أحمد بن محمد الشّرفي سنة 1601 م ومحفوظة بباريس.

أمّا ما يتّصل بوضع الخرائط فقد بيّن المنصوري من خلال ما ذكره مصادر الشّرفي ومنهم الجغميني والإدريسي وابن العطار وأبي العباس أحمد الأندلسيّ³. وهو ما أورده الشّرفي في غير موضع كقوله "ما في هذه الورقات والتي قبلها ممّا يتعلّق بصفة الأرض وأبحرها وطولها نقلته بعضه من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الأفاق وبعضه من ابن العطار أيضًا. وأمّا ما يتعلّق بالأفلاك ومثلها فمن الجغميني في بعض رسائله في علم الهيئة وتركت كلامه على الأقاليم السّبعة وما تضمّنته من بلاد وجبال لأجل الاختصار وما العبد فيه من شغل البال في الاتجار. فمن أراد ذلك فليطالعها فإنّه عجيب. وأمّا عمل البلاد والمراسي في البحر والأوراق المكتوب فيها البر الذي مبدؤه من زقاق سبتة إلى الشام وبرّ بحر الكفا فإنّي نقلته من طبلة رأيتهما بخطّ بعض السّاكنين باصطنبول وهو الحكيم أبو العباس أحمد الأندلسيّ، القاطن بها"⁴. ومرة يأخذ عن "قواعد المتقدّمين رحمهم الله مثل أبي مقرع وابن البنّا والسقيفي"⁵. كما أشار المنصوري إلى أثر أمم سابقة منها تعليقه على قول الشّرفي "هذا بحساب أهل الهند" فأورد تعليقا في الهامش نصّه "لقد تناولت العديد من المصادر والمراجع تأثيرات الهند والفرس واليونان نذكر منها: ابن صاعد الأندلسيّ، كتاب طبقات الأمم، ترجمة (بلاشير)..."⁶.

كما ذكر المنصوريّ تعليقا حول انتقال ملكيّة الخرائط، فقد أورد الشّرفي "فمن أراد ذلك فليبحث عنها لأنّها تنتقل من الأيدي على حسب الأقدار بموت أو حياة أو غير ذلك من الأمور التي تنتقل بها الأملاك". فيرد التّعليق في الهامش "تعتبر الكتب والخرائط عند العرب من المنقولات التي تباع وتشترى وتورث وهي ظاهرة قديمة إذ نجدها في مصر. وقد أورد مفضل بن أبي الفضائل في حديثه عن النويري صاحب كتاب "نهاية

1- المصدر نفسه، ص 58.

2- المصدر نفسه، ص 60.

3- المصدر نفسه، هامش 28، ص 52.

4- المصدر نفسه، ص 60.

5- المصدر نفسه، ص 57.

6- المصدر نفسه، هامش 34، ص 53.

الأرب في فنون الأدب أنه باع كتابه مرتين بخطّ يده وبسعر بلغ 1200 درهم¹. وكان من المستحسن تركيز هذه الملاحظة وتدقيقها والتوسّع فيها في مقدّمة العمل.

لم يورد المنصوري ذيل التّحقيق فهارس كما هو معروف، ولن نطمع في فهرس للكلمات العربيّة والمصطلحات ومقابلها في التّرجمة. والسبب واضح وهو وفاته قبل إتمام الطّباعة. كما لم تنظّم قائمة المصادر والمراجع آخر العمل وهي كثيرة متنوّعة بين كتب تراثيّة ودراسات عربيّة أو معرّبة أو بلغات أجنبيّة بالفرنسيّة والانجليزيّة والإيطالية والإسبانيّة، والألمانيّة². تدلّ على عمق اطلاع وإلمام بالموضوع وما حُبر فيه هنا وهناك بلغات مختلفة وهو عمل أساسيّ للمؤرّخ والمحقّق. غير أنّ المنصوري سها في مواضع عن توثيق كامل أو جزئيّ أو تراه يحيل على المصدر أو المرجع في حين أنّه الموضوع الأوّل لذكرها أو العكس. ونظرا لخلوّ الكتاب من فهارس نقدّم ثبنا لها مع ملاحظات حولها وتصويبات.

الآيات القرآنيّة:

وهما آيتان وردتا دون شكل مع اختلاف في تخريجها بين إيراد الأرقام أو ذكر اسم السّورة وترقيم الآية وهو أمر أوقعه في أخطاء نبينه كالآتي:

تصويب الآيات والتّخريج	ما ورد في التّحقيق
5- ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة 2، آية 144 (قسم من الآية)	"وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره" 144، 11، ص 52، هامش 27.
﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق 96، آية 5.	"فسبحان العليم الخبير الفاضل الحكيم الذي علّم الإنسان ما لم يعلم" العلق 96، آية 5، ص 52، هامش 52.

كما ذكرت الآية 42 من سورة الواقعة في الهامش 4 ص 20.

الحديث النبويّ:

وهي ثلاثة أحاديث ورغم الإشارة إلى مصدرها في كتب الحديث إلاّ أنّه لم يوثّقها توثيقا كاملا كما هو متعارف عليه.

تخريجه	الحديث
النّسائي ومسنّد ابن حنبل	"الشّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا"
النّسائي	"صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ"
موطّأ مالك	"فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاتِمُّوا الثَّلَاثِينَ"

1- المصدر نفسه، هامش 52، ص 55.

2- لا يمكننا في هذا المقام إعداد فهرس لها لأنّ المنصوري لم يوثّق جميعها.

الأعلام:

أبو العباس أحمد الأندلسي ص 60، أحمد بن محمد الشرفي الصفاقسي ص 58-60 (الوالد والجدّ)، الإدريسي (الشريف الإدريسي) ص 55، آدم عليه السلام ص 20، بربر ص 19-20، بطليموس ص 60، ابن البنا المراكشي ص 57، الجغميني (محمد بن عمر أبو علي شرف الدين الخوارزمي الجغميني) ص 51-52-60، الروم ص 18، السقيفي ص 57، عائشة (زوجة النبي) ص 50، علي بن أحمد الشرفي ص 15، 49، ابن العطار ص 16-60، مالك بن أنس ص 50، أبو مقرع (محمد بن علي البطوي) ص 57، هرمس ص 53، الهمداني ص 59.

الأماكن:

أترنت ص 59، الاسكندرية ص 59، اصطنبول ص 60، افريقية ص 59، الاكراد (دكرمان) ص 59، البحر الأسود ص 54-59، بحر جرجان والديلم ص 52-55، بحر الخزر ص 59، البحر الزفتي ص 53، البحر الشّاقّي الكبير ص 54، البحر الشّامي ص 54-58، بحر الصّين ص 53-54-60، بحر الكفا ص 54-59، البحر المظلم ص 54-60، بر البربر ص 59، بر الرميلى ص 59، بر الناضولي ص 59، برشنونة ص 59، برقة ص 59، بلاد الروم ص 19، البندقية ص 59، بوليه ص 59، تنس ص 59، جزيرة الأندلس ص 59، جبل الفتح ص 59، جون إياس ص 59، جون برقة ص 59، جون البندقية ص 59، جيغل ص 59، خليج البندقية ص 54، خليج بنطس ص 54، الراكوزة ص 59، زقاق سبتة ص 54-58، سبتة ص 59، السند ص 53، الشام ص 59-60، طرابلس ص 59، طرطوشة ص 59، العاليا ص 59، غزّة ص 59، فاولونة ص 59، فرانسه ص 59، فلسطين ص 18، كاليبولي ص 59، مكة ص 58، نابل ص 59، نمارش ص 59، الهلال ص 59، الهند ص 53، اليمن ص 53.

مصطلحات¹:

اصطرلاب ص 58، أقاصير ص 54، أيام النّيسان ص 56، الباع ص 54، الجغرافيا ص 51، الحديث المطلق ص 50، الحديث المقيّد ص 50، الحسوم ص 56، رخايم ص 58، الريوسا ص 55، زهرة الرّياح ص 52، السّمايم ص 20، الشّهور العجمية ص 55، الطبلّة ص 15-49 ص 60، الطياب ص 59، العام العجبي ص 56، العام العربي ص 49، العنصرة ص 56، قدم ص 57، مينات ص 59، النوء ص 56، النّوء ص 56.

الكتب:

اختراق الأقطار لابن العطار ص 16، رسالة الجغميني ص 51، كتاب الهمداني² ص 59، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق للإدريسي ص 16-52-55-60.

1- منها مصطلحات دراجة في العامية، وهي مازالت مستعملة إلى اليوم.

2- هو الحسن بن أحمد يعقوب الهمداني ت 334 هـ / 945 م، وكتابه هو "صفة جزيرة العرب" (مطبوع ومحقّق).

5- خاتمة:

رغم نقائص قليلة في تحقيق المنصوري منها أخطاء رغن نادرة أو عدم تبين كلمات وإغفال تحديد بداية الورقة ونهايتها وكذلك موقع الخرائط وإن ذكر عددا منها في الهوامش فضلا عن اضطراب التوثيق، فالتحقيق أبرز نصًا مغمورا في وضع الخرائط خلال القرن السادس عشر في إفريقية. وفي الخرائط معطيات كثيرة مثل أسماء المدن والجزر والخلجان والمسافات ورسم لأعلام كثيرة فضلا عن معطيات فلاحية ومناخية وهي المعروفة بالزنامة الفلاحية وفق المواسم. وفيها معطيات تمثل مهارات ومعارف تقليدية لأسلافنا تمتزج فيها الخبرة بجانب عجائبي أسطوري.

وقد يكون التحقيق فاتحة لأعمال علمية والكشف عن نصوص أخرى: الشرفي في مخطوطة باريس الصفاقسي وفي مخطوطة أكسفورد الصفاقسي مولدا القروي قرارا. فما هو سبب التحول من مدينة بحرية اشتهرت بالجهاد البحري والتجارة والقرصنة إلى مدينة القيروان التي بسط الأتراك العثمانيون سيطرتهم عليها بعد القضاء على دولة الشابييين؟ هل يعني ذلك تحالف الشرفي مع الأتراك قبيل الدخول إلى حلق الوادي 1574م. إنها ثلاث سنوات فقط تفصل بين الفراغ من الطبلة (نسخة أكسفورد) وقدم سنان باشا. ولعل هذا ما يمكن أن يفسر تركيز الشرفي على البحر المتوسط دون غيره ومنه خارطة العالم الجديد. إن القرن السادس عشر يمثل حلقة مفقودة في تاريخ تونس وتراثها الفكري لندرة النصوص.

هل يمكن التعامل مع مخطوط الشرفي تعاملًا آخر من زاوية صناعة المخطوط مثل الخط وأنواعه وأشكاله وتقنياته والحبر وألوانه والتزيق والزخرف والمضفرات ذات المؤثرات المحلية والأندلسية والرسوم وتقنيات وضع الخرائط وما فيها من أعلام وأسماء وألوان ومصطلحات؟ فمن الواضح أن يد الشرفي ورثت تقاليد أندلسية في الكتابة والزخرفة.

كيف انتقلت هذه الخرائط من موطنها الأصلي أي صفاقس والقيروان لتستقر في مكتبات عالمية وهي باريس وأكسفورد وإيطاليا؟ فنسخة أكسفورد تحوي تقييدا بأحرف لاتينية لم نبتين رسمها في المطبوع قد تكشف أسرار انتقال النسخة إلى بلد من وراء البحار. هل عرفت النسخ عند انتقالها تحويرا أو نقصا وهو ما يبرر عدم وجود جداول وتشتت نظام الأوراق كما ذكر المنصوري؟

أسئلة كثيرة يمكن أن تفتح أبوابا للبحث، وهنا تكمن قيمة التحقيق الذي يسد ثغرات كلما أظهر نصوصا ووثائق جديدة وضعت في يوم ما.

**المناظرة، مقام خطابي / جنس كلامي
في كتاب "فن المناظرة في الأدب العربي"
للباحث باشا العيادي**

**Synopsis: a analytic and critical briefing of the
book written by Tunisian searcher Bacha Ayadi
"the controversy in the Arabic literature "**

أ. عبد الرزاق القلسي

**كلية الآداب بمنوبة
تونس**

kolsi_abk@yahoo.f



المناظرة، مقام خطابي / جنس كلامي في كتاب "فن المناظرة في الأدب العربي" للباحث باشا العيادي

أ. عبد الرزاق القلسي

ملخص:

تعد المناظرة نمطا خطابيا عريقا في الثقافة الاسلامية نشأ في قصور الخلفاء وفي المجالس الفكرية والادبية خاصة زمن الخلافة العباسية ففي المناظرات التي دونها الجاحظ في كتابه "الرسائل" يلاحظ الباحث باشا العيادي ان في المناظرات روحا يونانية وهو ما سمح له بأن يستنتج في أن أصلها يوناني مختلفا بذلك عن استنتاج الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان الذي يرى في أن أصلها هو "الجدل القراني". وأيا كان الأمر فإن كتاب الباحث العيادي "فن المناظرة في الثقافة الاسلامية" يعد كتابا شاملا يدرس فيه صاحبه هذا النمط الخطابي من جهة بنيته وعناصره وخطابه ومقاصده.

الكلمات المفتاحية: مناظرة- خطاب- التوحيد- حجاج- إقناع- مغالطة.

Abstract:

The controversy is regarded as a kind of discussion which took place in the intellectual meeting between arab-islamic thinkers from different sects and religious theories. In this book which entitled "the controversy in the Arabic literature" the searcher Bacha Ayadi tries to study the structure of this controversy and its content in order to analyze how the Islamic reason dealt with the religious and philosophique questions.

Keywords: Controversy-reason -discours -conviction -argument.

1- في ماهية المناظرة:

في العقد الأخير تتكرر على الأسماع وبوتيرة مرتفعة مفردة " المناظرة " و "التناظر " باعتبارها ظاهرة مرئية نلاحظ حضورها في شاشات التلفزيون وفي المحافل السياسية وفي الخصومات الايديولوجية وغيرها وتتشكل المناظرة – بنويًا – من أطراف ثلاثة أو فواعل وهي الطرفان المتناظران حول فكرة ما أو حول قضية بعينها والطرف الذي يسير هذه المناظرة ويحدد إيقاعاتها صعودًا نحو التوتر المقصود ونحو إدراك لذروة الصراع الفكري أو هبوطًا نحو التهدئة والسيطرة فيما الطرف الأخير هو هذا المشاهد الذي سيحسم فعل التناظر في اتجاه التعاطف مع احد المتناظرين مع ما في هذا التعاطف من انحياز ايديولوجي يمتد ويتمظهر خارج المناظرة ،وفي الأغلب تتواجد لدى الهيئات المنظمة لهكذا مناظرة أجهزة للقياس بما يحدد النسب المأوية التي تكون في صالح هذا الطرف أو ذاك .

ليست المناظرة – بالقطع – فنا أمريكيًا أو ابتدعه الأمريكيون أو الغرب بوجه عام وان كانوا هم الذين أفلحوا في إخراجها الإخراج المرئي المبهر الذي يعكس فلسفة في التعاطي مع الآخر المختلف من موقع القبول بمبدأ الخلاف في الفكر والرأي ومبدأ قبول مسرحية هذا الخلاف أمام الجميع، أنصارا كانوا أم معارضين. ...ولكن إذا ما تأخر ظهور المناظرات في المشهد الإعلامي العربي لأسباب يطول شرحها في غير هذا المقام، فإنها كانت – بحسب الباحث والأكاديمي باشا العيادي – شكلا تراثيا ضاربا في القدم يؤرخ له من العصر الجاهلي وأدرك ذروته وسنامه في القرنين الثاني والثالث للهجرة على يد الجاحظ ثم التوحيدي قبل ان يتهاوى منحني رسمه البياني لكي يغيب وراء أجناس أخرى (غير مناظرية اطلاقا) مثل الخطبة باعتبارها ضديدا للمناظرة وشكلا مناقضا لها في البنية وفي الوظيفة وفي المقصد.

هل يمكن أن نتكلم عن "مناظرة تأسيسية " في التراث العربي الإسلامي تفرعت عنها سائر المناظرات واستلهمت منها صورتها وشكلها؟ أم أن المناظرة هي استلهاهم من الفلسفة اليونانية بعد عمليات الترجمة التي نهضت بها الدولة العباسية زمن المأمون والمعتصم من بعده بما خلفته من إمكانات الثقافة ليس فحسب في الأفكار وفي العقائد وإنما في الأشكال والبنىات وفي طرائق تنظيمها سواء في المحافل العامة (الأسواق، المساجد...) أم المحافل الخاصة والنخبوية (قصور الخلفاء، بيوت الحكمة ...) وهل يمكن ان نعددها حدثا قرآنيا إذا ما اعتبرنا الحوار بين الله وإبليس شكلا من المناظرة لا يخلو من الحجج والأدلة بقدر ما لا يخلو من المقاصد والمآلات.

وفي كتابه المهم "فن المناظرة في الأدب العربي " لا يختزل باشا العيادي منشأ المناظرة في مصدر واحد فالمؤكد لديه أن " المناظرة جنس أدبي " ¹ وهي في بعض أصوله الأولى " حوار لدى أفلاطون ابتدعه لنقل المعرفة الفلسفية " كما إنها نص قرآني "متضمن في القرآن كتلك التي دارت بين قابيل وهابيل أو بين نوح

1- باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، دار كنوز، الأردن، 2020، ص38.

وقومه...¹. وفي كل الأحوال فان المناظرة لدى الباحث تعد " فنائية صوتية لا بد منها"² يشترك فيها بالضرورة طرفان على الأقل ليس لعقد اتفاق على موضوع ما وإنما لأنها فضاء لساني / تداولي يكون فيه "الحوار خلافا بل صداميا وهو لا يؤسس تعاوناً بين المتحاورين قدر ما ينشئ خصومة ومنازعة"³.

للجاحظ فضل السبق المناظرة هي – في بعض تعريفاتها – فن إدارة النزاعات فهي لم تخلق منذ نشأتها في أثينا إلى إقرار الإجماع وإنما إلى إظهار الخلاف والى تنسيبه والى "إظهار الصواب"⁴. وأمام استحالة ردها إلى مصدر واحد وأول ونهائي فإننا نرى أنها أقرب ما تكون إلى البنية العرفانية في الدماغ البشري التي تشتغل متى تفاقم الخلاف بين النخب العليا لأي مجتمع من المجتمعات لئلا يتحول الخلاف إلى عنف فهي إستراتيجية عرفانية/لسانية في الآن ذاته، وفي الحضارة الإسلامية كانت المثاقفة الإغريقية قد بوأت المناظرة المنزلة العليا في ابيستيمية العقل الإسلامي إذ أن الترجمة المنهجية لتراث أرسطو وأفلاطون قد ألهم العرب الإيمان بان إدارة الخلاف العقائدي والفكري لا يمكن أن يكون بحد السيف أو في الشارع أو في المواقع الهامشية في مؤسسات هي المساجد وقصور الخلفاء المتفلسفين والوزراء المثقفين فالمناظرة قد وقع عليها "مأسستها" وتنظيم بنيتها مع المعتزلة خاصة وهذا ما يذهب إليه الباحث باشا العيادي الذي يستنتج بان "فن المناظرة ازدهر مع المعتزلة لأنهم وظفوا هذا الفن للدفاع عن الشريعة وعن الدين"⁵. وإذا ما لا بد من بدء مشخص لهذا الفن الكلامي فان الباحث يشير إلى أن الجاحظ هو من نهض بتأصيل المناظرة وتوطيئها في فضاء العقل الإسلامي، سواء كانت هذه المناظرات حقيقية وتاريخية أم إنها مخترعة ومتخيلة فريادة الجاحظ لا يظالها الشك لمكانة هذا الرجل في فلسفة الاعتزال ولأنه نهض بمشروع لازلنا نحن – إلى هذه الساعة – مدينون به إليه وهو الشروع في التدوين والكتابة وإخراج الثقافة العربية من طورها الشفوي الى طور الكتابة بما انخلق معه جيل من الكتاب والأدباء مهيين إلى الجدل والحوار والى التناظر في مسائل الدين والدنيا على حد سواء .

إذا كان الجاحظ هو بحسب الباحث فيكتور شلحت "منشئ البلاغة العربية" وإذا ما كان الباحث البارز حمادي صمود ينشئ مشروعه في قراءة البلاغة العربية بما يسميه "الحدث الجاحظي" فهل أنه يعد بصورة قياسية منشئ فن المناظرة ومحدد قواعدها وشروطها؟ الباحث باشا العيادي يشتغل على هذه الفرضية من أجل أن يؤرخ لنشأة هذا الفن الكلامي العزيز الشأن خاصة وأنّ هناك تماهيا مؤكدا قد استوحاه الباحث وعقده ما بين المناظرة والحجاج إذ المناظرة فن حجاجي تلتقي مع البلاغة وتتقاطع معها في " البصر بالحجة التي هي أساس البلاغة لدى الجاحظ"⁶.

1- المصدر نفسه، ص 39.

2- المصدر نفسه، ص 49.

3- المصدر نفسه، ص 22.

4- المصدر نفسه، ص 71.

5- المصدر نفسه، ص 41.

6- المصدر نفسه، ص 55.

إن لحظة التأسيس للمناظرة تاريخيا وابدستما لحظة فارقة وفاصلة ولأجل ذلك كانت عملية وصفها أو توصيفها عملية اقرب ما يكون إلى الإخراج الفني والجمالي فالخطاب الجاحظي الواصف لها لا يقف فحسب على موضوعها وأطرافها ونسق صعودها وهبوطها، شدتها ورخاوتها وإنما أيضا ما يتصل بشخصية المناظر ذاتها، على ما يطلق عليه في علوم البلاغة والحجاج بـ"الابتوس" وهو ما يعرفه أرسطو في كتاب الخطابة "أن يكون الخطيب موضع قبول عاطفي لدى المتلقي".. فالمناظرة تحصل بالكلام وأيضا بحركات اليد وبملامح الوجه وبانفعالات الجسد وبجولان البصر على الحضور وهذا ما انتبه إليه الباحث باشا العيادي حينما قال " الجاحظ أشار إلى بعض العلامات السيميائية المصاحبة لخطاب المناظرة وأهمها رفع الصوت وحركة اليد"¹. وهذه العلامات غير اللسانية تغدو جزءا من خطاب لساني لا يكتفي بإظهار المعارف وبالاعتدال في امتلاك زمام الأمور وإنما إلى الإقناع والإفحام وإلى كل ما يؤشر إلى انتصار محتمل على الطرف الآخر فنحن أمام مشهد أو محفل يضم مثقفين ومفكرين ونخبة المجتمع العباسي ممن استوطن في وعيمهم الجمعي أن الخلاف يدار بالحوار وبالحجة خاصة أن البيئة العباسية زمن الخلفاء العباسيين الذين أفصحوا عن ولائهم للفكر الاعتزالي (وهم ثلاثة: المأمون، المعتصم، الواثق ويمتد حكمهم على مدى جيل كامل)² قد أصبحت تزدهم بالمذاهب والانتماءات المختلفة بفعل المثاقفة الإغريقية والتعطش إلى التدوين بحسب العبارة البليغة للباحث الكبير حمادي صمود (في تجليات الخطاب) فكانت المناظرة إيذانا بميلاد فاعل جديد من بين الفواعل الصانعة للثقافة العربية (مع الخطيب والشاعر والفقهاء...) هو فاعل المناظر الذي يجب أن يتمتع بكفاءة اصطلاحية وثقافة موسوعية وبشروط التناظر ومنهجيته وأدابه بما يحقق التقدم في المناظرة بحسب ما ورد بقلم الباحث باشا العيادي في هذا الصدد.

في بحثه عن المناظرة يبدو هاجس التجنيس هاجسا منهجيا وتأويليا في ذات الحين فهو يعتبر المناظرة "جنسا أدبيا"³ أكثر من كونها مقاما حجاجيا أو فضاء لتداول الأفكار ويؤيد استنتاجه ذلك بكونها "تناسب إلى أدب الترسل والخطابة وما إلى ذلك من الفنون النثرية التي توطدت مع الجاحظ وشاعت معه وبعده مسنودة بالقيم العليا للتدوين في حفظ العلم وتوثيق الذاكرة. إلا أننا نرى أن تسليم الباحث بأنها جنس أدبي لا يستقيم كثيرا خاصة وأنه يخلو من الخيال والتخييل لاسيما – والكلام للباحث – "نظر عقلي بين الطرفين" ص.52 وان ركنه الركين وعمدته التي لا مشاحة فيها هو " المنازعة الحجاجية التي تجري بين الطرفين محتكمة إلى العقل"⁴. وهذا كله ما ينزع ادبيتها إلى الحد الأدنى فيما يتضاعف منسوب العقلنة والتعقل إلى الحد الذي يجعلنا نستيقن إننا لسنا أمام نص أدبي (أو جنس أدبي) وإنما أمام نص فلسفي أو نص ينزع إلى التفلسف الذي لا ينشغل بالزخرفة اللفظية قدر اهتمامه بالمفهومات وبالحجاج.

1- المصدر نفسه، ص 150.

2- المصدر نفسه، ص 198-232.

3- المصدر نفسه، ص 38.

4- المصدر نفسه، ص 54.

لا خلاف في أن للجاحظ منزلة مهمة ومفصلية في إرساء فن المناظرة ومرد ذلك إلى الوعي الايستيبي الهائل الذي اتصف به من جهة انتصاره لفاعلية التدوين على ما هو شفوي ومروي وانحيازه للنثر على الشعر وهو ما أبانه بوضوح في الرسائل التي تزخر بضرور من المناظرات في كل الموضوعات التي انتخبها للحديث ولكن هناك مسألة سعى الباحث إلى إبرازها لأنها تتصل ببنية العقل الإسلامي أكثر من اتصالها بعملية الكتابة الأدبية وهي ان المناظرات في الفضاء الإسلامي قد نشأت في المحافل وفي المجالس وفي الاحتفاليات (وللباحث عنوان فصل كامل وهو: في المحفل التناظري) ولم تنشأ بفعل الالتقاء بالنص (القرآن/ الحديث، الشعر...) مثل البلاغة والعروض على سبيل المثال ما يعني أنها تشترك مع المحاوراة اليونانية في النشأة وفي عملية الانبناء والتشكل ففي المناظرة شيء من الروح اليونانية ومن المثاقفة التي ظهرت بصماتها واضحة جلية على العقل الإسلامي، ومن خلال هذا الطرح يختلف باشا العيادي عن الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمان الذي يرى أن أصل المناظرة هو "الجدل القرآني" و"أن القرآن نفسه"¹ هو مصدرها ومنبتها. إن باشا العيادي لا ينفي أن تكون بعض عناصر المناظرة قائمة في القرآن مثل المحاوراة والرغبة في الإقناع وتقديم الحجة والتساؤل والاستفهام... ولكنه يرى أن المعتزلة – وخاصة أن الجاحظ هو واحد منهم – هم الذين وطنوا هذا النمط الكلامي في الايستيمية العربية الإسلامية على نحو تأسيسي وضمن بنية نهائية في القرنين الثاني والثالث وعنه اخذ التوحيدي ف"فن المناظرة ازدهر مع المعتزلة لأنهم وظفوا هذا الفن للدفاع عن الشريعة والدين"² ولكنهم – إذ وطنوه – فلكي يعضدوا بها حكم المأمون والمعتصم لا سيما – والكلام للمؤرخ المغربي عبدالله العروي – أنهما اتخذتا من الاعتزال فلسفة رسمية للدولة العباسية وهي في عز قوتها وتوسعها.

إن المناظرة تحيل رأساً إلى التناظر الذي هو "سر التماسك في أدب الجاحظ"³ ولكن الأهم من ذلك أن التناظر يحيل أيضاً إلى التفكير بالأزواج وبالأضداد والمتعارضات سواء في البنيات الأسلوبية (سؤال/جواب) أو في المحمولات القضية التي تتولد من هذا المذهب أو ذاك ومن إستباعات ذلك الموضوعية أن الفكر الإسلامي قد ألفت المختلف والغريب والوافد من الآخر لأن هذا الآخر قد أمسى مصدراً للمعرفة ومنتجاً لها ولم يكن حضوره مجرد حضور اثني منفرد بلباسه وبأشياءه وبشعائره. وبلتقي الباحث التونسي في هذه الخاصية المنهجية مع الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمان في أن نمط التفكير الذي ازدهر في هذه المناظرات ينهض على "بناء مثنوي تقابلي يتواجه فيه عارض ومعارض وهذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين"⁴. ولأجل ذلك يشق التقابل بنية المناظرة لا من أجل تشظيها وإنما لكي تتعالى عن المتناقضات على نحو مسالم ومتعقل ومتكافئ إلى حد ما بل لعل من مقاصد المناظرة الكبرى إشاعة قيم السلام بين أتباع المذاهب والأديان المختلفة في بغداد وفي الحواضر الإسلامية الكبرى وهذا ما دفع بالباحث باشا العيادي إلى أن يطرح فرضية حول نشأة المناظرة (وهي تقتضي المزيد من النظر على أية

1- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، ص211.

2- باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، مصدر سابق، ص41.

3- المصدر نفسه، ص105.

4- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص66.

حال) وتقوم على الصيغة الآتية: اذا ما كانت المناظرة قد تولدت من صميم الفتنة الكبرى والصراع من أجل الخلافة فان المناظرة قد تولدت من دينامية أخرى غير دينامية الصراع والفتن ، هي دينامية البحث عن ممكنات السلام في مجتمع طوائفي أصبح لكل طائفة مثقفوها وكبرائها فكانت المناظرة بما فيها من آليات السجال والحجاج فضاء تداوليا للتداول وللصراع السلمي بين الأفكار والمعتقدات .

وفي شيوخ المناظرات تغيب مفردات ومصطلحات أو يتضاءل حضورها بين الناس مثل: الهرطقة، الزندقة، التبديع...وتزدهر مفردات أخرى مثل الحوار، المحاوره، الجدل، المقابسة وهي مفردات تشي بعقل يشتغل وبحراك فكري يتمأسس تدريجيا في الفضاءات الرسمية (القصور، المساجد، المحافل) ويتخذ لنفسه بنية وشكلا زادها التدوين (والتدوين الجاحظي خصوصا) رسوخا وأصالة .

يبدو أن الباحث باشا العيادي قد خلس إلى إحدى النتائج المهمة في دراسته لفن المناظرة ويمكن صياغتها على النحو الآتي: المناظرة = علم الكلام = الاعتزال فمنذ أن غدت المناظرة فضاء "لترح المسائل الإيمانية الكبرى" ص.55 أمسى المذهب الاعتزالي أكثر ظهورا مع الجاحظ ومع غيره فكبار المتكلمين المعتزلة هم في الآن نفسه كبار المتناظرين والمتحاورين بل إن الباحث يرى ما هو أعمق من ذلك ،انه يرى أن اغلب نصوص المعتزلة ، حتى وان لم تكن على هيئة مناظرة ، فهي " من صميم الخطاب التناظري " ¹ لأنها تفترض دوما أن هناك أطرافا أخرى أمامها تتواجه معها بالحجاج وبالجدل وبكل فنون الإقناع خاصة وأن المسائل الإيمانية الكبرى التي أثارها المعتزلة هي مسائل خلافية مثل مرتكب الكبيرة وخلق القران والجبر والاختيار والإمامة والذات والصفات وهي مسائل بعيدة من أن تحظى بأي إجماع بين الفرق الإسلامية ،وعلى أية حال لم يكن هاجسهم وهاجس المناظرة البحث عن الإجماع فهذا مقصد بعيد المنال ولكن ما هو في متناول اليد هو الاقتدار على التفكير هو الفضيلة السقراطية الكبرى بالنسبة للكائن البشري ،وهو تشغيل فاعلية التفلسف الذي يستدعي حتما مرجعيات أخرى في عملية التفكير لا تكون متاحة إلا للنخبة والصفوة، ويلتقي باشا العيادي مع الفيلسوف طه عبدالرحمان في أنه "لايزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره" بحسب العبارة البليغة للفيلسوف المغربي في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" ².

2- ريادة التوحيدى:

من القرنين الثاني والثالث إلى القرن الرابع والخامس ننتقل من مناخ معرفي إلى آخر ومن رموز إلى أخرى أيضا فإذا ما كان الجاحظ متسيدا علم المناظرة إلى نهاية القرن الثالث تسيدته للنثر وللفنون النثرية فان القرن الرابع سيشهد بروز أبي حيان التوحيدى الذي يعد التلميذ المختلف للجاحظ، ومعه ستشهد المناظرة اكتمالا في البنية والإخراج وفي المضمون عز نظيره في القرون الموالية .ويذهب باشا العيادي إلى تمييز التوحيدى عن الجاحظ لأن المحفل التناظري لديه قد "انبنى على السمر والتعليم والإمتاع والمؤانسة" ³.

1- باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، مصدر سابق، ص166.

2- طه عبد الرحمان، في اصول الحوار، مرجع سابق، ص66.

3- المصدر نفسه، ص23.

وأضحت المناظرة لديه إنتاجاً للمعرفة فيما كانت لدى الجاحظ دفاعاً محموماً عن الأيدولوجيا الاعتزالية التي هي – في حقبة من الحقب – الأيدولوجيا الرسمية للدولة العباسية.

مع التوحيدى نقف على المناظرة/التمودج، على المناظرة/المرجع والتي دارت بين أبى سعيد السيرافى النحوى ويونس بن متى القنائى المنطقى، الأول ينحاز إلى النحو العربى فيما ينتصر الثانى إلى المنطق اليونانى. وفي هذه المناظرة يسعى كل طرف إلى أن يجر الآخر إلى ميدانه وإلى اختصاصه ليقر بعجزه "وليريق ماء وجهه"¹. وإذا بنا لا نقف على مناظرة بين رجلين ورأيين وإنما بين نظامين من أنظمة الفكر لا تسعهما البلاغة بزخارفها المعهودة بل يستوعبهما "أوساع الحجاج"² بحسب العبارة الجميلة للباحث باشا العيادى.

مع التوحيدى أضحت المناظرة أكثر جدية وتمثيلية للعصر بعد أن جنحت لدى الجاحظ "إلى التطرب والتماجن" على حد تعبير المؤرخ المسعودى فى وصفه لأدب الجاحظ³ مثلما تحولت أيضاً إلى ضرب من المحاكمة ليس الغرض منها إنتاج المعرفة وإنما الانتصار إلى أيدولوجيا الدولة والإيقاع بخصوصها وتسميتهم واتهامهم فأمست المناظرة فضاءاً لتصفية الحسابات بين المتناظرين ما سمح بصيغة التفضيل أن تكتسح البنية الأسلوبية والفعل العرفانى والتأثير التداولى الكامن فى المناظرة، ولكن مع التوحيدى يرتقى الأسلوب إلى ما يسميه باشا العيادى بـ "وحدة تناظرية" وهو أسلوب لا يتبع العبارة بل يمس الخطاب الكامن فى المناظرة لا عبارة منها أو اثنتين وينمو لسانياً ومعرفياً عبر "إخراج السؤال من التعليم إلى السجال والتناظر"⁴. وضرب الباحث فى ذلك أمثلة عديدة استوحى كلها أو جلها من كتب التوحيدى وخاصة من "الإمتاع والمؤانسة" و "من" المقابسات" ومن غيرهما وكان الهاجس من وراء هذه المناظرات هو البحث عن الحقيقة وعن الصواب وعن أى وجه جديد من وجوه المعرفة، وهو ما لم يكن متيسراً لدى الجاحظ الذى كان محكوماً بالخلفية الاعتزالية فى منطلقاته وفى المقصد السياسى فى أفعه وانتظاراً ته، ولكن مع التوحيدى كان أسلوب "الوحدة التناظرية" هو الأسلوب الأبرز والأكثر تواتراً مقابل صيغ التفضيل لدى الجاحظ وهى صيغة تخفى أحكاماً معيارية قد تصل ببعض المتناظرين إلى حبل المشنقة، فمن صميم صيغ التفضيل نشأت ما سمّاه الباحث باشا العيادى بـ "المناظرة الامتحانية"، وهى المناظرة التى طالت الأسئلة الإيمانية الكبرى وتنبش فى النوايا وفى النفوس.

يبدو أن المناظرة الامتحانية هى فى أدنى المراتب، إذ أنها تسمح وتبيح كلّ الأساليب مثل السخرية و"العبارات الساقطة والألفاظ الخسيسة ككثير من ألفاظ الشطار والمتماجنين وأهل المهن والنساء والصبيان"⁵ من أجل الانتصار لهذا الرأى أو ذاك. أما مع التوحيدى فإن للمناظرة وظيفة أسمى هى الوظيفة التعليمية والأبستمولوجية بين طرفين لا تراتبية بينهما، وإنما اقتدارات فى إنتاج المعرفة التى يتلهف عليها

1- المصدر نفسه، ص 57.

2- المصدر نفسه، ص 125.

3- المصدر نفسه، ص 172.

4- المصدر نفسه، ص 304.

5- المصدر نفسه، ص 324.

السامعون الحاضرون و" النظارة بوصفهم طرفا ثالثا في المناظرات"¹، ولكي تنتج المعرفة توجب اختيار موضوع بعينه أو مجموعة من الموضوعات تكون موضع جدل وخلاف وتناظر واللافت في هذا السياق أن المناظرة أضحت عملا منهجيا قائما على ما يسميه طه عبدالرحمان بـ "المجانسة" والمقصود بها "أن يكون المنهج من جنس الموضوع... فعلى سبيل المثال الموضوع التاريخي لا يناسبه إلا المنهج التاريخي"². ومع التوحيد نلاحظ بقوة هذا المعطى المنهجي فالأدلة في هذه المناظرة لا تناسب المناظرة الأخرى ما يعني -على سبيل التمثيل- إن الأدلة القرآنية والنقلية عموما لا يمكن تحريكها في كل السياقات وفي كل المناظرات وهذا لا يناسب تمشيات أهل السنة والجماعة ممن يستحضرون الحديث النبوي نفسه في مقامات مختلفة، وبهذه المجانسة تنوعت المناظرات إلى ما لا نهاية وأمست تسمى موضوعات متباعدة لم يكن مفكرا فيها، ولكنها الآن تنزل في صميم العقل الإسلامي (مثل المفاضلة بين النحو والمنطق) وبهذه المجانسة استدعيت المعارف من الأمم الأخرى واستوطنت التفكير الإسلامي وخلقت المؤسسات لتستوعبه: بيت الحكمة، قصور الوزراء، المحافل التنظيرية... وفي تفكير الباحث باشا العيادي فإنّ المحفل التناظري هو المقام الأنسب للمناظرة، وهو مختلف عن غيره من المقامات التي يلقي فيها الشعر والخطبة والدعاء والابتهاج وما شابه من فنون القول النثريّ، وذلك لأنّه محفل يُستدعى إليه عليه القوم ونخبة المجتمع ويتشكل على هيئة مجالس لم تعد مقصورة على "الخلفاء ولا محصورة في بغداد مركز الرؤساء والوزراء ورجال الدولة"³ أي إنها أضحت شكلا من الحضور تماما كالخطبة الجمعية ولكن بدون أية قداسة، إنها نشاط مديني، مدني تهض به صفوة المجتمع من المتكلمين (في زمن الجاحظ) ومع غير المتكلمين (زمن التوحيد)، من الفلاسفة وكبار المترجمين ومن أتباع الأديان الأخرى فليس يشترط أن يكون المناظر متكلما لكي يكون طرفا في المناظرة بل ما يهم هو أن يكون من أهل الاختصاص في ميدانه متبحرا في علومه ولا يهم دينه ولا معتقده وإنما المعرفة التي ينتجها والتي يضعها موضع المناظرة والمسئلة مع غيره فهذه المناظرات هي إيدان بنشأة المثقف في الفضاء العربي الإسلامي مقابل الفقيه، هذا المثقف الذي تهض منهجيته على مبدأ/قانون التجانس ما بين الموضوع والمنهج (بلغه طه عبدالرحمان) وليس على من يحرك دلائله في كل المقامات وما نؤاخذ عليه الباحث البارز باشا العيادي هو انه لم يدرس بما فيه الكفاية انبثاق صورة المثقف من صميم هذه المناظرات وان كان قد لامسها لمسا خفيفا حينما درس شخصية المناظر ذاته او ما يطلق عليه في علوم البلاغة والحجاج "الاييتوس" ولكننا نعتقد أن صفة المثقف اشمل من صفة المناظر والمحاجّ وكان من الممكن لو تعمق فيها أكثر أن يخرج بنتائج لم يصل إليها غيره.

يبدو أن التوحيد في مناظراته لم يعد معنيا "بالمسائل الإيمانية الكبرى" التي شغلت عقل الجاحظ على امتداد قرن من الزمان فاتسعت الرؤية لديه واستحالت المناظرات إلى فضاء للصراع الفكري السلمي الحضاري شبيه بتلك المحاورات التي كانت تنعقد في مدينة أثينا زمن سقراط وتلاميذه وساعد ذلك بالتأكيد

1- المصدر نفسه، ص463.

2- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص23.

3- المصدر نفسه، ص371.

على ميلاد شخصية المثقف في الفضاء العربي الإسلامي وهي شخصية لا تناوئ السلطة أو تعارضها بقدر ما تعلقت همتها بالمعرفة والثقافة والفكر فالتوحيدى مثلا يدفع السلطة والوزير ابن سعدان لكي يكون طرفا في المحاورات وينصت إلى المناظرات لكيلا يتيب ما يحدث فيها من حجاج ومن نقاش وثيق الصلة بالظرف التاريخى والايستمولوجى المحيط بالجميع وهذا كان من الممكن أن يدفعه إلى الاجابة عن هذا السؤال ذى الأفق المقارنى: كيف هي صورة المثقف في الفضاء الإسلامى مقارنة بمثيلتها في الفضاء المسيحى (نحيل إلى كتاب المؤرخ الفرنسى البارز جاك لوغوف عن صورة المثقف في القرون الوسطى).

3- الجمهور طرف حيّ:

هل يمكن اعتبار المناظرة بين أبى سعيد السيرافى النحوى ويونس بن متى القنائى هي المناظرة المرجعية؟ وهي المثال الأعلى في المناظرات؟ إن باشا العيادى لا يجيب عن هكذا سؤال وربما لم يكن في مخططه أن يطرحه أصلا ولكنه مع ذلك يعتبر هذه المناظرة منجما من المعلومات ولا يكف عن الاحتكام إليها باعتبارها الذروة في ما وصل إليه فن المناظرة في الثقافة الإسلامىة، كما أن الباحث يستشهد أيضا بالمناظرة التي تمت بحضور المعتصم الخليفة العباسى بين القاضي ابن أبى دؤاد وبين احد خصومه وما يثير الانتباه حقا هو البنية الكلية للمناظرة التي تضم في أعطافها "جمهور النظارة" (الذي هو مصطلح جاحظي) للدلالة على انتشار حدث التناظر في العصر العباسى¹. وهذا الجمهور يبدو انه يدعى الحياد لأنه منحاز لأحد الطرفين ويدفع باتجاه نصرته على خصمه وإذا ما كان بين الجمهور خليفة أو وزير "فان النتيجة تكاد تكون محسومة قبل بداية المناظرة"². فالجمهور طرف رئيسى وهو يمثل ما نسميه الآن بالرأى العام، وهو رأى عام تسعى بعض الأطراف في المناظرة إلى توجيهه الى ضبط حركته تماما كما يحدث الآن في العالم المعاصر عبر ما يسمى بالاستبيانات والإحصائيات وأجهزة القيس وكل وسائل التأثير.

حقا إن للجمهور تأثيرا قويا على سير المناظرة وعلى ضبط إيقاعاتها وتحديد متجهاتها وهذا الجمهور ليس من العامة بل نخبوى وعليم وينقسم إلى طائفتين، المع والضد، ولكن ما يميزهما هو " أن بعض الحاضرين في المناظرة يمثل السلطة السياسىة"³ خاصة في زمن الجاحظ أما في زمن التوحيدى فيكون المدون صاحب الكلمة الأخيرة في الانتصار إلى هذا المناظر أو ذاك (والذي هنا هو التوحيدى) فهو ليس مجرد سارد أو ناقل لما يحدث وإنما يدلي بدلوه في هذا "المحفل العظيم الذي يحتشد فيه الخصوم"⁴ من أجل التناظر أولا ومن أجل أن تعرف الدولة أنصارها وخصومها ومن أجل ألا تنفلت الأمور في اتجاه المعارضة لها وإنما تعتبر المناظرة شكلا من أشكال إنتاج الخطاب الذاب عن أفكارها الداخض لأطروحات معارضها من المذاهب والأعراق الأخرى.

1- المصدر نفسه، ص 643.

2- المصدر نفسه، ص 471.

3- المصدر نفسه، ص 466.

4- المصدر نفسه، ص 464.

إنّ الباحث باشا العيادي يقف بدقّة على الوظيفة المناظرة بعهدة "جمهور النظارة" فالمؤكد لديه أن هذا الحضور ليس فرجويًا أو سلبيا أو ديكوريا وإنما- لدى الجاحظ - يتّخذ شكل المبايعة للخليفة العباسي و لدى التوحيدي يتخذ شكل التمذهب الذي يتقاطع فيه الابيستمولوجي مع المذهبي في زمن خفت فيه وتضاءلت مؤشرات الحضور للسلطة العباسية في المشهد العام (مقابل ظهور قوى أخرى) ... وفي كلا الحالتين تسعى السلطة القائمة (العباسية فالبوهمية ...) على امتداد مأتي عام إلى إنتاج خطابها عبر تلك المناظرات مثلما تنتجها عبر الخطب الجمعية والرسائل الديوانية والتفسيرات القرآنية وكل الأساليب النثرية التي ثبتت نجاعتها في تسويق هذا الخطاب وهي نجاعة تفوق نجاعة الشعر بكل تأكيد.

هل إن ابيستيمية العصر قد أيقنت أن المسلمين يعيشون زمن النثر بديلا عن زمن الشعر؟ ومن استتبعات ذلك أن شاعرا كبيرا مثل المتنبي لم يذكر اسمه ولا شعره في عالم المناظرات لا من قريب ولا من بعيد؟ إن المؤكد لدينا أن الخلافة العباسية (خاصة زمن الجاحظ) قد أرست إيديولوجيتها في كل مفاصل الدولة والمجتمع، في المساجد، في دور القضاء، في المحافل، وفي اللقاءات المناظرية، وحيثما كان هناك اجتماع للحشود فان هذه الدولة لا تغيب وهذا ما يفسر إلى حد كبير قوتها وتماسكها وهذه القوة لا تنهض على الجيش والخراج الذي يأتيها حيثما هطلت الأمطار بحسب القولة الشهيرة لهارون الرشيد وإنما أيضا على القوة الناعمة التي تنفذ إلى كل تلافيف المجتمع وإلى شقوقه بما يزيد من هيبة الخلافة ويحاصر خصومها وأعدائها.

إن أجواء المناظرة لا تبقى حبيسة المناظرة فحسب وإنما تتردد أصدائها إلى الخارج لأن هناك متلقيا - من الدرجة الثانية ربما - وهو المجتمع بأسره، ويذكر التوحيدي في هذا المعنى بما نصه "ثم يفيض القول في ما كان لها من صدى وفي لهج الناس بها"¹. ويرى الباحث باشا العيادي أن الكتابة والتدوين هما المقامان اللذان يحولان المناظرة إلى أدب قائم الذات لا يقتصر ذكره في المحافل النخبوية ولدى الصفوة من المجتمع والدولة وإنما تتسرب إلى الأسواق وإلى أزقة بغداد وإلى الأرياض بحيث تتردد أسماء المناظرين أسوة بكبار الصحابة وأهل البيت وهذا يشي بان السلطة في الدولة العباسية قد أصبحت معنية بإيصال ثقافتها إلى العامة والدهماء خاصة وان مشكلات عدم الاستقرار والتمرد والعصيان كثيرا ما تجد في تلك البيئات فضاء للانتعاش ولذلك فان ثقافة السلطة تصل إليهم وتراقبهم في الآن ذاته حفاظا على المصالح العليا لدولة الخلافة.

1- المصدر نفسه، ص 439.

4- حادثة أخذها منّا الآخرون:

لست متحققا من أن انهيار الدولة العباسية 1258 هو انهيار للمناظرة بوصفها جنسا أدبيا وفضاء محفليا ومقاما حجاجيا في ذات الحين ولكن ما يمكن أن نستوحيه من هذا الكتاب المهم للباحث باشا العيادي في أن انعقاد المناظرة يشي دوما بمنسوب عال من التحضر ومن الثقافة ومن التثاقف، وأيا كانت الغاية من انعقادها: إنتاج المعرفة، إنتاج المذهبيات، مراقبة الخصوم، إراقة ماء الوجه للبعض... فإنها تعد ناطقة بما في العقول من اقتدارات نحو الحوار والإقناع والصراع...

لم يستخدم باشا العيادي أبدا – خاصة في نهاية بحثه – مفردة الحادثة رغم أن فن المناظرة فن يشي بالحادثة وهو يذكرنا بالمناظرات بين الرؤساء والمرشحين في أمريكا مثلا من اجل أن يعتلي أحدهم الحكم فالغرب يبدو وكأنه قد استعار من الثقافة الإسلامية هذا الجنس الأدبي المهم والمقام الخطابي الرفيع الشأن وما أضفى عليه هو فقط البعد الفرجوي والديكوري.

أما في الفضاء العربي المعاصر فيمكن اعتبار الخصومة بين طه حسين والرافعي مناظرة وإن لم تتوفر فيها كلّ الشروط (المواجهة المباشرة وغياب الطرف الثالث...) أما في المجال السياسي فهي تكاد تكون غائبة وفي غيابها هذا أكثر من معنى وغيابها قصة أخرى.



مقالات باللغات الأجنبية

26. Philosophy of Religion The phenomenological approach as a way to solve the problem of value neutrality

Dr. Djefal abdelillah462

27. Autonomie, Esthétique et Biologie selon Kant

Dr. Nawel kahouach491

Philosophy of Religion

The phenomenological approach as a way to solve the problem of value neutrality

فلسفة الدين

المقاربة المبنية على علم الظواهر كطريقة لحل إشكالية حياد القيمة

Dr. Djeffal abdelillah

Lecturer and Researcher
Abu Bakr Belkaid University
Algeria

abdelillah.djeffal@univ-tlemcen.dz



Philosophy of Religion

The phenomenological approach as a way to solve the problem of value neutrality

Dr. Djefal abdelillah

ملخص:

يتفق معظم الباحثين الذين يهتمون بفلسفة الأديان على أن الموضوعية في مثل هذه الدراسات تكاد تكون فكرة مثالية وغير قابلة للتحقيق، وذلك لأسباب عديدة لا تزال تواجهها جميع العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ بعضها يتعلق بالموضوع والبعض الآخر له علاقة بالباحث نفسه؛ من المتعارف عليه أن غياب الموضوعية في أي دراسة يقلل من مصداقية البحث العلمي وهو الأمر الذي يجعل الموضوعية أو الحياد القيمي شرطاً أساسياً يجب استيفاؤه وهذا يؤدي بالضرورة إلى مناقشة موضوع الروح العلمية وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تتميز بموضوعاتها بخصائص تعقد الدراسة وتضع العديد من العوائق الإبيستيمولوجية مقارنة بعلوم المادة، وبما أن موضوع الدراسة في العلوم الإنسانية والاجتماعية يتعدد ويتنوع فقد اخترنا "الدين" في هذه الورقة باعتباره موضوعاً للدراسة الفلسفية لأن فلسفة الدين تمثل بالنسبة لنا نقطة تقاطع بين عيد العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفلسفة الدين تجتمع بعلم الاجتماع مثلما وضح ذلك دوركهايم وبتاريخ الأديان بالطريقة التي أرادها ميرسيا إلياد، ناهيك عن علم النفس الديني بأسلوب إريك فروم. سنحاول طرح مشكلة المنهجية في فلسفة الدين. كما في هذا النوع من الدراسة، تتضاءل إمكانية تحقيق الموضوعية إلى حد كبير لتصبح ساحة للطائفية وصدام الحضارات وتصادم العوالم.

الكلمات المفتاحية: الدين، المنهج، الفينومينولوجيا، الفلسفة.

Abstract:

Most researchers who have taken interest in the field of *Philosophy of Religion* all agree that objectivity, in studies related to such a topic, is almost an ideal and unattainable idea for several reasons that human and social sciences still face today. Some of these reasons are related to the topic, while others are linked to the researcher himself. It is widely acknowledged that the absence of objectiveness in any study reduces the credibility of scientific research, which makes the objectivity or value neutrality a prerequisite that ought to be satisfied. This necessarily leads to discussing the issue of scientific spirit, especially in the field related to Humanities and Social Sciences whose topics are distinguished by characteristics that make the study more complex and that engender more epistemological obstacles in comparison with the Science of Matter. Since the subjects of study in the field of Humanities and Social Sciences are numerous and varied, it was deemed important to choose religion in the present paper as the subject of philosophical study because the philosophy of religion represents for us a point of intersection between humanities and social sciences. Therefore, it can be said that a close relationship exists between the philosophy of religion and sociology, on one side, as it has clearly been explained by Durkheim, and the History of Religions, on the other, in the way Mircea Eliade wanted it to be, not to mention the Psychology of Religion that was presented by Erich Fromm. The present work aims to raise the problem of the methodology to be followed in the Philosophy of Religion. It is worth noting that in this type of study, the possibility of achieving objectivity diminishes in a significant manner and may eventually become an arena for sectarianism, clash of civilizations, and collision of worlds.

Keywords: religion, method, phenomenology, philosophy.

1–Foreword:

By the end of the eighteenth century, religion became a field of knowledge and a fertile area for research and academic studies. Since then, the mind has been trying to attain objectivity and value neutrality in this domain, the way it did in the Sciences of Matter and in various fields of Human Sciences. In addition, when we try to develop a philosophy that considers religion as its subject, we have to refer, from the beginning, to a basic principle that cannot be ignored or disregarded in any way, which means that the Philosophy of Religion is thinking about religion, not thinking with religion (Djeffal, 2013: 09). This is the only way Philosophy of Religion can fulfill Kant's requirement that places religion within the limits of reason alone. This is also the only manner this philosophy can be distinguished from Theology, Etymology, and all models that consider religion as an intellectual reference or a background due to the ideas it produces and uses to defend religion and to justify its transliterated texts.

Most researchers interested in the subject of Philosophy of Religion agree that objectivity in this type of studies is almost an ideal idea that cannot be achieved. There are numerous reasons for this, and many of them are encountered in Humanities and Social Sciences. Some of them are directly related to the topic while others are linked to the subject to be investigated. It is widely admitted that the lack of objectivity in any study diminishes the credibility of scientific research, which means that objectivity or value neutrality are prerequisites that ought to be satisfied. This indicates that a researcher needs to examine the scientific spirit, especially in the field of Humanities and Social Sciences whose areas of research are characterized by complexity, which creates many epistemic obstacles compared to Material Sciences. However, since the field of Human and Social sciences is numerous and diverse, we have chosen "*Religion*" as the subject of philosophical study for this research paper, given that the Philosophy of Religion represents for us a point of intersection between almost all Human Sciences and Social Sciences. Therefore, it can be said that the Philosophy of Religion touches the Sociology of Religion, as previously discussed by Durkheim, as well as the History of Religions in the way Mircea Eliade wanted it to be, not to mention the Psychology of Religions in the style of Eric Fromm. We will try to raise the issue of the methodology that is adopted in the Philosophy of Religion. It should be noted that the possibility of achieving objectivity in this type of study has been greatly reduced to the point that it has become a scene of sectarianism, clash of civilizations, and collision of worlds.

Logically, two hypotheses arise when carrying out research on the topic of optimal approach that allows conducting a philosophical study whose subject matter is religion. The first hypothesis is related to our ability to apply the phenomenological approach in the Philosophy of Religion, which enables us to achieve a great deal of objectivity and value neutrality. As for the second hypothesis, it is associated with the impossibility of using phenomenology in the Philosophy of Religion, which places us at a crossroads with multiple options. In this respect, it is worth citing, for example, the possibility of searching for an alternative approach, or adapting the religious topic to the characteristics and mechanisms of phenomenology, or even discrediting the Philosophy of Religion as an objective study. Nevertheless, though the second hypothesis does not provide any solution to the raised issue, it can, at the very best, lead us to either surrender to subjectivity or to explore other aspects of the dilemma. Consequently, the first hypothesis will be adopted in this research study as it pushes us to explore the eventuality of applying phenomenology in the Philosophy of Religion.

The problem of this research paper comes into view when the researcher realizes the importance of lack of objectivity in studies related to the Philosophy of Religion. It should be noted that in such studies, self-interference undoubtedly leads to conflict, intolerance and violence which all represent, at the cultural level, the main rationale that leads to exploiting the religious or theological discourse in encouraging all forms of extremism. People generally say that because they acknowledge the hypothesis that terrorism is the logical result of the lack of value neutrality, while religion is expected to be a subject of thought. Therefore, it would have been necessary to search for a possibility to achieve objectivity in the Philosophy of Religion so that this type of studies can be distinguished from the speech science, theology, and comparison of religions. Based on the above, we can then ask the following questions:

- 1) *How can we achieve objectivity and value neutrality in philosophical studies that take religion as a subject?*
- 2) *Can the phenomenological approach be applied in the field of Philosophy of Religion?*

The subject of phenomenological approach to the study of the Philosophy of Religion concerns a very important first issue that is related to universalism, because the application of phenomenology in this type of studies will undoubtedly allow us to deal with religion as an abstract idea, which means that phenomenology would make religion an indeterminate subject of philosophical study. This is what in fact distinguishes the Philosophy of Religion from

Theology which defines the religious system on which the Christian or Jewish theology is based, or even what is generally termed in Islamic studies as Theology. On account of phenomenology alone, it will be possible to attain universalism in the Philosophy of Religion, as Rudolf Otto tried to do in his book "*The Idea of the Holy*", and as Firas Al-Sawah also did in his book "*The Religion of Man*". However, the second issue that is expected to be raised here is about the capacity of phenomenology to advance philosophical studies in the field of religion in a way that allows us to surmount our problem with the other, even though we disagreed with him about belief or doctrine within the same dogma. This issue is generally viewed as a solution to the problem of religious conflict; it is the manifestation of the concept of difference rather than disagreement.

It is worth emphasizing that our research approach is going to be analytical and critical. We intend first to read and analyze the texts that utilize the phenomenology of religion by relying on the most famous literature applied to the phenomenological method in the field of Philosophy of Religion. this study will also endeavor as much as possible to criticize specifically some Arab attempts, and even some Western ones, which did not succeed in applying religious phenomenology on the philosophical level. This forced these writings to emulate the characteristics of philosophy as they cannot come out of the scope of theology in any religious system, as Max Weber did in his book "*Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" or Hisham Djait's book: "*The Dialectical Theory of Religion and Politics*".

2–The concept of phenomenology of religion:

The philosopher Edmund Husserl (1859 AD -1938 AD) decided to undertake the task of correcting the course of the dilapidated metaphysical philosophical discourse by injecting in it the ideas of positivist thought which began to expand its authority through its accuracy and objectivity. It is worth noting that Husserl's attempt can only be considered a criticism of the classical philosophical thought which fell into several shortcomings, particularly subjectivity that caused most philosophical views to lose credibility, while taking up the *Descartes's* cogito which failed to balance between the self and the subject. According to Husserl, phenomenology can be viewed as an attempt to revive philosophy by making it rely on scientific data that had previously succeeded in addressing a lot of issues about existence, man and society in an objective and descriptive manner (Husserl, 2008: 09). It has been reported that

phenomenology cannot be seen as a new doctrine in philosophy because that would be a proof for the perpetuation of the shortcomings previously mentioned. Phenomenology is rather the approach of contemporary philosophy that Husserl coveted. In this regard, the phenomenological approach can be set in three essential steps:

- 1- **Epochè**: This term means the interruption or suspension of prejudgments so that they do not affect our view of the subject. In this case, it should be emphasized that religious phenomenology pushes people not to deal with the religion as a subject of philosophical study in accordance with our beliefs. Therefore, whether we believe in the religion under consideration or not, this must not interfere or affect the development of our perceptions. This is the reason why, at the beginning of this work, we expressed the need to avoid modeling religion and to study it from the abstract perspective. In other words, phenomenology should not study Judaism, Christianity or Islam, because if it does, then it would inevitably fail in applying its first steps. Therefore, the only way to apply Epochè is to study religion. Note that this is just a common, non-specific way that can make our thinking about religion unconditional, or in other words, objective (Antoine Grandjean and Laurent Perreau, 2012, P 08). Consequently, simplifying the subject would be the only way that can help us to interrupt or suspend our prejudgments.
- 2- **Reduction**: This is all about returning the facts that are characterized by plurality and diversity to their essence, which will enable us to reduce them to a single template. However, when it comes to religious facts, the phenomenological response or reduction means nothing but our hypothesis that we still claim, which amounts to returning religious forms and facts to one single pattern. Therefore, we cannot distinguish between religions, and all that remains to be done is to study and identify a template that reduces religion, whatever its form. At this point, we must emphasize that Husserl wants, through response and reduction, to bypass the empirical or experimental facts through the determination of the nature of the subject that makes the self-study surpass transcendental to details, that is a variable and diverse mental attitude, a self whose interest is focused on the essence of the thing, i.e. what is thought of it, regardless of its truth, that is anything that embodied from it (Antoine Grandjean and Laurent Perreau, 2012, p 18).

- 3- **Intentionality:** This is a concept that has to be made clear when it expresses an act of awareness. It is important to emphasise that intentionality does not only mean that awareness is directed towards judging the ego. This is indeed what it means when considering the judgment as the evidence for the attainment of knowledge which is viewed as the goal of every character that is related to a subject for the purpose of understanding it and being aware of it. Moreover, in its deep meaning, intentionality is not a judgment that is intended by the mind; it is rather the mind's production of awareness that will inevitably be objective because Epochè protects it from being influenced by its previous knowledge, as if it was an unconscious production (Antoine Grandjean and Laurent Perreau, 2012, P 15).

The vast majority of contemporary philosophers and thinkers consider phenomenology to be the modern name for the philosophy that emerged after Edmund Husserl. Therefore, this consideration makes phenomenology of religion the true philosophy of religion. There is no way to study religion in a manner that fulfills all the conditions and characteristics of philosophy, from question to criticism, except by relying on the phenomenological approach. With regard to the simple meaning of the phenomenology of religions, it can be found in those descriptive studies of religious phenomena. It should be noted that by description, it is meant to reveal its characteristics through the suspension of prejudgments, which is what comes with Epochè, which enables us to embody the idea of thinking about religion, not thinking with religion. In this case, this is significantly important for scholars of religions. Hence, the matter is related to the study of a religious phenomenon that has a temporary existence and that enables us to take this thought as a direct presence, which corresponds to the first phase of the phenomenological consideration (Husserl, 2007: 33). Nevertheless, those who are experienced and familiar with philosophical topics can say that philosophy does not study phenomena because the latter belong to the domain of science. It is worth emphasizing that the answer to this comment was mentioned at the beginning of the body of this section. According to many people, phenomenology is the solution in which modern philosophy is suggested. In addition, phenomenology is generally viewed, on the one hand, as a new philosophy that preserves all the characteristics of classical philosophy while intersecting with positive knowledge that could eventually be objective and accurate. On the other hand, phenomena in phenomenology do not mean the physical manifestations of material assets;

these are rather images that the mind perceives. These images are the most essential things that phenomenology means through reduction.

Based on the above, it can be concluded that in studying the phenomenology of religions, we are not supposed to give views that express a traditional philosophical contemplation. It is a study in which the philosophical parameter intersects with the scientific one in order to besiege the religious subject that remains defiant to philosophy and science which are actually two separate fields. For Edmund Husserl, all this is materialized in what is called the actual immanence of the phenomenon which represents the second phase of the phenomenological consideration (Husserl, 2007: 36). Next, we move to the criticism of knowledge based on the concept of totalitarian criticism which is the criticism that bears the meaning of Cartesian doubt and the criticism that conveys the signification of the end of controversy as previously presented by Kant. Though Husserl established a theory of general phenomenology, Rudolf Otto is considered as the pioneer who made an attempt to apply phenomenology to the religious subject, which was embodied in his book "*The Idea of the Holy*". Here, the author summarizes the phenomenology of religions as the search for the irrational factor in the "*The Idea of the Holy*" and for its relationship to the rational factor.

3–Applications of the phenomenology of religion according to Rudolf Otto:

Rudolf Otto is viewed as an eminent theologian and religious scholar because he was first to have made the attempt to apply the phenomenological approach to the religious subject. This is clearly expressed in his book "*The Idea of the Holy*" that was published in 1917 AD. This came immediately after the establishment of phenomenology by Edmund Husserl at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. Consequently, our search for the religious phenomenology of that scholar and philosopher can be achieved by following the steps and principles of phenomenology as it investigates about the truth of the religious phenomenon. Regarding Firas Al-Sawah, he believes that Rudolf Otto is one of the few writers who were able to subject the religious matter to proper phenomenological study until he became a reference for all those interested in this type of studies. This was explicitly expressed in the following statement: "*Ultimately, any discussion of defining religion must stop at Rudolf Otto, a German theologian and researcher in the history and phenomenology of religion; this is due to the great authority that he exercised in his book "The Idea of the Holy"*"

on religious studies since its publication in 1917..." (Al-Sawah, 2002: 28). It is worth indicating that the thesis of William Alston confronts Rudolf Otto in his attempt to apply the phenomenological approach. Indeed, William Alston states that the problem facing religious phenomenology is mainly related to language which is considered to be the tool that is used to describe the religious phenomenon or experience (Salamah, 2011: 404). This means that if Rudolf Otto wants to be successful in what he proposes, then he has first to find a solution to the linguistic epistemic obstacle, and then to adhere to the principles and steps of phenomenology as specified by Husserl.

It is worth emphasizing that, in his book "*The Idea of the Holy*", Rudolf Otto intended to apply phenomenology to the religious subject by trying to adhere to all the steps and principles of phenomenology as previously specified by Edmund Husserl. This suggests that by reading the intellectual project of Rudolf Otto, we will make an attempt to move from theoretical phenomenology to applied phenomenology. The first step will be with the Epochè which represents the cornerstone of the above-mentioned intellectual project in which Rudolf Otto tried as much as possible to suspend his prejudgments when he dealt with the religious subject matter. Among the texts that evidence Otto's commitment to the Epochè as a phenomenological condition that guarantees objectivity and value neutrality, we find the following writing: "*We will endeavor to mention this insignificant thing to the reader as much as we can so that he can feel it himself. There is no religion that does not live in it as if it had its most trustworthy handhold, rather there is no religion worthy of its name without it*" (Otto, 2010: 27). One may notice through this text that Rudolf Otto tries to generalize the idea of the holy or holiness to all religions; he considers that idea as essential in every religion. According to Otto, there is no way to conceive religion without the idea of the sacred which implies God. It should be noted that Otto's Christianity, not even the Orthodoxy he believes in, should not emerge in his writings, and if it does, that would be, for example, not personalization, because the emergence of Otto's religious beliefs in his writings on religion would be conclusive evidence of his failure to suspend his prejudgments, which is the issue that is diagnosed in the following text: "*Christianity has not only these notions; it also has them with unique clarity and abundance, and in this aspect, the truly irrefutable evidence is based on its supremacy, compared to religions that have other forms, and on other levels, noting that it is neither the only nor the main evidence. This must be recognized from the outset, strongly and firmly.*"

(Otto, 2010: 24). It should be noted that the body of this text is a flagrant violation of the rules of phenomenology, which brings Rudolf Otto's point of view out from the field of the Philosophy of Religion into the field of Christian theology. The text also includes an evaluation judgment that is mainly aimed to make the difference between religions in favor of Christianity to the detriment of other religions. According to Rudolf Otto, Christianity, without other religions, has an abundance and quality of concepts expressing the holy. This cannot be accepted as an example for explanation and clarification because the issue does not mean religion in its abstract and general meaning; it is rather related to Christianity. Therefore, based on the explanation provided by Rudolf Otto, the subject of thought, which in this case is holiness, will eventually settle at Christianity, regardless of the fact that the aforementioned saying contradicts the idea of ambiguity surrounding the holy, bearing in mind that Rudolf Otto relies on this ambiguity to understand the meaning of holiness. Indeed, the concept of ambiguity related to God is a fundamental part in his Otto's texts (Velasco, 1982, P 114). Hence, Otto's dissertation has nothing to do with the Philosophy of Religion; it rather defends Christianity using the science of speech and theology. However, when using the language of the Philosophy of Religion, or what is termed in this research paper as the Phenomenology of Religions, this may be considered as entirely biased and subjective because Otto never abandoned his thinking about religion. This rather allowed him to intervene in developing a point of view that violates the foundation of the phenomenological structure, which is the Epochè. The second text that proves that will be quoted from excerpts of the book the "*Idea of the Holy*", which came under the title: *History and what is essential in religion - Summary and conclusion-* This implies that: "*It is highly required that every religion must not be a mere belief in a traditional authority. It ought to be a religion that proceeds from personal satisfaction, and from inner conviction (i.e., from knowledge of its truth, an inner knowledge), as is the case in Christianity, to a unique degree*" (Otto, 2010: 203). Once again, Otto commits the same mistake, i.e., bias towards Christianity, which affects the objectivity in his proposition and his value neutrality. Here, the problem is not in taking Christianity as an example, but in preferring it over other religions by saying: *As is the case in Christianity, to a unique degree.*

Now, we turn to the transcendental response and reduction. It is worth reminding that the response and reduction are embodied in the ability of phenomenology to transcend the details and reduce them to what is holistic and comprehensive, as if it was the mathematical

abstraction that makes mathematics a science in which we do not know what we are talking about. It is worth noting that the outcome of the combination of two mathematical values is related only to the quantitative essence of the mathematical subject without any other consideration. This is similar to making the mathematical value abstract, devoid of any material physical data. This is just like water without color and without smell and taste. Moreover, it is useful to remember that the response and reduction are related to the reasonable nature of the subject, i.e., by transcending the tangible empirical facts, so that the phenomenon intended for research is the image that is perceived by the mind and not the one that is embodied in the reality, namely the phenomenon that was produced by the mental capacity. The Idea of the Holy, that is the Divinity, is the perception that expresses every religious phenomenon as was revealed by Otto. However, without tergiversation, one has to acknowledge this time that Rudolf Otto has the ability to find the point of intersection of all religions; this allows reducing the religious phenomenon. We can obviously say that because the Idea of the Holy may be considered as the common denominator among all religions. Hence, whatever the religious system, it is not devoid of the idea of holiness that can take various forms like, veneration, and reverence, and other feelings that imply religiosity in its simplest sense. On the other side, once again, Rudolf Otto's Christianity inflicted severe damage with his phenomenological reduction, as it scratched his generalization, while putting between brackets his views on religion and the idea of the holy. We say that because it was found that a lot of texts prove that Rudolf Otto thinks with religion but not about religion, and the most eloquent expression about that is found in the following text: *"We can look beyond the prophet, to a person in whom the soul is found in all its fullness, a person who has become, at the same time, in his personality and performance, the divination topic, fully and completely, a person who acknowledges that holiness is revealed in him, such a person is more than Prophet; he is the Son."* (Otto, 2010: 206). This text is nothing but evidence of Rudolf Otto's inability to embody the transcendental ego, transcendent to details, such as the incarnation of God in the Christ, which is specific to Christianity as compared to other religions. This was rejected even by some Christians themselves, such as John Heck, the author of the book *"The Myth of God's Incarnation in Christ"* which was published in 1860 A.D. This book was co-written by six other authors, called the "Seven Antichrists" (Hick, 1985: 08), led by John Heck. These are John Heck, Don Cobbett, Mikael Golder, Leslie Holden, Dennis Nineham, Morris Wiles, and Francis Young. John Heck's

article came under the title "*Jesus and the World Religions*". In this book, Heck touched on the status of the second hypostasis in Christian belief and on the role of dogma in deifying Christ as the incarnation of God (Heck, 1985: 260). Now, how can Rudolf Otto, in his study of religion, focus on the second hypostasis in Christianity at a time when he had to reduce religion to the sacred in order to be able to make abstraction of it, so that his Christianity as well as his position on other religions do not appear.

Here and now, we reach the last step in the phenomenological approach, which concerns intentionality. The question that comes to us now can be expressed as this: *what has Rudolf Otto produced for us on the level of awareness regarding religion?* We consider intentionality merely as a corollary of Epochè and phenomenological response, because what the phenomenological mind produces will ineluctably express the extent of our suspension of previous judgments, the extent of our reduction to the subject, and our transcendental thinking that should not affect or be affected by the subject under consideration. It should also be noted that the question that actually arises when reading the phenomenological project formulated by Rudolf Otto on the religious subject is the following: *What did Rudolf Otto intend through his study of religion? Or, what are the perceptions produced by his intellectual project on religion?* At this point, we all have to know that we are looking for the purpose of the subject matter, and this is what distinguishes phenomenology as a modern philosophy from the traditional philosophy that has been investigated, for many centuries, regarding causation. It should be noted that the difference between these types of philosophy is similar to the difference between those who remember and those who imagine. It is worth emphasizing that the primary purpose that Otto wanted when eliciting the issue of religion, at the philosophical level and in a phenomenological way, was to carve out a new conception of religion that challenges and contradicts the Kantian conception. Indeed, Kant wanted to put religion within the limits of reason*, which means that he tried to rationalize religion so that, for him, the authority of reason is above the authority of religion, commensurate with the enlightenment thought (Crampe, 2004, P 153). Now, going back to Rudolf Otto's intent to raise the religious issue, one may clearly understand that his primary objective was to reveal the non-rational factor in the idea of the divine in a way that does not counter the rational factor that this same author does not refute. This non-rational factor, which is termed the numinous, is a new and different perception that was engraved by Otto by revealing the psychological depth of all

religious phenomena. It is worth noting that the numinous is anything that cannot be perceived, not because of the mind's limits, as was said by Kant, but because God is the other, the different, the amazing secret that cannot be described (Otto, 2010: 209). This confirms Alston's hypothesis about the linguistic impediment that imposed on Otto the recognition of inability to express a description of the divine, using the idea of the terrible secret that mimics the Sufis' position regarding the issue of describing the religious knowledge.

Based on the above, it can be concluded that Rudolf Otto tried to use the phenomenological approach to the religious topic through the study of the idea of the divine. Unfortunately, we found out that his attempt did not abide by all the conditions of phenomenology as it was determined by Husserl, especially with regard to the suspension of prejudgments, response, and phenomenological reduction. All this leads to the failure of what Otto put forward with regard to the issue of the philosophy of religion, which is rather closer to the Christian theology than to the phenomenology of religion. The evidence for this can be highlighted in two points. The first one is the negative attitude that Rudolf Otto shows towards Islam that he considers as a religion that calls for despair, which proves the non-objectivity of his proposition because of its violation of the phenomenological Epochè (Otto, 2010: 117). As for the second point, it concerns modeling religion in Christianity, which proves Otto's inability to deal with the subject in a transcendental way, and hence confirms his commitment to response and reduction (Otto, 2010, pp. 185-191-207).

4–Applications of the phenomenology of religion, according to Mircea Eliade:

First, a very important issue is to be pointed out in the philosophy of Mircea Eliade. This concerns his phenomenological approach to the religious phenomenon. Thanks to history, the philosopher can be aware of the accumulation and cross-fertilization of civilizations with regard to the sacred aspect of human life in different cultures (Eliade, 2007, pp. 59-60). This implies that the path chosen by Mircea Eliade in studying the religious phenomenon combines phenomenology and structuralism. Now, we will attempt to extrapolate the different steps in the phenomenological approach in the philosophy of Mircea Eliade, as we did with Rudolph Otto. The purpose is to assess the ability of this thinker to apply religious phenomenology. This will inevitably allow evaluating the quality of his work regarding objectivity and value neutrality.

As a reminder, the hypothesis that we adopt and seek to prove in this work concerns the possibility of applying the phenomenological approach to the religious subject in philosophy in order to overcome the problem of subjectivity and achieve objectivity in this type of studies.

Furthermore, when talking about the Epochè in Mircea Eliade's intellectual project, we must be familiarized with his preconceived ideas and his beliefs that are concerned with the comments. Mircea Eliade is a Christian who is influenced by the writings of Honore de Balzac (1799 AD - 1850 AD) who was famous for romantic and even realistic literature. In addition, he was also influenced by Rudolf Otto whom we talked about previously. He is a Protestant Christian. In this respect, Mircea Eliade says: *"The human being knows the sacred because the sacred is manifested... It is acceptable to say that the history of religions, from the primary religions to the last ones, is an accumulation of repeated manifestations of the sacred. These are manifestations of sacred facts and incidents, which involve the most basic manifestations of the sacred. For example, the manifestation of Holiness is in one of the subjects, like a stone or a tree, until the Christian's supreme holiness is manifested, through the incarnation of God in Jesus-Christ. There is no interruption, but there is always the same secret event: the manifestation of something completely different, the manifestation of a truth not from our world in topics that are integrated from our natural world, our normal world"*(Eliade, 2009: 51). It is easy to observe that when he talks about the way man perceives holiness, Mircea Eliade mainly concentrates on the history of religions and civilizations. He tries to generalize his point of view by overwhelming all religions with examples. For him, there is no difference between holiness of the totem in the religions of primitive peoples and holiness of Jesus in Christianity, which suggests that so far Mircea Eliade has passed the Epochè test successfully.

With regard to the structure of religion, Mircea Eliade says the following: *"These expressions are characterized by frustrating ambiguity. However, their entry into the common language pushes me to use them. The expressions like "History of religions" or "Comparative religions" broadly speaking refer to the general study of religious facts, whether they are historical manifestations that are related to a specific type of religion (tribal, ethnological, national) or special structures of religious life (divine forms, perceptions about the self, myths, rituals, ...)"* (Eliade, 2007: 135). Based on this text, it may therefore be concluded that religion is the addition of several structures represented in everything that carries holiness and symbolism that require some explanation. Once again, Mircea Eliade tries to address all religions, which

proves his success in suspending prejudgments, especially with regard to his Christianity. In addition, in order not to fall into redundancy, we try to shorten the path by stating that Eliade's Christianity does not appear in his writings, not even his intellectual tributaries that all express Eliade's convictions. Finally, we can say that Eliade was successful in breaking up with these tributaries.

Let us turn now to Eliade's phenomenological responses. For this, we will try to examine his capacity to abstract religion and transcend the details that reveal the difference between various religious systems. In his book "*The Sacred and the Profane*," Eliade talks about holiness and what makes it different from anything that is mundane. He also explains the accumulation of the idea of holiness throughout history and the cross-fertilization of civilizations as well. In addition, he reveals the impacts of these civilizations on the individual's thought, feelings, and behavior, as well as on the social group. This is all aimed to address the contemporary man's tendency to irreligiousness because humans have become excessively materialistic. All of the aforementioned was accomplished by Mircea Eliade, with an elaborate structuralism that does not make a difference between peoples and races, nor between religions and cultures, which helped him to commit to phenomenological response and reduction. Moreover, Mircea Eliade uses a concept that is not familiar to the general readership. It is related to the term "*Consecration*", or to its equivalent in French "*Consécration*", which is derived from the Latin word "*Consecrationis*". This concept proves that Eliade has the ability to respond and reduce. It is worth emphasizing that by consecration or devotional qualification Eliade refers to those religious rituals that aim to induce a radical change in the religious and social status of the person being consecrated (Eliade, 2007: 225). At first glance, it may appear that by consecration, Mircea Eliade means the effect that religion can have on the individual in a way that shows his affiliation with the group. However, the matter goes beyond that point when Eliade gives consecration a philosophical meaning that makes him able to change the ontology of man. Consequently, consecration is tantamount to a transformation in the existence of the religious; it is like an alteration that occurs in his existential system (Eliade, 2007, pp. 225-226).

Furthermore, consecration is related to rituals but not to beliefs. Then, according to Mircea Eliade, the truth of religion prefers ritual to belief for a clear reason which is the fact that the reality of a ritual is a behavior that expresses or represents the individual as well as the group.

Hence, the individual can be rehabilitated through rituals. This means that the religiosity or spirituality that takes place through the practice of some rituals, which the group inherits to its members, is a new birth or an existential rebirth that, in the view of Mircea Eliade, expresses the eternal return that simulates the first metaphysical existence that was enacted by ancestors (Eliade, 1987: 70). In this regard, consecration becomes a wonderful example of rejection and reduction in Eliade's philosophy as it reduces the religious experience, whatever it may be, and grants it with the signification of eternal return.

Mircea Eliade divides consecration into three types. The first type is the consecration which includes social rituals whose primary role consists in influencing the individual's transition from adolescence to adulthood; this is the ritual of puberty. The second type includes rituals that are intended to qualify the individual to enter a secret society (like a religious sect). The third and last type concerns rituals of the Sufis (Mystics) or Soothsayers. This is a type that is characterized by a personal qualification that elevates the individual above the group (Eliade, 2007: 227). It can therefore be stated that Mircea Eliade is like talking about one religious' system. It is noteworthy that consecration is encountered in every religion and because religious rituals are present in all religions, then we can say that consecration expresses Eliade's success in adhering to the second steps and principles of phenomenology. Our research on Eliade's intellectual project may be concluded by searching for intentionality as the ultimate phase in the phenomenological approach. For the sake of completeness, it should be noted that intentionality, in its superficial sense, is the mind's judgment of the subject as a consequence of the occurrence of knowledge. However, with regard to intentionality in its deep meaning, it refers to the productive awareness of the subject. Hence, the following question comes to our mind: *What did Eliade mean when he investigated the religious subject as a phenomenological study?* Before that, one may look for the value of intentionality through the following text written by Harold Garfinkel (1917 AD): "*Our ideas, research, and theories about society, action and meaning ... etc., are of little use regarding knowledge if they cannot help us to interpret and convert our own method of dealing with the world and if they do not make us return to each other*" (Bukhresa, 2013: 237). Based on this text, we can say that it is highly necessary for us to identify the purposes of religious phenomenology according to Eliade.

It should be emphasized that, through his intellectual project, Mircea Eliade intends for placing religion within a triangle that is composed of phenomenology, history, and

structuralism. Note that, through this triangle, he tries to revive the holy (sacred) in our contemporary reality in which materialism, technology and economic expediency have overwhelmed and overshadowed everything that is valuable and spiritual. This means that Eliade wanted to produce or create a new perception of religion that restores to contemporary man the meaning of the sacred by linking it to the mundane. In addition to that, Eliade wanted to solve the problem of conflict with the other by producing a new conception of religion that can bring individuals together within the same group, thanks to the rituals of consecration. This new vision of religion unites humanity, with its various cultures and beliefs, in one civilization whose history began with primitive societies and continues to the present day.

Based on the above discussion, it can be concluded that Eliade has, to a considerable extent, succeeded in applying phenomenology as an approach to study the religious subject. We say this because we consider that Eliade was committed to all the phenomenology steps as defined by Husserl. Mircea Eliade's intellectual project is highly interesting because this author stands at the same distance from all religions. Indeed, on many occasions, he takes position to defend religious systems that some people consider closer to superstition and primitiveness by disclosing their symbols and by giving them a high human meaning of significance. All the above makes us, as readers and critics, do justice to Mircea Eliade by asserting that he is the first to have succeeded in applying religious phenomenology though he was not the first to try it.

5–Applications of religious phenomenology for Firas Al–Sawah:

In his book "*The Religion of Man*", Firas Al-Sawah revealed the reason and purpose that pushed him to conduct such a study which turned out to be a valuable contribution to the phenomenology of religion. This disclosure makes things simpler for us and removes all doubts about the possibility of putting Firas al-Sawah's philosophy in the category of phenomenological attempts that targeted the religious subject through study. This implies that our search for applications of religious phenomenology in Firas al-Sawah's intellectual project does not mean that we take the texts of this thinker beyond the limits of their meaning, or that we address the phenomenological meaning of this thinker in an arbitrary manner. It is worth knowing that Firas Al-Sawah acknowledges the influence of the pragmatic philosopher William James (1842 AD - 1910 AD) on him. William James distinguishes between two ways of dealing

with the religious issue. Indeed, in his book that is devoted to the study of religion, and entitled: "*The varieties of religious experience*", William James gives two types of trials. The first one is an existential trial that relies on investigating the nature of the subject, as well as its composition, origin, and history, while the second one is a valuable trial which is about examining the importance and feasibility of the subject. Note that the first one is objective, while the second is subjective (Al-Sawah, 2002, pp. 11-12). Firas Al-Sawah shows his approval of the first trial that meets his descriptive methodological demand. This thinker asserts the following: "*Consequently, what I present to the reader in the following pages is a contribution to the phenomenology of religion*" (Al-Sawah, 2002, pp. 14-15).

As regards Firas Al-Sawah, we intend to analyze his texts and then examine them by subjecting them to the method of interpretation. Moreover, we thought it was interesting to choose Paul Ricoeur's theory of interpretation because Paul Ricoeur (1913 AD - 2005 AD) is viewed as the philosopher who owns the most mature interpretive style as he benefited from all the previous interpretive methods. He takes into account various data, i.e., epistemological, religious, psychological, social and historical, and other data, and does not neglect the ontological understanding (Paul Ricoeur, 1969, P 10-11) that is based on the cogito that emerged wounded from the battle of criticism. We should bear in mind that Husserl's phenomenology wanted to kill that cogito by criticizing it so that it will be terminated. It is worth emphasizing that our confidence on interpretation for understanding Firas Al-Sawah's goals is mainly due to the fact that this thinker relies, in all his writings, on many sciences, but most notably on archeology, history, psychology and sociology. It should be noted that the data of these sciences will be philosophically employed through the interpretation of the positivist idea in order to obtain a philosophical meaning that serves the subject. Hence, the question that arises here is: *How can Firas Al-Sawah subject the religious issue to the mechanisms and tools of the phenomenological approach?*

Furthermore, it was deemed important to choose Firas Al-Sawah's latest publication which is a book entitled *The Bible Puzzles*, in order to assess this thinker's ability to comment on his prejudgments and to test his commitment to the phenomenological Epochè. The title of this book bears two connotations. The first one is about the secrets of the Bible, i.e., *the New Testament*, and the second one is about its nonsense. Our desire is to examine the texts of this author in order to figure out the position of Firas Al-Sawah on Christianity and the extent

of his objectivity. It is worth to know that Firas Al-Sawah is a Syrian Muslim thinker and therefore he has to suspend his belief when studying religion, knowing that the Bible is the holy book of Christianity. Firas Al-Sawah starts this book with a preface through which he shows and explains the suspension of every preconceived idea about the Bible in order to achieve a sufficient level of objectivity. According to him, this book is intended for those who seek knowledge that is devoid of any purpose or bias. These are believers who are people of reason and not people of letter and transmission (Al-Sawah, 2012: 06). This means that Firas Al-Sawah targets, through this book, those engaged in the philosophy of religion as well as those who believe in difference in faith, respect the other and his sanctities, but do not consider him as equal. The ingenuity of Firas Al-Sawah in adhering to Epochè is clearly shown in the following quotation: *“and from the position of an objective researcher who sympathizes at the same time with the state of faith, except that I do not claim to have the final say in what I have presented. In addition, according to one quote of the Prophet of Islam: Whoever strives and fails will have one reward, and whoever strives and succeeds gets two rewards. In my opinion, the error is nothing but training in the right path”* (Al-Sawah, 2012: 06). This text allows us to have two arguments that both confirm the commitment of Firas Al-Sawah to Epochè. The first argument is clearly seen in his keenness on objectivity that cannot be achieved when dealing with the religious issue except through the suspension of our prejudgments, especially those related to belief. However, the second argument is about the way he formulated the noble hadith, as he deliberately suspended his belief when he said: *“And according to the quote of the Prophet of Islam.”* Now, if he said: *“The honorable hadith of the Messenger, may God bless him and grant him peace,”* then, this would be a sufficient proof that he was thinking about religion.

Through our reading of Firas Al-Sawah’s book *The Bible Puzzles*, it came to our mind that he does not provide any comments and does not make judgments on the narrators. For instance, let’s consider the issue related to *“The mysteries about the birth of Jesus Christ.”* When dealing with this issue, Firas Al-Sawah raises several mysteries about the birth of Jesus, the son of Mary. These are (Al-Sawah, 2012: 37):

- 1- *The mystery of family-* Here, Firas Al-Sawah refers to the scarcity of information about Jesus Christ’s family,

2- *The Mystery of genealogy*- Here, he indicates that there is not any text referring to the genealogy of Jesus, except for the Gospel of John that talked about the paternity of Joseph the Carpenter to the Lord Christ. This led to the creation of a novel attributed to King David,

3- *The mystery of the virginal cord* - Here, Firas refers to the different biblical narratives about how Jesus was born,

4-*The Mystery of the birth story* - Here, Firas stresses on the absence of any Christ's birth story in the Gospels of Mark and John. This led researchers to consider it in an addendum and to correct it later in the Gospels of Matthew and Luke.

It should be clear that all the aforementioned mysteries and puzzles are not meant to degrade the value of the Bible, nor to criticize its texts, but rather, the purpose is to shed light on dark points in it that require thinking and research, because all these puzzles imply that information is complete and absent; it varies from one narration to another. Firas Al-Sawah carried this out without issuing any judgment that condemns the Biblical narrative or diminishes its sanctity. Rather, the data he presented ranged from analyzing the Biblical text to historical facts whose authenticity cannot be disputed by two. This means that Firas Al-Sawah has, to a large extent, succeeded in achieving objectivity in his discourse by suspending his prejudgments.

It is worth noting that in this brief study, we cannot touch on all Firas Al-Sawah's writings. It is important to mention that this thinker wrote thirteen books in Arabic, in addition to an encyclopedia and two books in English. These are all valuable books that do not depart from the field of philosophy of religion and mythology*. We will therefore try to summarize and concentrate on the most important things that this philosopher has written. With regard to the phenomenological rejection and reduction, one may say that Firas Al-Sawah focused on this phenomenological step in his book "*The Religion of Man*". The reader can easily observe through the title that Firas Al-Sawah avoided talking about the religions of peoples or nations. However, he rather intentionally employed the singular form, which means reducing all religions, despite the numerous differences between them, to one template that is the Religion of Man. It should be mentioned that the belief, or what is termed as the minimum religious phenomenon, is considered as the essential characteristic of religion in Firas Al-Sawah's view. Indeed, this thinker was clear in his phenomenological rejection by saying: "*Every phenomenon, no matter how complex it is, can be reduced to an essential basic structure,*

which is the minimum structure. This would lead us to study the nature of that phenomenon and its meaning. Regarding the field of religion, which is the most complex issue among all human-related phenomena, it is possible to find a minimalist structure in belief” (Al-Sawah, 2002: 111).

Based on the above, we can state that Firas Al-Sawah reduces all religions to one single and simple essence, which is the belief or faith. This leads us to a logical conclusion that no religion, regardless of its form or the era in which it appeared, is devoid of belief. It should be noted that by belief it is generally meant a set of accepted ideas that create the relationship with the sacred. Now, the problem that emerges lies in the fact that Firas Al-Sawah found out that beliefs may differ from one religious’ system to another, which is the reason why he wanted to reduce this to a minimum. He tried to search for a common essence between all beliefs. The issue is not complicated for those who master the art of mathematical abstraction. We say this because the phenomenological rejection and reduction that Husserl wanted is inspired from the mathematical art. When we talk about numbers in mathematics, we can say that a number expresses the mathematical quantity, which means that this number is an abstraction of things. Now, if we try to abstract abstraction, we ought to move from the number to what is called in mathematics: (x) or (y). At this point, we can say that we have abstracted the number; we do not know the value of (x) or (y). Going back to our topic and projecting the above on the religious issue, we may argue that Firas Al-Sawah reduced all religions to belief. Though beliefs are different, he deliberately reduced them as well. This is clearly indicated in his saying: *“We found in the religious belief that minimal limit to which the religious phenomenon can be reduced without compromising its basics. Then, we moved on to the assumption that religious beliefs, old and new, simple and complex, can be traced back to a number of fixed elements that are common to all religions... In other words, the minimalist structure of religion that I found in belief is in turn based on another structure of minimum belief, which is a single human perception on which the entire religion is based” (Al-Sawah, 2002: 311).*

Firas Al-Sawah reduces all beliefs to one feature that characterizes these beliefs and brings them together. This is all about dividing the existence into two groups, i.e., the sacred and the mundane. This means that every religion is based on belief and each belief divides existence into two worlds, i.e., a mundane world and a sacred world, which Firas Al-Sawah terms as theology and anthropology. These facts confirm that Firas Al-Sawah, compared to Rudolph

Otto and Mircea Eliade, was successful in the phenomenological rejection and reduction, because when he reduced the religious phenomenon, whatever its minimum level of belief, he carried out the phenomenological rejection, that is, the response of all religions to one principle which is the belief. He then moved from rejection to reduction, as if he differentiates one from the other, although they express the same mental act. He therefore reduced all beliefs to one principle only, which consists of dividing existence into two groups, namely the sacred and the mundane. Hence, we can say that there is no difference between all religions because the truth of religion boils down to believing in another world that is higher than our natural, tangible world. It is a sacred world that deserves veneration.

We now arrive at the third and last step of phenomenology, namely intentionality. The following question then arises: *What is the new Firas Al-Sawah's perception of religion?* It is worth indicating that careful reading of Firas Al-Sawah's texts proved, particularly to us, that this thinker was a phenomenologist par excellence when dealing with the religious phenomenon. Among the texts that confirm our point of view is the following one: *"In modern curricula for the study of any subject, a distinction is generally made between three stages of investigation. The first stage concerns the nature of the subject, the second touches on the way and the reason it originated, and the third is about its meaning, importance and role. The first two stages take on a practical knowledge character, while the third one a value-based, moral and philosophical character. Here lies the distinction between the phenomenological approach, which stands at the second stage and does not go beyond it, and the other approach that fulfills all three stages"* (Al-Sawah, 2002: 312). Then, Al-Sawah goes on adding: *"I got acquainted with the nature of the religious phenomenon through its description in a comprehensive manner. Next, I summarized it into a minimal structure that summed up its nature and essence. Then, we had to wonder about its source and origin. As for the assessment and issuance of judgments, they are not things that are concerned with our methodology, not things that we have committed to"* (Al-Sawah, 2002: 312). Based on the above, we can conclude that searching for the origin of religion is the desire that creates a new conception of religion in us.

Our search for the origin of religion in Firas Al-Sawah's texts was not an easy matter; it is rather similar to the archaeologists' search for ancient, extinct civilizations. However, to shorten the distance, it can be asserted that, for Firas Al-Sawah, the origin of religion lies in man's

relationship with nature. This implies that the relationship of consciousness or awareness with the universe is what leads man to feel the existence of an unseen world that lies above the perceptible. Hence, the impulse arises to believe in the existence of a higher power that governs the universe, which ultimately means nothing but religiosity (Al-Sawah, 2002: 391). In order to explain that, Firas Al-Sawah had to seek the help of quantum physics that distinguishes between a visible world and an invisible one. This type of physics can control the relationship between these two worlds and consciousness or awareness. In order to make it simpler, one has to return, through imagination, to the case of the primitive man who was in direct confrontation with nature. He searched for strength and shelter and succeeded in that matter, which made him feel that he is able to control nature. At the same time, he was facing phenomena that he could not explain. He felt weak in front of such phenomena like volcanoes, thunderbolts, death and disease. Then, he felt weak and helpless. Since man, i.e. the rational being, tried to rationalize nature for nothing but to put an end to his fear and incapacity, he had nothing but to link nature to powers that surpass him in potency and omnipotence. Then, he developed awareness for the sacred and mundane groups. All of the above makes religion an expression of awareness of existence, a state in which man realizes existence in its comprehensive sense. As for religiosity, we can say that it is specific to man but not to other creatures that are unconscious.

To conclude, we can say that Firas Al-Sawah succeeded in taming the religious subject in order to make it accessible to phenomenology, which led to objectivity that is rarely found in this type of studies. It is worth emphasizing that it is not easy for the reader to criticize Firas Al-Sawah or even to stand on phenomenological gaps when he studies religion. These facts confirm our hypothesis which links, through a correlational relationship, between objectivity and the phenomenological approach in the religious subject at the philosophical level. In other words, objectivity depends on the extent to which phenomenology is applied as a method of study to religion as a philosophical subject. Though this turned out to be quite difficult, Mircea Eliade and Firas Al-Sawah showed that it is quite possible.

6–Conclusion:

Based on all the above, we can assert that first the hypothesis that we considered and sought to prove is highly valid, and second that the phenomenological approach can be applied in the philosophy of religion, which allows us to achieve a great deal of objectivity and value neutrality. This means that philosophy, thanks to the phenomenological approach, can subject religion to mental meditation, away from subjectivity, which is often the primary reason for the clash between religions when sanctities and beliefs of others are violated.

Furthermore, subjectivity can have a negative impact, even within a single religious system, by supplying and encouraging sectarianism and doctrinal conflicts. In addition, all of the above confirms that religious extremism is actually nothing but intellectual extremism that found the appropriate environment to materialize into reality. This is so because in religious phenomenology, all sanctities and beliefs ought to be fully respected by not discriminating between religions or making comparisons between them, and by not issuing judgments that are based on our prior knowledge. This is viewed as part of the concept of general phenomenology that sought to develop a new theory of knowledge that goes beyond the Cartesian cogito that came about in subjectivity. Therefore, phenomenology can be considered as a new theory in cognitive psychology (Piaget, 1967, P 11).

It can therefore be asserted that the religious subject in philosophy is within the reach of the phenomenological approach. This gives any study of this kind some credibility to what phenomenology can achieve in terms of objectivity in the proposal. As for the philosophical studies that tried to deal with the religious issue without applying the methodology of phenomenology, they may be considered as mistakenly placed in the philosophical shelf. Here, we are referring to studies such as those presented by Hisham Djait, entitled: "*The Fitna (sedition): The Dialectic of Religion and Politics in Early Islam*", or those put forward by Max Weber under the title: "*The Capitalist Spirit and Protestant Ethics*." The philosophical study of religion has to be phenomenological, with all prejudgments suspended and religion reduced, so it can carve perceptions that express philosophical awareness of the religious phenomenon. This awareness must be characterized by value neutrality and objectivity, as in the Science of Matter. It ought to express the philosophical perceptions of religion as if they were scientific facts (Tillich, 1973: 48). In fact, in his book "*Introduction to the Phenomenology of Religion*", Juan Martin Velasco asserts the existence of studies that can be called the Science of Religion

in which Max Mueller is considered as one of its prominent founders. This is embodied in Velasco's saying: "*The Science of Religion is certainly modern. This name seems to have derived from Friedrich Max Müller who is commonly considered as its main founder, in the strict sense of the study of religious truth, in addition to the methods of positive scientific knowledge that emerged in the second half of the nineteenth century*" (Velasco, 1982, p 18). Hence, the following question arises: *Why can't religious phenomenology be the science of contemporary religion?* This question came to our mind because phenomenology can make philosophy, as a descriptive and analytical study, the fundamental basis for all our knowledge and for the universal science of many other sciences (Rafi Muhammad, 1973: 110).

However, if the three models used in the present study are compared, then we can say that the initiative is credited to Rudolf Otto who was the first to try to apply the phenomenology of religion. Nevertheless, despite the great fame he gained through his book "*The Idea of Al-Qudsi*", he did not succeed in adhering to the rules and principles of phenomenology. As for Mircea Eliade and Firas Al-Sawah, we think that they both succeeded in subjecting the religious subject to serious phenomenological study. For this reason, these two thinkers are considered as those who confirmed the existence of a point of intersection between the religious subject and the phenomenological approach. They also, at the same time, affirmed that the Arab thought is no less good than its Western counterpart.

Thus, in short, one has to answer the following question: *What is the purpose of founding the Philosophy of Religion or the Phenomenology of Religion?* Through the application of religious phenomenology, we sought to achieve a sufficient degree of objectivity and value neutrality in the philosophy of religion, knowing that this is not an easy matter. We nevertheless feel that our study sought a more important goal than that because we do not perceive value neutrality and objectivity as moral acts that should be categorical, as Kant envisioned it. On the contrary, according to our point of view, objectivity and value neutrality in the philosophy of religion must have a higher goal, which means that we have to justify our search for objectivity and value neutrality in the philosophy of religion, until completion of our study, at least from our point of view as researchers.

Furthermore, the absence or lack of objectivity and value neutrality in studies that are believed to fall within the philosophical scope often results in two main problems. The first one is the conflict of religions, bearing in mind that the lack of objectivity in any discourse in

connection with a religious system can certainly cause injustice and deviation from the truth, which is not accepted by those concerned with this religious system. This may be the main reason for feeding grudge, hatred and even extremism. Therefore, fair and objective research would be the best way to bring religions and civilizations closer together. The best example to illustrate that is what Gene Heck presented in his book "*When Worlds Collide*" and what he did in defense of Islam until he arrived at the pressing necessity to ask the question: *What has humanity done to Islam?* (Heck, 2010:14). This entails that our adherence to the phenomenological approach in our philosophical investigations about religion not only makes us capable of achieving a great deal of objectivity, but also provides a large part of the solution to the problem of clash of civilizations, especially with regard to its religious aspect. As for the second problem, which we are facing today due to the lack of objectivity and value neutrality in studies oriented towards religion, it is related to sectarianism and to the feeding of doctrinal conflict. In this context, Hisham Djait said: "*The Fitna (sedition) had a breathless rhythm, and the sky of ideas supervised it*" (Djait, 2000: 08), which implies that the lack of objectivity and value neutrality in dealing with the religious text is the main reason for the emergence of sectarianism and conflict of doctrines.

This research paper may therefore be concluded by emphasizing on the fact that a very important detail still needs to be addressed by several studies. Indeed, when religion becomes a subject of thought, this subject must fulfill the conditions of objectivity and value neutrality through its adherence to the principles and rules of phenomenology. This has to be carried out in this manner so that our study of religion can be fair with respect to the topic under study and to ourselves as researchers as well. We say so because religion has been unfairly and unreasonably utilized in various conflicts with another person whether having a different belief or following a different religious faith or doctrine (Madhhab).



References:

In Arabic:

- 1- Edmund Husserl: The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy, translated by Ismail Mosaddegh, and revised by George Kattoura -First Edition - The Arab Organization for Translation (AOT) - Beirut - Lebanon (2008).
- 2- Edmund Husserl: The Idea of Phenomenology, translated by Fathi Engzo -First Edition - The Arab Organization for Translation (AOT) - Beirut - Lebanon (2007)
- 3- Boubaker Boukhresa: Basic Doctrines of Thought in the Humanities – First Edition -Al-Ikhtilaf Publications - Algeria (2013).
- 4- John Heck et al.: The Legend of the Incarnation of God in the Lord Christ, translated by Nabil Sobhi- First Edition - Dar Al Qalam Publishing and Distribution - Kuwait (1985).
- 5- Gene Heck: When *Worlds Collide: Exploring the Ideological and Political Foundations of the Clash of Civilizations*, translated by Ahmed Mahmoud – First Edition –Kalima Translation Project - Abu Dhabi - UAE (2010).
- 6- Rudolf Otto: The Idea of Al-Qudsi, translated by George Khawam Al-Bolsi - First Edition Dar Al-Maaref Al-Hukmia - Beirut - Lebanon (2010).
- 7- Samah Rafi Muhammad: Contemporary Philosophical Doctrines -First Edition -Madbouly Bookshop - Cairo - Egypt (1973).
- 8- Abdel-Ilah Djefal: The Religious Question in Contemporary Arab Thought: An Analytical and Critical Reading of Firas Al-Sawah's Thought -First Edition. Dar Lalla Safia for Publishing and Distribution- Oran - Algeria (2013).
- 9- Firas Al-Sawah: The Bible Puzzles -First Edition. Dar Al-Takwin for Publishing - Damascus – Syria (2012).
- 10- Firas Al-Sawah: Human Religion - Fourth Edition - Aladdin Publishing House - Damascus - Syria (2002).
- 11- Mircea Eliade: Myth of the Eternal Return, translated by Nihad Al-Khayatah - First Edition -Dar Talas for Publishing - Damascus - Syria (1987).

- 12- Mircea Eliade: In Search of History and Meaning in Religion, translated by Saud al-Mawla – First Edition - The Arab Organization for Translation (AOT) - Beirut - Lebanon (2007).
- 13- Mircea Eliade: The Sacred and the Profane, translated by Adel al-Awa, without edition - Dar Al Tanweer for Printing and Publishing - Beirut - Lebanon (2009).
- 14- Hisham Djait: The *Fitna* (Sedition): The Dialectic of *Religion* and *Politics* in *Early Islam* - First Edition -Dar Al-Talee'ah for Printing and Publication - Beirut - Lebanon (2000).

Journals and periodicals:

- 1- Youssef Salameh: The Phenomenology of the Religious Experience - Damascus University Journal, Volume 27, Issues Three and Four (2011).

In foreign languages:

- 1- Antoine Grandjean et Laurent Perreau : Husserl. La science des Phénomènes - Première Edition - CNRS Editions - Paris - France (2012).
- 2- J. Martin Velasco: Introducción a la fenomenología de la religión, Sexta Edición - Ediciones CRISTIANDIAif – Madrid -Spain(1982).
- 3- Jean Piaget: Logique et Connaissance Scientifique – Deuxième Edition - Edition Gallimard - Paris -France (1967).
- 4- Michel Crampe :Kant : Le gouvernement de la raison, Troisième Edition - Edition Bordas - Paris - France (2004).
- 5- Paul Ricœur: Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique - Deuxième Editio - Editions du Seuil - Paris -France (1969).
- 6- Paul Tillich: Filosofía de la Religión - Traducción: Marcelo Pérez - Primera Edición - Ediciones Megapolis (1973).

Autonomie, esthétique et biologie

Chez Kant

Autonomy, biological and esthetic way of Kant

Dr. Kahouach Nawel

Université de Gafsa

Tunisie

Nawelkahouah12@gmail.com



Autonomie, esthétique et biologie Chez Kant

Dr. Kahouach Nawel

Résumé:

Examiner la question de l'autonomie selon Kant, est une question d'une autonomie esthétique, semble chose connue. Il s'agit d'étudier cette question dans sa dimension esthétique et biologique comme dans deux approches qui se complètent dans la mesure où l'une peut être considérée comme fondement pour l'autre, et se présente comme une question qui n'est pas suffisamment traitée. Dans cet article nous allons nous intéresser à la question de l'autonomie de l'esprit, chez «le philosophe de la critique d'Emmanuel Kant».

L'autonomie dans son expression esthétique, porte sur le goût et sur le génie, pour cette raison nous allons, consacrer notre première étude au premier apport (le goût), puis, nous allons nous intéresser au deuxième apport; (le génie).

Les mots clé: l'autonomie, la création artistique, l'esthétique, la biologie, la nature.

Abstract:

We are interested in this article in studying the important of esthetic and biological autonomy in philosopher of Emmanuelle Kant way in clarifying the concepts of this esthetic philosophy as foundation of biological philosophy.

That is the real way of Kant that he used the concept of genies and gout. We required this convergence of the esthetic and biological sphere by standing firstly, on the definition of biological autonomy, and when defining esthetic autonomy on a secondly way. This is due to the importance of these concepts in this study.

Key words: Autonomy, Biology, esthetic, creation of art, philosophy.

1–Introduction:

Nous allons scruter dans cet article, la question de l'autonomie de l'esprit chez Kant, en montrant qu'elle s'agit dans son expression esthétique et biologique se complète. Où l'un peut représenter un fondement pour l'autre. L'autonomie de l'esprit chez le philosophe «Emmanuel Kant» dans le *Troisième Critique* est liée principalement à deux facultés spécifiques de la création artistique et du jugement qui sont «le goût» et «le génie». A travers ces deux talents de l'artiste, Kant montre que l'homme peut juger la nature différemment. Il peut aussi établir la différence entre une création artistique et une autre que ne l'est pas comme la création mécanique ou naturelle. Ceci nous amène à clarifier que Kant trace la différence entre les œuvres de la nature et les œuvres artistiques. Il marque aussi les limites entre une création purement plastique est une autre qui peut être technologique ou mécanique. Ce dernier qui demande un grand apprentissage et une connaissance précise. L'autonomie dans son expression esthétique chez Kant, porte sur le goût et sur le génie, pour cette raison, nous allons consacrer notre première étude sur le goût, puis, nous allons s'intéresser au deuxième apport; le génie. En fait, si le génie est une faculté de production, selon Kant, le goût, en revanche, représente une faculté de juger. Ainsi, nous allons nous intéresser en premier lieu, à la faculté de juger de l'artiste en posant la question suivante: Le goût peut-il-être une faculté autonome selon l'approche de Kant?

2–L'autonomie du goût chez Kant:

Le goût est la faculté d'appréciation esthétique. Il se manifeste suivant dans la simple forme d'un jeu réciproque des facultés: jeu de l'imagination dans sa liberté et de l'entendement dans sa légalité, la première comme faculté d'intuition et la deuxième comme faculté de conception. Le jugement sur le beau se fonde, alors, sur ces conditions subjectives.

À savoir que le goût, d'une part, il prend la forme d'une appréciation et d'autre part, il prend la forme d'une différenciation. Ce sont deux facultés qui diffèrent l'une de l'autre. La première faculté, qui prend la forme d'une appréciation, le philosophe la nomme «un goût empirique». Ce dernier ne peut pas conduire à un jeu libre des facultés de l'esprit et ne peut pas aboutir à une production artistique. Dans ce cas l'esprit reste passif. Si ce dernier est loin de lui confier une vie active au niveau de ses facultés. Par contre, l'autre est spéculatif et actif. Toute l'attention est accordée au goût spéculatif.

L'œuvre d'art est en effet, une production de l'artiste par excellence. Par ailleurs, en abordant la question de la création artistique, Kant tient à établir une distinction rigoureuse entre la beauté artistique et la beauté naturelle. En effet, il existe une différence entre les deux sortes de beauté qui est la présence d'une volonté créatrice et productrice concernant la beauté artistique et son absence dont on parle de la beauté naturelle. Cette volonté humaine est douée de deux facultés particulières qui ne sont que le génie d'une part et le goût d'autre part. Mais il faut préciser qu'il y a aussi une deuxième différence, celle de la perfection. Kant à son tour, avance de donner une définition précise de la perfection d'un objet: «Puisque l'harmonie du divers en une chose avec une distinction interne de celle-ci en tant que fin constitue la perfection de la chose»¹

Grâce à son imagination qui s'efforce de rivaliser avec la raison, l'artiste est capable de créer l'objet dans toute sa perfection, perfection qui n'a aucun exemple avec la nature. C'est ainsi que l'objet artistique, sa perfection marque sa différence avec l'objet beau de la nature. Cette beauté naturelle nous plaît non seulement en raison de sa forme extérieure, mais aussi pour sa forme intérieure. Ce qui fait qu'elle suppose le concept de quelque fin, c'est la finalité téléologique et le jugement, dans ce cas, est conditionné. Par contre la beauté artistique nous réjouit dans la forme simple, donc ce qui est beau c'est ce qui plaît dans le simple jugement. Il faut tenir compte de la perfection de la chose. Cette condition n'est pas du tout nécessaire pour la beauté naturelle. Ce qui fait qu'il y a un lien nécessaire comme l'explique «Maurice. Nédoncelle», entre l'art et la perfection en terme esthétique est nommé la beauté².

Grâce au goût de l'artiste et à sa faculté de juger, l'objet prend la forme parfaite par laquelle il devient communicable universellement. En effet, la seule condition nécessaire est pour donner la forme parfaite à l'objet sera le goût.

2-1- La vivacité de l'esprit et la création artistique:

Le goût est le deuxième élément qui contribue à la production du beau. Sa collaboration se présente comme «régulateur», «ordonnateur» et «protecteur». Autrement dit, il montre à l'artiste à quel chemin doit-il suivre et quelle direction doit-il choisir. Il affirme: «Le goût, comme

1- Kant, Critique de la faculté de juger, tr. Philonenko, Paris, Puf, 2000., §48 p.142.

2- Maurice, Nédoncelle, Introduction à l'esthétique, Paris, Puf, 1953, p.40.

la faculté de juger en général, est la discipline du génie» «Il lui donne une direction»¹. Ainsi, le goût n'est pas seulement une faculté de choisir, c'est aussi une faculté de décision et de direction. Ce sont les conditions même de sa vivacité et de l'autonomie de l'esprit. Au-delà donc, de la caractérisation empirique de la vie par le jeu ou encore par le mouvement volontaire, Kant a engagé la possibilité d'un discours en termes de réalisation de but. L'autonomie, subjective de l'artiste débouche sur la création artistique. La vie dans le sens biologique ne se manifeste pas seulement au niveau du mouvement corporel, mais plutôt dans la façon de se mouvoir. Cette dernière doit être ordonnée et organisée. Le goût est défini par Kant comme «la faculté de juger du beau». Il indique dans la troisième *Critique* deux caractéristiques du jugement de goût qui annoncent son autonomie à savoir l'universalité et la singularité. Le jugement esthétique n'est ni un jugement de connaissance ni un jugement pratique. Selon le philosophe, il faut exposer la valeur universelle d'un tel jugement. En effet, il réalise une sorte d'analogie entre le goût et l'idée «du sens commun a tout». Cette idée est fondée, selon son apport, à travers trois maximes: 1-Penser par soi-même 2-Penser en se mettant à la place de tout autre 3- Penser en accord avec soi-même².

La première maxime est une pensée sans préjugés, elle met en valeur un raisonnement actif. Ce dernier n'a jamais passif dans le sens, de ne pas dépendre d'un autre jugement. Kant affirme «on appelle préjugé la tendance à la passivité et par conséquent à l'hétéronomie de la raison»³. La raison, ici, n'a pas besoin d'être dirigée par d'autre idée ni par d'autre jugement. Elle suit seulement ses idées. La seconde exprime une pensée élargie, qui et met en valeur un esprit ayant le pouvoir de se décentrer par rapport à lui-même et de donner à son jugement un porté universel. Le goût, exprime ainsi, un jugement universel sans concept. C'est la pensée conséquente.

En ce qui concerne la première caractéristique, il faut préciser que cette universalité est loin d'être fondée sur un ensemble des avis réunis. Pour Kant, elle doit être basée sur une autonomie de sujet⁴. En effet, le jugement esthétique peut être déterminé par le sujet lui-même. Ce dernier n'a aucun besoin de se renseigner sur le goût des autres. Son jugement

1- Kant, Critique de la faculté de juger, op.cit., §50, p.148.

2- Ibid., §40, p.127.

3- Kant, Critique de la faculté de juger, op.cit, §28, p.128.

4- Ibid., §31, p.117.

doit être *apriori*, mais sans concept. Il n'est pas un jugement de connaissance. C'est un jugement esthétique qui est relatif à la beauté et qui doit s'accorder nécessairement avec la manière de la saisir. Dans ce cadre, il affirme que «le goût ne prétend qu'à l'autonomie, faire de jugements étrangers les principes déterminants du sien serait de l'hétéronomie»¹.

Parlant de la deuxième caractéristique, nous pouvons poser la question suivante: L'adhésion de la satisfaction de l'autre peut-elle exercer une influence sur mon plaisir et ainsi sur mon jugement esthétique? Kant répond «jamais ce qui a plu à un autre ne saurait servir de fondement à un jugement esthétique» l'assentiment d'autrui ne peut pas constituer une raison démonstrative valable pour un jugement sur le beau. Le jugement de goût n'est pas un jugement logique par lequel les comparaisons sont possibles à l'aide des raisons démonstratives. Selon ce philosophe, il n'existe aucune raison démonstrative empirique pour imposer le jugement de goût. Pour cette raison, le jugement de goût ne peut pas être fondé ni sur une réunion des avis diverses, ou sur des différents sentiments. Il doit selon lui «(…) Reposer sur son goût propre» cette appréciation esthétique ne peut être que singulière «Le jugement de goût est absolument toujours énoncé comme un jugement singulier à propos d'un objet». Ces deux caractéristiques (l'universalité et la singularité) présentent la principale raison pour laquelle Kant a désigné cette faculté précisément par le nom de goût. L'autonomie dans son expression esthétique implique l'idée d'un sujet qui pense la nature conformément à soi-même dans un jeu libre des facultés. Il s'agit un jeu de l'imagination dans sa liberté et de l'entendement dans sa légalité. Alors, comment se manifeste-t-elle l'autonomie dans son porté biologique?

2-2- L'autonomie dans sa portée biologique:

La beauté naturelle incite à la réflexion et la médiation, elle fait entrer l'homme dans un jeu immédiat de réflexion et d'imagination sans aucun intérêt. Or, il faut préciser que selon l'approche kantienne, la beauté naturelle exige le concept de quelque fin. Dans ce cas, il est évident de s'interroger sur l'intérêt kantien de cette supposition : qu'est-ce qu'il entend Kant par « le jugement sur la beauté de la nature suppose quelque fin»? quelle est la nature de cette finalité?

1- Ibid., §32, p.118.

Kant examine dans la partie esthétique de la *Critique de la faculté de juger* l'autonomie de l'esprit selon deux axes différents de subjectivité : le goût et le génie. L'autonomie subjective se manifeste dans les deux dimensions de la faculté esthétique: celle de l'esthétique non pure et celle de l'esthétique pure. C'est la raison pour laquelle il faut répondre à deux questions: Qu'est-ce que la faculté esthétique pure? Qu'est-ce que la faculté esthétique non pure?

L'esthétique pure est une esthétique qui ne suppose pas le concept de quelque fin mais, il peut présupposer le concept de ce que l'objet doit être. La beauté de cette espèce est une beauté libre qui n'existe que par elle-même. C'est la beauté artistique, qui repose sur la production humaine pure. En fait, elle est nommée comme «l'art esthétique». Chaque beauté peut être jugée différemment. La beauté des arts plastiques sont jugées à partir d'un jugement réflexif. D'autres types d'objets présuppose un jugement selon l'utilité et/ ou la jouissance. Ce type de beauté est une beauté conditionnée. Elle présuppose le concept de quelque fin. L'esthétique qui lui correspond est une esthétique non pure. La beauté conforme à ce type d'esthétique est nommée la beauté adhérente. Les objets beaux conformes à une telle esthétique sont par exemple la beauté de l'homme, de la femme ou de l'enfant, d'un cheval, d'un édifice (église, palais, arsenal ou pavillon), cette espèce de beauté dépend d'un concept, celui de la finalité de l'objet. En ce qui concerne les objets de la nature comme les êtres organisés (de l'homme, de la femme ou de l'enfant, d'un cheval), ils postulent le concept d'une finalité qui n'est que téléologique. Quant aux autres objets, ils proposent le concept d'une finalité qui varie selon l'objet. Or, l'esthétique pure ou l'art esthétique présuppose le génie et le goût comme des dispositions subjectives de la vie intérieure où se manifeste la règle qui permet de réfléchir sur l'objet. Le goût et le génie constituent ensemble l'autonomie de l'esprit au niveau de ses représentations esthétiques. Or, la nature, selon Kant elle est aussi autonome que l'esprit humain, elle est capable d'engendrer la beauté. Elle peut produire d'une façon libre et autonome des formes naturelles (des êtres vivants) d'une belle manière. Kant affirme «on peut bien penser, sans rien retirer au principe téléologique qui permet de juger de l'organisation que la beauté de fleurs, des plumes d'oiseaux ,des coquillages ,aussi bien selon leurs formes, que leurs couleurs peuvent être attribuée à la nature et au pouvoir qu'elle

possède de produire librement des formes d'une manière esthétique et finale par le fait de retenir la matière nécessaire à l'organisation»¹.

L'autonomie dans sa portée biologique est alors l'expression d'une distanciation par rapport aux explications mécanistes. Ces derniers sont des explications réductionnistes de la nature qui la réduit à une simple automate. La matière a une tendance de se transformer d'une façon autonome sans recourir à une cause extérieure. Elle a sa capacité de création en elle-même. Le principe téléologique comme étant un principe de réflexion sur l'organisation interne des êtres vivants, peut servir aussi comme fondement de la réflexion esthétique. L'harmonie et l'organisation biologique du vivant peuvent constituer une condition nécessaire de notre satisfaction esthétique. Kant écrit «Sans doute dans l'appréciation des objets de la nature surtout de ceux qui sont animés, par exemple l'homme, un cheval, on a l'habitude de considérer aussi la finalité objective, afin d'en juger la beauté»². Dans un jugement de goût sur la beauté de la nature ne nous prenons pas en compte seulement la simple forme de l'objet, mais aussi l'harmonie interne de sa forme. Kant expose un exemple, celui d'une belle femme en disant «Voici une belle femme, on ne pense en fait rien d'autre que ceci: dans sa forme la nature représente d'une belle manière les fins de la constitution féminine»³. Notre jugement sur la beauté naturelle est alors influencé par un autre concept celui de la finalité objective réelle. Dans ce cas, il convient -selon Kant- de faire attention au fait qu'il ne peut pas être une question de jugements esthétiques purs, puisque dans un tel jugement il faut prendre comme exemple seulement les objets de beaux-arts. En revanche, la beauté naturelle est un jugement esthétique non pur puisqu'elle suppose le concept d'une fin. Kant le nomme un jugement esthétique logiquement conditionné. Dans un tel jugement «la nature n'est plus jugée comme ayant l'apparence de l'art, mais plutôt elle est réellement de l'art. La nature est un art puisque c'est elle, cette fois-ci, qui forme et transforme la beauté interne de l'Homme ou d'un Animal. Le jugement sur la beauté dans ce cas n'est que téléologique.

1- Kant, Critique de la faculté de juger, §58, p.17.2

2- Ibid., §48, p.142.

3- Ibid.,

Un tel jugement n'est pas un jugement de goût, puisque le jugement téléologique sert de fondement et de condition pour le jugement esthétique. En fait, le jugement esthétique doit tenir compte du jugement téléologique»¹.

En nous inspirant de «Demander -dit Kant- si dans une œuvre d'art il importe plus que se montre le génie ou le goût»², nous passons au paragraphe qui suit, pour examiner l'autonomie de l'esprit au niveau du génie.

3–L'autonomie de l'esprit au niveau du génie:

3-1- Définition du génie:

Pour dégager la notion de l'autonomie à partir de cette faculté, il est nécessaire avant tout, de dégager la définition du génie.

Le génie dont le terme dérive de latin «genisus» signifie l'esprit particulier. C'est une faculté naturelle et un talent qui caractérisent certaines personnes. «Par talent -Kant écrit- on entend cette supériorité de la faculté de connaître, qui ne dépend pas de l'instruction mais de la disposition naturelle du sujet .Ce sont l'esprit productif la sagacité et l'originalité dans la pensée»³. Dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant expose trois sortes de talents : premièrement; l'esprit productif qui spéculé, deuxièmement la sagacité qui est un don d'examen, et enfin, l'originalité dans la pensée qui est le pouvoir de connaître, il affirme: «Le génie d'un homme est l'originalité exemplaire de son talent»⁴.

Il tient à montrer que ce mot «génie» ne signifie pas seulement les dons naturels d'une personne, mais la personne elle-même. A travers une comparaison entre celui qui invente et celui qui découvre, Kant explique que le talent d'inventeur s'appelle le génie. Par contre, le talent d'un découvreur est appelé un talent d'imitateur, le nom de génie ne peut lui être appliqué. Ce qui fait que le génie est une personne exceptionnelle, capable de créer quelque chose. Il affirme que la même chose dans *La critique de la faculté de juger* est de montrer que le génie est totalement opposé à l'esprit d'imitation. Si l'imitation révèle un esprit passif emprisonné dans des limites, le génie, en revanche, dévoile un esprit créatif qui est plein de

1- Ibid., §48, p.143

2-Kant, *Anthropologie de point de vue pragmatique*, op.cit., §68, p.94.

3- Ibid §54, p.85.

4- Ibid., §57, p.88.

vivacité et qui tend à dépasser l'habituel, le répétitif et le stagnant. Il oppose nettement au génie en tant qu'esprit original ou esprit particulier et d'esprit d'imitation auquel suffisent l'effort et l'application¹. Daniel Dumouchel, affirme que cette originalité et singularité du génie reflète une sorte de nouveauté par rapport à la règle: « La production de l'objet par l'application suppose l'apprentissage d'une règle, qui est toujours intimement liée au fait d'imiter, tandis que le génie présuppose toujours un saut et pour ainsi dire une nouveauté par rapport à la 'règle' »². Ce saut que parle Dumouchel, est au niveau des règles, des lois et des principes, c'est lui qui constitue le principe de vie du génie et qui marque son originalité. Cette nouveauté n'est-elle pas l'âme de l'œuvre? Cependant, esthétiquement, l'âme prend le sens d'un principe qui pousse l'esprit à être actif. C'est le principe vivifiant de l'imagination. Il déclare: «L'âme, en un sens esthétique, désigne le principe vivifiant en l'esprit»³. Le génie est ainsi le seul qui a le pouvoir de produire les objets beaux. Miklos Vetö affirme à ce propos: «Sans doute, le génie par excellence est l'artiste»⁴, Kant, quant à lui, écrit: «Le génie est l'originalité exemplaire des dons naturels d'un sujet»⁵.

3-2- La distinction entre génie et goût:

Kant établit une distinction entre le goût et le génie. Le génie représente la faculté de production des objets de beaux-arts. En revanche « le goût n'est qu'une faculté de juger, et non une faculté productive »⁶. C'est une distinction de fonction et de caractéristique. En effet quelqu'un qui a du goût peut ne pas être un génie, et un génie qui ne peut avoir pas de goût. Kant écrit «Dans une œuvre [...] d'art, on peut percevoir du génie sans goût, comme dans une autre on trouvera du goût sans génie»⁷. Par ailleurs, il montre qu'il y a des gens ayant une sorte d'inspiration interne, trouvent un essor pour l'esprit et pour son maintien dans le domaine des idées et des expressions esthétiques relatives à cette condition seulement l'homme devient un modèle. Autrement dit, l'homme comme génie est « l'originalité exemplaire de son

1- Daniel Dumouchel, Kant et la genèse de la subjectivité esthétique, France, Vrin, 1999, pp.214 -215.

2- Ibid.

3- Kant, Critique de la faculté de juger, op.cit., §48, p143.

4- Mikos Veto, Kant à Schelling les deux voies de l'idéalisme allemand, op.cit., p.237.

5- Kant, Critique de la faculté de juger, op.cit., §49, p.147.

6- Ibid., §48, p143.

7- Ibid.,

talent», on appelle, dès lors, génie un esprit qui possède des dispositions naturelle esthétique, scientifique ou autres. Ce concept n'identifie pas seulement les dons naturels, mais aussi, la personne elle-même, comme Léonard de Vinci. Une telle personne est un génie dans de nombreux domaines. Ce qu'invente, le génie n'est pas du tout connu avant. Or, ce qu'on découvre est toujours considéré comme existant déjà. Ce que veut dire que le génie est quelqu'un qui est unique.

Il semble que la nature du goût et du génie est différente mais il y a selon Kant une façon de démontrer que l'imagination ne diffère pas essentiellement de l'entendement, puisque toutes les deux appartiennent à un même sujet (l'artiste, le génie). Si la finalité de l'esthétique pure est esthétique, en revanche, la finalité de l'esthétique non pure est loin d'être esthétique.

3-3- Le goût et le génie relevant l'autonomie de l'esprit au niveau de ses représentations esthétiques:

Kant admet l'accord réciproque de ces deux facultés (l'imagination et le goût) comme le fondement du plaisir qui est ainsi le résultat d'un jeu équilibre entre les deux facultés de l'esprit. Autrement dit, le plaisir ne provoque pas le jeu, il est au fondement du jeu. Il est ainsi le résultat d'un jeu harmonieux et équilibré et non pas le résultat d'un jeu troublé et désordonné, c'est un jeu entre deux facultés qui diffèrent l'une de l'autre mais qui se complètent. En effet, il est le résultat d'une telle condition subjective. C'est de cette façon que fonctionne le goût. Dans cette optique, Kant donne une autre définition de la vie subjective, celle de la réalisation d'un but. En effet, le jeu de la vie subjective ne se fait pas arbitrairement, sinon c'est du désordre. Or, la vie de l'esprit est caractérisée par l'ordre, l'organisation et l'harmonie. Celle-ci est au fondement de la création artistique. Sans cette harmonie on ne peut pas avoir une œuvre d'art mais quelque chose d'autre. Son but est esthétique, par conséquent, elle doit être parfaitement réalisée. C'est une création purement humaine. En effet, on ne peut pas parler d'une «esthétique pure» sans parler des beaux-arts. Ce sont les beaux-arts qui représentent « l'art esthétique» ou encore l'esthétique pure ou les «arts libres».

Si la poésie, par exemple, est considérée comme étant un art de parole représentant un jeu de l'esprit. Un tel jeu procure, non pas seulement de plaisir mais aussi une extension au niveau de l'imagination et une rigueur au niveau de l'entendement. Or, l'éloquence, bien qu'elle soit un art de la parole, elle exige un travail. Cette poésie exige un jeu des facultés et un plaisir, l'éloquence, en revanche demande un vrai effort. Le jeu, est un jeu qui procure du plaisir et

elle ne demande pas à l'esprit que d'être spontané et libéré de toutes sortes de contraintes. En effet, ce jeu spontané et libre de l'entendement et de l'intuition est une condition préalable à la production artistique. Kant selon lui « L'union et l'harmonie des deux facultés de connaître, de la sensibilité et de l'entendement, qui ne peuvent certes se passer l'une de l'autre »¹. Ces deux facultés relèvent l'autonomie esthétique de l'artiste.

4– Conclusion:

Examiner la question de l'autonomie selon Kant, notamment l'autonomie esthétique, semble à notre égard une chose connue. Cette question envisage d'étudier l'autonomie dans sa dimension esthétique et biologique dans deux approches qui se complètent où l'une peut être considérée comme fondement pour l'autre, semble une question qui n'a pas suffisamment traitée. Dans cet article, nous avons étudié la question de l'autonomie de l'esprit, chez Kant. L'autonomie de l'esprit chez ce philosophe dans le *Troisième Critique* est liée principalement à deux facultés spécifiques de la création artistique et du jugement qui sont «le goût» et «le génie». A travers ces deux talents, le philosophe, montre comment l'homme peut juger la nature comme créateur du beau. Or, ce jugement ne peut être que conditionné. Puisque la nature ou plus précisément le vivant est organisé biologiquement et ou morphologiquement d'une belle manière ainsi qu'esthétiquement. Sa forme extérieure et intérieure n'est qu'un indice d'une organisation extérieur à lui. Ceci a conduit Kant à clarifier, aussi, la différence entre une création artistique et une autre que n'est pas comme la création mécanique ou naturelle. Ceci nous amène à déduire que Kant trace la différence entre les œuvres de la nature et celles de l'art. Il marque aussi les limites entre une création purement plastique est une autre qui peut être technologique ou mécanique. Ce dernier exige la connaissance et l'apprentissage. Dans la nature, l'autonomie de l'esprit dans son porté biologique (téléologique) peut être le fondement d'un jugement esthétique. Dans la production mécanique, le jugement de l'utilité peut être le fondement pour un jugement esthétique d'un objet. C'est seulement dans la production artistique tel que les beaux-arts (la peinture par exemple), le jugement esthétique peut être comme fondement.



1- Kant, Critique de la faculté de juger, op.cit., §48, p143.

5–Bibliographie:

- 1- Dumouchel. Daniel, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, France, Vrin, 1999.
- 2- *Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger*, tr. Philonenko, Paris, Puf, 2000.
- 3- *Emmanuel Kant, Ecrit sur le corps et l'esprit*, tr. Chamayou, Paris, Flammarion, 2007.
- 4- *Emmanuel Kant, La philosophie de l'histoire*, tr. Piobetta, Paris, Aubier, 1947.
- 5- *Emmanuel Kant, Première introduction à la critique de la faculté de juger*, tr. Guillermit, Paris, Vrin, 1997.
- 6- Jacob. Pierre, *L'intentionnalité, problème de la philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- 7- Jean, Petitot, *Morphologique et esthétique*, Paris, Puf, 2004.
- 8- Ledantec Félix, *Théorie nouvelle de la vie*, Alcon , Paris ,1996.
- 9- Longuenesse. Béatrice, *Kant et le pouvoir du juger*, Paris, Puf, 1993.
- 10- Louis Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon, C.n.r.s.*, Paris, 1986.
- 11- Makowiak. Alexandre, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, Jérôme, 2009.
- 12- Malabou, Catherine, «Une seule vie, Resistance biologique, résistance politique», p.30-40, *Nouvelle politique du vivant*, Esprit, N°411 janvier, 2015.
- 13- Maurice, Nédoncelle, *Introduction à l'esthétique*, Paris, Puf, 1953.
- 14- Mayr. Ernst, «the idea of teleology, journal of History of Idea», 53, lpp.117-135, 1992.
- 15- Mclaughlin. Peter, *Kant's critique of teleology in biological explanation, antinomy and teleology*, Queenston (Canada), E. mellen press, 1990.
- 16- Renaut. Alain, « Présence contemporaine du kantisme», pp.31-47, *Kant actuelle*
- 17- Ronsard. Pierre, «le vivant, le vivant veut», pp.115-225, Roselyne Dégrement, *La philosophie de 32notions*, Paris, Ellips, 2014.
- 18- Schrader. George, «Status of teleological judgement in the critical philosophy», *Kant studien*, (1953-54), pp.204-234.
- 19- Serres. Michel, *Le contrat naturel*, éd Bourin, pp.58-59, in *la connaissance du vivant de Marie Rose Faure*, Paris, Ellipses, 1995.
- 20- Singer. Charles, *Histoire de la biologie*, Paris, Payot, 1934.

- 21- Spencer. Herber, *Principe de biologie*, tome I, Paris, L.G.B, 1877.
- 22- Stéphane Afeissa. Hichem, «l'unité du monde et les voies de la causalité» : une étude des écrits et des cours de la période précritique de Kant, Kant- Studien, De Gruyter, Heft 2, Paris, 2009.
- 23- Taminioux Jacques, «Des interprétations de la *critique de la faculté de juger*», Actes du congrès d'Ottawa sur Kant, Ottawa, éd Université Ottawa, 1976, p.p. 124-142.
- 24- Vayss. Jean-Marie, *Kant et la finalité*, Paris, Eellipses, 1999.
- 25- Vetö. Miklos, *De Kant à schelling les deux voies de l'idéalisme allemand*, Million, 1998.
- 26- Vincenti. Luc, *Education et liberté Kant et Fichte*, Paris, Puf, 1992.
- 27- Weil. Eric, *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1970.
- 28- Worms. Frédéric «Pour un vitalisme critique» pp 15 -29, *Nouvelle politique du vivant*, Esprit, N411 janvier, 2015.
- 29- Worms. Frédéric, «Vie et liberté (entre le vivant), pp22-29, in Esprit, *Nouvelle politiques du vivant* N°411 janvier, 2015.

