



مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد السادس والعشرون
(كانون الأول - ديسمبر)
شتاء (2025)

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث إلى العربية: المظاهر، والأسباب، والحلول
أ. د. محمد الصبحي العلّاني و د. عبد بن الله حمّود عبد العزيز الفوزان

نظرية الأغراض عند توماشفسكي
د. عبد الحكيم المرابط و د. مولاي المصطفى الفدادي

مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص: قراءة أسلوبية مقارنة
أ. د. صلاح محمد أبو الحسن مكّي و د. مسعود سعيد الحديدي

تفكيك الخطاب الجندريّ في الأدب النسويّ العُمانيّ رواية "دلشاد" لبشرى خلفان نموذجاً
د. ناصر جمعة السيّابي

مُمكنات الأخلاق العالَميّة: وجهة نظر إسلاميّة
د. نزار صميّدة

تحولات السلطة الرمزية في الصف المدرسي: من الانضباط التربوي إلى الانفلات المراقب
أ. محمد المستاري

نقد وتنوير

العدد السادس والعشرون - السنة السابعة
(كانون الأول - ديسمبر) 2025

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 اللغويّة

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. شادي وطفة | جامعة غرناطة | اسبانيا |
| د. بشار جيدوري | معهد دراسات الشرق الأوسط | كندا |
| أ. محمد الدبس | جامعة حلب | سوريا |
| أ. محمد الادريسي | جامعة ابن طفيل | المغرب |
| 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 |
| أ. د. سيف بن ناصر المعمرى | السلطان قابوس | عمان |
| د. صلاح الدين العامري | جامعة الزيتونة | الجزائر |
| د. عائشة صالح محمد كجمان | جامعة بني وليد | ليبيا |
| د. عبد الله بدران | الجامعة الأمريكية | كندا |
| أ. د. عبد الرحيم العطري | جامعة سايس فاس | المغرب |
| أ. د. عماد صموئيل وهبة | جامعة سوهاج | مصر |
| أ. د. مختار مروفل | جامعة معسكر | الجزائر |

الهيئة الاستشارية

| | | |
|--------------------------|------------------------|------------------|
| أ. د. العنود الرشيدى | جامعة الكويت | الكويت |
| أ. د. إحسان الحيدري | جامعة بغداد | العراق |
| أ. د. بدر ملك | كلية التربية الأساسية | الكويت |
| أ. د. خديجة حسن جاسم | دار الحكمة | بغداد |
| أ. د. سمير الشميري | جامعة عدن | اليمن |
| أ. د. سميح الكراسنة | جامعة الشارقة | الإمارات العربية |
| أ. د. سميرة حربي | جامعة الشاذلي بن جديد | الجزائر |
| أ. د. سهير محمد حوالة | جامعة القاهرة | مصر |
| أ. د. شاهر الشاهر | جامعة دمشق | سوريا |
| أ. د. عبد الله البريدي | جامعة القصيم | السعودية |
| أ. د. جمال العاسمي | جامعة السوربون | باريس/ فرنسا |
| أ. د. عدنان ياسين مصطفى | جامعة بغداد | العراق |
| أ. د. علي الصالح المولي | جامعة صفاقس | تونس |
| أ. د. علي صباح جميل | جامعة الأنبار | العراق |
| أ. د. عيسى محمد الأنصاري | جامعة الكويت | الكويت |
| أ. د. محمود حيدر | جامعة بغداد | العراق |
| أ. د. محمد الرصاعي | جامعة الحسين بن طلال | الأردن |
| أ. د. محمد حبش | جامعة أبو ظبي | الإمارات |
| أ. د. مجدي محمد يونس | جامعة المنوفية | مصر |
| أ. د. محمد الخطيب | جامعة الملك عبد العزيز | السعودية |
| أ. د. محمد الطبولي | جامعة بني غازي | ليبيا |
| أ. د. محمد بوهلال | جامعة سوسة | تونس |
| أ. د. محمد سليم الزبون | الجامعة الأردنية | الأردن |
| أ. د. يعقوب يوسف الكندري | جامعة الكويت | الكويت |
| أ. د. يحيى محمد علي عطية | جامعة بغداد | العراق |

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 حديثي، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية ومقاربات فكرية نقدية رصينة.
- وضمن هذه الرؤية، تسعى المجلة إلى التميز، في مجال الدراسات التربوية والاجتماعية والثقافية، وإلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من التأثير في الوعي والثقافة التربوية باستحضار البعد النقدي في مقارباتها لموضوعة التربية والثقافة وقضايا المجتمع الفكرية والتربوية.
- **وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:**
- تشكيل مرجعية علمية مميّزة للباحثين وأن تقدّم انتاجاً علمياً يتميز بالجودة والأصالة.
- إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة.
- الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.
- مدّ جسور التواصل بين المفكرين والباحثين والأكاديميين العرب، مشرقاً ومغرباً؛ لتبادل الخبرات والتجارب، بما يسهم في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات التربوية والاجتماعية والحضارية.
- إشاعة الفكر التربوي الفلسفي النقدي في مواجهة مختلف مظاهر الخطاب التقليدي والأسطوري الذي عفا عليه الزمن، ولم يعد صالحاً لتلبية حاجتنا الفكرية والحضارية، مواجهة صريحة شاملة.
- **اهتمامات المجلة:** تعنى المجلة بالدراسات والأبحاث النقدية التي تغطي المجالات الآتية:
- البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنوية بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلمية، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورقّي المجتمع وتطوّره حضارياً.

شروط النشر

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

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس
التحرير على البريد الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

watfaali@hotmail.com

ضوابط النشر

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

المحتويات

| | |
|---------------------|---|
| 1 | كلمة التحرير: في المقاومة والمقاومة المعرفية |
| 13-12 | د. امبارك حامدي |
| بحوث ودراسات | |
| 2 | إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث إلى العربية: المظاهر، والأسباب، والحلول |
| 46-15 | أ. د. محمد الصحي العلاني و د. عبد الله حمود عبد العزيز الفوزان |
| 3 | التربية الدامجة: تقييم التجربة المغربية على ضوء بعض التجارب الأجنبية-دراسة مقارنة |
| 62-47 | د. جلييلة مراوحي |
| 4 | الأخلاق بين النصّ الديني والتشريع في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال "التفسير القرآني للقرآن" لعبد الكريم الخطيب |
| 81-63 | د. حياة ديواني |
| 5 | تأثير الفكر اليهودي على الفكر الإسلامي من خلال مقارنة بين الفكر القرآني والفكر الظاهري |
| 100-82 | د. آمال الرياحي |
| مقالات | |
| 6 | أفعال الكلام بين القديم والحديث والطرح الجديد، أطروحة أ. "خالد ميلاد" أنموذجا |
| 123-103 | أ. أحمد مسلي |
| 7 | الاستعارة مدخلا مشكلا للهزلي |
| 137-124 | د. ألفة بن شيدة |
| 8 | تفكيك الخطاب الجندي في الأدب النسوي العُماني رواية "دلشاد" لبشرى خلفان نموذجا |
| 152-138 | د. ناصر جمعة السيّابي |
| 9 | مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص: قراءة أسلوبية مقارنة |
| 178-153 | أ.د صلاح محمد أبو الحسن مكي و د. مسعود سعيد الحديدي |

المحتويات

| | |
|----------------------|--|
| 10 | نظرية الأغراض عند توما شفسكي |
| 192-179 | د. عبد الحكيم المرابط و د. مولاي المصطفى الفدادي |
| 11 | التناص وبناء المعنى في الخطاب الشعري عند الناقد مفتاح قراءة من منظور نقد النقد |
| 207-193 | أ. حمادة محمد |
| 12 | جسد المقدّس: النَّصّ الصَّامِت في طقوس التَّعبير |
| 239-208 | أ. حفصية سعيدي |
| 13 | مُمكِنَاتُ الأخلاق العَالَمِيَّة: وجهة نظر إسلامية |
| 255-240 | د. نزار صميذة |
| 14 | الهجرة المناخية: روابط الضعف والتغير الاجتماعيّ مقارنةً سوسولوجية |
| 272-256 | أ. زهرة الدهابي |
| 15 | الشيخوخة والتكنولوجيا الرقمية: نحو عالم أكثر شمولاً لكبار السن |
| 287-273 | أ. محمد بزي |
| 16 | تحولات السلطة الرمزية في الصف المدرسي: من الانضباط التربوي إلى الانفلات المرآب |
| 306-288 | أ. محمد المستاري |
| 17 | الإصلاح التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي: مقاربات سوسولوجية للموسيقى |
| 320-307 | أ. إدريس الشافي |
| مقالات مترجمة | |
| 18 | النضال الفلسفي |
| 335-322 | د. عماد عماري |
| 19 | كوفيد-19، ومجتمع المخاطر العالمي، وتحول الدولة |
| 351-336 | أ. عبد الإله فرح |
| 20 | تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد: الاتجاهات الناشئة والتداعيات |
| 361-352 | أ.د. محمد بوعزة |
| 21 | هل البيانات مادية؟ نحو علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي |
| 388-362 | د. منى الجراري |

المحتويات

قراءات في الكتب

| | |
|---------|---|
| 22 | دراسة تحليلية لكتاب "التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية" للدكتور علي أسعد وطفة |
| 401-390 | أ.د. إحسان علي الحيدري |
| 23 | "الدولة الهجينة: أوجين تنوء الدولة القطرية بتاريخها" د. علي الصالح مولى |
| 409-402 | د. عمر الساسي |

كلمة التحرير:

في المقاومة والمقاومة المعرفية

" السيطرة على ثقافة شعب هي السيطرة

على أدوات تعريفه لنفسه وعلاقته بالعالم "

نغوي وا ثيونغو- مفكر كيني

تتعدّد وجوه المقاومة بتعدّد وجوه الاستعمار وأشكال الهيمنة، وتعتبر المقاومة المعرفية وجهاً من تلك الوجوه، بها تتصدى الشعوب والأمم المقهورة لمحاولات هيمنة الأعداء عليها، أو للتخلص من تلك الهيمنة الواقعة فعلا. وهي، نعني المقاومة المعرفية، من هذا المنظور فعل إيجابي، وضرورة وجودية في مواجهة آليات الهيمنة التي وظفها الاستعمار في العصر الحديث، وقد أدرك مبكراً أنّ الأرض والأجساد لا تخضع، ويستمرّ خضوعها، إلا متى خضعت العقول، وزُرع فيها الوهنُ فقبلت وضع التابع، و "دخلت" الدونية، واستسلمت طوعاً أو كرهاً، لإعادة تشكيل ذاكرتها الجمعية حتى اكتسبت، بعبارة مالك بن نبي، "القابلية للاستعمار" التي هي حالة من الوعي المشوّه الذي يديم استمرار عقلية المستعمر حتى بعد زوال الاستعمار. وهي حالة لا تكفي فيها المواجهة/ المقاومة العسكرية وحدها؛ بل يتطلّب الأمر مقارعة المشروع الاستعماري في أخطر الساحات: ساحة المعرفة. وساحة المعرفة الاستعمارية هذه تضحجّ بسرديات تعيد إنتاج صورة الآخر المتخلف غير القادر على الحديث بنفسه عن نفسه وفق عبارة الباحثة الأمريكية ذات الأصول البنغالية غياتري سبيفاك، المحتاج إلى التّمدين لأنّ تاريخه السابق على الاستعمار هو تاريخ مظلّم مشتمت غير عقلاني، ولا سبيل له للانفكاك منه إلاّ باتّباع النموذج الغربي باعتباره النموذج الأوفى، أو سقف التاريخ بعبارة المفكر المغربي عبد العروي. ولا شك أنّ مقاومة هذه المركزية الغربية قد جوهت من قبل كثيرين بمقاومة على المستوى المعرفي، لعلّ أشهرها كتابات المفكر الفلسطيني - الأمريكي إدوارد سعيد منذ عمله التأسيسي: الاستشراق 1978، الذي كشف فيه آليات الخطاب الأكاديمي والأدبي الغربي في تشكيل "الشرق" في صورة كيان سلبي، وغريب، وشهوي، ولا عقلاني.

هكذا، فالمقاومة المعرفية فعل تفكيكي نقدي ينخرط في قراءة مزدوجة للخطاب الغربي: قراءة من الداخل وأخرى من الخارج. تؤمّن القراءة الأولى فهم السرديات الغربية وتفكيكها عبر كشف آليات التمويه والتزوير والإلغاء والتلاعب... وتؤمّن الثانية تأسيس رؤية بديلة تأخذ بعين الاعتبار "حقائق الذات" وهواجسها ومصالحها. وبها تستعاد الذاكرة، وتعاد كتابة التاريخ من وجهة نظر الذات فكرياً ومنهجياً بما ينسجم مع خصوصيتها الحضارية والتاريخية، ويتمّ إحياء اللغات واستعادة الألسن حاملة القيم والرموز بديلاً من لغات المستعمر. وبهذا وغيره يتحقّق شرط إمكان الخروج من التبعية والهيمنة والاستعمار المادّي والرمزي وإبداع نموذج حضاري مقنع وفعال يستجيب لتطلّعات الشعوب.

إنّ هذه المقاومة الفكرية والمعرفية مشروع ضخم يستدعي تضافر جهود أفراد ومؤسسات ودول، ويحتاج وقتاً وصبراً غير قليلين، وتحسب مجلة "نقد وتنوير" نفسها لبنة مهمة في صرح هذا المشروع الذي يرتفع بناؤه مع كلّ عدد جديد. ولا شكّ أنّ هذا العدد السادس والعشرين، كغيره من أعداد المجلة، لا يشذّ عن هذه الرؤية، ففيه تلاقت العقول، فأنتجت اثنين وعشرين عملاً فكرياً ونقدياً توزّعت بين الدراسات والبحوث والمقالات والترجمة وتقديم الكتب، وشملت حقولاً علمية ومعرفية متنوّعة. وكانت على النحو الآتي:

البحوث والدراسات: شملت البحوث والدراسات إشكاليات عديدة منها ما هو نقديّ أدبيّ، ومنها ما هو تربويّ، ومنها ما يندرج ضمن الدراسات الدينية، وهي: "إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث إلى العربية: المظاهر، والأسباب، والحلول"، و"التربية الدامجة: تقييم التجربة المغربية على ضوء بعض التجارب الأجنبية- دراسة مقارنة"، و"الأخلاق بين النصّ الديني والتشريع في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال "التفسير القرآني للقرآن"، و"تأثير الفكر اليهودي على الفكر الإسلامي من خلال مقارنة بين الفكر القرآني والفكر الظاهري".

المقالات: انصرفت المقالات إلى معالجة قضايا لغوية وأدبية وأخرى حضارية وسوسولوجية، على النحو الآتي: "أفعال الكلام بين القديم والحديث والطرح الجديد، أطروحة أ. "خالد ميلاد" أنموذجاً"، و"الاستعارة مدخلا مشكلاً للهنلي"، و"تفكيك الخطاب الجندريّ في الأدب النسويّ العُمانيّ رواية "دلشاد" لبشرى خلفان نموذجا"، و"مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص: قراءة أسلوبية مقارنة"، و"نظرية الأغراض عند توماشفسكي"، و"التناصر وبناء المعنى في الخطاب الشعري عند الناقد مفتاح قراءة من منظور نقد النقد"، و"جسد المقدّس: النصّ الصّامت في طقوس التّعبير"، و"مُمكِناتُ الأخلاق العالَمِيّة: وجهة نظر إسلامية"، و"الهجرة المناخية: روابط الضعف والتغير الاجتماعيّ مقارنة سوسولوجية"، و"الشيخوخة والتكنولوجيا الرقمية: نحو عالم أكثر شمولاً لكبار السن"، و"تحولات السلطة الرمزية في الصف المدرسي: من الانضباط التربوي إلى الانفلات المراقب"، و"الإصلاح التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي: مقاربات سوسولوجية للموسيقى".

الترجمة: كان من نصيب الترجمة أربعة نصوص مرجعية في الفلسفة والإبداع والدراسات الحضارية، وهي: "النّضال الفلسفي" تأليف: Claire Dodeman، و"كوفيد-19، ومجتمع المخاطر العالمي، وتحول الدولة"، و"تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد: الاتجاهات الناشئة والتداعيات"، و"هل البيانات مادية؟ نحو علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي"

تقديم كتب: كان ختام العدد بتقديم لكتابين مهمين صدرتا حديثاً، هما: دراسة تحليلية لكتاب "التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية" للدكتور علي أسعد وطفة، و"الدولة الهجينة: أو حين تنوء الدولة القطرية بتاريخها" د. علي الصّالح مولى.

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

بحوث ودراسات

2. إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث إلى العربية: المظاهر، والأسباب، والحلول
أ. د. محمد الصحي العلاني و د. عبد الله حمود عبد العزيز الفوزان.....15
3. التربية الدامجة: تقييم التجربة المغربية على ضوء بعض التجارب الأجنبية -دراسة مقارنة
د. جلييلة مراوحي.....47
4. الأخلاق بين النصّ الديني والتشريع في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال "التفسير القرآني للقرآن" لعبد
الكريم الخطيب
د. حياة ديواني.....63
5. تأثير الفكر اليهودي على الفكر الإسلامي من خلال مقارنة بين الفكر القرآني والفكر الظاهري
د. أمال الرياحي.....82

**إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث
إلى العربية: المظاهر، والأسباب، والحلول**

**Concepts And Problems in the Humanities and
Social Sciences**

Social Phenomena As A Model

أ. د. عبد الله حمود عبد العزيز الفوزان

أ. د. محمد الصحبي العلاني

جامعة القصيم

المملكة العربية السعودية

afozan@qu.edu.sa

m.allani@qu.edu.sa



إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث إلى العربية: المظاهر، والأسباب، والحلول¹

أ.د. محمد الصبحي العلاني، أ.د. عبد الله حمود عبد العزيز الفوزان

ملخص:

يتناول هذا البحث بالدرس إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي الحديث إلى اللغة العربية، فيركّز على مجال تخصص دقيق هو ذلك المتعلق بالسرد وأنماطه وظواهره، انطلاقاً من مدونة تشمل أربعة معاجم متخصصة، نُشرت في الفترة الممتدة بين سنة 2002 وسنة 2010، بعضها مُعرب من الإنجليزية، والبعض الآخر مؤلف مباشرة بلغة الضاد.

ومن خلال اعتماد منظور إبستمولوجي في تناول الإشكالية المطروحة، كشف البحث في قسمه الأول عن أهم المنطلقات التي تأسست عليها المعاجم الأربعة، وعن السياقات التي وجهتها؛ وبين كيف أنّ إشكالية المصطلحات ليست وليدة السياق العربي، بل إنّها تجد أصولها الأولى في المصادر الغربية التي استمد منها المترجمون والمؤلفون العرب مادّتهم.

ومن أجل تحليل طبيعة الإشكالية تحليلًا تفصيليًا، والكشف عن تجلياتها في الخطاب النقدي؛ ركّز البحث في قسمه الثاني على بيان الكيفية التي حدّد وفقها أصحاب المعاجم الأربعة الهوية المعرفية للمباحث السردية؛ فانتهى إلى نتيجة مركزية مفادها أنّ قضايا المصطلح -هذه التي تبدو في الظاهر مجرد مسائل "تقنية" مرتبطة بخصوصيات الصناعة المعجمية- هي في عمقها قضايا فرضها نمط إنتاج المعرفة في المجال العربي، وأملتها قوانين الثقافة غير المتكافئة التي لم يكن من السهل على أصحاب المعاجم تجاوزها.

وتتويجا لمسار التحليل والنقد الذي كشف عن الأصول الإبستمولوجية العميقة للإشكالية المطروحة، وبين تجلياتها وأبعادها، تضمّن القسم الثالث من البحث مجموعة من الحلول والبدائل التي يمكن أن تُسهّم في تصحيح مسارات الثقافة وفي جعل ترجمة المصطلحات مدخلاً إلى الإثراء المتبادل بين الثقافات.

الكلمات المفتاحية: إشكالية المصطلح، معجمية، سرديات، تنازع معرفي، ثقافة.

1- حصل هذا البحث على المنحة رقم (2024/567) من المرصد العربي للترجمة التابع لمنظمة الإلكسو، وبدعم من هيئة الأدب والنشر والترجمة بالمملكة العربية السعودية.

This research received grant n°(567/2024) from the Arab Observatory for Translation (an affiliate of ALECSO, which is supported by the Literature, Publishing & Translation Commission in Saudi Arabia.

ABSTRACT:

This research examines the issue of translating modern literary criticism terms into Arabic, focusing specifically on the field related to narrative, its types, and phenomena. It is based on a corpus that includes four specialized dictionaries published between 2002 and 2010, some of which are Arabic translations from English, while others were originally composed in Arabic.

By adopting an epistemological perspective on the issue, the first part of the study revealed the main foundations on which the four dictionaries were based and the contexts that guided them. It demonstrated that the problem of terminology is not a product of the Arab context alone but rather has its primary origins in the Western sources from which Arab translators and authors drew their material.

To analyze the nature of this issue in detail and to uncover its manifestations in critical discourse, the second part of the research focused on how the authors of the four dictionaries defined the epistemic identity of narrative studies. It reached a central conclusion that terminology issues -although apparently merely "technical" matters related to the specifics of dictionary-making- are fundamentally imposed by the mode of knowledge production in the Arab field. These issues are also shaped by the unequal acculturation exchange dynamics that the dictionary authors found difficult to overcome.

Culminating the process of analysis and critique, which uncovered the deep epistemological roots of the problem and demonstrated its manifestations and dimensions, the third part of the research includes a set of solutions and alternatives that could contribute to correcting the intercultural exchange trajectories and making term translation an entry point for mutual enrichment between cultures.

Key words: Terminology issue, lexicography, narratology, epistemic conflict, intercultural exchange.

1- مقدمة:

لم يكن النقد العربي الحديث منغلقة على ذاته، مكتفياً بما وصله من تراث الأقدمين، بل إنّه ظلّ يتفاعل مع ما أمكنه الاطلاع عليه من النظريات الوافدة ذات الأصول الأجنبية، فيحاول استيعابها ونقلها والأخذ بها، ويسعى إلى تطبيقها على شتى النصوص الأدبية القديمة والمُحدثة. وفي خضمّ حركة التفاعل هذه، طُرحت إشكاليّة ترجمة المصطلحات النقدية إلى لغة الضاد، فأبانت عن وجوه من الفهم متعدّدة، وعن ضروب من الاجتهاد متنوّعة؛ وذلك ما بدا واضحاً بشكل خاصّ ضمن المجال الذي اعتنى فيه الدارسون بالسرد وما يتّصل به من نظريات ومفاهيم وأدوات تطبيقية وإجرائية.

وقد أثرنا أن ننطلق في بحثنا هذا من مدوّنة رأينا أنّها أكثر تمثيلاً للإشكاليّة المطروحة، وأعمق تعبيراً عن القضايا التي عُولجت في نطاقها، ونقصد بذلك عدداً من المعاجم المتخصصة التي نُشرت باللغة العربية على امتداد السنوات العشر الأولى من الألفية الثالثة، وتحديدًا بين سنة 2002 وسنة 2010 ميلادياً. ويتعلّق الأمر -حسب الترتيب التاريخي- بالمصنّفات الآتية:

1. معجم مصطلحات نقد الرواية⁽¹⁾ لصاحبه اللبناني لطيف زيتوني. وهو معجم ثلاثي المداخل، عربي إنكليزي فرنسي، صدر سنة 2002، ويمكن أن نُعدّه فاتحة الأعمال المعجمية العربية في بابه.
2. قاموس السرديات⁽²⁾، وهو عمل معرّب نُشره المترجم المصري السيّد إمام سنة 2003، ووضع من خلاله بين يديّ قراء لغة الضاد معجماً سبق للباحث الأمريكي جيرالد برنس (Gerald Prince) إصداره باللّسان الإنجليزي سنة 1987 تحت عنوان (*A Dictionary of Narratology*)⁽³⁾.
3. المصطلح السردية⁽⁴⁾، وليس هذا العمل الذي ظهر، هو أيضاً، سنة 2003 إلاّ تعريباً آخر للمعجم نفسه، معجم جيرالد برنس الذي سبقت الإشارة إليه. ولكنّ المترجم السعوديّ عابد خزندار، ومُراجع الترجمة وواضع مقدّمها المصريّ محمد بريري لم يتقيّداً بعنوان الأثر الأصليّ، عنوان (*A Dictionary of Narratology*)، ولم يؤدّيا معناه أداءً وقيماً، لا في صفحة غلاف الترجمة حيث أوردا عنواناً من ابتداءهما (المصطلح السردية)، ولا في صفحتها الداخلية حيث اكتفيا بإضافة عبارة (معجم مصطلحات) بين قوسين، في ما يشبه التوضيح أو الاستدراك⁽⁵⁾.

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون-دار النهار للنشر، 2002).

2- جيرالد برنس، قاموس السرديات (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ترجمة: السيّد إمام، 2003).

3- Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology* (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1987).

4- جيرالد برنس، المصطلح السردية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ترجمة: عابد خزندار، مراجع وتقديم: محمّد بريري، 2003).

5- ممّا يجدر التنبيه إليه أنّ محمّد بريري مُراجع الترجمة يشير صراحة في المقدمة التي وضعها إلى أنّ «عنوان هذا السيفر في لغته الأصليّة هو *Dictionary of Narratology* [كذا في الأصل! والأصوب "*A Dictionary of Narratology*"] معجم في علم السرد» (ص8). ولكنه لا يوضّح سبب العدول عن العنوان الأصليّ، ولا الدواعي التي حملته، وحملت المترجم معه، على اختيار عنوان آخر من وُضعها؛ ولا سيما أنّ العنوان الجديد الذي اختاره يُعطي انطباعاً مضللاً بأنّ الأمر يتعلّق بدراسة حول المصطلحات السردية، لا بمعجم متخصص فيها.

4. معجم السرديات⁽¹⁾، وهو عمل جماعي صدر سنة 2010، أي زهاء عقد من الزمان بعد صدور الأعمال التي سلفت الإشارة إليها، وقد اشترك في إنجازه عدد من أساتذة الجامعات التونسية تحت إشراف الدكتور محمد القاضي، وضمّ مداخل ثلاثية اللسان: عربية وفرنسية وإنجليزية. وسنحاول، في بحثنا⁽²⁾ هذا، أن نستجلي -أولاً- المنطلقات النظرية التي نهضت عليها مدوّنتنا، سواء أكانت منطلقات صريحة، بادر أصحابها إلى الكشف عنها والمجاهرة بها؛ أو ضمنية، يمكننا الاهتداء إليها واستخلاصها من القرائن الدالة عليها. ووعياً منا بأنّ هذه المنطلقات بنوعها ليست من قبيل المجردات المطلقة، بل هي ثمرة من ثمار التفاعل مع الواقع، فقد صرفنا عنايتنا إلى الكشف عن السياقات المختلفة التي حقّت بالمدونة وأسهمت في توجيهها؛ حتى إذا ما اتّضحت أماننا المنطلقات، واستقامت في أذهاننا أصولها، واستبان سياقاتها؛ مررنا -في قسم ثانٍ من البحث- إلى بيان مظاهر الإشكال الذي تنطوي عليها حالّ المصطلحات النقدية، مركّزين في ذلك على النماذج الأكثر تمثيلاً ودلالةً. ومن خلال دراستنا لهذه النماذج، وتحليلنا لها، سنحاول الكشف عن أسباب الاختلاف الواقع بين الدارسين، وعن الآثار التي ترتبت عليه. وانطلاقاً ممّا سنحلّله ونعلّله، فإنّنا سنخصّص القسم الثالث والأخير من بحثنا لاقتراح بعض الحلول التي يمكن تدبّرها والأخذ بها من أجل تجاوز إشكالية المصطلح، لا في مجال الدراسات المتعلقة بالسرد وحده، بل ربّما في ما عداه من مجالات النقد الأدبي المختلفة.

2- القسم الأول: المنطلقات والسياقات:

تتشترك المصنّفات التي تُشكّل مادّة مدوّنتنا، سواء منها المصنّفان اللذان وُضعا أصلاً في اللغة العربية (زيتوني، 2002؛ القاضي، 2010)، أو اللذان نُقلا إلى لغة الضاد (إمام، 2003؛ خزندار، 2003) من لسان أعجمي (Prince، 1987) في القول بأنّ المبحث المعروف في الإنجليزية بـ (Narratology) وفي الفرنسية بـ (Narratologie) هو مبحث حديث النشأة.

وبالرغم من حصول ما يُشبه الإجماع على هذا الحكم، فإنّ أصحاب المصنّفات قد اختلفوا بعض الاختلاف في تقدير مدى الحداثة، وتفاوتوا في بيان حدودها. فلطيف زيتوني مؤلّف «معجم مصطلحات الرواية» يعدّ المبحث -لفرط جدّته- من المباحث التي «لم تستقرّ بعدُ في صورة معلومة»⁽³⁾. وقريبٌ منه ما عبّر عنه محمّد القاضي في مقدّمة «معجم السرديات»، حين أشار إلى أنّ الأمر يتعلّق بحقل «من الحقل المعرفية الحديثة التي ازدهرت في النصف الثاني من القرن العشرين»⁽⁴⁾. أمّا محمّد بريري، مُراجع ترجمة

1- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات (تونس: دار محمد علي للنشر، 2010).

2- من منطلق حرصنا على أن يكون خطابنا التحليلي النقدي في هذا البحث خطاباً موضوعياً محايداً، فقد تجنّبنا -قدر الإمكان- استعمال المصطلحات المعرّبة التي اقترحها أصحاب المصنّفات الأربعة المذكورة آنفاً مقابلاً للمصطلحين الإنجليزي (Narratology) والفرنسي (Narratologie). وبدلاً من تبني هذا المصطلح المعرّب أو ذاك، استعملنا عبارات من قبيل: «مبحث السرد»، «مباحث السرد وقضاياها»، «الدراسات السردية»، «مجال التخصص»... وما جرى مجراها من صيغ التعبير العامة.

3- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص8. [التشديد من عندنا].

4- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات (تونس: دار محمد علي للنشر، 2010).

معجم «المصطلح السردى» وواضع مقدمتها، فقد بدا أكثر احترازًا وحرصًا؛ لأنّ المبحث -في نظره- ليس جديدًا الجِدّة كلّها، أو طريفًا بإطلاق، بل هو -حسب رأيه- «حديث النشأة نسبيًا»⁽¹⁾، بما أنّ تجلياته الأجنبية الغربية الأولى قد ظهرت -مثلما يقول- عبر «مناقشات مستفيضة في حقبة الستينيات وما تلاها»⁽²⁾.

وبصرف النظر عن الفروق بين المصنّفين، فقد بدا لنا قولهم بـ "الحدائث" أو بـ "نسبيتها" قولًا جديرًا بالتدبر والمراجعة؛ ولا سيّما أنّ إسهام العرب في مبحث السرد، تأليفًا للمعاجم وترجمة لها، قد ظهر خلال العقد الأوّل من الألفيّة الثالثة، أي بعد زهاء نصف قرن من بداية اهتمام الغربيين به.

ويمكننا أن نفسّر وضعيّة التأخر الزمانيّ هذه، من خلال النظر في طبيعة السياقات التي اكتنفت نشأة الاهتمام الغربيّ بالسرد وقضاياها، من ناحية؛ وخصوصيّة التحوّلات المختلفة التي طرأت على هذا الاهتمام، من ناحية أخرى. وذلك ما يكشف لنا عنه حرصُ جُلِّ أصحاب المصنّفات على تقديم عرض تاريخيّ موجز للأصول التي يعود إليها المبحث، وللظروف التي حفّت بانبثاق أولى الجهود الغربية فيه.

فقد أشار لطيف زيتوني إلى أنّ لمبحث السرد أصولًا عريقة إليها ينتسب، وجذورًا عميقة منها ينهل ويستمدّ. والمقصود بالأصول أو الجذور عنده، تلك «العلوم التي ساهمت في ولادة [المبحث]»⁽³⁾، وكانت -حسب رأيه- بمثابة «العلوم المساعدة، كاللّسانيّة وسيمياء الخطاب وعلوم الاتّصال، وسواها»⁽⁴⁾. ولا يختلف الأمر كبير اختلاف مع محمّد القاضي، فهو ينحو منحى لطيف زيتوني ويذهب مذهبه حين يشير إلى أنّ الجهود في مباحث السرد «تمهل من غيرها من المعارف، كاللّسانيّات، والسيميائيّة، والتداوليّة»⁽⁵⁾.

ولكنّ القاضي سرعان ما يتخطّى هذه الفكرة، ويوسّعها، فينظر إليها من زاوية مقابلة، عندما يؤكّد أنّ المبحث لم يبنّ على عالمة على العلوم التي احتضنته في طور نشأته الأولى، بل إنّه أضحى -وقد اشتدّ عوده وبلغ رشده- قادرًا على مدّ هذه العلوم وغيرها ممّا عداها بثمرات نتاجه المعرفي، بعدما نجح في أن «يتسرّب إلى اختصاصات كثيرة شأن الأدب والتاريخ والفلكلور والمسرح والسينما والموسيقى...»⁽⁶⁾، وذلك ما سمح له بأن «يتنزّل [...] منزلة محوريّة من البحث المتعدّد الاختصاصات»⁽⁷⁾؛ أي أنّنا -وفق تقدير محمّد القاضي- إزاء طوريّين اثنيّين بارزيّين: طور جنينيّ ظلّ المبحث خلاله يستمدّ مفاهيمه وأدواته من العلوم التي مثلت بالنسبة إليه رحما حاضنة؛ أعقبه طور آخر تمايز فيه عن تلك العلوم، وسعى إلى الاستقلال بذاته عنها استقلالاً غير يسير، حتّى أضحى محطّ أنظار سائر التخصصات المعرفيّة التي بدت بحاجة إليه، تستفيد من منجزاته، وتستضيء بمفاهيمه، وتتوسّل أدواته.

1- جيرالد برنس، المصطلح السردى، مقدّمة المراجع، ص5.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص8.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص5.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وخلافا لما عليه الأمر مع لطيف زيتوني ومحمد القاضي اللذين أرجعا المبحث إلى أصول عديدة وعادا به إلى جذور متنوّعة، فإنّ محمد بريري قد نسبته إلى أصل واحد، حين عدّه -وفق تعبيره الذي يغلب عليه المجاز- «ريبب الفكر البنيوي»⁽¹⁾، أي فرعا من فروع هذه الرؤية المنهجية التي تركزت في فرنسا، خاصة، وسادت حيننا من الدهر في سائر الأقطار الغربية، منذ سنوات الستين من القرن الفائت. وممّا يُفهم من هذا التعبير المجازي أنّ "المبحث الريبب"، ذو نسب ثابت تؤكّده صلوات الدّم، ولكنّه -بحكم خصوصية درجات القرابة وتفاوتها- يُحمل محمل الفرع الواقع على الهامش، مقارنة بالمنزلة التي عليها "الأبناء الخُصّ". فالمبحث -بهذا المعنى- واقعٌ في منزلة بين المنزلتين: منزلة "المعترف به"، من ناحية؛ ومنزلة "المُلقّح"، من ناحية أخرى.

ومهما يكن من أمر، فالثابت لدينا -من خلال تتبعنا للعروض التاريخية الموجزة الواردة في مقدّمات المصنّفات العربية والمعربة- أنّ أصحابها كانوا واعين، درجات من الوعي قلّت لدى بعضهم، وعظّمت لدى البعض الآخر، بأنّهم إزاء مجال معرفي ظلّ الانفتاح سِمته الرئيسة، ولا سيّما أنّه استعار من المباحث التي سبقته تاريخيا واحتضنته معرفيا، مفاهيمها وأدواتها؛ ثمّ لم يلبث أن استقلّ عنها شيئا ما؛ ولكنّه عاد فخالطها وتداخل معها، حين أمدها بما انبثق في نطاقه من مفاهيم وأدوات مستنبطة حملت بصمته الفريدة التي كان لها أثر بعيد في سائر التخصصات؛ وهذا ما جعله في حال من المخاض المستمر، والتجدّد الدائب.

ومن الطريف أن نلاحظ أنّ هذا الوعي بانفتاح المبحث، أخذنا وعطاء، وبتخلّقه المستمر، تأصيلا وتجديدا، لا يمثّل سمة اختصّت بها المصنّفات العربية أو المعربة وحدها؛ بل إنّه ينسحب أيضا على معجم جيرالد برنس (*A Dictionary of Narratology*) الذي نُشر -للتذكير- سنة 1987. فممّا يستوقفنا في هذا المعجم الذي يُعدُّ لدى الغربيين رائدا، فريدا في بابيه، إشارة جيرالد برنس التي جاء فيها قوله: «لقد أخذت بعين الاعتبار الجهود السردية للسانيين، وعلماء النفس، والأنثروبولوجيين، والمؤرخين، وطلبة الذكاء الاصطناعي، ولم أَعقل عن أرسطو»⁽²⁾.

ففي هذه الإشارة إعلان صريح عن أنّ أصول المبحث المدروس وموادّه الأولى تعود إلى حقول معرفية يُعدّها الدارسون جديدة كاللسانيات، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، والتاريخ؛ ولكنّها ترجع أيضًا إلى عريق

1- جيرالد برنس، المصطلح السردى، مصدر سابق، مقدّمة المُراجع، ص5.

2- Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology*, p. VII. [الترجمة من عندنا]

قارنها بترجمة عابد خزندار التي جاء فيها:

«وقد أخذت بالاعتبار الأعمال السردية للسانيين والسيكولوجيين والأنثروبولوجيين والمؤرخين وشداة العلوم المصطنعة دون أن

أنسى أرسطو»، جيرالد برنس، المصدر نفسه، ص11.

وقارنها أيضا بترجمة سيد إمام التي جاء فيها:

«... واضعا في الاعتبار، الجهد الذي بذله اللسانيون وعلماء النفس والأنثروبولوجيون، والمؤرخون، ودارسو الذكاء الصناعي، ولم

أنسى أرسطو بالطبع»، جيرالد برنس، قاموس السرديات، مصدر سابق، ص5.

النظريات المستمدة من نصوص النقد الأدبي اليوناني التأسيسيّة، نصوص أرسطو، خاصّة؛ ونصوص أستاذه أفلاطون من قبله، دون شكّ؛ ونصوص شراحهما من بعدهما، بكلّ تأكيد.

وبالإضافة إلى ذلك كلّه، فإنّ المبحث المدروس -في نظر جيرالد برنس- ضارب في الإحداث، أخذ به كلّ مأخذ، ولا سيّما أنّه قد استفاد من الاجتهادات المبكّرة للطلبة الذين كانوا منذ أواخر سنوات الثمانين مشغولين بـ "الذكاء الاصطناعي"، هذا الذي نظّنه اليوم ظاهرة طارئة على المعارف، حادثة فيها، فإذا شواهد النصوص تؤكد لنا أنّه وليد عقود خلّت، وسنوات مضت.

وإمعانا من جيرالد برنس في تأكيد هاتين الفكرتين: فكرة عراقية الأصول التي تعود إليها المباحث المهتمّة بدراسة السرد، من ناحية، وفكرة حداتها وأخذها بجديد الأدوات والوسائل التقنيّة في عصره، من ناحية أخرى؛ نلّفه يُقرُّ بأنّه قد استفاد في صياغة موادّ معجمه من «التقليد الأنجلوسكسونيّ [...] والتقليد الألمانيّ [...]»، و[أعمال] الشكلايين، والسيميائيّين الروس، والبنويّين الفرنسيّين...»⁽¹⁾ وغيرهم. وهو لا يُخفي في هذا السياق- نزوعه الشخصيّ إلى المدرسة الفرنسيّة، وذلك ما يُفهم من استدراكه حين يقول: «ومع ذلك، فإنّني قد ملّت إلى ما قد يمثّل، ربّما، مُنجز سرديات السنوات العشرين الماضية الأكثر تأثيراً: منجز السرديات "الفرنسيّة"، أو منجز "مستلهمي" دارسي السرديات "الفرنسيّين"»⁽²⁾.

والذي نستنتجه ممّا تقدّم -إلى حدود هذا المستوى في عملنا، سواء أتعلّق الأمر بالمصنّفات العربيّة والمعربيّة أم بالمصنّف ذي الأصل الإنجليزي- أنّ أصحابها كانوا واعين بكونهم إزاء مبحث متفرّق الأصول، متنوع الخلفيات، متعدّد الروافد، متداخل العناصر؛ مبحث من أهمّ ما ظلّ يميّزه على امتداد الطورين الرئيسيّين اللّذين مرّ بهما أنّ هويّته المعرفيّة هي -في ذات الحين- هويّة متّصلة ومنفصلة، متجدّرة ومتحوّلة، متعدّدة ومفردة. وهذا ما يمثّل -في تقديرنا- مبعث الإشكال الأصليّ، بل مصدر المفارقة الجوهرية فيه.

فبالرغم من اختلاف السياقات التاريخيّة وتباعدها فإنّنا نلاحظ أنّ صاحب المصنّف الأعجميّ (Prince، 1987)، وصاحبيّ المصنّفين العربيّين (زيتوني، 2002؛ القاضي، 2010)، وصاحبيّ المصنّفين المعرّبين (إمام، 2003؛ خزندار، 2003)، قد اختاروا أن يقدّموا لقراءهم المادّة التي رأوها جديرة بالتعريف والإذاعة في شكل معاجم متخصصة. وهذا ما يفرض بنا إلى مسألة على غاية من الدقّة؛ يجدر بنا التوقّف عندها والتنبية إليها.

فمن منظور إبستيمولوجيّ، ومن حيث المبدأ، يقتضي إصدار أيّ معجم متخصص أن يكون المجال المعرفيّ الذي يندرج ضمنه ذلك المعجم قد بلغ درجة من الانتظام الذاتيّ (Auto- / Self-organazation organisation) تدلّ على تعيّن مجاله، واتّضح مفاهيمه ومصطلحاته، وبلوغها حدّاً من النضج يتيح لها أن تمثّل قاسماً مشتركاً يُجمع على استعماله الدارسون، أو هم -على أقلّ تقدير- يتقاربون في دلالات الاستعمال؛ هذا فضلاً عن امتلاكهم رؤية منهجيّة مخصوصة، وأدوات تطبيقية وطرائق إجرائية محدّدة،

1- Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology*, p. VII.

2- Ibid., p. VII.

تتيح للمبحث الذي يخوضون فيه أن يبلغ حالاً من الاستقرار يسمح له بأن يفكر في أسسه ومنطلقاته، بل يمكنه، أيضاً، من إعادة النظر في تلك الأسس والمنطلقات، ومن مراجعتها متى دعت الضرورة؛ حتى يتسنى له -من خلال ذلك كله- أن يطوّر المعرفة في نطاق المجال الذي عيّنه لنفسه، وفي مستوى صلة ذلك المجال بما جاوره، أو بما خرج عنه من مجالات.

ولكنّ هذه الشروط الإستيمولوجية الأساسية التي يفترض أن تتوفر، من حيث المبدأ، لم تكن -في تقديرنا- متاحة على النحو الكافي ولا بالقدر المطلوب، سواء أعلّق الأمر بالسياق الغربي الذي صاغ ضمنه برنس معجمه (1987)، أم بالسياقات العربية التي تُرجم فيها هذا المعجم (2003)؛ أم بالسياقين اللذين شهدا تأليف معجم لطيف زيتوني (2002) ومعجم محمد القاضي وفريقه (2010). وهذا ما نجد في مقدّمات الأعمال ذاتها أكثر من دليل شاهد عليه، في ما نصطح على تسميته بـ«تنازع المجالات المعرفية».

وإنّ من أوّل الشواهد على ذلك ما صرّح به جيرالد برنس في مقدّمة عمله حين قال: «لقد تغاضيتُ عن عدد كبير من المصطلحات التي لا شكّ في أنّ لها صلةً بالتحاليل السردية، ولكنني أَعُدُّ من الأوفق أن تُدرج ضمن معاجم البلاغة، والدلائلية، واللّسانيّات أو الأدب (مثل [مصطلحات]: المبدأ التعاضدي، والاستعارة، والقصة، والحكاية الرومنسية)⁽¹⁾». وجيرالد برنس، بهذا الاختيار المنهجي الذي ارتضاه، إنّما يعمّق المفارقة حين يجمع بين أمرين لا يخفى تعارضهما: بين إقراره بأنّ الهوية المعرفية لمباحث السرد تستمدّ مقوّماتها من حقول أخرى غيرها، من ناحية؛ وإقدامه على التنكّر لتلك المقوّمات من خلال أطراحه عديد المصطلحات، وتخليه عنها، وتركه لها ضمن مجال تداولها الأصلي الذي ظهرت فيه أوّل مرّة، من ناحية أخرى. وبالرغم من أنّ هذا الاختيار يكشف -في ظاهره على الأقلّ- عن تناقض صميم، فإنّ له -حسب تقديرنا- مبرراته ودواعيه. ذلك أنّه قد أتاح لجيرالد برنس أن يحقق الهدف الإستيمولوجي الذي يسعى إليه: هدف تسريع عملية فكّ الارتباط بين مبحث السرد، من جهة، وبقية المباحث التي ظلّت تحتضنه وترعاه، من جهة أخرى. ومن خلال هذه العملية التي تتيح الانفصال وتيسّره، يمكن للمبحث أن يستقلّ، وأن ينفرد بمفاهيمه ومصطلحاته، وأن يتجاوز الوضع الجنيني الذي صاحب طور نشأته الأولى، فيبلغ -في أعقاب ذلك- طور

1- Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology*, p. VII-VIII. [الترجمة من عندنا]

قارنها بترجمة عابد خزندار التي جاء فيها:

«فقد تغاضيت عن عدد كبير من المصطلحات التي لها -بدون شك- صلة بالتحليل السردية، ولكنني أعتبرها تنتمي -بشكل أخصّ- إلى قواميس البلاغة والسيميوطيقا والألسنيّات أو الأدب (المبادئ المتضامة والتخييل والرواية والرومانس) جيرالد برنس، المصطلح السردية، المصدر نفسه، ص11.

وقارنها أيضاً بترجمة سيد إمام التي جاء فيها:

«إنّني استبعدت عدداً كبيراً من المصطلحات وثيقة الصلة دون شك- بالسرديات، لأنني أراها أكثر مناسبة لمعاجم البلاغة، أو السيميوطيقا، أو اللسانيّات، أو الأدب بوجه عام» [هنا ينتهي الشاهد]، جيرالد برنس، *قاموس السرديات*، مصدر سابق، ص5. والملاحظ، في هذا السياق، أنّ المترجم السيّد إمام لم يكن أميناً في ما عرّبه، فقد أسقط العبارة التي وردت في النصّ الأصلي، واقعة بين قوسين، والتي جاء فيها (e.g. cooperative principle, and allegory or novel and romance) ولم يحفل بها.

الوعي بذاته، وإدراك حدوده المعرفية، وتبين طبيعة القضايا التي يتخذها أهلها موضوعا ينكبون عليه، ومجالا يتخصصون فيه.

ومما يجدر التنبيه إليه والتوقف عنده أن وضعيّة «تنازع المجالات المعرفية»، هذه التي عبّر عنها جيرالد برنس، مبكراً، في مقدّمة معجمه، ظلت حاضرة على نحو جليّ مع لطيف زيتوني، أوّل من صنّف من العرب معجماً متخصصاً في هذا المجال؛ بل إنّها بدت لنا وضعيّة ذات حضور إشكاليّ لديه، بالرغم من المسافة الزمانيّة الواقعة بين تأليف الأثرين، مسافة السنوات الخمس عشرة التي تفصل وضع جيرالد برنس معجمه (1987) وتصنيف لطيف زيتوني عمله (2002). وذلك ما يُستشفُّ من قول هذا الأخير في مقدّمة «معجم مصطلحات نقد الرواية»: «[لقد] كان فصلُ مصطلحات السردية عن مصطلحات العلوم المساعدة والفنون المتداخلة في السرد خياراً يحتمل نسبةً من الخطأ والصواب»⁽¹⁾.

والسبب في قولنا بوقوع الأمر مع لطيف زيتوني مثل هذا الموقع الدقيق الحرج أن المؤلف كان واعياً بخطورة عمليّة «الانفصال» وبالآثار التي قد تترتب عليها. فقد توجّس خيفةً من احتمال أن يفقد المبحث الذي دشّن التصنيف المعجميّ العربيّ فيه صفة «العلميّة»، وأن تُفضي محاولة الخروج به من الرحم التي ظلّت تحتضنه، رحم «اللّسانيّة وسيمياء الخطاب وعلوم الاتّصال، وسواها»⁽²⁾، إلى حالة إجهاض لا يغنم منها المجال المراد تأصيله شيئاً. وفي مثل هذا الوضع، يضحي التوقُّ إلى الاستقلال، والسعيُّ إلى التأسيس محاولةً محفوفةً باحتمالات الفشل، ربّما تُوقّع صاحبها -مثلما توجّس- في الخطأ، من حيث أراد بلوغ الصواب.

ولئن بدا لطيف زيتوني حذيراً في تقديره للآثار المترتبة عمّا وسمناه بـ«تنازع المجالات المعرفية»، متوجّساً من النتائج السلبية لأية محاولة انفصال تسعى من خلالها مباحث السرد إلى الاستقلال بذاتها بعيداً عن الأصول الأولى التي احتضنتها، فإنّ محمّد بريري، في «مقدّمة المُراجع» التي صدر بها تعريب عابد خزندار معجم جيرالد برنس، كان أقلّ احترازاً. والسبب في ذلك أنّه عالج المسألة في نطاق أضيق، وهو الذي عدّ مبحث السرد «ريبب البنيويّة» وحدها، ومجال بحث «ملحقاً» بها و«متفرّعاً» عنها، دون غيرها من المجالات الأخرى كالبلاغة، والسيمياءات، والتداوليّة، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والتاريخ... فقد أوضحت البنيويّة -وفق تقديره- حقيقة علميّة واقعة، ورؤية معرفيّة صلبة، وأداة منهجيّة ثابتة، لا شكّ في أنّها «أحدثت تغييراً لا سبيل إلى إلغائه أو النكوص عنه»⁽³⁾. وحتى إن غدا التيار البنيويّ اليوم - في نظر الكثيرين - تياراً تجاوزه الزمن و«نفض الغربيّون أيديهم منه»⁽⁴⁾، فإنّ «نقد البنيويّة لا يعني إبطالها أو إلغائها [كذا في الأصل! والأصوب: «إلغائها»] بل يعني، غالباً، البناء عليها»⁽⁵⁾.

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 8.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- جيرالد برنس، المصطلح السردى، مصدر سابق، مقدّمة المُراجع، ص 5.

4- المصدر نفسه، ص 6.

5- المصدر نفسه، ص 7.

والذي نستنتجه من طرح محمد بريري هذا، أنّ انفصال مبحث السرد عن التيار البنيويّ الذي احتضنه أول مرة، لا يمكن أن يكون سبيلا إلى الاحتراز أو الجزع، بدعوى تقادم عهد البنيويّة وانصراف الباحثين عنها؛ ولا يمكن أن يكون، أيضا، مدخلا إلى الطعن في علميّة "ربيبها"، مبحث السرد، أو التشكيك فيه؛ والدليل على ذلك -في نظره- أنّه «ليس ثمة ما يمنع من أن يتغير هذا العلم [أي: البنيويّة] نتيجة ملاحظة بعض النقاد لظواهر سردية لم تكن موضع بحث؛ ممّا يستدعي تدقيق النظرية وتوسيع مجالها لتشمل أفقا جديدا يتجاوز الأفق السابق ويحتويه في آن واحد. [ف]في مسيرة أي علم من العلوم ليس هنالك قطيعة بين الماضي والحاضر»⁽¹⁾؛ ذلك أنّ «التفكير العلميّ -حسب رأيه- يقوم على النقد المستمر الذي يقدم فروضا جديدة تسمح بتفسير ظواهر لم تعد الفروض القديمة قادرة على الوفاء بتفسيرها. من هنا فإنّ النظريّات كلها صحيحة بقدر ما إن النظريّات كلها باطلة»⁽²⁾.

على هذا النحو، إذنّ، انتهى محمّد بريري إلى نتيجة لا تختلف في جوهرها عن تلك التي خلص إليها لطيف زيتوني قبّله. فكلاهما وقف من مسألة «تنازع المجالات المعرفيّة» والآثار التي قد تترتب عليها موقفا هو أقرب إلى التسوية: تسوية احتمالات "نسبة الخطأ والصواب"، وتسوية "صحّة النظريّات كلّها وبطلانها"، وهذا ما يؤكّد أنّ أصحاب المعاجم المتخصّصة في مباحث السرد، سواء منها العربيّة أو المعرّبة، كانوا واعين تمام الوعي بأنّهم إزاء حقل ذي هويّة معرفيّة فريدة في بابها: حقل طويل مخاضه، لا يكاد يعرف ثباتا أو استقرارا، بما أنّه يقع في صميم التحوّل والمراجعة الدائبيّن. وليس الأمر بالسمة الطارئة عليه، أو العارضة فيه، بل إنّ أقرب إلى الصفات القارّة الملازمة. وهذا ما بدا لطيف زيتوني على وعي مبكّر به حين صرّح بأننا «لا نعرف اليوم ما سيكون عليه شأن النظريّات السردية وشأن مصطلحاتها في المستقبل»⁽³⁾؛ وما أكّده محمّد القاضي بعد زهاء عشر سنوات حين أقرّ بأنّ «هذا الحقل، [يعني حقل مباحث السرد] ممتدّ الأطراف»⁽⁴⁾، أي أنّ الروافد التي يتغذى منها لا تقف عند حدّ، والإسهامات المختلفة التي يمكنه أن يشارك بها لا يُحصيها عدّ.

وإذا كانت مباحث السرد -في أصل وضعها الإيستيمولوجيّ، وفي مستوى السياقات التي حقّت بمحاولات تحديد هويّتها المعرفيّة- على هذا القدر من الصيرورة والتحوّل اللدّين لا يخلوان من مظاهر التنازع والإشكال، فإنّ عمليّة نقلها إلى لغة الضاد، تأليفا وترجمة، خلال الفترة الزمانيّة الممتدّة بين سنة 2002 وسنة 2010، قد رافقتها رهانات معرفيّة تعبر عن الخصوصيّات التي ميّزت السياق العربيّ، وتكشف عن طبيعة مشاغله وقضاياها.

وذلك ما تُطالعنا به ظاهرة تكرّرت بشكل لافت في مدوّنتنا، وهي ظاهرة يتّضح لنا من خلالها أنّ أصحاب المعاجم، عربيّها والمُعرب، وضعوا أعمالهم في خدمة قرّاء متعدّدي المشارب والخلفيّات. فقد أراد لطيف

1- جيرالد برنس، المصطلح السردية، مصدر سابق، مقدّمة المُراجع، ص 8.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 8.

4- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 8.

زيتوني أن يكون معجمه -في ذات الحين- «أداة مفيدة للباحث والناقد والطالب وقارئ الرواية والمثقف»⁽¹⁾، ولئن وصفهم، في نفس الموضوع من المقدمة، بـ«الدارسين والمثقفين»⁽²⁾، وفي موطن آخر منها بـ«المتخصصين وغير المتخصصين»⁽³⁾. وكذا الشأن بالنسبة إلى محمد بريري الذي رأى أن معجم جيرالد برنس الذي قام بمراجعته وتقديمه هو معجم «لا يستغني عنه العاملون في مجال الأدب عموماً، وفي حقل السرد خصوصاً»⁽⁴⁾. ولا يختلف الأمر كبير اختلاف مع محمد القاضي ومَن شاركوه «معجم السرديات»، فقد وضعوا عملهم يحدوهم طموحٌ في أن يكون مرجعاً متداولاً «بين أيدي الباحثين والطلاب والمثقفين العرب عامة»⁽⁵⁾.

ومن الواضح، استناداً إلى ما تقدم، أن أفق التقبل الذي رسّم حدوده أصحاب المصنّفات المختلفة، عربيها والمغرب، كان أفقاً ذا طيف واسع، لم ير المؤلفون أي حرج في أن يضمّ -جنباً إلى جنب- المتخصصين وغير المتخصصين؛ وأن يشمل قراء النصوص الأدبية، عامةً، والمولعين بالنصوص السردية، على وجه التحديد؛ وأن يجمع القراء العاديين، والباحثين من أصحاب الدرجات الجامعية المختلفة، طلاب علم، ومُنْتَجِي معرفة.

والحقيقة أنّ التوجّه إلى جمهور على هذه الدرجة من التنوّع والاختلاف ليس بالأمر الذي نُنكره أو نعيبه، في ذاته؛ فالمعارف -من حيث المبدأ- يمكن أن تكون مبذولة أمام سائر المتقبّلين، وأن يشترك الجميع في قطف ثمارها والنهل منها. ولكن مدار الإشكال يكمن في مدى التناسب بين اختيار أصحاب المصنّفات العربية والمُعَرَّبَةِ التّأليفَ المعجميَّ شكلاً من أشكال إذاعة المباحث السردية الجديدة الطارئة التي لا تعرف الاستقرار، من ناحية؛ ووضعهم لها بين أيدي جمهورٍ هو أخلاطٌ من المتقبّلين ذوي المشارب التي لا حصر لها، من ناحية أخرى.

ومما تجدر ملاحظته في هذا المقام، أنّ لطيف زيتوني (وهو -للتذكير- أول العرب سَبَقاً إلى وضع قاموس خاصّ بالسرد وقضاياها) لم يُخفِ حرجه الناجم عن اختياره التصنيفَ المعجميَّ شكلاً من أشكال التعريف بالمبحث، ورغبته في أن يخرج أثره من حدود الصناعة المعجمية "الضيقة" إلى رحابة التأليف. وذلك ما يُفهم من إشارته إلى أنّ عمله «يتميّز [...] بقابليته للقراءة ككتاب في السردية إلى جانب كونه معجماً لمصطلحاتها»⁽⁶⁾.

والحقيقة أنّ لطيف زيتوني -من خلال هذه الإشارة- إنّما يثير قضيةً لطالما أرقت مصنّفي المعاجم المتخصصة، ولسنا نرى نظيراً لها لدى مصنّفي المعاجم اللغوية العامة.

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 8.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 9.

4- جيرالد برنس، المصطلح السردية، مصدر سابق، مقدّمة المُراجِع، ص 9.

5- محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 6.

6- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص 9.

ولتوضيح هذه الفكرة، يجدر بنا أن نُذَكِّرَ بأنَّ من يتصدَّى لتصنيف معجم، أيَّ معجمٍ -سواء أكان معجماً لغويّاً أم معجماً متخصصاً- لا بدَّ له أن يخضع لمنطق تسلسل الحروف (أيّا يكن شكل التسلسل، ألفبائياً، أو أبجدياً، أو صوتياً مَخْرَجِيّاً... أو غير ذلك)، وأن يُرتَّبَ مداخلَ معجمه ومواده وفق ذلك المنطق. ولكنَّ الضوابط أو "الإكراهات" التي يفرضها عليه التسلسل لا تتطابق -في حال المعاجم المتخصصة، تحديداً- مع ما تقتضيه أوضاع المفاهيم والمصطلحات صُلْبَ الأنساق النظرية للمباحث والعلوم التي تنشأ المعارف في نطاقها. ومن أبسط الأمثلة⁽¹⁾ التي يمكن أن نقدّمها في هذا السياق مثال الزوج الاصطلاحي الفرنسي «Monologue / Dialogue»، فهذان المصطلحان اللذان يتعالقان نظرياً ومفهوماً، واللذان لا يمكن أن نفهم دلالة أحدهما إلاّ من خلال وصله بالثاني، يردان -كزُهاً- منفصلين في المعجم المتخصص: أولهما ضمن موادّ الحرف (D)، والثاني ضمن موادّ الحرف (M). وقس عليه أمثلة أخرى من قبيل الزوج «Récit»/«Discours»، أو الثلاثي المفهوميّ «Narration»/«Description»/«Dialogue»، وغيرها كثير.

وسعيًا من مصنّفي القواميس المتخصصة إلى تجاوز هذه الوضعية التي تفرضها عليهم ضوابط الصناعة المعجمية و"إكراهاتها"، فإنهم غالباً ما يعمدون إلى ضروب شتى من الإحالات المرجعية الداخلية، على نحو يتيح لموادّ المعجم الموزعة على حروفه، أن تجد، في ما بينها، شيئاً من الوحدة الغرضية والالتئام النسقي. وهذا ما برز لنا بشكل جليّ مع لطيف زيتوني الذي نبّه إلى أنّ «الإحالات التي تربط بين المصطلحات [في معجمه] تهدف إلى الجمع بين المفاهيم، ومقاومة تشتت عناصرها، وتسهيل الإحاطة بها كوحدة غير مفكّكة»⁽²⁾؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى محمّد القاضي وجماعته، فقد أرادوا أن يخرجوا بعملهم من الحدود المعجمية "الضيقة" وأن يقتربوا به من رحابة التأليف، فلم يكتفوا بجعله موطناً لـ«إيراد المصطلحات ومقابلاتها الأعجمية»⁽³⁾، وإنّما سلكوا به مسلك الشمول وحاولوا الإحاطة بمباحث السرد، واستيفاء القول في مقولاتها ذات المرجعيّات والأصول المختلفة. وهذا ما يفهم من إلحاحهم -مثلما يقول محمّد القاضي- على أنّ معجمهم «إنّما هو معجم موسوعيّ بنيانه على مداخل يجمع كلّ منها بين الاستقلال والترابط مع غيره [...] وأية ذلك ما تجده في متنه من إحالات إلى مصطلحات أخرى موجودة في المعجم في صورة مداخل يحتاج إليها القارئ لفهم المدخل الذي هو بصدد قراءته. واصطلحنا على ذلك بنجمة (*) يستطيع القارئ أن يهتدي بها لتدقيق جوانب المصطلح. وختمنا كل مدخل بالموادّ ذات الصلة وأوردنا فيها مصطلحات أخرى لها بالمصطلح المعنويّ قرابةً ويستطيع القارئ أن يعثر فيها على معلومات تزيد معارفه وتوسّع آفاقه»⁽⁴⁾.

وبالرغم من نزوع محمّد القاضي وفريقه إلى استثمار ما تتيحه الصناعة المعجمية من وسائل تُضفي على عملهم صفة الموسوعية والاستقصاء والشمول؛ فإنّنا نلاحظ -في المقابل- أنّهم يتعنّون على السياق العربيّ

1- اكتفينا في هذا المقام بتقديم أمثلة مأخوذة من اللسان الفرنسيّ، وذلك حرصاً ممّا على وضوح الفكرة التي نقدّمها. ولكنّ الظاهرة التي نشير إليها تنسحب على سائر اللغات.

2- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص 9.

3- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 10.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الذي ظهر فيه عملهم تكاثر «الدراسات السردية تكاثرا زاد من وتيرته أن استسهلها أغلب المقبلين عليها»⁽¹⁾، بل إنهم -في موطن آخر من مقدّمة معجمهم- يسمون التكاثر الذي ميّز هذا السياق بـ «الفوّرة»⁽²⁾؛ وهي -في نظرهم- «فوّرة» ذات وجهين متقابلين: وجه إيجابي، بما أنّها قد أسهمت «في تنزيل السرديات منزلة رفيعة في المجال الثقافي العربي»⁽³⁾، ووجه آخر سلبي، بما أنّها قد «جنت على هذا الاختصاص [...] جنائياً يُخشى أن تكون قد أصابته في مقتل»⁽⁴⁾. وهم يُعلّلون هذا الوضع القائم على الازدواج، إيجاباً وسلباً، بتنمّتهم إلى أنّ «صعود نجم السرديات أغرى عدداً كبيراً من الباحثين العرب بخوض غمارها، فاختلط الحابل بالنابل [...] وكثُر حاطبو الليل ونَدَرَ مَنْ يمكن أن يُعتبر قدوة في الميدان يُعتدّ به ويُحتجّ بأقواله»⁽⁵⁾.

وإنّ في هذا المنطلق الذي أسّس عليه محمّد القاضي وفريقه جهودهم ما يؤكّد أثر السياق في صياغة المعرفة وتوجيهها. فأصحاب «معجم السرديات» -وهم، تاريخياً، وفي حدود علمنا، آخر مَنْ وضع قاموساً عربياً متخصصاً في السرد ومباحثه (2010)- إنّما أرادوا لعملهم أن يكون أداة يتصدّون بها لذلك السيل الغامر من الدراسات العربية والمعرّبة التي صارت عائفاً يحول دون صياغة معرفة دقيقة ثابتة الأركان، والحال أنّ مؤلّفي هذه الدراسات قد وضعوها -في الأصل- لكي تكون وسيلة للتعريف بمبحث السرد، ولتوضيح جليل نظرياته ودقيق تطبيقاته؛ ولكنّ السبّل قد تفرّقت بهم حتّى «غامت المفاهيم وافتقرت إلى صفتي الجمع والمنع»⁽⁶⁾. وذلك ما انعكس سلباً على الجهد المعجمي العربي، فبدلاً من أن يكون جهداً ذاتياً، رشيداً، متّزناً، يتوجّ تراكما في مسارات مباحث السرد ويكلّل إسهامات المتخصصين العرب فيه؛ أضى نشر المعاجم المتخصصة عملاً يسعى أصحابه من ورائه إلى تدارك ما أصاب المصطلحات من فوضى، وإلى محاولة التقريب بينها، وإلى تلافي ما يمكن تلافيه من تشتتة الذي بلغ بها أحياناً حدّ الإلباس، بل حدّ الانغلاق والإلغاز.

وإذا أضفنا إلى هذا كلّ حِرْص البعض على الاستفادة من رصيد المصطلحات الموروثة من المدونة النقدية العربية القديمة، وسعيهم إلى إحيائها وإعادة توظيفها، تبين لنا أنّ السياقات التي أثرت في صياغة المعارف المعجمية العربية المتعلقة بالسرد وقضاياها ليست سياقات مُحدّثة، فحسب؛ بل إنّ القديم ما زال ذا حضور لافت فيها، وذا تأثير ملموس، فاعل، قادر على تشكيل المعارف وتوجيهها.

والذي نخلص إليه، في خاتمة هذا القسم الأوّل من بحثنا، أنّ المنطلقات النظرية الكبرى التي نهضت عليها نصوص مدوّنتنا، عربيّاً والمُعرب، والسياقات التي اكتنفت تلك النصوص، تُظهر وعي أصحابها بأنّ مبحث السرد هو -في أصل وضعه الإبستمولوجي- مبحث ذو هوية معرفية مركّبة، تداخلت مقوماتها،

1- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 5.

2- المصدر نفسه، ص 10.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، ص 6.

وتشابتك جذورها مع هويّات غيره من المباحث، إلى درجة ربّما بلغت به -في أحيان كثيرة- حدّ الالتباس. ولكنّه، أثناء سعيه إلى الاستقلال بذاته وإثبات وجوده وتأكيد إسهامه بدا على درجة فائقة من الحيويّة المعرفيّة. فقد استطاع أن يأخذ بالسابق الذي انحدر منه، وأن يستوعبه، وأن يتشربّه؛ ليختطّ لنفسه سُبُلًا ما فتئت تتّسع، لا لكي تقطع مع ذلك السابق قطعًا كليًا؛ بل لترفده وتؤكّد ما في التفاعل معه من إثراء متبادل. وبقدر ما كانت هذه الحيويّة المعرفيّة سمةً تأكّدت لنا من خلالها قدرة المبحث على التخلّق والتوسّع والتطور، فإنّها أفرزت -في السياقات العربيّة على وجه التخصيص- ما يمكن أن نعدّه موطن الهشاشة الأكثر حساسيّة ودقّة؛ ونقصد بذلك المسألة الاصطلاحية التي مثلت مدار إشكال مركزيّ، ومجالا يختزل القضايا الجوهرية التي يطرحها المبحث، وبؤرة تتجلّى في نطاقها الصعوبات التي يمكن أن يثيرها، نظريًا وتطبيقيًا. فما هي أبرز مظاهر وعي المصنّفين بالمسألة الاصطلاحية؟ وكيف كانت معالجتهم لها؟ وما حدود الجدوى في تلك المعالجة؟

3- القسم الثاني: معضلة المصطلح:

تكشف لنا المعاجم العربيّة والمعربة التي تشكّل مادّة مدوّنتنا عن تفاوت واضح في صيغ إفصاح أصحابها عن مدى وعيهم بالمسألة الاصطلاحية، وعن حدود إدراكهم لدقّة قضاياها، وما يمكن أن يترتب عليها من نتائج، وما قد يتمخّض عنها من أبعاد، إيجابا أو سلبا. ومن خلال نظرنا في المدوّنة، يتّضح لنا أنّ السيّد إمام (إمام، 2003) مُعرّب معجم جيرالد برنس (A *Dictionary of Narratology*) كان أكثر أصحاب المصنّفات إغالا في الصمت⁽¹⁾. فقد وَضَعَ بين أيدي قرّائه العمل الذي عربّه، من دون أن يلتزم بالواجبات المحمّولة على أيّ مترجم؛ كالتصريح بالدوافع التي دَعَتْه إلى نقل العمل الأصليّ من اللغة-المصدر إلى اللغة-الهدف، أو توضيح الإضافة التي يمكن أن يقدمها الأثر المُعرّب إلى قرّاء لغة الضاد، أو غير ذلك ممّا تقتضيه نوااميس الترجمة وأعرافها.

ولا يكاد عابد خزندار مُعرّب المعجم نفسه (خزندار، 2003) يختلف كبير اختلاف عن سابقه. فقد التزم الصمت، هو أيضا، وفوّض مُراجع الترجمة، محمّد بريري، الحديث بدلاً منه. وهذا ما يبدو -في نظرنا- أمرا باعثا على الاستغراب، داعيا إلى الأسف. فكم كنّا نودّ أن نجد إلى جانب «مقدّمة المُراجع» مقدّمةً أخرى بقلم المترجم الذي يُفترض أنّه هو من كابد صعوبات النصّ الأصليّ في اللغة-المصدر، وأنّه هو الذي تصدّى لها، واستنبط الحلول لتجاوزها في اللّغة-الهدف، ولا سيّما على صعيد المصطلحات وما يتّصل بها من جليل الدلالات ودقيق المفاهيم. ولكنّ المترجم عابد خزندار آثر أن يتخفّى وراء المُراجع محمّد بريري؛ وهذا ما ضيّع على الباحثين -في موقع مثل الموقع الذي نحن فيه- فُرص فهم الخلفيات التي حرّكت الترجمة، وفوّت

1- ممّا تجدر ملاحظته أنّ ظاهرة الاكتفاء بالتعريب، من دون أن يُكلّف صاحبها نفسه عناء وضع مقدّمة لها أنجز، ظاهرة متواترة في الثقافة العربيّة. وقد وقع فيها عابد خزندار ومحمّد بريري في عملٍ آخر اشتركا فيه؛ ونقصد بذلك ترجمتها لمعجم الكاتبين Felizitas RINGHAM و Bronwen MARTIN الذي يحمل عنوان: *Dictionary of Semiotics*. انظر، برونوين ماتن وفلزييتاس رينجهام، معجم مصطلحات السميوطيقا (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008).

علمهم، وعلينا، إمكانية تَبَيَّن طبيعة القضايا التي طرحها التعاملُ مع النصِّ، عموماً، ومع المصطلحات الواردة فيه، على وجه الخصوص، ولا سيَّما عند انتقال هذه وذاك من الإنجليزية إلى العربية.

ولكنَّ الأمر الذي يتجاوز بنا حدود الاستغراب، ويتخطَّى درجة الأسف أن نرى مترجمين عربيين يتصدَّيان إلى ترجمة الأثر نفسه، (معجم جيرالد برنس)، بل ويصدرانه في ذات السنة (2003)، وفي نفس مكان النشر (القاهرة). ففي هذا كَلَّه ما يدلُّ دلالة قطعية واضحة على هدر الجهود هدرًا ناتجًا عن غياب التنسيق بين المساهمين في نقل المعارف من اللغات الأجنبية إلى لغة الضاد؛ وفيه أيضًا ما يعمِّق أزمة المصطلحات، بل يكرِّسها.

وتتأكد لدينا هذه الظاهرة التي لا يخفى تواترها في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة⁽¹⁾ من خلال مثال نرى من الضروري التوقف عنده ودراسة القضايا التي يطرحها. ونقصد بذلك المصطلح الإنجليزي الأَمْ، مصطلح (Narratology). وقد ارتضينا أن نركِّز عليه لأنَّه يمثل -قَبْلَ غيره من المصطلحات- مدار هوية المبحث المعرفية؛ ولأنَّه يُعدُّ -من دونها جميعاً- عماد التأصيل الإيستيمولوجي وجوهره.

لقد سبق أن أشرنا في موضع تَقَدَّم⁽²⁾ إلى أنَّ عابد خزندار مُعَرِّب معجم جيرالد برنس، ومحمَّد بريري مُرَاجِع الترجمة وواضع مقدِّمتها، لم يتقيدا بعنوان الأثر الأصلي، ولم يؤدِّيا معناه أداءً وفيًّا، لا في غلاف الكتاب، حيث أوردنا عبارة (المصطلح السردية)، ولا في صفحته الداخلية حيث أضفنا عبارة (معجم مصطلحات)، وأنَّ بريري اكتفى باستدراك الأمر في موطن من مواطن مقدِّمته حين نبَّه إلى أنَّ «عنوان هذا السِّفَر في لغته الأصلية هو *Dictionary of Narratology* [كذا في الأصل! والأصوب *A Dictionary of Narratology*] «معجم في علم السرد»⁽³⁾.

وبقدر ما كان عابد خزندار، في ترجمته، متحلِّلاً تماماً من واجب الوفاء للصيغة الأصلية التي ورد عليها عنوان معجم جيرالد برنس، كان السيّد إمام أكثر منه أمانة ودقّة، بل إنَّه بدا أكثر قدرة على الاستشراف؛ ذلك أنَّه اقترح على قرّاء لغة الضاد، في غلاف العمل الذي عربّه، مصطلح (السرديات) مقابلاً للمصطلح الإنجليزي (Narratology). ومن المعلوم أنَّ جُلَّ المتخصِّصين العرب في المجال صاروا يستعملون المصطلح الأخير، مصطلح (السرديات)، أكثر من استعمالهم غيره من المصطلحات الأخرى. وهذا ما يُحسبُ للسيّد إمام؛ ولكن، إلى حين.

1- حول تواتر الظاهرة انظر،

عز الدين المجدوب، ثلاث ترجمات لكتاب فردينان دي سوسير، حوليات الجامعة التونسية، عدد 26، سنة 1987، صص 43-61.
عز الدين المجدوب، حول ترجمة رابعة لكتاب فردينان دي سوسير، حوليات الجامعة التونسية، عدد 31، سنة 1990، صص 151-161.

2- راجع هامش (5) من بحثنا هذا.

3- جيرالد برنس، المصطلح السردية، مصدر سابق، مقدِّمة المُراجِع، ص 8. وممَّا تجدر ملاحظته أنَّ محمَّد بريري في استدراكه هذا لم يكن دقيقاً الدقّة كلّها. فالعنوان الأصلي لكتاب برنس ليس (*Dictionary of Narratology*) مثلما ذكر، بل تحديداً (A) (*Dictionary of Narratology*)، بإضافة الحرف (A) في الطالع. ولا يخفى على مُتقني اللغة الإنجليزية، والعارفين بدقائقها ما دور هذا الحرف في توجيه الدلالات.

والسبب في استدراكنا الحُكم، وتنسيبنا إيّاه، وتعليقنا القولَ بما لهذا المترجم من فضل الأمانة في التعريب، ومن مزية السُّبق إلى ما سيستقرّ عليه المصطلح، أنّ صاحبه قد أعرّض في متن ترجمته عمّا كان قد بشرّ به في غلافها.

فبالعودة إلى مدخل (Narratology) في ترجمته، نلفيه يقترح -إلى جانب مصطلح (السرديات) الذي أثبتته في صفحة الغلاف- مصطلحين آخرين رأى أنّهما يؤدّيان المعنى نفسه: مصطلح (نظرية السرد) ومصطلح (علم السرد)⁽¹⁾. وربما التمسنا للمترجم الأعدار، وهو الذي وضع العبارتين الأخيرتين (نظرية السرد/ علم السرد) بين قوسين، وفصلهما بخطّ مائل (/) على سبيل الترادف والاستبدال. ولكنّ هذا النهج الذي سار عليه، نهج تقديم أكثر من مقترح لترجمة المصطلح الواحد، قد أفضى بعمله إلى التشتت وقاده إلى التعدّد الذي لا ترتضيه المصطلحات؛ هذا فضلاً عن مجانيته الصواب، في قسم منه على الأقلّ؛ لأنّ عبارة (نظرية السرد) التي اقترحها مقابلاً لـ (Narratology) تغافلت عن جوانب مهمّة في المباحث السردية، ونقصت بذلك الجوانب التطبيقية والإجرائية. فالسرديات عبر تاريخها، وفي سائر مدارسها وتياراتها، لم تكن أبداً مباحث نظرية خالصة حتّى نقترح عبارة (نظرية السرد) مقابلها، ولكنّ النظريات فيها كانت -دوماً- وثيقة الصلة بالتطبيق والإجراء، بل ثمرة من ثمارهما.

وفي المقابل -وهذا ما يُمكن أن نُعدّه من باب المفارقات- فإنّ عابد خزندار الذي "عوّم" العنوان ولم يُؤدّ دلالاته الدقيقة مخيراً الحديث عن (المصطلح السردية)، من دون أن يزدّه مراجع الترجمة عن صنيعه؛ بدا في متن النصّ الذي عربّه أكثر انضباطاً من السيّد إمام في تعامله مع المصطلح، وأكثر وفاء لمتن المعجم مثلما ورد في اللغة-المصدر.

فبالعودة إلى ترجمة عابد خزندار وتحديداً إلى ما جاء ضمن مادّة (Narratology)، نلفيه يضع مصطلحاً عربياً واحداً، لا غير، مصطلح (علم السرد)⁽²⁾، لا يزاخمه مصطلح آخر سواه، ولا ينازعه رتبته لفظ آخر غيره.

فهل ثمّة، حقّاً، أعمق من هذه المفارقة وأعظم وقعاً منها: أن يهتدي المترجم السيّد إمام، منذ عتّبة النصّ الأولى، عتّبة العنوان، إلى المصطلح المركزي الذي عليه مدارُ هويّة المبحث وعمادُ تأصيله الإستيمولوجي، فيؤدّي دلالته في اللغة-الهدف أداء أميناً، يكشف عن تبصّر يُحمّد، وعن استشراف يُشكّر؛ ثمّ لا يلبث هذا المترجم نفسه أن يعدّل عمّا اهتدى إليه، فيكون أوّل من يتنكّر للمصطلح لحظة تعريبه المدخل المفصل المتعلّق به؟

وفي المقابل، فإنّ المترجم عابد خزندار، هذا الذي تراخى عن أداء المعاني الدقيقة الواردة في عنوان الأثر الأصلي، وتصرف فيها بغير وجه حقّ، من دون أن يكون لتصرفه ذلك مبرّر يستدعيه الأسلوب أو تقتضيه الدلالة، يبدو أكثر إحكاماً في استنباط المصطلح وأعمق التزاماً بإجراء لفظه على وجه واحد، لم يجدّ عنه.

1- جيرالد برنس، قاموس السرديات مصدر سابق، ص 133.

2- المصدر نفسه، ص 157.

وحاصل الأمر، انطلاقاً مما تقدّم عرضه وبيانه، أنّ قراءة لغة الضاد الذين يمكن أن تقع بين أيديهم ترجمتها معجم جيرالد برنس، ترجمة السيد إمام وترجمة عابد خزندار، يجدون في مقابل المصطلح الإنجليزي الواحد، مصطلح (Narratology)، ثلاثة مصطلحات معرّبة: مصطلح «السرديات»، ومصطلح «نظرية السرد»، ومصطلح «علم السرد». وهذا ما يُفضي بهم إلى حال من التعدّد الذي لا يخفى، والتشتت الذي لا يُقبل.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ مصطلح (Narratology) ليس من المصطلحات الجزئية أو التفرعية؛ بل هو المصطلح الأمّ الذي يتأسّس عليه المبحث كلّ، والذي تُختزل فيه هويته المعرفية؛ أدركنا أبعاد المسألة في سياقها العربي وخطورة النتائج التي يمكن أن تترتب عليها. فحال التعدّد والتشتت التي رافقت المصطلح لحظة تعريبه والانتقال به من لغته الأصلية إلى لغة الضاد لا تُيسّر إضفاء طابع الاستقرار عليه، ولا تخدم عملية تأصيله في البيئة التي أريد له أن ينعّم فيها، وأن يُثمر ضمن مجالها، وأن تنتشر مفاهيمه وأدواته التطبيقية والإجرائية عبر أعمالها ودراساتها.

وقد حاول محمد بريري، مُراجع ترجمة عابد خزندار أن يلتمس الأعذار لهذه الوضعية الإستمولوجية القلقة التي صاحبت نقل المصطلحات من سياقها الأجنبي إلى سياق لغة الضاد؛ وذلك من خلال اعتماده صيغة ذكية اعترف فيها -بدايةً- بأنّ الترجمة العربية كانت متأخرة «بحوالي خمسة عشر عاماً [...] بعد صدور أصلها الإنجليزي»⁽¹⁾. وفي أعقاب هذا الاعتراف الذي لا خلاف فيه، بحكم كونه أمراً ثابتاً تاريخياً، صدع بموقف مفاده أنّ الترجمة «لم يكن لها أن تظهر قبل ذلك بكثير، لأنّها حينذاك ستصبح مستغلقة الفهم على معظم القراء»⁽²⁾.

وإذا تأملنا المنطق الذي سار عليه محمد بريري ألفينا أن الغاية منه تجنّب الملامة، ورفع العتب، ومحاولة تبرير تأخر المترجمين العرب في نقلهم معجم جيرالد برنس (1987) إلى لغة الضاد (2003) بإلقاء المسؤولية فيه على جمهور القراء والمتقّلين، هذا الجمهور المذنب كان -حسب رأيه- غير مُهيّئ لفهم ما يُنقل إليه من معارف ومفاهيم تتعلق بالسرد وظواهره وقضاياها، قبل حلول الألفية الثالثة.

وسواءً أكان محمد بريري مُحققاً في ما ذهب إليه، أم مُغالياً في تقديره، مبالغاً في تبريره؛ فالثابت لدينا أنّ العوائق والصعوبات المتعلقة بنقل المصطلحات من سياق لساني إلى آخر، ومن ثقافة إلى غيرها، ومن مقام معرفي إلى مقام سواه، تظلّ من قبيل العوائق والصعوبات العارضة، مقارنة بالمعضلة الرئيسة التي لازمت المبحث، ونقصد بذلك معضلة انفتاحه على المباحث الأخرى، أخذاً وعطاءً، ومعضلة تخلّقه المستمرّ، تأصيلاً وتجديداً، ووقوعه موقع الاتصال والانفصال، والتجذّر والتحوّل. ففي هذا كلّ ما يؤكّد لنا أنّ إشكالية المصطلح، في مباحث السرد على وجه الخصوص، هي إشكالية مضاعفة، بل لعلّها أكثر حدّة مقارنة بما عليه الأمر في مباحث نقدية أخرى غيرها.

1- جيرالد برنس، المصطلح السردى، مصدر سابق، مقدّمة المُراجع، ص 9.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولكن، كيف تعامل المصنّفون العرب من غير المترجمين مع المسألة؟ وكيف واجه كلٌّ من لطيف زيتوني في «معجم مصطلحات نقد الرواية» (زيتوني، 2002) ومحمد القاضي وفريقه في «معجم السرديات» (القاضي، 2010) القضية الاصطلاحية؟ وما حدود وعيهم بها؟ وكيف كانت معالجتهم لها؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي منّا التذكير، مجدّداً، بأنّ لطيف زيتوني كان السباق إلى وضع أوّل معجم في لغة الضاد مخصّص لمباحث السرد وقضاياها، وأنّ الجميع -معرّبين ومؤلّفين- كانوا لاحقين عليه، سواء في ذلك المترجمان السيّد إمام وعابد خزندار؛ أو محمد القاضي وجماعته. فليس غريباً، بمنطق السّبوق التاريخي، أن يكون وعي لطيف زيتوني بالمسألة أكثر وضوحاً، وهو الذي تصدّى في حقل التّأليف المعجمي لما لم يتصدّد إليه غيره. وذلك ما يُفهم من تقديمه لمعجمه، ومن وصفه إيّاه بـ«أنّه معجم رائد». وريادته -مثلاً يقول- تعني أنه غير مسبوقي في مجاله»⁽¹⁾، وأنّه يمثل مُصنّفًا جامعاً «لمصطلحات السردية باللغة العربية»⁽²⁾، أراد له صاحبه أن يكون «معجماً محصوراً وموسّعا في آن واحد. فهو محصور في ألفاظ السردية، ولكنه يتوسّع فيها أفقيّاً وعموديّاً، فيجمعها ويشرحها بالشمولية الممكنة»⁽³⁾.

غير أنّ وعي لطيف زيتوني بأسبقيّته في مجال التصنيف المعجمي، وريادته فيه لا يعني -بالضرورة- أنّه هو صاحب المفاهيم والمصطلحات، وأنّه هو الذي اهتدى إليها، أو ابتدعها وصاغها، ثمّ وضعها بين أيدي قرّائه العرب. والدليل على ما نذهب إليه أنّه يُقرّ صراحةً بأنّ المعجم الذي يحمل اسمه، لا يمكن أن يُنسب إليه خالصاً، على سبيل الحصر والاستغراق، بل إنّ المعجم، في الحقيقة، هو ثمرة ما أنجزه غيره؛ ليس له فيه من دور سوى دور الوساطة والنقل والصياغة باللسان العربي؛ وهذا ما يُستشفّ من قوله: «يتميّز هذا المعجم بأنّه كتاب جماعيّ. فهو يعرض خلاصة أعمال الباحثين ونظرياتهم المختلفة»⁽⁴⁾.

ولمّا كان الأمر مع لطيف زيتوني على هذه الصورة، لحظة وضعه معجمه سنة 2002؛ كانت القضايا والإشكالات التي تصدّى لها قريبة -في جوهرها- من تلك التي كان المعرّبان السيّد إمام وعابد خزندار بصدد معالجتها خلال الفترة الزمانية ذاتها، وأثناء انشغالهما بترجمتهما معجم جيرالد برنس، هاتين الترجمتين اللّتين ظهرتتا في السنة التالية، سنة 2003. فليس بين الحالة الأولى والحالتين الأخيرتين من فروقٍ تُذكر سوى أنّ المعرّبين السيّد إمام وعابد خزندار كان مُجبرين على التقيّد بمتن النصّ الذي ينقلانه من الإنجليز إلى العربية؛ أمّا لطيف زيتوني، فإنّه كان أكثر "تحرراً" منهما، لأنّه ليس إزاء مصدر تقتضي شروط الترجمة ونواميسها أن يلتزم بما جاء في أصله وألّا يخرج عنه.

وانطلاقاً ممّا تقدّم بيّأته، يمكننا القول إنّ "حرية التّأليف" التي أتاحت للطف زيتوني ليست حرية مطلقة؛ لأنّ طبيعة الصناعة المعجمية كانت تمنعه من الإسهاب، وتحمله على أداء المصطلحات التي تصدّى لتعريفها بصورة مختزلة موجزة دقيقة، قدر الإمكان. وقد كان لطيف زيتوني على وعي بطبيعة عمله،

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 7.

2- المصدر نفسه، ص 8.

3- المصدر نفسه، ص 7.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبحدوده، وبصعوباته، وبالمنزلة التي تندرج ضمنها جهوده؛ وهذا ما يفهم من قوله: «فإذا كان وُضِعَ معجم متخصص في اللغات العالمية يتطلب جمع المعلومات اللازمة له، فإنه في اللغات الأخرى، كالعربية، يتطلب جهداً إضافياً يتمثل في صوغ هذه المعلومات في لغة غير لغتها وفي البحث عن مقابل للمصطلح الأجنبي الجديد»⁽¹⁾.

ولعلّ أهمّ ما نستخلصه ممّا تقدّم أنّ عمل لطيف زيتوني، هذا الذي يبدو في ظاهره عملاً أصيلاً خالص الأصاله، إنّما هو -في حقيقة الأمر- عملٌ من قبيل «التأليف بالوكالة»، لأنّه -في جوهره- قائم على الجمع والاقتباس والترجمة. ولكنّ الترجمة فيه -خلافًا لما عليه الأمر مع السيّد إمام وعابد خزندار- ترجمة تأخذ من كلّ نصّ بطرف، وتستفيد من آثار شتى ذكرها في «قائمة المراجع»⁽²⁾؛ هذه التي ضمتّ مائة وخمسين عنواناً، كان زُيْعُها -تقريباً- في شكل مقالات متخصصة (36 مقالاً)، وسائر ما فيها كُتِبَ نُشِرَ أغلبها باللغة الفرنسيّة (111 كتاباً) وليس للغة الإنجليزيّة فيها حضورٌ عدا ثلاثة عناوين، لا غير.

ولا ينبغي أن يفهم من حديثنا عمّا سمّيناه «التأليف بالوكالة» أنّنا نبخس لطيف زيتوني ريادته في مجال التصنيف المعجميّ المخصّص للسرد وقضاياها، أو أنّنا نقلل من شأن العمل الذي كان سباقاً إلى إصداره؛ فمثل هذا العمل -وإن كان في جوهره قائماً على الجمع والاقتباس والاستفادة من عديد المراجع من خلال ترجمة ما جاء فيها ترجمةً تأليفيةً- إنّما يمثّل لحظة مفصليّة لا غنى عنها في تداول المعارف، وفي نشرها، وفي الانتقال بها من لغة إلى أخرى، ومن مجال ثقافيّ إلى آخر. ولكنّ غاية ما نرمي إليه -في هذا المستوى من بحثنا- أن نتبيّن كيفية تعامل لطيف زيتوني مع المصطلحات، وطريقة معالجته لها، وأن ندرك الفروق بين المقام الذي وجد نفسه فيه، مقام ما سمّيناه «التأليف بالوكالة»، مقارنةً بالمقام الذي فرضته الترجمة على السيّد إمام وعابد خزندار، هذا المقام الذي يمكن أن نطلق عليه تسمية «الترجمة بالأصاله»، وهو مقامٌ يقتضي من المُعَرَّب أن يتقيّد بالنصّ-المصدر الذي ينطلق منه، وأن يؤدّيّه في النصّ-الهدف أداء «أميناً»، أو أقرب ما يكون إلى «الأمانة».

وإنّ من أوّل ما يمكننا التوقّف عنده لدى معالجتنا لهذه المسألة، ولدى إجرائنا المقارنة بين حال «التأليف بالوكالة»، وحال «الترجمة بالأصاله»، أنّ لطيف زيتوني قد اختار أن يضع لمعجمه العربيّ الذي حمل عنوان: «معجم مصطلحات نقد الرواية» مقابلاً باللّغة الإنجليزيّة، وهو «*A Dictionary of Narratology*». وما كتنا لتوقّف عند هذا الأمر لولا ما طالعنا به من وجوه الغرابة التي يمكن إرجاعها إلى سببَيْن:

أولهما: أنّه لا يتناسب مع طبيعة المراجع التي عوّّل عليها الكاتب في صياغته لمادّة معجمه، وهي -مثلما بيّنا ذلك في الإحصاء السابق- مراجعُ أغلبها مكتوبٌ باللّغة الفرنسيّة (147 مرجعاً)، وليس للإنجليزيّة فيها إلّا حضور محدود (3 مراجع).

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 8.

2- المصدر نفسه، ص 227-235.

ثانئهما: أنه لا يتوافق مع طبيعة التكوين الأكاديمي الذي نشأ عليه لطيف زيتوني وأخذ به على امتداد تحصيله العلمي؛ فهو -مثلما تدلّ على ذلك سيرته الذاتية الموجزة الواردة في غلاف المعجم- ذو ثقافة ثانية فرنسيّة اللسان، وهو خريج السوربون، أغرق المؤسسات الجامعيّة الباريسيّة. وهذا ما يفضي بنا إلى طرح السؤال الآتي: لِمَ عدّل لطيف زيتوني عن الفرنسيّة، لغة مراجعته، ولغة تكوينه الأكاديمي، ومال إلى اللسان الإنجليزي عندما ترجم عنوان معجمه على الغلاف الداخلي للعمل؟

والذي نذهب إليه، في محاولة منّا لفهم هذه الوضعيّة القائمة على مفارقة جليّة جديرة بالتدبر، أنّ لطيف زيتوني كان واقعا تحت تأثير معجم جيرالد برنس، وأنه أراد لمعجمه ذي اللسان العربي أن يكون عديلا لهذا المعجم الرائد، إنجليزي اللسان. والدليل على ذلك ما لاحظناه من تشابه لافت للانتباه بين بعض ما ورد في مقدّمتي العملين⁽¹⁾.

ولكنّ أكثر ما لفت انتباهنا، في هذا السياق، أنّ لطيف زيتوني قد وّضَع إزاء مصطلح (Narratology) الواحد، ثلاثة مصطلحات عربيّة: مصطلح «نقد الرواية» (وقد تنزّل من المعجم منزلة الصدارة، إذ قُدِّم في واجهة الغلاف، بل جُعِلَ عنوانا رئيسا للعمل)، ومصطلح «السردية»، ومصطلح «علم السرد»، في مواطن أخرى من المعجم.

وإذا نظرنا في طرائق ضبط هذه المصطلحات الثلاثة، وفي صيغ تحديدها والتصرّف فيها، ألقينا لطيف زيتوني قليقا، مترددا لحظة إجرائه لها هذا المجرى المتعدّد الذي لا شكّ في أنّه يفضي بالقارئ العربي إلى التشتت والحيرة. وذلك ما أفصحت عنه الفقرة الأولى التي استهلّ بها مقدّمة عمله، حين قال إنّ «غاية هذا المعجم شرح مصطلحات نقد الرواية، أو بالأحرى مصطلحات السردية أو علم السرد، وضبطها وربط بعضها ببعض»⁽²⁾. ففي استعماله عبارة «أو بالأحرى»، في هذا المقام، دليل على أنّ المصطلح الأوّل، مصطلح «نقد الرواية» الذي وّضَعه مقابلا لمصطلح (Narratology)، والذي اتّخذه عنوانا لمعجمه ونزله منزلة الصدارة في الغلاف، ليس بالدقّة المطلوبة، ولا يمكن أن يستغرق دلالات مصطلح (Narratology) المقصودة في اللسان الإنجليزي أو أن يستوفيها، ويأتي عليها كلّها.

1- ليس من العسير على من ينظر في مقدّمة معجم جيرالد برنس الإنجليزي، وفي مقدّمة معجم لطيف زيتوني، أن يلاحظ وجوه الشبه بينهما، وكيف يستدعي ثانيهما بعض الأفكار الواردة في الأوّل. ولنا أن نشير -بصورة خاصّة- إلى المثال الآتي: "Finally, I have left out a large number of terms which are no doubt pertinent to the analysis of narrative but which I regard as belonging more appropriately in dictionaries of rhetoric, semiotics, linguistics, or literature (e.g., cooperative principle and allegory or novel and romance)." Prince, A Dictionary of Narratology, Opp. Cit., Preface, Pp. IX-X.

والإي ما ورد لدى لطيف زيتوني، في قوله:

«... ممّا يفرض على السردية أن تستعين بالعلوم المساعدة، كاللسانية وسيمياء الخطاب وعلوم الاتصال وسواها، وأن تستخدم مصطلحات هذه العلوم. لهذا كان فصل مصطلحات السردية عن مصطلحات العلوم المساعدة والفنون المتداخلة في السرد خيارا يحتمل نسبة من الخطأ والصواب» لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص 8.

2- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 7.

والحقيقة أنّ لطيف زيتوني، بقلقه الذي وراه، وبتردده الذي أخفاه، وهو يضع مصطلح «نقد الرواية» مقابلاً لمصطلح (Narratology)، إنّما يُعبر بصورة غير مباشرة عن اقتناعه الضمني بأنّ الرواية ليست الجنس الأدبيّ الوحيد الذي يتجلّى فيه السرد وتظهر عناصره ومقوماته. فإلى جانب الرواية، ثمة -من دون شك- أجناس أدبيّة أخرى كالأسطورة، والملحمة، والقصة، والمسرحيّة وغيرها؛ ولكنّ "إكراهات" السياق العربيّ هي حملته حملاً على التضحية بشروط الدقّة التي تقتضيها صياغة المصطلحات؛ وذلك ما يفهم من محاولته تبرير اختياره، حين قال بنبرة لم تخلُ هي الأخرى من التردد والارتباك: «وربما كان العنوان الملائم لهذا الكتاب، كما تدلّ مادته، هو معجم السردية، ولكنني أثرت عنواناً لا ينفّر القارئ غير المتابع، بل يستدرجه إلى هذا العلم الذي تزدهر تطبيقاته في العربيّة ولكنه يحتاج إلى الكثير من الضبط والتحديد ووضوح المفاهيم»⁽¹⁾.

على هذا النحو، إذن، يتبيّن لنا أنّ مسألة المصطلحات النقديّة ذات الصلة بالسرد وقضاياها -منظوراً إليها ضمن السياقات العربيّة، سياقات بدايات التآليف المعجميّة، على وجه التحديد- ليست مجرد مسألة "تقنيّة" خالصة تطرحها الصناعة المعجميّة، أو مخضّ قضية من تلك التي تثيرها الترجمة بصعوباتها ومازقتها؛ بل إنّ الأمر يتعلّق -في جوهره- بإشكاليّة ذات أبعاد أعمق ترتبط بشروط ثقافيّة مدارها البحث عن توازن هشّ بين معارف جمهور القراء العرب، من ناحية، وكمّ المصطلحات النقديّة الوافدة ونوعها، من ناحية أخرى.

وفي هذا المستوى، تبدو الوضعيّة الإبيستيمولوجيّة التي وجد فيها لطيف زيتوني نفسه -وهو «المؤلف بالوكالة»- غير مختلفة -جوهريّاً- عن تلك التي اكتنفت «الترجمين بالأصالة» السيّد إمام وعابد خزندار، ومراجع الترجمة محمّد بريري. فقد كان جميعهم -بالرغم من خصوصيّة المواقع التي صدروا عنها، وبالرغم من اختلاف الأدوار التي نهضوا بها- يُعبّرون عن لحظة دقيقة، لحظة مَطْلَعِ الألفيّة الثالثة التي شهدت بداية الصياغة المعجميّة العربيّة للمفاهيم المتعلّقة بالسرد وقضاياها، والانتقال بها من سياقاتها الأجنبيّة إلى سياق لغة الضاد.

ولعلّ من أهمّ ما يميّز هذه اللّحظة أنّها مثلت حالة «صدمة»، لا تكاد تختلف في شيء عمّا وُسم -ضمن سياقات فكريّة وحضاريّة أعمّ وأشمل- بـ«صدمة الحداثة». فقد وجد المتقبّلون العرب أنفسهم إزاء واقع جديد لا عهد لهم به، سواء اتّعلّق الأمر بالقراء العاديين، أم بالمتابعين الأكثر اهتماماً، أم بالنقاد والأكاديميين الذين كانوا يبحثون عن ترسيخ أقدامهم في مجال التخصص.

ومردّ هذه «الصدمة» -في تقديرنا- أنّ النقد الأجنبيّ الوافد ظلّ يُحيل على نصوص تعود إلى أممٍ شتى، لها تقاليد وتجارب سردية مختلفة، نوعاً وكمّاً، عن تلك المتداولة في المجال العربيّ. ووجه الإشكال أنّ الكثير من هذه النصوص كان مجهولاً، أو في حكم المجهول، بالنسبة إلى القراء العرب؛ لأنّ وسائل الترجمة الأدبيّة العامّة لم تُتيح لهم إمكانية الاطلاع عليه اطلاقاً وافياً. ونتيجة لذلك، بدا الخطاب النقديّ -رغم محاولات

1- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مصدر سابق، ص 9.

تعريبه ونشره وتذليل صعوباته المفهومية والاصطلاحية- خطابا لا يُحيل على مادة إبداعية راسخة في ذائقة المتقبلين العرب ووجدانهم، أو مهياة لأن تكون موضوع تحليل معمق ونظر دقيق في أذهانهم. وليس هذا الأمر -إذا ما تأملناه- بالمستغرب، لأن الخطاب النقديّ -في أصل وضعه الإستيمولوجي- هو رجع صدى للنصوص الأدبية، وشكل من أشكال تدبرها والوعي بها.

ومما عمق مظاهر «الصدمة» ورسخ شعور جمهور المتقبلين العرب بها أنّ النقاد الأجانب الذين نُقلت اصطلاحاتهم إلى لغة الضاد صاروا يعولون في أبحاثهم ودراساتهم على تجارب سردية من خارج الدائرة الحصرية للأدب. ونقصد بذلك اهتمامهم المتزايد بأنماط إبداعية وفنية، للسرد فيها تجلّ مخصص وحضور متفرّد، كالسينما، والفنون البصرية، والأعمال الرقمية، بل حتى الألعاب الإلكترونية، هذه التي قد تبدو لنا -في الظاهر- مجرد وسيلة من وسائل التسلية، ليس لها من هدف سوى تضيعة الوقت، وإذكاء روح التنافس بين المتبارين، وإيقاظ الحماسة فيهم؛ ولكنها تقوم -في الباطن- على مخططات سردية مُحكمة البناء، دقيقة الوضع.

وحاصل الأمر، أنّ الجهود المعجمية العربية المتخصصة في دراسة السرد وقضاياها، والدراسات النقدية التي سبقته ظلت تشكو -على امتداد عقود من الزمن وإلى حدود مطلع الألفية الثالثة- مما يمكن أن نطلق عليه حالة «انعدام تزامن» (désynchronisation / desynchronization) بين المادة التي انطلق منها النقاد والدارسون واتخذوها موضوعاً، لهم من ناحية، والمصطلحات التي ترجموها ونقلوها، والتي هي وليدة تلك المادة، من ناحية أخرى؛ سواء أعلق الأمر بالنصوص الأدبية أم غيرها من الأنماط الإبداعية والفنية.

فإذا كان وقع «الصدمة»، إلى حدود مطلع الألفية الثالثة، على هذا النحو الذي كشف لنا عنه تحليلنا لسياقات تصنيف لطيف زيتوني معجمه؛ فكيف صار الأمر، بُعيد عقدي من الزمان تقريبا، مع محمّد القاضي وجماعته، وهم الذين ألفوا «معجم السرديات» الجديد، عربيّ اللسان؟ وكيف تعامل أصحاب هذا المعجم مع المصطلحات؟ وما هي أبرز تجليات وعميم بإشكالاتها وقضاياها؟

لم يخرج محمّد القاضي وجماعته عن المقام الذي سبق أن أدرجنا فيه لطيف زيتوني، مقام «التأليف بالوكالة»، ولم يَقَعُوا بعيدا عن مرتبة «الترجمة بالأصالة»، تلك التي نزلنا فيها كلاً من السيّد إمام وعابد خزندار. ويتأكد لدينا هذا الأمر من خلال النظر في مقدّمة العمل التي أشار فيها محمّد القاضي إلى أنّ «فريق المعجم عمد إلى الرجوع إلى المصطلحات والمفاهيم السردية في مظانها الغربية: الفرنسية أولاً والإنكليزية في الدرجة الثانية، يتفهمها، ويشقّق معانيها»⁽¹⁾.

ولكنّ التعويل على الترجمة أداةً للتعريف بالمصطلحات النقدية الأجنبية، ومدخلا إلى ضبط دلالاتها الوافدة، وسبيلا نحو محاولة إدراجها ضمن سياقها الجديد، سياق لغة الضاد، لا يعني أنّ جهود المصنّفين قد اقتصرت على الخروج بالمادة الاصطلاحية من لسان إلى آخر. فقد سارع أصحاب المعجم إلى الاستدراك والتوضيح، قائلين: «غير أنّ عملنا -وإن كان في أغلبه مستمداً من تلك المراجع- لا يُعدُّ اجتراراً لها. ذلك أننا

1- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 6.

عمدنا في حالات كثيرة إلى المقابلة بين المفاهيم عند مُنظِّرٍ واحدٍ أو عند مُنظِّرَيْنِ فأكثر، والموازنة بينها، وبيان التطوُّر التاريخي الذي طرأ عليها»⁽¹⁾.

والذي نفهمه من قولهم هذا أنّ جهودهم في التصنيف قد تخطّت بهم المستوى الأدنى: مستوى النقل القائم على إعادة إنتاج المعارف وتيسير الوصول إليها في لغة أخرى غير لغتها الأجنبية الأصلية؛ وأنها أتاحت لهم أن يبلغوا مستوى أكثر شمولاً وعمقا، يمكن تلخيص أبرز ملامحه في خطوات أربع ساروا على هديها: أولها، نقد الأعمال السابقة، أي معجم لطيف زيتوني، ومعجم جيرالد برنس في نسخته الأصلية، وفي نُسخته المُعرَّبَتَيْنِ. وقد رأى محمّد القاضي وفريقه أنّ هذين العملين -بصِيغتهما المختلفة- «لا يشملان المصطلحات السردية، ولا يقدمان للمصطلح شرحا وافيا، ولا يلتزمان خطّة واضحة في وضع المصطلح»⁽²⁾. ولم يقتصر نقد محمّد القاضي وجماعته على هذين المصنّفَيْنِ فحسب، بل إنّه امتدّ ليشمل سائر الدراسات العربية التي بدت لهم مجرد أعمال تشكو من «كثرة المصطلحات المتداولة [...] وقلة التنسيق بين الباحثين في شأنها، حتّى تعدّدت مقابلات المصطلح الواحد وتعبّسَ على المصطلح أن يضطلع بدوره التحديدي»⁽³⁾.

وأما الخطوة الثانية -هذه التي تنزّلت من سابقتها منزلة "نقيض الأطروحة" (Antithèse) - فقد بدا أصحاب «معجم السرديات» فيها حريصين على استيعاب العناصر الإيجابية الكامنة في جهود كلّ من جيرالد برنس والسيد إمام وعابد خزندار ولطيف زيتوني، وغيرهم من الدارسين العرب، مشرقاً ومغرباً. فهذه الأعمال -بالرغم من نقائصها، بل بسبب هذه النقائص- مثّلت -في نظرهم- أفضل سبيل يتيح للباحث أن يعيد النظر في أدواته، وأن يُجوِّدَها ويصقلها. ومن هذا المنطلق، لم ينظر محمّد القاضي وجماعته لعملمهم، على أساس كونه قطيعةً مع الأعمال التي سلف لهم نقدها، بل إنهم عدّوه «حصيلة للجهود السابقة [...] يفيد ممّا أنجز، ويتجنّب -ما أمكن- أن يكرّر الأخطاء»⁽⁴⁾.

وقد تجلّت الإفادة، على وجه الخصوص، من خلال إشارة الفريق إلى أنّ معجمهم «لم يغمط الباحثين السابقين جهودهم بل أثبت كلّ مصطلحٍ اقترحوه -وإن لم يُقرّه- في موضعه من الترتيب الأبجدي، ووضع إزاءه كلمة "راجع" للإشارة إلى المصطلح المعتمد [...] الذي يجد فيه القارئ ضالته»⁽⁵⁾. وفي مسعى منهم إلى تفسير هذا النهج الذي ساروا عليه، أكّد أصحاب «معجم السرديات» رغبتهم في «تكريس التراكم المعرفي الذي لا يكون إلا إذا بنى اللاحق على السابق»⁽⁶⁾، وأبرزوا حرصهم على «الأخذ بيد الباحثين والطلبة حتّى لا تحدث في أذهانهم بلبلّة ولا قطيعة مع السائد. فإن عاد أحدهم إلى دراسة سابقة فيها مصطلح لم يُؤخَذَ به في هذا

1- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 7.

2- المصدر نفسه، ص 6.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 7.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعجم، فإنه يجد في الكتاب ذلك المصطلح وأمامه المصطلح الذي أقرّه فريق المعجم»⁽¹⁾. وتتويجا لهذا المسار، نفى محمد القاضي وفريقه أن تكون «قاعدة العمل في [مصنّفهم] إلغاء الغير، ولا محو ما قاموا به، وإنما [القاعدة] هي إنشاء حلقات معرفيّة تُسَلِّمُ -مع الزمن- إلى توحيد المصطلح، وتساعد -بناء على ذلك- في تقدّم البحث العلمي»⁽²⁾.

وأما الخطوة الثالثة، فقد تجلّت من خلال كفيّة تعامل أصحاب «معجم السرديات» مع المراجع⁽³⁾، هذه التي بلغ عددها -استنادا إلى الإحصاء الذي قمنا به- 277 مرجعا⁽⁴⁾؛ منها 221 كتبت باللغات الأجنبيّة (214 بالفرنسيّة، و7 بالإنجليزيّة) بالإضافة إلى 56 مرجعا عربيّا ومعربّا.

ولا مناص من أن نتوقّف، في هذا المستوى، عند ما نعدّه إضافةً حقيقيّةً تُحَسِّبُ لمحمد القاضي وفريقه؛ ذلك أنّهم لم يكتفوا بالمراجع وحدّها، بل استندوا في عملهم إلى 83 مصدرا، كانت جميعها مكتوبة بلغة الضاد. وقد ضمّت آثارا من الأدب العربيّ القديم تعود إلى مراحل تاريخيّة مختلفة، كتبها أعلامٌ مثل ابن جبير، وابن شهيد الأندلسي، وابن المقفّع، وأبي الفرج الأصفهاني، والجاحظ، والحري، والطبري، والمعري، والهمداني، وغيرهم؛ بالإضافة إلى آثار أخرى عديدة منتقاة من الأدب العربيّ الحديث شملت كتابات مبدعين من مختلف أقطار المشرق والمغرب، مثل: صنع الله إبراهيم، وسهيل إدريس، ويوسف إدريس، وفؤاد التكرلي، ومحمود تيمور، وجبرا إبراهيم جبرا، وطه حسين، ويحيى حقّي، وإلياس خوري، والطيب صالح، ونجيب محفوظ، وفرج الحوار، والبشير خريّف، وعلي الدوعاجي، ومحمد شكري، وفوزيّة العلوي، وهشام القروي، وأحلام مستغانمي، وغيرهم.

وأما الخطوة الرابعة والأخيرة، وهي تنويجٌ لسابقتها، وحصيلة ما تقدّم منها؛ فتمثّلت في التزام محمد القاضي وفريقه بتطبيق ما سمّوه «مبادئ الخطّة الاصطلاحية»⁽⁵⁾؛ خطّة تقوم على أركان ثلاثة: «أولها: اعتماد الترجمة باستخدام اللفظ المعروف في لسان العرب ما كان ذلك ممكنا؛ وثانيها: توليد المصطلح باعتماد قواعد الاشتقاق من الفصح؛ وثالثها: الاقتراض باللّجوء في حالات قليلة إلى التعريب من اللغات الغربية، وذلك حين ينعدم المقابل العربيّ أو يقصُرُ الاشتقاق عن الوفاء بالغرض، أو يكون مدرّجَةً للاشتراك (polysémie)»⁽⁶⁾.

وخلاصة ما تقدّم أنّ النهج الذي قام عليه تعامل أصحاب «معجم السرديات» مع معضلة المصطلح يؤوب إلى ثلاثة أصول كبرى، وهي: النقد، والاستيعاب، والتجاوز. وما كان لهذه الأصول أن تؤتي أكلها لولا السياق التاريخي، والسياق المعرفي اللذان اندرجت ضمنهما. فقد أتاح التأخر في الزمان لمحمد القاضي

1- محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 7.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، انظر «ثبت المصادر والمراجع»، ص 485-503.

4- يجدر التنبيه إلى أنّ خطأ قد تسرّب إلى قائمة المراجع (في الصفحة 502 من العمل، تحديداً)؛ فقد ذكّر المرجع الآتي مرتين:

Tarchouna (Mahmoud), 1982, *Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols*, Tunis.

5- محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، ص 7.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وفريقه أن يدركوا مواطن القصور في الأعمال السابقة، وأن يتداركوها؛ وأن يستثمروا -بناء على إدراكهم والتدارك- عناصر القوة الكامنة فيها. وبهذا المعنى، يمكننا القول إن عملهم كان وليد ما يُعرف في فلسفة العلوم بـ«المسافة الإبستمولوجية»⁽¹⁾ (Distance épistémologique / Epistemic Distance)، هذه التي يَسَّر لهم اتّخاذها أن يتعدوا عن المنجز السابق، وأن يَجْمَعوا -في ذات الحين- بين الوعي بقديم المعارف، من جهة، وتأصيل جديدها، من جهة أخرى؛ وفق صيغة تَحَقَّق على أيديهم فيها التراكم، وتطوّرت المكتسبات النظرية، وكان التطبيق لها سندا، والإجراء ظهيرا. وذلك ما أكّده أصحاب المعجم أنفسهم، بصورة جليّة، من خلال إشارتهم إلى أنّ عملهم جاء لـ«يوضّح الغوامض، ويقف على الفورقات، ويقدم مداخل تجمع بين الجانبين النظري والتطبيقي»⁽²⁾.

ولكن، فيم تجلّت الحصيلة الاصطلاحية للمعجم؟ وما هي أبرز النتائج التي آلت إليها جهود محمّد القاضي وفريقه؟ وهل نجحت فعلاً في تجاوز معضلة المصطلح؟

تقدّم لنا المعطيات الإحصائية إجابة أولية على هذا السؤال. وهي إجابة ذات طابع كميّ، يتّضح لنا من خلالها أن المداخل الاصطلاحية التي وردت في «معجم السرديات» قد بلغ عددها 338 مدخلا، أي أنّها تُشكّل ما يقارب ضعف عدد نظيراتها في معجم لطيف زيتوني الذي ضمّ 185 مدخلا؛ وهذا ما يدلّ دلالة واضحة على أنّنا إزاء إضافة معرفية لا مجال لإنكار قيمتها.

لكن، وبصرف النظر عن المعطيات الإحصائية، فإنّ الخدمة الجليلة التي قدّمها محمّد القاضي وجماعته، إنّما تتجلّى -حسب تقديرنا- في إقدامهم على ما لم يُقدّم عليه أحدٌ من قبليهم. فقد عمدوا -في جلّ المصطلحات التي ضبطوا تعريفاتها- إلى استحضار نصوص المصادر الأدبية القديمة والمُحدّثة، المشرقية والمغربية، هذه التي سلف أن أشرنا إليها آنفا، وظلّوا يستشهدون بها، ويفسّرون من خلالها دقائق المفاهيم، ويرفعون بواسطتها الغموض عن المصطلحات. وذلك ما أتاح لهم أن يرسّخوا لدى قرّاء «معجم السرديات» العرب الشعور بأنّ المصطلح النقديّ ليس قادمًا من أفق نصوص أدبية غريبة عنهم، وليس رجوع صدى لتجارب إبداعية يجهلون، وليس دخيلا على أذواقهم ووجدانهم، أو مُسقطاً على أذهانهم؛ بل هو قريبٌ من الأعمال التي يعرفون، وثيق الصلة بالثقافة التي عنها يصدر.

وعلى هذا الأساس، يمكننا القول إنّ معجم محمّد القاضي وفريقه، وهو يعتمد المنجز الإبداعيّ العربيّ وينطلق منه، إنّما يتخطّى ما سمّيناه سابقًا حالة «انعدام التّزامن» بين المصطلح النقديّ ذي الأصول الأجنبية، من جهة، والمادّة الأدبية وغير الأدبية التي يتّخذها موضوعا له، من جهة أخرى.

1- حول مفهوم «المسافة الإبستمولوجية»، انظر:

Ivan Vuković et Arnaud François, *Epistémologie française/French epistemology* (Belgrade, Institut za filozofiju et all., 2014), p.193, 251.

Casey Doyle, Joe Milbur, and Duncan Pritchard, *New issues in epistemological disjunctivism* (New York, Routledge Editions, 2019), p.327.

2- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص6.

وتكريسا لهذا النهج نفسه، نهج محاولة استنبات المصطلحات في بيئتها الجديدة، وقفنا في «معجم السرديات» على مداخل ذات مرجعيات وأصول عربية خالصة؛ ونقصد بذلك -على وجه التحديد- مادة «خبر» (ص. 170) ومادة «مقامة» (ص. 407)، ومادة «نادرة» (ص. 449)، وهي مواد يُعَدُّ الاهتمام بها شكلا من أشكال تنزيل الإرث العربي القديم المنزلة التي هو بها جديرٌ، جنبا إلى جنب مع سائر الأجناس السردية المُحدثة. وبذلك، يمكننا القول، إنَّ معجم محمد القاضي وفريقه كان -تماما مثلما صرَّح أصحابه في مقدّمة عملهم- معجمًا «منغرسا في تِرى الثقافة العربيّة، لا مجرد صدى للثقافة الغربيّة»⁽¹⁾.

لكن، وفي مقابل هذا الحرص على تنزيل المصطلحات النقدية ضمن سياقاتها العربية، وفي مقابل التركيز على وصلها بالمصادر الأدبية القديمة والمُحدثة، فإنَّ أصحاب المعجم قد عمدوا إلى الافتراض. فمن بين 338 مصطلحا شكّلت محتوى «معجم السرديات»، وقفنا على تسعة مصطلحات ظلّت مادتها الصوتية، ومحمولاتها الدلالية مجافية للسان العربي القويم، منشدة إلى أصولها الأجنبية، تذكّرنا بها، وتُرجع في أذهاننا صداها. ويتعلّق الأمر بالمصطلحات الآتية: «أليغوريا» (ص. 34)، و«بانوراما» (ص. 49)، و«ديكور» (ص. 192)، و«سيناريو» (ص. 269)، و«فانتاستيكي» (ص. 305)، و«كرونوتوب» (ص. 355)، و«كولاج» (ص. 358)، و«موتيف» (ص. 428)، و«مونولوج» (ص. 432). وهي مصطلحات شكّلت -إحصائيا- نسبة 2.66% من مجموع ما ورد في «المعجم».

ومهما تكن حال المصطلحات التفرعية، في مصنّف محمّد القاضي وفريقه، وبغضّ النظر عن أشكال حضورها، وصيغ استنباطها، وطرائق بنائها -سواء أكانت اشتقاقا من الفصحح الدقيق، أم اقتراضا من الأعجمي الدخيل- فالثابت لدينا أنّ المقابل العربي لمصطلح (Narratology) الإنجليزي ومرادفه الفرنسي (Narratologie) قد استقرّ على هيئة واحدة، ولم يزاخمه أيّ مُقابلٍ آخر سواه. ذلك أنّ أصحاب العمل ظلّوا متمسّكين باستعمال مصطلح «السرديات» على امتداد صفحات المعجم التي ناهزت الخمسمائة، ولم يحددوا عنه إلى غيره.

ولكن، هل يكفي أن يلتزم مصنّفو معجم واحدٍ (حتى "وإن كان الأخير زمانه") بمصطلح أوحد يُجرونه مقابلا للمصطلح الإنجليزي (Narratology) وللمصطلح الفرنسي (Narratologie) حتّى تجد المعضلة الاصطلاحية حلالها؟ أو لم يكن السيّد إمام، منذ سنة 2003، السباق -حقًا- إلى إجراء مصطلح «السرديات» في غلاف ترجمته، فهل عصمه استعماله ذلك من الوقوع في الزلل، زلل الإشراف والتعدّد الاصطلاحيين؟ وهل تكفي الجهود الفردية -أيّا تكن القيمة التي تحملها في ذاتها- لكي نتخطّى القضايا التأصيلية التي ظلّت ملازمة للمصطلحات، في مجال السرد كما في غيره من التخصصات النقدية الدقيقة؟

لا مناص لنا من التذكير -ونحن ضمن سياق نختم به القسم الثاني من بحثنا هذا- بأنّ الفترة الفاصلة بين صدور «معجم مصطلحات نقد الرواية» للطيف زيتوني (2002)، من ناحية، ونشر محمّد القاضي

1- محمّد القاضي وآخرون، معجم السرديات، مصدر سابق، ص 7.

وجماعته «معجم السرديات» (2010)، من ناحية أخرى؛ ليست بالفترة الطويلة، أو الممتدة في الزمان. فظهور عمل محمد القاضي وفريقه - وإن تأخر زهاء عقد من السنوات عن سابقه- لا يتيح لنا القول بأنه واقع ضمن مرحلة تاريخية قائمة بذاتها، متفردة بخصائصها، مغايرة لما قبلها؛ بل إننا نميل إلى الإقرار بأن المصنفين جميعهم -لا نستثنى منهم حتى المعريين السيد إمام وعابد خزندار (2003)- ظلوا خاضعين لنفس الشروط الإبستمولوجية، وأن الفروق بينهم -وإن وجدت من دون شك- ليست فروقا نوعية، بل هي فروق في درجة الوعي بالمسألة الاصطلاحية وفي صيغ الاهتمام إلى حلول لها. ومعنى ذلك أننا لا نكاد نرى -على امتداد الفترة التاريخية التي اتخذناها موضوعا للبحث- تغييرا جوهريا في السياقات المعرفية التي حكمت مجمل الإنتاج المعجمي المخصص للسرد وظواهره وقضاياها مطلع الألفية الثالثة. وليس هذا الأمر -إذا ما تأملناه- بالمعيب في ذاته، أو مما يبغض جهود المصنفين الذين درسناهم، بل هو من "طبائع الأشياء" و"سنن" المعرفة، لأن صيرورة الدراسات الأدبية ومباحث الإنسانيات تقوم على أشكال من التراكم البطيء الذي يعسر معه حدوث تحولات جذرية مفاجئة فيها. وهذا ما يدفعنا إلى التفكير في اقتراح حلول وصياغة بدائل، قد يكون تدبيرها والتفكير فيها مدخلا إلى إعادة النظر في المعضلة الاصطلاحية. فما هي هذه الاقتراحات والبدائل؟ وما الذي يمكن أن تقدمه للباحثين ومنتجي المعرفة؟

4- القسم الثالث: الحلول والبدائل:

لا يعني حديثنا عن حلول نُقترح، وعن بدائل تُصاغ أن ثمة وصفات جاهزة، أو خططا مُعدة سلفا، نستطيع إذا ما اتبعناها أن نتخطى الصعوبات التي يطرحها الانتقال بالنص من اللغة-المصدر إلى اللغة-الهدف، ويمكننا إذا ما أخذنا بها أن نتجاوز المعضلة الاصطلاحية تمام التجاوز. فالأمر ليس بهذه البساطة التي يطالعنا بها ظاهر الأشياء، لأن الترجمة -عبر تجارها المختلفة بين شتى الألسن والثقافات- فعلٌ واقع بين حدّين: حدّ العلم الذي يتطلب تمكنا دقيقا جيّدا من المعارف اللغوية، وحدّ الفنّ الذي يستدعي مهارات فائقة تُراعي سياقات النصوص وخصائصها، وتتنبّه إلى معانيها الأصلية الأولى، ومعانيها الحاقّة الثواني، وتتفطن إلى دلالاتها المباشرة، ودلالاتها الإيحائية، وغير ذلك ممّا يستدعيه التعامل مع المصادر قبل نقلها إلى من لغاتها الأصلية إلى لغات الأخرى؛ أي أنّ الترجمة -بهذا المعنى- ليست مجرد عمل تُطبّق فيه مجموعة من القواعد الثابتة تطبيقا حرفيا، وليست طائفة من الضوابط والصيغ تُجرى إجراء آليا، يكفي أن يأخذ بها المرء وأن يُعملها حتى يبلغ بالنص الذي يُعربّه مستوى الجودة والإقناع.

لقد صار القول بوقوع الترجمة في "منزلة بين المنزلتين": منزلة العلم ومنزلة الفنّ، قولاً مُتداولاً، مبدولاً، لا يخفى على المتخصّصين فيها، ولا أن يعزب عن المهتمّين بشؤونها. ومع ذلك، فإنّ النظر في قضايا الترجمة ومعالجة مسائلها من زاوية إبستمولوجية خالصة يتيح لنا أن نتخطى هذا المستوى الأوّل الأدنى الذي ظلّ جلّ الباحثين يتوقفون فيه عند مراجعة هذا التركيب أو ذاك، أو استبدال هذه اللفظة بتلك، أو تحويل هذا المصطلح واقتراح غيره. فبدلا من الاستغراق في الظواهر الجزئية، والانشغال بالحالات التفرعية، يتيح لنا المنظور الإبستمولوجي الاهتمام إلى إحدى أهمّ المسائل، ونقصد بذلك مسألة الصلة بين حركة الترجمة، من ناحية، ومسارات «الثقاف» (Acculturation)، من ناحية أخرى.

ولقد عبّر سائر أصحاب المدونة المعتمدة - باستثناء السيّد إمام - عن وعيمهم بهذه المسألة، وعن إدراكهم لها، مستوياتٍ من الوعي والإدراكٍ متفاوتةً. وذلك ما نفهمه من خلال إقرارهم - وفق صيغٍ شتى - بأنهم ليسوا في مقام إنتاج أصيلٍ للمعارف، بل إنّ دورهم هو دور المتقبّل الناقل الذي «يستهلك» ما ينتجه غيره، ليعيد إنتاجه في لغةٍ أخرى. ولعلّ «معجم السرديات» لمحمد القاضي وفريقه هو العمل الوحيد الذي تخطّى هذا المستوى، مستوى «الاستهلاك» وإعادة الإنتاج، من خلال تنزيله المفاهيم والمصطلحات في بيئة الأدب العربيّ، ومن خلال وصله لها بنصوص المبدعين المشاركة والمغاربة. فقد مثّل اختيارهم المنهجيّ هذا - منظوراً إليه من زاوية إبيستمولوجيّة - شكلاً من أشكال توجيه دفّة الثقافة والمغاربة. فقد مثّل اختيارهم المنهجيّ هذا - منظوراً إليه من زاوية إبيستمولوجيّة - شكلاً من أشكال توجيه دفّة الثقافة العربيّين. وذلك ما أتاح لهم تغيير مركز الثقل في عملهم؛ فبعدما كان عملاً قائماً، في أساسه، على الترجمة ونقل المصطلحات، صار جهداً تأصيلياً ومظهراً من مظاهر الاجتهاد في توطين المعارف وتكييفها بما يناسب الحاجيات الفكرية للقراء، والنقاد، والمتخصّصين العرب.

ولكنّ هذا الجهد - بالرغم من القيمة التي ينطوي عليها - يبدو - في تقديرنا - أقرب إلى الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة. ويكفي للتدليل على ذلك أن نشير إلى خمس ظواهر لافتة للانتباه يثبت تواترها أنّ ترجمة المصطلحات في المجال العربيّ تشكو عديد النقائص:

1. صدور أكثر من ترجمة للأثر الأجنبيّ الواحد في مواطن شتى على امتداد العالم العربيّ، في نفس السنة أحياناً، وفي نفس مدينة النشر، أحياناً أخرى.
2. غلبة الطابع التجاريّ المتسرّع على كثير من الترجمات، وقلة الترجمات ذات الصبغة العلميّة الدقيقة.
3. عزوف كثير من المترجمين عن إيراد مسارد، في الصفحات الأخيرة من أعمالهم، تتضمن قائمة المصطلحات التي استعملوها ومقابلاتها العربيّة المقترحة.
4. تعمّد الكثير من المترجمين الاكتفاء بالترجمة، من دون وضع أيّ مقدّمة لها، توضّح الدوافع التي حقّزت عليها، أو تبيّن وجوه الإضافة التي يمكن أن تحقّقها للقراء العرب.
5. زهد جلّ المترجمين عن وضع هوامش وتعليقات على النصوص التي يعرّبونها، يوضّحون فيها دواعي اختيارهم لمصطلحات دون أخرى، وأخذهم ببعضها بدلاً من بعض.

إنّ هذه الظواهر التي أشرنا إليها - وغيرها في الحقيقة كثير - تؤكّد لنا - بصورة جليّة - أنّ مسارات الثقافة التي تفعل فعلها في المجال العربيّ، بل تلك التي تخترقه وتؤثّر فيه، هي مسارات تفتقر إلى النضج الكافي، فضلاً عن كونها مسارات غير متكافئة؛ لأنّ ما يُنقل من لغة الضاد إلى غيرها من اللغات أقلّ بكثير ممّا يُعرّب فيها؛ ثمّ إنّ هذا الذي يُعرّب يبدو غير محكوم برؤية شاملة جامعة توجّه الجهود المبذولة، وتُرشدّها، وتيسّر الاستفادة منها. ومعنى ذلك أنّ المسألة الاصطلاحيّة، ليست مجرد مسألة "تقنيّة" خالصة، بل هي - في الأساس - مسألة ثقافة تحتاج إلى توضيح خياراتها وإلى تعيين أولوياتها في صلاتها بغيرها من الثقافات المختلفة.

ولعلّ ما يساعدها على بلوغ ذلك إنّما يكمن في الاستئناس بالمقترحات الآتية:

1. إلزام دور النشر العربية باحترام حقوق الترجمة وبضرورة الحصول على تصريح حصري من الناشر الأجنبي الأصلي، مما يحول دون تعدد الترجمات؛ على أن يكون ذلك التصريح مقيداً بأجال معقولة محددة لإنجاز العمل ونشره.
 2. إلزام المترجمين بضرورة وضع مقدمات للأعمال التي يعربونها، حتى يتسنى تنزيل أي نص يُنقل إلى لغة الضاد منزلته من الثقافة العربية، وتتضح بذلك وجوه الاستفادة منه.
 3. حث المترجمين على وضع مسارد تتضمن قائمة المصطلحات التي استعملوها، ومقابلاتها العربية التي اقترحوها؛ حتى تتضح -من خلال ذلك- طبيعة الجهد الذي بذلوه، وحدود الاجتهاد الذي أسهموا به.
 4. حث المترجمين العرب على تكثيف الهوامش والتعليقات في أعمالهم؛ مما يتيح للقراء والباحثين تبين الخلفيات المعرفية، والاختيارات المنهجية التي وجهت المصطلح وحددت دلالاته.
 5. وضع نماذج تصنيف معيارية للترجمات التي تصدر ضمن المجال العربي، تنزل في نطاقها الترجمات منازل تفاضلية، في ما يشبه نظام الاعتماد (من قبيل: ترجمة علمية معتمدة / ترجمة مقبولة / ترجمة تجارية... وما يمكن أن يجري هذا المجرى).
 6. خلق فضاءات حوار تفاعلي يجمع المترجمين على اختلاف تكوينهم ومرجعياتهم وتخصصاتهم، على نحو يتيح لهم التداول في القضايا الاصطلاحية، والاستفادة المتبادلة من خبراتهم، وتقليص الفجوة القائمة بينهم.
 7. وضع مساحة واعتبار للهامش الثقافي بين متحدثي اللغتين.
- ولعل مثل هذه المقترحات العملية، تيسر تقريب الشقة الاصطلاحية القائمة بين المعربين، بما يجعل فعل الترجمة فعل حوار حقيقي، وأساس بناء معرفي يفيد الثقافة العربية ويسهم في جعل مسارات التثاقف فيها مسارات ناضجة خصبة.

5- خاتمة:

لقد ظلّ هاجسنا على امتداد أقسام هذا البحث أن ندرس إشكالية ترجمة مصطلحات النقد الأدبي العربي الحديث، ضمن تخصص من التخصصات الدقيقة، بدا لنا أكثر إثارة للقضايا، وأدعى إلى أعمال النظر فيها وتدبرها ومراجعتها؛ ونقصد بذلك التخصص الذي يتخذ السرد وأجناسه وفنونه وسائر تجلياته موضوعاً له. وكان أن اعتمدنا مدونةً معجميةً قوامها أربعة أعمال، تتوزع مناصفةً بين عربية ومعربة، ظهرت جميعها على امتداد العقد الأول من الألفية الثالثة، في ما بين سنة 2002 وسنة 2010.

وحرصاً منا على إكساب عملنا العمق المطلوب، اخترنا أن نعالج مختلف المسائل المطروحة فيه من زاوية إبستمولوجية، فنزلنا الأعمال ضمن سياقاتها المعرفية، وتدريجنا في فهمها من خلال وصلها بخصوصيات الظروف التاريخية التي انبثقت ضمنها.

وقد أتاح لنا هذا التمسّي الذي سلكناه أن نتفطن إلى أن القضية الاصطلاحية -هذه التي تبدو عربية خالصة، في ظاهرها- إنما ترجع إلى أصول عميقة تكمن في المصادر الغربية الأصلية الأولى ذاتها؛ وهي مصادر

شكّلت مباحث السرد فيها موضوع تنازع معرفيٍّ حادٍّ، سرعان ما انتقلت آثاره إلى المجال العربيّ، بل إنّ هذا الانتقال أضحيّ ذا طابع إشكاليّ مضاعف؛ لأنّ القائمين على الترجمة والتأليف - وإن كانوا في جوهر الأعمال التي صنّفوها متقاربين - تفاوتوا تفاوتاً واضحاً في وعيهم بما يطرحه المصطلح الجامع الذي تتأسّس عليه هويّة المبحث المدروس من قضايا، وتباينوا عند محاولتهم إيجاد حلول لها.

وتأسيساً على هذه الرؤية، اتّضح لنا أنّ إشكالية المصطلح - بالرغم من الطابع "التقنيّ" الغالب عليها، والمتأتّي في قسمه الأكبر من خصوصيّة الصناعة المعجميّة و"إكراهاتها" - ليس إلّا جزءاً من إشكالية أعمّ وأشمل هي إشكالية «الثقاف»، بما طرحته على الوعي العربيّ من تحديات ورهانات.

ومن خلال مقارنة جهود أصحاب المعاجم الأربعة، عربيّها والمُعربّ، في معالجتهم للمعضلة الاصطلاحية، تبين لنا أنّ ما بادر إليه محمّد القاضي وفريقه في «معجم السرديات» قد مثّل حالة فريدة، وُقِّق أصحابها - إلى حدّ كبير - في الوصل بين الوافد والدخيل، من خلال تنزيلهم المصطلحات ذات الأصول الغربيّة في بيئة الأدب العربيّ وفي مجرى نصوصه، ومن خلال نجاحهم اللافت في التخفيف من تبعات ما سمّيناه «انعدام التزامن» في العلاقة بين الآثار الأدبيّة التي تسكن أذواق المتقبّلين العرب وتحرك وجدانهم وتفعل فعلها في أذهانهم، من ناحية، وأدوات الخطاب النقديّ، من ناحية أخرى؛ هذا الخطاب الذي يحاول دائماً أن يُعطي معنى آخر لتلك العلاقة، وأن يتفهمها، ويعيد تمثّلها، وأن يرتقي بها مستوى «الوعي الجماليّ الغُفل» إلى مرتبة «الوعي الجماليّ اليقظ».



قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- برنس (جيرالد)، قاموس السرديات (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ترجمة: السيد إمام، 2003).
- 2- برنس (جيرالد)، المصطلح السردية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ترجمة: عابد خزندار، مراجع وتقديم: محمد بري، 2003).
- 3- زيتوني (لطيف)، معجم مصطلحات نقد الرواية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون- دار النهار للنشر، 2002).
- 4- القاضي (محمد) وآخرون، معجم السرديات (تونس: دار محمد علي للنشر، 2010).

5- Prince (Gerald), *A Dictionary of Narratology* (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1987).

المراجع:

- 1- ماتن (برونوين) رينجهام (فلزيتاس)، معجم مصطلحات السميوطيقا (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008).
- 2- المجذوب (عز الدين)، ثلاث ترجمات لكتاب فردينان دي سوسير، حوليات الجامعة التونسية، عدد 26، سنة 1987، ص 43-61.
- 3- المجذوب (عز الدين)، حول ترجمة رابعة لكتاب فردينان دي سوسير، حوليات الجامعة التونسية، عدد 31، سنة 1990، ص 151-161.
- 4- Vuković (Ivan) et François (Arnaud), *Epistémologie française / French epistemology* (Belgrade: Institut za filozofiju et all., 2014).
- 5- Doyle (Casey), Milbur (Joe), and Pritchard (Duncan), *New issues in epistemological disjunctivism* (New York: Routledge Editions, 2019).

التربية الدامجة
تقييم التجربة المغربية في ضوء بعض التجارب الأجنبية
(دراسة مقارنة)

**Inclusive Education: Evaluating The National
Experience In Light Of Some Foreign Experiences
A Comparative Study**

د. جليلة مراوحي

المركز الجهوي لمهن التربية
والتكوين بالرباط
المغرب

jalilamraouhi@gmail.com



التربية الدّامجة تقييم التجربة المغربية في ضوء بعض التجارب الأجنبية (دراسة مقارنة)

د. جليلة مراوحي

ملخص:

تهدف هذه الورقة إلى مراجعة أهم الأبحاث العلميّة، التي أنجزت في المغرب، عن قضايا التربية الدّامجة، وقراءة هذا المتن قراءة تحليليّة نقدية في ضوء بعض النماذج الدّوليّة. وسنعمد في ذلك على المنهج المقارن، وكذا الوصفي؛ من أجل رصد مدى تطوّر البحث العلمي الوطني في قضايا التربية الدّامجة، وقدرته على استيعاب الواقع، والإسهام في تغييره. وسيكون العمل، في جملته، موجّهًا إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هو المنهج العلميّ المعتمد في دراسة قضايا التربية الدّامجة؟ وهل هناك منهج خاصّ يتمّ من خلاله معالجة تلك القضايا؟ وكيف يتمّ تجميع المعطيات اللازمة لتلك الدّراسة؟ وكيف يتحقّق فهم الواقع من أجل الإسهام في تغييره؟

الكلمات المفتاحية: التربية الدّامجة - طفل في وضعيّة إعاقة - التجربة الوطنيّة - التجارب الدّوليّة.

ABSTRACT:

The current paper aims to review the most important scientific research done in Morocco on the issues of inclusive education, and to read this material critically and analytically in light of some international models. We will rely on the comparative and descriptive approaches in this regard, in order to monitor the extent of the development of national scientific research on issues of inclusive education and its ability to understand reality and contribute to its change.

As a whole, the work will aim to answer the following questions: What is the scientific method adopted in the study of inclusive education issues? Is there a special approach through which these issues are addressed? How is data collected? How is the understanding of reality achieved in order to contribute to its change?

Keywords: inclusive education, children with special needs, national experience, international experience.

1- مقدمة:

تنشُدُ جِلّ الأنظمة التربوية، اليوم، تحقيق مطلب التربية الدّامجة. وهي غاية لا يمكن فصلها تماما عن مطلب المجتمع الدامج، الذي يسعُ الجميع، ويحترم في الإنسان إنسانيته، مهما كان نوع العجز الذي يعانيه. ونقرأ بين الفينة والأخرى مجموعة من التقارير والمقالات، التي تصف وضع الأشخاص من ذوي الحاجات الخاصة في المغرب، لكننا نادرا ما نصادف دراسة علميّة رصينة، تقرأ الواقع قراءة موضوعية، وتقترح بدائل مفكراً فيها لتغييره.

لقد شكّل الخطاب الشعبيّ السائدُ اليومَ حول التربية الدامجة، دافعا من الدوافع التي جعلتنا ننكب على دراسة ما تم إنجازه سابقا دراسة تحليليّة نقدية، حتى نقف على مدى صدق القول الذي يعدّها مجرد موضوعة تربوية، وموضوعا مستهلكا لا طائل من تفصيل الحديث فيه.

بدءا، سنعمل على تأطير المفهوم نظريا؛ من خلال تعريف "التربية الدامجة"، وبيان خصائصها وأهدافها. وقبل هذا وذاك، سنعرض لتطور المفهوم في سياقاته التاريخية، وضرورة تبلوره، إلى أن اقتحم المدرسة المغربية. وفي الشق الثاني من الورقة البحثية، سنعمل على تقصي واقع البحث العلمي في قضايا التربية الدامجة، إن على المستوى الوطني أو الدولي، وذلك بالاطلاع على أهم الدراسات العلمية المنجزة في الموضوع. يفرض علينا اهتمامنا بالتربية الدامجة، من منظور مقارن، تعميق التحليل والبحث بطرح السؤال حول طبيعة الأهداف التي تنشدها الدراسات في المغرب، وفي تجارب الدول الأخرى؛ وكذا مقارنة أدوات البحث وطبيعة العينات المبحوثة وحجمها، لنصل - في النهاية - إلى مقارنة النتائج المحصّل عليها، وتوضيح مدى استفادة المنظومة التعليمية في المغرب منها. ولذلك، كان عملنا عبارة عن بحث يروم تقديم أجوبة مقنعة عن الأسئلة الآتية: ماذا تحقق، بالفعل، على مستوى البحث العلمي الأكاديمي في التربية الدامجة؟ وما هو أثر المنجز، ها هنا، في واقع المدرسة المغربية؟ وهل استفاد الأطفال من ذوي الحاجات الخاصة من حقهم في التعليم داخل جميع جهات المغرب على النحو المطلوب؟

2- نظرة عامة إلى التربية الدامجة:

بدأ التفكير في سياسة الدمج منذ سنة 1960؛ فظهرت عدة سيناريوهات في دول مختلفة، أبرزها النموذج الإيطالي، الذي يرمي إلى جعل الأطفال يتمدرسون مع زملائهم العاديين في مدارس عادية، مع استفادة جميع الأساتذة من تكوين في المجال. وقد صاحبَ هذا الإجراء إغلاق جميع المدارس الخاصة لتقليص خطر التفاوتات البنيوية بالنسبة إلى الأطفال في وضعية إعاقة.

أما النموذج الثاني، فقد انتشر في بلجيكا وألمانيا وهولندا والتشيك وهنغاريا؛ حيث انتشرت المدارس أو الأقسام الخاصة بنسبة تدرّس تفوق 2.5% من مجموع التلاميذ. وفي النموذج الثالث، الذي ساد في فرنسا وبولونيا، نرى اتباع أشكال متعدّدة في التمدرس، تزوج بين وسط عادي وأقسام متخصصة ومؤسسات متخصصة؛ ففي فرنسا تحديدا، كان هناك استعمال متوازن بين المؤسسات المتخصصة، والأقسام

المتخصصة المدرجة في المؤسسات غير المتخصصة، والأقسام العادية (1-3: 2019). Reverdy, C. ونظرا لأهمية النموذج الإيطالي، فإننا سنعود إليه بمزيد من التفصيل.

3- تعريف مفهوم "التربية الدامجة":

الدمج صيرورة تساعد المتعلمين على تجاوز الحواجز، التي تحدُّ من حضورهم ومشاركتهم ونجاحهم. أما المدرسة الدامجة، فهي صيرورة تقوية قدرة نظام تربوي؛ يجعله قادرا على التوجه إلى جميع المتعلمين. وتعني "التربية الخاصة"، عند عادل عبد الله محمد (2011: 21)، "ذلك النوع من التعليم الذي يتم تصميمه خصيصا؛ لإشباع تلك الحاجات التي تخصُّ طفلاً، يُعرف بأنه من ذوي الإعاقات، أو لديه استثناءً معين، فردي أو مزدوج؛ أي إنها تشير بذلك إلى هذا النوع من التعليم، الذي يعدُّ بطريقة خاصة حتى يؤدي إلى إشباع تلك الحاجات غير العادية للأطفال ذوي الإعاقات أو المواهب".

ويُعرفها جمال محمد الخطيب (2013: 9) بوصفها "فرعاً من فروع التربية، الذي يعنى بتعليم الطلبة ذوي الاحتياجات الخاصة بطريقة تعالج الفروق الفردية بين الطلبة، وتلبي احتياجاتهم الفردية". ونلجأ إليها عموماً للمحافظة على جودة التعلم، مهما اختلف نوع المتعلم واحتياجاته. كما نجد، لدى Tamirat & (Xiaoduan, 2021)، أن التربية الدامجة هي بيداغوجيا تعمل على تصميم استراتيجيات للتمايز، تراعي الحاجيات الفردية للمتعلمين. وعليه، تكون المسألة الأساسية، التي تُطرح في أثناء حديثنا عن التربية الدامجة، هي مُحاربة الهدر المدرسي الناجم عن التهميش.

عموماً، فالتعاريف، على اختلافها، تتفق على عدِّ التربية الدامجة بيداغوجيا بديلة، هدفها هو محاربة الهدر المدرسي، وجعل جميع المتعلمين ينخرطون في تعليم يحفظ لهم الكرامة، ويحترم الفكر، ويُبني الوجدان. إنَّ الفئة المستفيدة من الدمج لا تشمل الأطفال من ذوي الحاجات الخاصة فقط، بل حتى الأطفال الموهوبين؛ نظرا لخصوصية حاجاتهم التربوية، التي تتطلب استراتيجيات متنوّعة، تراعي الفروق الفردية...

4- التربية الدامجة من منظور مقارن:

4-1- التربية الدامجة في الأبحاث والتجارب الأجنبية:

■ التجربة الإيطالية:

برز في إيطاليا انتقاداً للمأسسة المطلقة، كما ظهرت الدعوة إلى تفكيك المؤسسات التي تهتم بالتربية الخاصة، مع الإبقاء على استثناء واحد، هو معاهد الصم والبكم والعمي. وبالموازاة مع ذلك، تطوّرت بنيات محلية للمساعدة والمرافقة، وحوامل استشفائيّة تساعد على الاندماج، والتمتع بحقِّ المواطنة.

لقد واكب التحوّل في الرؤية تحوّل على مستوى التشريعات؛ بحيث تضمّن دستور 1977 قانون رقم 517، الذي يعطي حقّ التمدرس والاندماج في وسط، يُطلق عليه اسم "عادي"، بالنسبة إلى الأطفال في

وضعية إعاقة في المستويين الابتدائي والإعدادي، مع إضافة سلك الثانوي سنة 1980، والتعليمين الأولي والجامعي سنة 1990. ومنذ 1970، كانت هناك تهيئة لاستقبال المصالح السيكلوجية والاجتماعية.

عرف عام 1997 إصلاحاً شاملاً للتعليم، منح استقلالية أكبر للمؤسسات؛ بغرض خلق التنافسية بينها، وكان المطلوب هو امتلاك تكوينٍ متفردٍ يضمن مسارات ديدكتيكية ملائمة للتلاميذ في وضعية إعاقة. في أفق 2003، تقرر ما يعرف بـ "إصلاح موراتي" (La réforme Moratti)، الذي عمل على ضمان تكوين إجباري إلى غاية 18 سنة، وولوج سهل للتكوين المهني.

وظلّ هاجس الإصلاح مُلزاماً للفاعل التربوي في إيطاليا، وكان إصلاح بوناسكولا (la réforme Bounascola)، في 2015، محاولةً جديدة، أكثر حسماً وإجرائيةً من سابقتها؛ لأنها أخذت على عاتقها تعديل توظيف المدرسين ومسار تكوينهم، مع تعزيز كل الأطر المرافقة لهم في المؤسسة، وإعادة توزيع أساتذة الدعم، وتمكينهم من مواكبة المتعلمين لسنوات متعدّدة. وكان هدف الإصلاح الأخير هو تحقيق عملية الدمج المدرسي على المستوى المحلي، مع تكوين المتعلمين في المجال الرقمي؛ فمدرسة العي هي التي تتكفل بتقديم التربية والتكوين اللّازمين للأطفال في وضعية إعاقة، ولأجل ذلك، فهي في تواصل دائمٍ ومباشرٍ مع الأسر. وقد عُرفت هذه المرحلة بالحرص على تنفيذ مبدأ ربط المسؤولية بالمحاسبة داخل المؤسسات التعليمية.

وقد جاءت الحصيلة كما يأتي: على مستوى الغايات، تحول الهدف من تحصيل تعليم ذي جودة عالية، يشارك فيه جميع التلاميذ مشاركةً فعليةً إلى مجموعة من التدابير الخاصة، التي تستهدف نوعاً معيناً من التلاميذ؛ فلم يأخذ البرنامج بعين الاعتبار التلاميذ الذين يُعانون من صعوباتٍ في التعلّم، أو اضطراباتٍ في السلوك.

وعلى الرغم من المجهود المبذول، فإنّ الفروقات المجالية، المرتبطة بالتدبير المحلي للمسألة، ظلت قائمة. كما حالت تمثلات المجتمع للإعاقة، وربطها بالشعوزة خصوصاً، دون بلوغ الغايات المنشودة. ينضاف إلى ذلك تأثير الكنيسة الكاثوليكية، التي كانت تنظر إلى الإعاقة وكأنها نتيجة خطأ يستحق عقاب السماء (Reverdy, C. (2019: 1-3).

■ دراسة (Frangieh, B & Weisser, M (2013: 9-20):

من الدراسات، التي اهتمت بتكوين الأساتذة في التربية الدامجة، نجد البحث الميداني الذي أنجزه الباحثان (Frangieh, B & Weisser, M (2013) من أجل قياس مدى تأثير التكوين في التربية الدامجة في السلوكات المهنية للأساتذة. وكان الهدف من الدراسة هو تحديد الصعوبات التي تعترض تعلّم الأطفال في وضعية إعاقة، مع ضبط الخصائص المعرفية والوجدانية للطفل الذي يعيش هذه الوضعية، ثم دفع الأساتذة إلى ممارسة التفكير النقدي تحقيقاً للمساواة السوسيو بيداغوجية.

وتضمّنت شبكة الملاحظة، المستعملة في هذه الدراسة، أربعة محاور، وهي كالآتي: تقدير الذات، والدافعية، وتحويل المعرفة المكتسبة، والكفايات الإدراكية. وحُصّصت فترة للملاحظة، قبل الخضوع للتكوين فيها، ثم ملء الشبكة. وحرص الباحثان، أيضاً، على ملئها في أثناء التكوين. وقد شملت العينة تسعة أساتذة، وعشرة أطفال ممن يُعانون من تأخر ذهني خفيف.

وخلصت الدراسة إلى أن التأطير المباشر يكون أنفع. ولذلك، يوصي الباحثان بتعديل طريقة التكوين وشكله؛ وذلك بالانتقال به من دورات تكوينية، تمتد على مدى بضعة أيام داخل مقر رسمي (مركز تكوين، مديرية، إلخ)، إلى مواكبة ميدانية، تمتد على مدى ستة أشهر أو عام؛ بحيث يكون التأطير جماعياً، وفي صيغة مُحادثات فردية بين الباحث والمدرّس كلما اقتضى الأمر ذلك. لقد أبان التدخّل عن نَجاعته؛ بحيث جاءت النتائج، في عُمومها، إيجابية، ولاسيما على مستوى الأبعاد الوجدانية، مع صعوبة ملاحظة تطوّر مسارات تحويل المعرفة المكتسبة والاستراتيجيات ما وراء المعرفية عند التلاميذ والأساتذة على حدٍ سواء.

■ دراسة (Tamirat Gibon Ginja & Xiaoduan Chen (2021):

في هذه الدراسة، استعمل الباحثان كلاً من الاستمارة والمقابلة لجمع المعطيات الضرورية لفهم وتفسير الأسباب الحقيقية الكامنة وراء صعوبة تنزيل مشروع التربية الدامجة على مستوى الواقع في مدارس جيبوتي. كما تم تحليل مضمون مجموعة من الوثائق التي أعدت للغرض نفسه. وتشكّلت عينة الاستمارة من 125 أستاذ، ينتمون إلى ثلاث مؤسسات تربوية وستّ ثانويات، تم اختيارهم على نحو عشوائي، في حين أجريت 12 مقابلة مع خبراء في التربية.

وتُبرز النتائج، التي توصلت إليها دراسة (Tamirat Gibon Ginja & Xiaoduan Chen (2021: 1042-1055)، أن نسبة مهمة من الأساتذة يُدركون الهدف العام من التربية الدامجة، ويمتلكون مواقف إيجابية منها، لكنهم يُعربون عن رغبتهم في الاستفادة من تكوينات في المجال؛ لأنهم يستشعرون نقصاً كبيراً في التكوين، يجعلهم غير مستعدين - بنسب مهمة - لتحمل مسؤولية الفصل الدامج. كما أن نقص الموارد، وغياب الدعم المادي والمعنوي، سببان ينضافان إلى غيرهما لجعل الأساتذة أقل حماساً، وأكثر تردداً. وعندما سُئل الأساتذة عن الاستراتيجيات البيداغوجية، المعتمدة من قبلهم في التربية الدامجة، أكدت نسبة مهمة اللجوء إلى الإلقاء والتلقين. وبنسب جد منخفضة، عبّر الأساتذة عن لجوئهم إلى أنشطة تعتمد الطرق الحديثة في التدريس؛ مثل العمل في مجموعات، والاكتشاف، والعصف الذهني، ولعب الأدوار، والعمل بالمشروع.

■ دراسة (Hebel, O & Shani, M. (2016):

في إسرائيل، تم تعديل قانون التربية الدامجة في 2002؛ ممّا مكّن المدارس العمومية من دمج أكبر عدد من الأطفال في وضعية إعاقة؛ للرفع من جودة العرض التعليمي، وبدأ التفكير في صيغ لتحسين مستوى الأساتذة الدامجين. وتدخل دراسة (Hebel, O & Shani, M. (2016) في سياق تقييم التّدريب التكاملّي المبتكر لبرنامج قائم على التدريب المتزامن للتربية الخاصة والعامّة في التّعليم الابتدائي والثانوي.

وقد لجأ الباحثان إلى المقابلات المعقّدة لجمع المعطيات، ثم عادا - من جديد - بعد معالجتها إلى دعوة المستجوبين إلى التفكير في النتائج المحصّل عليها، مع إدراج نتائج المناقشة في خلاصات البحث. كما اعتمدا تقنية تحليل المضمون لتصنيف المعلومات المحصّل عليها، وتقييمها. وأفرزت معالجة المعطيات ثلاث فئات رئيسة، وهي: مضامين التكوين (النظرية والعملية)، وتصوّرات الأساتذة للكفاءة الذاتية الناشئة عن فهمهم لوظائفهم، ومكوّنات السياق المدرسي التي من شأنها التأثير في صيرورة الدمج.

ويرى الباحثان أنّ المحاور الثلاثة المذكورة تشكّل قاعدةً لتقييم برنامج التكوين بشأن التربية الدامجة في كلية ليفينسكي للتربية. وبعد تحليل المعطيات، اتّضح - من خلال الدراسة - أن الممارسة لا ترقى إلى مستوى الطُموح؛ فهناك هوة شاسعة بين الرغبة في الدمج والواقع. ومن العوامل المؤثرة، ها هنا، نجد: ضعف التهييء خلال فترة التكوين، والتنافس بين مكوّناته؛ بحيث يتم تقديم تكوين مزدوج، يكون الأول عامًا، لا يراعي حاجيات الأطفال في وضعية إعاقة، والثاني خاصًا، يهتمّ بهذه الفئة وبحاجاتها التربوية والمعرفية. كما يُرهب الأساتذة عدم تأهيل الفضاء العام للمؤسسة حتى يصير دامجًا.

ولتجاوز نقائص التكوين، توصي الدراسة بتعزيز التعاون بين الأسر والأساتذة من جهة، وبين الأساتذة داخل المؤسسة عينيها من جهة أخرى؛ فتحليل الممارسة، القائم على أسس نظرية، بإمكانه تجويد عمل المدرّسين؛ بحيث يكون المدرّس الدامج مُطالبًا بتطوير القدرة على تنظيم الشروط الدامجة داخل فضاء المدرسة.

■ دراسة (Gesser, M., & Martins, R. M. (2019):

في ولاية سانتا كاترينا (Santa Catarina) بالبرازيل، وفي محاولة لتحويل المدارس العادية إلى مدارس دامجة، اعتمدت الجامعة الفيدرالية برنامجًا تكوينيًا، يستهدف الأساتذة الذين ستوكل إليهم مهمّة تنفيذ السياسة التربوية في مجال الإعاقة. وتدخل هذه الدراسة في سياق التعريف بالمساهمة التي تسهم بها مادة "الإعاقة والإدماج"، التي يتلقاها طلبة ينتمون إلى تخصص "النوع والاختلاف في المدرسة". ولهؤلاء الطلبة هوية مهنية أيضا؛ فهم يزاولون جميعهم مهامّ في مجال التربية والتعليم. وقد اهتمت الدراسة بتقييم مدى إسهام المادة المدرّسة في تغيير التصور تجاه العجز، وخلق استراتيجيات بيداغوجية هادفة إلى دمج الأطفال في وضعية إعاقة، كما اهتم البحث بتقديم قراءة تحليلية في الوثائق الرسمية المخصّصة لهذه الفئة.

وقد اعتمدت الدراسة المقاربة الكيفية، موظفةً المقابلة أداة للبحث، وشاركت فيها مجموعة مكوّنة من ثماني أستاذات وأستاذ واحد.. كلهم أبدوا استعدادهم للمشاركة في البحث. وقبل بدء المقابلة، التي دامت ساعتين، طُلب من المشاركين ملء استمارة سوسيو ديمغرافية. وكانت المقابلة عبارة عن نقاش موجّه، يتفاعل فيه كل أعضاء المجموعة، ويمكن فيه الاستماع إلى أكثر من مستجوب في الآن نفسه. وقد تمكّن الباحث من تسجيل المقابلة صوتًا وصورة.

وتمّت معالجة المعطيات المجمّعة باعتماد تقنية "تحليل المضمون"، التي مكّنت من تقيؤ المعطيات المحصّل عليها في شكل وحدات معنّى، تنتظم وفقًا لأهداف الدراسة. وأبرزت المعالجة ثلاثة محاور رئيسية:

أولاً- تحديد مختلف تصوّرات الإعاقة، التي تشكّلت لدى المستجوبين خلال مسارهم المهني، والتي تحمّل في طياتها الشعور بالعار والضعف. فالطفل من ذوي الحاجات الخاصة - في التصور الديني - هو شخص يثير الشفقة، ويُنظر إليه بمثابة عقاب إلهي لأبوين غير مُمثّلين لتعاليم الكنيسة. ومن هذا المنطلق، تصبح الإعاقة وسيلة للإقصاء والتهميش، ومُرادفة للحياة مُنعدمة الأفق.

ثانيا- مدى إسهام التكوين المعتمد في تعميم التربية الدامجة. وفي هذا السياق، يؤكّد المستجوبون أهمية انخراط المدرّس وُجْدانيًا في التربية الدامجة؛ بحيث يتعدى الأمر مجرد الإلمام بالوسائل التكنولوجية

المساعدة على الدمج إلى ضرورة تبني سلوك دامج، ثم ضرورة الانخراط في صيرورة العمل الدامج بصورة تعاونية، ينخرط فيها الجميع.

ثالثا- التفكير في المعوقات التي تعترض تنفيذ السياسة التربوية الدامجة، والتي من ضمنها العمل على تغيير نظرة المجتمع إلى الإعاقة؛ لأن القوانين وحدها لا تكفي لتحقيق ذلك، ودعم المؤسسات ماديا بما يكفي لتنفيذ مشاريعها المعدة للدمج.

■ دراسة (Timo, S. (2020: 270-282):

تعرف التربية الخاصة، في القانون الفنلندي، بوصفها تعلماً يسهر عليه أساتذة التربية الخاصة، ويكون مقسماً إلى نوعين، يُدعى الأول تربية خاصة بنصف دوام، يزور فيه المتعلمون، فرادى أو في جماعات قليلة العدد، المدرّس المكلف، الذي يقوم بتأطيرهم وفق جدول زمنيّ، يتراوح بين ساعة وعدة ساعات في الأسبوع. وفي النوع الثاني، يكون هناك تحويل رسمي للطفل إلى فصل دامج، ينتهي إلى المدارس العادية.

وقد تميّزت هذه الدراسة باعتماد حجم عينة موسّع، بلغ 1764 مستجوب، وذلك للتمكّن من تقديم النتائج في صيغة نسب مئوية؛ بحيث اهتمت برصد نسبة قبول التربية الدامجة لدى المدرّسين من خلال فحص تمثلاتهم، ومدى استعدادهم لممارستها. وقد استعمل في الدراسة المقياسان الآتيان: مقياس تمثلات الأساتذة نحو التربية الدامجة (TAIS)، ومقياس شعور الأساتذة بالفعالية والتوجه نحو العمل. وشمل الاستبيان أسئلة بشأن المتغيرات الديمغرافية؛ مثل: الجنس، والعمر، وفئة المدرس، والشهادات الأكاديمية، والمؤهل المهني، والمهمة الحالية، وسنوات التدريس. وقد أبرز تحليل المعطيات تأثير مواقف الأساتذة بمتغير النوع والسن؛ فمواقف الأساتذات أكثر إيجابية من الأساتذة الذكور، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأساتذة الأصغر سناً في العينة مقارنةً بزُملائهم الأكبر سناً.

وقد توصلت الدراسة إلى وجود تباين في مواقف الأساتذة حسب الفئات؛ بحيث بقيت الدرجات الإجمالية لأساتذة الفصول العادية وأساتذة المواد أسفل نقطة المنتصف المحايدة. في حين سجل أساتذة التربية الدامجة أعلى الدرجات. ويفسر الباحث مواقف أساتذة المواد بتركيزهم على المحتوى أكثر من الاهتمام بالتطور العام للتلميذ، ولأسيما مع كثرة العدد، وتباين احتياجات المتعلمين. ولم تشكل التربية الدامجة عبئاً إضافياً عند جميع الفئات، وهو التصور الذي ظهر، بنسب أكبر، عند أساتذة التربية الدامجة، ولأسيما أولئك الذين خضعوا لتأهيل في المجال. إنّ السياسة التربوية الخاصة بالدمج في فنلندا تصطدم بالمواقف السلبية للأساتذة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أغلبهم يُجمعون على قدرة الفصول العادية على دعم الأطفال في وضعية إعاقة، لتخلّص الدراسة إلى أن هناك إمكان ظهور تحولات إيجابية بشكل أكبر على مستوى الدمج في فنلندا.

■ دراسة أوكبا وآخرين (2020: 72-91):

انطلقت الدراسة من السؤال الآتي: إلى أي مدى يمتلك المدرسون والإداريون المعرفة والمهارات اللازمة لتنفيذ سياسة التربية الدامجة في نيجيريا؟ وما هي حاجاتهم من التكوين؟ وتمثل الهدف الأساس للدراسة في تقييم حاجات الأطر التربوية والإدارية من التكوين من أجل التنزيل الفعلي لبرنامج التربية الدامجة. وقد

تم اعتماد المنهج المسحي المستعرض لرصد المعرفة والمهارات التي يمتلكها الأساتذة والإداريون، وكذا حاجاتهم من التكوين. وتشكلت عينة البحث من 305 مدرّس و45 إداريًا، مؤرّعين على ثلاث ولايات من الجنوب الشرقي لنيجيريا، وهي: أنمبارا وإبوني وإنوكي. ومن كل ولاية، تم اختيار منطقتين تابعتين لتدبير حكومي محليّ مختلف، ومن كل منطقة تم انتقاء ثلاث ثانويات عمومية، بمجموع 18 مؤسسة ثانوية.

ولجأ الباحثون إلى الاستمارة والمقابلة أداتين لتجميع المعطيات من الميدان؛ بحيث تكوّنت الاستمارة من ثلاثة محاور، تضمن الأول منها أسئلة تعريفية بأفراد العينة (المنطقة، طبيعة المجال، النوع...)، وفي المحور الثاني تم إدراج أسئلة بخصوص حاجات المستجوبين من التكوين، وفي الأخير نجد أسئلة تفحص طبيعة المعرفة والمهارات المكتسبة. أما المقابلات، فقد تمحورت حول أربعة أسئلة موسّعة، تستعلم حدود فهم المستجوبين للتربية الدامجة، وكيفية استعمال الموارد المتاحة، والتحديات التي تواجه عملية التنفيذ.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج وجيهة، منها أن المدرسين يرون بأنهم يمتلكون المعارف والمهارات اللازمة لتنفيذ برامج التربية الدامجة في السلك الثانوي، إلا أنها ما زالت تحتاج إلى بعض التطوير. وقد أظهر تحليل المعطيات الكيفية أن الأساتذة يمتلكون فهما جيدًا لما يُحيل عليه مفهوم "التربية الدامجة". والنتيجة نفسها سنجدها عند الإداريين المستجوبين، ولكنهم يُبدون رغبةً أكبر في تطوير مهاراتهم؛ من أجل استيعاب اختلافات الأطفال، وحسن استعمال التكنولوجيا والمعدّات الخاصة للاستجابة لمختلف الحاجيات، والقدرة على رصد التقدم وتقييمه، مع معرفة كيفية التدبير الناجح لمظاهر مقاومة التغيير، التي يبديها بعضهم. لكن، على العموم، تؤكد العناصر المستجوبة أن التكوينات السابقة لم تمكّنهم من المعرفة الخاصة بطرق التدريس الملائمة للأطفال في وضعية إعاقة! وقد خرجت الدراسة ببعض التوصيات، من جملتها ضرورة إقامة حملات توعيةٍ لتحقيق انخراط أكبر في مشروع المدرسة الدامجة. ويتعزز ذلك بتنظيم دورات تكوينية وحلقات دراسية، وعقد ندوات... وذلك في إطار التكوين المستمر.

2-4- التربية الدامجة في الدراسات الوطنية:

■ دراسة وزارة التضامن المغربية (2015):

في المغرب، شكّلت نسبة انتشار الإعاقة، سنة 2014م، 6.7%. وهي السنة نفسها التي أنجزت فيها وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية دراسة ميدانية موسّعة، شملت جميع مناطق المملكة، في الوسطين الحضري والقروي معًا. وقد بلغ عدد أسر ذوي الحاجات الخاصة المستجوبة 166044 أسرة. واهتمت الدراسة بمختلف مظاهر العيش، وحاجات وانتظارات هذه الفئة من المواطنين وذويهم. وقد انصب اهتمامنا، بشكل خاص، على المجال التربوي، وذلك انسجامًا مع طبيعة بحثنا، الذي يُقارب وضع الطفل من ذوي الحاجات الخاصة من منظور تربوي.

تؤكد العينة المستجوبة أن الطفل المغربي، من ذوي الحاجات الخاصة، يعاني من انعدام الأقسام الدامجة داخل المؤسسة التربوية، وغياب المؤسسات المتخصصة! وحتى إن وجدت، فهي تظل بعيدة، أو مكلفة، أو لا تتوافر على مكان شاغر. ويتوزع الأطفال من ذوي الحاجات الخاصة المتمدرّسين إلى غاية السلك الثانوي إلى ثلاث فئات: الفئة الأولى (من 6 إلى 11 سنة)، وهي موجودة في الفصول الدراسية بنسبة 37,8%،

وتوجد الفئة الثانية (من 12 إلى 14 سنة) بنسبة 50,1%، وتشكل فئة الثانوي التأهيلي (من 15 إلى 17 سنة) نسبة 39,9% من مجموع الأطفال من ذوي الحاجات الخاصة المتمدرسين.

وتشكل الإعاقة سببا رئيسًا لجرمان الأطفال من التعلم؛ بحيث بلغت نسبة الأطفال الذين لم يلجؤوا المدرسة بسبب الإعاقة 85,7%. أما الذين تمكّنوا من تحدي وضعهم الصحي، والتحقوا فعلا بالمدرسة، فهم يتعرّضون لإقصاء مزدوج، يتقاسمون فيه مع زملائهم المشاكل التي يعاني منها قطاع التعليم في الوسط القروي، وصعوبة ولوج المؤسسة بسبب البنية غير المؤهلة، وضعف التواصل. وتتأثر نسب التمدريس، أيضًا، بطبيعة الوسط (حضري: 49,5% / قروي: 32,9%)، وبنوع الطفل المتمدرس (فتاة: 29,1% / فتى: 49,2%).

وعلى مستوى البنيات المستقبّية، فإن 75% من الأطفال من ذوي الحاجات الخاصة المتمدرسين يتردّدون على المدارس العادية، في حين أننا نجد نسبة 5% فقط تدّرس في مؤسسات متخصصة. لكن، على العموم، فإن أغلب المتمدرسين لا يستطيعون الحفاظ على مسار دراسي عادي؛ لأنهم يغادرون - في أحسن الأحوال - بمجرد إتمامهم السلك الابتدائي. ويبقى السبب الرئيس هو حالتهم الصحية، وكذا عدم ملاءمة المؤسسات المستقبّية والطرق البيداغوجية لحاجاتهم الخاصة، ينضاف إلى ذلك الظروف السوسيو اقتصادية غير المساعدة، والإقصاء الاجتماعي والمدرسي الذي تعانيه هذه الفئة من المتمدرسين.

ويعد الأطفال المصابون بإعاقة حركية الأكثر توافدا على المدرسة الدامجة، في حين يلتحق أغلب الذين يعانون من إعاقة ذهنية أو حسية بالمدارس المتخصصة. أما الأطفال من ذوي الحاجات الخاصة غير المتمدرسين، فجُلهم لم يتمكّنوا من ولوج أي مؤسسة تربوية، وذلك بنسبة 80,3%. أما البقية، فقد التحقت بالمدرسة، ولكنها لم تتمكّن من استدامة مسارها التربوي للأسباب المذكور نفسها.

■ إرساء التربية الدامجة بسوس ماسة، محمد جاي منصور (2019: 222-228):

على المستوى الوطني، انخرطت أكاديميات التربية والتكوين، بمختلف جهات المملكة، في تنزيل مشروع التربية الدامجة في المدرسة المغربية. وفي إطار رصد ما تحقق، نتوقف عند تجربة الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة سوس ماسة. فكما جاء على لسان مديرها، محمد جاي منصور، فقد عملت الأكاديمية على إرساء التربية الدامجة لفائدة الأطفال في وضعية إعاقة بالبحث عن متعاونين؛ مثل اليونيسيف، ومنظمة "إعاقة دولية". وتبنّت الأكاديمية منهجية علمية، تنطلق من البحث الاستطلاعي، ووضع تصور وخطة للتدخل، ثم تجريب العُدّة النظرية بهدف تعميمها. وفي إطار التشخيص الأولي، تبين وجود تمثّلات ومواقف سلبية من التربية الدامجة. كما وقف البحث الميداني على عدم قدرة المدرسة على تقديم تدريس ملائم، إن على مستوى البنية أو على مستوى الأطر الساهرة عليها. وبناءً عليه، قامت الأكاديمية بتصميم مشروعها الخاص بالتربية الدامجة، القائم على مقاربة تشاركية، والهادف إلى تقوية كفايات الفاعل التربوي، وتعزيز التعاون مع الأسر والأطراف الأخرى المتدخلة. وقد شمل الإنجاز 18 مدرسة ابتدائية في إطار المرحلة التجريبية.

لقد أدت التدابير المتخذة إلى دمج 530 طفلٍ بإعاقات مختلفة، موزَّعين على 53 قسما دامجًا. ولجَّعل العرْض البيداغوجيَّ يستجيب لحاجات الفئة المستهدفة، تم إعداد ثلاث مَصُوغات لتكوين الأساتذة: مصوغة الإعاقة، ومصوغة التربية الدامجة (استفاد منها فعليا 1300 مدرّس)، ومصوغة الممارسات التربوية. كما عملت الأكاديمية على تهيئة المؤسسات لتحسين الولوج إليها. وفي إطار نشر الوعي، وتغيير النظرة الإقصائية لهذه الفئة، أنجزت حملات تحسيسية، استفاد منها 45000 شخص.

وتدخل التدابير المُشار إليها ضمن دائرة المنجَز، وما تحقق بشكل فعليٍّ على أرض الواقع. أما باقي المشاريع المعلَن عنها، فهي ما زالت عبارة عن إجراءات مبرمجة مستقبلا؛ من أجل توسيع دائرة المستفيدين من برامج التربية الدامجة بمؤسسات الجهة. وتفيد هذه الإجراءات، المتخذة من قبل الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة سوس ماسة، أنّ الفاعلين التربويين في الجهة قد انخرطوا رسميًا في تنزيل برنامج التربية الدامجة. وما المشاريع المسطرة، والخطوات التي خطتها الجهة، إلا دليل على وجود إرادة حقيقية لدمج فعليٍّ لهؤلاء الأطفال. لكن يبقى التساؤل المطروح هو: ما هو أثر المنجَز في الواقع؟ وهل استفاد الأطفال في وضعية إعاقة من حقهم في التعليم داخل الجهة بالشكل المطلوب؟

■ دراسة المجلس الأعلى للتربية والتكوين (2019)

غطت الدراسة الميدانية، التي أنجزها المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، أربع جهات من المملكة، وهي: جهة الشرق، وجهة طنجة الحسيمة، وجهة الرباط، وجهة سوس ماسة. وشملت العينة المبحوثة 31 تجربة خاصة بالمؤسسات التربوية الدامجة، و260 مستجوب(ة). وتمكّن البحث من معرفة نوع التدخل الذي يسهم به المهنيون، ومقدار تأثيره - على المدى القريب والبعيد - في تحسين وضع الأطفال في وضعية إعاقة؛ بحيث جاء، ضمن نتائج البحث، أنّ المهنيين والفاعلين في الميدان يجعلون من الترويض، ومن المساعدة الطبية أولويتهم، وذلك على حساب الدمج في المحيط.

ويكمن هدف الدراسة في جرد وتوثيق التجارب الدالّة في مجال التربية الدامجة؛ من أجل صياغة نموذج وطني دامج. ولتحقيق هذه الغاية، قام الباحثون برصد التمثلات الاجتماعية، التي تؤكد استمرار نظرة الإحسان والشفقة تجاه هذه الفئة، بدّل المقاربة الحقوقية. فعندما يخضع الأطفال لعملية التقييم، قبل ولوجهم المؤسسات المستقبلية، يُبنى قرار إلحاق الطفل بمستوى من المستويات على درجة العجز لديه؛ يعني ذلك أننا نقيّم نسبة عجزه، وليس وضعيته الاجتماعية كطفل في وضعية إعاقة بغرض دمجها. طبعًا، يؤثر هذا الفهم في طبيعة الممارسة؛ فبدل تركيز الجهود على تحقيق انفتاح أكبر على المحيط، يتحول العمل إلى أنشطة ترويضية، أو إلى بحثٍ عن حلول طبية.

ويصطدم الحقُّ في التربية برفض بعض مُديري المدارس والمدرّسين ضمَّ أطفال من ذوي الحاجات الخاصة إلى مؤسساتهم وصفوفهم. ويدافع أكثرهم عن هذا الموقف بدعوى الاكتظاظ، وانعدام التكوين لدى الأساتذة. أما الأطفال الذين يعانون من إعاقات ذهنية، فهم، بنظر الكثيرين من المهنيين، غير ملائمين لوضعية الدراسة داخل الفصل الدراسي. ويزداد الوضع البيداغوجي تعقيدا عندما تجتمع أكثر من إعاقة

داخل الفصل الواحد نفسه. وبما أن الوضع العام غير مؤهل بشكل جيد لدمج الأطفال في وضعية إعاقة، فإن العنف يظل حاضرا في المدرسة، وفي المراكز المتخصصة، وداخل الأسر!

وقد تطرقت هذه الدراسة، أيضا، إلى العراقيل التي تواجه الأسر والآباء عند رغبتهم في تشخيص الوضع الصحي لأطفالهم؛ بحيث اعتبر أكثر المستجوبين أن بُعد المسافة عن مراكز الفحص، والصعوبات المالية، تبقى أهم المشاكل التي تواجهها العائلات، كما يعاني الآباء من انعدام التواصل بين الأطقم الطبية والمدرسين والمرتبين؛ فعندما تتم صياغة المشروع الشخصي للطفل في وضعية إعاقة، فغالبا ما يتم ذلك بمجهود فردي من قبل المدرس. وفي ظل غياب نظام للتوجيه المؤسساتي المهني، يبقى التوجيه ارتجاليا وعشوائيا.

لكن، على الرغم من المشاكل التي يعرفها دمج الأطفال في وضعية إعاقة، إلا أن الأسر والمهنيين يشهدون، على حدٍ سواء، بالنتائج الإيجابية التي أتى بها دمج الأطفال في الأقسام العادية؛ بحيث توفّق عدد منهم في الخروج من عزلته، ونسج علاقات مع الآخرين. وستزيد هذه المعطيات من حاجة المدرسة العمومية إلى مدرّسين مؤهلين، وفقا لما جاء على ألسنة المستجوبين؛ لأن الأغلبية المزاولة لم تتلق أيّ تكوين في هذا المجال، في حين أنّ الفئة القليلة المستفيدة منه تلقت دورات تكوينية تدخل في إطار التكوين المستمر قصير الأمد. وتبدو الحاجة إلى التكوين ملحة في صفوف المدرّسين الممارسين في المدرسة العمومية، والمؤطرين في الجمعيات، والآباء، والمديرين، والمفتشين؛ بغرض توفير التأطير المناسب للمهنيين والمغنيين؛ بحيث يصبح المدرّس قادرا على اختيار الطرق والوسائل المناسبة للتدريس، والتعامل بشكل أفضل مع المناهج المعدلة. ويشتكي المدرسون من غياب المقررات المعدلة والموارد البيداغوجية، ومن شحّ الوسائل المادية لإنجاز التكييفات الضرورية، إنّ على مستوى الامتحانات أو غيرها؛ مما يجعل نهاية التعليم الابتدائي تبدو وكأنها نهاية المسار التعليمي للطفل في وضعية إعاقة!

3-4- التربية الدامجة: مقارنات ضرورية:

خلال الفقرات السابقة، عدنا إلى مجموعة من الدراسات للمقارنة بين أبحاث وطنية، وأخرى دولية، تدخل في سياق الأبحاث العلمية التي اهتمت بالتربية الدامجة وقضاياها، وذلك في أفق الإجابة عن الأسئلة المطروحة. فقد بدأ التفكير دوليا في سياسية الدمج منذ سنة 1960، وانخرط المغرب في هذا السياق منذ التسعينيات؛ بتوقيعه عدّة اتفاقيات دولية. ومنذ ذلك الحين إلى الآن، نتساءل: أين وصل هذا التفكير؟ وهل يطرح الباحث، اليوم، في المغرب، الإشكالات نفسها التي يطرحها الباحث الأجنبي؟ وما هي أدواته في جمع المعطيات؟ وكيف يعالجها؟ وأين تلتقي النتائج المتوصل إليها في البحوث الوطنية مع تلك التي أكّدها البحوث الأجنبية؟

لقد انطلق البحث من افتراض أساس، مؤداه أنه بالنظر إلى حداثة انخراط المغرب في تجربة التربية الدامجة، فالباحث العلمي، وطنيا، ما يزال في وضعية الدراسات الوصفية والاستكشافية. وبعد مقارنة مجموعة من الدراسات الدولية بأخرى وطنية أنجزت حول الموضوع، وجدنا أن الدراسات الأجنبية، عموما، تتجه إلى حصر أهدافها بشكل أكثر تركيزا، تنحو فيه إلى التخصيص بدل التعميم؛ بحيث تستهدف تقييم التكوين ومدى فعاليته، أو تقييم سياسة تربوية دامجة، بعدما تم اعتمادها والاشتغال بها. في حين تتخذ

أهداف الدراسة في البحوث الوطنية طابعا شموليًا عامًا؛ إذ منها ما يسعى إلى جمع المعطيات الرقمية التي تصف الظاهرة المدروسة، ومنها ما يهدف إلى تأسيس نموذج قائم على أسس علمية لدمج الأطفال في وضعية إعاقة في المدرسة، وفي المجتمع. كما تدل الأدوات المعتمدة في الدراسات الأجنبية على أن البحوث في هذا الجانب هي بحوث كيفية، في حين تُبرز أدوات البحث الموظفة في الدراسات الوطنية بأنها بحوث كمية في مُعظَمها.

أما العينة، فمن الثابت أنها تخضع لطبيعة وخصائص الصفات التي يستهدف البحث الوصول إليها في المجتمع المستهدف بالدراسة. فمن خصائص العينة، في البحوث الكيفية، استهدافها عددًا قليلًا من المشاركين؛ فالبحث الكيفي يهدف إلى العمل مع عدد أقل من المبحوثين؛ بغرض تحقيق العمق النظري. وتهدف العينة في البحوث الكمية - بالمقابل - إلى التعامل مع عدد كبير من المشاركين؛ لكونها تسعى إلى التمثيل الإحصائي والتعميم.

نستنتج، إذًا، أن أغلب الدراسات الأجنبية ركزت، في اهتمامها بالمدرس، على التكوين، وطبيعة المعرفة النظرية والعملية التي يقدمها، وهل فعلا نجح في تحقيق الكفايات المهنية التي حددها لنفسه. وتقع الدراسات الوطنية ضمن الدراسات الوصفية الاستكشافية، التي ترصد الواقع بغرض اكتشافه؛ بحيث يكون الهدف من البحث هو تزويد الباحث بمعطيات كمّية، تصف وضع التربية الدامجة في المنظومة التربوية، ووضع الأطفال في وضعية إعاقة في المجتمع بصفة عامة. وبالنسبة إلى نموذج أكاديمية سوس ماسّة درعة، فوضع التربية الدامجة هناك في مرحلة البدايات، أو مرحلة التأسيس لتجربة جديدة، لم تخضع للتقييم بعد.

نستخلص مما سبق أن البحث العلمي حول قضايا التربية الدامجة في المغرب يقع في مستوى البحوث الوصفية الاستكشافية؛ بدليل ندرة الدراسات الميدانية في المجال. ويمكن تصنيف الموجودة منها ضمن البحوث الكمية، التي يكون الغرض منها عادةً جمع معطيات رقمية تصف الظاهرة المدروسة، وهو ما يفرض على الباحث توسيع العينة المبحوثة، لتكون أكثر تمثيلية للمجتمع. وعادةً ما تستعمل، في هذا النوع من البحوث، الاستمارة بوصفها أداة لجمع المعطيات التي تخضع للتحليل الإحصائي؛ كما رأينا في الدراسة التي أنجزتها وزارة الأسرة والتضامن سنة 2015.

إن طبيعة الأهداف التي سطرّتها البحوث الوطنية ترمي إلى وصف المشاكل التي يعاني منها الأطفال في وضعية إعاقة داخل المدرسة، وفي المجتمع. وبعد عملية الوصف، انتقل الفاعل التربوي إلى محاولة التنزيل، وهي الآن في طور التجريب. ويغيب عن البحث العلمي في التربية الدامجة، وطنيًا، تخصيص الأهداف، والانتقال من العام جدًا إلى محاولة تفكيك المشكل إلى أجزاء، والعمل على معالجة كل جانب على حدة، حتى نصل إلى مرحلة الإنجاز، وتقييم المنجز، ومتابعة صيرورة التقويم.

وهذا ما لمسناه في تجارب الآخرين، التي اعتمدت، في مُجْمَلها، على المنهج الكيفي، الذي ينحو إلى استخدام عدد قليل من المبحوثين لفهم الظاهرة وتأويلها. وفيه يتم استقراء الواقع الاجتماعي من خلال وجهات نظر المشاركين في البحث، وباستخدام طرق متعددة ومُرنة للوصول إلى نتائج دقيقة وعميقة، تسهّل عملية

الفهم والتأويل. ولذلك، لا نجده يلجأ إلى التحليلات الإحصائية؛ فهو لا يهتم بالتكميم والتعميم، بقدر ما يهتم بالفهم والتأويل. فمثلاً، على مستوى الفاعلين التربويين، نجد مجموعة من البحوث الأجنبية قد ركزت، في اهتمامها بالمدرّس، على التكوين، وطبيعة المعرفة التي يحملها، وكيف يتم توظيفها تحقيقاً للكفايات المهنية الدامجة.

5- خاتمة:

إن تجربة المغرب حديثة في مجال التربية الدامجة؛ ولذلك يمكن استخلاص مجموعة من الدروس من تجارب الدول الأخرى، تُعين الفاعل التربويّ على وضع تخطيط فعّال للتربية الدامجة، مع إرساء آليات حقيقية للتنفيذ. فبدءاً، عندما قرّر النظام التعليمي في إيطاليا تفكيك مؤسسات التربية الخاصة، ودمج تلاميذها ضمن التعليم العادي، فقد واكب تلك الخطوة إحداث بنيات طبية وشبه طبية محلية لتقديم المساعدة والدعم اللازمين؛ مما يعني أن مدرسة فقيرة من حيث البنيات التحتية الداعمة والتجهيزات، والأطر المشرفة على عملية التتبع والمواكبة... هي بعيدة عن تحقيق غايات التربية الدامجة.

ولن تتطوّر الفكرة ما لم تواكبها تعديلات في القوانين المؤطرة لها في الواقع. ولذلك، نجد أن الدول المتقدمة، في هذا المجال، راكمت ترسانة قانونية مُسيرة لمراحل التحول التي عرفتھا المدرسة في سَعْمها لِكَيّ تصير دامجة. وفي المغرب، نجد أنّ القانون الإطار رقم 17.51، المنشور في الجريدة الرسمية، بتاريخ 9 غشت 2019، قد طرح الجانب القانوني للمسألة، واعتُبر بمثابة وثيقة قانونية مُلزمة للدولة؛ بحيث تفرض عليها تعبئة الوسائل، ووضع برامج متكاملة ومندمجة لضمان إتمام جميع المتدربين لكل مراحل التعليم الإلزامي، كيفما كانت وضعيتهم.

وترتفع المردودية عندما تكون المناقسة بين الفاعلين إيجابية. ولذلك، سيكون من المُجدي مَنح المؤسسات التربوية مزيداً من الاستقلالية، مع تزويدها بالموارد الضرورية لتأهيل المتعلمين، أيّا كانت حاجاتهم، مع اشتراط العمل بمبدأ ربط المسؤولية بالمحاسبة؛ فالمدرسة الدامجة، في سَعْمها إلى دمج هؤلاء الأطفال، لا يجب أن تُغفل تجويد التعلّمات ضماناً لتعلّم جيّد للجميع.



ببليوغرافيا المقالة:**لائحة المراجع باللغة العربية:**

- 1- البحث الوطني الثاني حول الإعاقة 2014. (2015). وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية، الرباط، المملكة المغربية.
- 2- الخطيب، جمال محمد. (2013). أسس التربية الخاصة. مكتبة المتنبي، السعودية.
- 3- المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. (2019). رأي المجلس في موضوع: تعليم الأشخاص في وضعية إعاقة - نحو تربية دامجّة، منصفة وناجعة، 4، الرباط، المملكة المغربية.
- 4- محمد، عادل عبد الله. (2011). مقدمة في التربية الخاصة. دار الرشاد، القاهرة.
- 5- مديرية المناهج. (2019). الإطار المرجعي للتربية الدامجّة لفائدة الأطفال في وضعية إعاقة، وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني والتعليم العالي والبحث العلمي، الرباط، المملكة المغربية.

لائحة المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Conseil Supérieur de l'Éducation, de la Formation et de la Recherche scientifique. Instance Nationale d'Évaluation du Système de l'Éducation, de Formation et de Recherche Scientifique. (2019). *Évaluation Du Modèle D'éducation Des Enfants En Situation De Handicap Au Maroc*, UNECEF & CSE, Rabat, Maroc
- 2- Frangieh, B. & Weisser, M. (2012). La transmission des savoirs et des pratiques éducatives dans le cadre de la formation des enseignants. *Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles*, Paris, France. <halshs-00863642>
- 3- Gesser, M., & Martins, R. M. (2019). "Contributions of a Teacher Training Program to Inclusive Education" *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 29, e2907. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4327e2907>
- 4- Ogba, Francisca N.; Ugodulunwa, Christiana A.; Igu, Ntasiobi C. N. (2020). "Assessment of Training Needs of Teachers and Administrators for Effective Inclusive Education Delivery in Secondary Schools in Southeast Nigeria ". *International Journal of Educational Leadership Preparation*. 15 (1): 72-91
- 5- Reverdy, C. (2019). Apprendre (dans) l'école inclusive. *Dossier de veille de l'IFÉ*, n°127, janvier. Lyon : ENS de Lyon. En ligne: <http://ife.enslyon.fr/vst/DA/detailsDossier.php?parent=accueil&dossier=127&lang=fr>
- 6- Shani, M & Hebel, O. (2016). Educating towards Inclusive Education: Assessing a Teacher-Training Program for Working with Pupils with Special Educational Needs and Disabilities

- (SEND) Enrolled in General Education Schools, *International Journal of Special Education*, 31 (3) ERIC, Canada, in <http://www.internationaljournalofspecialed.com>
- 7- Tamirat, G. G. & Xiaoduan, C. (2021). Conceptualising inclusive education: the role of teacher training and teacher's attitudes towards inclusion of children with disabilities in Ethiopia, *International Journal of Inclusive Education*, pp. 1-14, Routledge: Taylor and Francis Group, London, in <https://doi.org/10.1080/13603116.2021.1879958>
- 8- Timo, S. (2020) Attitudes of Teachers Towards Inclusive Education in Finland. *Scandinavian Journal of Educational Research*. 64:2, 270-282, DOI: 10.1080/00313831.2018.1541819: <https://doi.org/10.1080/00313831.2018.1541819>

الأخلاق بين النصّ الديني والتشريع في الفكر الإسلامي المعاصر
من خلال "التفسير القرآني للقرآن"
لعبد الكريم الخطيب

Morality Between Religious Text and Legislation in
Contemporary Islamic Thought:
An Analytical Reading of *Al-Tafsir al-Qur'ani li-l-
Qur'an* by Abdel Karim al Khatib

د. حياة ديواني

جامعة القيروان
تونس

Hayetdiwani2@gmail.com



الأخلاق بين النصّ الديني والتشريع في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال "التفسير القرآني للقرآن" لعبد الكريم الخطيب

د. حياة ديواني

ملخص:

دعا عبد الكريم الخطيب في "التفسير القرآني للقرآن" إلى قراءة القرآن قراءة تجمع بين التشريع والبعد الأخلاقي للخطاب القرآني، باعتبار أنّ الأخلاق في علاقة بالتشريع، لأنّه ينظّم الحياة الأخلاقية للفرد والمجتمع. وقد بيّن الخطيب أنّ الدّين كما يقدّمه القرآن وكما تشهد الحياة، هو طريقة الحياة التي يعيشها الناس في واقعهم. وفي هذا السياق طرح قضايا المساواة الاجتماعية ورفض التمييز، وإزالة الفوارق بين الأفراد والطبقات. مؤكداً أنّ الوحي جاء ليعدل بين الناس، وأنّه فعل محبّة قبل أن يكون مجموعة من القواعد والأحكام. وقد منح الخطيب الأولوية في تفسيره للمسائل الأخلاقية والقيم الإنسانية التي نصّ عليها القرآن، والتي تنسجم مع كرامة الإنسان.

وفي جانب نقدي، يرى عبد الكريم الخطيب أنّ الاعتماد على التفاسير التقليدية لفهم مقاصد القرآن يجعل النصّ مجرد رسالة لا يفقهها إلاّ المسفّرون لأنّ هذه التفاسير تقوم أصلاً على الرواية والنقل بدافع الحرص على النصّ من الضياع. ومن ناحية أخرى يرى الخطيب أنّ القوانين والأحكام الوضعية التي تنظّم حياتنا وقيمنا هي نتاج التشريعات القرآنية، وهي تشريعات تستمدّ مشروعيتها من الدّين. ويرى أنّ هذه التشريعات تصالح بين المبادئ الدينية والقيم الحديثة، مثل العدالة والديموقراطية.

مشروع الخطيب لا يهدف إلى إعادة ترتيب أبواب الفقه أو تنظيمها، بل يسعى إلى الكشف عن البعد الأخلاقي للقرآن ومعانيه الروحية والقيمية. والعيش وفق مبادئ إنسانية وأخلاقية تسهم في بناء حضارة يسودها الأمن والاستقرار وتعمّها المحبّة والتسامح.

الكلمات المفتاحية: التفسير - الأخلاق - المساواة - المحبّة - العدالة - التسامح - القيم الإنسانية.

ABSTRACT:

legislation with the moral dimension of the Qur'anic discourse, since ethics are inseparable from legislation, as the latter regulates the moral life of both the individual and society. Al Khaṭīb explained that religion, as presented in the Qur'an and as manifested in life, is the way of living experienced by people in their reality. In this context, he addressed issues such as social equality, the rejection of discrimination, and the elimination of barriers between individuals and social classes. He affirmed that revelation came to establish justice among people and that it is, above all, an act of love before it is a set of rules and legal provisions. In his interpretation, al Khaṭīb prioritized the ethical matters and human values enshrined in the Qur'an, which are in harmony with human dignity.

On a critical level, al Khaṭīb argued that relying on traditional exegetical works to understand the purposes of the Qur'an reduces the text to a message comprehensible only to exegetes, since such interpretations are fundamentally based on transmission and narration, motivated by the concern to preserve the text. On the other hand, al Khaṭīb believed that the secular laws and regulations that govern our lives and values are themselves the product of Qur'anic legislation, deriving their legitimacy from religion. He maintained that such legislation reconciles religious principles with modern values within the Islamic tradition, such as justice and democracy.

Al Khaṭīb's project does not aim to rearrange or reorganize the chapters of jurisprudence; rather, it seeks to reveal the moral dimension of the Qur'an, together with its spiritual and ethical meanings. Beyond that, it attempts to establish harmony between the ethical values connected to social developments in the West and those rooted in Arab culture promoting a way of life based on universal human and moral principles that contribute to the building of a civilization characterized by security, stability, love, and tolerance.

Key words: Exegesis – Ethics – Equality – Love – Justice – Tolerance - Human Values.

1- مقدمة:

إنَّ النَّظْرَ فِي الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْأَخْلَاقِ وَالتَّفْسِيرِ الْقُرْآنِيِّ قِضِيَّةً مَرَكِزِيَّةً بَدَأَتْ تَفْرُضُ حُضُورَهَا فِي الْخُطَابِ الْإِسْلَامِيِّ الْمَعَاوِرِ. وَهِيَ رُؤْيَةٌ جَدِيدَةٌ فِي التَّعَامُلِ مَعَ النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ تَسْعَى إِلَى الشُّمُولِيَّةِ، وَتَنْظُرُ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ بِاعْتِبَارِهَا تَحْمِلُ قِيَمًا قَبْلَ أَنْ تَكُونَ قَوَانِينٍ وَتَشْرِيْعَاتٍ فِقْهِيَّةً اتَّفَقَ حَوْلَهَا الْفُقَهَاءُ. ذَلِكَ أَنَّ مَسَلِّمَاتِ الرُّؤْيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ تَقُومُ عَلَى أَنَّ النِّصَّ الْقُرْآنِيَّ خَضَعَ لِلتَّفْسِيرِ وَلِلْعُلُومِ الْقُرْآنِ وَعِلْمِ الْكَلَامِ وَكَانَ مَقْتَصِرًا عَلَى فِئَةٍ مَعِيْنَةٍ، هِيَ الْفِئَةُ الْعَالِمَةُ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ وَبِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ وَأَسْبَابِ النُّزُولِ.

أَمَّا مَجَالُ الْبَحْثِ فِي التَّفْسِيرِ الْأَخْلَاقِيِّ لِلْقُرْآنِ فَيَقُومُ عَلَى أَنَّ بَعْضَ الْفُقَهَاءِ الْمَعَاوِرِينَ رَأَوْا أَنَّ تِلْكَ الْمَصْنُفَاتِ صَادَرَتْ بَعْضَ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ عِنْدَمَا تَعَامَلَتْ مَعَ النِّصِّ عَلَى ظَاهِرِ مَعْنَاهُ فَقَط. فَسَعَوْا إِلَى الْبَحْثِ فِي الْآيَاتِ الَّتِي تَتَكَلَّمُ عَلَى مَضَامِينِهَا الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالَّتِي تَبْدُو مُتَنَاقِضَةً ظَاهِرًا فِي مَعَانِيهَا.

وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ، فِي هَذَا السِّيَاقِ، أَنْ يَفْتَشَّ عَبْدُ الْكَرِيمِ الْخَطِيبُ عَن دَلِيلٍ مِّنَ الْقُرْآنِ لِلْوَصُولِ إِلَى الْمَعَانِي الْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي تَنْظُمُ الْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ، بِمَا يَكْفُلُ صِلَاحَ مَعَاشِهِمْ وَاسْتِقْرَارَهُمْ، فِي ظِلِّ قَوَانِينِ أَخْلَاقِيَّةٍ نَابِعَةٍ مِّنَ النِّصِّ وَمَنْسُجَمَةٍ مَعَ الْوَاقِعِ الْمَتَغَيِّرِ. وَقَدْ تَنَبَّهَ إِلَى أَنَّ السَّبِيلَ إِلَى ذَلِكَ هُوَ الدَّعْوَةُ إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالتَّرْبِيَّةِ الْمَرَكِزِيَّةِ الْمَوْجَّهَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ. وَقَدْ سَلَكَ فِي هَذَا السِّيَاقِ مَسَلْكًَا فِي التَّفْسِيرِ يَخْتَلِفُ عَن بَقِيَّةِ الْمَفْسِّرِينَ وَالْمُبَاحِثِ الْمَعَاوِرَةِ.

انْتَهَجَ الْخَطِيبُ هَذَا الْمَنْهَجَ فِي التَّفْسِيرِ لِاسْتِخْرَاجِ الْمَعَانِي الْأَخْلَاقِيَّةِ كَمَا هِيَ وَارِدَةٌ فِي الْقُرْآنِ، وَالتَّرْمُزِ فِي شَرْحِهِ لِلنِّصِّ أَنْ يَكُونَ مَنِهْجُهُ قَائِمًا بِالْأَسَاسِ عَلَى اسْتِنْبَاطِ النِّصِّ اسْتِنْبَاطًا مُبَاشِرًا، حَتَّى يَتَحَرَّرَ مِّنَ الْمَسَلِّمَاتِ النَّقْلِيَّةِ الَّتِي تُؤَثِّرُ فِي مَنِهْجِ التَّعَامُلِ مَعَ النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَالَّتِي تَسْعَى فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَحْيَانِ إِلَى حُجْبِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ الْكَامِنِ فِيهِ.

2- منهج الخطيب في التفسير الأخلاقي للقرآن:

اخْتَلَفَ مَنِهْجُ التَّغْيِيرِ عِنْدَ الْمَفْكَرِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْخَطِيبِ، وَلَكِنْ لَيْسَ مِّنْ جَمِيعِ وَجُوهِهِ، فَقَدْ اعْتَمَدَ الطَّرِيقَةَ التَّفْسِيرِيَّةَ، وَلَكِنَّهُ فِي تَفْسِيرِهِ لِلْقُرْآنِ قَدَّمَ طَرَحًا مُغَايِرًا لِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَدَامِيُّ. فَقَدْ بَيَّنَّ أَنَّ الدِّينَ هُوَ طَرِيقَةُ الْحَيَاةِ الَّتِي يَعِيشُهَا النَّاسُ فِعْلًا فِي حَاضِرِهِمْ. وَهَذَا فِي نَظَرِهِ هُوَ الْمَوْقِفُ كَمَا يَرَاهُ الْقُرْآنُ وَكَمَا تَشْهَدُهُ الْحَيَاةُ⁽¹⁾ وَيَرَى الْخَطِيبُ أَنَّ الْمَفْسِّرَ بَيْنَ هَذَا وَذَلِكَ يَسْعَى إِلَى التَّوْفِيقِ بَيْنَ طَرَفَيْنِ: الْمَوَاضِعَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى نَسِيجِ مَتَحَرِّكٍ دَوْمًا، وَالنِّصِّ الْقُرْآنِيِّ الَّذِي اعْتَبَرَهُ حَامِلًا لَجَمِيعِ الْقِيَمِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

وَانْطَلَقَ فِي بَحْثِهِ مِّنْ حَقِيقَةِ مَفَادِهَا أَنَّ الْأَخْلَاقَ ضَرُورِيَّةٌ فِي الْاجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَالْوَجْهَ الَّذِي يَحَقِّقُ مِّنْ خِلَالِهِ الْفَرْدَ اجْتِمَاعَهُ بِغَيْرِهِ. وَلَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ، فِي نَظَرِهِ، إِلَّا بِانْتِظَامِ الْأَسْرِ فِي الْمَجْتَمَعِ الْوَاحِدِ عَلَى جَمَلَةٍ مِّنَ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي نَصَّ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ وَاتَّفَقَتْ عَلَيْهَا الْمَجْتَمَعَاتُ، لِأَنَّ السَّلُوكَ الْجَمَاعِيَّ الْأَخْلَاقِيَّ هُوَ التَّرْجُمَةُ الْعَمَلِيَّةُ لِرُوحِ الْعَقِيدَةِ. "فَإِذَا كَانَ السَّمَاعُ عَارِفًا بِطَبَائِعِ الْحَوَادِثِ وَالْأَحْوَالِ فِي الْوُجُودِ وَمَقْتَضِيَّاتِهَا أَعَانَهُ ذَلِكَ

1 - عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 2010، ص 159.

في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كلّ وجه يعرض⁽¹⁾ فالقانون في تمييز الحقّ من الباطل هو أن ننظر في الإجماع البشري الذي هو العمران ونميّز ما يلخقه من الأحوال بذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، ذلك هو القانون في تمييز الحقّ من الباطل والصدق من الكذب في الأخبار.

وعندما ننعم النظر في منهج الخطيب، فرغم أنّ صاحبه يسعى إلى مواكبة الحداثة في شقّها العلمي، إلّا أنّه يتعسّف على القرآن حين يسقط عليه قيما مستمدّة من واقع متغيّر باستمرار، متحوّل بتحوّل التجارب والخبرات فالحرية كما يفهمها الغرب تختلف عن فهم المسلمين لها، فقد قدّمت الحداثة الحرّية بصيغتها الأنانية، باعتبارها أداة لقيادة العالم وامتلاك الحقّ في إدارة من لا يستطيع إدارة نفسه وموارده. وهو فهم يسيء إلى النصّ القرآني الذي من أهمّ ميزاته الغاء الفوارق الاجتماعية، وتحقيق المساواة، وإرساء العدل غير أنّ ذلك لا ينفي عن صاحب هذا الاتجاه صدق النوايا ونبيل المقاصد، لأنّه يكرّس العقلية الانسانية التي من أهمّ مضامينها تحقيق المساواة والرّحمة. فهو لا يربط الآية بالشرح اللغوي فحسب، بل يربطها بسياقها الاجتماعي. ويربط القيم الأخلاقية بالهدف القرآني الأسمى وهو إصلاح النفس والمجتمع، ذلك أنّ "الأخلاقيات في حدّ ذاتها مشتركة بين كلّ أفراد البشريّة، لا يتميّز بها فرد عن فرد، كلّ الناس فيها سواء، المسلم وغير المسلم مهما كان اعتقاده، أو عدم اعتقاده. لو لم يكن القرآن سوى أخلاقية، مهما كان أسمى من غيرها، لما كانت الحاجة إليه البتة. الأخلاقية اليوم أساسها حقوق الانسان عامة من حيث هو إنسان. ولا تحيل على أيّ كتاب، مقدّس أو غير مقدّس⁽²⁾.

وقد أنكر الخطيب النسخ في الحالات التي يُسُدُّ فيها على الفقراء والمساكين واليتامى بابٌ من أبواب الرّحمة. أو عندما يفرض ظاهر لغة النصّ إثبات التّعارض بين بعض الأحكام. ودعا إلى ضرورة مراجعة الآيات القرآنية وقراءتها قراءة تعيد الاعتبار للأخلاق في ظلّ واقع متغيّر باستمرار. فقد طرح عبد الكريم الخطيب موضوع المساواة الاجتماعية، ورفض التّمييز الاجتماعي ضدّ الضّعفاء، وسعى إلى محو الفوارق التي قامت بين الأفراد والطّبقات.

وفي اعتقاده، فإنّ تحديد الميراث يحرم الفقراء من الرّزق، بينما جاء الوحي ليعدل بين النّاس، فالوحي ليس مجرد مجموعة من العقائد والقواعد، بل هو فعل محبّة يخلق التّواصل بين المؤمنين. وتشريع لا يسلب الانسان حرّيته لأنّ ذلك يخالف روح النصّ القرآني. وغاية الوحي هي تقريب الإنسان من الله.

وقد منح الخطيب النصّ الديني أهميّة خاصّة في ميادين الأخلاق والسلوك، ممّا يجعل التّفكير نشاطا منفتحا باستمرار، رغم الشروط التي وضعها العلماء لمن يريد تفسيره، وأهمّها الإمام بالعربية لمعرفة خصائص البيان القرآني، والمعرفة بأسباب النزول لتميّز النّاسخ من المنسوخ. وهي الوسائل التي يفهم بها

1- عبد الرحمان بن خلدون المقدمة، القاهرة، 1855، ص 57.

2- محمّد الطالبي، ليطمئن قلبي، سوتيميديا للنشر والتوزيع، ط 2، 2017، ص 59.

المسلم نصّه القرآني، وقد رأينا تمسك الرؤية الإسلامية بإقصاء المفسّر من عملية تفسير القرآن إذا لم يكن غير عالم بالناسخ والمنسوخ.

ينكر الخطيب تعطيل الآيات المنسوخة، ويبرّر موقفه بأن الآيات التي لا تزال قائمة في القرآن لا يجوز تعطيلها، بل يجب العمل بأحكامها طالما أتمها قوانين وقيما تنظّم الحياة الأخلاقية للأفراد. ولذلك ألغى النسخ بين حكم وآخر. لكنّه أقرّ بنسخ شريعة لأخرى لتأكيد كونيّة النصّ الديني وكونيّة الأخلاق. كما ذهب إلى اعتبار أنّ القانون العام في الشريعة، كما طوّره الفقهاء المسلمون المؤسسون له، هو في جوهره نظام وضعي، ولا ينبغي أن يمنح صفة القداسة الدينية. فالآيات الباقية في القرآن يجب العمل بأحكامها ما دامت تدعو إلى ترسيخ القيم الأخلاقية في المجتمع.

وعلى أساس هذا الفهم، تمكّن الباحث من خلال هذا الطرح من التخلّص من النزعة النصيّة والاكتفاء بحرفيّة النصوص في التأويل التي رسّختها المدوّنة الأصولية. وهو دليل على أنّ هناك محاولات سعت إلى تعديله بالتخلي عن حرفية النصّ في التأويل واعتماد مقاصد النصّ وروحه.

وفي العصر الحديث نجد محمّد الطاهر بن عاشور يعلن تأثره الشديد بالشاطبي، ويرى أنّ سبيل تجديد الشريعة الإسلامية لا يكون إلّا بتمثّل درس مقاصد الشريعة واستيعابه مثلما بلورته الموافقات، إنّه الدرس الكفيل وحده بأن يجعل البحث في الشريعة يقوم على أصول قطعيّة، فقد ظلّ ميدان أصول الفقه نهبا للاختلاف بين الأصوليين. إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضروريّة أو قريية منها⁽¹⁾ نلاحظ من خلال الشاهد أنّ ابن عاشور، متأثراً بالشاطبي، يرى في منهج المقاصد السبيل الأمثل لتجديد الشريعة، لأنّه يؤسّسها على أصول قطعيّة تعالج الخلاف الأصولي، ويربطها بجوهر الأخلاق باعتبار أنّ مقاصد الشريعة، في أصلها، ترمي إلى حفظ القيم الأخلاقية وتنميتها في حياة الفرد والمجتمع.

3- الدين والمحبة:

دعا عبد الكريم الخطيب في "التفسير القرآني للقرآن" إلى قراءة القرآن قراءة تجمع بين التشريع والبعث الأخلاقي للخطاب القرآني. باعتبار أنّ الأخلاق في علاقة بالتشريع لأنّه ينظّم الحياة الأخلاقية للفرد والمجتمع. ويبيّن أنّ الدين هو طريقة الحياة التي يعيشها الناس في واقعهم. وقد طرح الخطيب موضوع المساواة الاجتماعية، ورفض التمييز، ودعا إلى محو الفوارق التي نشأت بين الأفراد والطبقات. مؤكّداً أنّ الوحي جاء ليعدل بين الناس، وأنّه ليس مجرد مجموعة من العقائد والقواعد، بل هو فعل محبة. ومن أجل ذلك، وجّه الخطيب نقداً للمفسرين وقدم مثالا يتعلّق بكيفية تعاملهم مع المرأة، إذ يرى أنّ كثيراً من المفسرين قدّموا قراءة تعكس صورة معزولة عن وضعها الصحيح في التّصوّر القرآني.

وقد اشترط الخطيب توقّر المحبة والرّضا والسكّن الرّوحي بين المرأة والرّجل، واستشهد بالآيات المكيّة، واعتبرها رسالة تحفظ للأفراد حرية الاختيار في أمور دينهم ودنياهم، وتركّز الحرية لكافة البشر بديلاً عن

1- محمّد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1946، ص3.

العبودية، وتدعم المساواة بين الرّجل والمرأة في الميراث والكرامة والعدل الاجتماعي، وتحقّق المساواة بين البشر على اختلاف توجّهاتهم ومعتقداتهم وأجناسهم. وهذا البعد الإصلاحي نفسه هو الذي دعا إليه الطاهر الحدّاد، إذ يرى أنّه " كما ساغ في الإسلام إبطال الرّقّ جملة واحدة اعتمادا على ما في أعماقه من حبّ الحرّيّة، كذلك يسوغ أن تتمّ المساواة بين الرّجل والمرأة في الحياة وقوانينها عندما تتمّ الاستعدادات لذلك بتطوّر الرّمن اعتمادا على ما في أعماقه أيضا من حبّ المساواة"⁽¹⁾.

من ناحية أخرى، يرى الخطيب أنّ القوانين والأحكام الوضعية التي تنظّم حياتنا وقيمنا إنّما هي نتاج التشريعات المتأثية من القرآن، وهي تصالح بين الديني والقيم الحديثة. ويجد الخطيب لذلك أمثلة في التراث الإسلامي، كمبدأ العدالة والديموقراطية، مؤكّدا أنّها مطالبة بأن تغبّر تصوّر المسلمين للحياة.

وإذا أدركنا ذلك، اتّضح أنّ القاعدة الخفيّة التي صاغ النصّ على أساسها صورة المجتمع الإسلامي هي قيم أخلاقيّة عامّة اشتركت فيها جموع المؤمنين وغيرهم من الشعوب. وهذا يعني أنّ الخطيب يسعى إلى تقليص الفوارق بين التشريعات. مبينا أنّ النصّ القرآني استمدّ شرعيّة وجوده من تقاليد تغدّت بأحوال المؤمنين. وأنه نصّ متحفّز للاستجابة لما يسأل عنه، ويتفاعل في تشكّله مع هواجس المؤمنين، ويحاور الأجيال المتعاقبة. وبالتالي يتحوّل الوحي من التعالي الرمزي كما يسمّيه أركون إلى مستوى التاريخ المحسوس، لنقل إلى مستوى الخطاب الذي يمتلك أطرا اجتماعية أكثر اتّساعا⁽²⁾.

إنّ المحاولة التي قام بها عبد الكريم الخطيب لا تتعلّق بإعادة ترتيب أو تنظيم لأبواب الفقه، وإنّما هدفه البحث عن المعنى الأخلاقي والروحي والقيمي في القرآن ويتجاوز الخطيب القضايا القرآنية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي ليجد في القرآن انسجاما بين القيم الأخلاقية المتعلّقة بالتطور الاجتماعي في الغرب ونظيراتها في الثقافة العربية.

وهو من وراء ذلك يسعى إلى ترسيخ فكرة التكامل المعرفي بين الأخلاق والتفسير القرآني إذ يرى أنّ مقاصد النصّ تتمثّل في بناء وعي أخلاقي يمكن الأفراد والمجتمعات العربيّة من تحقيق العدل، والعيش وفق مبادئ إنسانيّة وأخلاقية تسهم في بناء حضارة يسودها الأمن والاستقرار والمحبة والتسامح. ويؤكّد على البعد الأخلاقي للخطاب القرآني، واعتباره كتاب هداية وتربية وبناء للإنسان، لا كتاب عنف وإكراه أو قتل. ويرى أنّه لا يمكن فصل الدين عن الحياة العامّة، لأنّ ذلك يضعف المرجعية الدينيّة للأخلاق، خاصّة في ظلّ التغيّرات العالميّة التي تتعارض مع القيم الأخلاقيّة، لا سيما في مؤسّسة الأسرة، ومع تنامي ظاهرة العنف والطوائف الدينيّة وهتك القيم الإسلاميّة.

وهنا يؤكّد الخطيب على مركزية البعد الأخلاقي في التفسير القرآني ودوره في بناء مجتمعات عادلة ومتسامحة، غير أنّه يظلّ في مستوى التصرّح النظري، لأنه لم يقدم آليات عملية يمكن من خلالها تفعيل هذه القيم في الواقع، خاصّة في ظلّ التحديات السياسيّة والاجتماعية الراهنة. كما أنّه ينطلق من فرضية

1- الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المطبعة الفنية، تونس، ص 1.
2- محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 130.

أن المرجعية الدينية هي المصدر الحصري للأخلاق، وهو ما قد يثير نقاشاً واسعاً حول إمكانية اعتماد مصادر أخرى للأخلاق والقيم في المجتمعات المعاصرة، بما يتيح حواراً أوسع بين المرجعيات الدينية والإنسانية المختلفة.

فلا غرابة إذا أن تجد كلّ عالم من علماء القرآن على نحو يختلف فيه مع الأصولي أو الفقيه ولا يمكن أن نكفّر هذا أو ذلك لأنّ النصّ حيّ يتطوّر بتطوّر الواقع، ولذلك نراه يفلت من قيود علم التفسير، فتظل علاقة القارئ بالنصّ علاقة تتراوح بين الرفض والقبول، فالبعض يعتبره نصّاً يحمل أبعاداً قيمية، والبعض ينظر إليه باعتباره أحكاماً، وبقي البعض يلجّ عليهم السّؤال ويتجادبهم الإيمان حيناً والعقل وتطوّر الواقع أحياناً. يرى بعض الدارسين أنّ مناهجهم " لم يخل من نقائص ومن ثغرات أبرزها بصورة جليّة وبصفة خاصّة ظاهرة الاختلاف حول التقسيمات الضابطة لأصناف الدلالة ولطرقها في النصوص الشرعية".⁽¹⁾

إنّ تعارض الآيات الداعية إلى الحبّ والتّعايش والسّلام مع الأعراف الجاهليّة القائمة على مبدأ البقاء للأقوى، والمبنيّة على الفتك وسفك الدّماء والإغارة، كما جاء في القرآن " أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ"⁽¹⁾ يثير إشكالا جوهرياً: فكيف أمكن لبعض الفقهاء أن يعتبروا تلك الأعراف هي الفاعلة، وأن يستبدلوا بآيات القتال وسفك الدّماء؟ وما هي الإضافة التي قدّمها هذا الموقف؟ وعلى أيّ سند قرآنيّ استند في استنباط تلك الأحكام؟ ثمّ ما مبرر إلغاء الآيات التي تدعو إلى السّلم والتّعايش؟

ويقدّم عبد الكريم الخطيب إجابة على هذه الأسئلة بأنّ الدّين عقيدة، والعقيدة إيمان بالمعتقد فيه، والإيمان بالشّيء لا يتحقّق إلا إذا رضي به العقل، ومالت إليه النفس، واطمأنّ له القلب، وليس في شيء من هذا مجال للإكراه، إذ إنّ الإكراه آفة تحجب القلب عن الإيمان بل تغتاله إذا وجد طريقاً إلى القلب، وهو دليل على تكريس الاتّباع والتقليد للخطاب الأصولي الذي أقرّ بعدالة الصحابة المطلقة دون تمييز، بالرغم من اختلافاتهم وصراعاتهم وبشريتهم التي أكّدها القرآن، وبالرغم من أنّ مؤسّسي المذاهب كانوا لا يوافقون الصحابة في الكثير من المسائل، وهو ما أقرّ به ابن حزم في القرن الخامس الهجري حين قال: ليس في تقليد الصحابة ما يوجب تقليد مالك وأبي حنيفة والشافعي... وليس من هؤلاء الفقهاء المذكورين أحد إلا وهو يخالف كلّ واحد من الصحابة في مئتين من القضايا"⁽²⁾.

هذه الوظيفة التي أدّاها الأصوليون هي نماذج من طبقة رجال الدّين التي احتكرت تفسير الدّين، وادّعت أنّ لها وحدها حقّ التحدّث باسمه، وإصدار الحكم فيما يوافقه من الآراء والمذاهب، وما لا يوافقها، وبذلك اعتقدت تلك الطبقة أنّ ما ورد في المصادر الدينية السابقة من تشريعات وأجوبة وحلول هي تعاليم ملزمة يفرض اتّباعها ولا يجوز تعديلها أو تغييرها في كلّ المجالات سواء منها مجال العقيدة أو مجال الدنيا. ولو أخذنا مثال الأخلاق وقارناه باجتهادات تسيء للأخلاق للاحظنا كيف استطاع الخطاب الأصولي أن يوهم

1- محمّد طاع الله، أصول الفقه عند المحدثين، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2000، ص326.

2- أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

بتجانس الفكر الإسلامي وبوجود رؤية واحدة، لكنّ الواقع التاريخي ينفي هذه الأحاديّة. والتفسير القرآني للقرآن ينفي مصداقية تلك الرؤي.

4- إلغاء الفوارق الاجتماعية:

أمّا المبدأ الثّاني الذي أكّد عليه الخطيب فهو إلغاء الفوارق الاجتماعية بين أفراد المجتمع، وتحقيق المساواة بين البشر بغضّ النّظر عن الجنس. وقد أراد عبد الكريم الخطيب بطرحه لهذا المطلب، أن يبيّن أنّ موضوع المساواة الاجتماعية هو الإنسان الفرد، باعتباره الغاية والهدف من كلّ سعي جماعيّ، ومن أجل ذلك، وجب ألاّ تقوم بين الأفراد فوارق يحددها الجنس أو العقيدة أو اللون، لأنّ النصّ الإلهي يقول:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. وقد قدّم عبد الكريم الخطيب تفسيراً للآية "يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وخلق منها زوجها. معتبراً أنّ هذه الآية تؤسّس للمساواة بين الرّجل والمرأة. فهما من نفس واحدة، بما ينفي كلّ أشكال التميّز الجوهري بينهما. ويجعل التقوى المعيار الوحيد لتميّز فرد عن آخر⁽¹⁾.

فالقراءة المعاصرة التي تنكر النّسخ أتاحت للمرأة حقوقاً ما كانت لتمتّع بها لولا محاورّة الباحث للآيات المنسوخة. وحسبنا في هذا السّياق أن نتوقّف عند كميّة تعامل الفقهاء مع أحكام الميراث، ومسايرتهم لما تمثله السّلف واعتبروه حقاً لا يمكن المساس به. وبيان ما يمكن أن يصل إليه الباحثون من إعادة النّظر في استخدام هذه النصوص المعطّلة للقانون الذي يسيّر النّاس في واقعهم الرّاهن، ناهيك أنّ القرآن حريص على تنظيم العلاقات والأحكام التي تنظّم علاقة الفرد والمجتمع، وترسخ المبادئ التي تقوم عليها المجتمعات المتحضّرة، مثل الحرّيّة والعدالة والمحبة.

يدعو عبد الكريم الخطيب إلى المساواة بين النّاس، ويعتبر أنّ رفض الآخر نوع من الأنانية وسوء الفهم لمفهوم الإنسانيّة التي تجمع بين البشر بالقيم الأخلاقية وتحمها. ويقول الخطيب في هذا السّياق: "خيّل إليهم أنّ الوجود الإنساني وجود يحكمه الاضطراب ويسوده القلق ويستولي عليه الفساد. بسبب هذا الاختلاف الذي يبدو كأنّه لا يجتمع معه شمل ولا يستقرّ به حال⁽²⁾.

نلاحظ أنّ الخطيب يحرص على تتبع المعاني الأخلاقية في القرآن، مراوحاً في تفسيره بين البعد التّشريعي والبعد الواقعي، ليقرب المسافة الفاصلة بين المعنى الفقهي والمعنى المعاصر للمفاهيم. فالمفاهيم الأخلاقية التي يقدّمها النصّ ويفسرها الخطيب لها حدود وقوانين تتلاءم مع الذهنيّة العربيّة والمخاطب والسّياق الذي نزلت فيه، وليست تلك القيم بمفهومها المطلق، كما تقدّمها الثقافة الغربيّة مثلاً.

يبرز هذا التّفاوت بين اتّجاهات التّفسير، حيث نجد المفسّر الملتزم بما أقرّه السّلف، في مقابل المفسّر الذي يسعى إلى التوفيق بين النصّ القرآني بما يتضمّنه من أحكام، وبين الواقع المتغيّر باستمرار، معتبراً أنّ المواضع الاجتماعية المتجدّدة لا تتناقض مع مقاصد الشّرع من منظور الفقيه. وهي أعمال يرى بعض

1- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج1، ص173.

2- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج2، ص942.

الدارسين أنّها "أعمال لا غنى عنها في توفير المناخ المناسب للدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في التشريع الإسلامي"⁽¹⁾.

يؤكد الخطيب أنّ هذا الاختلاف يضع كلّ إنسان موضعه المناسب في الحياة بحسب استعداده، وهو ما يمكن المجتمع الإنساني من أن يحيا حياة كريمة، تملأ الدنيا خيرا يسعد به الناس جميعا، وتقوى بينهم مشاعر الأخوة الإنسانية، وتؤلف بين قلوبهم عواطف التراحم والتوادّ بدل الأنانية. ويستشهد الخطيب على ذلك بالآية "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ. ويفسر ذلك بأنّه السبيل الوحيد لتقليص الاختلاف بين البشر، مشبها ذلك بالمدن الفاضلة التي ارتسمت في أذهان الفلاسفة، ولكن لم يقدر لها أن تخرج إلى عالم الواقع. وأنّ هناك محاولات كثيرة، ودعوات متعدّدة في القديم والحديث، تهدف إلى تحقيق مساواة مطلقة بين الناس"⁽²⁾.

وهو موقف يعكس رؤية الخطيب الإيجابية للاختلاف باعتباره عنصر إثراء للحياة الإنسانية، ومصدرا للتكامل، لكنّه في الوقت نفسه يجنح نحو مثالية عالية حين يشبّها بالمدن الفاضلة التي لم تتحقّق في الواقع، ممّا يجعل الطرح أقرب للتصوّر النظري منه إلى المعالجة الواقعية.

5- تحرير إرادة الإنسان:

يعدّ سؤال الحرّية من أبرز القضايا التي مثلت موضوعا أساسيا في الفكر العربي وأسئلته منذ انطلاقة بوادر النهضة العربية. وقد اقترن هذا السؤال بطرح قضايا التّقدم والحداثة في المجتمعات العربية المعاصرة، وبأفكار التّوير والنّهضة، وتزامن ذلك مع الكفاح ضد الاستعمار. كما ارتبط بمفهوم الحرّية الوطنية والقومية. وما يزال طرح مسألة الحريات قائما في مواجهة الاستعمار. يضاف إلى ذلك أنّ قضية الحرّية تعدّ من أقدم القضايا الفلسفية التي بحث فيها الفلاسفة، واختلفوا في تناولها منهجيا ومعرفيا، بحسب التطوّرات المعرفية والعلمية التي عرفها الإنسان.

ضمن رؤية أخلاقية ايمانية تجمع بين العقل والروح، الواجب والتقوى، الحرّية والالتزام. يرى عبد الكريم الخطيب أنّ الحرّية هي أساس تقدّم الشعوب، وأنّ الظلم يؤدي إلى زوالها. وبالتالي إلى انهيار الأمة. وهنا يلتقي مع محمود محمّد طه الذي ربط مفهوم الحرّية بمفهوم التمدّن. فقال: "فإذا وجدت مجتمعا للضعفاء فيه كرامة مرعية، وإذا وجدت مجتمعا للنساء فيه حرّية وحرمة وللأطفال فيه حقوق ولديهم عناية وعلمهم رحمة، ولهم فيه محبة، فاعلم أنّه مجتمع متمدّن ومتحضّر"⁽³⁾.

وتظهر القراءة المعاصرة التي قام بها الخطيب، والتي خاض من خلالها في محاورة الآيات المنسوخة، أنّ المرأة اكتسبت حقوقا ما كانت لتتمتّع بها لولا ذلك. كما يبيّن الباحث كيف تعامل الفقهاء مع أحكام الميراث، ومسايرتهم لما اعتبره السلف حقّا لا يمكن المساس به. ويظلّ القرآن حريصا على تنظيم العلاقات والأحكام

1- السيّد أحمد عبد الغفّار، التصوّر اللغوي عند الأصوليين، ص 6.

2- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج 1، ص 173.

3- محمود محمّد طه، الرسالة الثانية من الإسلام نحو مشروع مستقبلي للإسلام، السودان، ط 1، 1967، ص 65.

التي تضبط علاقة الفرد بالمجتمع، وترسيخ المبادئ التي تعدّ أساس المجتمع المتمدّن مثل الحرّية والعدالة والمحبة. وتعدّ هذه القراءة من إحدى زواياها امتداداً للشّروح التي قدمها الخطيب في مؤلّفاته الأخرى، في استكناه أخلاقيات النصّ الديني وضرورة النّفّاذ من ظاهر النصّ إلى تأويله. وهي رحلة تأويلية لا تقف عند معطيات اللّغة الاصطلاحية الوضعية، وهو المستوى الذي يقف عنده الفقهاء ورجال الأصول، بل تؤكّد أنّ القرآن نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطوّرة.

وهو يقدّم رؤية منفتحة تربط بين الحرية والتقوى، وتؤكد أنّ الكرامة الإنسانية والعدالة والمحبة هي ركائز المجتمع المتحضّر، لكنّه يميل إلى الطابع المثالي ولا يقدّم إجابة عن مدى التزام المجتمع بتطبيق النظرية الفقهية وتطبيقها في الواقع المعاصر، خاصة في ظلّ التعقيدات الاجتماعية والسياسية. كما أنّ الحديث عن مكتسبات المرأة من خلال معالجة الآيات المنسوخة يحتاج إلى تدعيم بأمثلة فقهية وتاريخية دقيقة لتوضيح حجم هذا التحوّل. ثمّ إنّ بناء مجتمع متمدّن لا يقوم فقط على النصوص والمبادئ، بل يتطلّب أيضاً إصلاح البنى القانونية التي تضمن تحويل هذه القيم إلى واقع معاش.

وقد قدّم بعض الدّارسين للنصوص الدّينية، والمشتغلين بقضايا الفكر الإسلامي مواقف متباينة من مفهوم الحرّية، فقد اهتمّ بعض المفكرين بالجانب التّاريخي لهذا المفهوم، متتبّعين أسبابه العميقة فضلاً عن تجلياته في علاقته بالمجتمعات العربية. ويعود ذلك إلى أنّ علاقة العرب بتراثهم الدّيني اتّسمت بالرّفص والإثبات في الوقت نفسه، بفعل تأثير دور التبشير والوصاية الأوروبية.

وما يميّز هذا الفكر هو الجرأة في فهمه الجديد للقرآن، وهي جرأة فرضها الواقع المتغيّر وفكر يقوم على الرّغبة في بعث إسلام جديد بفهم جديد للقرآن، يختلف عمّا أقرّه السّلف. وهي دعوة إلى حرّية الأفراد في اختيار أمور دينهم ودنياهم، وتركيز الحرّية لكافة البشر بدل العبودية، وتحقيق المساواة بين الرّجل والمرأة في الميراث والكرامة والعدل الاجتماعي وبين البشر مهما اختلفت توجّهاتهم ومعتقداتهم وأجناسهم.

يؤكد هذا الموقف أنّ الواقع يتطوّر، وأنّ العلاقة بين الواقع والوحي هي علاقة جدلية يتغيّر فيها معنى النصّ ويتجدّد بتغيّر معطيات الواقع. انطلق الباحث في هذا السّياق من مسلّمة مركزية: كيف ننظر إلى التّراث؟ وكيف نقرأ النصوص؟ وكيف نتعامل مع الأصول؟ وكيف نقرأ النصّ بعين معاصرة؟ وكيف نستنطقه استنطاقاً مباشراً ليتحرّر من المسلّمات النقليّة، "لأنّ حجج الشرع لا تتناقض من منظور الفقيه وإنّما يتأيد نوع منها بنوع آخر، لأنّ في التناقض ما يؤدّي إلى تنفير الناس عن قبوله وما يستدل به على أنّه من عند غير الله" (1).

أمّا الاعتبار الثّاني الذي قاده إلى طرح مسألة الحرّية واعتبارها قاعدة قانونية يمكن الاستناد إليها، فهو استخدامها باعتبارها وسيلة توفّق بين النّظرية التّقليدية والمناهج المعاصرة، وانتقاء ما يتماشى مع مقتضيات العصر الرّاهن، دون الوقوع في التبسيط أو العرض لنظرية اللّا إكراه في الدّين بمسلّماتها القديمة. كما اعتبرها أداة لخلق حلول منسجمة مع روح المعاصرة، دون أن تتنكر لما أقرّه السّلف. وهذا منهج

في التفسير اختاره الباحث، لأنه يتعلّق بالإنسان مطلقاً، في غير سياق حضاري مخصوص. وهو منهج يدعو إلى ضرورة المساواة في الحقوق وفرص الحياة، والاحترام المتبادل، دون مغادرة القناعات والتنازل عن الثوابت.

6- قبول المخالف دينياً:

اعتبر عبد الكريم الخطيب أنّ المخالف دينياً يجب احترامه، وليبيّن ذلك توسّل بأية 256 من البقرة " لا إكراه في الدين فقد تبين الرشد من الغي: فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميعٌ عليمٌ" ليبين أنّ القرآن لا يفرض الإيمان قسراً. وهذا الموقف يتفق عليه القائلون بالمواطنة والسلام ونشر المحبة في العالم، لكن هل سيتفق هؤلاء في إطار القراءة التأويلية للإنتاج الديني في الإسلام أنه يمكن الجمع بين التجربة الإسلامية والتجربة الليبرالية في ممارستها للحرية والعمل بهما معاً فلا تعارض؟ وهل الاتفاق حول مفهوم موحد للحرية يظلّ أمراً عصياً أم أنّ الاختلاف هنا بين حلم الحرية بالنسبة إلى العرب والتأثير الخارجي؟

أمّا الأمر الثاني الذي يدعو إليه الخطيب، فهو ضرورة رفع القداسة الدينية والاجتماعية عن الممارسات العنيفة، لأنّ الأزمات تكون أكثر فاعليّة عندما تضيء عليها شرعية دينية واجتماعية. ورفع هذه القداسة سيغلب المجتمعات إلى العنف. لأنّ العنف الديني يمارس القتل والعنف والتفجير بتفسيرات لبعض الآيات وفق ما ينسجم ومذاهبهم. وتبريرات دينية ما كانت لها أن تكون في زمنها. وهو أمر أكدته قضية اللفظ والمعنى وما تطرحه من قضايا الفهم والتأويل لأنّ القراءة الحقيقية لا تبدأ إلاّ مع التأويل المتحرّر. يضاف إلى ذلك أنّ بنية اللغة التي نقول بها الأشياء هي بنية تأويلية، وبنية الإنسان هي بنية تقوم على الفهم باعتباره تأويلاً. وأنّ اللغة هي الوسيط بين الإنسان والأشياء⁽¹⁾.

فهذه المبررات الدينية لممارسة القتل والعنف لا تنتهي، بل تستمد قوتها من النصّ، ولذلك فلا بدّ من التوسّل أيضاً بآيات أخرى تدعو إلى السلام والتسامح وحماية حقوق الإنسان وتوفير كلّ أسباب التفاهم بين المختلفين. بل إنّ لجوء السلطة إلى العنف وممارسة القهر السياسي ليس دليلاً على القوة التي تمتلكها، بل هو دليل على عجزها. بل إنّ معيار القوة هو هيبتها واحترامها لحرية الأفراد، ورعايتها لها في سعيها للبحث في الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة انسانية كونية وفي ماهية الدين بالمعنى الأخلاقي للكلمة. وعن القيم المشتركة بين الأديان على اختلاف تعبيراتها وتمظهراتها، وفي الوظائف التي يؤدّيها الدين، وفي أشكال التدنّ في ضوء التاريخ والاجتماع ويسلم بها المجتمع. فالأمر لا يتعلّق بما تحقّقه المجموعة من مكاسب مادية فقط، بل المكاسب الأخلاقية كذلك حتّى تحقّق استقرارها السياسي والاجتماعي.

1- Ricoeur, Paul. *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut supérieur de philosophie -11971—1972. Louvain-la-Neuve: Service universitaire de cours (SUC), pp. 2—3.

7- أخلاقيات التعامل مع المرأة:

أمّا اهتمامه بالمرأة فلأنّها عماد الأسرة، والأسرة هي المجتمع الأوّل، لكنّه يتأسّف لأنّ الاعتراف بدور المرأة لم يتحقّق حتى يومنا هذا، فهي ما تزال تعاني من الاضطهاد، ودورها في البيت يقتصر على دور الخادمة، وهذا الوضع يحمل عواقب وخيمة على تنشئة الأطفال، ممّا يؤثّر سلباً في المجتمع في جميع المستويات. لذلك، فإنّ الحلّ الذي ارتآه المفكّر هو تحقيق المساواة المطلقة بين الرّجال والنساء. ويبرّر ذلك بأنّ المرأة حين تعدّ لتكون أمّاً فإنّها تخدم المجتمع. ولذلك اتّسعت المسافة بين التنظير الفقهي والحلّ الفقهي. والسبب في هذا العدول يعود إلى أنّ الفقيه هو فرد من المجتمع، وقد اجتمع في وظيفته التنبيه إلى القوانين التي أبان الله، والحرص على تنظيم العلاقات من غير أن يقطع مع المقومات التي تميّز بين المجتمعات. فقد كانت المرأة في مشغل المناكح خاضعة لنوع من العنف "المشروع" نتج عنه أن أُفرغت في رؤيتهم الفقهية من إنسانيتها، لتحوّل إلى رمز لروح العشيّة، وأكسبوا الأحكام المتعلقة بها حصانة دلالية تقوم على أنّ ما تمثله الأوائل هو الحقّ الذي نزل في النصّ، ويلزم اللاحق كما التزم به السّابق.

وينتهج في سبيل بلوغ هذه المعاني مساءلة النصّ القرآني مباشرة، دون التوسّل بتأويلات المفسّرين، وهو يعلّل الاضطراب الذي وقع فيه الفقهاء بالرّسوم التي كان يسير عليها المجتمع، والتي كانت تقيم فروقا بين المرأة والرّجل. وقد رفض التمييز الفقهي ضدّ المرأة، وردّ على هذه التّأويلات معتبرا أنّ التّمييز في بعض الأحكام له أسباب اجتماعية ظرفية لا يجب تعميمها على كلّ الأزمنة. ولذلك نجده يدعو إلى قراءة متجدّدة للأحكام المرتبطة بالمرأة في الميراث والشهادة والولاية والزواج والطلاق، وفق التحوّلات الاجتماعية المعاصرة، لأنّ المقاصد القرآنية تتمثّل في العدل والرّحمة والكرامة الانسانية، وأيّ فهم للقرآن يجب أن ينطلق من هذه القيم.. وهو طرح يفتح باباً واسعاً لإعادة قراءة الأحكام في ضوء القيم العليا كالعدل والرّحمة. لكن تجاوز التراث الفقهي بالكامل لصالح قراءة مباشرة للنص قد يفقد الاستفادة من الجهود الاجتهادية المتراكمة، رغم ما فيها من إشكالات.

فما هي الحلول التي يقترحها الخطيب؟

8- نقد الممارسة التاريخية للتفسير:

أمّا الحلول التي يقترحها عبد الكريم الخطيب لتمتين العلاقة بين الأخلاق والتفسير. فهو يرى أنّه لا حرج في إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقييم. ويؤكّد ضرورة التفسير الحي للقرآن في الواقع المجتمعي، بدلا من التفسير الذي يقف عند حرفيّة النصّ فقط. ويشدّد على التفسير الذي يركّز على البعد الأخلاقي للقرآن، حيث تشترك هذه القيم في جميع الأديان مثل تحريم القتل، وحب الآخرين، ومساعدة الضعيف، والمحبة والرّحمة. فهي قيم وجودية تضيء معنى على الحياة وعلى النصّ الديني. يقترح الخطيب اجتهادا مقاصديا يوازن بين النصّ وروحه، ويأخذ بالمعطيات الاجتماعية المعاصرة، مع وضع آليات عمليّة لضمان المساواة العادلة التي تحفظ الكرامة وتراعي التنوع الإنساني.

اختار عبد الكريم الخطيب أن يؤسس هذه القيم الأخلاقية مؤمنا بأن أهمّ الانجازات التي حققتها الحضارة المعاصرة تجد ما يبرّرها في القرآن، بل هي في حقيقتها تحمل مضامين تشريعية. وهذه القيم جزء من خطة أكبر يأمل الباحث أن يحققها، وهي مراجعة القراءات التقليدية لآيات الأحكام، وإنجاز قراءة تشريعية جديدة لهذه الآيات. وكانت النتيجة تفعيل الآيات المنسوخة، ومن ثمّ إقصاء العديد من الآيات التي عدّها الفقهاء في حكم النَّاسِخَة حسب اعتقادهم..

في مقابل ذلك، هناك تفاوت في الرؤية والممارسة بين المفكرين. فعبد الكريم الخطيب يركّز في تفسيره على البعد الإنساني للآيات المنسوخة، بينما يركّز محمّد الغزالي، على سبيل المثال، في تفسيره للقرآن على القراءة العلميّة للآيات المنسوخة، ويلتقيان في اعتبار أنّ النَّسْخ مبدأ تشريعيّ يضمن صلاحية الشريعة لكلّ وقت، فمقصد الله صالح لكلّ الأوقات والأمكنة، وهو ما تدلّ عليه اللّغة. وفي الوقت نفسه، ينكران النَّسْخ إذا أصبح عائقا أمام المساواة الاجتماعية والقيم الأخلاقية التي تنظّم الأمة. "وأيا كان مردود عمليات الجمع والتوفيق فالذي لا شكّ فيه أنّ ازدواجية الحقيقة الدّينية في ذاتها لا يعد مسؤولا وحده عن افتراق التصوّرات إلى حدّ الصّراع، كما لا يمكن الاكتفاء بالقول إنّ مجرد اختلاف زاوية النظر أو تعدّد المداخل للاقتراب من نفس الحقيقة، فلا بدّ لتفسير هذا الخلاف من الابتعاد عن الظاهرة موضوع الخلاف، والبحث عن أسبابه في حياة الناس أنفسهم وما يحكمها من قوانين تحدّد حركتهم وتصوغ فكرهم، إنّها الحياة الاجتماعية بكلّ أبعادها الاقتصادية والسياسية والفكرية هي المفسّرة للخلافات الفكرية، وبالأخصّ للخلافات الفكرية الدّينية" (1).

وكانت غايته توسيع الحقل التّشريعي، وعدم عزل الآيات المنسوخة عن الحياة، لأنّها في اعتباره آيات تحاور الإنسان باعتباره كائنا حرّاً، وهي آيات تبسّط الحياة ولا تعقدها. يقول عبد الكريم الخطيب: "فإذا كان هذا ما ينسخ من آداب القرآن وأحكامه.. فماذا يبقى من آدابه وأحكامه؟ بل ولم يبق بعد هذا على شيء من آدابه وأحكامه؟ إنّنا لا نسيغ القول أبداً بأنّ شيئاً منسوخاً من هذا القرآن الذي نقرؤه ونتعبّد به إذ لا حكمة مع هذا الآيات كريمة نتلوها ونتعبّد بتلاوتها، ثمّ لا نعمل بها، ولا نأخذها مأخذ الجدّ، في تحصيل الخير المشتمل عليه كيانه" (2).

نلاحظ إذا أنّ الفقه العربي المعاصر لا يقطع مع المصنّفات القديمة في تفسير القيم الأخلاقية التي تضمّنها النصّ الدّيني، وفي الوقت نفسه يحاول الانشغال بقضايا عصره، إيماناً منه بأنّ القيم الأخلاقية من أكثر المواضيع التي نحتاج إليها اليوم. وهي الطّريقة الأنسب التي التجأت إليها بعض الدّول لتحمي بها قوانينها وتحفظ بها تشريعاتها.

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، الدار البيضاء، المغرب، ص 175.

2- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ص 974.

وهذا يعني أنّ المواقف القديمة تفسّرها عوامل التبرير الديني للتشريع وعامل التعصّب المذهبي، بينما تدفع المواقف المعاصرة هواجس الفهم الأعمق للتصوص المنزلة، والعمل على تأويلها وفق المعطيات الجديدة والقوانين الوضعية وحاجيات الشعوب.

ولئن كان السبب الظاهر والمباشر لدى عبد الكريم الخطيب في الجمع بين مصطلحات قديمة ومفاهيم معاصرة حول القيم الأخلاقية، هو تحقيق انسجام بينهما، فإنّ الدوافع الخفية لعمله تكمن في تقليص الهوة بين المسلم اليوم والنصّ القرآني من جهة، ومن جهة أخرى الإفادة من المناهج الحديثة.

ورغم ما قد يعتري قراءته من ثغرات منهجية أو مواطن خلط وتعمّس في تأويل النصّ، فإنّ خطابه يخفي رغبة معرفية لها بعد أخلاقي. ويسعى للانتقال من التنظير المجرد إلى الممارسة العملية. لأنّه يعتبر أنّ الجانب النظري وحده لا يفي بمتطلبات التشريع المعاصر. وهذا التبسيط في التعامل مع المصادر القديمة التي تناولت الجانب الأخلاقي، لا يكفي للأخذ منه مثلا مع ما يتفق وحاجيات التشريع المعاصر، لأنّ هذه المرجعيات متباعدة. إذا ما عملت بمقولة النسخ عندما تتعارض والأخلاق، وكرامة الإنسان، وحقه في التدين والاختلاف. "فهل جاء الإسلام لتزكية نفوس المجرمين وتطهيرها من روح الشرّ والإجرام بما يضع لها من طرائق التزكية، أو جاء ليقصّ منهم بإقامة الحدّ تنكيلا بهم وبما صنعوا؟ وهل جاء الإسلام بالمساواة بين عباد الله إلا بما يقدّمون من عمل وأتّه جاء ليجعل المرأة بأنوثتها أدنى حقًا في الحياة من الرجل بذكورته"⁽¹⁾.

يرى محمود محمّد طه أنّ الآيات المكيّة هي بمثابة الرّسالة الخالدة والجوهرية، رسالة تحفظ للأفراد حرية الاختيار في أمور دينهم وديناهم، وترسخ الحرية لكلّ البشر بدل العبودية، وتدعم المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث والكرامة والعدالة الاجتماعية، وتحقق المساواة بين البشر على اختلاف توجّهاتهم ومعتقداتهم وأجناسهم. وهذا هو البعد الإصلاحي نفسه الذي دعا إليه الطاهر الحدّاد فكما منع الرّق جملة واحدة اعتمادا على ما في أعماقه من حبّ الحرية كذلك يجب أن تتمّ المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها عندما تتمّ الاستعدادات لذلك بتطوّر الزمن اعتمادا على ما في أعماقه أيضا من حبّ المساواة. هذه المبادئ وجد لها عبد الكريم الخطيب سندا في القرآن. وانطلق من معطيات أهمّها:

المعيار الأخلاقي، وهو المقياس الذي يفهم به المسلم نصّه القرآني. وقد رأينا في كتب الفقه كيف يُقصى المفسّر من عملية تفسير القرآن إذا لم يكن غير عالم بالناسخ والمنسوخ. في المقابل، ينسف عبد الكريم الخطيب المنظومة الفقهية القديمة بأكملها، بل يحمّلها مسؤولية جمود التشريع الإسلامي. فيرى أنّ الأمر يرجع في الواقع إلى هذا الشعور الذي دخل على العلماء والفقهاء من التزام الخطوة الأولى التي خطاها السلف في طريق هذا التشريع.

ويبرّر ذلك تبريرا أخلاقيا، فيقول: "لا بدّ أن ننظر إلى الحياة كلّها وإلى أجمل ما في هذه الحياة، حين ننظر في هذا الدّين وتقييم حياتها عليه، فإنّنا لو ذهبنا نأخذ شريعتنا من مصدرها الأوّل - الكتاب والسنة - لوجدنا أنّ كثيرا من القضايا الهامة في حياتنا التي جاءت إلينا باسم الدّين، وصارت وجهها من وجوهه، ومادّة من

1- الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المطبعة الفنيّة، تونس، ص1.

موادّ دستوره، لم تكن من الدين. وإنما وقعت من تأويلات تحكّم فيها يومئذ واقع الحياة، وتحيفّ فيها المتأولون⁽¹⁾ وهذا يشبه ما حصل في بعض التطبيقات الفقهية مثل نسخ السنّة للنصّ القرآني الثابت. فالأصوليين وظّفوا مبدأ نسخ السنّة للقرآن لتبرير اجتهادات الفقهاء وما أجمعوا عليه، فجاء الموقف الأصولي النظري لاحقاً للموقف الفقهي، يسبغ عليه المشروعية، ويؤصّله تأصيلاً ينهض على إجلال سلطة السلف بحكم قربها من عهد النبوة⁽²⁾.

في المقابل، يعترف الخطيب بحقيقة مفادها أنّ النصّ القرآني يحظى بمكانة محوريّة في الرؤية الإسلاميّة، وفي الضمير الجمعي، يضاف إلى ذلك أنّه نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة. وقد ظلّت هذه العلاقة قائمة بعد انقطاع الوحي ومرحلة التّعامل مع النصوص، فاستمرّت علاقة جدليّة تتجدّد بتغيّر معطيات الواقع. وكان التّفاعل بين النصّ والواقع أهمّ ميزة انتظمت بها كتب الفقه والتّفسير، والتي مثلت بدورها الوسائل التي يتسلّح بها المؤمن لقراءة النصّ وفهمه.

ونشير إلى أنّ الخطيب لخصّ القيم الأخلاقيّة وضرورة فهمها وفق الواقع، وذلك بأية "لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" وهو البيان الواضح لحقيقة الشرائع السماويّة، والمنهج التربوي السليم لإصلاح أمر الفرد والمجتمع، وهي الغذاء الروحي والنفسي والعقلي للإنسان، إنّما المؤمنون إخوة، وهي الصلة التي ينبغي أن تقوم بين المؤمنين، هي صلة أخوة ومودّة دون نظر إلى لون أو جنس أو وطن. فقد جمعهم الإسلام في نسب يعلو على نسب الدّم والجنس والوطن لأنّ ما بين المسلم وغير المسلم هي صلوات إنسانية فيها المودّة والألفة والإحسان⁽³⁾.

حاور الخطيب هنا الفقهاء الذين يفرّقون بين الشرائع والرّسل، وبالتالي بين بني البشر، مؤكّداً أنّ الله يخاطب النفس الإنسانية على مرّ الدهور، والشرائع جميعها شهدت الوقائع والتقاليد نفسها، فجميعها مصدرها الله، وقد أقامت المعابد والهيكل ونظّمت الطقوس الدينية لعبادة الله، وقدمت القرابين إليه، كما حفلت بمواقف الملحدّين والمؤمنين ووقفت جميعها في محارِب العبادَة لله.

ولو تتبعنا تاريخ الإنسانية، لوجدنا الخطاب الإلهي موجّه إلى الإنسان باعتباره أصل الحركة وغايتها، ومن ثمّة لا يمكن التّمييز بين الشرائع، لأنّ ذلك يقتضي تمييزاً بين الناس من شأنه أن يثير الصراع ويغذّي الحقد. يقول عبد الكريم الخطيب في هذا السّياق: "ما حجّة هؤلاء الذين يفرّقون بين رسل الله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ما حجّتهم؟ وما عذرهم ورسل الله جميعاً هم بعثة الهدى والرحمة المرسلّة من الله إلى عباد الله، لا يحملون في أيديهم إلاّ الخير، ولا يمدّونها بغير الهدى. فكيف يقبل الناس على بعضهم ويعرضون عن بعض؟ وكيف يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض؟"⁴.

ولنا على ما قدّمه الخطيب الملاحظات التالية:

- 1- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج 1، ص 126.
- 2- حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2009، ص 656.
- 3- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج 1، ص 261.
- 4- المرجع نفسه، ج 2، ص 1010.

الملاحظة الأولى:

حاول الخطيب الانطلاق من النصّ القرآني، لبيّن أنّه نسيج ثقافي يجمع الإنسانية عبر العصور، ومنبع يوفّر أنماطا متنوّعة من الأخبار والحقائق التي توحد بين البشر بدل الادعاء بأنّه يفرّق بينهم. وهو يقدّم رؤية تربط القيم الأخلاقية بالواقع المعيش، وتؤكد على البعد الإنساني الشامل في الإسلام، متجاوزاً الحدود العرقية والجغرافية. لكنّه يظلّ مثاليًا ولا يوضّح كيف يمكن ترجمة هذه المبادئ إلى ممارسات عملية في سياق عالمي يتّسم بالصراعات والمصالح المتضاربة، ممّا يجعل تحقيق هذه الأخوة والمودة تحديًا يحتاج إلى آليات واقعية وسياسات اجتماعية وثقافية.

الملاحظة الثانية:

تكتسب هذه القراءة أهميّة خاصّة لكونها تنصّل من الروايات التي تزخر بها كتب التفسير وتناقلمها، رغم أنّها لا تستند إلى نصّ شرعيّ، وهذا يعني أنّ المفسّر مدرك لحقيقة الاختلاف الذي تشرّعه النصوص الشرعية، وللحقائق الأخلاقية والفكرية والمذهبية التي تطوّع النصّ لخدمتها، لأنّ "المعنى ليس أبداً مبدأً أو أصلاً، إنّهُ نتاج، وليس للاكتشاف أو الترميم، ولا للاستبدال، بل يتطلّب أن يُنتج من جديد بآليات جديدة"⁽¹⁾.

9- خاتمة:

يبدو أنّ الوعي بأهميّة الاجتهاد في إطار الإصلاح الاجتماعي أصبح هدفاً مشتركاً بين الباحثين في مختلف مجالات العلوم الإسلامية، فكلّ كتابة جديدة تعني بالضرورة مراجعة التراث القديم، وإن اختلفت مناهج العرض والقراءة، وهي في الوقت نفسه تعكس شخصيّة مؤلّفها وفكره وعصره، كما تعبّر عن تطوّر الكتابة وعمقها، وتقدّم إضافات جديدة، فالكتابة إذ تحاور النصوص وتعيد النظر فيها، تقدّم تصوّراً في كفيّة التعامل مع النصّ يقوم على خيارين:

إمّا العودة إلى الشارح لفهم نواياه ومقاصده، أو فهم معاني النصّ بالمعنى التقليدي، وحصّرها فيما أجمع عليه القدامى وإخضاع النصّ القرآني لسلطة التفسير الموروث.

ونحن لا نستغرب كثرة التّرجيحات وتعدّد وجوه الفهم التي اقترنت بمسألة التفسير القرآني في الفكر العربي المعاصر، فقد تزامنت هذه القضية مع أزمة الفكر العربي وأسئلة الميتافيزيقا وقضيّة تطوير التشريع وتأويل النصّ الديني، وإعادة قراءته قراءة قرآنية دون وساطة المفسّرين والفهاء. وغالباً ما يرتبط التفسير بالظروف التي تمرّ بها الأمة من مشكلات اجتماعية، وأزمات سياسية، وصراعات خارجيّة. ومن هذا المنطلق، اهتمّ المفكّرون المعاصرون أحياناً بالدلالات اللغويّة، وأحياناً أخرى بتطويع هذه المعاني اللغوية لجعلها منسجمة مع الأحداث الرّاهنة. ليستنتجوا أنّ المبادئ الأخلاقية موجودة في القرآن، وأنّ ذلك يمثّل محاولة للجمع بين اللّغة بوصفها أداة لتجسيد الفكر، وبين العوامل الاجتماعية والتاريخية.

1- Deleuze, Gilles. Logique du sens. Paris: Éditions de Minuit, 1969, pp. 89-90.

يبدو أنّ المسألة تمسّ جوهر المنهج في التعامل مع النصّ القرآني، ولكن الذي لا نشك فيه هو أنّهم انطلقوا من السؤال نفسه: ما هي القيم الأخلاقية والفقهية التي اصطدمت بحركة المجتمع؟ وما هي الحلول التي قدّمها الفقهاء لمواجهتها؟

وفي هذا الإطار، تظلّ الأسئلة المطروحة متعلّقة بمدى قدرة المفسّر على إيجاد حلول لقضايانا المعاصرة، ومدى اعتماد هذه الحلول في تبرير الأحكام الوضعية، ضمن سياق معاصر تسوده قيم الحداثة والعولمة، وفي خضمّ إرساء مبادئ الحرية والعدالة وضمان حقوق الإنسان، وترسيخ مبدأ المواطنة. وفي إطار هذه الرؤية، يتغيّر مفهوم القارئ وتتغيّر وجهته التأويلية، فينأى بالقارئ من ثقافة النقل والجمع إلى ثقافة التّقد والسؤال، مؤسساً قاعدة جديدة لرعاية الأخلاق، ولكن برؤية متجدّدة للأخلاق تتناسب مع قضايا العصر.



قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللّغة العربيّة:

- 1- ابن حزم، علي بن أحمد: (1983)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الأفاق الجديدة.
- 2- ابن خلدون، عبد الرحمان: (1858)، المقدّمة، بيروت، دار الفكر.
- 3- ابن عاشور، محمد الطاهر: (1946)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس. دار المعارف التونسية.
- 4- أبو زيد، نصر حامد: (1990)، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المغرب، الدار البيضاء.
- 5- أركون، محمد: (1993)، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، دار الساقى.
- 6- الحدّاد، الطاهر: (1930)، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، المطبعة الفنيّة.
- 7- الخطيب، عبد الكريم: (2010)، التفسير القرآني للقرآن، القاهرة، دار الفكر العربي.
- 8- زويب، حمادي: (2009) جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت.
- 9- السرخسي، أبوبكر: (1993) أصول السرخسي (المحرر في أصول الفقه)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت، دار المعرفة.
- 10- طاع الله، محمّد: (2000)، أصول الفقه عند المحدثين، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان.
- 11- الطالبي، محمّد: (2017)، ليظمنن قلبي، سوتيميديا للنشر والتوزيع.
- 12- محمد طه، محمود: (1967)، الرّسالة الثانية من الإسلام، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، السودان.

المراجع باللّغة الأجنبيّة:

- 1- Deleuze, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Éditions de Minuit, 1969, pp. 89-90.
- 2- Ricoeur, Paul. **Herméneutique**. Cours professé à l'Institut supérieur de philosophie 1971–1972. Louvain-la-Neuve: Service universitaire de cours (SUC), pp. 2–3.

تأثير الفكر اليهودي على الفكر الإسلامي من خلال مقارنة بين الفكر القرائي والفكر الظاهري

The influence of Jewish thought on Islamic thought
Through a comparison between Karaite thought
and Zahiri thought

د. أمال الرياحي

جامعة تونس المنار
تونس

amelriahi82@gmail.com



تأثير الفكر اليهودي على الفكر الإسلامي من خلال مقارنة بين الفكر القرآني والفكر الظاهري

د. آمال الرياحي

ملخص:

يقدم هذا المقال دراسة حضارية مقارنة بين الفكر اليهودي القرآني والفكر الإسلامي الظاهري في بداية العصر الوسيط تحت الحكم الإسلامي. وتعتبر هذه الفترة من أهم الفترات التي انتشرت فيها الثقافات وازدهرت الكتابات وتلاقحت الحضارات فتأثرت ببعضها البعض. وقد قدمت العديد من البحوث تأثر الطوائف والحركات الفكرية بالثقافة العربية الإسلامية في حين لم نشهد كتابات شافية لتأثر الكتابات الإسلامية بالحضارات الوافدة عليها أو الناشئة فيها، لذلك يقدم هذا المقال رؤية جديدة تكشف تأثر الفكر الظاهري بالحركة القرائية اليهودية وهو ما لاحظناه من خلال دراسة عميقة لبعض الكتابات القرائية وكتابات ابن حزم الظاهري والتي بينا فيها أهم نقاط التشابه بينهما.

الكلمات المفتاحية: القرائية – الظاهرية – الفكر - التأثر - الدين.

ABSTRACT:

This article presents a comparative civilizational study between Jewish Karaite thought and Islamic Zahirite thought at the beginning of the Middle Ages under Islamic rule. This period is considered one of the most important periods during which cultures spread, writing flourished, and civilizations interacted and influenced each other. Numerous studies have examined the influence of Arab-Islamic culture on sects and intellectual movements, while we have not witnessed comprehensive literature on the influence of Islamic writings on the civilizations that intruded upon or emerged within them. Therefore, this article presents a new vision that reveals Zahirite thought was influenced by the Jewish Karaite movement. , as we observed through an in-depth study of some Karaite writings and the writings of Ibn Hazm al-Zahirite, in which we highlighted the most important points of similarity between them.

Keywords: Karaite –Zahirite -Thought – Influence - Religion.

1- مقدمة:

كثيراً ما تحدث الباحثون عن تأثير الفرق والحركات الدينية بالثقافة العربية الإسلامية خاصة في بداية العصر الوسيط تحت الحكم الإسلامي أين ازدهرت الحياة الثقافية الإسلامية ونهلت من الثقافات الأخرى وانتشرت حلقات المناظر والنقاشات واختلفت آراء علم الكلام. وكانت من بين الحركات التي أخذت من الثقافة العربية الإسلامية الحركة اليهودية القرائية التي تأثرت كثيراً بالفكر الاعتزالي وأخذت من الصوفية والشيعية لتبرز كفكر يهودي مخالف للفكر الرباني الحاخامي، وهذا ما بدا واضحاً سواء في كتابات العرب القدامى أو في كتابات اليهود أنفسهم.

غير أنّ ما لم يصرح به العرب هو تأثير الفكر الإسلامي بالفكر اليهودي القرائي إذ أنّ هذا الفكر الذي نشأ وترعرع في بابل تحت الحكم الإسلامي والذي انتشر في باقي أصقاع العالم قد ترك أثره في الفكر الظاهري الإسلامي وهو ما سيبيّنه هذا المقال من خلال دراسة مقارنة بين الفكر اليهودي القرائي والفكر الظاهري.

2- الحركة اليهودية القرائية:

هي حركة دينية يهودية ظهرت في القرن الثامن ميلادي في العراق وفلسطين، تعارض اليهودية الحاخامية ومفهوم التوراة الشفوية، وتعتبر القرائية حركة إصلاحية كبيرة داخل اليهودية حيث لامست مسائل عديدة في الفقه والكلام.

يشير القراؤون إلى أنفسهم بأنهم "أهل الكتاب" أو "سادة الكتاب"، ويتم تقديمهم على أنهم "قراء" أو ربما "مؤلفون للكتاب المقدس"، وهم طائفة يهودية ترفض تعاليم سلطة التقاليد الحاخامية والقيادة، ولا تعترف بحكم الشريعة وأدبها المتمثلة في المشناه والتلمود، فهم يعرفون فقط الكتاب المقدس العبري كمصدر موثوق للشريعة مُعلن من الله¹.

أصبحت القرائية طائفة في وقت ولادتها، بسبب الرفض الرسمي لسبب وجودها من قبل القوى الحاخامية، ومع ذلك فإن تأثير تطلعاتها يظهر نفسه في تطور الحاخامية حتى يومنا هذا. كان لعمل العلماء القرائين تأثير هائل على ازدهار العلوم الدينية اليهودية في العصور الوسطى لدرجة أن معارضي القرائين يستخدمون حالياً ويكرمون شكل النص المنطوق للكتب المقدسة العبرية التي وضعها العلماء القراؤون في أوائل العصور الوسطى.

لظالما تم إهمال الحركة القرائية باعتبارها غير مستحبة في المجال العام للتاريخ اليهودي، ولا سيما الدراسات في فترة المهيد من الطائفة، حيث أن المصادر الوثائقية المتاحة قليلة للغاية، ومجزأة بشكل مثير، ومشبعة تماماً بالنقد اللاذع للطائفة، هذا إلى جانب الولاء المستمر وغير المبالي للمفاهيم التقليدية الأساسية في التاريخ القرائي المبكر، وخالية من ذلك الاختبار الدوري المستمر وشبه التلقائي لهذه المفاهيم.

1- Astren, Fred: The dead Sea Scrolls and Medieval Jewish studies: Methods and problems Vol. 8, No. 2, Qumran and Rabbinic Judaism San Francisco State University, 2001, p105.

يعتبر عنان مؤسس طائفة القرائية التي كانت تحمل اسم "العنانية" في بابل. تفاصيل حياته غامضة حيث يخبرنا القرقساني في القرن العاشر أن "عنان كان أول من كشف الكثير من الحقيقة حول المراسيم الكتابية" في حين تشير المصادر التقليدية في القرن الثاني عشر إلى أن عنان ينحدر من سلالة داود كما أكده بعض المؤرخين المسلمين مثل أبي ریحان البيروني¹ في كتابه "الأثار الباقية من القرون الخالية"² وكان من المقرّر أن يتمّ تعيينه رئيساً للجالية اليهودية في بابل ولكن بسبب ميوله الهرطقية تمّ اختيار شقيقه الأصغر ، عندئذ جمع حوله مجموعة من الطوائف ونصّب نفسه كبديل للجالوت ممّا أدّى ذلك إلى اعتقاله بأمر من الخليفة وإفلاته بصعوبة من حكم الإعدام باعتباره متمرداً³.

ظهر عنان بن داود في أيام الخليفة أبو جعفر المنصور (754-775م)، وكان أول من أوضح الكثير من حقيقة الأمر الإلهي، ويذكر أبراهام بن داود وهو أحد كتاب القرن الثاني عشر ميلادي أن ظهور عنان كان أيام الجاؤون يهوداي بن نعمان الذي كان رئيس مدرسة سورا من 757 م إلى 761م.

درس عنان في المدارس الربانية ولم يستطع أحد من الربانيين إنكار شأنه العلمي بدليل أن رأس المثيبة قد ترجم كتابه هو ووالده من الأرامية إلى العبرية⁴.

يجب أن ينظر إلى رواية عنان في إطلاق الطائفة القرائية بشكل نقدي لأنّ من كتبها هم المعارضون الربانيون بعد عدّة قرون من وفاة عنان. يشير جوهر الحقائق الواردة في المصادر المتاحة إلى أن عنان كان التالي في تسلسل الخلافة للمنصب الوراثي المهمّ رئيساً للمجتمع اليهودي المستقلّ في بابل، إلا أنّ هذا المنصب الوراثي المهمّ عرض على أخيه الأصغر "حنينيا" والذي كان أقلّ علماً من عنان، ولكنه كان أكثر تواضعاً وتقوى. ومن الواضح أنّ عنان تمّ رفضه لأنّه كان على ما يبدو مرتبطاً بحركة سرية أظهرت ميولاً مناهضة للتلمود⁵.

أكّد زعيم المنطقة المسلمة حنينيا للمنصب ثمّ شرع عنان في إطلاق منظمة سرية لأتباعه الذين كانوا مناهضين للتلمود وعينوه كزعيم لهم وعندما تمّ اكتشاف ذلك من قبل السلطات تمّ القبض عليه وسجنه والحكم عليه بالإعدام. وفي السجن التقى عنان بعالم مسلم يدعى أبو حنيفة أين نصحه بالدفاع عن سلوكه على أساس أنّ دين عنان مختلف ومنفصل عن دين حنينيا وبالتالي لا يمكن اتهام عنان بالتمرد على سلطة قانونية. كما نصح أبو حنيفة عنان بالتشديد على حقيقة أنّ مجموعته لم تتبع التقويم الثابت الذي قدّمه هليل الثاني حوالي 350 م لكنّها حدّدت تقويمها بالطريقة الإسلامية من خلال المراقبة الفعلية للقمر، ساعد هذا الدفاع المدعوم برشاوي كبيرة عنان في الحصول على حريته⁶.

1- 362 هـ - 440 هـ الموافق ل 973م - 1048 م.

2- الخوارزمي، أبو ریحان محمد بن أحمد البيروني، الأثار الباقية عن القرون الخالية، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، تهران - إيران، (د.ت)، ص59.

3- Cunningham, John, Anan Ben David, Britanica, Oxford University Press Nemoy.

4- Gill, M: (), The Origins of the Karaites, Karaite Judaism, Vol 73, Brill, Leiden, 2003, p75.

5- Ibid.

6- Ibid, p5.

بعد خروج عنان من السجن يذكر القرقساني أنّ الحاخاميين تأمروا عليه وحاولوا اغتياله والتخلص منه إلا أنّ الله سلّمه منهم¹. ويؤكد يافث بن إيلي، أحد علماء القرائين الذين ظهروا في القرن العاشر، اختفاء عنان لفترة بعد خروجه من السجن وهو ما يؤكّد قول القرقساني².

تركت هذه القصة التقليدية لردّة عنان فهي لم تكتب قبل الربع الأول من القرن العاشر، ومن المرجح أنها نشأت في وقت لاحق. وفي كلّ الأحوال تبقى الحقيقة أنّ القصة كانت معروفة على ما يبدو للعلماء القرائين والربانيين لما يقرب من مائة وخمسين عام بعد وفاة عنان، علاوة على ذلك فإنّ القصة تعجّ إلى حدّ ما بالصعوبات النفسية والعجز. وهذا ما بيّنه "نيموي" Nemoy الذي شكّك في رواية اعتقاله ورأى أنّه لا يمكن تفسيرها لأنّ انفصاله عن الكنيسة الربانية لم يكن جريمة وفقا للشريعة الإسلامية. ومن المعروف أنّ الطوائف اليهودية الأخرى في تلك الفترة لم تتعرّض لأيّ مضايقات من قبل المحمديين أو الربانيين على حدّ سواء. فمؤامراته المفترضة مع عالم مسلم معروف لخداع أتباعه والخليفة أمر بعيد الاحتمال لأنّه يفترض سداجة من جانب الخليفة والعنانيين وهو أمر مستبعد للغاية³.

حدّد عنان قواعد فكره نهائيا في كتابه سماه "التعاليم" حيث كان مبدؤها الموحد هو رفضها لكثير من تعاليم التلمود والحاخامية التي أسست سلطتها على التلمود إذ لا يعترف عنان إلاّ بالكتاب المقدّس حيث يقدم تفسيره بمزيج غير عادي من الحرية والحرفية⁴.

تميّزت فترة ظهور الفكر العناني بتنوع الجماعات الدينية اليهودية وظهور شخصيات أمثال عنان تنتقد المؤسسة اليهودية الرسمية أمثال إسماعيل العكبري الذي ظهر في القرن التاسع الميلادي والذي تختلف آرائه عن التلموديين أهمّها قوله بأنّ التوراة فيها حذف وأخطاء وفيها تغيير وزيادة ونقصان ويجب العودة إلى النسخة السامرية أو مقارنتها بالترجمة اليونانية السبعينية.

بعد ذلك ظهر أتباع فكر عنان في القرن التاسع ميلادي ثم انتشرت كتابات الفكر القرائي في القرن العاشر لتتجاوز حدود المكان وتنافس أهم الكتابات العربية في علم الكلام.

1- القرقساني، أبو يعقوب يوسف، الأنوار والمراقب، منقول عن طريق ليون نيموي، State, Public Library at Leningrad and the British Museum at London New York, 1939، ص13.

2- حسن، جعفر هادي، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ط2، العارف للمطبوعات، بيروت، 2004، ص28.

3- Nemoy, Leon, Karaite Anthology, Excerpts from the Early Literature, New Haven, Yale University Press, United States, America: 1955, p7.

4- Cunningham, John, Anan Ben David, Britannica.

3- المذهب الظاهري: نشأته وتطوره:

3-1- عصر المذهب الظاهري:

أثبتت أغلب الدراسات عن الحركة القرائية تأثر هذا الفكر في أحكامه وقوانينه ببعض المذاهب الإسلامية كالمعتزلة والصوفية والشيعة وغيرها. إلا أنّ فترة ظهور الحركة العنانية¹ تزامنت مع ظهور مذهب إسلامي جديد في بغداد مع العلامة داود بن علي الأصهباني الظاهري بعد قرن من ظهور الحركة العنانية أين كان أتباع عنان ينشطون ضمن هذه الحركة ويروجون لأفكاره².

لا يوجد من الكتابات ما يفند فكرة أن يكون المذهب الظاهري قد تأثر بالفكر القرائي اليهودي إلا أنّ ما سنقدمه قد يثبت صحة ذلك ما إذا ما قارنا بين القضايا التي تطرق إليها كلا الحركتين وبين مدى التشابه بينهما.

تحدّث ابن خلدون عن الظاهرية قائلاً: "ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية... وكان إمام هذا المذهب داود بن علي"³.

أرجع العديد من الباحثين في الفرق والمذاهب الإسلامية ظهور المذهب الظاهري إلى عدة أسباب أهمها الإسراف في استخدام القياس والذي أدى إلى اتساع الشقاق من الفروع والسنن من الأصول. كذلك تأثر الإمام داود الظاهري بالإمام الشافعي في مسألة الأخذ بالنصوص، ومنهم من رأى أنّ ازدهار الحركة الباطنية قد ساهم في ظهور هذا المذهب وهي حركة تدعو إلى ضرورة وجود إمام مستتر يعلم الناس ما ليس في وسعهم أن يتعلموه من ظاهر الآيات والأحاديث⁴.

تميزت فترة ظهور المذهب الظاهري بنهضة علمية شهدها المنطقة تحت حكم الدولة العباسية حيث ازدهرت العلوم وظهر التدوين والترجمة وبرزت مجموعة من العلماء والفقهاء والمحدثين واللغويين⁵.

1- يقصد بالفترة العنانية القرنين الأولين من ظهور الحركة القرائية والتي كانت تنسب إلى عنان وأتباعه.
2- الحركة العنانية ظهرت في القرن الثامن ميلادي الموافق للقرن الثاني هجري واستمرت بعده مع تلامذته في القرن الثالث هجري في نفس الفترة التي ظهر فيها دود الظاهري بين 202 هـ إلى 270 هـ.
3- ابن خلدون، أبو يزيد ولي الدين عبد الرحمان بن محمد، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عارضهم من ذوي السلطان الأكبر، بيت الأفكار الدولي، د.ت، ص 277.
4- عبد الهادي، عبد الباقي السيد، الظاهرية والمالكية وأثرهما في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، ط 1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2014، ص 45/ العقاد، عباس محمود، التفكير فريضة إسلامية، النهضة المصرية، القاهرة، 2007، ص 103.
5- غريسي علوي، سهام، المذهب الظاهري في بلاد الغرب الإسلامي بين القرنين 4-7 هـ / 10-13 م، دراسة لنيل شهادة ماجستير، الجزائر، 2018، ص 26.

ساهمت عدة عوامل في ازدهار الحياة العلمية أهمها اهتمام الخلفاء والولاة والأمراء بالعلم والعلماء فتنوعت المراكز العلمية كالمساجد والمكتبات خاصة في عهد المأمون¹. كما انتشرت صناعة الورق منذ عهد الرشيد².

تميزت هذه الفترة كذلك بتعدد الثقافات وامتزاجها وذلك لتعدد الأجناس داخل الدولة كالثقافة الفارسية واليونانية والهندية واليهودية وامتزاجها بالثقافات الإسلامية³.

2-3- نشأة المذهب مع الإمام داود الظاهري:

رغم أنّ الإمام داود الظاهري كان مؤسس المذهب الظاهري في عصر ازدهرت فيه الحياة الثقافية والعلمية إلا أنّ ما كتب عن حياته لم يكن شيئاً كثيراً. وقد يعود ذلك لعوامل عديدة منها الذاتية باعتبار أنّ العلامة قد نشأ في عائلة مغمورة لا يعرف عنها الكثير ولم يبرز فيها أحد من العلماء، ومنها ما يتعلق ببقية العلماء والمذاهب الذين استنكروا ما جاء به الإمام الظاهري من استنباط ونفي للتقليد وفتح باب الاجتهاد مما أدى إلى معاداته ومحاولة طمس أخباره⁴.

وقد كانت الأفكار التي جاء بها تعد جريئة في تلك الفترة كقوله بجواز مس الجنب والحائض للمصحف وجواز تلاوتهما له وما نسب له من قول بخلق القرآن. وهو ما جعله منبوذاً من بقية العلماء والعامّة، حتى أنّ تلامذته لم يكونوا بالعدد الكافي لنشر أفكاره والحرص على تأريخ حياته⁵. كل هذه العوامل جعلت المعلومات حول هذا الإمام عامّة وبسيطة.

هو الإمام العلامة الفقيه أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصهباني البغدادي الظاهري، إمام أصحاب الظاهر، أصله من أصفهان، ولد بالكوفة ونشأ ببغداد⁶. أورد الذهبي عن ابن حزم أنه قال "إنما عرف بالأصبهاني لأنّ أمه أصفهانية وكان أبوه حنفي المذهب"⁷.

1- المأمون: عبد الله المأمون بن هارون الرشيد الخليفة العباسي ولد سنة 170 هـ / 786 م، بويغ بالخلافة بعد قتله لأخيه سنة 198 هـ / 813 م واستمر إلى أن توفي غازياً سنة 218 هـ / 832 م.

الخضري بك، محمد، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، مراجعة: نجوى عباس، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة، 2003، ص166.

2- الرشيد: هو هارون الرشيد بن محمد المهدي، ولد سنة 145 هـ، بويغ بالخلافة سنة 170 هـ وسنه 25، توفي سنة 194 هـ / 808م وعمره 48 سنة.

المرجع السابق، ص101.

3- أبو عبيد، عارف خليل محمد، الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، دار الأرقم، الكويت 1984، ص35-36.

4- المرجع السابق، ص45.

5- المرجع السابق.

6- تاريخ الإسلام 6-331 / 327، سير أعلام النبلاء 108-13 / 97، ميزان الاعتدال 16 / 2-14، في التاريخ 6 / 430، قلادة النحر 593 - 2 / 532، طبقات الحفاظ ص257-258.

7- الذهبي، 2004، 13 / 98.

أما عن تاريخ ولادته فقد اختلفوا ما بين مائتين كما قال الذهبي وابن حجر العسقلاني¹ وبين إحدى ومائتين كما قاله السمعاني وأبو نعيم الأصبهاني². في حين اتفق أبو إسحاق الشيرازي وابن الأثير والنووي وابن كثير والداوودي على أن ميلاده كان سنة اثنتين ومائت³.

تشابه اسم داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري بداود بن خلف الأصبهاني الذي اتفق الجميع على أن الأخير كان ضالا ومبتدعا ومموها وقد قال ابن أبي حاتم في داود بن خلف الأصبهاني "قد رأيتاه وسمعت كلامه وحكيته لأبي وأبي زرعة فلم يرضيا مقالته وأما أبي - رحمه الله فحمل إليه كتابا له يسميه كتاب البيوع، وقصد أهل الحديث وذمهم وعابهم بكثرة طلبهم للحديث ورحلتهم في ذلك فأخرج أبي كتابا في الرد عليه في نحو خمسين ورقة"⁴.

لقب داود الظاهري بالظاهري لأنه أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة والاعتماد على ظواهر النصوص من الكتاب والسنة دون تأويل أو بحث أو تعليل كما يقول الخطيب البغدادي "إنه أول من أظهر انتحال الظاهري ونفى القياس في الأحكام قولا، واضطر إليه فعلا فسماه الدليل"⁵.

كما لم يأخذ بالرأي ولا بالاستحسان وما إلى ذلك من الأدلة، بل رفضها متخذاً من قوله تعالى "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"⁶ أساساً لمذهبه⁷.

تميز الإمام داود الظاهري بصفات تؤهله لتلقي العلم فقد كان فصيحاً حاضر البديهة حيث قال عنه معاصره أبو زرعة "لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع"⁸. لم يذكر شيء عن رحلات الظاهري العلمية سوى رحلته إلى نيسابور التي التقى فيها بإسحاق بن راهوية⁹ فأخذ عنه المسند والتفسير¹⁰. وتذكر التراجم أنه كان شديد التأثير بالشافعي رغم أنه لم يعاصره فعند وفاته كان عمر الظاهري سنتين لكنه كان متأثراً بأفكاره¹¹.

1- تذكرة الحفاظ 2 / 115، سير أعلام النبلاء 13 / 98، لسان الميزان 3 / 405، طبقات الحفاظ 2 / 115.

2- الأنساب 9 / 180، تاريخ أصبهان 1 / 367.

3- طبقات الفقهاء ص 92، الكامل في التاريخ 6 / 430، تهذيب الأسماء واللغات 1 / 182، طبقات الشافعيين 1 / 172، طبقات المفسرين، 1 / 171).

4- ابن أبي حاتم، 1952، 410 - 3 / 411.

5- البغدادي، 1931، 8 / 374.

6- القرآن الكريم، النساء: 59.

7- أبو عبيد، الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، ص 49.

8- السبكي، 1413 هجري، 2 / 43.

9- ابن راهويته (161 هـ - 238 هـ / 778 - 853 م)، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي. الإمام الكبير، شيخ المشرق، سيد الحفاظ، أحد أئمة المسلمين، وعلماء الدين، اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد. هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي المعروف بابن راهوية نزيل نيسابور الإمام الجليل الحافظ الفقيه صنف الكتب وفرع السنن ودب عنها غير أنه تغير قبل موته بخمسة أشهر فاختلف حفظه.

سير أعلام النبلاء، الطبقة الثانية عشرة، إسحاق بن راهويه.

10- طبقات الشافعية الكبرى، 2.

11- أبو عبيد، ص 51.

وإن قلة المعلومات عن رحلاته العلمية قد ترجح فرضيتين، إما جهل المترجمين لسيرته ولرحلاته العلمية وإما أنّ الظاهري قد اكتفى بالأخذ من العلوم والمعارف المتنوعة في تلك المنطقة إذ أنّ التنوع والرخم الفكري الذي كان في العراق كان كفيلاً بأن يكون زادا معرفياً هاماً.

كان الظاهري معروفاً بأفكاره الجريئة حتى أنه كان يجادل إسحاق بن راهوية بعد أن تتلمذ عنه ولم تلق أفكاره استحساناً من أبي عبد الله أحمد بن حنبل فرفض مقابلته لقوله بأنّ القرآن محدث¹. أدت أفكاره المتجددة والجريئة إلى زيادة مخالفيه من الفكر الشافعي مما اضطره إلى الخروج عن مذهب الشافعية واستقلاله بأرائه.

رغم مخالفة العلماء له في عصره وشح المعلومات عنه إلا أنّ العديد قد أطنب في مدحه وذكر فضله وورعه وزهده نذكر من ذلك قول الخطيب البغدادي عنه " وهو إمام أصحاب الظاهر وكان ورعاً وناسكاً وزاهداً وفي كتبه حديث كثير" وتوفي الإمام الظاهري سنة مائتين وسبعين للهجرة في بغداد².

3-3- أسس الفكر الظاهري:

من أكثر أفكار داود الظاهري التي أثارت الجدل ونفرت العلماء منه هي القول بخلق القرآن. استمدت هذه المسألة من نفي الصفات عن الله إذ أنها لم تثر في عصر الرسول ولا في الأحاديث الشريفة أو أقوال السلف. وقد روت بعض الكتب أنّ أول من قال بخلق القرآن هو إبان بن سمعان التميمي ثم أثارها الجعد بن درهم ويقول ابن نباتة المصري في كتابه "سرح العيون" أنّ جعداً أخذ القول بخلق القرآن من إبان بن سمعان وأخذها إبان من طالوت بن أعصم اليهودي.

وقد ورثت المعتزلة هذا الرأي عن الجعد فكانوا يقولون بخلق القرآن وظلت هذه المشكلة تتسع إلى عهد المأمون الخليفة العباسي وقد كانت المعتزلة أقرب المذاهب إلى نفسه فحمل الناس على القول بخلق القرآن سنة 218 إلى سنة 234 هجري إلى أن بويح المتوكل سنة 232 هجري فلم يتحمس للقول بخلق القرآن فنهى فيها عن القول بخلق القرآن³.

ولنا أن نعود في هذا الأمر إلى قول القرائين بخلق الكتاب إذ أنّ القرقيساني قد بين ذلك قائلاً في كتابه "الأنوار والمراقب" أنّ الله هو كاتب التوراة ف"التوراة كتابه الذي كتبه إلى خلقه وكاتب الكتاب فهو فاعله ومنشأه والكتاب غير الكاتب وإذا كان غيره ولم يفعل سواه فقد ثبت أنه خلقه وفعله فإن قال فما أنكرتم أن يكون غير الله وليس هو فعل الله ولا خلق له قيل له (لا يجوز ذلك) لأنه لا يخلو أن يكون قديماً مع الله أو ليس بقديم فلو جاز أن يكون قديماً مع الله لجاز أن يكون إلهاً إذ كان لا قديم إلا الله عز وجل"⁴.

1- تاريخ بغداد، 8 / 374.

2- النجوم الزاهرة 3 / 47، شذرات الذهب 2 / 302، البداية والنهاية 11 / 48، اللباب في تهذيب الأنساب 2 / 297.

3- أبو عبيد، ص 54.

لمزيد التوسع انظر عبد الغني عبد الخالق، أبو عبد الله البخاري وصحيحه، ص 87 / القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 528.

4- القرقيساني، 1939، ص 191.

لم تذكر المصادر التي ترجمت داود الظاهري كيف عالج الإمام مشكلة خلق القرآن إلا أنّ ابن حزم بعده قد أنكر هذا القول وأكد أنّ كلام الله غير مخلوق¹.

من أهم الأسس التي بني عليها الفكر الظاهري هو العودة إلى النص الديني باعتباره الأصل إذ يقول ابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" "أيقنا أنّ الدين قد كمل وتناهى وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله فصحّ بهذه الآية يقينا أنّ الدين كله لا يأخذ إلا عن الله عز وجل ثم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الذي يبلغ إلينا أمر ربنا عز وجل"² كما يقول "وجدنا في القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه"³.

كما يعتمد الفكر الظاهري على السنة النبوية باعتبارها المصدر الثاني للتشريع إلا أنه لا يحتج بها إلا في حالتين: أولها أن يكون ما رواه الثقة مبلغاً إلى رسول الله، والحالة الثانية ما نقل بالتواتر مما أجمع عليه علماء المسلمين على نقله عن رسول الله. إذ يقول ابن حزم "الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها وهي أربعة: نص القرآن ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي إنما هو عن الله تعالى وإجماع جميع علماء الأمة أو دليل منها لا يحتمل إلا وجهها واحدا"⁴.

ويأتي الإجماع كأساس ثالث من أسس الفكر الظاهري إلا أنّ مفهوم الإجماع هنا يختلف عما يعرف عند بقية المذاهب، فالإجماع هنا ليس بإجماع العلماء وإنما هو إجماع الصحابة باعتبارهم شاهدوا رسول الله وسمعوه فنقلوا عنه⁵.

حركة القرائية تعتمد على كتاب التوراة في أسفاره الخمس الأولى باعتباره الكتاب الأصلي وأنّ الذي جاء فيه هو كلام الرب الذي أنزله موسى، أما ما جاء بعد هذه الأسفار إنما هي إضافات الحاخامات والكهنة. خاصة وأنّ التوراة قد كتبت بعد موت موسى وقد أوكلت مهمة نقل ما جاء به موسى عن الله إلى كهنة بني إسرائيل والذين كانوا الأقرب إليه والذين عاصروه وكانوا شاهدين على كلامه.

يرفض الفكر الظاهري التقليد إذ يعتبر أنه لا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان سواء كان عامياً أو عالماً⁶. ونرى أنّ هذا الأساس قد اعتمد كركيزة في الفكر القرائي حيث دعا عنان إلى الاجتهاد في فهم النصوص والاعتماد على العقل في فهم الأحكام اعتماداً على النص التوراتي داعياً إلى مخالفته في الرأي إذا ما كان الرأي الآخر قائماً على الدليل النصي والبرهان العقلي.

1- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ط 5، دار الجيل، بيروت، 1996 ص 7.

2- المائدة: 3.

3- ابن حزم، 1996، ص 68.

4- المصدر السابق، ص 71.

5- المصدر السابق، ج 1، ص 47 / ج 4، ص 147.

6- ابن حزم، 2003، 8 / 429.

كذلك ينكر الفكر الظاهري القياس إذ يرى أنّ ما جاء في القرآن والحديث أدلة كافية لبيان وتوضيح الأحكام كما يرى داود الظاهري أنّ القول بالقياس تشريع عقلي بينما الدين إلهي فلو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة¹.

أما الحركة القرائية فقد قالوا بالقياس وذلك حتى يلزمهم الإقرار بالمشنا والتلمود باعتبارهما كتب موضوعة منسوبة إلى قوم إذ يقول القرقرساني في ذلك " وكانت حجة القياس التي هي حجة العقل لازمة لا يلحقها طعن من العقل معيارا على كل شيء تمسكوا بما هذه سبيله وتركوا ما فساده بينا ظاهرا إلا ما وقع فيه مما لا يلحقه فساد ولا طعن على أنه فيما رامه من نقض القياس والطعن على من قال به طاعن على نفسه ومناقض لقوله مفسد لمذهبه"².

من خلال ما ذكر عن المذهب الظاهري بدا تأثير هذا المذهب بالأفكار والعلوم التي عاصرتة واضحا وجليا وهو أمر طبيعي. فكما تأثر الفكر القرائي بالمذاهب الإسلامية رغم اختلاف العقائد والعبادات فقد تأثرت المذاهب الإسلامية التي جاءت بعد الحركة العنانية بهذا الفكر سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وبتطور كل من الحركة العنانية التي أصبحت تحمل اسم القرائية والمذهب الظاهري الذي قام ابن حزم بإعادة إحيائه ونشره صدر مؤلفان أحدهما للقراني يعقوب القرقرساني والثاني لابن حزم الظاهري حيث بدأ التشابه بينهما واضحا خاصة في القضايا الكلامية.

4- تشابه منهج ابن حزم الظاهري مع المنهج القرائي:

قرب نهاية القرن التاسع، عانى المجتمع اليهودي في بلاد ما بين النهرين من التدهور وهذا يشير إلى أن حضارتهم شهدت انتقالاً إلى المغرب الأقصى، بما في ذلك الأندلس، حاملين كل الإرث الصوفي والثقافة الدينية لبلاد ما بين النهرين.

حولت البنية الثقافية والحضارية للأندلس هذه المنطقة من الغرب الإسلامي إلى أرض مناسبة للنقاشات الفلسفية والدينية من جميع الأنواع في العصور الوسطى اليهودية والعربية. وتضاعفت الخلافات حتى داخل المدارس الإسلامية حيث ظهرت بين المسلمين الأندلسيين مدرسة خامسة غير معترف بها شرعياً، مما أزعج أساليب الاستدلال الشرعي فيما يتعلق بنصوص الإسلام المقدسة، ولكنه أيقظ أيضاً مخالبا المالكين الذين يعتبرون أقرب مذهب للأمويين منذ فتح الأندلس. أصبحت المدرسة الظاهرية لابن حزم الهدف الصارخ والحاسم للمدارس السننية الأربعة. على الجانب الآخر، سقط التلموديون الأندلسيون تحت صاعقة القرائين الذين أتوا من الشرق واستقروا على أرض السفارديم³.

1- حسان، محمد حسان، ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص 63-64.

2- القرقرساني، 1939، ص 88.

3- السفارديم: هم أحفاد اليهود الذين عاشوا في شبه الجزيرة الإيبيرية.

Bucarruman, Abdallah, Les rabbins orthodoxes Talmudistes, les sécessionnistes Karaïtes littéralistes et les Zâhirites au XIème siècle andalou. Histoire laconique savante d'une polémique juridique judéo-musulmane médiévale, Université Hassan II, Casablanca, Maroc, p1.

كانت المساحة الأندلسية في القرنين العاشر والحادي عشر مكاناً مناسباً لتبادل الأفكار وتداولها من جميع الاتجاهات. حتى لو احتدمت النقاشات الفلسفية أو الدينية تبعاً للحالة، فإن الثقافة من جانبا، هي المسيطرة على أذهان الناس وتتبع طريق الإنجاز. ولأسباب وجمة، لم تضع الفتنة هدنة أو حداً للخلافات الأيديولوجية أو أي طبيعة أخرى. حمل مؤلفون آخرون شعلة النقاشات، ومنذ نهاية القرن الحادي عشر، ظهرت مفاهيم أيديولوجية وفلسفية جديدة على الرغم من أن نوع المعارضة لا يزال يقوده اللاهوتيون الهائلون من المدرسة المالكية والحركات غير التقليدية. وقد كان لتعدد الدويلات الصغيرة المسماة بالطوائف (الإمارات الإسلامية)، بعد تفكك الخلافة، فضل على نحو متناقض في التقدم الثقافي والعلوم.

بلغت الخلافات الدينية ذروتها بين اليهود الأندلسيين في وقت مبكر من القرن الثاني عشر، حيث كانت هناك طوائف يهودية معارضة بشراسة لميول الحاخامية والتلمودية في كثير من الأحيان بالقرب من النخب الحكومية. وكما برزت الحركات الإسلامية الانفصالية في الأندلس في القرنين العاشر والحادي عشر، كان لليهود أيضاً ميولهم الانفصالية. ما كان للظاهرين وما يسمى بالحركات الانفصالية الأخرى مكانة بالنسبة للفقهاء في المدارس الفقهية الأربعة المعترف بها في الأندلس، كذلك الأمر بالنسبة للقرائين عند المؤسسة اليهودية الحاخامية¹.

كونهم من الشرق، استقر الشتات القراني في الأندلس بنفس الطريقة التي استقر بها التلموديون وقبلتهم السلطات الأموية دون تمييز على أساس الانتماء العقائدي أو العرقي. لقد حاول الحاخامون والقراؤون بكل الوسائل المتاحة لهم فرض سيادتهم على التراب الأندلسي، قوة لم يورط الأمويون أنفسهم قط في الخلافات التي ميزت الميول العقائدية اليهودية الموجودة مسبقاً، لأن ذلك لم يكن من اختصاص السياسيين، ولا الفقهاء المسلمين. إذ تعين على سادة المعابد في المراكز الحضرية الأندلسية الكبيرة التعامل مع الميول الهرطقية المتعددة داخل اليهودية التقليدية².

شجع عدد معين من العناصر الاجتماعية والثقافية وتسامح القوى على تأسيس هذه الحركات على الأراضي الأندلسية وسمح بتطورها، ببطء، ولكن أكيد يمكن للمرء أن يفترض أن عملية التعريب الثقافي في الأندلس سمحت بالتأكيد للقرائين بالتفوق في اللغة العربية الفصحى، خاصة وأنهم يمتلكون مهارات استثنائية ومهارة في تعلم اللغة. في هذا السياق الاجتماعي والثقافي واللغوي، لم يكتف القراؤون الأندلسيون بوضع أنفسهم كعلماء حرفيين مثاليين مقارنةً بزملائهم الحاخامين والتلموديين، بل اعتمدوا أيضاً اللغة العربية كلغة للكتابة والتواصل³.

بعد فترة طمست أخبار القرائين. لا شيء يثبت أن القرائين اختفوا نهائياً من جغرافية إسبانيا في ذلك الوقت باستثناء التصريحات المكتوبة للحاخامين الأندلسيين ابن عزرا وإبراهيم بن داود. وبحسب الأخير، فإنه لم يتوفر المزيد من المعلومات عن مصيرهم، لأنه لا يوجد مؤلف بعد زمانهم كرّس لذكرهم في كتاباتهم،

1- Ibid, p.2.

2- Ibid, p.3.

3- Ibid, p.5.

سواء باللغة العربية أو العبرية. والأرجح هو أن القرائين أجبروا على ما يبدو على التخلي عن مذهبهم حوالي عام 1178م.

والمثير للدهشة، أنه لا توجد دراسة شاملة عن التوزيع الجغرافي للقرائين على الأراضي الأندلسية، أكثر من الإحصائيات الخاصة بعددهم في هذه المنطقة الإسلامية الغربية في العصور الوسطى. لكن كل شيء سيقود المرء إلى الاعتقاد بأن القرائين كانوا منصهرين تمامًا مع عامة السكان اليهود ولم يعيشوا حياة سرية لكن كل شيء يقود إلى الاعتقاد بأن العداوات قد ازدادت ضدهم في المراكز الحضرية الأندلسية، مما دفعهم للانتقال إلى أماكن أكثر ترحيبًا وأقل خطورة¹.

من حيث التقارب بين اليهود والمسلمين، يبدو أن أول من لفت الانتباه إلى وجود المجتمع القرائي على الأراضي الأندلسية كان ج. د. كوهين G. D. Cohen، لكن إجناز جولدتزهر Ignaz Goldziher كان قد رسم فكرة التأثير المحتمل للقرائية في الفكر الإسلامي لابن حزم. ففي وقت مبكر من عام 1872 لفت انتباه المجتمع العلمي في ذلك الوقت إلى أهمية المكان الذي يحتله الجدل فيما يتعلق بالكتابات الدينية لليهودية. في دراسة مقتضبة، كتب هذا المؤرخ الألماني بالفعل، في صفحتين صغيرتين بالكاد مقروءتين، مقالًا بالإشارة إلى الحركات غير التقليدية الرئيسية في الأندلس خلال القرن الحادي عشر، وهي الظاهريون والقرآؤون. في الواقع، إنه يرسم توازيًا سريعًا بين هذين النظامين من الفكر اليهودي الإسلامي ويتعامل مع التقارب القانوني واللاهوتي على نفس مستوى التغيرات الأندلسية في ذلك الوقت.

إلا أنه ينكر أن يكون هناك تأثير على الحركة الظاهرية من قبل الميول القرائية، ويضيف أنه حتى الفرضية يجب استبعادها. لكن هذا المؤرخ الألماني لا يستبعد حقيقة وجود أوجه تشابه بين المدرسة الظاهرية ومدرسة القرائين، كما يجب الاعتراف بأن المدرسة الظاهرية كانت موجودة في الأندلس حتى قبل أن تستقر فيها القرائية. ومع ذلك، ينبغي توجيه البحث إلى الشرق حيث تم إنشاء مدرستين فقهيتين على أكمل وجه: إحداهما في بغداد والأخرى في سيرة².

بعد ذلك، نظر هارتويغ هيرشفيلد Hartwig Hirschfield بجديّة في مسألة الأدب الجدلي هذا من خلال محاولة نشر التأثيرات القرائية المحتملة في الظاهرية، دون إظهار خصائصها.

في بداية القرن العشرين، كانت هناك أيضًا دراسة قام بها س. بوزانسكي Pozanski حول خطبة لابن حزم موجهة إلى الطوائف اليهودية. وهذا يثبت أنه في الأندلس، كانت النقاشات الدينية بين مختلف المذاهب اليهودية مشتدة، وهذا إلى حد أقل مقارنة بالاختلاف الإسلامي الموجود مسبقًا والذي كان أكثر شمولاً وأكثر تعبيرًا على الأرض الأندلسية³.

1- Ibid., p6.

2- Ibid., p20.

3- Ibid., p8.

تولى مؤرخا العصور الوسطى كاميليا أدانج **Camilla Adang** وسابين شميدتك **Sabine Schmidtke** زمام الأمور وأكدوا أيضًا أن التأثيرات المباشرة من القرائية أثرت على ما يسمى بالفكر المناهض لليهود لابن حزم. لكن المشكلة الأساسية تكمن في مستوى الاختلاف اللاهوتي بين القرائية والربانية لدرجة أن الحركتين الدينيتين تنازعتا على شرعيتهما في مواجهة جماهير المؤمنين الأندلسيين وحتى اليهود الشرقيين¹.

وقد استندت، فيما يتعلق بالمنهجية القانونية القرائية في مقابل مقارنة النصوص المقدسة لليهودية، أساسًا إلى الرفض القاطع للتلمود كتقليد أو قانون شفوي واتخذت فقط التعاليم الدينية المتأصلة في التوراة حرفيًا باعتباره المرجع الإلهي. وهكذا، يبدو أن القرائين قد اقتربوا بشكل غريب من الظاهريين في دراستهم للنص اليهودي المقدس، لا سيما عندما يقدم الأخيرون أنفسهم على أنهم حرفيون في مقابل مقارنة النص القرآني، مع الفارق الكبير الذي لم يفعلوه وهو رفض التقليد النبوي للإسلام ككل².

ارتبط الظاهريون بقوة بنظرية الرأي التي تتكون من رأي وحكم مستقل، أو بالأحرى طريقة لصياغة القانون بناءً على الرأي الشخصي لرجل قانون أو حتى محامين. إنه، في الواقع، تفكير تخميني يؤدي إلى رأي أكثر من فتوى تسمى كما ينبغي بداهة، أي تكهنات مستبعدة في اقتراب استنباط القانون عند الظاهري ابن حزم.

أحد العناصر الأساسية في النهج القانوني للظاهريين هو الرفض القاطع للقياس (الاستدلال بالقياس)، وهو نهج شائع بالفعل في الأوساط السنية. يضاف إلى هذا المنطق القانوني العلة (مبدأ التحفيز) وأي نهج تأملي من جانب اللاهوتي. لذلك من الغريب أن نلاحظ أن القرائين استخدموا مظهرًا من مظاهر القياس في نهجهم القانوني بينما يؤيد عدد معين من المؤرخين تأثير هذا الأخير على الفكر الظاهري لابن حزم، وأكثر من ذلك فإن اختزال القانون بين القرائين مبني على القياس والإجماع. وتجدر الإشارة إلى أن الإجماع المشار إليه في العملية القانونية كان مدعومًا فقط بين علماء الدين القرائين وليس الحاخامين أو التلموديين على هذا النحو. ومع ذلك، فإن القرائين الأرثوذكس جعلوا أي نهج نسبيًا في الخطوة التناظرية. وبالفعل، فقد انتقدوا أي مبالغة في التشبيه في دراسة التوراة. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن القرائين فرضوا على أنفسهم الحاجة إلى التفكير في أي مقارنة قانونية للنص.

أليس هذا التعدد على مستوى الانعكاس العقلاني للنص في أصل المنهج التأملي، قريب جدًا من الرأي الذي ينتقده الظاهريون من البداية إلى النهاية؟

من الواضح والجلي أنّ هناك تشابه معين بين الحركة الظاهرية ومحاولات القرائين. ومع ذلك، من الصعب تحديد ما إذا كان تأثير القرائين على علم الكلام الإسلامي من شأنه الترويج للظاهرية، أو ما إذا كانت الأخيرة قد نشأت بشكل عفوي، وكلاهما نشأ عن طريق دوافع مشتركة. وتجدر الإشارة إلى أن كلاهما وصل إلى ذروتها في نفس الفترة تقريبًا، وانتشر من موطنهما الأصلي حتى إسبانيا.

1- Ibid., p9.

2 Ibid., p17.

كان هذا البلد هو المكان الذي وصلت فيه الظاهرية إلى أقصى حدودها من خلال تضمينها حتى المبادئ العقائدية في تعاليمها. وبالتالي فقد تم وضعه في تناقض مباشر مع البديهيات الأساسية للكتاب المقدس، والتي لا يمكن تجاوزها من خلال عملية النسخ البسيطة، كما كان الحال مع الشعائر الدينية. وقد كان ابن حزم الظاهري أول من طبق الطريقة الظاهرية على الكتاب المقدس، وهو من مواليد قرطبة، ولد عام 994، بعد عام واحد فقط من إسماعيل بن النغيلة¹، الذي كان من مواليد نفس المدينة².

يكفي اسم إسماعيل بن النغيلة بأن يذكرنا أن قرطبة كانت في هذه الفترة واحدة من أهم مراكز التعلم اليهودي. كان الرجال المشهورون في ازدياد. كان بن شفروت **Hlisdai b. Shavrut**، ومناحيم **Menahem**، وديناش **Dunash** قد ماتوا لتوهم، ولكن بالإضافة إلى هؤلاء جلب، مثل موسى بن هانوخ **Moses b. Hanokh**، جوزيف بن أبتور. **Joseph b. Abitur**، ويهودا حيوج **Jahuda Hayyuj** شهرة إلى المدينة³. وعلى الرغم من تعصبه، كان ابن حزم على اتصال دائم باليهود المتعلمين، وسجل العديد من النقاشات التي أجراها معهم. وقد ذكر بشكل خاص جوزيف بن عبد الله القاضي، الذي كان اسمه العبري على الأرجح جوزيف بن عبادة. وفي مناسبة أخرى، ألمح إلى "شخص يقرأ جيدًا باللغة العبرية"، تحدث معه عن أصل اسم إسرائيل.

سجلت السيرة المحمدية بين كتابات ابن حزم كشفًا للتعديلات في الكتاب المقدس التي قام بها اليهود والمسيحيون. لكن عنواننا خاصًا أُعطي للقسم الأول من عمله الكبير بعنوان كتاب "الأديان والمذاهب"، والذي كان العديد من مخطوطاته نسخًا موجودة من هذا العمل. وقد كان هدفه في انتقاد الكتاب المقدس إثبات التهم التي وجهها النبي محمد ضد اليهود والمسيحيين بتزوير كتاباتهم المقدسة. طريقته الصارمة في تفسير القرآن دفعته إلى أخذ هذا الاتهام بمعناه الحرفي، وبالتالي اعتقد أنه لم يكن يؤدي سوى واجبًا دينيًا في الإشارة إلى تلك المقاطع في الكتاب المقدس التي تم فيها التنبؤ بقدم محمد، أو تلك الآيات التي يبدو أنهما يتناقضان مع بعضهما البعض، أو يبدو أنهما يعارضان التوحيد المطلق.

كل مقطع من الكتاب المقدس يعلق عليه ابن حزم يسبقه ترجمة عربية حرفية، أو استيفاء جزء من آية في استدلاله ومن الطبيعي أن نتساءل عن مصدر أخذه لهذه الترجمة. فمن الواضح أنه اتبع رواية سعاديا الفيومي⁴ في معظم المقاطع، لكنه لم يفعل ذلك في مقاطع أخرى إذ اعتمد في الجزء الأخير على آيات من سفر الخروج أو سفر التثنية، وليس من المستبعد أن تكون قد ترجمت له من قبل أحد أصدقائه اليهود في

1- هذا اسمه بالعربية كما عرف باسم شموييل اللاوي بن يوسف الناجد هو عالم تلمودي ونحوي ولغوي وعسكري وسياسي وراعي للفنون والعلوم وشاعر يهودي أندلسي ويعتبر صاحب أكبر مكتبة شخصية في الأندلس.

2- Hirschfeld, Hartwig, Mohammedan Criticism of the Bible, The Jewish Quarterly Review, Jan, Vol. 13, No.2, University of Pennsylvania Press, 1901, p225.

3- Ibid.

4- أحد علماء الدين اليهود ينتمي إلى الحركة الربانية الحاخامية وأحد مفسري التوراة.

قرطبة¹ . ولكن حتى في العديد من الآيات المأخوذة من سعديا، لم يتبنَّ ترجمتها بشكل أعمى، لكنه غيَّر العديد من المقاطع المعاد صياغتها، خاصةً المقاطع المجسمة، لمزيد من الترجمة الحرفية.

فيما يتعلق بأسماء العلم، يحتفظ ابن حزم، مثل سعديا، بهجائه العبري، باستثناء تلك التي وردت لها صيغ عربية في القرآن أو في أعمال لاحقة. ومع ذلك، فإن نظامه للترجمة الصوتية إلى الأحرف العربية غير متناسق تمامًا، حيث حاول في حالات قليلة تهجئة لفظية حيث استبدل في كلمة "كوهين" حركة الإمالة التسييري وهي الكسر الممال الطويل بحرف اليود الذي يقابله في العربية حرف الياء. كما بيّن علماء اللاهوت العرب المتعلمين، فإن لغة ترجماته، بشكل عام، أكثر نقاءً من لغة سعديا، التي كان هدفها الرئيسي توفير الترجمة للناطقين باللغة العربية².

كان ابن حزم مقتنعًا جدًا بأن الكتاب المقدس، كما قرأه، قد عبث به الحاخامات، لدرجة أنه شتمه باستمرار، ولم يتحدث عنه إلا بازدراء. وفي أكثر من مناسبة ألمح إليها بمصطلحات مثل "الكتاب المتغير والمغير" أو حتى "الكتاب الملعون".

الحجة التالية مأخوذة من مقدمة كتاب الأديان والمذاهب، كما يقول أبو محمد: "النقطة الأولى هي أن في أيدي السامريين تورا ليست هي نفسها التي في أيدي اليهود الآخرين. إنهم (السامريون) يؤكدون أن صورهم قد أنزلت لموسى، وأشاروا إلى أن الواحد في أيدي اليهود الآخرين قد تغير وتغير. التورا السامرية لا تصل إلينا، لأنهم لا يسمحون لها بالخروج من فلسطين و (أرض) الأردن. ومع ذلك فنحن نعلم أن التورا الخاصة بهم تعلم أنه منذ طرد آدم من جنة عدن إلى وقت الطوفان انقضت 367 سنة، بينما التورا التي في أيدي الربانيين والعنانيين أعطت 650 عن نفس الفترة، وتنص التورا التي ترجمها السبعون حكماء اليهود للملك بطليموس، والتي يستخدمها المسيحيون أيضًا كسلطة، على أنه منذ طرد آدم من جنة عدن إلى الطوفان انقضت 2242 عامًا. تورا أخرى تنتمي إلى قسم واحد من اليهود تعطي 657 سنة وثمانية أشهر، أقل من ثمانية أيام"³.

في جميع الأحوال، نرى أن ابن حزم قد جمع معلومات من مصادر يهودية مختلفة (وكلها ضمن مصطلح التورا)، وأنه يعرف السبعينية والقصة الحالية لأصلها. وبذلك فإنّ التناقضات الكافية في عدد السنوات الواردة في التورا كانت مبررا للتأكيد على أن بعضها يجب أن يكون خاطئًا⁴.

1- Ibid., p226.

2- Ibid., p227.

3- لا يمكننا الاعتماد كثيرًا على صحة الأرقام الموجودة في هذه المخطوطة، بحيث يصعب تحديد المصادر التي استخلصها ابن حزم منها. من الواضح أن الرقم الأخير 657 خطأً في 1657، حيث حذف الناسخ كلمة ألف (ألف). سيكون هذا الرقم متطابقًا تقريبًا مع الرقم 1650 المذكور أعلاه، كما هو مأخوذ من التورا، و1656 عامًا التي قدمها جوزيفوس والمدراس (Ber. R.، Gen. الحادي عشر).

4- Ibid., p228.

ومن الواضح أنّ ابن حزم كان على دراية بالكتابات اليهودية التي سبقته سواء كتابات للربانيين أمثال الفيومي أو للقرائين أمثال أبي يعقوب القرقساني خاصة وأنّ هذه الكتابات دونت باللغة العربية. وقد استغلّ ابن حزم الخلافات اليهودية فيما بينهم لنقد النصوص التوراتية إلاّ أنه لم يصرّح بذلك.

5- خاتمة:

لقد عرفت فترة بداية العصر الوسيط تنوعا وازدهارا معرفيا حيث كان التفكير العقلاني طاغيا على الساحة المعرفية. وقد كانت هذه الفترة تشهد ظهورا لطوائف دينية يهودية وإسلامية حيث شهدت كمّا هائلا من الأعمال الفكرية والاجتهادات الدينية في مجتمع إسلامي منفتح كان يقبل أن تطرح فيه خلافات دينية جوهرية على الساحة الثقافية. ولم يكن هذا الزخم الفكري مقتصرًا على الطائفة اليهودية فقط بل شملت الاختلافات الفكرية والدينية الإسلامية.

تعمّدت الكتابات العربية عدم التصريح بتأثر المسلمين بكتابات غيرهم وقد يعود ذلك لأسباب ذاتية يرفض فيها العرب الاعتراف بغيرهم من الأقليات رغم اعترافهم في بعض الأحيان باطلاعهم على ثقافات وديانات أخرى وهو ما لاحظناه في كتابات ابن حزم مثلا الذي صرّح باطلاعهم على كتابات اليهود والمسيح ومعرفته بالاختلافات بين طوائفهم وحركاتهم. وقد يعود ذلك إلى أنّ كتابات اليهود القرائين قد اندثرت فما بقي إلاّ القليل الذي عثر عليه في أوراق الجنيّزا وبعض الكتابات القديمة نذكر من ذلك كتاب "الأنوار والمراقب" لأبي يعقوب القرقساني والذي يعتبر موسوعة دينية وثقافية كبيرة تناول فيها أهم القضايا الكلامية والفقهية اليهودية وغيرها من الأديان. أما باقي الكتابات فلم يصلنا منها إلاّ بعض عناوينها أو أسماء أصحابها التي وقع ذكرها في بعض المصادر الأثرية وهو ما يبين أنّ كنزا ثقافيا هائلا قد اندثر في النصف الأول من العصر الوسيط.

لذلك لا يسعنا إلاّ البحث والتنقيب في كتابات القدامى لإبراز مدى تأثيرهم وتأثرهم ببعضهم البعض ورفع الغبار عن حقبات تاريخية ومعارف وكتابات قبرت رغم أنها كانت من أهم كتابات العصر.



قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب: (1931)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت
- 2- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: (1985)، النبذة الكافية في أصول الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت
- 3- ابن حزم: (1996)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط5، دار الجيل، بيروت
- 4- ابن حزم: (2003)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية
- 5- ابن حزم: (2003)، المحلى بالآثار، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت
- 6- ابن خلدون، أبو يزيد ولي الدين عبد الرحمان بن محمد: (د.ت)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عارضهم من ذوي السلطان الأكبر، بيت الأفكار الدولي
- 7- الخوارزمي (د.ت)، أبو ريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، تهران - إيران
- 8- السبكي، تاج الدين: (1413 هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ط2، هجر للطباعة
- 9- العقاد، عباس محمود: (2007)، التفكير فريضة إسلامية، النهضة المصرية، القاهرة
- 10- القرقرساني، أبو يعقوب يوسف: (1939)، الأنوار والمراقب، منقول عن طريق ليون نيروي، State Public Library at Leningrad and the British Meseum at LondonNew York

المراجع باللغة العربية:

- 1- حسان، محمد حسان: (د.ت)، ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة
- 2- حسن، جعفر هادي: (2004)، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ط2، العارف للمطبوعات، بيروت
- 3- الخضري بك، محمد: (2003)، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، مراجعة: نجوى عباس، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة
- 4- عبد الهادي، عبد الباقي السيد (2014)، الظاهرية والمالكية وأثرهما في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة
- 5- أبو عبيد، عارف خليل محمد: (1984)، الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، دار الأرقم، الكويت

- 6- غريسي علوي، سهام: (2018)، المذهب الظاهري في بلاد الغرب الإسلامي بين القرنين 4-7 هـ / 10 - 13 م، دراسة لنيل شهادة ماجستير، الجزائر

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Astren, Fred: (2001) , The dead Sea Scrolls and Medieval Jewish studies : Methods and problems Vol. 8, No. 2, Qumran and Rabbinic Judaism, San Francisco State University.
- 2- Bucarruman, Abdallah, Les rabbins orthodoxes Talmudistes, les sécessionnistes Karaïtes littéralistes et les Zâhirites au XIème siècle andalou. Histoire laconique savante d'une polémique juridique judéo-musulmane médiévale, Université Hassan II, Casablanca, Maroc.
- 3- Cunningham, John:(2012), Anan Ben David, Britanica , Oxford University Press Nemoy, Leon:(1955), Karaite Antholgy, Excerpts from the Early Literature, New Haven, Yale University Press,1955, United states, America.
- 4- Gill, M: (2003), The Origins of the Karaites, Karaite Judaisme, Vol 73, Brill, Leiden.
- 5- Hirschfeld, Hartwig: (1901), Mohammedan Criticism of the Bible, The Jewish Quarterly Review, Jan, Vol. 13, No. 2, University of Pennsylvania Press.

مقالات

6. أفعال الكلام بين القديم والحديث والطرح الجديد، أطروحة أ. "خالد ميلاد" أنموذجا
أ. أحمد مسلّمى 103
7. الاستعارة مدخلا مشكّلا للمهزليّ
أ. ألفة بن شيدة 124
8. تفكيك الخطاب الجنديّ في الأدب النّسويّ العُمانيّ رواية "دلشاد" لبشرى خلفان نموذجا
د. ناصر جمعة السيّاتي 138
9. مماتنة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص: قراءة أسلوبية مقارنة
أ. د. صلاح محمد أبو الحسن مكي ود. مسعود سعيد الحديدي 153
10. نظرية الأغراض عند توما شفسي
د. عبد الحكيم المرابط ود. مولاي المصطفى الفدادي 179
11. التناص وبناء المعنى في الخطاب الشعري عند الناقد مفتاح قراءة من منظور نقد النقد
أ. حمادة محمد 193

12. جسد المقدّس: النّصّ الصّامت في طقوس التّعير
أ. حفصية سعيدي.....208
13. مُمكِناتُ الأخلاق العالَمِيّة: وجهة نظر إسلاميّة
د. نزار صميّدة.....240
14. الهجرة المناخية: روابط الضعف والتغير الاجتماعيّ مقارنةً سوسيولوجيّة
أ. زهرة الذهابي.....256
15. الشيخوخة والتكنولوجيا الرقمية: نحو عالم أكثر شمولاً لكبار السن
أ. محمد بزي.....273
16. تحولات السلطة الرمزية في الصف المدرسي: من الانضباط التربوي إلى الانفلات المرأب
أ. محمد المستاري.....288
17. الإصلاح التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي: مقاربات سوسيولوجيّة للموسيقى
أ. إدريس الشافي.....307

أفعال الكلام بين القديم والحديث والطرح الجديد

أطروحة أ. خالد ميلاد نموذجاً

**Speech Acts: From Traditional Theories to Modern
And Emerging Approaches**

A case study of Professor Khaled Milad's Thesis

أ. أحمد مسلمي

**كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية
تونس**

ahmedselmi48@gmail.com



أفعال الكلام بين القديم والحديث والطرح الجديد أطروحة أ. خالد ميلاد" نموذجاً

أ. أحمد مسلمي

ملخص:

كان مصطلح "أفعال الكلام" - وما يزال - من أهم المفاهيم التي تناولها الدرس اللساني التداولي بالتحليل والتمحيص. حيث تسعى الدراسات التداولية الحديثة إلى تقديم تصور إجمالي ودقيق في الآن ذاته لمفهوم "نظرية أفعال الكلام". فبالنظر إلى ما كُتب في هذا الموضوع من قبل التداوليين الغربيين، ونخص منهم بالذكر "سورل" و "أوستين"، وبالنظر إلى ما وصلنا من آراء البلاغيين العرب، ونخص منهم بالذكر أولئك الذين عاصروا "سيبويه" و"صُولا" إلى "ابن هشام"، سنحاول جمع كل ما قيل عن الخبر والإنشاء. ثم مقارنتها بالطرح الذي جاء به الدكتور "خالد ميلاد" لما وجدنا فيه من جرأة ومعاملة بالتد للنتظريات التداولية الغربية، ما لم نجد عند غيره من لغوي عصره. وقد طرح الدكتور "خالد ميلاد" رأيه في المسألة ضمن محاضرة افتراضية، ألقاها ضمن فعاليات "أكاديمية بيت اللسانيات التداولية" بتاريخ 31 جانفي 2025 تحت عنوان: "كيف نتعامل مع النظريات اللسانية التداولية الحديثة، أفعال الكلام مثالا؟" الكلمات المفتاحية: اللسانيات التداولية، البلاغة، الخبر، الإنشاء، أفعال الكلام.

ABSTRACT:

The term "speech verbs" was and still is one of the most important concepts dealt with in the pragmatic linguistic lesson with analysis and scrutiny. Modern pragmatic studies seek to provide a holistic yet accurate conception of the concept of "speech act theory." Given what has been written on this subject by Western deliberators, we mention them in particular "Surl" and "Austin". In view of the opinions of Arab rhetoricians, especially those who lived with Sibawayh and even Ibn Hisham, we will try to collect all that has been said about the news and the structure. Then compare it with the proposal brought by Dr. Khaled Milad because we found in it the boldness and treatment of pragmatic Western theories that we did not find in other linguists of his time. Dr. Khaled Milad presented his opinion on the issue in a virtual lecture he delivered within the activities of the "House of Pragmatic Linguistics Academy" on January 31, 2025, under the title "How do we deal with modern pragmatic linguistic theories, speech verbs as an example?"

Keywords: Pragmatic linguistics Rhetoric, News, structure, Speech verbs.

1- مقدمة:

من المتعارف عليه - عندنا - أنّ الفلسفة التحويلية هي المنبع الأساسي الذي تولدت منه النظريات التداولية اللسانية. وتهتمّ الفلسفة التحليلية - والتي ظهرت في بريطانيا وألمانيا أواخر القرن العشرين - بدراسة اللغة دراسة علمية، مُتخذة من اللغة الطبيعية مادة للدراسة، مُعتبرة أنّ دراستها من الأولويات لفهم العالم الخارجي، وهي الوسيلة التي نعبر من خلالها عن أفكارنا ومقاصدنا. فقد قطعت مع الفلسفة الكلاسيكية التي كانت تنظر إلى اللغة من زاوية نظر ميتافيزيقية، مُتجاهلة الجانب الاستعمالي اليوميّ فيها. وهذا جوهر اللسانيات التداولية، والتي أعادت النظر في الكثير من الأمور منها: أقسام الكلام، والتّمييز بين الإنشاء والخبر.

فماهي الأسس النظرية لظاهرتي الخبر والإنشاء في البلاغة القديمة؟ وماهي معايير التّمييز بينها عندهم؟ ووفق أي معيار قسّم "أوستين" و"سورل" أفعال الكلام؟ وما هو التّصور الجديد الذي طرحه الأستاذ خالد ميلاد "لأقسام أفعال الكلام؟

2- الأسس النظرية لظاهرتي الخبر والإنشاء في البلاغة القديمة:

حاول العلماء قديما الإحاطة بالظواهر اللغوية من مختلف جوانبها. فأصابوا في جوانب وأخفقوا في جوانب أخرى. وأغفلوا جوانب وتغافلوا عن، إلا أنّ الظاهر عندنا - من خلال ما وصلنا - هو توقّر سعة من المؤلفات اللغوية، ينطلق الجديد منها من القديم، فيحلّله ويعدّله ويصوّبه، وهذا هو أساس المعرفة العلمية ذات البناء التراكمي.

من الجدير بالذّكر أنّ "أفعال الكلام" لم ترد في التّراث العربيّ بنفس هذه التّسمية، بل وردت بمصطلحي "الخبر والإنشاء". وأنّ مصدر هذه التّسمية كانت مع المعتزلة أثناء صراعهم الفكريّ مع خصومهم حول جدلية القرآن الكريم، أكان وحيّا أم مخلوقا، ومسألة أزليّة القرآن الكريم، وأنّه غير مخلوق وحجتهم في ذلك أنّ القرآن لا يخرج عن واحد من ثلاثة: أمر ونهي وخبر. وذلك ممّا ينفي عنه صفة القدم ومن هنا جاء تحديد المعتزلة لمفهوم الخبر من حيث صدقه وكذبه¹. فالتّقسيم الأوّل لأفعال الكلام كان على أساس مدى مطابقته للواقع من عدمه.

قبل البدء بطرح ما جاء به الأستاذ الدّكتور "خالد ميلاد"، كان لزاما علينا عرض السّيرورة التاريخية لتبلور هذين المفهومين في التّراث العربيّ.

1- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النّهضة العربيّة، 2009، ط1، ص42.

1-2- الأسلوب الخبري:

الخبر لغة: جاء الخبر في لسان العرب بمعنى النبأ والخبر. قد ورد في لسان العرب في باب الخاء مادة (خ.ب.ر) خبر: أخبرته وخبرته، والخبر: النبأ ويجمع على أخبار، والخبر: العالم بالأمر. والخبر: مخبرة الإنسان إذا خُبر. أي: جُرّب فبدت أخباره، أي أخلاقه، والخبر علمك بالشيء، تقول ليس الأمر لي به خبر¹.

الخبر اصطلاحاً: لتعريفه تعريفاً دقيقاً مرّ هذا المفهوم بعدة مراحل تقسيمية، تراوحت بين إلحاق أقسام به وإخراج أخرى منه، وهذا هو أساس ما نبحت عنه في طرح الأستاذ "خالد ميلاد". والخبر في اصطلاحه البلاغي هو: "الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب، والصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به. أمّا الكذب فهو الخبر عن الشيء لا بما هو به. فالصدق أن يطابق الحكم الذي يتضمّن الكلام واقعا خارجه، والكذب أن لا يطابق الحكم واقعا خارجه"². وعرفه ابن فارس (ت395هـ) بقوله: "الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه، وهو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمان أو مستقبل أو دائم نحو: قام زيد ويقوم زيد وقائم زيد. ثم يكون واجبا وجائزا وممتعا، فالواجب قولنا: النار محرقة، والجائز قولنا: لقي زيد عمرا، والممتنع قوله: حملت الجبل"³.

نلاحظ ممّا سبق، أنّ استعمال الأسلوب الخبري عند العرب كان لا يخرج من كونه هو ما ينقل خبراً يحمل في مضمونه أحداثاً ووقائع لشخصيات احتمال صدقها وتكذيبها وارد مقارنة بمدى تطابقها مع الواقع الخارجي، ويستثنى من هذا الأمر القرآن الكريم والأحاديث النبوية والحقائق العلمية. لكن هذا التقسيم قد لا يكون هو الأكثر إقناعاً عند جماهير العلماء. فمنهم من تجاوز ثنائية الكذب والصدق إلى ثلاثة أقسام وهي: ما كان "صادقاً" وما كان "كاذباً" وما كان "لا صادق ولا كاذباً" ومن هؤلاء الجاحظ. الذي أضاف على القسمين المتعارف عليهما عند من سبقه قسماً ثالثاً، وهو ما "الخبر الذي ليس بصادق ولا كاذب" والذي قسّمه إلى أربعة أقسام متأثراً بالمعتزلة وهي:

- الخبر المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنّه غير مطابق.
- الخبر المطابق للواقع دون اعتقاد أصلاً.
- الخبر غير المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنّه مطابق.
- الخبر غير المطابق للواقع بدون اعتقاد أصلاً.

يُعدّ الخبر عند البلاغيّ "قدامة بن جعفر" (ت337هـ) هو: كلّ قول أفاد به مستمعه لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه، ومن الخبر ما يُبتدى المخبر به، فيخصّ باسم "الخبر" ومنه ما يؤتى به بعد السؤال فيسعى "جواباً" كقولك في جواب من سألك: ما رأيك في كذا؟ فنقول رأياً كذا، وهذا

1- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار العلوم، القاهرة، ع5، 1910م، ص150.

2- الأزهر الزّناد، دروس في البلاغة العربية، ص100.

3- ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة ولسان العرب في كلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، ع5، 1910م، ص150.

يجوز أن يكون ابتداء منك فيكون خبراً، فإذا أتى بعد السؤال أتى جواباً كما قلنا¹. نفهم من قوله هذا أنّ الخبر عنده على نوعين: نوع أول وهو الذي يختصّ بنقل خبر لم يكن للمُخبر - أي المُتلقّي - علم به من قبل، أو على سبيل التذكير لما تمّ العلم به بصيغ مختلفة منها الفخر، والهجاء، والمدح، والذم... أمّا النوع الثاني من الخبر فإنّه يكون على صيغة الاستفهام - سؤال فجواب - على أساس أنّ الإخبار عملية ثنائية قائمة بين متكلّم ومستمع، مؤثّر ومتأثّر. وهذا التقسيم يجرّنا إلى الحديث عن أنواع الخبر عند البلاغيين العرب قديماً. أنواع الخبر: اعتمد البلاغيون قديماً في تمييزهم وتقسيمهم للخبر إلى أنواع على أساس معيار التوكيد من عدمه بالنظر إلى نسبة حضور أساليب التوكيد من عدمه، وموقع السامع من مضمون ذلك الخبر. ولشرح ذلك هذا مثال يوضّح ذلك:

- الخبر غير المؤكّد: وهو ما خالٍ من أي وجه من وجوه التوكيد.
- الخبر المؤكّد: وهو الخبر الذي تضمّن أسلوباً من أساليب التوكيد، وهي على نوعين:
 - أ. الخبر الطلبيّ: "هو الخبر المؤكّد بأداة واحدة وفيه يتوقّع المتكلّم من سامعه عدّة أمور ممكنة، كأن يكون شاكاً في مضمون الخبر أو متردّد في قبوله فهو منه بين بين"². واستعمال وسيلة من وسائل التوكيد هو دليل على أنّ هناك كلام مسبق محذوف يفترض عادة ريبة السامع وشكّه في حصول الحدث من عدمه، كقولك: "قد جاء عمّ" أو، "والله دخل الأب"، أو "فرحةً كانت الأمّ..."
 - ب. الخبر الإنكاريّ: وهو الخبر المؤكّد بأكثر من أداة واحدة. واستعمال أكثر من أداة دلّ على أنّ الخبر مؤكّد عند المتكلّم منكر عند السامع. "ونسبة حضور أدوات التوكيد فيه ترتبط بمدى الإصرار عند كلّ من طرفي التّواصل أحدهما رادا منكراً بمضمون الخبر والآخر محصّناً بكلامه دافعا سامعه إلى قبوله، فاستعمال التأكيد إذن يرتبط بحدس المتكلّم، وما يتراءى له من عناصر المقام، مع العلم أنّه في الخطاب المؤكّد نسبة التفاعل بين الطرفين أقوى من عرض الخبر الابتدائيّ والطلبيّ"³. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في الآية 57 من سورة الأنبياء: "وتالله لأكيدنّ أصنامكم بعد أن تولّوا مدبرين." وفي قوله في الآية 15 من سورة العلق: "كلّاً لئن لم ينتهوا لنسفعاً بالنّاصية."

قد أدرج "ابن فارس" في "الصّاحبي في فقه اللغة" عدّة معانٍ للأسلوب الخبريّ منها:

- التّعجب: ما أحسن عمراً!
- التّمّي: وددتك معنا.
- الإنكار: ما له عليّ حقّ.
- النّفّي: لا بأس عليك.
- الأمر: في قوله عزّ وجلّ في الآية 228 من سورة البقرة "والمطلقات يتربصن..."

1- نبيل فرج، قدامى بن جعفر، نقد النثر، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1980م، ص 44.

2- الأزهر الزّناد، دروس في البلاغة العربيّة، ص 100.

3- المرجع نفسه، ص 102.

- النهي: في قوله عزّ وجلّ في الآية 79 من سورة الواقعة: "ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن".
- التّعظيم: سبحانه الله.
- الدّعاء: عفا الله عنك، وأستغفر الله، وقوله عزّ وجلّ في الآية 5 من سورة الفاتحة: "إياك نعبد وإياك نستعين". كل ما سبق ورد على وجهين اللفظ خبرا والمعنى دعاء.
- الوعد: في قوله عزّ وجلّ في الآية 53 من سورة فصلت: "سنزيهم آياتنا في الأفاق".
- الوعيد: في قوله عزّ وجلّ في الآية 227 من سورة الشعراء: "وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون".
- اللفظ خبرا والمعنى شرطا: في قوله عزّ وجلّ في الآية 229 من سورة البقرة: "الطلاق مرتان." والمقصود إذا طلقت امرأة مرتين، فإنما أن يُمسكها بمعروف أو أن يُطلقها بإحسان.
- الإنكار والتّبكيت: في قوله عزّ وجلّ في الآية 49 من سورة الدّخان: "ذُق إنّك أنت العزيز الكريم".
- الاستفهام: يسمى أيضا استخبارا. وهو طلب الخبر ممّن عنده علم بالشّيء المُستخبر عنه. وقد يصبح المُستخبرُ مستفهما إذا أُجيب عن السؤال ولم يفهمه " أفهمني ما قلت لي؟" لذلك يُوصف الله عزّ وجلّ بالخبر لا يُوصف بالفهم¹. والخبر عموما يقوم على ثنائية المُخبر والمُستخبر. يقول الجرجاني (ت 471هـ): فمن غير الثّابت في العقول والقائم في النفوس أنّه لا يكون خبرا حتّى يكون مُخبرٌ به ومُخبراً عنه؛ لأنّه ينقسم إلى إثبات ونفي... ومن أجل ذلك امتنع أن يكون قصد إلى فعل من غير أن تريد إسناده إلى شيء مُظهر أو مقدّر وكان فظك به إذا أنت لم ترد ذلك وصوتا تصوّته سواء².
- إنّ حديث الجرجانيّ عن ثنائية الإثبات والنّفي دليل على اعتماده ثنائية الصّدق والكذب في تصنيف الخبر. والخبر عنده:
- خبر مثبت: "دخل زيد".
- يكون صادقا إذا؛ وقع فعل الدّخول أي؛ مطابقة الخبر للواقع.
- يكون كاذبا إذا؛ حال عدم وقوع الفعل أي؛ عدم مطابقة الخبر للواقع.
- خبر منفيّ: "لم تمطر السّماء".
- يكون صادقا إذا؛ لم ينزل المطر فعلا. أي؛ مطابقة الخبر للواقع.
- يكون كاذبا إذا؛ نزل المطر فعلا. أي؛ عدم مطابقة الخبر للواقع.
- ما يمكن أن نستنتجه - بعد عرض كلّ ما سبق - هو: أنّ أسلوب الخبر عند البلاغيين القُدّامى، يكمن في المقاصد لا في الألفاظ والمباني. وهذا ما جعل تراكيبه تتعدّد وإن كان المعنى واحد وهو غرض الإخبار.

1- ابن فارس، الصّاحبيّ في فقه اللغة، ص 150.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، ص 527.

2-2- الأسلوب الإنشائي:

الإنشاء لغة: كثيرا ما يرتبط مفهوم الإنشاء بمعاني الخلق والابتكار والإبداع في المعاجم اللغوية. "...والفعل نشأ ينشأ نشأ ونشأ ونشأة ونشاء والنَّشئة: أول الليل، وأنشأت حديثا: ابتدأت، وأنشأ الله السحاب فنشأ وينشأ، أي ارتفع..."¹.

الإنشاء اصطلاحا: يُسمّى أيضا بالأسلوب الطلبيّ. قال عنه "السكاكي" (ت626هـ) في كتابه مفتاح العلوم: "لا ارتياب في أنّ الطلب في غير تصوّر إجمالا وتفصيلا لا يصحّ. وأنّه يستدعي مطلوبا لا محالة ويستدعي فيما هو مطلوبه ألا يكون حاصلًا وقت الطلب"². نستنتج من قول "السكاكي" أنّ أسلوب الإنشاء لا يحتمل الصدق أو الكذب كما هو الحال مع أسلوب الخبر؛ لأنّ كلام من إنشاء المتكلّم متحقّق بمجرد النطق به سواء كان مطابقا للواقع أو لا. فعندما تستعمل أسلوب الأمر وهو أسلوب من أساليب الإنشاء كقولك: "اضحك!" فلا يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب كونه من إنشاء المتكلّم، وسُعيّ بالطلب؛ لأنّه طلب القيام بشيء من المخاطب وهو على قسمين:

- إنشاء طلبيّ: ذلك الذي يُتوقّع منه حصول شيء ما من المخاطب، كالأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء.

● الاستفهام: هو عموما طلب العلم بشيء يجهله المخاطب عند التلفظ، يأتي عادة في شكل سؤال باعتماد واحدة من بين كلمات الاستفهام والتي حدّدها "السكاكي" قائلا: "للاستفهام كلمات موضوعة وهي: الهمزة، أم، هل، ما، من، أيّ، كم، كيف، أين، أنّ، متى، أيّان، بفتحة الهمزة وكسرها"³. وقسمها من بعد ذلك إلى ثلاثة أنواع:

نوع أولّ: يطلب المخاطب فيه توضيحا أو تفصيلا من المخاطب كقولك: ما اسمك؟ متى جئت؟ أين ذهبت؟

نوع ثان: يطلب فيه المخاطب إثباتا أو نفيا لأمر من المخاطب كقولك: هل أتى المدير؟ فالإجابة إمّا أن تكون بالإيجاب "نعم" أو النفي "لا".

نوع ثالث: الاستفهام البلاغيّ لا يطلب فيه المخاطب إثباتا، أو نفيا أو توضيحا أو تفصيلا بل لأغراض غير ذلك كالنفي، والتأكيد، والإنكار، والتّميّة، والتشويق، والإغراء... وكما لا تلتبس أغراض النفي والتأكيد والإثبات في النوع الثالث من الاستفهام بالنوع الأول علينا أن نستعين بما أشرنا إليه سابقا هو المقام الإنشائيّ وقصد المتكلّم من كلامه والغرض منه. والأغراض الاستفهام هي:

النفي: ما كان معناه الحرفيّ الأوّل استفهاما ومعناه الثّاني البلاغيّ النفي كقوله تعالى: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟"⁴.

1- الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، ج4، ص220.

2- أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تر: نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط2، 1978، ص302.

3- المصدر نفسه، ص308.

4- سورة الزمر، الآية 09.

التقرير والتأكيد: ما كان معناه الحرفي الأول استفهاما ومعناه الثاني البلاغي إثباتا وتأكيدا قوله تعالى: "ألم نشرح لك صدر"¹. وقوله تعالى: "هل من خالق غير الله"².

التمني: ما كان معناه الحرفي الأول استفهاما ومعناه البلاغي الثاني التمني. وهو ما جاز فيه استبدال أداة الاستفهام بأداة التمني "ليت" كقوله تعالى: "فهل لنا من شفاء"³. أو قوله تعالى: "فيقولوا هل نحن منظر"⁴.

الإنكار: ما كان معناه الحرفي الأول استفهاما ومعناه الثاني البلاغي الإنكار، كقوله تعالى: "أتأمرون الناس بالمعروف وتنسون أنفسكم"⁵.

التشويق والإغراء: ما كان معناه الحرفي الأول استفهاما ومعناه البلاغي إثارة الانتباه والإغراء، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تُنجيكم من عذاب أليم"⁶. فالآية لا تتطلب جوابا عن سؤال رغم وجود أداة استفهام في أولها.

● الأمر: يعرف الأمر عموما بأنه طلب القيام بالشيء من المخاطب على وجه الاستعلاء والإلزام. ويكون الأمر بواحدة من الصيغ الأربعة التالية:

أفعال القول: كقولك: "رب اعزلي".

فعل المضارع المقرون بلام الأمر: كقوله عز وجل في الآية 3 من سورة قريش: "فليعبدوا رب هذا البيت". اسم فعل الأمر: كقولك: إليك عني. أو في قوله تعالى في الآية 105 من سورة المائدة: "عليكم أنفسكم لا تضركم من ضل إذا اهتديتم".

المصدر النائب عن فعله: كقوله تعالى في الآية 23 من سورة الإسراء: "وبالوالدين إحسانا". وللأمر هو الآخر معنى حرفي أولي ومعنى بلاغي تُعرف انطلاقا من سياق الكلام. ومن المعاني أو الأغراض البلاغية نذكر: الدعاء: يكون على سبيل الاستغاثة، والعون، والتضرع، وتيسير الأمور... مثل قوله تعالى في سورة طه: "قل رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي". وهو أمر من العبد إلى ربه مخاطبة من هو أدنى لمن هو أعلى منه منزلة وشأنا.

الالتماس: يكون عادة بين اثنين يتساويان في المرتبة، والمنزلة، والمكانة... كقول أحدهما للآخر: "يا صاحبي، أغلق الباب". فالأمر هنا التماس فرضته العلاقة بين المخاطب والمخاطب.

1- سورة الشرح، الآية 1.

2- سورة فاطر، الآية 3.

3- سورة الأعراف، الآية 53.

4- سورة الشعراء، الآية 203.

5- سورة البقرة، الآية 44.

6- سورة الصف، الآية 10.

الإباحة: تكون لإباحة أمر ما بالفعل والممارسة إذا كان الهدف منه المنع والحضر كقوله تعالى في الآية 187 من سورة البقرة: "وَكُلُوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر." التهديد: إذا كان الكلام يتضمّن تحذيرا وتهديدا ووعيدا على سبيل التّخويف كقولك لأحدهم: "لا تصل وسترى عاقبة ذلك."

النّصح والإرشاد: كقولك: "دع عنك هذا!"

● النّهي: النّهي محذو به حذو الأمر والأصل فيه "لا تفعل". ويكون النّهي على سبيل الاستعلاء في أغلب الأحيان مع مراعاة مقام القول كغيره من أساليب الإنشاء الطّلي. ومن أغراضه البلاغيّة نذكر: الدّعاء: كقوله عزّ وجلّ في الآية 186 من سورة البقرة: "ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا." فالاستعمال هنا كان على سبيل التّضخّم إلى الله عزّ وجلّ، كما في قول المبتهل على الله "ربّنا لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين." الالتماس: كقوله تعالى في الآية 94 من سورة طه: "لا يا ابن أمي لا تأخذني بلحيتي ولا برأسي." وفي هذا المقام كان المخاطب والمخاطب متساويين في الرتبة.

التهديد: كقول الطّبيب لمريض أدمن التّدخين ورفض الإقلاع عنه: "لا تقلع عن التّدخين!"

التّئيس: كقوله تعالى في الآية 66 من سورة البقرة: "لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم."

التّمني: يكون بجملة إنشائيّة يقصد بها إرادة حدوث الشّيء ولا يعني إمكانيّة حصوله فعلا. فالتمني عند البلاغيين هو الأمر الممكن والممتنع - المستحيل وقوعه - في حين بتعلّق التّرجي بالممكن وقوعه فقط. والأداة الأصليّة للتّمني هي "ليت" غير أنّ هناك أدوات أخرى منها:

لو: تستعمل لتّمني ما ندر حدوثه.

هل: تستعمل لتّمني ما قرّب حدوثه.

عسى: تستعمل للتّعبير عمّا لا يُراد حدوثه.

أفعال التّمني، مثل: أمل، أرجو، أتمنى...

● التّداء: يُعرّف بأنّه: "إقبال المدعو على الدّاعي بأحد الحروف المخصوصة ينوب كلّ حرف منها مناب الفعل أدعو"¹. وحروفه وأدواته ثمان وهي: الهمزة، أي: ينادى بهما للقريب، وا- أيا- هيا: ينادى بها

للبعيد، يا لنداء القريب والبعيد. ومن أغراضه البلاغية والتي تُعرف من سياق الكلام والحال نذكر:

التّحسّر: كقول الشّاعر في رثاء ابنته: "يا درّة نزعت من تاج والدها."

التّعجب: كقول المعري: "فواعجبا كم يدعى الفضل ناقص."

النّدب والاستغاثة: وها كبدي! ويا أمّة! وا معتصماه!

التّنبية: يا صاحبي أنظرا أمامكما.

1- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ص75.

التعظيم: يا سفراء العلم والمعرفة.

- إنشاء غير طلبيّ: وهو عكس الإنشاء الطلبي الذي يُؤتى به دون انتظار حصول شيء من المخاطب، كالتعجب، والمدح، والذم، والقسم، وصيغ العقود.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ الجمل الإنشائية قد تفيد نوعين من المعنى.

- معنى حرفيّ مباشر.

- معنى حرفيّ غير مباشر تتداخل فيه أطراف ووسائل عديدة منها: مقاصد المتكلم، المقام الإنشائي، وعلاقة المتكلم بالمخاطب...

● التّعجب: عُرّف بأنه: "إنشاء يعبر عن انفعال قائم على إعجاب سلبي أو إيجاباً"¹. ويفهم ذلك بكونه نوع من الإفراط في التعظيم لشيء متعجب منه الحق في نفس المتعجب تأطيراً ليس من العادة عنده. "والتعجب في كلام العرب على قسمين: قسم بوب له في علم النحو، وقسم لا يُبوب له ومنه"².

- القسم ما دخل عليه حرف الجرّ "اللّام"، كقولنا: "لله ما أقوى ضربه." إذا تعجبت من قوة ضربه.

- النداء ما دخل عليه حرف الجرّ "اللّام"، كقولنا: "يا للعجب، يا للماء."

- الاستفهام، كقولنا: "أيّ رجل زيد."

- النفي، كقولنا: يا جارتنا ما أنت جارة.

إنّ كلّ ما سبق من الصيغ نقلت من معناها الأصليّ إلى معنى التعجب.

● المدح والذم: "من أشهر الكلمات التي وضعت للمدح والذم العامّ كلمتي نعم وبئس"³. ويستعمل فيها أيضاً "حبذا" و "لا حبذا" كقولنا: "نعم خلق المرء." و "بئس رفقاء السوء." وهي كلّها من الأفعال الجامدة لا يُشتقّ منها وليس لها لا مضارع ولا أمر.

● القسم: وهنا إنشاء توكيد الكلام"⁴. كالحلف بشيء مقدّس أو التعظيم به ويقوم القسم على عنصرين⁵.

مقسم به: ذات إلهية، مقدّس...

مقسم عليه: الكلام المراد تأكيده...

ونستعمل للقسم أدوات مختلفة منها:

1- الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية، ص139.

2- أبو حيان التّحويّ الأندلسيّ، منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، تحقيق: زيدني جلازر، دار أضواء السلف 1947م، ط1، ص369.

3- عبد السلام محمّد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، 2001م، ط5، ص100.

4- الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية، ص141.

5- المرجع نفسه، ص141.

أفعال القسم: أقسم، حلف، عاهد، أشهد الله...

أسماء القسم: الحلف، اليمين، القسم، عهد الله...

حروف القسم: الباء (بالله)، التاء (تاء الله)، اللام (لله)، الواو (والله).

- صيغ العقود: من بيع وشراء وتهنئة وتعازي ومواساة... سواء كانت مكتوبة أو مشافهة.

3- أفعال الكلام في المدارس الغربية:

3-1- أفعال الكلام عند أوستين:

"يعدّ أوستين مؤسس هذه النظرية وواضع المصطلح الذي تُعرف به الآن في الفلسفة وفي اللسانيات المعاصرة"¹. ومن ثمّ توسّعت التسميات وظهرت لها تسميات جديدة منها "ظاهرة الحدث الكلامي" و"نظرية الأفعال الكلامية" و"نظرية الحدث اللغوي" و"الأفعال الكلامية". ويعود تاريخ هذه النظرية إلى "المحاضرات التي ألقاها في جامعة أكسفورد في العقد الثاني من القرن العشرين، ثمّ في المحاضرات الاثني عشر التي ألقاها في جامعة هارفرد سنة 1955م ونشرت سنة 1962م بعد موته في كتاب عنوانه how to do things with words"².

تجدر الإشارة إلى أنّ "أوستين" كان متأثراً بدرجة كبيرة بما دعا إليه "فيتاجنشتان" عندما أقرّ بقضية استعمال اللغة من أجل وصف العالم والوجود حولنا، مع تنبيهه واستثنائه لبعض الاستعمالات الأخرى للغة والتي "لا يمكن أن تصف وقائع العالم حولنا كالأمر، والاستفهام، والشكر، اللعن، التحيّة، الدّعاء ... وقد سمّاها بألعاب اللغة langue games وأطلق على كلّ استعمالها "لعبة"، لأنّ هناك قواعد يتّفق عليها مستعملو اللغة، كما يتّفق اللاعبون على قواعد اللعبة"³. هذا ما يشبهه في البلاغة العربية القديمة مفهوم "الإنشاء" وهو يشترك معها في تأثير السياق والمقام وعلاقة المتكلم بالمخاطب، فلها معنى حرفي مباشر ومعانٍ غير مباشرة متعارف عنها عند اللاعبين المنتمين إلى نفس المجموعة الثقافية أو الاجتماعية أو التاريخية...

نجد في تقسيم "أوستين" لأفعال الكلام ما ذهب إليه العرب في تقسيم الكلام إلى "خبر" و"إنشاء"؛ فالخبر عنده تقريبا هو ما يُسمّى بالأفعال الإخباريّة constative تحتل معياريّ الصدق والكذب. ذلك أنّها تخبر عن وقائع وأحداث للعالم الخارجي وتكون إمّا صادقة أو غير صادقة أي كاذبة، وهي في حقيقة الأمر أفعال واصفة تقوم بوصف ما حدث أو وقع بصدق أو بكذب.

أمّا "الإنشاء" فسماه بالأفعال الأدائيّة عكس الأفعال الوصفية. فهي لا تحتل الصدق والكذب يُنجزها المتكلم ويؤدّيها بشروط محدّدة من بينها: مطابقة الفعل مع الواقع: كالاعتذار والترحيب والوعد... حيث نستخدم هذه الأفعال في التعبير عن المواقف التي تتطلّب منا ترحيبا أو اعتذارا، أو وعدا... أو أصبح الفعل

1- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة، الاسكندرية، 2002، ص40

2- المرجع نفسه، ص61، بتصرف.

3- المرجع نفسه، ص61، بتصرف.

غير موفّق وتعيّس unhappy على حدّ تعبير "أوستين" ويصير بذلك لغوا. وقد قسّم "أوستين" هذه العبارات الملفوظة إلى نوعين¹، هو نفس التقسيم الذي ذهب إليه العرب أنّ جمل الإنشاء قد تخرج عن معانيها الأساسيّة إلى معان حافة غير مباشرة:

- إنجازيّة صريحة مباشرة: التي يكون فعلها ظاهرا كالأمر، الدّعاء، التّهيّء... بصيغة الزّمن الحاضر المنسوب على المتكلّم.

- إنجازيّة ضمنيّة غير مُباشرة: فعلها غير ظاهر؛ فعندما أقول مثلا "الاجتهاد مفيد" فالمقصود "أمرك بالاجتهاد".

استطاع "أوستين" بعد مجهودات مختلفة استطاع أن يقسّم أفعال الكلام acte de discours integral إلى:

أ. فعل القول أو الفعل اللّغويّ acte locutoire:

المقصود بذلك هي تلك الألفاظ المنتميّة إلى جملة ما والتّي تحقّق معنى واضحا ضمن تركيب نحويّ سليم. ويفترض هذا أنّ يحتاج

إلى مستويات أخرى على غرار التّركيب والدّلالة وهي مستويات التّحليل اللّساني (المستوى الصّوتيّ والمستوى الصّرفيّ والمستوى المعجميّ) وهي عند "أوستين"

- الفعل الصّوتيّ: التّلفظ بسلسلة من الأصوات المنتميّة إلى لغة بعينها.
- الفعل التّركيبيّ: تركيب مفردات طبقا لقواعد لغة بعينها.
- الفعل الدّلاليّ: توظيف الأفعال حسب معان ودلالات محدّدة مفهومة من المجموعة النّاطقة بلغة ما. فجملة "إنّ المطر سينزل" حمّالة أوجه، يمكن أن تفهمها بأكثر من معنى حسب المتلقي وحسب سياق الكلام الذي وردت فيه، فقد يكون معناها إخبار بسقوط المطر، أو تحذير بعدم الخروج لنزول المطر، أو ذات بعد إلزاميّ بضرورة حمل المطريّة عند الخروج...

ب. الفعل المتضمّن في القول acte illocutoire:

هو ببساطة القول الذي يستوجب قوله القيام بعمل ما، أو هو عمل منجز بقول ما. وهو الفعل الإنجازيّ الحقيقيّ القائم على أداء فعل معيّن. وقد سمّى "أوستين" هذه الأفعال بالوظائف اللّسانية الثّانويّة أو القوى الإنجازيّة. منها: السّؤال وإجابته، إصدار تأكيد، أو تحذير، وعد، أمر، شهادة في محكمة... ولو أردنا أن نميّز بين "فعل القول" والفعل المتضمّن في القول" نقول أنّ الأوّل جاء لمجرد قول شيء ما، أمّا الثّاني فهو القيام بفعل ضمن قول شيء ما.

1- خليفة بوجاودي، في اللسانيات التّداوليّة مع محاولة تأصليّة في الدّرس العربيّ القديم، بيت الحكمة، سطيف، الجزائر، 2012، ط20 ن ص78.

إنّ القوّة الإنجازيّة التي ارتكز عليها "أوستين" وقسم أفعال الكلام وفقها إلى خمس فصائل كبرى وهي على التّوالي:

1. الحُكْمِيَّة (الإقْرَابِيَّة، verdictifs): وهي عبارة عن الإعلان عن حُكْم أو إقرار بصفة بديهية أو مستندة إلى حجج وبراهين لحدث ما، مثل إخلاء الذّمة، وعد، وصف، حللّ، قدر، قوّم، طبع...
2. التّمْرِسِيَّة (exersitifs): والقائم على إصدار قرار لصالح أو ضدّ سلسلة أفعال، مثال: أمر، قاد، دافع، ترجّى، تأسّف، نصح، عيّن...
3. التّكْلِيْف: (الوْعْدِيَّة، commissifs): وفيها يلتزم المتكلّم بسلسلة من أفعال محدّدة مثال: وعد، تمّنى، ضمن، التزم بعقد، أقسم، القيام بمعاهدة...
4. العرْضِيَّة (التّعْبِيرِيَّة، expositifs) وتستعمل في عرض مفاهيم وتبسيط موضوع، توضيح استعمال كلمات، ضبط مراجع... مثال: أكّد، أنكر، أجب، اعترض، وهب، مثّل، فسّر، نقل أقوالا... وهي أفعال تعرّض مفاهيم مفصّلة.
5. السّلوكِيَّات (الإخباريَّات، comportementaux): وهي عبارة عن تلك الردود الكلاميّة على أفعال الآخرين، واتّجاه الأحداث المرتبطة بهم، فهي تعابير مواقف تجاه السّلوك والمصير، مثال: اعتذر، هنأ، حيّ، رحّب، عزّ، بارك، لعن... وكذلك فيما يخصّ الاحتجاج، فهي تقوم بضبط مكانة أقوالنا داخل الخطاب أو الحديث أو الحوار.

ج. الفعل النّاتج عن قول acte perlocutoire:

اسم على مسعى، الفعل النّاتج عن القول هو ذاك الفعل الثّالث والذي يتسبّب في ظهور المشاعر والفكر ومن أمثلة ذلك الإقناع والتّضليل، والإرشاد... هو عبارة عن تلك الردود من الأفعال للمتلقّي تدلّ على تأثيره بكلام المُخاطب، وقد سمّاها "أوستين" الفعل النّاتج عن القول، وسمّاه البعض بالفعل التّأثيري¹.

يمكن أن نفصل الأنواع الثّلاثة من أفعال الكلام حسب "أوستين" بهذا المثال الواضح: "يمكن أن نميّز فعل الكلام (قال أن...)، عن قوّة فعل الكلام (احييّ بأن...). وأنّ فصلها معا عن لازمي فعل الكلام (أقنعني بأن...). إنّ المتلفّظ بجمله ما هو لا يدر في الكثير من الأحيان أنّه قام بثلاثة أفعال وأنّ هذه الأفعال الثّلاثة أفعال تشكّل كيانا واحدا مع العلم أنّ الأفعال الثّلاثة يقع حدوثها في وقت واحد².

1- أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامّة، كيف تنجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قنتي، إفريقيا الشرق، 1991م، ص121.
2- الجيلاني دلاش، مدخل الة اللسانيات التداولية، تر: محمد يحياتم، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، دط، ص24.

3-2- أفعال الكلام عند سورل:

"سورل" من تلامذة "أوستين" والقول بهذا يعني أنه كان مطلعاً على نظريات أستاذه وسيعمل على تطويرها ومواصلتها. "إذ قدّم شروط إنجاز كلّ فعل، على جانب بيان شروط تحوّل فعل حال إلى حال أخرى، آليات ذلك، وتوضيح خطوات استنتاج الفعل المقصودة"¹. ولو أردنا أن نشرح ذلك لاعتمدنا على ما هو تطبيقيّ على جملة ما، فجملة: "من في السيّارة؟ لما لم تستعمل جهاز التّحكّم لإغلاقها؟" حمّال أوجه ودلالات مختلفة منها:

- الأمر بالقيام بعمل: إذا كانت السيّارة مرصوفة في الشّارع وهي مفتوحة.
- الطّلب على وجه الالتماس: إذا كان الاجتماع سيطول، لا يجب ترك السيّارة مفتوحة كلّ هذا الوقت.
- معاتبة على سلوك: إذا كان العمل مقصوداً ومتعمداً بدافع الاستهتار.
- قسم "سيرل" أفعال الكلام إلى أربعة وهي.
- فعل التّلفظ (الصّوتيّ والتّركيبيّ)
- الفعل القضوي (الإحالي والجمالي)
- الفعل الإنجازي (على نحو ما فعل أوستين)
- الفعل التّأثيري (على نحو ما فعل أوستين)
- نُمثّل على ذلك بمثال أوضح ممّا قبل وهو:
- رفع القاضي الجلسة
- أرفع القاضي الجلسة؟
- يا قاض ارفع الجلسة!

4- الأسس النّظريّة لظاهرتيّ الخبر والإنشاء عند أ "خالد ميلاد":

4-1- التّوصيات المنهجية:

ركز الأستاذ "خالد ميلاد" في بداية المحاضر على الاهتمام بالمنهج، لما له من أهميّة كبرى. فاكتساب المنهج العلميّ أفضل من اكتساب العلم في حدّ ذاته. فلكلّ علم منهج ومادّة. فإن كانت مادّة العلم هي جملة الظواهر التي يتناولها العلم بالتّحليل، فإنّ المنهج هو طريقة المعرفة التي يسلكها الباحث في سبيل التّعرّف على حقيقة تلك الظواهر. فنقول مثلاً العلوم الطّبيعيّة، ونعني بها: المناهج العلميّة التي تتناول بالتّحليل الظواهر الطّبيعيّة حال الفيزياء والأحياء وغيرها، ونقول العلوم الاجتماعيّة، ونقصد بها: المناهج العلميّة التي تتناول بالتّحليل الظواهر الاجتماعيّة.

1- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 79.

تُعرّف كلمة المنهج لغة بأنها: "مصدر مشتق من الفعل نهج بمعنى: طرق أو سلك أو اتبع. والنهج هو المنهج والمنهاج وتعني الطّريق الواضح"¹.

أما اصطلاحاً فتعني: "طريقة يصل بها الإنسان إلى حقيقة برهانية أو معرفة علمية. أمّا علم المنهج أو المنهجية هو العلم الذي ينتهي في جذره نظرية المعرفة"². ويعرفه محمد البدوي قائلاً: "علم يعتني بالبحث في أيسر الطرق للوصول إلى المعلومة مع توفير الجهد والوقت". وتفيد كذلك معنى ترتيب المادة المعرفية وتبويبها وفق أحكام مضبوطة. "والمنهج منهجان فكري المقصود به؛ نظرية المعرفة التي يستند إليها المنهج في بناء أسسه النظرية. ومنهج علمي؛ يتضمّن مجموعة الوسائل والشروط والإجراءات التي يسلكها الباحث للوصول إلى حقيقة أو إلى معلومة جديدة في مختلف فروع العلوم والمعارف. يأخذنا هذا الحديث إلى ضرورة التمييز بين المنهج العلمي والبحث العلمي. فما الفرق بينهما؟

المنهج العلمي والبحث العلمي أمران مترافقان. ويمكن التمييز بينهما باعتبار أنّ البحث العلمي يمثل الأسلوب المتبع للحصول على علم صحيح مضمون ودقيق. وللحصول عليه يجب اتباع منهج علمي متمثل في الطريقة النموذجية التي تربط بين الفرضيات والنظريات. ومن المؤكد أنّ كلّ بحث يتكوّن من ثلاث خطوات وهي: تحديد وتعريف المشكل. ثمّ البحث عن شرح لمنهجيات البحث. ثمّ الملاحظة والقياس والتجريب.

إنّ الكلام في المنهج وكيفية التعامل مع هذه النظريات الحديثة اللسانية والتداولية، والتركيز على المنهج دون العلم أمر مهمّ، نظراً لما نراه من خلط كبير ومن توجّهات مختلفة لا تصل في الغالب الأعمّ إلى وجه السداد والصواب. إنّ الحديث في المنهج هو سبيل لاكتساب المعارف وتملكها، فيما يمكن أن يكون متاحاً من الوضوح والدقّة واليسر. فنحن في حاجة إلى هذه الصفات المنهجية كركيزة لبناء علم ومعرفة جديدين. يقول الأستاذ خالد ميلاد في محاضراته الافتراضية: نحن نتحدّث عن المنهج؛ لأننا لا نحسن التعامل مع تراثنا النحويّ. ففي الأعمّ لا يخرج التعامل مع التراث عن ثلاثة اتجاهات في التعامل مع التراث واللسانيات التداولية الحديثة.

اتجاه أول: يذهب إلى الورع بالتراث والاعتراض عن كلّ النظريات اللسانية الحديثة، باعتبار أنّ التراث وعي كلّ العلوم والمعارف في اللغة والبلاغة وفي سائر المعارف. هذا الإعراض هو خطأ فادح. فالمعرفة باللغات غير العربية مطلوب بالنسبة إلى اللسانيين العرب، ولا نكتفي بالترجمة لأنّ فيها مشاكل اصطلاحية، ولأنّ النصّ الأصليّ يكون أوضح من النصّ المترجم في العموم.

اتجاه ثان: يبدأ البنية من السقف أي؛ من نظريات اللسانيات الحديثة والتداولية إلى التراث النحويّ والبلاغيّ العربيّ. فلا يُحسن فهم السياقات اللسانية الحديثة ولا يعرف شيئاً عن التراث النحويّ والبلاغيّ وما له من أسرار كثيرة.

1- لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة نهج.

2- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. عبد المنعم حنفي. ط3. مكتبة مدبولي. القاهرة. 2000م.

اتجاه ثالث: يُسقط هذا على ذلك، ويقول هذا الذي نجده في اللسانيات الحديثة قد سبق أن قاله فلان في التراث العربي القديم، والدليل على ذلك أن فلانا قال كذا وكذا... وأن فلانا قال كذا وكذا...

يقول أ خالد ميلاد: المنهج يجب أن يستند إلى معرفة دقيقة بتراثنا البلاغي وتراثنا اللساني في مختلف مراحلها، وعلى الأخص في مرحلة سيوبه، باعتباره جامعا للفكر التحوي الذي سبقه إلى ذلك "ابن هشام" في "مغني اللبيب...". هذا المسار هو الذي ولد فيه التفكير التحوي والتفكير البلاغي كيف تطوّر من مرحلة إلى مرحلة؟ وكيف توقّف في مرحلة من المراحل؟ وماذا علينا أن نقوم به لنتمّم المعرفة التي توصل إليها البحث اللساني والتداولي من حيث المنهج لا من حيث المادة العلمية؟

إنّ الهدف إذن هو التمكن ممّا جاءت به النظريات اللسانية التداولية الحديثة لمواصلة ما توقّف عنده النحاة العرب القدامى.

إنّ المنهج الأساسي الذي علينا الاستفادة منه هو: ماذا أصاب البحث من تغيير في الفكر الإنساني بصفة عامة وفي الدرس اللساني بصفة خاصة؟

2-4- مُسببات إعادة النظر في أقسام الكلام:

السؤال الذي يطرحه الأستاذ "خالد ميلاد" هو: ما السبب الذي طرأ على المادة المدروسة وجعلنا نعيد النظر في أقسام أفعال الكلام من ناحية أولى ونفس السبب الذي جعلنا غير مواكبين للدرس اللساني التداولي الحديث؟

يعتبر أ "خالد ميلاد" أنّ من الأمور الطارئة على المادة اللسانية التداولية هو أنّ البحث اللساني قد تجاوز مادة النصّ الأدبي السامي إلى الكلام العادي؛ أي البحث في الكلام العادي. وهو المنهج الأساسي الذي يميّز التفكير التداولي الحديث بعد أن كان يهتم فقط بدراسة النصّ الأدبي السامي، إلى درجة أنّ النحاة العرب كانوا يقصرون البحث على الخبر دون الإنشاء، وكأنّ الكلام خبر دون إنشاء وحشروا في الخبر أشياء كثيرة معتبرين أنّ الخبر هو وعاء المجازات والأساليب البلاغية الراقية... وكذلك نُحاة الغرب قد وقعوا في نفس الإشكال، وكانوا يهتمون بالخبر دون الإنشاء. ثمّ أصبح البحث اليوم مع التداولية في الكلام العادي من الاستعمال اليومي، واستدعى هذا الحضور وجوب النظر في كلّ الأطراف المتداخلة من متكلّم ومخاطب وكان حاضرا من جميع الأحوال المتصلة بهذا الكلام، إذن ثمة انقلاب وتطوّر في البحث والمنهج. هذا التطور ولّد نظرية سموها "نظرية أفعال الكلام". للإجابة عن هذا يجب طرح سؤال آخر وهو: كيف طوّر الغرب المادة اللسانية حتّى تواكب النظريات التداولية؟

انطلق "أوستين" من فكرة أنّ الكلام الخبري لا يكون دائما إنجازا وإنشاء لمعان كثيرة. ويقول أنّ تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء ليس مقبولا. وفكّر واجتهد كثيرا وجاء خليفته "سورل" وقام بإتمام ما يمكن أن نسّميه بالنظرية الكلاسيكية لأفعال الكلام.

يقول أ "خالد ميلاد" في محاضراته الافتراضية: أنّ العرب يطلقون صفة هذا باحث مختصّ في "نظرية أفعال الكلام" وهذا مختصّ في كذا وكذا... والحقيقة أنّ جهود هذا الباحث تقتصر فقط في إعادة تشكيل

النظرية، أو تحليلها بأدق تفاصيلها وهذا ليس بالاختصاص. للأسف تتمثل أعمالنا البحثية في "نظرية أفعال الكلام" في مجرد تطبيق التداولية وما تحمله من نظريات على أمهات نصوصنا من قصائد وحتى على القرآن الكريم ... وفي ذلك فليختلف المختلفون كما اختلف الفرنسيون في مسائل كثيرة من les actes de parole les actes de discours ويختلفون في ذلك كما يختلف العرب في هذا أيضا. ويؤكد أ "خالد ميلاد" على ضرورة أن نمتلك نظرة نقدية، ونتبنى نظريتنا الخاصة بنا كعرب.

يبين أ "خالد ميلاد" أن هناك احترازا على استعمال مفهوم "أفعال الكلام" رغم ما فيه من اصطلاح بين المجموعة اللغوية؛ لأن الفعل في معناه المباشر هو قسيم الاسم والحرف والمقصود هو العمل. ودليل هذا ما قاله "السيرافي" عن النداء: "مجراه هو مجري عمل يعمله عامل". ويضيف قائلا: يمكن أن نقول أننا نستعمل مصطلح "أفعال الكلام" أو "معاني الكلام" وأغلب الظن أن معنى الكلام كاف، فعندما قسم سيبويه "الكلام" كان يتحدث عن الخبر والنداء والاستفهام والتعجب والأمر... لم يقل ذلك بوضوح لكنه تحدت عن تقسيم آخر لا يعتبره أ. خالد ميلاد تقسيمه ولا من عمله. إن في حديثه عن "الواجب" و"غير الواجب" من الكلام والوجوب هو حديث عن مصطلح منطقي. كيف التقط هذا المفهوم؟ ومن جهة أخرى يشير أ "خالد ميلاد" في مداخلته إلى أن "المبرد" هو الآخر سترك هذه القسمة القائمة على "الكلام الواجب" و"الكلام غير الواجب" وهذه التقسيمات؛ لأنها مركبة تركيبا لا يتمشى مع التفكير النحوي ولأن مفهوم "الواجب" و"الوجوب" كانا مختلطين بالمفهوم الفقهي، لذلك لم يصمد بعد "سيبويه" وبعده "المبرد" بعد هذين الرجلين نجد أن صاحب المقتضب يتحدث عن معنى "الإيقاع" بمعنى "الإنشاء" دون ذكره صراحة. يشير الأستاذ "خالد ميلاد" إلى جهود المبرد الذي قابل بين الخبر والإيقاع في سياق تحليل عمل النداء يقول المبرد: "يا حرف النداء، هو بدل من قولك "أدعو عبد الله" لا أنك تخبر أنك تفعل، بل بها دل أنك أوقعت فعلا. فإذا قلت "يا عبد الله"، فقد وقع دعاؤك بعبد الله إيقاع الفعل الإنشائي". ويأتي الأستاذ خالد ميلاد على ذكر ما جاء به "السيرافي" منتصف القرن الرابع عندما ولد معنى العمل الكلامي أو الفعل الكلامي. فصح بأن قسما من أقسام الكلام، هو قسم لا يخبر به ولا يعبر به عن شيء آخر. وإنما هو لفظ مجراه مجرى عمل يعمله عامل. كأن الإنسان قام بعمل عند النطق به. فيتأكد في هذا المسار النحوي الفكري مفهوم العمل بالكلام أو العمل باللفظ أو العمل القسيم بالخبر والخبر دائما موجود.

ثم يأتي أ "خالد ميلاد" بالحديث عن "السكاكي" في مداخلته، إذ يقول: "جاء في مرحلة متأخرة بداية القرن السابع، وهو يمثل مرحلة مهمة في التفكير البلاغي؛ لأنه رسخ الدرس البلاغي في سياق نحوي أي في سياق البحث النحوي، إذ بنى كتابه مفتاح العلوم على خمسة أقسام. نحتاج منها نحن إلى الثلاثة أقسام الأولى. فكيف استفاد "السكاكي" من المنطق وعلمه؟ إن الدرس النحوي كان يبني على أربع مراحل: قسم كان يهتم بالاسم، وقسم في الفعل وقسم ثالث في الحرف، وقسم في المشترك. فما الذي أضافه "السكاكي"؟ قد قلب هذا التقسيم وهو إثراء وإغناء. قد قلب الدرس النحوي، وجعله يبدأ من الكلمة. ثم دراسة المركب أي النحو والقسم الثالث ذكر فيه الأهمية من الدرس البلاغي، وهو قسم المعاني. إن من يهتم "السكاكي" بأنه قد جمّد البلاغة، نقول له هو من ولد البلاغة في قسم المعنى. فقد قسم القسم الثالث من "مفتاح العلوم"

الكلام إلى خبر وطلب. وهي مرحلة من التفكير النحويّ البلاغيّ. تطوّر هذا التفكير بعده "السكاكي". في مرحلة لاحقة. فقد ظهر في الأدبيات الفقهية مصطلح سرعان ما انصهر في الدرس البلاغيّ والدرس النحويّ وهو مصطلح "الإنشاء". وأوّل من ذكره وحاول أن يدخله هو الغزالي، عندما تحدّث عن البيع والإجازة عند النكاح يقول: ليس لها صيغة الإخبار، ليس لها الصيغة الإخبار: ... وقد جعله الشّرع إنشاء، فليس لإنشائه لفظ. ثم يأتي الأستاذ "خالد ميلاد" في محاضراته عن مصطلح الإنشاء إلى الدرس النحويّ وهو في اعتقاده الأصوليّ "ابن الحاجب". هو نحويّ قادم من أصول فقهية والذي شرح كتابه "الاستراديّ"، الذي حلّل توجيهه في شرح الرضيّ. و"الكافية" هي التي أظهرت إنشاء التعجب، وإنشاء الاستفهام، وإنشاء المدح والذّم، وحلّلها "الاسترابادي" تحليلاً جيّداً ومستفيضاً في شرحه لها. وتبلور مفهوم الإنشاء من ذلك الوقت وأصبح الكلام عند النحاة "خبر" و"طلب" و"إنشاء" على ثلاثة أقسام.

هذا هو التطور العلميّ لأفعال الكلام عبر مراحل. ثم يأتي أ "خالد ميلاد" في محاضراته في الحديث عن "ابن هشام" الذي جاء في منتصف القرن الثامن قد مثل مرحلة مهمّة من مراحل الاجتهاد المنهجيّ والتفكير النحويّ، إذ حلّل مفهوم الإنشاء تحليلاً مستفيضاً معللاً ومُطوّراً ما ذهب إليه في مرحلة ثانية. فذهب إلى أنّ الكلام ثلاثة أقسام: خبر وطلب وإنشاء يقول "إمّا أن يحتمل الصّدق والتكذيب أو أن يتأخّر معناه و... ويضيف قائلاً. وهذا التقسيم الثلاثيّ تبعت فيه بعضهم - والتّحقيق خلاف ذلك - وأنّ الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء وأنّ الطّلب مدلول الإنشاء وأنه حاصل عند التّلفظ به لا يتأخّر عنه...

أصبح الكلام إذن خبراً وإنشاء وانتهى التفكير النحويّ والبلاغيّ إلى أنّ الكلام خبر وإنشاء، وأنّ الإنشاء ضربان، وأنّ الإنشاء طلبيّ وغير طلبيّ.

يقول أ "خالد ميلاد": إنّ الإشكال الكبير الذي سنبنّي عليه مرحلة التطوير واتباع منهج لسانيّ إنسانيّ حديث يهتمّ بمعان غير المعاني الأدبيّة. معاني الكلام خبر وإنشاء والإنشاء طلبيّ وغير طلبيّ (الأمر والاستفهام ...) وغير الطّلب كآته سلّة مهملات وضعوا فيه القسم، والقسم خطأ والقسم ليس كلاماً، بل توكيد للكلام كأنّ لا شيء يجمع بين القسم والطّلب والعقود والمدح والذّم أشياء كلّها موضوعه في كيس واحد. هذه الأشياء هي التي بحث فيها "أوتيل" عندما بحث في هذه الأبنية التي لا تفيد إخباراً وإنّما تفيد عقوداً وإنشاءات ليست طلبية.

يؤكّد أ "خالد ميلاد" أنّ المنهج يقتضي أن يصبح هذا الذي كان ركناً مهماً أن يكون مركزياً في الدرس اللغويّ والنحويّ. فالسؤال الذي يطرح هنا بشدّة هو: ماذا يعنيننا نحن إنّ كان الدرس النحويّ والبلاغيّ لم يولد مرّة واحدة، وأنه مرّ بمراحل كثيرة، وأنه في فترة ما توقّف عند حدّ بنية الإنشاء طلبيّ وغير طلبيّ؟ توقّف الدرس البلاغيّ عند الخبر والإنشاء الطّلبيّ وغير الطّلبيّ. ودورنا هنا أن نُطوّر هذا التفكير استناداً إلى الفكر التداوليّ الإنسانيّ المتوقّف من الغرب.

من الأمور التي تُحرّج الدرس البلاغيّ القديم، أنّه لم يكن مهتمّاً بدراسة العقود كالبيع والشراء، لم يكن مهتمّاً بهذا الكلام الذي صار اليوم مركز بحث مهمّ.

يعود أ "خالد ميلاد" بعد الحديث عن جهود البلاغيين العرب القدامى إلى النَّظَر في التَّطوُّر الفكريّ الَّذِي انتهى إليه "أوستين" و"سورل" في نظريّة الكلام. ومن أهمّ ما جاء به هو الاهتمام بالكلام العاديّ ودراسته في مقاماته وتقسّي ما نفعله باللّغة عندما نتكلّم. طبعا، وهي نظريّة معروفة أتينا على ذكر تفاصيلها في الجزء السّابق من هذا البحث. ومن الضّروريّ التأكيد على أنّ قيمة العمل لا تُميّز بين الكلام السّامي والكلام العاديّ في مقاماته، وثانيا أنّه يستطيع أن يسيطر على المعاني استنادا إلى مقاييس معلومة. وجاء "سورل" ووضع اثني عشر مقياسا في تصنيفه للكلام. وقال أنّه تقسيم منهجيّ ليس علميّ.

3-4- مسيبيات إعادة النَّظَر في أقسام الكلام:

يقول أ "خالد ميلاد"، أنّه علينا كلغويين عرب أن نأتيّ على ما يمكن أن نكمل به نظريّات أفعال الكلام الّتي توقّف عندها الغرب وتقسيمهم إيّاها إلى "إنشاء طلبيّ" و"غير طلبيّ" وعلينا أن نبحث عن مقاييس جديدة يقوم عليها التّقسيم لأعمال الكلام ومعانيه، المقاييس الأساسيّة في واقع الأمر مقياسان أو مقياس واحد. المقياس الأساسيّ وهو:

- العامل الاعتقاديّ: هو العامل الإعرابيّ الدلاليّ المرتبط بالمعنى الإعرابيّ، وهو المتعارف عليه بالعامل النّفسيّ، فيه يتّضح اعتقاد المتكلّم وجود شيء من عدمه. وهو ما يولّد معنى الخبريّة أي أنّنا نُخبر "إثباتا" أو "نفيًا" أو "تأكيدا"؛ لأنّي أُعبّر عن اعتقاد وجود ذلك الشّيء أو نفي وجوده.
 - عامل الإرادة: ما يُقابل عامل الاعتقاد أو الرّغبة في إيجاد شيء في الكون أو العالم الخارجيّ، وهو ما يولّد معنى "الطلب".
- خلاصة ما قيل سابقا أنّ "الاعتقاد" ولّد "الإخبار" والرّغبة "تولّد" "الطلب".
- عامل "الانفعال": المقصود بذلك أنّ انفعال المتكلّم من خلال كلمات تفيد هذا الانفعال كالتعجب، فالتعجب ليس "طلبًا" وليس خبرًا وليس ناتجًا عن اعتقاد أو رغبة، وإنّما هو ناتج عن مولّد من انفعال.
 - عامل الالتزام: هو عامل الالتزام بالأعراف والقوانين الاجتماعيّة والمؤسّساتيّة، والّذي يولّد العقود وما يكون بمنزلة العقود، والعقود كثيرة حتّى التعازي عقود أخلاقيّة اجتماعيّة... فعدم تقديم واجب العزاء هو إفساد للتقاليد الاجتماعيّة، وليست قعود البيع والشراء هي فقط من العقود، بل حتّى المُعاملات الاجتماعيّة وأخلاقيّة والمؤسّساتيّة كذلك.

5- خلاصة البحث:

نستنتج نهاية أن أ "خالد ميلاد" قسّم أفعال الكلام حسب العامل؛ فالاعتقاد يولّد الإخبار. والإرادة أو الرغبة تولّد الطلب وإيجاد شيء خارجي كالأمر وإيجاد شيء ذهني كالاستفهام. وعامل ثالث هو عامل الانفعال أي انفعال المتكلم بواسطة انفعالات تعبّر عن ذلك الانفعال كالتعجب وما هو بطلب ولا بخبر، وإتّما هو مولّد من انفعال. وأخيرا عامل رابع: هو عامل الالتزام بالأعراف والقوانين الاجتماعية والمؤسّساتية، الذي يولّد العقود وما يكون بمنزلة العقود حتّى التعازي عقود، وهي عقود أخلاقية اجتماعية. إنّ هذا التقسيم هو تقسيم بسيط سهل الفهم ويحظى بقبالية للتطبيق. فهو يقسّم الكلم إلى أربعة أقسام حسب العامل، كما أشارنا إلى هذا سابقا. ويمكن أن نختبر ناجعته من خلال مقياس الأبنية التركيبية الدلالية وهو مقياس إخباري مكمل.



قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن كرم بن منظور الإفريقي المصري): "لسان العرب"، تحقيق محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1419هـ، 1999م.
- 2- أرمينكو (فرونسوا): "المقاربة التداولية"، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، 1987م، ط1، ص62-63.
- 3- أوستين: "نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام"، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991م، ص121.
- 4- بوجادي (خليفة): "في اللسانيات التداولية"، ص79.
- 5- دلاش (الجيلالي): "مدخل الى اللسانيات التداولية"، تر: محمد يحياتم، ديوان المطبوعات الجماعية، بن عكنون، الجزائر، د ط، ص24.
- 6- الزمخشري (الامام محمود بن عمر): "الكشاف"، تحقيق مصطفى حسين أحمد، دار الريان، ط7، القاهرة، 1987م.
- 7- الزناد (الزهر): "دوس في البلاغة العربية"، المركز الثقافي الإسلامي، بيروت، 1992م، ط1، ص42.
- 8- زيدان (محمود فهمي): "في فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م، د ط، ص51.
- 9- السراج (أبو بكر محمد سهل): "الأصول في النحو"، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 10- صحراوي (مسعود): "الأفعال الكلامية عند الأصوليين"، مجلة اللغة العربية، ع10، 2004م، ص182.
- 11- صحراوي (مسعود): "التداولية عند العلماء العرب"، دار الطليعة، ط1، 2005، ص20.
- 12- الطبطبائي (طالب سيد هاشم): "نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب"، مطبوعات جامعة الكويت، 1994م، دو، ص1.
- 13- عبد الحق (صلاح): "التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد"، دار التنوير، بيروت، 1993م، ط1، ص58.
- 14- عبد الحميد (زينب الشافعي): "الإحالة ولكذب في التراكيب عند النحاة"، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، بكلية العلوم، جامعة القاهرة، 1416هـ، 1998م.
- 15- عبد اللطيف (محمد حماسة): "النحو والدلالة"، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1420هـ، 2000م.
- 16- عتيق (عبد العزيز): "علم المعاني"، دار النهضة العربية، 2009م، ط1، ص42.
- 17- نحلة (محمود أحمد): "آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر"، دار المعرفة، الإسكندرية، 2002م، ص40.

**الاستعارة
مدخلا مشكلا للهزليّ**

**Metaphor As a Constitutive Element
Of The Comic**

د. ألفة بن شيدة

**جامعة صفاقس
تونس**

benchida.olf@gmail.com



الاستعارة مدخلا مشكلا للهلزي

د. ألفة بن شيدة

ملخص:

يندرج مبحث دراستنا ضمن إيبستيمولوجيا الاستعارة التأويلية، من منظور الرؤية النقدية لبول ريكور، إذ يرى أن العلامة اللغوية لا تملك دلالة أصلية مودعة فيها، إنما هي حاملة لدلالة استعارية بالضرورة. بذلك، يُدرج المعنى التصريحي في خانة المعنى الإيحائي، فلا فصل بين الحرفي والمجازي، طالما أن الكلام حي بوصفه استعاريًا على الدوام. فكلما يذهب بخلدنا القبض على الدلالة، ندرك أننا لم نمسك إلا بسراب، ذلك أن الدلالة متحوّلة جرّاء تفاعل الذات مع التجارب الهزلية المتغيّرة. ولقاء هذا التحوّل الطارئ، نلفي الاستعارات تنتقل من طور الوجود بالقوّة إلى طور الوجود بالفعل إغناء للمحصّل المعرفي. فهي من قبيل البناء الدلالي الذي لا ينفد، نظرا إلى تجدد المعارف وآليات إنتاجها.

الكلمات المفاتيح: الاستعارة، التخيل، الخطاب، الهزل، الرمز.

ABSTRACT:

The topic of our study falls within the framework of Paul Ricoeur's critical perspective on the epistemology of the hermeneutic metaphor. He argues that the linguistic sign lacks an authentic original meaning but is necessarily the bearer of a metaphorical meaning. Thus, declarative meaning is placed within the realm of suggestive meaning, as there is no separation between literal and figurative, as speech is always alive as a metaphor. The more we try to grasp meaning, the more we realize that we are only grasping a mirage, as meaning constantly shifts through the interaction of the self with ever-changing experiences. In response to this shift, metaphors move from potential to actual existence, enriching cognitive achievement. They constitute an inexhaustible semantic construction, fed by the renewal of knowledge and its production mechanisms.

Keywords: Metaphor, Imagination, Discourse, Irony, Symbol.

1- مدخل منهجي:

لطالما تعلقت همّة المؤلف بخلق الفضاء الأدبي خلقاً استعاريّاً منسجماً ومتطلّبات الكتابة المجازيّة. فألوان المجاز على اختلافها، مناط تشكّل الخطاب، بقدر ما هي قرينة إنشاء الوجيه المدرك من رحم غير الوجيه المُختلق. ذلك أنّ الاستعارة لا تعدو أن تكون مدخلاً يحتكم إلى المنطق العقليّ، وحافزاً إلى ارتياد مختلّفات تخييليّة، تبعث على انبناء الأفضيّة الأدبيّة بشكل رمزيّ مجرد. فليست غايتنا من الاستعانة بضروب المجاز تثبيت المعنى الحرفيّ المرجعيّ، إنّما مهجة الأمر تكمن في قدرة المجاز على وهبها دلالات مستجدّة مغرقة في أمداء التخيل.

فالاستعارة، بهذا المعنى، تصلح أن تكون تكأة تعبيريّة، تنهل منها جلّ الخطابات الأدبيّة والهزليّة، لأنّها تقوم على المفارقات والمنافرات والمجازات. ذلك أنّ اللّغة المرجعيّة قاصرة على تأدية الدلالة المقصودة، فكثيراً ما يلجأ المؤلّف إلى اعتماد اللّغة الاستعاريّة لإيصال مقاصده بطريقة خفيّة غير مباشرة. ولعلّ التراث السردّي العربيّ يزخر بمدوّنات اتّخذت من صنوف البيان وألوان البديع، سبيلاً إلى نسج عالمها السردّي بأسلوب هزليّ طريف، يمتّع القراء ويقنعهم في آن واحد.

ونجد مصداق ذلك، في مقامات بديع الزمان الهمذانيّ التي توسّلت الاستعارة أسلوباً حيّاً لنسج واقعها المتخيّل، فتخيّرناها عماداً إجرائيّاً مناسباً لغرضنا البحثيّ. وفي هذا السياق، تبدو إشكاليّة البحث متعلّقة ببيان دور الاستعارة في بناء الخطاب الهزليّ، ونحت معالمه، واستشراف مقاصده. ولما كانت الاستعارة آليّة خطابيّة فاعلة، ارتأينا مقاربتها في لحظة أولى من جهة علاقتها بالمجاز، وفي لحظة ثانية من ناحية كونها مساراً مشكّلاً للهزل، لننتهي في لحظة ثالثة إلى أنّها بناء رمزيّ.

2- الاستعارة تمثيلاً مجازيّاً:

تهتمّ بلاغة الاستعارة (La rhétorique de la métaphore) بالعلامة اللّغويّة وحدة مرجعيّة لها، ووفقاً لذلك تُعدّ الاستعارة شكلاً مجازيّاً متحقّقاً داخل العلامة نفسها، أي الكلمة الواحدة قادرة على استخلاص المعنى وتحصيل المعرفة. وإذا كانت الاستعارة محسّناً بلاغيّاً، فمعنى ذلك أنّها مجاز كلاميّ قوامه المشابهة (La ressemblance)، ومرتكزه نقل المعاني المودعة في العلامات واتّساع آفاقها. وهذا التصوّر مردّه إلى نظريّة الإبدال (La théorie de la substitution) التي وهبت فضل الريادة للفظ على حساب الجملة¹، فتكون هذه أشمل من ذلك.

وغير بعيد عن ذلك يزعم، التقليد الإغريقيّ القديم، أنّ الكلمة المفردة هي مجال اشتغال المجاز. ويحدّد أرسطو (Aristote) مسألة الاستعارة من منظور علم الدلالات (la sémantique) الذي يتّخذ من الكلمة أو الاسم وحدته الرئيسيّة. فيرسي، بذلك، دعائم مقارنته لفرعين معرفيين هما البلاغة والشعريّة (La poétique). فلئن كان عماد الخطابة الشفويّة الإقناع، فإنّ مستقرّ الشعريّة محاكاة الأفعال الإنسانيّة، في

1- انظر بول ريكور (Paul Ricoeur)، La métaphore vive، منشورات Seuil، Paris، 1975، المقدّمة، ص 7.

حين تبتغي الاستعارة بطبعها بينهما قواما¹. ذلك أنّ الكلمة تنهض على ضرب من المشابهة - كما تقدّم عليه القول - تجعل المعاني، في سياق ما يطرأ عليها من تحويل، في حراك مستديم ضمن دائرة التوسّع الدلاليّ. وبما أنّ اللفظة، في العرف البلاغيّ السابق، تنطوي على صور مجازيّة أو مدلولات ذهنيّة، تعكس مماثلتها لأشياء الواقع، فإنّها تغدو محور المجاز بما تحمله من توتر دلاليّ (Une tension sémantique)² بين المعاني الأصليّة الأوّل، والمعاني الثواني - على حدّ عبارة عبد القاهر الجرجاني - الكامنة في التوظيف الاستعاريّ. ويُفترض في هذا الحيّز توجيه الطّرح الدلاليّ والبلاغيّ وجهة تعيد للاستعارة اعتبارها في سياق الجملة، وذلك من خلال التعامل معها بصفاتها وضعيّة إسناد مغالط لا مجرد تسميّة محرّفة (La dénomination déviante) لعلامة ما³. وهو إسناد تركيبّي يرصف الكلام، ويألف بين معانيه، في حيّز الجملة بطرائق تخالف نظام القواعد المتعارف عليه.

والمستنبط من ذلك، أنّ لا وقوع على المعنى إلّا من خلال تمثّل الاستعارة، وتخطّى مجال التمثيل هذا استعارة الكلمة (Métaphore-mot) مميّزا إيّاها عن استعارة الملفوظ (Métaphore-énoncé). فثمة بون شاسع بين دلالة تعتبر الجملة حاملة للحدّ الأدنى من الدلالة التامة (La signification complète)، وسيميائية تغدو فيها الكلمة علامة (Signe) دالّة ضمن السنن المعجمي (Le code lexical). ومما يؤكّد ارتباط العلامة بسياق الملفوظ، أنّها تُنكر عمليّة الإبدال المتعلّقة باستخلاص المعنى من الكلمة المعزولة، وتستعيض عنها بتوتر حاصل بين الممثّل والممثّل له داخل الجملة ككل⁴. والجملة من منظور أميل بنفنيست (Émile Benveniste)، لا تتقيّد بنظام علاميّ محدّد الدلالة، إنّما هي تتجاوزه إلى إنتاج فضاء مجازيّ ذو بعد تواصلّي، أوغل في التبليغ وأعمق دلالة في التعبير. حينئذ، تضحى الجملة وحدة خطابيّة (Unité de discours)، ويصبح الخطاب بدوره مشكلا لمتواليّة من الجمل⁵ متّسعة المعاني، تفتح للنسق التواصلّي نافذة الامتداد.

والمقامة، التي نحن إليها ساعون، حديث أدبيّ بليغ، قد يكون فيه للبعد التواصلّي دلالته. فلكلّ مقال قوليّ مقام معيّن، فيه ينعقد المجلس، ويصاغ الحديث المتبادل بين الجماعة بأسلوب لفظيّ متأنّق، محوره راو واحد هو «عيسى بن هشام»، وبطل واحد هو «أبو الفتح الإسكندريّ» الذي عادة ما يبرز في شكل أديب شحاذ، ترد على لسانه ملح القول وحكم العقل، وهذا ما سنتبيّنه تباعا في مخاض التحليل. وقد

1 انظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

2- انظر المرجع نفسه، ص 8.

3- انظر المرجع نفسه والصفحة نفسها.

4- انظر بول ريكور، 'La métaphore vive'، ص 8.

5- انظر جون ديبوا (Jean Dubois) وآخرون، 'Dictionnaire de linguistique'، منشورات Librairie Larousse، Paris، 1994، مادة «Discours».

يتسنى لنا أن نبحث في المقامة خطابا يكتنف فضاءً تواصلياً ونسقا إبلاغياً، تنقلب فيه بنية الجمل إلى إمكانات دلالية يتبع سابقها لاحقها، في حراك دائري مستمر¹.

وفي هذا المنعرج التأويلي، يعتبر بول ريكور (Paul Ricœur) أن إشكالية البحث لا تروم الوقوف عند حدّ المشابهة وإدراك مواطن التماثل بين شيئين مختلفين في الظاهر مؤتلفين في الباطن، إنّما هي تنطوي على رؤية نقدية تبحث في كيفية خلق المعنى من لدنّ استعارة مبتكرة مستطرفة، أي لا تمت للاستعارة بمفهومها التقليديّ إلاّ بواهي الصلات، لأنّ التجديد الدلاليّ (L'innovation sémantique)² بات ديدنها المطلوب. وكأنّ توليدها لمسار دلاليّ يركم بعضه بعضا، هو مصدر نشوتها وتعزيز طاقتها الإيحائية، ومن ثمّ بعثها في قالب نماذج تترى بشحنات مجازية قابلة للتدبر الفكريّ.

وعلى الرغم من ذلك، صرح ريكور بأنّ التحديد البلاغيّ للاستعارة بصفتها نقلا للاسم (Transposition du nom) لا يمكن تجاوزه، إذ فيه من الواجهة الشيء الكثير، لاسيّما أنّه يسمح لنا بإدراجها في خانة المجازات. فالرؤية البلاغية، تقدّر الكلمة من حيث المجازية، أي هي تظلّ حاملة لأثر الحسن الاستعاريّ (L'effet de sens métaphorique). ومن ثمّ، ندكر أنّ الكلمة هي الضامن الرئيس المحدّد لوظيفة الهوية الدلاليةّ (Fonction d'identité sémantique)، تلك الهوية المتغيرة بفعل الاستعارة. وإزاء ذلك، أكد ريكور أنّ الاستعارة الناتجة عن الملفوظ في كليته مرتكزا هو الكلمة³.

وفق هذا المتبع، يكتسب المعنى الحرفيّ شرعيته من معين الآخر المجازيّ، فتصبح الدلالة الأصلية منصهرة صلب نظيرتها الاستعاريّة. لهذا السبب، تنتفي الهوية المرجعية لفائدة الهوية الاستعاريّة المتحوّرة، فيبطل تحصيل الدلالة المقيّدة، لتصبح مسارا حركيا متجددا على الدوام. فلا مجال لتداول الكلام خارج نطاق الاستعارة، ضمن خطاب موحد، يكون في طلب مستمرّ للتأويل. ودأبا على خطى أرسطو نسلم بأنّ الكلام تأويلٌ يحتاج إلى نظر وإعادة نظر في كلّ ما يقال، فاللغة بطبيعتها "استعاريّة إذ تؤسس آلية الاستعارة النشاط اللغوي"⁴ على نحو مجازي بالضرورة.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ ريكور حرص على بيان أنّ «عمل المشابهة» معزوّ إلى توتر دلاليّ خلاق، بواسطته ندرك وجه التقارب بين المعنى الأصليّ وعدليه المستجدّ رغم ما يشوبهما من تباعد منطقيّ⁵. وهذا يضعنا في

-
- 1- انظر هانز جورج غادامير (Hans-Georges Gadamer)، *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*، منشورات سوي، باريس، 1996، فصل «Extension de la question de la vérité à la compréhension dans les sciences de l'esprit» ص 287 وما بعدها.
 - 2- انظر بول ريكور، *La métaphore vive*، ص 8.
 - 3- انظر بول ريكور، *La métaphore vive*، ص 9.
 - 4- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 235.
 - 5- انظر بول ريكور، *La métaphore vive*، ص 10.

صميم مبحث البونوية (La proxémique)، وهو "مبحث علامي، تُقدَّر بواسطته المسافة بين الباث وعلامته، أو بين المتقبَّل والعلامة تلك"¹.

وإذ نتكلّم على دلالة الاستعارة من خلال المسافة الفاصلة بينها وبين متمثّلها، يكون من المجدي التنويه بأنّ البونوية لا تقف عند حدّ التحديد المكانيّ، إنّما هي تفحص جدليّة القرب والبُعد على مستويات مختلفة تقترن بما هو نفسي واجتماعي وثقافي². ذلك أنّ المسافة الاستعارية، تتطلب آلية قيس مخصوصة تتماشى وطبيعتها المجازية، فتكون المسافة إمّا دليل قرب فكريّ أو ثقافيّ أو اجتماعي يوحّد المختلف بوصفه إنتاجا معرفيا³. ومن هنا، يحرص المرء في ممارساته الاجتماعية على إقامة «مسافة ذاتية» تحافظ على خصوصية الفرد، وتحقق الانسجام الجماعيّ المجدوذ إلى الحاجة التواصلية⁴.

3- الاستعارة شكلا هزليا:

إنّ الاستعارات مجازات تلج في سحر العبارة، موادّها متون الجمل، ومسلكها تأنيث الخطاب الأدبيّ بأبعاد مجازية مفارقة للكتابة المرجعية المألوفة. وحيال ذلك، كلّما أغرق الكاتب في تلوين نصّه باستعارات بليغة وضمنه مقاصد خفية، ازدان النصّ بكلام منظوم وإيقاع موزون، هو رفد وظيفيّ مشترك مع الاستعارة لتبليغ المعنى. "فالاستعارة الجيدة، إنّما هي، على حدّ تعبير أرسطو، إدراك للشّبه"⁵. لذا، وجب فهم المشابهة بصفتها توترا بين الهوية والاختلاف في العملية الاسنادية (L'opération prédicative) المنتجة في سياق التجديد الدلالي⁶. ويبدو أنّ في الاستعارة هذه فائدة دلالية، فضلا عن منزلتها الجمالية، إذ ما إن يتوقّف المدّ السرديّ للحدث المنقول عند حدّ ما، حتّى ينبعث هذا المدّ من جديد بتأويل تُقلِّب العلامات الثاوية خلف الاستعارات لاستكناه جواهرها.

ولنتخذ حجة على ذلك، نموذجا إجرائيا من المقامة المجاعية، لقوله: "حدّثنا عيسى بن هشام قال: كنت ببغداد عام مجاعة فملت إلى جماعة، قد ضمّهم سَمَطُ الثُّرَيَّا، أطلب منهم شيئا، وفيهم فتى ذو لثغة بلسانه، وفلج بأسنانه، فقال: ما خطبك، قلت: حالان لا يُفليح صاحبهما فقير كده الجوع وغريب لا يُمكنه الرجوع. فقال الغلام: أيّ الثلمتين نُقدّم سدّها؟ قلت: الجوع فقد بلغ مّي ميلغا! قال: فما تقول في رغيف، على خوان نظيف، وبقل قطيف إلى خلّ ثقيف، ولون لطيف، [...] أذاك أحبّ إليك أم أوساط محشوة، وأكواب مملّوة،

1- محمد بن عياد، الكيان والمكان، مخبر المناهج التأويلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 2018، فصل «الاستطراف سبيلا إلى التواصل»، ص 94.

2- انظر بيار-إيف-غوماز (Pierre- Yves Gomez) وأن روسو (Anne Roussseau) وإيزابيل فندنجن-ديرومز (Isabelle Vandangeon-Derumez)، مقال «Distance et proximité: esquisse d'une problématique pour les organisations».

«organisations»، مجلة Revue Française de gestion، السفر4، العدد 213، السنة 2011، ص ص 13-14.

3- انظر بيار-إيف-غوماز وأن روسو وإيزابيل فندنجن-ديرومز، مقال «Distance et proximité: esquisse d'une problématique pour les organisations»، ص 13.

4- انظر المرجع نفسه، ص 14.

5- بول ريكور، La métaphore vive، ص 10.

6- انظر المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وأنقالٌ معدّدة، وفُرُشٌ منضّدة، وأنوارٌ مجوّدة، [...] فإن لم تُرد هذا ولا ذلك، فما قولك في لحمٍ طريٍّ، وسمكٍ نهريٍّ، [...] ومضجعٍ وطيٍّّ، على مكانٍ عليٍّ، حذاء نهرٍ جرّارٍ، وحوّضٍ ثرثارٍ، وجنّةٍ ذاتٍ أنهارٍ؟ [...] فقلت: لا حيّاك الله، أحييتَ شهواتٍ قد كان اليأس أماتها، ثم قبضتَ لَهَا تَهَا¹.

إنّ أول ما يشدّ انتباهنا، في هذا الشاهد، هو جماليّة خطابه المسجوع، فقد قُدّت مفرداته وتراكيبه ومعانيه وفق منظومة إيقاعيّة متناغمة تحاكي شعريّة النظم. فانصهر الجماليّ ضمن شبكة دلاليّة شدّت الأبصار، وشنّفت الأذان، واستمالت العقول. هكذا، هي المقامة تُكسب العلامة قيمةً من تداولها الفنيّ وصيغتها المسجوعة، درءًا للمعنى الحرفيّ، وتكريسًا لآخر استعاريّ يضطلع بوظيفة تبليغيّة شعريّة. فتساوق الاستعارة، التي نحن فيها خائضون، مع مكتسبات الشعريّة حدّ انسجام الوزن والقافية، وحثنا على ذلك قوله «ضمّمهم سَمَطُ الثُرَيّا، أطلّب منهم شيئًا»، وقوله أيضا «في رغيّف، على خِوانٍ نظيف، وبقلّ قطيف إلى خلٍّ ثقيف، ولؤنٍ لطيف». ولنا أن نتصوّر الفائدة الجمّة الناجمة عن هذا التناغم الصوتيّ والقول الإيحائيّ، الدالّ على المعاني المجازيّة المستقاة من هذا الوصف البليغ لكلّ ما لذّ وطاب من الطّعام.

وفي هذا المضمار، "تبدّل الإشارة (Référence) [أو المرجع] في الجملة الحرفيّة وتحلّ محلّها إشارة ثانية هي تلك التي تحملها الاستعارة. [...] إنّها بالأحرى تخلق إشارة جديدة تتيح لنا أن نصف [...] جزءا من العالم كان متمنّعا على الوصف المباشر أو الحرفيّ. إنّ اللّغة الشعريّة تدفع عالما جديدا إلى الظهور [...] يندمج بالعالم الحيّاتي وينصهر بعالم الفعل اليومي"². وهذا العالم الممكن، قدّمه لنا الكاتب في المقامة المجاعيّة متلبّسا بتجربة معيشة مردودة إلى مقام معلوم، ضُبط مكانا وهو بغداد، وزمانا عام المجاعة، وحالا ماثلا في استشعار المتكلّم جوعا بلغ منه مبلغا. فحينما تحوّل المرجع الواقعيّ المنقول على لسان الراوي «عيسى بن هشام» إلى مرجع استعاريّ، ودخل الكلام بوتقة التخيل، انتفى المعنى البدئيّ لإدراك مرام الخطاب المجازيّ. ولا يعزب عنا، أنّ الصلة بين العلامات ودلالاتها أصبحت وشيجة بفعل الصور المجازيّة الماثلة في قوله: «أكوابٌ مملوّة، وأنقالٌ معدّدة» و«لحمٍ طريٍّ، وسمكٍ نهريٍّ» و«مضجعٍ وطيٍّّ، على مكانٍ عليٍّ، حذاء نهرٍ جرّارٍ، وحوّضٍ ثرثارٍ، وجنّة ذاتٍ أنهار». فالغلام اختار عباراته بعناية، وهي جميعها مشحونة بطاقة استعاريّة لها حسن ظاهر وقصد باطن. ويبرز ذلك من خلال تقديم ثلاثة مجالس، تحتفي بكلّ ما يليج حاجة الجائع، علاوة على إبهاره وحثّه سرّا على الإذعان لمخيّلته الذاتيّة. وبهذا، ثبت استناد الاستعارة إلى التخيل، فبواسطته أثر الغلام على المتكلّم، وجعله يجيل فكره في خِوانٍ عليه رغيّف وبقلّ وخلٍّ، في مجلسٍ أوّل. ومن ثمة، دفعه إلى تمثّل أفضية تعجّ بالحاضرين، وحولها الأكواب والأنقال والفُرُش المنضّدة والأنوار المجوّدة، في مجلسٍ ثانيّ.

وقد بلغ التخيل شأواً مفرطا في مجلس ثالث، غدا فيه المضجع ليّنا في مكان مرتفع قرب نهر كثير الدفق، «حوّضٍ ثرثارٍ، وجنّة ذاتٍ أنهار». وتلك المجازات تمثّل طرزا من التوتّر الطارئ على التخيل، بين معنى أصليّ

1- بديع الزمان الهمذانيّ، المقامات، تحقيق وشرح سيمير شمس، دار صادر، بيروت-لبنان، الطّبعة الثانية، 2013، ص 69.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامير، مؤسسة رؤية للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 2007، فصل «بول ريكور: هرمنيوطيقا الارتباب»، ص 458.

وآخر محرّف. فإنّ دقّقنا النظر في نعت الحوض بالثرثرة، فهنا أنّنا أمام استعارة مكنيّة، صار من خلالها الحوض يثرثر بسبب خيره الدائم، فشبّهه بالإنسان العاقل والحال أنّ الحوض شيء غير عاقل. ولم يكتف منثي الهزل بذلك، إنّما ارتقى بالمجلس إلى حدّ تشبيهه بجنة الخلد المحفوفة بالأنهار واللذات، وهي مُنى كلّ نفس بشريّة جامحة لبلوغ طيب العيش. لكن نفس المتكلم التواقّة إلى تجاوز شقائها في المجاعة، لم تهنا إلا بعيش متخيّل، توهمت لبرهة من الزمن أنّه ملاذها من الهلاك. بذلك، انقلبت سعادة المتكلم إلى شقاء، وانتعاشه الذاتي إلى كدر.

وإن رغبتنا أن نتقدّم بالتحليل درجة، أدركنا أنّ المقامة المجاعيّة لا تُخبر عن حدث تاريخي انقضى في الزمان، إنّما هي تحوّل حدث المجاعة إلى مجال متخيّل. فينتقل الجوع إلى حالة إشباع مجازي مائل في إثارة شهوة المتكلم عبر استعراض أبهى صنوف الأكل، بلغة مغرقة في لذة القول ونشوة الحس، لقوله «لا حيّك الله، أحييت شهواتٍ قد كان اليأس أماتها، ثمّ قبضت لهاتها». آنذاك، تكفّلت اللّغة الاستعاريّة بسدّ جوع المتكلم عبر مخاطبة غرائزه وإحياء شهواته، حتّى نسي ما ألمّ به من مجاعة قد تسبّب في هلاكه. ومن شأن اتّحاد الاستعاريّ بالحسيّ، إعطاء موضوع المجاعة وجاهته التخيليّة، فلم يعد واقعا مفروضا، إنّما هو حالة من الوعي الإنسانيّ، إذ انتصرت شهوة الأكل على الخواء الحسيّ نفسه. ويكمن موطن الاستعارة، في هذا النطاق، في توتر حاصل بين إثارة الشهوة والإعراض عن تلبيتها، وكأنّما المتكلم يُستدرج إلى اللاشيء فيعود أدراجه خالي الوفاض.

ومن هذا المتصوّر، نشهد تفتّق الاستعارة على مناخات جديدة، يتّخذ إليها التأويل سبيلا لاستقراء علامات لغويّة سمتها التحريف والتغيير. وهذا وجه الاستعارة الحيّة، من منظور ريكور، وأفقها المجازيّ الرحيب. فهو ينصّ على أنّ التخيل (L'imagination) ليس دالا على الصورة الحسيّة، إنّما هو يتمثّل في «رؤية مماثلة» بعبارة فيتغنشتاين (Wittgenstein). وهذه القدرة على التمثيل هي شاغل الدلالة المحفّز على إدراك الشبيه في المختلف¹. فكلاهما يحملنا على تبيين درجة التآلف، ومدى التنافر في الاستعارات المشكّلة لعوالم التخيل. وليس وصلنا للتخيل بالمنزع الهزليّ، غير وجهة نقديّة نعتمدها لاستقراء مقامات بديع الزمان الهمذاني، المغرقة في ألوان متعدّدة من المجازات والاستعارات.

وأية ذلك ما جاء في المقامة القرديّة، وفيها "حدّثنا عيسى بن هشام قال: بيّنا أنا بمدينة السّلام، قافلا من البلد الحرام، أميس ميس الرّجلّة، على شاطئ الدّجلّة، [...] إذ انتهيتُ إلى حلقة رجال مُزدحمين يلوي الطّرب أعناقهم، ويشقّ الضّحك أشداقهم، فساقني الجرص إلى ما ساقهم، حتّى وقفتُ بمسمّع صوت رجل دون مرآي وجهه لشدة الهجمة وفرط الرّحمة، فإذا هو قرادٌ يُرقيصُ قرده، ويضحك من عنده، فرقصتُ رقص المحرّج، وسرتُ سير الأعرج، فوق رقاب النّاس يلفظني عاتق هذا لسرة ذلك، حتّى افترشتُ لحيّة رجلين، [...]

1- انظر بول ريكور، La métaphore vive، ص 10.

وقد أشرقني الخجل بريقه، [...] فلما فرغ القزاد من شغله [...]، قمت وقد كساني الدهش حلتته، ووقفت لأرى صورته، فإذا هو والله أبو الفتح الإسكندري¹.

قمين بنا، أن نشير، في مفتتح تحليلنا لهذه المقامة، إلى ما تضمنته العلامات الاستعارية من أبعاد هزلية تنهض على السخرية المتحركة داخل الخطاب. ومركزها استمالة الجموع الغفيرة من الناس، في مدينة السلام بغداد، لمشاهدة حركات القرد الرشيقة ورقصه الطريف، بل تقليدها والاستمتاع بها مصداقا لقوله «فإذا هو قراداً يُرقصُ قرده، ويُضحكُ مَنْ عنده». لكن إن غضبنا الطرف عن هذا المشهد الكاريكاتوري، يلوح لنا الضحك مثيرا للاستهزاء من عقول في البلاهة والحمق تعمه.

فالمجلس المنعقد، طلبته ما يصير الرقص وسيلة للتكسب واجتناء الثروات، وهذا ملمح من ملامح الدناءة المتفشية في عصر الهمذاني، لقوله "ما هذه الدناءة ويحك"². والدليل على ذلك تطفن الراوي، عند انقضاء المجلس، إلى أن صاحب القرد هو نفسه سيد السائلين الذي دائما ما يظفر بسؤله، لشدة حذقه بالمسألة. فلما انتهى العرض اقترب منه، «فإذا هو والله أبو الفتح الإسكندري». بهذا المعنى، تُعاصد السخرية الفهم الاستعاري. وقد اعتبر فليب هامون (Philippe Hamon) الاستعارة وغيرها من المجازات، من أكثر المشيرات (Les déictiques) المحققة للتوسعة الدلالية، لأنها وجه السخرية وعمقها، ووسيلتها المائزة. ولئن مثلت الاستعارة شكلا مزدوجا يحيل إلى الشيء ونقيضه، فإنها ترقى إلى رتبة منوال مختزل (Modèle réduit)، بل نموذج مخصوص أعلى - إذا جاز التعبير - يكون أكثر تأثيرا، وأعمق دلالة في الخطابات الساخرة القائمة على ازدواجية المعنى³.

وبدت الاستعارة، في هذا المقام، بمنزلة إشارة تنبيه (Signal d'alerte) تُبنى بطريقتين، إما من خلال امتدادها الجلي على مدار الفضاء الخطابي، بما يعزز انفتاحها على عوالم السخرية، أو عبر جمعها لشتات المضامين غير المتجانسة وفق رابط مؤلف لها يستوعب المقصد الكلي⁴. وفي هذه الحاضنة الشاملة، للاستعارة فضل في تجاوز المتلقي للعتبات النصية الأولى من خلال إرباك فكره، واستدراجه لإمطة اللثام عن مواطن المجاز، والوقوف على مظاهر الجدة في الخطاب.

ونرى من المنهجي بمكان، التركيز، في هذه المقامة المستشهد بها، على المشيرات الاستعارية، المهدي الأصلي للسخرية، ومن ضمنها نذكر قوله «يلوي الطرب أعناقهم»، و«يشق الضحك أشداقهم»، و«رقصت رقص المحرج»، و«وسرت سير الأعرج»، و«افترشت لحيه رجلين»، و«أشرقني الخجل بريقه»، و«كساني الدهش حلتته». وأولئك جميعا علامات استعارية اضطلعت بوظيفة تنبيه المتلقي إلى المعاني الإيحائية المتلبسة بها. وامتد المجاز الساخر على مدى صياغة هذه المقامة، فراوح الكاتب بين التجسيد الحركي للجماعة، والتعبير

1- بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ص 55.

2- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3- انظر كتابه *L'ironie littéraire: Essai sur les formes de l'écriture oblique*، منشورات Hachette livre، باريس،

1996، فصل «L'ironie et ses signaux»، فقرة «Figure et ironie»، ص 105.

4- انظر فليب هامون، *L'ironie littéraire*، ص 106.

الحسيّ عن حالة المتكلم المواكب لفعاليّات هذا المجلس. فشبهه الطرب بإنسان يلوي عنقه تأثرا بسحر المقام، وحوّل الضحك إلى فاعل قادر على شرح الشدوق.

ولا يخفى عنّا، صورة المتكلم الذي مائل في تمايله الكلب المروّض على الرقص، وشبهه مسيره في الزحام بسير أعرج يتلوى يمنا ويسرة. هذا فضلا عن رسم مشهد إيحائيّ، أنبأ القارئ بشدّة الاكتظاظ حول عمل سخيّف توافد عليه القوم وفودا، والوجه في ذلك افتراض الراوي للحية رجلين كناية على شدّة الزحام. أمّا صفة الخجل فقد غدا لها بريقا مشرقا، في حين أصبح العجب كساءً مذهلا للإنسان. وهذا ما جعل السخرية تغدو المحرك الأساسي للاستعارة، وبمقتضاها حُمِلت العلامات الشبّهية على الاتّصاف بأفعال إنسانية، تستمد شرعيّتها من المعنى المجازيّ المفارق للمرجع الواقعيّ.

وبمقتضى هذه الاستعارات المتجانسة المثيرة لانهار القارئ، تفقد العلامات الهلزيّة معناها الظاهريّ لفائدة دلالات أخرى ضمنيّة قابلة للتحوير من سجل إلى آخر يفقده خصوصيّة الأصلية. فنجد أنفسنا قبالة عالمين متقابلين، أحدهما مرجعيّ وصف وقائع جرت في مقام معيّن، وثانيهما استعاريّ بليغ يشحذ العلامات اللغويّة بوظائف جماليّة وتأثيريّة تحفّز القارئ على الإمساك بالمضمّر من القول. وإذا تمعنا في مجمل هذه الاستعارات، لمسنا فيها مفارقات عجيبة بين أحوال الناس وسلوكهم، فالواقع تسوده الشكوى والمشهد تعمّه المتعة. فبدت الجموع، ساعتئذ، بمنزلة دمي يحركها البطل كيفما شاء تحقيقا لغرضه المائل في التحيل والتكسب. وكلّما عوّل منثنيّ النصّ على المجاز، ازداد الخطاب إغراقا في إنشاء كون علاميّ يحمل وجهين متخالفين أحدهما صريح، والآخر خفيّ معارض له.

حينئذ، يتحوّل خطاب الكديّة إلى فضاء استعاريّ يستوعب نسقا من الدلالات المضمرة المتساوقة والسّياق الثقافيّ للمجتمع العباسيّ بطبقاته المختلفة وفئاته المتشعّبة. وضمن أداة الاستعارة، يلتئم أسلوبيّ الخداع والمراوغة للتعبير عن نسق مرجعيّ تعدّدت تناقضاته الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة. ولهذا النسق طبيعته السردية، فهو "يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمّر وقادر على الاختفاء دائما، ويستخدم أقنعة كثيرة وأهمّها [...] قناع الجماليّة اللغويّة، وعبر البلاغة وجماليّتها تمر الأنساق [...] من تحت هذه المظلة الوارفة"¹.

ومن باب الاعتدال في التقدير، ألا نعتبر الاستعارة هي الأداة الجماليّة الوحيدة المنتجة للهلز. فهي ضرب من المجاز لكنّها ليست المجاز كلّها، لأنّها قرينة التشبيه والسجع والجناس والطباق وغيرها من المحسنات البديعيّة التي أجادت توظيفها النصوص الأدبيّة الموروثة. وبالتوازي مع هذه القراءة، نلفي الاستعارة أصلا، وما سواها من صنوف البلاغة فروعاً تحوم في فلكها. فكأنّما هي المنضّدة لسّمت الخطاب، بديعا ومجازا ورمزا، للإحاطة بكُنْه العلامات واستخلاص معانيها. ولرّبّما يُعزى اهتمام ريكور بالاستعارة، عمادا نظريّا، إلى

1- عبد الله الغدامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2005، ص 79.

كونها تمثل مسارا بلاغيا (Processus rhétorique) بواسطته يطلق الخطاب العنان لقدرة التخيل (Pouvoir de fiction) على إعادة وصف الواقع، بل معاودة خلقه من جديد¹.

لذا، بدت الاستعارة فتلُّ حبل بين التخيل ومعاودة الوصف، وهو ما يعيد اكتشاف المعنى وفق مسار مترقّ إلى مصافّ التجريد. والمستفاد من هذا الوصل أنّ حيز الاستعارة الأقصى مطلباً، ليس الاسم ولا الجملة ولا حتّى الخطاب، إنّما هو قضية الكيان مسعى الاستعارة الهرمنوطيقية (La métaphore herméneutique) ومنتهاهما². والاستعارة هذه، هي موئل الدراسة في ثالث عناصر هذا البحث.

4- الاستعارة إنشاءً رمزيًا:

ولئن اقتفى بول ريكور كيفية ارتقاء الاستعارة من طور حسيّ نمطيّ إلى ما هو رمزيّ وجوديّ، فإنّه صير المشابهة جزءاً من التوتّر المولّد للشحنة الرمزية على صعيد الخطاب برمته لا الكلمة المنزوعة من سياقها المرجعيّ العامّ، إذ هي غير قادرة على التقصيّ الدلاليّ الشامل. ولقاء ذلك، صارت الاستعارة هي المدخل لاستكشاف وحدة الهوية الخطابية، بل التعبير عن فعل الكيان (Faire de l'être)³.

والاستعارة، عند ريكور، لم تحتل موقع الريادة، ولم تكتسب الفاعلية القصوى إلاّ لأنّها غدت تأويلية تتدبّر المجاز. فانتقلت، بوصفها إنشاءً لعلاقات دلالية متجدّدة، من أسلوب بلاغيّ محور اهتمامه الكلمة إلى مسلك تأويليّ يستمدّ وجاهته من قدرته على معاودة إنتاج مرجعية الملفوظ، تأسيساً للكيان من مدخل البديع والبيان. عندئذ، تقدّم الاستعارة نفسها استراتيجيّة خطابية تأخذ من الكفاءة اللغوية بطرف، ومن قدرتها الاستدلالية التخيلية بطرف آخر⁴.

ونشهد ذلك في المقامة الدينارية، يقول عيسى بن هشام: "اتفق لي نذرٌ نذرته في دينارٍ أتصدّق به على أشحد رجلٍ ببغداد، وسألتُ عنه، فدُللتُ على أبي الفتح الإسكندريّ، فمضيتُ إليه لأتصدّق به عليه، فوجدته في رُفقة، قد اجتمعت عليه في حلقة، فقلتُ: يا بني ساسان، أيكم أعرفُ بسلعته، وأشحد في صنعته، فأعطيه هذا الدينار؟ فقال الإسكندريّ: أنا، وقال آخر من الجماعة: لا، بل أنا. ثمّ تناقشا وتهارشا حتّى قلتُ: ليشتم كلُّ منكما صاحبه، فمن غلب سلب، [...] فقال الإسكندريّ: يا برّد العجوز، يا كربة تمز، يا وسخ الكوز، يا درهمًا لا يجوز، [...] يا بريد الشوم، يا طريد اللوم، يا ثريد الثوم، يا بادية الزقوم، [...] وقال الآخر: يا قراد القزود، يا لبود اليهود، يا نكهة الأسود، يا عدماً في وجود، يا كلبا في الهراش، يا قرّدا في الفراش، يا [...] منع الصّداق، يا وحل الطّريق [...] قال عيسى بن هشام: فوالله ما علمتُ أيّ الرّجلين أوثر، وما منهما إلاّ بديع الكلام، عجيب المقام، ألدّ الخصام، فتركتهما، والدينار مشاع بينهما"⁵.

1- انظر بول ريكور، *La métaphore vive*، ص 11.

2- انظر المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

3- انظر بول ريكور، *La métaphore vive*، ص 11.

4- انظر المرجع نفسه، ص 10.

5- بديع الزمان الهمذانيّ، المقامات، ص 115-116.

لا جرم في أنّ الشاهد يقوم على مبدأ الهجاء مقوّمًا من مقوّمات الكتابة الهزليّة. ونرصد ذلك في المناظرة البلاغيّة بين أبي الفتح الإسكندريّ وغريمه الشحاذ، إذ حاول كلّ منهما تجويد لفظه كي يقبّح الآخر ويقذفه بأسوء النعوت، من أجل الحصول على مجرّد دينار. وذلك ليس غريبا على بني ساسان، تلك الطائفة الفارسيّة التي امتهنت الكدية سبيلا لرفاه العيش. لهذا، توجّه الراوي مباشرة إلى مكان اجتماعهم حتّى يؤدي نذوره. وبما أنّ الإسكندريّ محسوب على فئة المتسولين، فإنّه لم يتوان على التنكيل بخصمه. فشبهه بشدّة البرد والحجر في الوقت نفسه، إضافة إلى نعته بالدّرهم الزائف، والشّوم، واللّوم، والثّوم، والرّقوم، وتلكم جميعا علامات ساخرة مثيرة للهزء.

حيال ذلك، ردّ الخصم بحدّة انبعثت منها شرارة الاستعارة، حين وسم الإسكندريّ بسائس القروء، ووسخ اليهود، ومرارة النكمة، ومنعدم الوجود، فضلا عن تمثيله بالحمق والوحد. وأحدث تردّد حرف النداء «يا»، توتّرا معنويًا مستديما طيلة المناظرة، وهو ما يعكس انفعال الهاجي ورغبته في إصابة الريح. ولم تكن قيمة الهجاء في تداوله وفق مقتضيات الاستعمال المألوف، إنّما هي في الجمع بين جماليّة اللفظ المنطوق ومرارة المعنى اللاذع.

فالسّان، كما عهدناه، هو وسيلة للإبلاغ عمّا يجول في خاطر، لكنّه، في هذه المقامة، تجاوز رسالته التبليغيّة لينخرط في صيغ الشتم والتقريع والتشفي ثارا من خصمه. وهذا السّجل العلاميّ يخضع لطبيعة الممارسات الإنسانيّة وقدرتها "على منح الأعضاء [...] [بما فيها اللسان] دلالات إضافية تتجاوز من خلالها الوظيفي والاستعمالي"¹. وفي سياق هذا الكلام المسجوع، التمسنا تناقضات قامت على أطرزة مختلفة من العلائق الجدليّة، أبانت عن شيء خفيّ مستهدف عقد عليه المؤلّف خطابه الهزليّ.

وفي هذا المجرى، تنزّل المقامة متنزلا إيديولوجيا، فالكدية ظاهرة اجتماعيّة محمّلة بمحفّزات مجازيّة مكثّفة الدلالة، مناهضة لما طرحه من نماذج انتهائيّة، لا تعطي قيمة إلا للدّرهم. ولعلّ أبرزها بطل المقامة أبو الفتح الإسكندريّ، فهو رمز للمثقف المهتمّ الذي يسترزق من قدراته الأدبيّة، ويسهم في مزيد تعميق الظلال وتغييب الفكر. فكّلما توغّل المؤلّف، ومن ورائه المؤلّف، في ما هو عرف سائد مصادق عليه من قبل الجماعة، كان ذلك بمنزلة توجيه الإدراك إلى مواطن الخلل المخبوءة خلف الاستعارات والمجازات.

وهذا ما يقيم الأود، على أنّ إصرار الراوي على تأدية نذوره وتوجّهه نحو الإسكندريّ تحديدا، رغم شدّة معرفته بدهائه، دليل على انصهاره ضمن تقاليد المجموعة المصادق عليها، بدعمه لفعل التسوّل. فاختلطت، بذلك، القيم المرجعيّة الأصليّة، بقيم وافدة تؤمن بأنّ الكدية طريق الغنى الموصل إلى المعرفة العقلية. ومن هنا، لا يمكن اعتبار الإيديولوجيا "عالم ظلال، بل لها واقعها الخاص"²، أي هي ليست بنية مفترضة بقدر ما هي منخرطة صلب الخطاب الهزليّ، تكشف نوايا الشخص، وتجلي مقام المفكر المتحيّل

1- سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الثالثة، 2012، ص 226.

2- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا والبوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2002، ص 215.

الذي يُكسب نفسه شرعية، استنادا إلى مبررات نفعية مختلفة. وما تسعى الإيديولوجيا إلى تكريسها، هو خلق عالم تسوده قيما بديلة تنتج رباطا وجوديا مختلفا عما هو سائد عصرنا.

هكذا، أرانا نرقى إلى تصوّر منغرس في شعاب عالم رمزيّ تتمثله من خلال علائق تخيلية تعيد إنتاج الوقائع المرجعية على نحو إيحائي¹. فالهمداني، في مقاماته، لم يوظف الاستعارات من باب التأنق اللفظي، إنّما هي خليقة بابتكار المراوغات الذهنية والمسارب الضمنية المؤدية إلى الهدف الأسمى، وهو إنشاء هوية إنسانية تعيد للعقل قيمته وللمثقف قدره. بناء على ذلك، لم يكن التحيل سوى شكل من أشكال العوز الفكريّ المدرك عبر التخيل. فثمة تعالق بين البلاغيّ والإيديولوجيّ، لأنّ "الإيديولوجيا ليست تشويه الاتّصال، لكنّها بلاغة الاتّصال الأساسي"²، فلا فكاك منها داخل الخطاب الاستعاريّ.

ومما يشهد بأنّ الاستعارة منفذا موصلا إلى المعرفيّ، أنّها تعقد الصلة بين ثالث البلاغة والدلالة والتأويل المكتنف لهما. فالاستعارة علامة غايتها الدلالة، وبنية تخيلية قائمة على التأويلات المتعددة³. ومن هذا، ندرك أنّها ملكة رمزية للتبليغ - مثلما حللنا سلفا في مطاوي البحث - تتفاعل جدليا مع القدرة البلاغية، والشحنة الدلالية، والمنحى التأويلي للخطاب. فغاية التأويل "هو إيجاد «عالم أمام النصّ، عالم يفتح إمكانات جديدة للوجود»"⁴.

5- في المنتهى:

امثالاً إلى هذه الوجهة النقدية، تضحى الاستعارة، بصفتها وجها من وجوه المجاز، اختبارا عمليا واختيارا فنيا، يقيم الدليل على أنّ الخطاب عامّة والهزليّ منه خاصّة يستند، في الأصل، إلى مقتعد رمزيّ، يولج المرجعيّ في التخيليّ. وإذ نتحدث عن بناء رمزيّ، فلأنّ المنشئ يجعل من الاستعارة حاضنة معرفية منتجة لأوسع الدلالة. فلئن كان المعنى الأولي محكوما بالامتثال إلى الموروث، فإنّ نظيره المتخيّل جامع إلى الخروج عن منطق الوجود، بمزيد التمرد عليه.

لذا، توصلنا إلى أنّ الاستعارة لم تعد مقتصرة على المناويل المنمّطة والصور البيانية المتواترة والمعاني البلاغية المكررة، إنّما هي تتجه نحو تمثّل الدلالات وصرّفها عن مرجعيّتها الأصلية. والاستعارة التي تتجاوز حدّها، تصبح ضربا من التأويل، فتتخطى ملمحها البلاغيّ الصرف حتّى تضحى ركيزة بها يُدرك الخطاب، وفيها تنبري المعاني الهزلية تتشكّل.



1- انظر المرجع نفسه، ص 219.

2- المرجع نفسه، ص 348.

3- انظر بول ريكور، La métaphore vive، ص 12.

4- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 464.

القائمة البليوغرافية:

المصدر:

1- الهمذاني (بديع الزمان)، المقامات، تحقيق وشرح سمير شمس، دار صادر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 2013.

المراجع:

- 1- إيكو (أمبرتو)، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- 2- بن عياد (محمد)، الكيان والمكان، مخبر المناهج التأويلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 2018.
- 3- بنكراد (سعيد)، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الثالثة، 2012.
- 4- ريكور (بول)، محاضرات في الإيديولوجيا والتأويل، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2002.
- 5- الغدامي (عبد الله)، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2005.
- 6- مصطفى (عادل)، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مؤسسة رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007.
- 7- غوماز (بيار-إيف) (Pierre- Yves Gomez) و آن روسو (Anne Rousseau) وإيزابيل فندنجن- ديرومز (Isabelle Vandangeon-Derumez)، مقال «Distance et proximité: esquisse d'une problématique pour les organisations»، مجلة *Revue Française de gestion*، السفر 4، العدد 213، السنة 2011.
- 8- هامون (فليب) (Philippe Hamon)، *L'ironie littéraire: Essai sur les formes de l'écriture*، منشورات Hachette livre، باريس، 1996.
- 9- Jean Dubois et coll., *Dictionnaire de linguistique*, Librairie Larousse, Paris 1994
- 10- Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- 11- Hans-Georges Gadamer *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique, philosophique*, Paris, Seuil, 1996.

**تفكيك الخطاب الجنديّ في الأدب النسويّ العمانيّ
رواية "دلشاد" لبشرى خلفان نموذجاً**

**Deconstructing Gender Discourse in Omani
Feminist Literature:
Bushra Khalfan's Dilshad as a Case Study**

د. ناصر جمعة السّيابي

جامعة محمّد خامس
المملكة المغربية

abualrraha@hotmail.com



تفكيك الخطاب الجندريّ في الأدب النسويّ العمانيّ رواية "دلشاد" لبشرى خلفان نموذجاً

د. ناصر جمعة السيابي

ملخص:

حاولنا من خلال دراستنا هذه، أن ننظر في الخصائص الفنيّة للأدب النسويّ العمانيّ عامّة - لما يشهده هذا الأخير من نسق إنتاج متسارع - ورواية "دلشاد" لبشرى خلفان" خاصّة. سلّطنا الضّوء بداية على تفكيك الخطاب الجندريّ، الذي أصبح خطاباً نسويّاً بأفق خاصّة وبخصوصيات لغويّة مميزة. لا تكاد تخلو رواية "دلشاد" في مختلف مواضعها، من مفاهيم "الجندر" وما يمثّله من إبراز لدور المرأة ومكانتها في العالم، ومحاربة تلك القوالب النّمطيّة الرّاسخة للعلاقات بين الرّجل والمرأة، التي خلقت نوعاً من النقص عند المرأة، بشعورها بدنوّ منزلتها، وعلو منزلة الرّجل في المجتمع المعاصر، وهي ظاهرة سوسيو- ثقافيّة تتجلّى بوضوح في عمليّة خلق النّصّ المتخيّل من طرف المرأة.

الكلمات المفاتيح: الجندر، النّصّ المتخيّل، التّأثر الأنثويّ، سوسيو- ثقافيّة.

ABSTRACT:

This study seeks to examine the aesthetic and artistic characteristics of Omani feminist literature, which has recently witnessed an accelerated pace of production, with particular emphasis on Bushra Khalfan's novel Dilshad. The analysis highlights the deconstruction of gender discourse, which has evolved into a distinctly feminist narrative endowed with unique linguistic features. Dilshad consistently engages with gender-related concepts that foreground women's roles and positions in the world, while simultaneously challenging entrenched stereotypes that structure male-female relations. Such stereotypes have historically contributed to women's internalized sense of inferiority in contrast to the elevated status of men in contemporary society. This phenomenon, rooted in socio-cultural frameworks, becomes especially evident in the process of constructing the imagined literary text authored by women.

Keywords: Gender, Imagined Text, Feminine Prose, Socio-Cultural.

1- مقدمة:

إن المهتم بموضوع المرأة، سيلاحظ تراكم الدراسات والأبحاث حولها، مقارنة بنسبة الدراسات والاهتمامات التحليلية التي تتناول الرجل كموضوع لتحليل والنقاش. فالمرأة حاضرة باستمرار كموضوع للتفكير، والتحليل عكس الرجل، فإنه خارج الإشكالية، لكونه حاضر باستمرار في الذاكرة الجماعية، وفي النظام الثقافي ذاتا قائمة بذاتها ولذاتها.

إن الانتشار الواسع للأدب النثري النسوي، عائد بالأساس إلى بروز قضايا إنسانية حارقة: كالحرية النسوية، والاستقلالية في المجتمع، ومحاولة المرأة، افتكاك حقوقها بترسانة من النصوص القوانين والتشريعات المحلية والدولية؛ نذكر منها مؤتمر المكسيك عام 1975م، الذي كان عاما دوليا للمرأة وبداية لما عُرف "بعقد المرأة" من خلال الدعوة إلى بذل الجهود الدولية للمساواة بين المرأة والرجل..

كما تبرز قضايا المرأة من خلال: أعمالها الفنية كالسرد الأنثوي وهو مفهوم تم إدخاله مؤخر ضمن جوارب العلوم، فصار له منهج، ومفهوم، والموضوع خاص به.

أخذت الجندرية تتوسع شيئا فشيئا؛ حتى صارت من المفاهيم الإنسانية المعاصرة، التي تتناولها بالدرس والتحليل. فهي تحقق وتتقصى جميع المواقف الرجالية (الذكورية) من المرأة وقضاياها.

إن الهدف من مثل هذه الدراسات الإنسانية هو: نقد العقلية البطريركية، والتوجه لإصلاح وحذف الصورة المنتقصة من قيمة المرأة في اللغة، وإلغاء التمايز الجنسي الموجود في الكلام أي في النص النثري المكتوب نفسه.

إن لكل إنسان جندره الخاص به، وهو الذي يحدد التوجه المعرفي والاجتماعي والثقافي للشخص في العالم، بواسطة أدوات اللغة. هذا ما يجعلنا نفهم العالم من حولنا، وما يحكمه من علاقات، بتقاطع التعبيرات السيميائية في: الفلسفة، والأدب، والتاريخ، واللغة، والفن...

إن هذا المفهوم - الجندرية - شجع على بروز نظرية "الأدب النسوي" أو ما يُسمى "بالكتابة النسوية" فصار العمل ينظر إليه من زاوية "الأنوثة" أو "الذكورة". وقد صارت المرأة قادرة على خلق منتج عقلي نوعي عالي الجودة على قدر المساواة بالرجل. فلطالما تم عزل المنتجات الأنثوية؛ لأن العمل والرؤية الذكورية للعالم يُعتبر هو القاعدة.

اعتمدنا في هذه الدراسة على مناهج استقصائية جمعت بين المناهج الإنسانية كاللسانيات الإدراكية واللسانيات الجندرية؛ للحصول على بيانات معممة، والتي لا تتحقق إلا بمساعدة المنهج التفسيري، والتحليل الجزئي، والتحليل السياقي للنص المُخيّل، بالاستعانة بالسرد النسوي في اللغات الروسية والألمانية.

2- مفهوم "الجندر" وعلاقته بالأدب النسويّ:

2-1- أهمّ الدّراسات الغربيّة لظاهرة الجندرية:

اطّلعنا - قبل الشّروع في هذا البحث - على مجموعة من الدّراسات الغربيّة المترجمة التي تناولت مفهوم "الجندرية" في الأدب النسويّ منها مؤلّف "روبرن لاکوف" Lakoff.R. language and Woman S Place. 1975. في اللغة الانجليزية، و"لويس بيش" Pusch. L. Das Deutsche als Mannersprache. 1984. و"سانتا ترومل بلوتز" Tromel-plotz S. Frauensprache – Sprache Veranderung. 1982 في اللّغة الألمانيّة.

قدّمت الكاتبة الألمانيّة الشهيرة "كريستا وولف" رؤيتها للكتابة الأنثويّة قائلة: " في أيّ خانا يمكن أن يتحدّث أحد عن وجود الكتابة الأنثويّة؟ تستحقّ المرأة فقط وبسبب العوامل التّاريخيّة، والبيولوجيّة المختلفة أن تُصور العالم الخارجيّ بشكل مختلف... يتحمّلن الحقيقة، ويعبّرن عنها بطريقة أخرى. إذن تنتمي بواسطة قانونهنّ الاجتماعيّ المرأة بالتأكيد على الثّقافة الثّانية، لأنهنّ يوقفن جهودهنّ الشّاقة لتحقيق التّكامل في نظام الحكم المجنون."¹

أمّا "إيلين شوالتر" فقد درست ما يُسمّى "بالشّعريّة النسويّة" واستنتجت ثلاثة أنماط أساسيّة من الأنماط "الكتابيّة النسويّة"، وهي:

- تمثيل "المؤنّث" التي تعبّر عن تقليد الشّرائع الغالبة/ التّقليد الأدبيّ البطريركي²، واستيعاب المعايير "الجندرية" الفنيّة المكوّنة للفن والأدوار الاجتماعيّة.

- تمثيل "النسويّة" المواصلة في التّغيير المحتجّ ضدّ المعايير "البطريركيّة" السّائدة وثقافة قيم اللّغة المدافع عن حقوق الأقلّيّة، بما في ذلك طلب استقلاليّة المرأة.

- تمثيل "الأنوثة" كهويّة خاصّة نسويّة تختلف عن قوانين الذّكور في العرض والكتابة.³

إنّ الكثير من النّقاد لا يرون حتميّة العثور على المرأة في النّصوص النسائيّة، بل قد يكون الرّجل أكثر دقّة في معالجة "الجندرية" بمفهومها الاجتماعيّة أفضل من المرأة في حدّ ذاتها. وهذا ما تناولته الكاتبة "ماري روتكنين" في مقالها "الجندر والأدب" حيث طرحت مشكلة الأنثويّة والكتابة الأنثويّة.

1- Forster. H. Deutsche Literaturgeschichte. 1999.

2- لبطريكية هي منصب وسلطة البطريرك، وهو لقب يشير إلى رئيس أساقفة ذو صلاحيات واسعة في الكنيسة

3- انظر: Showalter. 1985

2-2- المواضيع المطروقة في الأدب النسوي:

- السيرة الذاتية الأنثوية.
- تصوير الحياة اليومية الخاصة المشتركة بين الناس، خصوصاً حياة المرأة في علاقتها بالعائلة، والأولاد، والأصدقاء، ومثلث الحب، والخيانة، والغيرة...
- العائلة والعلاقات المتألفة والتي تصبح جدّ مهمّة مقارنة بالجوانب الأخرى للعلاقات الاجتماعية في السرد الأنثوي.
- العنف المنزلي المسلط على الزوجة، وتداعياته فيما بعد على الأطفال.
- التمييز السلبي في المجال المهني بين المرأة والرجل.
- معارضة تقاليد الأدب الذكوري وعرض الخبرة الأنثوية في مجالات كانت حكراً على الرجل كالفيزياء وعلم الفلك والفضاء

2-3- الأدب النسائي ورهان الجندر:

يمثل الخطاب الأدبي وسيلة التعبير الأولى عن "الجندر" والمنظور الاجتماعي والثقافي له. والأدب هو الذي يسمح بدراسة المقاربة الظاهرة دراسة عميقة؛ لما يحمله في طياته من رموز ودلالات صريحة وغير صريحة. فهو الحضن الآمن لكلّ التّصورات والتّمثلات. فمع انخراط المرأة فيه، هي بذلك ترسم لنفسها ولمجتمعا تصوراً جديداً، حسب قناعاتها لا بل أنّها تعيد بناء العالم والذات والإنسان وفق رؤيتها الخاصة. وهي فرصة سانحة لتغيّر من موقعها من المفعول به إلى فاعل، ومن المنظور إليه إلى الناظر بعين ثاقبة.

لسائل أن يسأل عندها عن، الدلالات الجديدة التي أنتجها المرأة عن المفاهيم المألوفة؟ وهل تعتمد المرأة لغة خاصة لبناء وعي الجديد بالمفاهيم؟ وكيف تعمل المرأة على تأنيث اللّغة؟ ووفق أي مقاربة استطاع الأدب النسوي أن يحقق العدالة بين الرقابة الاجتماعية القاسية والتحرر الإبداعي المنشود؟ وهل نجح الأدب النسوي في اقتراح وفرض موقع جديد للمرأة في الحياة العامّة؟

بدأت مهمّة محاربة الخطاب الجندرّي بمهمّة تفكيك وفهم الدّهنيّة الرّجاليّة العربيّة، وهي رؤية تعكس رؤية مجتمع بأكمله. فمفهوم "الجندريّة" لم يتناول بلفظه، بل بمعناه ودلالاته بداية. وربّما كان ذلك أكثر جدوى ونجاعة في نقد الظاهرة. فهناك العديد من الأعمال الأدبيّة النسائيّة التي شخّصت "الجندريّة" من خلال الفكر والعقليّة الرّجاليّة الذكوريّة في مواقفها. فاستعمال مفهوم "الجندر" بصريح العبارة ومهاجمة الرّجل وما يسانده من مجتمع ذكوريّ قد يوقع العمل الأدبيّ في المساءلة القانونيّة خاصّة في مجتمعاتنا العربيّة، التي لاتزال حريّة الرّأي والتعبير تتخبّط في مهدها الصّغير. ربّما نضرب مثلاً عن ذلك فأعمال الكاتبة الكويتيّة "ليلي العثمان" قد لاقت مساءلة قضائيّة¹. فقد دافعت الكاتبة وأسست في أعمالها - "الرّحيل" الصّادرة سنة 1979م و "في اللّيل تأتي العيون" الصّادرة سنة 1980م - لمبدأ "المغايرة". وهو مبدأ يحارب

1- للتوسّع أنظر كتاب: في ضيافة الرّقابة، منشورات الزمن، ط1، ص2001.

الإطار المبرمج اجتماعيًا وبيولوجيًا. وما يحمله من أبعاد. إنّ محاكمة بعض الأعمال الأدبيّة الرّمزيّة هو في حدّ ذاته تمظهر للخطاب الجندريّ في المجتمعات العربيّة. كما نشير في هذا الصّدّد إلى رواية "مسك الغزال" الصّادرة سنة 1988م للرّوائية اللّبنانيّة "حنان الشّيخ" التي كانت بمثابة رجّة مجتمعيّة لعلاقة الرّجل بالمرأة. فقد أسندت الرّأويّة مهمّة القصّ بأكمله إلى أربعة نساء من بطلات الرّواية. وجعلت من كلّ واحدة منهنّ تُعري حقيقة المجتمع الرّجاليّ الذّكوريّ، انطلاقًا من تجربتها الخاصّة. كانت شخصيّة "معاذ" ابن الصّحراء والباديّة وما يمثّله من عادات وتقاليد اجتماعيّة صارمة كانت شخصية مهتّزة بلا معنى أمام عقلائيّة شخصيّة د "سوزان" الأمريكيّة التي وضعت "معاذ" في إشكاليّة ذاته وجسده.

3- تعريف مفهوم "الجندر":

3-1- الفرق بين الجندر والجنس:

يبدو أنّ الفرق واضح بين مفهوم الجندريّة Gender بما هو "التّوع الاجتماعيّ"؛ حيث يشير هذا المصطلح إلى التّفريق بين الذّكر والأنثى على أساس الدّور الاجتماعيّ لكلّ منها، معتمدين معيار القيم السّائدة من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى. فنظرة المجتمعات العربيّة للمرأة ليس نفس النّظرة عند المجتمعات الغربيّة، لذلك نجد أنّ مفهوم "الجندريّة" يفرض نفسه بقوّة في هذه المجتمعات مقارنة بما هو عليه في المجتمعات الغربيّة. تحاول المرأة بمختلف الوسائل التّعبيريّة المتّاحة عندها أن تدافع عن نفسها بمقاومة المواقف "الجندريّة"، كنظرة دُونيّة سوسيو-ثقافيّة. أمّا مصطلح الجنس Sex فهو ذلك الاختلاف البيولوجيّ الجسديّ بين الرّجل والمرأة. والحقيقة أنّ "الجندريّة" خرجت من المفهوم الضّيّق للذّكر والأنثى إلى مفهوم المرأة المحدّد ضمن الشّروط الثّقافيّ، الذي يحدّده المجتمع والذّاكرة الجماعيّة والتّصوّر الدّهنيّ. تجدر الإشارة إلى أنّ "الجندريّة" لا تدرس فقط الجندريّة النّسائيّة، بل لكلا الجنسين والعلاقات التي يحتفظان بها. فالهويّة الجندريّة للرّجل ينتصر لها المجتمع الثّقافيّ غير أنّ الهويّة الجندرية المرأة تظلّ جوهر البحث في الدّراسات الجندريّة لكونها هي حاملة الإشكاليّة التّاريخيّة في ذاتها ولذاتها.

حاول العديد من الكُتاب والأساتذة الفرنسيين سنة 2017م التّخلص من تصنيف "الجندريّة" على أساس الجنس "ذكر وأنثى" وذلك من خلال التّوقيع على عريضة لإلغاء التّذكير والتّأنيث بهدف التّخلّص من "سيطرة الفكر الذّكوريّ على لغة موليير" ذلك أنّ الصّفة في اللّغة الفرنسيّة - كما في العربيّة - تتبع الموصوف في التّأنيث والتّذكير. ونادوا بتأنيث اللّغة كمظهر من مظاهر المساواة، وقالوا أنّ اللّغة تواضع اجتماعيّ قادر على التّغيير.

2-3- مفهوم "الجندرية" وسياقاته:

رغم تعدد استعمالاته دوليًا ورغم أنه يتصدر عناوين المنتديات والمؤتمرات الدولية المهتمة بالمرأة وقضاياها، يظل مصطلح "الجندرية" مصطلحًا ضبابيًا غامضًا لم يُعرّف بشكل يجعله قابلاً للفهم والممارسة. وهو في الوقت نفسه قادر على أخذ أشكال دلالية متباينة ومعاني متشعبة حسب السياقات الاجتماعية المختلفة. مما جعله جسراً مفتوحاً أمام العديد من القرارات والإجراءات والمقصود من ذلك أنّ المصطلح انتقل من الحقل الحقوقي إلى حقول أخرى أكثر انفتاحاً وصار بوابة لمناهج عمل في عدة قطاعات. عرفت منظمة الصحة العالمية "الجندر" بأنه يتمثل في الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات اجتماعية مركبة لا علاقة لها بالاختلافات العضوية والجسدية. أما الموسوعة البريطانية، فلم تختلف عن سياق التعريف السابق، فهو عندها ذلك المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية. إنّ الهوية الجندرية - بحسب الموسوعة البريطانية - ليست ثابتة بالولادة - ذكر أو أنثى، بل تؤثر فيها العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية. فالإنسان بإمكانه اكتساب هوية "جندرية" جديدة حسب الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها.

• الجندري كمصطلح إيديولوجي:

إنّ بداية ظهور المصطلح كانت مع الأعمال الفكرية والمعرفية النسوية الغربية قبل أن يتحوّل إلى مصطلح حقوقي. هذا يعني أنّ الحاجة إليه كانت انطلاقاً من كتابة المرأة نفسها وتعبيرها عن الحيف والظلم الذي لحقها من جهة موقعها في الحياة العامة، بوصف المرأة أنّها غير قادرة على التساوي مع الرجل. إنّ الهوية "الجندرية" تتجلى في التمثلات من خلال الخطابات الرمزية كالفن والأدب والخطابات الواقعية؛ كتوزيع المهام والمسؤوليات في الواقع الاقتصادي والاجتماعي. من خلال ثنائية الرمز والواقع تظهر الهوية "الجندرية" التي يصنعها المجتمع ويبني من خلالها تصوّراً للمرأة ولواقعها ودورها في المجتمع والحياة بشكل عامّ.

انخرط مفهوم "الجندرية" ضمن حقول معرفية مختلفة كالفلسفة والتاريخ واللسانيات والسوسيولوجيا وعلم النفس وغيرها. وقد أخذ يتطور انطلاقاً من سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين.

• الجندرية كمصطلح فلسفي:

إنّ بداية استعمال مصطلح "الجندرية" في الحقل الفلسفي يعود إلى خمسينات القرن العشرين مع الجملة الشهيرة للفيلسوفة الفرنسية "سيمون دوبفورا" (1908-1986) التي وردت في كتابها "الجنس الآخر" "لا يُولد الإنسان امرأة، إنّما يُصبح كذلك" وهذه الجملة هي إشارة منها إلى دور المجتمع والثقافة في خلق الشرط الذي يُحدّد هوية المرأة.

• الجندرية كمصطلح حقوقي:

ظهر مصطلح "الجندرية" أول مرة كمفهوم حقوقي مع وثيقة المؤتمر العالمي للسكان والتنمية بالقاهرة سنة 1994م. رغم تركز المصطلح في أكثر من 50 مرة في هذه الوثيقة، إلاّ أنّه ظلّ غامضاً قابلاً لتأويلات

مختلفة حسب فهم كلّ متلقٍ له. فالترجمة مصطلح "الجندريّة" إلى "نوع الجنس"، كفارق بيولوجي بين الذّكور والإناث ذلك قد يكون عائقا لفهم المصطلح فهما دقيقا من المصدر مباشرة. ثمّ ورد المصطلح في وثيقة أخرى حقوقية أكثر من 245 مرّة بنفس الغموض في مؤتمر المرأة "بيكين" عام 1995م. هذا الاستعمال غير الدّقيق جعل الكثير من الدّول تطالب بضبط معنى وتعريفها واضحا للمفهوم؛ حتّى لا يختلط مع غيره من المفاهيم الحقوقية الأخرى، وكي لا يظلّ عاما ومفتوحا على كلّ الاحتمالات التي قد لا تتماشى مع ثوابت ومعتقدات ومرجعيات بعض الدّول خاصّة العربيّة الإسلاميّة منها. فمنهم من يفهمها بأنّها: الجنسين، النّوع، الأنثى والذّكر، المرأة، النّساء، المساواة في الحقوق، عدم التّمييز في الأدوار... إنّ ما يجمع بين كلّ هذه المفاهيم السّابقة أنّها تنتمي إلى نفس المنظومة القيمية. إنّ "الجندريّة" رؤية دولية حول مفهوم المرأة والرّجل وطبيعة منظومة العلاقات الثقافيّة بينهما. ليست "الجندريّة" دفاعا عن حقّ المرأة تتلاشى وتتوقّف عن الاستعمال بمجرد الحصول عليها، إنّما هي مستمرة بوصفها رؤية في قضايا أخرى في علاقة بالمرأة: كالإنجاب والزّواج، والعلاقات الاجتماعيّة... والأخذ بيد المرأة كي تكون ذاتا مكتملة لذاتها وبذاتها.

4- الجندريّة والاستقبال العربيّ:

كغيره من المفاهيم الغربيّة تمّ التّعامل مع مصطلح "الجندريّة" بالكثير من الحذر والاحتراز وقد يكون مردّد ذلك إلى الفكر المنادي بالتّصدي إلى كلّ فكرة عربيّة خاصّة تلك التي تمسّ من تركيبية المجتمعات العربيّة ذات الخُصوصيّة الدّينية المحافظة. لا بل أنّ "الجندريّة" كلفظ مسّ من النّظام الصّوتي للغة العربيّة، فكلمة "جندر" في حدّ ذاتها لاقت رفضا ممّا جعل الكثيرين من الكتاب والنّقاد يدعون إلى الاستعاضة بتعبير "النّوع الاجتماعيّ"، بهدف تجاوز هذه الغربة الصّوتية. وهنا من أرجع الحذر من استعماله إلى الجانب الدّلاليّ حيث يُخشى أن يكون سببا في التّفكك الأسريّ والتّصدّع في العلاقة بين الرّجل والمرأة.

كلّ هذا الاحتراز والحذر من مفهوم "الجندر" صادر عن المجتمعات العربيّة رغم أنّ هذه المفاهيم في مجملها صادرة عن جمعيات ومنظمات دولية ذات صبغة إنسانيّة.

وجدت المرأة العربيّة في مفهوم "الجندريّة" ملاذا للنّضال من أجل المساواة بين المرأة والرّجل، تجعل منها شريكة فاعلة في الحياة. كما اعتمدت على هذا المفهوم كمنهج لتحليل الخطاب السّياسي والإعلاميّ والإبداعيّ والدّينيّ والثّقافيّ...

كثيرا ما يطرح سؤال محرج عن مفهوم "الجندريّة" وطريقة اقحامه في كلّ المجالات الحياتيّة، فهو عندهم مفهوم ملغم يطرح عدّة استفهامات كثيرة.

أخذ مصطلح "الجندريّة" يتجذّر في المجتمعات العربيّة، وظهر انعكاسه على الحياة العامّة كمؤسسة الزّواج، والمناداة بالمساواة في الميراث والمساواة في المناصب القياديّة في الدّولة، والإجهاض، واختيار جنس المولود، وزواج المثليين وغيرها من الأمور ذات العلاقة، فهي كلّها مفاهيم بدأت تنتشر في المجتمعات العربيّة. أخذ مفهوم "الجندريّة" يحيد دلاليّا عن معناه الأوّل - المساواة - إلى معنى التّمائل التّام بين المرأة والرّجل.

أنتج الحراك الحقوقي العربي العديد من مراكز البحث ودراسات مدنيّة وأهليّة مهتمّة بقضايا المرأة. كما أنشأت تخصصات علميّة أكاديميّة مثل ماجستير "الدراسات النسائيّة" عام 1997م التابع لقسم اللّغة الانجليزيّة وآدابها بكلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط. فالكثير من الجامعات المغربيّة والشرقيّة انفتحت على الدراسات النسائيّة في الدرس الأكاديميّ والبحث العلميّ. وظهرت العديد من معاهد الدراسات النسائيّة في العالم العربيّ التابع للجامعة اللّبنانيّة 1973م التي تسعى إلى إنجاز بحوث عن المرأة وقضاياها في العالم العربيّ. وصار للمرأة يوماً وطنياً وعيدا يحتفل به ويُنظر فيه في شتى المجالات المتداخلة في قضايا المرأة فصار يوم 10 أكتوبر من كلّ سنة عيداً للمرأة المغربيّة وفي مصر يوم 16 من شهر مارس وفي تونس 13 أغسطس ...

4-1- الرواية النسائيّة بسلطنة عُمان (التاريخ، والسّمات، والاتّجاهات):

تؤثر البيئة الاجتماعيّة والثّقافيّة في الإنتاج الفنيّ تأثيراً بليغاً بما في ذلك الأدب. فإمّا أن تكون حاضنة له، وإمّا أن تكون مهمّشة. والأدب يحتاج إلى بيئة خصبة ينشأ فيها، فيترعرع وينمو، وللتّحسين من جودته يقول النّاقد يوري لوتمان Yuri Lotman: "إنّ نشأة المكان الفنيّ جاءت نتيجة لظهور بعض الأفكار والتّصورات، التي تنظر إلى العمل الفنيّ على أنّه مكان تحدّد أبعاده تحديداً معيّنًا، وهذا المكان من صفاته أنّه متناه، غير أنّه يحاكي موضوعاً لا متناهياً هو العالم الخارجيّ، الذي يتجاوز حدود العمل الفنيّ".¹ وبالفعل هو كذلك فكلّما كان المكان أرحب، كان العمل أفضل، فهو الذي تدور فيه الحوارات وتتحرك فيها الشّخصيّات وما تنتج عنها من أعمال وأفعال...

ليس المقصود بكلمة البيئة في السياق السابق البيئة بمفهومها الجغرافيّ فقط، بل قد تكون البيئة الاجتماعيّة هي الأخرى مؤثّرة في العمل الفنيّ الأدبيّ. فتنوّع الشّخوص قد يثمر تنوعاً وازدهاراً في الأعمال الأدبيّة. فكلّما كان المجتمع كبيراً ومختلفاً ولديه من القيم والعادات والتّقاليد والخرافات ما يجعله مخزوناً حكائيّاً سيتلهم منه الأدباء أفكارهم وقصصهم ورواياتهم. وكلّما كان المجتمع منفتحاً على حضارات وثقافات أخرى، كلّما زاد من تنوّع المنتج الأدبيّ كمّاً وكيفاً.

إنّ النّاطر إلى البيئة العُمانيّة قبل سنة 1970م، سيلاحظ أنّها تتوزّع إلى بيئات جغرافيّة صغيرة، تكاد تكون منغلقة على نفسها في ترسيخ واضح لمفهوم القبيلة. وهي بيئة تفتقد إلى التّعليم كركيزة حضاريّة مهمّة. سرعان ما ظهرت بعد هذه الفترة نخبة من الشّباب العُمانيّ المثقّف تلقى تكويناً علميّاً خارج حدود الوطن. فبدأت ترسخ في المجتمع ملامح الحياة الثّقافيّة والأدبيّة بظهور بعض الأدباء والكتّاب. وكانت البدايات دُكوريّة بامتياز مع تغييب وتصحّر للإنتاجات النّسوية تقريباً.

1- حسنين، أحمد وآخرون، جماليات المكان، ط2، الدار البيضاء، 1988، ص68.

2-4- أسباب اختيار رواية "دلشاد" نموذجاً:

"دلشاد" واسمها الكامل: "دلشاد: رواية الجوع والعطش" للروائية العُمانيّة "بشرى خلفان" أصيلة مدينة مسقط القديمة. هذه الرواية صدرت لأول مرة عن منشورات دار "تكوين" الكويتيّة عام 2021م. ووصلت إلى القائمة القصيرة العالميّة للرواية العربيّة لعام 2022م وحصلت على جائزة "كتارا للرواية العربيّة" في دورتها الثامنة 2022 لفئة الروايات المنشورة. وهي تحكي كما يقول عنها الروائيّ الإيرتري "حجي جابر: "ظاهرياً عند دلشاد الطّفل الذي يكبر مبتور النّسب وتتقاذفه الحياة الصّعبة في دروب كثيرة لكنّ "دلشاد" في العمق لم يكن سوى فاتحة الكلام لحكاية طويلة تستعرض تاريخ مسقط وحرارتها وناسها البلوش والرّذجال واللّوغان والعرب وهم يتقلّبون بين جوع وشبع..." جاءت الرواية مغمورة بالأحداث التّاريخيّة، لكنّ هذه الأحداث لم تأت نافرا عن جسد الرواية منقرا عن الانسجام معها، فعقب هضمها استطاعت الروائيّة إذابتها في طبقات النّص فجاءت متسقة سلسلة في قلب الحكاية وفي نسيجها الدّاخليّ. اختارت بشرى خلفان شخصيّات مهمّشة لتسرد نضال النّساء العُمانيّات خلال القرن العشرين. ورغم استعمالها لهذه الشّخصيّات المهمّشة استطاعت أن تجعل منها شخصيّات رمزية قادرة على الصّمود والمقاومة أمام القوى الاجتماعيّة والاقتصاديّة ويظهر هذا خاصّة في شخصيّة مريم، التي واصلت مسيرة نضال أبيها "دلشاد" في مقاومة إشكال التّمييز التي عانت منها منذ الولادة.

3-4- الجندريّة في الرواية العُمانيّة.

- تعتبر "الطّواف حيث الجمر" للروائيّة "بدريّة الشّحي" العمل النّسائيّ الأوّل في عمان. رغم أنّ الكثير من النّقاد يقولون بوجود رواية عُمانيّة أخرى قبلها وهي رواية "قيثارة الأحزان" لسناء المهلاني، إلا أنّ معالمها الفنيّة لم تكن واضحة. وكانت تجربة متعّرة من حيث البناء والأساليب الفنيّة. فلا يمكن إدراجها ضمن جنس الرواية مقارنة برواية "الطّواف حول الجمر". والتي نجد فيها توظيفاً واضحاً لمقاومة مفهوم الجندريّة، "إذ يجد القارئ في هذه الرواية علو صوت المرأة الرّافض للصّمت ضدّ الأنساق السّائدة. كما يتضح أنّ النّص يمثّل نضجاً فنيّاً ولغوياً وعمقا فكريّاً.¹

يرى البعض أنّ الرواية العُمانيّة لم تنشأ خجولة محتشمة متعّرة بل كانت قويّة أسلوباً وطرحاً للمواضيع ساخنة ولم تُجاري الكتابة الذّكوريّة السّائدة. "كما أنّها لم تكن تجربة تقليديّة متخبّطة تغلب عليها ضحالة الفكرة وهشاشة التّسلل للأحداث، بل جاءت محمّلة بكلّ مقوّمات التّجربة الروائيّة النسويّة النّاضجة. وكأّنها ولدت ولادة طبيعيّة لم تحرق معها مراحل الكتابة الروائيّة المفقودة."²

أخذت الرواية العُمانيّة النسويّة تتشكّل شيئاً فشيئاً نوعياً وعدديّاً وكانت جليها تقريبا إن لم نقل كلّها تعالج قضايا اجتماعيّة بهدف تحقيق نقلة نوعيّة في مجتمع قبليّ يقدّس الذّكورة. على غرار رواية "الطّواف

1 اليحيائيّة، شريفة. قراءة في المشهد السّردّيّ الروائيّ النسويّ العثمانيّ، موت الحلم، (2010/1999) مجلة نزوى، 2015م، العدد 81، ص48.

2 المرجع نفسه، ص47

حيث الجمر "لبدرية الشحي" نجد روايات أخرى منها رواية "حفلة الموت" لفاطمة الشيدي ورواية "الأشياء ليست في أماكنها التي تعد السلالم" لهدي حمد ورواية "سيدات القمر" "لجوخة الحارثي"... بالإضافة إلى الروايات التي ناقشت الوضع الاجتماعي بمقاربة تاريخية منها رواية "دلشاد" و"الباغ" لبشرى خلفان. إن مجهود مقاومة الجندرية كان يقوى ويضعف من رواية إلى أخرى، ويغيب مرة ويطفو على السطح مرة أخرى يُصرح به ويسكت عنه بنسب متفاوتة. إلا أن المفهوم كان واضحاً أكثر من غيره من المناسبات في روايات "صابرة وأصيلة" و"جنون اليأس" و"حارة العور" للروائية "غالية آل سعيد"، فقد كانت هذه الأعمال تعجّ بقضايا المرأة كالتعليم والمجتمع الذكوري.

5- مقتطفات من رواية "دلشاد...سيرة الجوع والشبع":

- الأسرة نواة اجتماعية أولى:

تناولت الكاتبة مسألة التفكك الأسري المبكر سواء بالطلاق أو اليتيم، وتداعيات ذلك على الأطفال وخاصة على الإناث منهم. فقد تباع وتشتري كالبضاعة تماماً بالزواج المبكر أو بالاستغلال الجنسي والتشغيل دون السن القانونية في سوق الذكورة. تقول الكاتبة واصفة البطل أيام الطفولة: كنت يتيماً، ووحدهم اليتامى يعرفون معنى العري، وكيف يكون البرد في عظامك من لحظة الميلاد حتى الموت".

- الأعباء الأسرية للمرأة داخل الأسرة:

تجسد الكاتبة صورة مؤلمة للمرأة الأرملة التي تعاني الأمرين من أجل تأمين لقمة العيش في غياب تام لأي إحاطة اجتماعية أو نفسية تصارع من أجل البقاء، شغلها الشاغل تأمين لقمة عيش لها ولأطفالها. تقول بشرى خلفان: نعم، عشت أول عمري بين أمهات كثيرات، لكن ولا واحدة منهن ضمتني إلى صدرها، أو خصتني بلقمة، وعندما كنت في خيمة "ما حليلة" كانت تقسم الأكل بين أولادها أولاً، ثم تتذكرني فتضع شيئاً في فمي".

- النظرة الإيتيقية للرجل:

تحسن "هدى خلفان" تصوير ونقد الصورة النموجية لقداسة الرجل في المجتمعات العربية تقول: "أنّ العالم خلق محمولاً على أكتاف الآباء، وأن السماء تسقط متى ما رحلوا، وأن الحياة، كل الحياة تصبح خالية إن خلا منهم المكان، وأن نظرة العتاب في عيونهم، ما هي إلا دروس قصيرة، تمرر بين القلب والعين".

- حرية الاختيار والقرار:

تشير بشرى خلفان في أكثر من مناسبة إلى قضية الزواج القسري من غير موافقة الزوجة تحت إكراهات المفهوم المرأة عورة ويجب سترها ولا يكون هذا الستار إلا برجل وبما يحمله من صفات الذكورة تقول: "أما أبي أنا فلم يوجد على ما يبدو إلا في غضب أمي، عندما كانت تطلق لعناتها علي وعلى الدنيا وعلى ابن الحرام الذي زوجها أبوها إياه حتى يضمن لها الستر. ثم فعلها ومات وتركها بلا ستر وبفهم بهم تجتهد كي تبقى حياً". جسدت الرواية فكرة حرية الاختيار والقرار من خلال تقلبات شخصية فريدة لصياغة هوية المرأة العمانية، على طريقها الخاصة من خلال: التحرر الداخلي والوعي الجديد. وذلك عن طريق اختيار أسماء

طفليها: قيس و"ليلى" إن في اختيار أسماء الشّخصيّات بعد رمزيّ دلاليّ؛ أليست ليلى هي تلك الفتاة العربيّة، التي حُرمت من الزّواج من محبوبها "قيس" قهرا وظلما تحت إكراهات التّقاليد والعادات القبليّة والمجتمع الذّكوريّ.

كانت مسألة الزّواج واختيار شريك الحياة مسألة ذات ثقل وحيز وريقيّ في كثير من أجزاء الرواية، أثارت مسألة الصّراع بين الأجيال واختلاف وجهات النّظر، يظهر ذلك في تأرجح مريم حفيده "دلشاد" بين الامتثال للتّحوّلات الفكريّة والاقتصاديّة والتّوتر بين الأجيال إذ تتأرجح هي الأخرى بين طاعة أمّها والتّمرد على قيود المجتمع. فالزّوج عندها هو ذلك الرّجل القادر على أن يشاركها طموحها ورؤيتها للعالم، ليس مجرد رجل تجمع بينهما عواطف زائلة زائفة. في ذات السّياق تقارن "مريم" بين زواجها ونظرة ابنتها لذات المسألة، تقول: تسال "فريده" لأنها حرّة، أمّا أنا، وإن لم أولد عبدة، فإنّ الرّجال اتّفقوا على زواجي... موافقتي أمر مفروغ منه" وفي هذا الحوار إشارة إلى تطوّر مفهوم الزّواج في المجتمع.

- الحرمان من الأبويّة:

تصور الكاتبة الحياة العامّة للطفّل عامّة والأنثى خاصّة في تداعيات غياب الأب عنه تقول: "وهكذا تربينا نحن الأربعة على آباء غائبين وأمّهات حاضرات بخيرهنّ وشرهنّ لكهنّ لنا نزر الطّعام الذي سيمنع الموت عنّا أو يؤجّله حتّى حين". دعوت عليهما بموت عاجل وشنيع، ودعوت على أبي الذي تركني ولم يعد للسّؤال عني" وفي هذه الكلمات البسيطة إشارة منها إلى وضعيّة الطّفل دون سند أبويّ. إنّ السّلطة الأبويّة كثيرا ما تظهر من تحت غطاء القيم الدينيّة والتّقاليد الاجتماعيّة وتأثرها في الوقت نفسه بالظّروف الاقتصاديّة.

- القضايا الإيديولوجيا:

تشير الكاتبة بطريقة رمزيّة إلى قوّة المرأة ودفاعها الشّرس عن حقوقها وحياتها وما تنادي به من أفكار تحريريّة تقول: "بدأت أفهم أنّ التّعوّد سيكون هو طريقيّ لتجاوز أي شيء وكلّ شيء" وقد تجسّدت تلك القوّة النّاعمة في شخصيّة "مريم"، "مريم" المتحدّية التي كسرت كلّ الحواجز الاجتماعيّة في نضالها لتأمين قوت يوم ابنتها "فريده"، إذ رفضت ترك ابنتها مع عمّتها بعد وفاة زوجها كما هي العادات. ثم تهرب بابنتها إلى ولاية "مطرح" لتشتري متجرا لبيع الأقمشة في سوق ذكوريّ. وتسرد لنا كيف أنّ التّجار رفضوا تواجدها بينهم رغم التّزامها بغطاء الوجه.

كشفت الرّأويّة عن الحالة النّفسيّة المضطربة التي تعيشها المرأة الغمانيّة والعربيّة عامّة، عند تفكيرها في التّغيير والتّجديد هي مغامرة غير محسوبة العواقب. فهذه شخصيّة "مريم" تعيش صراعا داخليّا بين التّمسك بالتّقاليد والرّغبة في التّغيير. يتجلّى هذا بوضوح في تمسكها بتعليم ابنتها "فريده" الكاتبة رغم مخاوفها من ردود فعل المجتمع الذي يرى في تعليم الفتاة تهديدا للنّظام الاجتماعيّ الرّاسخ. إذ لا تزال تتذكّر كلمات زوجها عندما طلبت منه تعليم ابنتها: "البنات لا يكتبن".

- تشغيل الأطفال دون السنّ القانونيّة:

تصوّر الراوية حياة طفل معدوم لطفولة يتحمّل مسؤوليّة إعالة الأسرة والعمل، وهو في حاجة إلى من يعيله. تقول على لسان إحدى الشخصيات: "كنت أجلب الماء طوي التّل؛ لأوزّعه على بيوت الحارات التي لا تخرج نساؤها للماء."

- حياة في ظلّ غياب الرجال:

تبثّ الراوية من حين إلى آخر أنفاسا من الحرّية التي تشجع بها المرأة على إمكانيّة عيشها وتعاملها مع الحياة دون وجود رجل تقول: "النساء وحدهن من يقدرن على فهم النساء وحمايتهن فعلا."

- التفرقة العرقية والطبقيّة الاجتماعيّة:

مازالت المجتمعات العربيّة تعاني من مثل هذه القضايا رغم تعارضها مع جوهر القيم الإسلاميّة. هذا ما جعل الكاتبة تستحضر في روايتها أبياتا نسبت لعليّ رضي الله عنه:

كن ابن من شئت واكتسب أدبا يغنيك محموده عن النّسب

فليس يغني الحسيب نسبته بلا لسان له ولا أدب

- التّعليم وجنس المتعلّم:

تقول بشري خلفان: "الجهل أشدّ من الضّعف، يقول أبي، ينخر الأمم من داخلها كجيش من الرّمة، ثمّ يجعلها تتهاوى عند أبسط لمسة من العدة. "السّور لا يحيي ابدا" كان يقول محاججا الكبار في المأتم: "العلم وحده يفعل ذلك."

في قولها هذا تأكيد على ضرورة تعليم الأطفال وخاصّة منهم الفتيات فالأفكار الجندريّة يغذيها الجهل ويقتلها العلم.

- الغربة والمرأة والوطن:

تشير الراوية في الكثير من المواضع إلى مسألة علاقة المرأة بوطنها فما الفائدة من وطن أعيش فيه مكبلا مقيدا بقوانين وعادات عرفيّة وعريقيّة بالية تحت غطاء ما تُسمى بالعادات والتقاليد تقول: "الغربة في القلوب ما في المكان."

ملخص الدراسة وأهم الاستنتاجات:

- كشفت الدراسة عن الظروف الثقافية والحضارية التي تؤدي إلى التحوّل الدلالي لمصطلح "الجندر" من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر. فأفراد المجتمع الواحد مطالبون بتعديل أفكارهم ومعتقداتهم وأساليب معيشتهم وكذلك أنواع المعرفة لديهم لتواكب المتغيرات من حولهم.
- ضرورة تعديل نظرة المجتمع إلى المرأة بوصفها شريكة حقيقية للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية جنباً إلى جنب مع الرجل.
- "الجندر" لم يعد ذاك الحقل المعرفي وإنما أدمج في مختلف مظاهر الحياة ليصبح جزءاً من الحياة العامة بفضل جهود الأعمال النسوية التي تحاول جاهداً إخراج تلك المفاهيم وتحويلها على وعي يعيد فهم وقراءة التاريخ بمنظور جديد.
- الكشف عن قضايا الجندر والتّجاه النسوي في تفسير الواقع الاجتماعي للمرأة العُمانيّة في ظلّ الخصوصية الثقافية للمجتمعات الخليجية.
- بينت الدراسة أنّ الفكرة الطبيعية المتأصلة للجنس البشري من شأنها أن تدعو إلى الثبات لا التغيّر. وهي فكرة تُدعم الخطاب العنصري ضدّ الفئة الاجتماعية الأضعف، وهي المرأة فالجنس البيولوجي ثابت بالميلاد لكنّ الخصال والصفات السلوك كلها يتمّ زرعها بواسطة العمليات الثقافية فلا يولد بها المرء.
- أثبتت الدراسة أنّ استحداث مفاهيم ثقافية جديدة كالجندر أثر تأثيراً إيجابياً وإن كان بشكل غير مباشر في دور المرأة ممّا عزّز وغير صورتها ومكانتها ووضعيتها في المجتمع.



قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الأخرس (محمد صفوح): "إيديولوجيا الجسد: رموز الطهارة والنجاسة"، دار السّاقى لبنان، ط1، 1997م، ص02.
- 2- إدريس (عبد النور)، "النقد الجندرّي/تمثلات الجسد الانثويّ في الكتابة النّسائيّة، فضاءات للنّشر والتّوزيع، تونس، 2013.
- 3- بو فلافلة (محمّد): "سيمياءيّة الخطاب السّردّي العُمانيّ، رواية سيدات القمر للأدبية جوخة الحارثي نموذجاً"، المكتبة العربيّ للمعارف، 2018م.
- 4- تحريشي (محمّد)، "قراءات في الخطاب الرّوائيّ"، لندن، ط1، 2001.
- 5- خضر (حيدر): "مفهوم الجندر دراسة في معناه ودلالته وجدوره وتياراته الفكرية"، مجلة الاستغراب، العدد 16، من ص283-295.
- 6- خضير (ضياء)، "الأبيض والأسود في السّرد العُمانيّ ونقده"، الانتشار العربيّ، بيروت، ط1، 2015م.
- 7- خلفان (بشرى): "دلشاد رواية الجوع والشعب"، منشورات التّكوين، الكويت، 2000.
- 8- الدّرمكيّة (عائشة)، "كتاب سيميائية النّصّ الثّقافيّ في عُمان"، مؤسسة بيت الغشام للنّشر والترجمة، مسقط، ط1، 2013م.
- 9- السّامرائيّ (فليح)، "فضاءات الادب العثماني الحديث: التّشكّل السّردّي والاستهلاكيّ في رواية سيدات القمر، لجوخة الحارثي"، جمعيّة الكاتب والأدباء، مسقط، 2023م.
- 10- الطّائيّ (عزيزة): "الخطاب السّردّي العُمانيّ/الأنواع والخصائص (1939-2010)، المؤسسة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2019.
- 11- عتنا (ياسين): "مراجعة كتاب: من متغير الجنس إلى النّوع الاجتماعيّ"، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الثّاني، ص150-155.
- 12- عنصر (العياشي): "الأسرة في الوطن العربيّ: أفاق النّحول من الأبويّة إلى الشّراكة"، مجلة عالم الفكر، المجلد 06، العدد 03، يناير مارس، ص01-45.
- 13- الكندري (محسن): "الرواية في عمان/ النشأة والتّطوّر، الحكّي والمحكّي في الرواية العُمانيّة"، المنتدى الأدبيّ، مسقط، ط2، 2011.
- 14- المعمرى (يوسف): "قراءة في مضمرات عليّ المعمرىّ الرّوائيّة/ دراسة سيميائية تأويلية"، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2017.
- 15- مناد (سميرة): "صورة المرأة في المخيال الاجتماعيّ"، المجلة الحوار الثّقافيّ، المجلد 02، العدد 02، ص111-115.
- 16- أبو نضال (نزيه): "تمرد الأنثى في رواية المرأة العربيّة وبليوغرافيا الرّواية النّسويّة 1885-2004"، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2005.

**مماثلة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص:
قراءة أسلوبية مقارنة**

**The Death of Imru' al-Qais and Ubayd ibn al-
Abrash:
A Comparative Stylistic Reading**

د. مسعود سعيد الحديدي

أ. د. صلاح محمد أبو الحسن مكي

جامعة نزوى
سلطنة عمان

alhadidi@unizwa.edu.om

s.mekky@unizwa.edu.om



مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص: قراءة أسلوبية مقارنة

أ. د. صلاح محمد أبو الحسن مكي
د. مسعود سعيد الحديدي

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة أثر علم الأسلوب المقارن في اللسانيات الحديثة من خلال تحليل السمات الأسلوبية التي وظفها امرؤ القيس وعبيد بن الأبرص في فن المماننة الشعرية، أحد أبرز أشكال المبارزات الأدبية في التراث العربي.

يعتمد البحث على المنهج الأسلوب المقارن، الذي يتيح رصد السمات اللغوية والأسلوبية ومقارنة أساليب التعبير ومستويات الأداء الفني للشاعرين في سياقاتها البنيوية والدلالية، كما يستفيد البحث من الأسلوبيات الإحصائية المقارنة، لا سيما معادلة بوزيمان، لتحديد الفروق الكمية بين النصوص بدقة، تتبنى الدراسة منهجية مزدوجة تجمع بين التحليل الكمي والكيفي، مع التركيز على البنية الإيقاعية والصور البلاغية ودورها في الأداء الحجاجي، وتكشف المماننة الشعرية، عبر هذه المنهجية، عن تفاعلات نصية معقدة وخصوصية أسلوبية لكل شاعر، مما يثري الدراسات الأسلوبية ويعزز فهم العلاقة بين البنية اللغوية والتعبير الفني في الشعر الجاهلي.

الكلمات المفتاحية: المماننة الشعرية، علم الأسلوب المقارن، التحليل الأسلوب، السمات الأسلوبية.

ABSTRACT:

This study aims to examine the impact of comparative stylistics in modern linguistics through the analysis of stylistic features employed by Imru' al-Qais and 'Ubad ibn al-Abras in the poetic art of mumatana, one of the most prominent forms of literary dueling in Arabic heritage.

The research adopts the comparative stylistic approach, which allows for the identification of linguistic and stylistic features and the comparison of the poets' expressive styles and levels of artistic performance within their structural and semantic contexts. The study also draws on comparative statistical stylistics, particularly Bozeman's equation, to precisely determine quantitative differences between texts.

Employing a dual methodology that combines quantitative and qualitative analysis, the research focuses on rhythmic structures and rhetorical imagery and their role in persuasive performance. Through this methodology, poetic mumatana reveals complex textual interactions and distinctive stylistic traits for each poet, enriching stylistic studies and enhancing the understanding of the relationship between linguistic structure and artistic expression in pre-Islamic poetry.

Keywords: Poetic Mumathana, Comparative Stylistics, Stylistic Analysis, Stylistic Features, Literary Interaction.

1- مقدمة:

لقد حازت الدراسات الأسلوبية اهتمامًا بالغًا في الأوساط الأكاديمية، وشكّلت محورًا رئيسًا في جهود العديد من الباحثين حتى غدت حقلًا علميًا خصبًا يستقطب العناية ويركّز عليه الاهتمام، ويمكن تصنيف البحث الأسلوبي إلى اتجاهين رئيسين؛ الأول هو البحث الأسلوبي الوصفي: الذي يعنى برصد السمات الأسلوبية لنص أدبي مفرد أو لمجمل إنتاج مؤلف معيّن، والثاني هو البحث الأسلوبي المقارن: الذي يقوم على مقارنة الخصائص الأسلوبية بين نصّين أو أكثر ضمن شروط منهجية دقيقة؛ ونظرًا لهيمنة الاتجاه الوصفي على أغلب الدراسات رأينا أن نسلك في هذا البحث المنهج الأسلوبي المقارن لما يمثّله من مسار نادر نسبيًا، ولما ينطوي عليه من إضافة نوعية للدرس اللساني المعاصر.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة أثر علم الأسلوب المقارن في اللسانيات الحديثة من خلال تحليل السمات الأسلوبية التي وظفها اثنان من أبرز شعراء الجاهلية، وهما امرؤ القيس وعبيد بن الأبرص، ضمن فن أدبي عريق ونادر يتمثّل في المهاتنة الشعرية، وهو من أشهر أشكال المبارزات الأدبية التي زخرت بها مدونات التراث العربي.

تشكل المهاتنات الشعرية ظاهرة أدبية متميزة في التراث العربي، اتسمت بأهميتها البالغة من حيث كونها مواجهة شعرية مباشرة بين شاعرين، غالبًا من كبار الفحول، يتبارى كل منهما في عرض مهاراته البلاغية وأدواته التعبيرية ضمن إطار نزاع إبداعي مشترك، ويلاحظ في هذا السياق أن المهاتنة تمثل نوعًا من التفاعل الفني الذي يجمع بين التحدي والتنافس اللغوي والأسلوبي، حيث يُبدع كل شاعر نصًا مستقلًا، يتقاطع مع نظيره في الموضوع أو السياق أو البنية، لكنه يختلف عنه في المعالجة والرؤية الفنية، ما يجعل هذا النمط الشعري مجالًا خصبًا للدراسة الأسلوبية، إذ يكشف عن الخصوصية اللغوية والبنائية لكل شاعر، ويسمح بمقارنات دقيقة بين الأساليب التعبيرية المختلفة.

وتأسيسًا على ما ورد في المعجم الوسيط، فإن الفعل "ماتن" يُفيد معنى المعارضة والمغالبة والمباراة، وماتنه: عارضه في جدل أو خصومة؛ ويقال: ماتنّه في الشعر: عارضه وغالبه، وبينهما مهاتنة: أي مباراة (مجمع اللغة العربية، 1969، مادة: م ت ن)، ومن ثم فإن "المهاتنة" تُعد من الفنون الأدبية العريقة التي تقوم على محاورة شعرية تنطوي على إبداع متبادل بين طرفين، وقد أشار الخطابي إلى أن المهاتنة تندرج ضمن المعارضات، غير أنها تختلف عنها من حيث البنية؛ إذ تقوم المعارضة على محاكاة لاحقة لقصيدة سابقة، بينما تُبنى المهاتنة على اشتراك الشاعرين في نسج قصيدة واحدة بشكل تبادلي أو تكاملي، كما تباينت المهاتنة عن فن النقائض، رغم تشابهها في جانب التفاعل الشعري؛ فبينما تقوم النقائض على الهجاء والرد المباشر، تتسم المهاتنة بروح التنافس الفني، وغالبًا ما تدور حول الفخر أو وصف مشترك دون إسفاف أو تهجم، وقد تتضمن تضادًا في الرؤية أو الموقف، لكنه يظل ضمن سياق فني رفيع.

وقد حظيت المهاتنة باهتمام نقاد الأدب القدامى، إذ أشار إليها ابن سلام الجمحي في معرض حديثه عن تفاضل الشعراء، كما تناولها الأمدى وابن رشيق بوصفها ميدانًا لإبراز المهارة البلاغية، والقدرة على التجويد

اللفظي، والتفنن في توليد الصور والمعاني، مما يجعلها أداة مثلى لتحليل الأسلوب الشعري وفهم تنوع التعبير الأدبي بين الشعراء (الخطابي، الرماني، وعبد القاهر الجرجاني، دون تاريخ، ص 54).

وتُمثل مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص نموذجًا بارزًا على هذا النمط من الخطاب الشعري، إذ جمعت بين شاعرين من أعلام الجاهلية اتسم كل منهما بخصائص أسلوبية متميزة تعكس بشكل جلي الثقافة السائدة في زمانه، إضافة إلى بنيته النفسية والمعرفية (عبيد بن الأبرص، 1957، ص 71)، ومن ثم يكتسب هذا التنازع الشعري بعدًا لغويًا ودلاليًا يستحق الوقوف عنده بعناية، لا سيما في ضوء علم الأسلوب المقارن الذي يعنى بالكشف المنهجي عن الفروق والتقاطعات بين النصوص من حيث البناء اللغوي والأسلوبي.

وتنطلق أهمية المماننات الشعرية في مجال الدراسات الأسلوبية المقارنة من كونها تمثل فضاءً غنيًا لتحليل التفاعلات الأسلوبية المباشرة بين الشعراء، مما يتيح للباحث إمكانية الكشف الدقيق والمنهجي عن الفروق البلاغية والتركيبية والدلالية في سياق تواصل معقد ومتشابك، علاوة على ذلك تفرض طبيعة المماننة على الشاعر استنفاد كافة إمكاناته الإبداعية والأسلوبية من أجل التفوق على خصمه في هذه المبارزة اللغوية الحادة، مما يجعلها نموذجًا فاعلاً لتطبيق أدوات التحليل الأسلوبي المقارن، فضلًا عن إتاحة فهم معمق لخصوصية كل نص وشاعر ضمن بيئات لغوية ونفسية وثقافية متقاربة.

وتتمثل مقارنة البحث في استخلاص السمات الأسلوبية الفارقة لكل من الشاعرين، ومقارنتها وفق منهجية "مقارنات وحدة النبع في الفن"، وهو ما يُشبه - على سبيل المثال - المقارنة الأسلوبية بين الشاعر الإسباني لوركا المولود في غرناطة عام 1898م والشاعرة العراقية نازك الملائكة المولودة في بغداد عام 1926م (مكي، 1997، ص 41).

وبناءً عليه فإن هذه الدراسة تتجاوز النظرة التقليدية إلى المماننة باعتبارها تقليدًا شعريًا تنافسيًا، لتتعامل معها كمادة تحليلية تتيح إبراز الخصوصيات الأسلوبية الكامنة في لغة الشاعرين، كما تكشف عن كيفية توظيف اللغة في السياق التواصلي للنزاع الشعري، وتسعى هذه القراءة إلى مساءلة مفهوم التفوق الأسلوبي عبر التساؤل عن أيّ الشاعرين أظهر تمكّنًا أكبر من أدواته، وأقرب إلى تحقيق غاية الإقناع الفني، وتفتح هذه الإشكالية الباب أمام نقاشات عميقة تتصل بالوظيفة البلاغية والسياقية للأسلوب.

وفي امتداد لهذا المسار التحليلي، يعتمد البحث على المنهج الأسلوبي المقارن بوصفه الإطار المنهجي الأنسب لتحليل التفاعل الشعري القائم في مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص، وذلك لما يتيح هذا المنهج من إمكانية الجمع بين رصد السمات اللغوية والأسلوبية الكامنة داخل النصوص، ومقارنة أساليب التعبير ومستويات الأداء الفني بين الشاعرين، في ضوء سياقات الخطاب وتفاعلاته البنيوية والدلالية، إذ يُركّز التحليل على تفكيك البنية الأسلوبية للنصوص من حيث المعجم، والتركيب، والصور البلاغية، والإيقاع، في إطار العلاقات التفاعلية التي يفرضها مقام المماننة بوصفه سياقًا تنافسيًا حواريًا.

كما يتيح هذا النهج للدارس الكشف عن مدى تفوق أحد النصين في الأداء الأسلوبي والحجاجي، من خلال الاستعانة بأدوات التحليل اللساني المستمدة من علم اللغة النصي (Text Linguistics) وعلم الدلالة

التداولي (Pragmatic Semantics)، بما يعزز القراءة السياقية للنصوص، ويساعد على إبراز أثر المقام التواصل في تشكيل بنية الخطاب الشعري وتوجيه مقاصده.

وتبنى الدراسة في هذا الإطار منهجية تحليلية مزدوجة تجمع بين البعدين الكمي والكمي، إذ تُراعي التكرار الدلالي والتوازي التركيبي والبنية الإيقاعية بوصفها مؤشرات أسلوبية، كما تُولي اهتمامًا خاصًا بالبعد الثقافي والمعرفي الكامن في الخلفية الذهنية لكل من الشعارين، وهو ما يسهم في بلورة قراءة نقدية متكاملة تضيء جوانب التماثل والاختلاف، وتكشف عن الخصوصية الأسلوبية لكل شاعر داخل سياق المماننة المتقابلة.

وتأسيسًا على ما تقدّم من عرض نظري وتحليلي، يصبو هذا البحث إلى مقارنة مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص في ضوء علم الأسلوب المقارن، انطلاقًا من رؤية لسانية تحليلية تتوسّل أدوات المنهج المقارن للكشف عن البنية الأسلوبية التي تحكم هذا النوع من التفاعل الشعري التنافسي، وفي هذا السياق تنبثق مجموعة من التساؤلات المركزية التي تشكّل المدخلين النظري والإجرائي للبحث، وتروم استكشاف الخصائص الأسلوبية والوظيفية لهذه الظاهرة الشعرية الفريدة، وأهم هذه التساؤلات:

- لماذا تُعدّ المماننات الشعرية ميدانًا مناسبًا للدراسة في إطار علم الأسلوب المقارن؟
- ما الخصائص الأسلوبية المميزة لكل من امرئ القيس وعبيد بن الأبرص في سياق هذا التفاعل الشعري؟
- كيف تتجلى الفروق اللغوية والتركيبية بين الشعارين من خلال مماننتهما؟
- ما دور البنية الإيقاعية والصور البيانية في تشكيل الأسلوب الحجاجي لكل شاعر؟
- إلى أي مدى يعكس الأسلوب الشعري لكل من الشعارين خلفيته الثقافية والمعرفية؟
- كيف يساهم التحليل اللساني المقارن في الكشف عن آليات التفوق الأسلوبي في هذه المماننة؟

إنّ هذه التساؤلات لا تنفصل عن مسار البحث العام، بل تمثل بوصلة نظرية وأدوات إجرائية تسعى إلى تقديم قراءة لسانية معمقة تتيح الكشف عن الأبعاد الجمالية والتداولية في هذا النموذج الشعري الجاهلي، وتسهم في إثراء آفاق علم الأسلوب المقارن وتوسيع مجالات تطبيقه داخل فضاء الموروث الأدبي العربي؛ وبناءً على تلك التساؤلات التي تستقرئ جوانب التفرد الأسلوبي والبنية اللغوية في مماننة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص، كان من الضروري أن يتأسس البحث على خطة منهجية متكاملة تراعي تنوع الزوايا التحليلية وتوازن بين المقاربات النظرية والتطبيقية، بما يضمن تتبّع الظاهرة المدروسة ضمن نسق علمي منضبط، وقد جاءت الخطة موزعة على النحو الآتي:

المقدمة: تتناول تحديد موضوع الدراسة، والتعريف بالمماننات الشعرية وأهميتها التداولية والجمالية، مع إبراز إشكالية البحث وأهدافه وتساؤلاته ومنهجه وتقسيمه العام.

المبحث الأول: الإطار النظري والمنهجي، ويشتمل على عرض لنشأة علم الأسلوب المقارن وتطوره، وتعريفه ومجالاته، وآلياته التحليلية، مع بيان علاقته بالمماننات الشعرية وأسباب صلاحيتها لهذا النوع من التحليل.

المبحث الثاني: التحليل الأسلوبي المقارن، ويضم محاور تحليلية تطبيقية تشمل: التحليل المعجمي المقارن، والتحليل التركيبي المقارن، والتحليل الإيقاعي المقارن، والتحليل التداولي المقارن، والتحليل النفسي المقارن.

الخاتمة: وتعرض فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، إلى جانب تقديم مقترحات بحثية مستقبلية من شأنها توسيع دائرة البحث في الأسلوبية المقارنة ضمن الأدب العربي.

وبذلك، يُبنى هذا العمل على منهجية دقيقة تعالج التفاعل الشعري بوصفه خطابًا حجاجيًا وجماليًا متشابهك البنى، في ضوء أدوات علم الأسلوب المقارن، ضمن سياق تواصلية يُجسد روح المنافسة الأدبية في الشعر الجاهلي.

2- المبحث الأول: الإطار النظري والمنهجي:

لا يمكن تناول نشأة علم الأسلوب المقارن وتطوره الحديث بمعزل عن الإحاطة بمفهوم الأسلوب في سياقه العربي والغربي، إذ يُعدّ "الأسلوب" مرتكزًا نظريًا تتقاطع عنده التصورات البلاغية واللغوية، ومن ثم فإن استجلاء مفهومه في التراث العربي، ثم في اللسانيات الغربية، يُعدّ مدخلًا تأسيسيًا ضروريًا لبيان الخلفيات التي مهّدت لنشوء هذا الحقل المعرفي المقارن.

ففي التراث العربي، لم يكن مفهوم الأسلوب مصطلحًا معزولًا، بل جاء مرتبطًا بعدة مسارات دلالية وأدبية، أبرزها ارتباطه بطرائق العرب في التعبير عن المعنى، أي الخصائص التعبيرية التي تتوافق مع كيفية الأداء اللغوي الذي يُجسد المقاصد البلاغية، وقد اعتُبر الأسلوب في هذا السياق مسؤولًا عن تجلية الدلالة التي يسعى المبدع لإيصالها، من خلال بنى لغوية تتناسب مع طبيعة المقام والسياق، كما ارتبط الأسلوب بالنوع الأدبي، حيث تختلف خصائص التعبير باختلاف الأجناس الأدبية؛ فللشعر أنماطه التعبيرية المائزة، وللنثر أساليبه الخاصة، بل يتسع المفهوم في أفقه النقدي ليشمل الأبعاد الشخصية للأديب، من حيث قدرته الفنية، وتميّزه الأسلوبي، وفرادته في البناء اللغوي، وقد يصل الأمر في بعض التنظيرات إلى أن يتماهى مفهوم الأسلوب مع "النظم" - كما في الطرح البلاغي القديم (الجرجاني، 1992، ص 40؛ زهران، 1987، ص 204) - مع وجود فروق دقيقة بين المصطلحين في ضوء الاستخدامات المختلفة. (عبدالمطلب، 1995، ص 12)

وقد عبّر شكري عياد عن هذا التصور بقوله إن "كلمة أسلوب من الكلمات الشائعة في عصرنا هذا عند الحديث عن الإنتاج الأدبي، وغالبًا ما تُقترن بأوصاف مثل: سهل، رصين، سلس... وتُستخدم للدلالة على مجمل شعر الشاعر أو نثر الكاتب، سواء على مستوى الألفاظ وتنظيمها، أو المعاني وطريقة عرضها، وهو يؤكد بذلك أن مصطلح الأسلوب لا يحمل فقط قيمة وصفية، بل يتضمن أيضًا بُعدًا تقويميًا، يقوم على التميّز والخصوصية، فحين يُقال إن "فلان أسلوبًا"، يُقصد بذلك أن كتابته ذات طابع مغاير ومتمايز عن غيره، فضلًا عن الإعجاب الفني بطريقة أدائه اللغوي (عياد، 1992، ص 32).

أما في ستينيات القرن الماضي فقد استقرت الأسلوبية علماً لسانياً نقدياً في اللسانيات الغربية، (فضل، 1998م، 97؛ خفاجي، 1992م، ص 14؛ رابعة، 2003م، ص 10؛ درويش، د.ت، ص 16؛ عبد المطلب، 1994، ص 172) حيث خضع مفهوم الأسلوب لتعريفات متعددة تنوّعت بحسب المدارس والمناهج، فبيرجيرو يرى أن الأسلوب هو طريقة في الكتابة تتسم بها أعمال كاتب معين، أو جنس أدبي، أو فترة تاريخية بعينها، مما يُبرز البعد السياقي والتاريخي للمفهوم (بيرجيرو، 1994م، ص 9) في حين يرتبط تعريف بالي بالمنظور اللساني، إذ يعرّف الأسلوب بوصفه "مجموعة من الوحدات اللغوية التي تُحدث أثراً معيّناً في المتلقي"، وهو بذلك يؤسس لعلاقة مباشرة بين الظاهرة الأسلوبية والتأثير البلاغي. أما ليو سبيتزر فقد قدّم تصوراً أكثر تركيباً، إذ اعتبر الأسلوب تجلياً للعلاقات العامة بين المؤلف ونصه، أي أنه تجسيد لروح المؤلف في اللغة، بما يعكس امتزاج البعد النفسي بالشكل اللساني للنص (ناظم، 2002م، ص 34).

إنّ هذه التباينات في تحديد مفهوم الأسلوب بين التراث العربي واللسانيات الغربية تُعدّ مدخلاً مهمّاً للبحث في علم الأسلوب المقارن، حيث تتقاطع الرؤى حول طبيعة التعبير الأدبي، وحدود الخصوصية الأسلوبية، وعلاقة اللغة بالذات الكاتبة.

على الرغم من أن علم المقارنة في الأدب والأسلوب قد تبلور كعلم مستقل ذي منهج واضح ومعايير منهجية صارمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلا أن جذوره تمتد عميقاً في تاريخ الأدب نفسه، إذ ارتبطت المقارنة بالنشاط القرآني والنقدي منذ أن وُجد الأدب ووجد من يقرؤه ويتذوقه. فقد كان القارئ أو الناقد، عبر العصور، يقف عند أوجه التشابه أو التمايز بين النصوص، سواء في الفكرة، أو الصورة، أو المعالجة الفنية، دون أن تكون لديه بالضرورة رؤية منهجية واضحة أو نية لتأسيس علم مستقل. ومع ذلك، فإن تلك المحاولات النقدية القديمة كانت تشتمل أحياناً على نزعة تقويمية، تتجلى في الميل إلى ترجيح شاعر على آخر أو كاتب على غيره، بناء على مفاضلة في جودة الأداء أو التفوق في التخيل أو التأثير، وهو ما يُعد بذرة أولى لفكرة "المقارنة الأدبية" كما ستتطور لاحقاً (مكي، 1997م، ص 7).

وقد عرف الأدب العربي هذا الشكل من المقارنة منذ بداياته الأولى، ويمكن عدّ الموازنة بين امرئ القيس وعلقمة الفحل من أقدم النماذج التي وصلتنا، حيث لعبت أم جندب - زوجة امرئ القيس - دور الحكم بين الشعارين، كما حفظت لنا كتب الأدب تفاصيل تلك الموازنة بوصفها صورة مبكرة من صور التذوق النقدي القائم على المقارنة. ويُعدّ سوق عكاظ وغيره من الأسواق الأدبية آنذاك بمثابة محاكم نقدية علنية يتم فيها تفضيل شاعر على آخر بناءً على مقاييس بلاغية وجمالية. وقد تطور هذا التقليد النقدي لاحقاً، فظهرت كتب نقدية قائمة على منهج الموازنة، لعل من أبرزها كتاب "الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري" لأبي القاسم الأمدي، الذي يُعد نموذجاً تطبيقياً لهذا الاتجاه (الأمدي، د.ت، ص 1).

ومع ذلك، فقد ظلت هذه الموازنات ذات طابع جمالي وانطباعي في الغالب، وتركزت في أحيان كثيرة على أبيات متفرقة أو موضوعات بعينها، دون أن تركز إلى منهج تحليلي متكامل. غير أن هذه الجهود كانت تمهيداً للحديث عن قضايا مثل "الأصالة" و"السبق إلى المعنى"، وهي مسائل نجدتها اليوم ضمن انشغالات الأدب

المقارن والأسلوب المقارن على حد سواء، حيث يُطرح السؤال: لمن يُنسب المعنى إذا اشترك شاعران فيه؟
 ألسبق إليه؟ أم للأكثر طرفافة في عرضه وصياغته؟ (مكي، 1997م، ص8).

أما بوادر التفكير في المقارنة الأسلوبية تحديداً، فقد تجلّت لدى عدد من النقاد والبلاغيين العرب، وعلى رأسهم الخطابي (ت 388هـ)، الذي أشار بوضوح إلى إمكانية الموازنة بين أساليب الشعراء ضمن سياقات موضوعية متشابهة، إذ يقول:

"وهو أن يجري أحد الشعارين في أسلوب من أساليب الكلام ووادٍ من أوديته، فيكون أحدهما في وصف ما كان في باله من الآخر في وصف ما هو بإزائه... فيقال فلان أشعر في بابه ومذهبه من فلان في طريقته التي يذهبها في شعره، وذلك لأن من يتأمل نمط كلامه في نوع مما يعني به... فإذا وجدت أحدهما أشد تقصياً لها وأحسن تخلصاً إلى دقائق معانيها... حكمت لقوله بالسبق وقضيت بالتبرير على صاحبه" (الخطابي، الرماني، الجرجاني، د.ت، ص 60)

ويمثّل هذا النص رؤيةً متقدمة في الوعي بإمكان المقارنة بين الأساليب داخل إطار نوعي أو موضوعي محدد، وهو ما يقترب بدرجة كبيرة من ممارسات التحليل الأسلوبي المقارن كما نعرفه اليوم.

وفي العصر الحديث، ومع تطور اللسانيات والأسلوبية، برزت أهمية المقارنة بوصفها أداة تحليلية ضرورية لفهم الخصوصية الأسلوبية للنصوص. وقد أشار "روجر فاوولر" إلى هذه الأهمية حين أكد أن السمات الأسلوبية لا تكتسب قيمتها الكاملة إلا من خلال مقارنتها بغيرها، قائلاً: "إن من أهم طرائق الدراسة الأسلوبية إجراء المقارنات، والمقصود بذلك أن السمات الأسلوبية التي يرصدها اللغوي لا تكون ذات دلالة إلا إذا قورنت بغيرها من السمات الموجودة خارج النص" (Fowler, 1981, p. 26)

وفي السياق نفسه، يذهب "هاليداي" إلى أن علم الأسلوب اللغوي في جوهره هو علم مقارن، إذ يعتمد على رصد الفروقات الأسلوبية داخل البنى اللغوية المختلفة، مشيراً إلى أن "الدراسة اللغوية للأسلوب في أساسها دراسة مقارنة" (Halliday, 1962, p. 197)

وهكذا، يتضح أن علم الأسلوب المقارن ليس وليد العصر الحديث فحسب، بل هو امتداد طبيعي لتاريخ طويل من المقاربات الجمالية والنقدية، وأن تحوّلته إلى علم دقيق ومنهجي لم يبلغ جذوره التاريخية، بل أسس عليها مساراً علمياً يوازن بين الدائقة الفنية والتحليل اللساني الموضوعي.

وانطلاقاً من هذا الأساس التاريخي والمعرفي، يبرز السؤال المركزي: ما المقصود بعلم الأسلوب المقارن؟ وكيف حدّدته الدراسات اللسانية الحديثة بوصفه مجالاً علمياً قائماً بذاته؟

في السياق اللساني، يُعرّف علم الأسلوب المقارن على أنه العلم الذي يهتم بدراسة الأساليب اللغوية في النصوص الأدبية من خلال مقارنة الفروق بين هذه الأساليب عبر نصوص متعددة. ويعتمد هذا العلم على مفهوم التفاعل الأسلوبي الذي يقارن استخدامات اللغة بشكل معمّق عبر نصوص مختلفة، مع التركيز على تمييز الفروق في الأسلوب الأدبي، وكيفية تأثير السياقات الثقافية والتاريخية في تشكيل هذا الأسلوب (زاهر، 2004، ص55).

وبصيغة أخرى، يُمكن القول: إن علم الأسلوب المقارن هو الحقل الذي يُعنى بالمقارنة بين السمات الأسلوبية في نصين أو أكثر، ضمن إطار لغوي وأدبي مشترك، ويؤكد اللغويون في هذا السياق ضرورة توافر عنصر أو أكثر من عناصر الاشتراك بين النصوص المقارنة، مثل التماثل في الموضوع، أو تقارب المقصد العام، أو وحدة الغرض الأدبي (كمال الدين، 2012، ص 45).

تعتمد المنهجية التحليلية في علم الأسلوب المقارن على مجموعة من الأدوات والنظريات التي تسمح للباحث بتحليل النصوص الأدبية من منظور أسلوبى دقيق، مع التركيز على الفروق والتماثلات بين الأساليب اللغوية، في سياق هذا البحث الذي يتناول مهاتنة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص، يتم التركيز على المنهج الوصفي التحليلي، حيث يتم دراسة النصوص الشعرية مقارنة من خلال التحليل المتعدد المستويات، مع التركيز على العناصر اللغوية التي تساهم في بناء الأسلوب الشعري لكل من الشاعرين، ومن أهم الآليات المنهجية التي يركز عليها علم الأسلوب المقارن ما يلي:

(أ). التحليل المعجمي:

يؤكد سعد مصلوح أن التحليل المعجمي يُعدّ عنصراً أساسياً في علم الأسلوب المقارن، ويتركز على حساب نسبة التنوع في معجم المفردات عند كل شاعر، بوصفه مؤشراً دالاً على ثراء الأسلوب وخصوصيته (سعد مصلوح، 1992، ص 111)، ومن خلال هذا المنظور يتم تتبع الألفاظ المستخدمة في النصوص الشعرية، وتحليل دلالاتها المعجمية والسمات الدلالية الملازمة لها، وفي إطار المقارنة بين امرئ القيس وعبيد بن الأبرص، يصبح من الضروري فحص المفردات التي يوظفها كل شاعر، ومدى تنوعها وتكرارها، لما لذلك من أثر في الكشف عن الفروق البلاغية والتعبيرية في أسلوبيهما (درويش، 2007، ص 77).

أما بالنسبة للألفاظ المتنوعة في النص فهي عبارة عن كل لفظة جديدة ترد في النص لأول مرة مع احتسابها مرة واحدة في العدد مهما تعددت مرات ورودها في النص وبعد إحصاء عدد الكلمات المتنوعة يتم إيجاد نسبة التنوع بقسمة عددها على حاصل المجموع الكلي للكلمات؛ أي أنّ نسبة التنوع = عدد الكلمات المتنوعة ÷ مجموع الكلمات الكلي (سعد مصلوح، 1992، ص 111).

(ب). التحليل النحوي والتركيبي:

التحليل النحوي في الدراسات الأسلوبية المقارنة يُعنى بدراسة البنية التركيبية للجمل والنصوص عبر لغتين أو أكثر بهدف الكشف عن الفروق والأساليب التعبيرية التي تميز كل لغة أو نص، يتم ذلك من خلال تفكيك الجمل إلى مكوناتها النحوية مثل الفاعل، المفعول به، الأفعال، الإضافات، الظرف، وغيرها، ثم دراسة تركيب هذه العناصر ودورها في بناء المعنى والتأثير الأسلوبى، يعتمد التحليل النحوي في هذا السياق على قواعد النحو لكل لغة، مع مراعاة الفروق التداولية والثقافية التي قد تؤثر على اختيار التراكيب، بالإضافة إلى ذلك يُراعى في التحليل الأسلوبى المقارن كيف تُستخدم التركيبات النحوية لنقل الأسلوب الأدبي أو البلاغي، مثل التكرار، التقديم والتأخير، أو الاستخدام المكثف للجمل المعقدة أو البسيطة، مما يكشف الفروق الجوهرية في التعبير والذوق الأدبي بين اللغات (كمال الدين، 2012، ص 49).

(ج). التحليل الإيقاعي:

يُعدّ الإيقاع جزءاً لا يتجزأ من الأسلوب الشعري، حيث يركز التحليل الإيقاعي في الشعر على دراسة الإيقاع الشعري كنمط صوتي وزمني يشكل جزءاً جوهرياً من تجربة الشعر وتأثيره الفني. في هذا النوع من التحليل، يُفحص التواتر الصوتي، التفعيلات، الوزن، القافية، والوقفات الصوتية في النص الشعري، مع مقارنة هذه العناصر بين لغتين أو أكثر، بهدف التحليل إلى الكشف عن كيفية استخدام الإيقاع لتوليد جمالية النص وإبراز الخصائص الأسلوبية التي تميز كل لغة أو ثقافة شعرية، كما يُدرس أثر الفروق الإيقاعية في نقل المعاني والانفعالات، وكيف يمكن أن يؤثر اختلاف النظم الإيقاعية بين اللغات على ترجمة النصوص الشعرية وتحولها، مما يبرز تحديات نقل الحس الموسيقي والبلاغي في الترجمة الشعرية، ومن ثم يصبح التحليل الإيقاعي أداة مهمة من أدوات التحليل الأسلوبية المقارن لفهم كيفية تفرد الشعر في كل لغة وكيف تتفاعل العناصر الصوتية مع المعنى لتشكيل تجربة شعرية متكاملة (كمال الدين، 2012، ص 51).

(د). التحليل البلاغي:

يمثل هذا النوع من التحليل أحد المحاور الأساسية التي يولمها البلاغيون اهتماماً خاصاً، إذ يتيح هذا التحليل دراسة الأساليب البلاغية والتراكيب التعبيرية في نصوص مختلفة عبر لغات متعددة، مما يساهم في الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف في استخدام الصور الفنية، والتشبيهات، والاستعارات، والكنيات، وغيرها من أدوات البيان. يعتمد علم الأسلوب المقارن على مقارنة هذه الأدوات في سياقات لغوية وثقافية متباينة، ما يساعد البلاغيين على فهم كيفية توظيف العناصر البلاغية لتحقيق تأثيرات مختلفة تناسب مع طبيعة كل لغة وجمهورها. يعد هذا الجانب حيويًا للبلاغيين لأنه يعمق الوعي بآليات الإقناع والجمال اللغوي، ويثري الفهم النقدي للنصوص الأدبية، كما يساهم في تطوير مهارات الترجمة البلاغية التي تتطلب نقل الروح الفنية للنص دون المساس بجماليته ودلالاته. بذلك، يصبح التحليل البلاغي المقارن جسراً معرفياً يربط بين اللغات والثقافات عبر أفق بلاغي موسع (كمال الدين، 2012، ص 52).

(هـ). التحليل التداولي:

يلعب التحليل التداولي دوراً حيوياً في الكشف عن كيفية استخدام اللغة في سياقات تواصلية مختلفة بين لغتين أو أكثر. يركز هذا النوع من التحليل على دراسة العوامل التي تتجاوز البنية اللغوية نفسها، مثل نوايا المتحدث، المواقف الاجتماعية، الأدوار التواصلية، والظروف التي يتم فيها التفاعل اللغوي، في إطار الدراسات الأسلوبية المقارنة، يسمح التحليل التداولي بفهم كيفية اختيار المتحدث أو الكاتب للتراكيب والأساليب المناسبة لتحقيق أهداف معينة في سياقات محددة، وكيف يمكن أن تختلف هذه الاختيارات تبعاً للاختلافات الثقافية والاجتماعية بين اللغات. كما يبرز التحليل التداولي التحديات التي تواجه المترجم أو الباحث عند نقل المعنى والأسلوب بين اللغات، خاصة في الحالات التي تحمل فيها العبارة بعداً ضمناً أو دلالات متعلقة بالسياق. لذلك، يشكل التحليل التداولي أداة ضرورية لفهم أعمق لتفاعل اللغة مع الواقع الاجتماعي وتأثيره على الأسلوب، مما يعزز دقة الدراسات الأسلوبية المقارنة وعمقها (كمال الدين، 2012، ص 52).

(و). التحليل النفساني:

وهو يقوم على معادلة "بوزيمان" وهي وسيلة فنية لتشخيص لغة الأدب تشخيصاً كميّاً، وخلصتها أنه من الممكن تمييز النص الأدبي من خلال أمرين:

الأول: إحصاء عدد الكلمات التي تعبر عن الحدث أو الفعل.

الثاني: إحصاء عدد الكلمات التي تعبر عن الصفة.

ويتوقف تمييز النص الأدبي من غيره من النصوص على النسبة بين الكلمات المعبرة عن الحدث والكلمات المعبرة عن الوصف؛ ويتم تحديد هذه النسبة من خلال خراج قسمة الكلمات الدالة على الحدث أو الفعل على الكلمات الدالة على الوصف، وبذلك اتخذت المعادلة الشكل الآتي: نسبة الفعل إلى الصفة = عدد الأفعال ÷ عدد الصفات (سعد مصلوح، 1992، ص 77).

ويعطينا خارج القسمة قيمة عددية دالة على أدبية الأسلوب، فكلما زادت كان طابع اللغة أقرب إلى الأسلوب الأدبي الذي يتميز بالجانب الجمالي، وكلما نقصت كان أقرب إلى الأسلوب العلمي (الجارم؛ أمين، د.ت، ص 12).

لكنّ سؤالاً يخطر على الأذهان: هل كل الأفعال والصفات تدخل في الإطار التطبيقي لهذه المعادلة؟ بالطبع لا فهناك ضوابط يتم من خلالها تحديد الأفعال والصفات المستخدمة في هذه المعادلة؛ فأما الأفعال فيُستبعد منها الأفعال الناقصة، والجامدة، وأفعال الشروع والمقاربة، وأما الصفات فيستبعد منها الجملة التي تقع صفة سواء أكانت اسمية أم فعلية، وشبه الجملة؛ وذلك لأنّ وقوع الجملة في محل الصفة هو تصور نحوي وليس حقيقة من حقائق اللغة، وأنّ الجمل تتركب من أجزاء قابلة للتصنيف مما يعقد من عملية الإحصاء، فيما عدا ذلك فقد شمل الإحصاء جميع الأنواع الأخرى من الصفات بما في ذلك الجامد المؤول بالمشق كالمصدر الواقع صفة، والاسم الموصول بعد المعرفة، والمنسوب، واسم الإشارة الواقع بعد المعرفة ((سعد مصلوح، 1992، ص 78).

ومن الأسئلة التي يفرضها السياق في هذا المقام: ما دواعي اختيار المماتنة الشعرية موضوعاً لهذا البحث؟ أو بتعبير آخر: لماذا كانت المماتنة الشعرية هي المدخل المعتمد للدراسة الأسلوبية المقارنة في هذا البحث؟

تطرح هذه التساؤلات في ضوء خصوصية المماتنة الشعرية، التي تُعد نوعاً فريداً من التفاعل الأدبي القائم على المواجهة المباشرة بين شاعرين أو أكثر، في فضاء شعري تتكثف فيه اللغة، ويحتدّ فيه التنافس الإبداعي. فالمماتنة، بما تحمله من طابع تناصي وجدلي، تمثل نموذجاً حيّاً لصراع الأساليب، حيث يسعى كل شاعر إلى إثبات تفوّقه البلاغي والتعبيري من خلال أدواته اللغوية، مما يجعل هذا النمط من الخطاب الشعري بيئة مثالية لتطبيق آليات علم الأسلوب المقارن، لما تتوفر فيه من ظروف مقامية ونفسية متشابهة بين المتقابلين، تتيح إبراز الفروق الأسلوبية بدقة ووضوح.

وعلى هذا الأساس، يوضح الدكتور حازم كمال الدين في كتابه "علم الأسلوب المقارن" أن نجاح المقارنة الأسلوبية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتوافر عنصر أو أكثر من عناصر الاشتراك بين النصوص المقارنة، ومنها التماثل في الموضوع، أو تقارب المقصد العام، أو وحدة الغرض الأدبي. وهذه الشروط تتحقق بشكل واضح في المماننة الشعرية التي تقوم على وحدة الموقف وسياق التفاعل المباشر بين المتقابلين، مما يجعلها نموذجاً منهجياً مناسباً لدراسة الفروق الأسلوبية (كمال الدين، 2012، ص 45).

لذا تُعد المماننة الشعرية أكثر من مجرد حوار شعري بسيط؛ فهي تمثيل رمزي لصراع الأساليب وتجسيد للتمايز البلاغي، حيث يسعى كل شاعر إلى إبراز تفوقه اللغوي من خلال تماسك أسلوبه ودقته وتفردته. وبذلك، تصبح المماننة مجالاً حياً لاختبار أدوات التحليل الأسلوبية المقارن، إذ تسمح هذه المواجهة النصية المكثفة بتفكيك البنى الأسلوبية وتحليل الوظائف البلاغية ضمن سياق جدلي تفاعلي، لا يكتفي بالرصد السطحي، بل يتعمق في بنية اللغة ودورها في الأداء الشعري.

ومن ثم، فإن اعتماد المماننة الشعرية كمدخل لهذا البحث ليس خياراً عشوائياً، بل هو اختيار علمي متين، يستند إلى كونها نموذجاً نصياً مثالياً يلي المتطلبات المنهجية للدراسة الأسلوبية المقارنة، ويتيح إبراز الفروق الدقيقة في بنية اللغة الشعرية من خلال مقابلة واعية بين الأساليب المتجاورة في سياق تفاعلي موحد.

3- المبحث الثاني: التحليل الأسلوبية المقارن:

يُعد امرؤ القيس وعبيد بن الأبرص اثنين من كبار شعراء العصر الجاهلي، ومن أبرز شعراء المعلقات الذين شكّلوا ملامح الشعر العربي القديم (الجمعي. د.ت. 51/1) (1)، وقد مثلاً صوتين شعريين مختلفين في التجربة والاتجاه، لكن جمعتهم الريادة الفنية والمكانة الأدبية المرموقة، اشتهر كلاهما بجزالة اللفظ وعمق المعاني، وامتاز شعرهما بتوظيف الصور البلاغية واللغة الفخمة التي تعكس روح العصر الجاهلي. وقد اتفقا في اعتماد البنية التقليدية للقصيدة، التي تبدأ بالوقوف على الأطلال ووصف الرحلة، كما اتسم شعرهما بطابع تأملي يُظهر معرفة بالحياة والموت والوجود.

وعلى الرغم من أن امرؤ القيس يُعد أول شاعر جاهلي ذكره ابن سلام في الطبقة الأولى إلى جانب زهير والنابغة الذبياني والأعشى، فقد تميز بشعره الرومانسي وغزله الجريء، ويُعد. عند النقاد من القدماء. أول من فتح أبواب الشعر، وجلا أبقار المعاني، وقرب المآخذ، ونوع الأغراض، وافتنّ في المقاصد. كما أنه صاحب مذهب شعري متميز انفرد به، وجوده، حتى أصبح شعره يُعد مثلاً يُقاس عليه، ويُحتكم إليه في مسائل السبق والتأخر (امرؤ القيس، 2004م، ص 5) (2).

1- ابن سلام الجمعي: طبقات فحول الشعراء. تحقيق: محمود شاكر. دار المديني بجدة. السعودية. بدون. 51/1.

2- ديوان امرؤ القيس: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الكتب العلمية. ط. 2004. ص. 5.

في المقابل يأتي عبيد بن الأبرص في الطبقة الرابعة من طبقات الفحول، مع طرفة بن العبد وعلقمة بن عبدة وعدي بن زيد (الأبرص، 1957م، ص18)⁽¹⁾؛ غير أنه يُعد من الشعراء ذوي المنزلة الرفيعة بين قدماء العرب، وتميز شعره بالنزعة إلى الحكمة والإيجاز، مما أضفى عليه طابعاً تأملياً وفلسفياً.

وقد ارتبط امرؤ القيس بعبيد بن الأبرص؛ إذ توجد إشارات واضحة في أشعارهما تدلُّ على أنهما عالجا موضوعات واحدة، وهناك حالات أخرى يظهر فيها الشاعران يستمدان من ذخيرة شعرية واحدة في العبارات والصور والموضوعات (الأبرص، 1957م، ص15)⁽²⁾.

كما اشتركا في منافرة ودية (قبل ظهور العداء بينهما)؛ فقد كان امرؤ القيس ينازع كل من قيل إنه يقول شعراً، فنازع عبيد بن الأبرص في قصيدة تدرج في فن المماننات الشعرية (الأبرص، 1957م، ص15) (3)، تلك القصيدة التي نحن بصدد تحليلها في محاولة للوقوف على الملامح الأسلوبية لكلا الشعارين والمقارنة بين أسلوب كل منهما.

وقد جاءت هذه القصيدة التي تُعد مماننة شعرية، بين امرئ القيس وعبيد بن الأبرص في ديوان عبيد بن الأبرص مكونة من ستة عشر بيتاً، ثمانية لامرئ القيس وثمانية لعبيد بن الأبرص، وهذا النوع من القصائد يدلُّ على المهارة العقلية، وحضور البديهة، أكثر ما تدلُّ على التفوق الأدبي أو الشعري.

قيل لقي عبيد بن الأبرص امرأ القيس، فقال له عبيد: كيف مَعْرِفَتُكَ بالأوَّابِد؟ فقال: أَلِقي ما أَحَبَبْتَ فقال عبيد البيت الأول من المماننة ثم تلاه امرؤ القيس بالبيت الثاني، ثم قال عبيد البيت الثالث ثم تلاه امرؤ القيس بالبيت الرابع، وهكذا حتى نهاية المماننة (الأبرص، 1957م، ص29)⁽⁴⁾.

لكن في البداية وقبل الخوض في غمار التحليل الأسلوبي المقارن، أرى أنه لا بدَّ من الإجابة على تساؤل هام: ما الذي يجمع بين الشعارين ويجعلنا نضعهما في مجال المواجهة، أو المقارنة؟

عود على ذي بدء؛ أقول: إنَّ علم الأسلوب المقارن هو العلم الذي يقوم على المقارنة بين السمات الأسلوبية لنصين أو أكثر، ويذكر اللغويون أنه لا بدَّ من وجود عنصر أو عناصر اشتراك بين النصوص المقارنة كالاشتراك في الموضوع، أو الغرض العام، وإذا ما نظرنا إلى الشعارين وجدناهما يتفقان في أمور كثيرة؛ أولها اشتراكهما في بناء النص، وثانيتها اشتراكهما في الغرض، وثالثتها تساويهما في عدد الأبيات، ورابعها اشتراكهما في البحر العروضي؛ كل نقاط التماس هذه مهدت لدراسة أسلوبية مقارنة بين الشعارين.

" نص المماننة "

قيل لقي عبيد بن الأبرص امرأ القيس، فقال له عبيد: "كيف مَعْرِفَتُكَ بالأوَّابِد؟ فقال: أَلِقي ما أَحَبَبْتَ" فأنشدا في البسيط (الأبرص، 1957م، ص71):

1- ديوان عبيد بن الأبرص: تحقيق وشرح: حسين نصّار. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ط1. القاهرة. 1957م. ص18.

2- ديوان عبيد بن الأبرص ص15-16.

3- ديوان عبيد بن الأبرص ص15.

4- ديوان عبيد بن الأبرص ص29.

قال عبيد:

1. ما حية مئة أحييت بميتها دراء ما أنبتت سنًا وأضرأسًا

فقال امرؤ القيس:

2. تلك الشعيرة تسقى في سنايلها فأخرجت بعد طول المكث أكداسا

فقال عبيد:

3. ما السود والبيض والأسماء واحدة لا يستطيع لهن الناس تمساسا

فقال امرؤ القيس:

4. تلك السحاب إذا الرحمن أرسلها روى بها من محول الأرض أيباسا

فقال عبيد:

5. ما مربحات على هول مراكها يقطعن طول المدى سيرا وأمراسًا

فقال امرؤ القيس:

6. تلك النجوم إذا حالت مطالعها شهبها في سواد الليل أقباسًا

فقال عبيد:

7. ما القاطعات لأرض لا أنيس بها تأتي سراعًا وما يرجعن أنكاسا

فقال امرؤ القيس:

8. تلك الرياح إذا هبت عواصفها كفى بأذيالها للترب كناسا

فقال عبيد:

9. ما الفاجعات نهارًا في علانية أشد من فيلق مملوءة باسا

فقال امرؤ القيس:

10. تلك المنايا فما يبقين من أحد يكفتن حمقى وما يبقين أكياسا

فقال عبيد:

11. ما السابقات سراع الطير في مهل لا تستكين ولو أجمتها فاسا

فقال امرؤ القيس:

12. تلك الجياد عليها القوم قد سبحوا كانوا لهن غداة الروع أحلاسا

فقال عبيد:

13. ما القاطعات لأرض الجوف في طلق قبل الصباح وما يسرين قرطاسا

فقال امرؤ القيس:

14. تلك الأماني يتركن الفتى ملكا دون السماء ولم ترفع به راسا

فقال عبيد:

15. ما الحاكمون بلا سمع ولا بصر ولا لسان فصيح يعجب الناس

فقال امرؤ القيس:

16. تلك الموازين والرحمن أنزلها رب البرية بين الناس مقياسا

بعد الاطلاع على هذا النموذج الفريد من المهاتنة الشعرية بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس، تتضح أمامنا ملامح حوار شعري بالغ الكثافة والعمق، يتأسس على تبادل في دقيق بين الرمز والتفسير، والتلغيز والبيان، مما يمنح النص بُعدًا تواصلياً خاصاً يتجاوز المعنى الظاهري إلى أفق تداولي وأسلوبى أكثر اتساعاً، ولا تنفصل هذه الأبيات عن أطرها الثقافية والبلاغية، بل تجسّد بوعي شعري مرهف طرائق كل شاعر في بناء المعنى وتشكيل الصورة والتأثير في المتلقي، ومن هنا، تمهّد هذه المهاتنة لمقاربة تحليلية مقارنة تستند إلى علم الأسلوب المقارن، حيث سننتقل في الفقرات التالية إلى تحليل البنية التركيبية، والإيقاعية، والتداولية في أسلوب كل من الشاعرين، للكشف عن خصوصيات الأداء اللغوي والجمالي التي تميز كلاهما في سياق هذا التفاعل الشعري المباشر، وذلك على النحو التالي:

3-1- التحليل المعجمي المقارن:

يشكّل المعجم الشعري أحد المفاتيح الأسلوبية الجوهرية في دراسة بنية الخطاب الأدبي، إذ يُعدّ انعكاساً لمرجعية الشاعر المعرفية والثقافية، ومرآة لذائقته التعبيرية وانتقائه الدلالي. وفي سياق هذه المهاتنة الشعرية بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس، يظهر المعجم بوصفه أداة فاعلة في إبراز التفوق البلاغي، حيث تتجلى الفروق الأسلوبية في نوعية المفردات المختارة، ومدى ترابطها بالتصوير الشعري، وطاقمها الإيحائية والتداولية. ومن هنا تبرز أهمية التمهيد لتحليل معجمي مقارن يسلط الضوء على طبيعة الحقول الدلالية، ومستوى التجريد أو المحسوسية، ونمط الاشتقاق والتراكيب الاسمية والفعلية، وغيرها من الخصائص التي تعكس ملامح التباين أو التقاطع في المعجم الشعري لدى كل من الشاعرين، وذلك في ضوء علم الأسلوب المقارن، على النحو التالي.

1- الحقول الدلالية:

● عبيد بن الأبرص:

يستخدم مفردات تنتهي إلى حقول دلالية غامضة أو رمزية، كالحيوانات (حيّة)، والسرعة (مربحات، القاطعات)، والمجردات (الحاكمون، الأمانى)؛ هذه الحقول تخلق عوالم إيحائية مقلقة لا تنتهي إلى الواقع بشكل مباشر.

● امرؤ القيس:

يختار أفاضاً تنتهي إلى الواقع الطبيعي والمشهدي: الزراعة (الشعيرة)، الفلك (النجوم)، الطقس (السحاب، الرياح)، الموت (المنايا)؛ وهذه الحقول تُسهّم في بناء صور حسية وتشبيهات تمثيلية واضحة.

2- طبيعة المفردات

- عبید بن الأبرص:

يميل إلى الألفاظ الغريبة أو النادرة ذات الاشتقاق غير المألوف (أنكاسا، قرطاسا، مريحات)، مما يُضفي على معجمه طابعًا غامضًا غير مباشر.

- امرؤ القيس:

يستخدم مفردات مألوفة التكوين وقريبة التداول، لكنه يُعيد تقديمها ضمن تراكيب مجازية وصورية جديدة، مما يجعلها مألوفة الشكل، مبتكرة المعنى.

3- المستوى الحسي والتجريدي

- عبید:

يعتمد على الرمز والتجريد، ويطرح مفردات لا تتجسد بصريًا بشكل مباشر، بل تثير في الذهن أسئلة فلسفية أو إichائية، كما في (الفاجعات، الحاكمون، الأمانى).

- امرؤ القيس:

يُقابل المفردات بالتشخيص، إذ يحولها إلى صور محسوسة يمكن تخيلها، كما في قوله (تلك المنايا... تلك الموازين)، فيُجسد المجرّد ويمنحه حياة حسية.

4- التوظيف البلاغي للمفردة

- عبید:

يجعل المفردة تعمل على مستوى الدهشة والإلغاز، فهي تُلقى بثقلها على القارئ وتدفعه إلى تأويل غير مباشر.

- امرؤ القيس:

يجعل المفردة تخدم بناء المشهد التصويري، فهي توظف لخدمة وظيفة بلاغية واضحة، غالبًا ضمن تشبيه أو استعارة تمثيلية.

5- العلاقة بين المفردة والسياق

- عبید:

لا يربط المفردة بالسياق عن طريق التمثيل، بل يُقيمها مستقلة الدلالة، وهو ما يجعل التلقي أكثر صعوبة، ويُضفي على القصيدة طابعًا تأمليًا.

- امرؤ القيس:

يُعيد بناء المفردة في ضوء سياق تفسيري واضح، مستخدمًا أسلوب الرد أو التوضيح، مما يجعل القصيدة أكثر ترابطًا وانسيابية في المعنى.

6- البنية المعجمية العامة:

● معجم عبيد:

يتسم بالغموض، الرمزية، التنافر الظاهري، والاقتصاد في الوصف.

● معجم امرئ القيس:

يتسم بالوضوح، الحسية، الإشباع التصويري، والتفصيل في التشبيه.

2-3- التحليل التركيبي المقارن:

بالنظر إلى المماتنة الشعرية بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس، وبالاستناد إلى منهج علم الأسلوب المقارن، يمكن عقد مقارنة دقيقة بين الجانب التركيبي في شعر كل منهما، للكشف عن الفروق في البناء اللغوي، والتراكيب النحوية، وأنماط الجمل، بما يعكس الخصوصية الأسلوبية لدى كل شاعر، وفيما يلي عرض لهذه المقارنة في عناصر واضحة:

1- نوعية الجمل (الخبرية والإنشائية):

● عبيد بن الأبرص:

يعتمد على الأسلوب الإنشائي الاستفهامي غير المباشر من خلال أداة النفي "ما" التي تأتي في أول كل بيت، ولكنها تؤسس لصيغة إنكارية تمثل ضرباً من التحدي والإثارة، مما يخلق إيقاعاً تركيبياً متكرراً يوحى بالحكمة والاعتراض والدهشة.

● امرؤ القيس:

يفتح كل بيت بأداة الإشارة "تلك"، في بنية جملة اسمية خبرية تتابع نمطاً إخبارياً هادئاً يقرّ الواقع أو يصفه، مما يمنح التراكيب طابعاً تفسيريّاً توضيحياً، ويُسهّم في تهدئة الإيقاع بعد صدمة الإنكار لدى عبيد.

2- البنية الاسمية مقابل البنية الفعلية:

● عبيد:

يعتمد غالباً على الجمل الاسمية المعطوفة التي توظف الأسماء ذات الطابع المجرد أو العام، وتأتي في تراكيب غالباً خالية من الأفعال المركزية، مما يُنتج بنية تركيبية ساكنة ومجردة، ذات دلالة مبنية على الصفات أو التنوع في الوصف.

● امرؤ القيس:

تميل تراكيبه إلى حضور الأفعال بشكل واضح، مثل: (تُسقى، أخرجت، روى، شبهتها، كفى، يكفتن، سبحوا)، وهذا ما يضيف على البنية التركيبية حركية وانسياباً، ويمنح القصيدة طابعاً درامياً ومشهدياً أكثر ديناميكية.

3- التراكيب الإضافية والوصفية:

● عبید:

يُكثر من التركيبات الوصفية المعطوفة، كما في (درداء ما أنبتت سنًا وأضراسا)، أو (لا تستكين ولو ألجمتها فاسا)، وهي تراكيب تتسم بالتكثيف والإجمال، ويشيع فيها التعارض بين أجزاء الجملة.

● امرؤ القيس:

يعتمد على تركيب الصفة والموصوف مع التفسير البياني، كما في (تلك الرياح إذا هبت عواصفها)، أو (تلك المنايا فما يبقين من أحد)، حيث تأتي الجملة الثانية تكميلية أو تفسيرية للجملة الأولى، مما يعطي التراكيب بنية متسلسلة ومنتظمة.

4- التوازي التركيبي المتكرر:

● عبید:

يقوم أسلوبه على تكرار نمط تركيب واحد: "ما + موصوف + جملة وصفية معطوفة"، وهذا النمط يُنتج نوعًا من التوازي التركيبي الرتيب، لكنه يخدم غرضًا شعريًا هو الإلحاح والتحدي وتأکید الغرابة.

● امرؤ القيس:

يحافظ على توازٍ مماثل من حيث التكرار (تلك + اسم + صفة/فعل)، لكن تركيبه أكثر مرونة، إذ يدخل شبه الجمل، والظروف، والجمل الشرطية، فيتنوع البني دون أن يخرج عن وحدة النمط، مما يُضفي على الأسلوب توازنًا وتدرجًا.

5- التراكيب الزمنية والشرطية:

● عبید:

يغيب الزمن الصريح عن تراكيبه، مما يجعل الجمل تميل إلى الزمن المطلق أو العام، وتغلب عليها السكونية والترميز.

● امرؤ القيس:

يوظف ظروف الزمان وشروط الحدث بشكل أكثر فاعلية، مثل: (إذا الرحمن أرسلها)، (إذا هبت عواصفها)، (غداة الروع)، مما يخلق تدرجًا سرديًا وزمنيًا يربط الصور ببنية الزمان ويُحيلها إلى مشاهد محسوسة.

6- العلاقات العطفية والمنطقية:

● عبید:

تهيمن عليه العلاقات العطفية المتراكمة، خصوصًا باستخدام "و" و"لا" في تراكيب فيها تنوع مفاجئ، كما في: (ما القاطعات... تأتي... وما يرجعن أنكاسا)، حيث تظهر بنية متوترة من حيث منطوق الحدث.

● امرؤ القيس:

تراكيبه أكثر خضوعاً للترتيب المنطقي، فكل جملة تتبع مقدمة تشرحها أو تُفسرها، كما في: (تلك الجياد... كانوا لهم أحلاسًا)، مما يجعل النص أكثر ترابطاً وأشد انسجاماً نحوياً.

3-3- الجانب الإيقاعي:

في ضوء علم الأسلوب المقارن، يمكن تحليل البنية الإيقاعية في مماننة عبيد بن الأبرص وامرئ القيس من جوانب عدّة تكشف عن التمايز الأسلوبي في التشكيل الموسيقي الشعري، ويتبين من هذه المقارنة أن هناك تقابلاً ثنائياً حاداً بين الشاعرين من حيث: الوزن، والتكرار الصوتي، والقافية، وتوزيع المقاطع، وفيما يلي المقارنة في عناصر منهجية:

1- الوزن العروضي المشترك:

كلا الشاعرين يكتبان على البحر البسيط: (مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن).

وهو بحر ذو طابع سردي ووصفي، يسمح بمرونة في بناء الصورة وتمديد المعنى عبر الشطرين، غير أن عبيد يبدو أكثر التزاماً بالتفعيلات الأصلية، إذ يجنح إلى الإيقاع الصارم الخالي من الزحافات أو الانزلاقات الإيقاعية، بينما امرؤ القيس يسمح لنفسه بزحافات خفيفة في بعض المواضع، مما يُعطي نصّه طابعاً أكثر تنوعاً وحريةً في التصرف العروضي.

2- القافية والإيقاع الصوتي النهائي:

كلا الشاعرين اعتمد القافية الموحدة المنهية بألف مدّ وسين وألف لينة (اسا)، وهي قافية ذات رنة انسيابية متدفقة.

● عبيد:

كرر عبيد في جميع أبياته استخدام صيغ القافية الصارمة شبه المتماثلة (سنّا وأضراسا، أمراسا، أنكاسا) بشكل أقرب إلى التوازي الصوتي القسري، مما يوحي بالإلحاح والنبرة المنفعلة.

● امرؤ القيس:

حرص امرؤ القيس على تنوع القوافي داخل نفس البناء الصوتي، فجاءت ألفاظه القافية أكثر حيوية ودقة دلالية (أكداسا، أيباسا، كنّاسا، مقياسا...)، فصنعت توازناً بين الإيقاع والمعنى.

3- التكرار الصوتي الداخلي (الجناس والتوازي):

● عبيد:

يميل عبيد إلى التكرار الصوتي المتناغم داخل البيت الواحد من خلال: تقابل الحروف في (حيّة/ميّة – سنّا/أضراسا)، كما اختار عبيد تضاعف الصوامت والتماثل التركيبي في كلمات مثل: (القاطعات – لا أنيس بها – لا يرجعن)؛ الأمر الذي يمنح القصيدة رنة إيقاعية غنائية، لكنّه قد يُثقل الإيقاع أحياناً ويجعله أقرب للخطابة.

● امرؤ القيس:

ينوع الأصوات داخل البيت، ويستخدم تناسقاً صوتياً أقل وضوحاً، لكنه أدق تأثيراً: كقوله (كفى بأذيالها للترب كئاساً)، حيث تتحقق الانزلاقات الصوتية والانسحاب بين الحروف.

أو قوله: (تلك المنايا فما يبقين من أحد)، حيث تلتقي الجملة الإيقاعية مع المعنى في نقطة واحدة.

4- توزيع التبر والمقاطع:

● عبید:

يميل عبید إلى وضع الكلمات الثقيلة (كلمات طويلة ذات مقاطع مشددة) في نهاية الشطر الثاني، مثل: (سنّا وأضرّاسا)، (أمراسا)، (أنكاسا)، (فاسا)، وهي كلمات تحتوي تكرار الحركات الطويلة والمدود، مما يمنح الشطر الثاني ثقلاً صوتياً ختامياً.

● امرؤ القيس:

يُفضل تنوع هذا التوزيع، فلا يركّز ثقل الوزن في الختام، بل يوزّعه داخل البيت بشكل متوازن بين الشطرين، مما يخلق موسيقى أكثر مرونة وأقل رتابة.

5- الأداء الصوتي وطبيعة النغمة:

● عبید:

نغمته فيها حدة وتمائل صارخ في الإيقاع، والنبرة شبه تساؤلية، أقرب إلى التحدي أو التعجيز، تتكرر بشكل رتيب وتؤدي وظيفة بلاغية تؤسس لنمط "الاعتراض الإنكاري".

● امرؤ القيس:

نغمته فيها هدوء ووصف مشهدي درامي، إذ تحاكي الطبيعة والزمان والحركة، مما يجعلها أقرب إلى الغنائية التأملية.

6- التفاعل الإيقاعي بين الشعارين:

المماتنة كشفت عن مقابلة إيقاعية مباشرة عند الشعارين على النحو التالي:

● عبید يبدأ بجملة إيقاعية إنكارية صارمة.

● يرد امرؤ القيس بجملة وصفية إيقاعية أكثر رقة، تستعيد إيقاع عبید، لكنها تُطريه وتفتحُه نحو المعنى. بهذا يمكن القول إن امرؤ القيس كان واعياً بالمحافظة على التوازي الإيقاعي مع التفوق الأسلوبى عبر تنوع التفعيلات والتصاویر، دون أن يخلّ بوحدة البحر والقافية.

3-4 التحليل التداولي المقارن:

1. الإطار التداولي للنص:

المماتنة بين عبید و امرؤ القيس هنا هي حوار شعري يعتمد على تبادل الأدوار الخطابية:

يبدأ عبید بـ "ما" الإنكارية، التي تعبّر عن رفض أو اعتراض أو استنكار، امرؤ القيس يرد بأجوبة وصفية تبدأ بـ "تلك"، تأكيداً للمعنى والنفي المقدم من عبید، يخلق هذا الإطار نوعاً من النقاش الأدبي المتماهي مع

تبادل الأدوار التداولية، حيث يدافع كل شاعر عن موقفه أو رؤيته من خلال أداة تعبيرية مميزة (الإنكار مقابل التوكيد والوصف).

2. التحليل التداولي:

- عبيد بن الأبرص:
 - يستخدم عبيد أدوات خطابية ذات طابع إنكاري وإقصائي، مثل:
 - أداة النفي "ما" بشكل متكرر، تشير إلى دحض موضوع أو فكرة.
 - مفردات تعبر عن التمييز والرفض (مثلاً: "ما حيّة ميتة أحييت بميتها"، "ما السود والبيض والأسماء واحدة").
 - جمل قصيرة ومباشرة، تتسم بالتأكيد والصرامة، تعطي انطباعًا بوجود موقف حاد أو موقف احتجاجي.
 - أسلوبه التداولي يعتمد على تحدي المفاهيم السائدة، ويهدف إلى إحداث جدل معرفي حول موضوعات متعددة (كالوفاة، الطبيعة، الظواهر).
 - تكرار الأداة الإنكارية يهيمن على إيقاع النص ويوجه القارئ إلى وضع عبيد كمجادل أو ناقد، مما يخلق نوعًا من الإحساس بالحدة والصراع الكلامي.
- امرؤ القيس:

في مقابل إنكار عبيد، يستخدم امرؤ القيس صيغة التوكيد والبيان، يبدأ بأداة الإشارة "تلك"، مما يمنح كلامه وقعًا حيويًا ولموسًا يميل إلى بناء جمل وصفية طويلة نسبيًا، تتضمن تصويرًا بلاغيًا ودلالات حسية كـ "الشعيرة تسقى"، "السحاب إذا الرحمن أرسلها"، "تلك النجوم إذا حالت مطالعها". أسلوبه التداولي يقوم على تأكيد الحقائق وإعادة البناء التصويري لما ينفيه عبيد، وهذا يضفي معنىً أوسع وأكثر تجريدًا، بالتالي يبرز امرؤ القيس كـ "مفسر" أو "موضح" يقوم بتقديم تفسير شامل للواقع، يعيد التوازن إلى النقاش، معتمداً على لغة سردية تصويرية قوية.

4. ديناميكية الحوار والتبادل التداولي:

الحوار بينهما قائم على تناوب الأدوار التداولية المتناقضة (إنكار مقابل تأكيد)، مما يخلق حالة من التوتر الدلالي واللغوي، حيث تتكرر الأنماط التركيبية (عبيد: "ما + نفي + جملة"، امرؤ القيس: "تلك + وصف + نتيجة"). ما يعزز من التوازي الأسلوبي في النص ويمنح كل جزء من الحوار صفة مميزة. هذا التبادل لا ينهي الجدل، بل يمدده، مما يجعل المهاتنة أكثر إقناعًا وتأثيرًا في المستمع أو القارئ، إذ كل شاعر يستغل أدوات التداول لإعادة تشكيل المعنى وفق رؤيته.

5. الوظيفة التداولية في السياق الشعري:

● عبید:

يظهر كمُعترض أو ناقد يستخدم النفي لتفكيك الصور المجازية أو المفاهيم المجازية التي قد يكون مبالغاً فيها، وهذا يعكس موقفاً نقدياً قد يكون مرتبطاً بالسردية الواقعية أو العقلانية.

● امرؤ القيس:

يعيد بناء الصورة بأسلوب بلاغي وشاعري، يرسم تفاصيل المشهد ويمنحه بعداً رمزياً أعمق، مما يعكس موقفاً تأملياً أو فلسفياً متسامحاً مع الطبيعة المجازية والتخييلية.

بالتالي، الحوار ليس فقط تبادلاً لفظياً، بل هو صراع بين رؤيتين تداوليتين مختلفتين في صياغة الحقيقة الشعرية.

6. النتائج التداولية من المقارنة:

● عبید:

توظيفه لأداة النفي بشكل مكثف يخلق شعوراً بالاحتجاج اللغوي والنقدي، وتأكيداً على الاختلاف يبرز كموقف جدلي متشدد.

● امرؤ القيس:

استخدامه لأداة الإشارة "تلك" ونسق الوصف التفصيلي يضفي مفعولاً إقناعياً وشعرياً، إذ يعزز فكرة الرؤية الكونية المتكاملة والربط بين الظواهر.

يظهر هذا التفاعل التداولي كيف أن الشعر العربي القديم لا يقتصر على التزيين الفني بل هو أيضاً فضاء للمجادلة الفكرية والحوار الإبداعي.

3-5- التحليل النفسي المقارن:

اعتمد هذا التحليل على منهج التحليل النفسي الذي اقترحه بوزيمان، القائم على المقارنة الكمية بين الألفاظ الدالة على الحدث (الأفعال) وتلك الدالة على الوصف (الصفات)، جُمعت أبيات كل شاعر على حدة، ثم جرى استخراج الأفعال والصفات يدوياً وفق قواعد النحو والصرف، مع استبعاد الكلمات التي تحتل اللبس الدلالي إلا إذا رجح السياق معناها النحوي.

أظهر الإحصاء أنّ نص عبید بن الأبرص احتوى على (11) فعلاً مقابل (13) صفة، بنسبة فعل إلى صفة بلغت نحو (0.85)، ما يعكس هيمنة البنية الوصفية على خطابه الشعري، ويمنحه طابعاً تصويرياً ساكناً يميل إلى التثبيت المشهدي على حساب الديناميكية الحركية.

أما نص امرؤ القيس، فقد تضمن (15) فعلاً مقابل (10) صفات، بنسبة فعل إلى صفة بلغت (1.5)، وهو ما يكشف عن سيادة الجانب الحداثي، ويضفي على أسلوبه حيوية وحركية تتسق مع السياق التنافسي

للمهاتنة الشعرية، حيث تتجلى براعة الشاعر في تصوير الحركة والفعل بقدرته على بعث المشهد في ذهن المتلقي.

وتشير نتائج المعادلة إلى أنّ امرأ القيس . في إطار هذه المهاتنة . قدّم أسلوبًا أكثر قربًا إلى النمط الأدبي الحركي الذي يوازن بين الجمالية اللغوية والحيوية السردية، في حين مال عبيد إلى الأسلوب الوصفي التأملي، ما يعكس اختلافًا في الرؤية الفنية لكل منهما داخل هذا الإطار التنافسي؛ أو بأسلوب آخر فإنّ أسلوب امرئ القيس . وفق معادلة بوزيمان . في هذه المهاتنة الشعرية أكثر أدبية بالمعنى الجمالي الحركي، بينما أسلوب عبيد يميل إلى التأمل والوصف الثابت، مع غلبة الصور التشبيهية الوصفية على الحركة الفعلية.

4- الخاتمة:

بعد تحليل الأساليب الشعرية لكل من عبيد بن الأبرص وامرئ القيس في ضوء علم الأسلوب المقارن، وتفكيك عناصر المهاتنة بينهما على المستويات المعجمية والتركيبية والإيقاعية والتداولية، تبين أن هذا النهج التحليلي يتيح الكشف عن الفروق الدقيقة في الرؤية الشعرية والتشكيل اللغوي لدى كل شاعر؛ ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة ما يلي:

1- تحديد الخصائص الأسلوبية لكل شاعر:

أبرزت المهاتنة تمايزًا أسلوبيًا حادًا بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس، إذ يتسم أسلوب عبيد بالرمزية المكثفة، والمعجم المجرد، والتراكيب الاسمية المقطعة، مما يضفي على شعره طابعًا تأمليًا جدليًا. أما امرؤ القيس، فيتميز بمعجم تصويري حسي وتراكيب فعلية مترابطة، تعكس شعرية مشهدية واضحة. ويؤكد هذا التباين ما يقرره علم الأسلوب المقارن من أن دراسة الأساليب تساعد في كشف البصمة الفردية لكل شاعر ضمن نسق جماعي مشترك.

2- تجلّي الفروق اللغوية والتركيبية:

من خلال التحليل المقارن، تبين أن عبيد يوظّف لغة مقتضبة ذات إيقاع نحوي جامد، في مقابل امتداد لغوي لدى امرئ القيس يسعى إلى بناء الجملة الوصفية المترابطة. هذا الفرق التركيبي لا يعكس مجرد اختلاف في البناء، بل يكشف عن تباين في الرؤية الشعرية: الأولى حكّمية تقريرية، والثانية حسية تصويرية، وهو ما تؤكد أدوات التحليل اللساني المقارن التي تتيح قراءة البنية اللغوية بوصفها مؤشرًا للرؤية الجمالية والثقافية.

3- دور الإيقاع والصورة في الحجاج الشعري:

يسهم الإيقاع في تعزيز البنية الحجاجية للنص؛ بإيقاع عبيد المنتظم والقوي يرتبط بموقف إنكاري حاد يكرّس الحجة عبر النفي والتكرار، بينما يخلق امرؤ القيس بإيقاعه المتنوع فضاء تصويريًا مرئيًا يخدم الحجة بالعرض والتأمل والوصف. هكذا تتكامل الصورة البيانية والبنية الموسيقية في صياغة الحجاج الشعري، وتكشف عن عمق تفاعل الصوت والمعنى في الأداء الأسلوبي.

4- الرؤية التداولية والخلفية المعرفية:

من خلال التحليل التداولي، يتضح أن أسلوب كل شاعر يعكس خلفية ثقافية ومعرفية مختلفة؛ فأسلوب عبيد الجدلي يُجسد نظرة وجودية نقدية، في حين يميل امرؤ القيس إلى إعادة بناء التجربة الحسية بأسلوب وصفي تأملي. ويبرهن التحليل الأسلوبي المقارن على أن الأسلوب ليس مجرد خيار لغوي، بل مرآة للبنية المعرفية والتصوير الشعري لدى كل شاعر، وهو ما تكشفه المماتنة باعتبارها حواراً شعرياً وتفاعلاً نصياً يعكس مواقف المتكلمين وتصوراتهم للعالم.

5- التحليل النفسي وفق معادلة "بوزيمان"

يكشف التحليل النفسي في هذه المماتنة الشعرية عن تفوق امرؤ القيس في توظيف الأفعال بما يمنح أسلوبه حركية وجمالية ديناميكية، مقابل ميل عبيد بن الأبرص إلى الوصف الثابت والصور التشبيهية، مما يعكس اختلافاً جوهرياً في الرؤية الفنية بين الشعارين.



المصادر والمراجع العربية:

المصادر:

- 1- الأبرص، (1957)، ديوان عبيد بن الأبرص (تحقيق وشرح: حسين نصّار)، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- 2- الكندي امرؤ القيس، (2004)، ديوان امرئ القيس، (ط5)، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، دار المعارف.

المراجع:

- 1- أرسطو، (2012)، فن الشعر (ترجمة عبد الرحمن بدوي)، بيروت، دار الجيل.
- 2- الأمدي، (د.ت) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، (4)، (تحقيق: السيد أحمد صقر)، القاهرة، دار المعارف.
- 3- الجرجاني، (د.ت)، دلائل الإعجاز (تحقيق: محمد شاكر)، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- 4- الجارم؛ وأمين (د.ت)، البلاغة الواضحة، القاهرة، دار المعارف.
- 5- الجمحي، ابن سلام (د.ت) طبقات فحول الشعراء (تحقيق: محمود شاكر)، السعودية، دار المدني بجدة. السعودية.
- 6- الخطابي، الرماني، والجرجاني، (1976م)، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام)، القاهرة، دار المعارف.
- 7- خفاجي؛ محمد عبد المنعم وآخرون، (1992)، الأسلوب والبيان العربي (ط1) الدار المصرية اللبنانية.
- 8- درويش، أحمد، (2007)، الأسلوبية والأسلوب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- 9- ربابعة؛ موسى، (2003)، الأسلوبية مفاهيمها وتجلياتها (ط1) دار الكندي.
- 10- رجب؛ إبراهيم، (2000)، الأسلوبية وتحليل الخطاب، القاهرة، دار المعارف.
- 11- الزناتي؛ محمد، (2015)، بلاغة المماننة في الشعر الجاهلي: دراسة في تقنيات السجال الشعري، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- 12- زاهر؛ رفعت، (2004)، علم الأسلوب: دراسة في الجذور والنماذج، القاهرة، مكتبة الآداب.
- 13- السعدني؛ مصطفى، (د.ت)، البنيات الأسلوبية في لغة الشعر العربي المعاصر، الإسكندرية، منشأة المعارف..
- 14- صلاح؛ فضل، (1998)، علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 15- عبد المطلب؛ محمد، (1994)، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العلمية للنشر.
- 16- عبد المطلب؛ محمد، (1995)، بناء الأسلوب في شعر الحدائث، القاهرة، دار المعارف.
- 17- علي كمال الدين، حازم، (2012)، علم الأسلوب المقارن، القاهرة، مكتبة الآداب.

- 18- عياد؛ شكري، (1992)، مدخل إلى علم الأسلوب (ط2)، القاهرة، المشروع للطباعة.
- 19- فضل؛ صلاح (1992)، علم الأسلوب والنظرية البنائية (ط1) القاهرة، دار الكتاب المصري.
- 20- كمال؛ عبد السلام، (2008)، مناهج تحليل النص الأدبي، بيروت، دار الفارابي.
- 21- مجمع اللغة العربية، (1969). المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية.
- 22- المسدي؛ عبد السلام. (1981)، الأسلوب والأسلوبية، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- 23- المسدي؛ عبد السلام. (1984)، اللسانيات والأسلوبية، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- 24- مصلوح؛ سعد، (1992)، الأسلوبية دراسة لغوية إحصائية، القاهرة، عالم الكتب.
- 25- مصلوح؛ سعد، (1991)، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، جدة، النادي الأدبي الثقافي.
- 26- مكي؛ الطاهر، (1997) في الأدب المقارن دراسات نظرية تطبيقية (ط3) القاهرة، دار المعارف.
- 27- ناظم؛ حسن، (2002) البنى الأسلوبية دراسة في قصيدة "أنشودة المطر" للسياب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

- 28-Fowler, R. (1981). Linguistic theory and the study of literature. Oxford: Basil Blackwell.
- 29-Halliday, M. A. K. (1962). The linguistic study of literary style. In J. Spencer (Ed.), Linguistics and style (pp. 198–213). London: Oxford University Press.
- 30-Jakobson, R. (1960). Linguistics and poetics. In T. A. Sebeok (Ed.), Style in language (pp. 350–377). MIT Press.
- 31-Jakobson, R. (1965). Essays on linguistic method. The Hague: Mouton.
- 32-Leech, G. N., & Short, M. H. (2007). Style in fiction: A linguistic introduction to English fictional prose (2nd ed.). Harlow, England: Pearson Longman.
- 33-Riffaterre, M. (1971). Essais de stylistique structurale. Paris: Flammarion.
- 34-Verdonk, P. (2002). Stylistics. Oxford: Oxford University Press.

نظرية الأغراض عند توماشفسكي

Tomashevsky Theory of Purposes

د. مولاي المصطفى الفدادي

جامعة القاضي عياض
المغرب

dirassate1981@gmail.com

د. عبد الحكيم المرابط

المركز الجهوي لمهن التربية
والتكوين مراكش
المغرب

hakim22h@gmail.com



نظرية الأغراض عند توماشفسكي

د. عبد الحكيم المرابط، د. مولاي المصطفى الفداي

ملخص:

نسعى من خلال هذه البحث إلى قراءة وتحليل ما قدمه الناقد الروسي توماشفسكي، حول "نظرية الأغراض" باعتبارها دراسة بالغة الأهمية ضمن كتاب "نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس"، الذي ترجمه إبراهيم الخطيب سنة 1982، وسنقف بداية، لتقديم لمحة عن حياة توماشفسكي، ثم سنناقش عنوان المقال قبل تخصيص القراءة والتحليل للقضايا النقدية التي تناولها توماشفسكي، والمتمثلة في:

- اختيار الموضوع
- المتن الحكائي والمبنى الحكائي
- التحفيز
- البطل
- حياة أنساق المبنى الحكائي
- الأنواع الأدبية

الكلمات المفاتيح: الموضوع - المتن الحكائي - المبنى الحكائي - التحفيز - البطل.

ABSTRACT:

Through this research, we aim to read and analyze the Russian critic Tomashevsky contributions to "The Theory of Purposes", a highly significant study in his book "The Theory of Formal Method: Texts of the Russian Formalists," translated by Ibrahim Al-Khatib in 1982. We will begin by providing an overview of Tomashevsky life, then discuss the title of the article before devoting the reading and analysis to the critical issues addressed by Tomashevsky, namely:

- Selection of Theme
- Narrative Text and Narrative Structure
- Motivation
- The Hero
- The Life of Narrative Structure Patterns
- Literary Genres

Key words: Theme - Narrative Text- Narrative Structure- Motivation - The Hero.

1- تقديم:

يعد مجال السرد من أبرز المجالات التي أثارت اهتمام العديد من الاتجاهات النقدية، ولعل أول اتجاه نقدي خاض غمار البحث في هذا المجال بشكل متقدم، نجد الشكلانيين الروس الذين سعوا إلى تقديم دراسات حول أنواع الحكى، وفي مقدمتهم فلاديمير بروب الذي يعود إليه الفضل الكبير في إخضاع الخطاب السردى لدراسة لا تقف عند حدود تعيين مواضعه أو تصنيف وحداته المضمونية، بل تهدف إلى مساءلة النص في ذاته ولأجل ذاته من خلال بنيته الشكلية. كما أن الشكلانيين الروس حازوا قصب السبق في تحديد مفاهيم جديدة تخص الحكاية بجميع أنواعها (العجيبة، الشعبية، القصة القصيرة، الرواية...)، ومن المفاهيم التي كانت محط نقاش بين الدارسين نجد الحافز (Motif)، والتحفيز (Motivation)، بالإضافة إلى المتن الحكائي والموضوعة (Thème)، وكذا مختلف أنساق التركيب بما في ذلك أشكال السرد.

2- لمحة عن حياة توماشفسكي:

عاش بوريس توماشفسكي ما بين (1890 و1657)، بدأ دراسته الأدبية بتحليلات إحصائية للعروض لدى بوشكين، ونشرت فيما بعد ضمن كتاب "عن النظم" (1929)، كما يرتبط بالحقبة الشكلانية كتابان آخران له هما: "النظم الروسي" (1923) و"نظرية الأدب" (1925) اهتم بعد ذلك بنشر الكتب الروسية الكلاسيكية بعد تحقيقها، وترك كتابا تبسيطيا عن علم تحقيق النصوص. "الكاتب والكتاب" (1928)، وأسهم في نشر آثار بوشكين، كما قام بدراسة حوله. نشر تلامذته آخر كتابين له وهما "الشعر واللغة" (1958) و"الأسلوبية والعروض" (1959)¹.

3- مناقشة عنوان المقال:

قبل الخوض في مقاربتنا لهذا المقال، لا بد من الوقوف عند تحديد دلالة العنوان بصفته عتبة أولى تعيننا على فهم ما تغياه المؤلف من هذه الدراسة، وبذلك، فإن العنوان، كما يتضح يتكون من شقين أساسيين هما: "النظرية" و"الأغراض"؛ فأما النظرية فالمقصود بها عادة -كما يذهب إلى ذلك سعيد علوش- مجموعا منسجما من الافتراضات القابلة للتقصي: فالافتراض والانسجام والتقصي مفاهيم رئيسة تحدد بعد "النظرية"، كما يفترض في كل نظرية ضرورة اعتبارها لموضوع المعرفة، وقد جعل التوسير من مهمته تعريف مقياس النظرية في علاقتها بالتطبيق من الوجهة الماركسية، حيث يوجه التطبيق والنظرية في علاقة جدلية، بالإنتاج من جهة، ومن جهة أخرى فالنظرية تطبيق بدورها؛ أي التطبيق للنظري. والنظرية أو العلم هما التطبيق الإنتاجي للمعرفة، حيث تعتبر المفاهيم وسائل للإنتاج عند التوسير. ولا يتعلق الأمر باختزال التطبيق إلى نظرية، ولا بتوضيح نظرية عبر التطبيق، لأن النظرية عند التوسير هي شكل مخصوص

1- نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط1، 1982، ص8.

للتطبيق.¹ لهذا، فالنظرية تتبلور وتتأسس انطلاقاً من جملة من المعايير التي تعد داخل هذا المنهج أو ذاك معايير مميزة تبعاً لمستويين: الأساس الإبستمولوجي والمردودية التحليلية.²

أما فيما يخص "الأغراض"، فهي ترجمة لمصطلح (Les Thèmes) بالفرنسية، لذا، يتضح أنه من المستحسن ترجمته بـ"الموضوعات"، لأن مصطلح "الأغراض" يحيل لدى المتلقي إلى الأغراض التقليدية المتداولة في الشعر العربي القديم من قبيل المدح والهجاء والفخر والرثاء والغزل... تفادياً للخلط بين المفهومين سنعتمد الأكثر تداولاً ألا وهي "الموضوعات".

4- اختيار الموضوعة:

يفتح توماشفسكي مقالته بالبحث عن اختيار الموضوعة، والذي من خلاله يشير إلى أن الشيء الذي يجعل الجمل تكون بناء محدد داخل عمل فني ما، هو اشتراكها في فكرة أو موضوعة معينة، بحيث إذا استثنينا الأعمال غير العقلية، فإنه لا بد لأي عمل مهما كانت لغته أن يتوفر على "تيمة" معينة، ثم إن العمل الأدبي يتسم بالوحدة عندما يكون مبنياً على موضوعة وحيدة، ولهذا، فإن السيرورة الأدبية تمر بمرحلتين رئيسيتين هما: اختيار الموضوعة وصياغتها.³ واختيار الموضوعة - حسب توماشفسكي - هو أمر وثيق الصلة بالقبول الذي قد يجده لدى القارئ والذي تكون صورته حاضرة باستمرار في وعي الكاتب، إما بشكل مجرد أو بافتراضه قارئ عمله بنفسه.⁴

تبعاً لما سبق، يتضح أن أساس اختيار الموضوعة يرجع إلى بالدرجة الأولى إلى "مفهوم الأهمية"؛ أي أن العمل الأدبي يجب أن يكون مهماً لكن الأهمية يمكن أن تكتسي أشكالاً بالغة التباين، إذ لا بد من التمييز بين مشاغل المهنة التي تبدو عادية بالنسبة للكاتب وللقارئ القريب إليه، وبين اهتمام القارئ المحايد الذي يكتسي أشكالاً مختلفة تتراوح بين المطالبة بجودة محض ملهية، وتداخل اهتمامات أدبية بمسائل ذات أهمية عامة.⁵

وفي هذا الصدد يذهب توماشفسكي إلى بيان أن الموضوع الذي يشبع نهم القارئ هو الموضوع الحالي الذي يعالج مشاكل الساعة الثقافية، بحيث يتم التمييز هنا بين موضوعات الراهن التي تزول بزوال الاهتمام الوقتي الذي ابتعتها لكونها لا تتلاءم وتنوع الانشغالات اليومية للمتلقين، وبين الموضوعات التاريخية حتى وهي تحيل إلى عصور متباعدة، يمكن أن تغدو راهنية.⁶

بالإضافة إلى كونه اختياراً مهماً، فإنه يجب، على حد قول توماشفسكي، تدعيم تلك الأهمية، وإثارة انتباه القارئ بشتى وسائل الإثارة من قبيل الإعجاب والشعور بالخجل والاعتباط والتمرد وغيرها، وذلك حتى

1- سعيد علوش، المصطلحات الأدبية المعاصرة، مطبوعات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984، ص 126.

2- سعيد بنكراد، السيميائيات السردية، منشورات الزمن، رقم 29، 2001، ص 7.

3- نظرية الأغراض، توماشفسكي، ضمن كتاب: نظرية المنهج الشكلي، ص 157.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص 176.

6- المرجع نفسه، ص 177.

يتسنى للعمل الأدبي أن يكون راهنيا، مؤثرا في القارئ، وباعثا فيه الانفعالات التي توجه إرادته، وللإشارة فإن العنصر الانفعالي يوجد داخل العمل ولا يتم إدخاله إليه من قبل القارئ¹.

5- المتن الحكائي والمبنى الحكائي:

قبل أن يتوقف توماشفسكي عند تحديد مفهومي "المتن الحكائي" و"المبنى الحكائي"، أشار إلى أن تنظيم العناصر المؤلفة للموضوع تتم بطريقتين: أولاهما هي الخضوع لبدأ السببية مع مراعاة نظام زمني معين، وثانيهما هي العرض بدون اعتبار زمني، ففي الحالة الأولى نكون أمام أعمال ذات مبنى (قصة قصيرة- رواية- قصيدة ملحمية)، ونكون في الثانية أمام أعمال وصفية لا مبنى لها (شعر وصفي وتعليمي- غنائي- رحلات...)². بعد ذلك، يقف توماشفسكي عند مفهوم "المتن الحكائي" محددا إياه بقوله: "إنما نسمي متنا حكائيا مجموعة الأحداث المتصلة فيما بينها والتي يقع إخبارنا بها خلال العمل". ثم يضيف إلى ذلك أنه من الممكن للمتن الحكائي أن يعرض بطريقة عملية حسب النظام الزمني والسببي للأحداث، وباستقلال عن الطريقة التي نظمت بها تلك الأحداث أو أدخلت في العمل، ويشير إلى أن المبنى الحكائي يتألف من الأحداث نفسها، بيد أنه يراعي نظام ظهورها في العمل، كما يراعي ما يتبعها من معلومات تعيها لنا³.

يعرف توماشفسكي الموضوع أو التيمة بقوله: "هي مفهوم شامل يوحد المادة اللغوية للعمل الأدبي، فالعمل ككل يمكن أن تكون له قيمة معينة وفي [الوقت نفسه] فإن كل جزء من أجزائه يتوفر على قيمته الخاصة، وهذا فإن قيمة كل جزء من أجزاء العمل يسمى حافزا، وكل جملة تتضمن في العمق حافزا خاصا بها"⁴. ويخلص إلى أن السند الموضوعاتي للعمل يتشكل من الحوافز المتألفة فيما بينها، وبالتالي، فإن المتن الحكائي يظهر كمجموعة من الحوافز المتتابعة زمنيا ومترابطة منطقيا تبعا للعلاقة القائمة بين الأسباب والنتائج، كما أن المبنى الحكائي يتجلى كمجموعة من الحوافز ذاتها لكن مرتبة حسب التتابع الذي نلتزمه في العمل⁵.

وقد قادت هذه النتيجة توماشفسكي إلى تصنيف الحوافز والتمييز بين أنواعها، حيث ميز بين الحوافز المشتركة التي لا يمكن الاستغناء عنها في المتن الحكائي، وبين الحوافز الحرة التي يمكن الاستغناء عنها دون الإخلال بالتتابع الزمني والسببي للأحداث. وعلى هذا، فإن الحوافز المشتركة مهمة بالنسبة للمتن الحكائي، أما بالنسبة للمبنى الحكائي فإن الحوافز الحرة هي التي تقوم على وجه خاص بدور مهم في تحديد بناء العمل. وتتميز كل مدرسة أدبية بذخيرة من الحوافز الحرة، بينما تتجلى الحوافز المشتركة على الصورة نفسها في أعمال مدارس أدبية متباينة⁶.

1- نظرية الأغراض، توماشفسكي، مرجع سابق، 177-178.

2- المرجع نفسه، 179.

3- المرجع نفسه، ص 180.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص 181.

6- المرجع نفسه، ص 182.

بعد هذا التصنيف الأول للحوافز، يأتي تصنيف آخر يقوم على الفعل الموضوعي الذي تضعه، وهنا يتم التمييز بين حوافز ديناميكية يكمن دورها في تغيير وضعية ما، وبين حوافز لا تغير من شيء في مسار تطور الأحداث. وعلى هذا، فالحوافز الدينامية هي بالنسبة للمتن الحكائي، حوافز مركزية أو محرركات، وخلافاً لذلك يقع التأكيد في المبنى الحكائي على الحوافز القارة¹. وترتيب الحوافز لدى توماشفسكي، تتوزع حسب أهميتها بالنسبة للمتن الحكائي، حيث تأتي الحوافز الدينامية في الصدارة، تتلوها الحوافز الممهدة، فالحوافز التي تحدد الوضعية. ويرتبط عمل الحكاية بتطور الفعل ومجموعة من الحوافز، والحبكة إما أن تؤدي إلى تلاشي الأزيمة أو إلى خلق أزمات جديدة، وتتمثل نهاية المتن الحكائي عادة، في وضعية تتلاشى فيها الأزمات وتتراضى فيها المصالح².

ولكي ينتقل المتن الحكائي من ثباته نحو سيرورات التحول والتغير من وضعية إلى أخرى، يقترح توماشفسكي إدخال حوافز دينامية تحطم الوضعية الأولى، وتسمى جملة من الحوافز التي تخلخل سكونية الوضعية الأولى وتسهل الفعل عقدة، وهي التي تتحكم عادة في مجرى الأحداث والوقائع، وكلما كانت الأزمات التي تميز الوضعية معقدة ومتشابكة، وكانت الشخصيات متعارضة ومتصارعة ونشأ بينها خلاف في المواقف والتصورات، كلما كانت الوضعية متوترة، ويزداد التوتر الدرامي بقدر ما يزداد قرب موعد انقلاب الوضعية بعد التهيؤ له، حيث يبلغ التوتر حدة الأفق قبل الحل.

هكذا، فإن مواد المتن الحكائي تشكل المبنى الحكائي، مروراً بعدد من المراحل؛ فوضعية الاستهلال تتطلب مدخلا حكائياً قد يتم فيه سرد الظروف والحيثيات والملابسات الأولى التي تحدد أحوال الشخصيات وعلاقاتها، ويسمى هذا المدخل عرضاً حيث يكون إما مباشراً وهو عندما يعرفنا الكاتب منذ البداية بالشخصيات المشاركة في الأحداث، وإما مؤجلاً حين يستهل السرد بالفعل وهو في طريق التطور، ولا يعرفنا الكاتب بالوضعية الأولى للأبطال إلا فيما بعد³.

يتميز توماشفسكي بين نمطين من السرد: الأول موضوعي (Objectif)، وسرد ذاتي (Subjectif)، ففي السرد الموضوعي يكون السارد مطلعاً على كل شيء، وفي السرد الذاتي نكتفي بتتبع الحكيم من خلال عيني الراوي، ويمكن لهذين النمطين أن يمتزجا في عمل واحد. وفي ختام حديث الباحث عن علاقة المتن الحكائي بالمبنى الحكائي، توقف بنا عند تناول قضية زمان الحكيم؛ مشيراً إلى وجوب التمييز في العمل الأدبي زمان المتن الحكائي وزمان الحكيم، فالزمان الأول يفترض أن الأحداث وقعت فيه، أما الزمان الثاني فيرتبط بالوقت الضروري لقراءة العمل الأدبي (مدة العرض)، ويمكن الحصول على زمان المتن الحكائي إما بواسطة تاريخ الفعل الدرامي سواء بطريقة مطلقة (في ساعة كذا من يوم كذا)، أو بطريقة الإشارة إلى وقت الأحداث، وإما بواسطة الإشارة إلى المدة الزمنية التي تشغلها الأحداث أو بواسطة خلق الانطباع بهذه المدة⁴.

1- نظرية الأغراض، توماشفسكي، مرجع سابق، ص 183-184.

2- المرجع نفسه، ص 185.

3- المرجع نفسه، ص 186.

4- المرجع نفسه، ص 189-193.

توجد حالتنا متعلقتان باختيار مكان الفعل: أولاهما قارة عندما يجتمع كل الأبطال في المكان نفسه، وثانيهما حركية عندما يبدل الأبطال المكان للتوصل إلى لقاءات ضرورية، ويعد الفضاء المكاني مسرح وقوع الأحداث، ويسهم في تطورها ونموها من خلال الكشف عن علاقات الشخصيات وصراعاتها وتباين مواقفها وقناعاتها حول قضية معينة تثير لديها إشكالات متعددة، وتسعى إلى إيجاد حل لها. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن تزفتان طودوروف قد استبدل ثنائية المتن الحكائي / المبنى الحكائي (Sujet/Fable) بثنائية (Discours/Histoire)¹.

6- التحفيز (La motivation):

يتحدث توماشفسكي عن الحافز أو التحفيز الذي يعتبره نظاما، والذي يشكل موضوعة عمل ما يجب أن يشكل وحدة جمالية، وبالتالي، فإذا كانت الحوافز أو مركبات غير منسجمة أو غير متسقة بشكل متكامل داخل العمل، أو أن القارئ لا يجد رابطا بين هذا المركب والعمل بصفة عامة فإنه آنذاك يكون العمل منحلا، نظرا لعدم اتساق أجزائه، هكذا، فنظام الاتساق الذي يعتبر مبررا لإدراج مواقف معينة أو مجموعاتها يسمى تحفيزا²، ولذلك، تختلف تصنيفات التحفيز باختلاف طبيعتها وخاصيتها، ويمكن التمييز بينها حسب الأنواع الآتية:

1-6- التحفيز التأليفي (Compositionnelle):

يدخل التحفيز التأليفي ضمن ما يسمى المؤثرات (Les accessoires)، أو أفعال الشخصيات، وجميع هذه المؤثرات تستعمل في المتن الحكائي، ونجد تشيكوف فكر في التحفيز التأليفي خصوصا فيما يتعلق بالمؤثرات المستعملة في العمل، فمثلا عندما تتم الإشارة في بداية قصة قصيرة إلى وجود مسمار في الحائط، فهذا يعني أن البطل سيشتق نفسه فيه، لذا، فالمسمار يعتبر حافزا للتأليف، لأن بدونه لن يستمر المؤلف في الكتابة، ولأن هذا الحافز هو الذي يتحكم في عملية الحل التي نتعرف إليها في نهاية القصة³.

ويمكن ملاحظة مؤثرات مماثلة في "فتاة بدون مهر" لأستروفسكي خصوصا فيما يتعلق بالأسلحة، فالمشاهد لهذه المؤثرات يعتقد للوهلة الأولى أنها عبارة عن ديكور تشير إلى عادات "كرانديشيف"، لكن بعد تطور العمل خصوصا في اللوحة السادسة، يتم لفت الانتباه إلى تلك الأسلحة المعلقة في الجدران، وتزداد أهمية الحافز عندما نتمعن في الحوار الآتي:

- براتفوف: (يمسك بالمسدس) هذا المسدس؟

- كرانديشيف: إيه، احذر، إنَّ به رصاص.

1- ف. شلوفسكي _ ب. إيخناوم، نصوص الشكلايين الروس - أنساق التركيب والحك الحكائي، ترجمة ابراهيم الخطيب، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 20، 1981، ص76.

2- نظرية الأغراض، توماشفسكي، مرجع سابق، ص193.

3- المرجع نفسه، ص194.

- براتوف: لا تخف، فسواء كان به رصاص أم لا فإن الخطر هو هو، وعلى أي حال، فالرصاص لن ينطلق، صوبه إليّ على بعد خمس خطوات فأنا أسمح لك بذلك.

وفي نهاية الفصل، أخذ كرانديشيف المسدس من فوق الطاولة، وفي الفصل الرابع يطلق الرصاص من المسدس ذاته على "لاريسا"¹.

يقول توماشفسكي في السياق ذاته: "إن إدراج حافز المسدس يتوفر هنا على تحفيز تأليفي، نظرا لأن السلاح المعني ضروري أثناء الحل"². وبخصوص الحوافز يجب أن نضع في اعتبارنا مسألة الحوافز المزيفة التي تستخدم كمؤثرات الهدف منها الدفع بالقارئ في طريق مغلوط، وتترك القارئ يفك رموز العمل ليجد نفسه في النهاية، يبحث عن حلّ غير منتظر أو غير متوقع، لذا، ف"التحفيز الزائف هو إحدى عناصر المعارضة الأدبية، بمعنى التلاعب بأوضاع أدبية معروفة تنتهي إلى تقليد أدبي متين، وتستعمل من لدن الكاتب بوظيفة غير تقليدية"³.

2-6- التحفيز الواقعي (Réaliste):

فيما يخص هذا التحفيز، نجد القارئ الساذج يعتقد أن العمل المحكي يعتبر حقيقيا، كما أن يحمل على الاقتناع بأن الشخصيات واقعية، ويتجلى ذلك في الوهم الذي يقدمه العمل، علما أن ما يقدمه النص الأدبي كله متخيل في أحداثه وشخصياته وأزمته وأمكنته وإن كانت مستوحاة من الواقع، فهذا التحفيز يؤدي دورا مثاليا في جذب المتلقي إلى العمل قصد متابعة أحداثه وتطوراتها وما يقع لها من انعطافات للوصول إلى الحل أو النهاية، ونمثل لذلك بما نشره بوشكين في "بنت الضابط" في شكل مذكرات "جرينيف" مصحوبة بالتذييل الآتي: "إن أحد أعضاء بترواندرفتش" هو الذي قدم إلينا مخطوطة هذه المذكرات التي كتبها جده، حين علم أننا نعمل في تاريخ تلك الفترة، فقررنا أن ننشر المخطوطة مستقلة بعد أن استأذنا في ذلك أصحاب الشأن"⁴.

لذا، فالتحفيز الواقعي هو كل ما يرتبط بالأحداث، "أما بالنسبة لقارئ مطلع، فإن الوهم الواقعي يكتسي شكل مطلب احتمال، فعلى الرغم من معرفته التامة بالخاصية الابتداعية للعمل، فإن هذا القارئ يطالب بنوع من التطابق مع الواقع، وقيمة العمل في هذا التطابق، وليس بإمكان القراء أن يتحرروا سيكولوجيا، من هذا الوهم، نظرا لقوانين التركيب الفني"⁵.

إذن، يمتح التحفيز الواقعي حسب توماشفسكي، إما من الثقة الساذجة، أو من متطلب الوهم، وهذا لا يمنع تطور الأدب العجيب، فإذا كانت الخرافة الشعبية في العادة، في وسط شعبي يؤمن بوجود واقعي

1- نظرية الأغراض، توماشفسكي، مرجع سابق، ص 195.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه، ص 196.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

للساحرات، فإن الوجود اللاحق لتلك الخرافات قائم على توهم واعٍ لا يكون النظام الأسطوري فيه، أو الفهم العجائبي للعالم، أو القبول بإمكانيات لا يمكن التثبت منها في الواقع، إلا فرضية طوعية¹.

3-6- التحفيز الجمالي (Esthétique):

إن استخدام الحوافز في عمل أدبي ما يكون مرهونا بالوهم الواقعي ومتطلبات البناء الجمالي، فليس كل ما يقتبس من الواقع يتوافق بشكل أساس مع العمل الأدبي، يقول بوالو في هذا الصدد: "le vrai الحقيقي يمكن، في بعض الأحيان، ألا يكون محتملا، ناعتا بكلمة حقيقي ما يكون له تحفيز واقعي، وبكلمة محتمل ما يكون له تحفيز جمالي"².

هكذا يقول توماشفسكي: "إن كل حافز واقعي يجب أن يندرج بطريقة معينة في بناء المحكي، ويجب أن يتمتع بإضاءة خاصة، كما أن اختيار الموضوعات الواقعية نفسها، يجب أن يبرر من وجهة جمالية"³.

اعتبر توماشفسكي نسق الأفراد (Singularisation) حالة من حالات التحفيز الجمالي، ولذلك، يدعو إلى أن إدراج مادة غير أدبية في عمل أدبي، يجب أن يبرر بجديتها وفرديتها، حتى لا يحدث تنافر مع المكونات الأدبية، ومن بين الذين استعملوا نسق الأفراد يوجد سويفت (Swift) من خلال عمله "أسفار غوليفر"، وتحقق ذلك من خلال تقديم صورة هجائية للأنظمة الاجتماعية والسياسية في أوروبا، ونقده للنظام السياسي الذي هو مادة غير أدبية، والذي يعد تحفيزا يندمج اندماجا وثيقا في العمل الأدبي.

7- البطل:

تقوم الشخصية في العمل الأدبي بدور رائد إذا تم اختيارها بعناية دقيقة، خصوصا عندما يتم إلصاق حافز معين بشخصية ما، فهذا الاختيار دون غيره، هو الذي يشد انتباه المتلقي، يقول توماشفسكي: "إن الشخصية تقوم بدور خيط مرشد يسمح بالاسترشاد بين ركام الحوافز، وبدوره وسيلة مساعدة لتصنيف وتنظيم الحوافز المختلفة... إنه من اللازم أن نقدر على التعرف على شخصية، ومن جانب آخر، فإن هذه الشخصية) يجب أن تعمل بهذا القدر أو ذاك، وعلى تركيز انتباهنا"⁴.

ولهذا، فنظام الحوافز الذي يرتبط بشخصية معينة، يعتبر مميزات (Caractéristique) لها، فهي التي تحدد سيكولوجية الشخصية ومزاجها، فتسمية شخصية باسم معين يشكل العنصر الأوسط من "التمييز"، حيث "إن وصف البطل يمكن أن يكون مباشرا، بمعنى أننا نتلقى معلومات عن طبيعته إما من الكاتب، أو من الشخصيات، أو في نطاق وصف ذاتي (Auto-description) (الاعترافات) يقوم به البطل"⁵.

1- نظرية الأعراس، توماشفسكي، مرجع سابق، ص 199.

2- المرجع نفسه، ص 201.

3- المرجع نفسه، ص 201.

4- المرجع نفسه، ص 204.

5- المرجع نفسه، ص 205.

وبالتالي، يتطلب العمل الأدبي تحضير حوافز ملموسة تطابق سيكولوجية الشخصية، ويتجلى ذلك في الوصف الظاهر للشخصية، وألبستها التي تشكل أقنعة، وكذلك اسم البطل يمكن أن تكون له هذه الوظيفة، ويجب التمييز بين حالتين في أنساق وصف الشخصيات بين "الخصيصة الثابتة التي تبقى كما هي من خلال المتن الحكائي، والخصيصة المتغيرة التي تتطور بحوافز سيرورة الفعل، في هذه الحالة الأخيرة تكون العناصر المميزة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمتن الحكائي، أما انقطاع الخصيصة (...) فيكون في حد ذاته تغييراً للوضعية الدرامية"¹.

إن شخصية البطل لا يمكن تمييزها عن باقي الشخصيات بواسطة ملامح مميزة ونوعية، وإنما يجب تركيز انتباه القارئ، وتحفيزه للاهتمام بمصير البطل، ولذلك توجد علاقة انفعالية بين القارئ والشخصية البطل، فإما أن تكون علاقة تعاطف واستلطاف أو علاقة نفور، حيث "إن الشخصية التي تتلقى الصبة الانفعالية الأشد قوة وظهوراً تسمى البطل، ويتابع البطل من لدن القارئ، بأكثر قدر من الاهتمام، ونظراً لأنه يثير تعاطفه أو استلطافه، أو فرحه أو حزنه... فالعلاقة الانفعالية بالبطل فاتحة عن البناء الجمالي للعمل الأدبي، ولا تتطابق ضرورة والقاعدة التقليدية للأخلاق أو الحياة الاجتماعية إلا في الأشكال البدائية"².

8- حياة أنساق المبنى الحكائي:

يتحدث توماشفسكي في هذا المحور، عن أنساق المتن الحكائي، حيث إن هذه الأنساق تتشابه في مختلف البلدان، علماً أن هذه الأنساق الملموسة وطرق توظيفها، وكذا وظائفها تتبدل وتتغير بشكل كبير في تاريخ الأدب، ولذلك نجد أن كل حقبة زمنية تمتاز بنظام خاص من الأنساق، ويفرق الباحث بين الأنساق الأصولية (Canonique) والأنساق الحرة؛ فالأنساق الأصولية هي التي تكون ضرورية لنوع أدبي معين أو عصر معين، لذل، "فالخصائص الأساسية لأعمال مدرسة أدبية معينة هي الأنساق الأصولية التي تتبناها تلك المدرسة، ففي كل مأساة من مآسي القرن السابع عشر يبقى مكان الحدث واحداً لا يتغير، ويحضر الزمن في أربع وعشرين ساعة، كما أن الكوميديات تنتهي بزواج العشاق، بينما تنتهي المآسي بموت الشخصيات الرئيسية"³. إلى جانب الأنساق الأصولية، هناك دائماً أنساق حرة، ولا تتصف بالضرورة، تظل خاصة ببعض الأعمال الأدبية، أو بعض الكتاب، أو بعض المدارس.

تتجلى قيمة الأدب في جديته وأصالته، ولذلك، فكل عمل ينحو نحو التغيير، يفترض بالضرورة تحويل أو نقل الأنساق الأصولية التقليدية من الأنساق الإجبارية إلى فئة الأنساق الممنوعة، وهكذا، تتوالد تقاليد وأنساق جديدة، إن "النسق يمكن أن يكون مدركا لسبيين اثنين: أقدميته البالغة، أو جدته البالغة، فالأنساق الخلقية، القديمة، المتداعية تكون مدركة، مدركة كبقيا مزعجة، وكظاهرة فقدت معناها لكنها

1- نظرية الأغراض، توماشفسكي، مرجع سابق، ص 206.

2- المرجع نفسه، ص 207.

3- المرجع نفسه، ص 210.

تستمر في الوجود بسبب جمودها كجسم ميت بين كائنات حية، خلافا لذلك، تعد من الأنساق الجديدة بطابع غير معتاد، وخصوصا عندما تستعمل في حصيلة كانت إلى ذلك الحين، محظورة عليها، مثل استعمال الكلمات السوقية في الشعر الراقي، ومعرفة ما إذا كان نسقا ما مدركا أم لا، فمن الضروري ألا يغرب عن بالنظر أفقه التاريخي"¹.

9- الأنواع الأدبية:

لعل أقدم الجهود التي وصلت إلينا فيما يخص الحديث عن الأنواع الأدبية، هي ما خلفه أفلاطون وأرسطو، فعندهما نجد تقسيم الأدب إلى أنواع، وتفريقا بينها استند إلى مقاييس شتى، وقد وضع أرسطو في ذلك قوانين للأنواع، أثرت بعمق على مجرى النقد طيلة العصور الوسطى، ولا تزال الإشارة إليها مستمرة، وهذا، يؤكد أن قضية الأنواع الأدبية غير جديدة، بل إنها من أقدم قضايا الشعرية (poétique) على حد تعبير تودوروف (Todorov)، فمنذ القديم وحتى يومنا هذا، فتح تعريف الأنواع وتعدادها والعلاقات المشتركة بينها مجالاً للنقاش².

نجد عند أرسطو الاستعمال الفلسفي لكلمتي "جنس" و"نوع"، حيث وظفهما في تصنيف صور الموجودات، ويعد "الجنس" أعم من "النوع"، لأن قولنا: حيوان جنس، وقولنا إنسان نوع من جنس الحيوان، ولهذا عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، فجمع في هذا التعريف مقولات: الجنس والنوع والحد الذي هو النطق³.

غير أن الذي سيعطي لهذا المصطلح حيويته أكثر هو العالم الإنجليزي "داروين" في دراسته عن أجناس الكائنات الحية وأصولها، ثم إن ناقدا ومؤرخا فرنسيا هو فردناندبرونتيير نقل هذه الأفكار من ميدان البيولوجيا إلى ميدان النقد، فألف كتابه عن "تطور الأنواع الأدبية في تاريخ الأدب"، حيث استعمل مصطلح "نوع" ليصف من خلاله خصائص الأدب وتطوره. إن كلمة (Genre) كلمة فرنسية لكنها انتقلت إلى الإنجليزية، كذلك رغم وجود كلمة أخرى هي (Kind)، نمط (Type)، أو طبقة أدبية، ويضيف بأن الأنواع الكلاسيكية المعروفة كانت هي الملحمة، التراجيديا، الغنائي، الكوميديا، والساتيرية (Satire)، يضاف إليها حاليا: الرواية والقصة القصيرة، ومنذ عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر ميزت الأنواع الأدبية بعناية، وكان يتوقع من الكتاب دائما أن يتبعوا القوانين المرسومة لها⁴.

تصطدم نظرية الأنواع في مباشرتها عملية التصنيف بعدة إشكالات منها: كثرة الأنواع وتداخلها، وكذلك خصوصية الأثر الأدبي وفرادته، وهذا ما يجعل تصنيف الأدب غير قادر على تحقيق النجاح نفسه الذي حققه في المجالات العلمية كالبيولوجيا، لكن مما يساعده على الخروج من هذه الإشكالات ارتباط النوع

1- نظرية الأغراض، توماشفسكي، مرجع سابق، ص 211.

2 - Todorov tzvetan, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition du seuil, Paris, 1972, p 193.

3- انظر التحديد الاصطلاحي لكلمتي "جنس" و"نوع": إيساغوجيفورفريس. نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ضمن منطق أرسطو، مكتبة النهضة، مصر، 1952.

4 - Cuddon. J.A: A dictionary of literary terms. Ander Deutsch. London. 1979.

بالأسلوب، ذلك، أن "لكل جنس أشكال تعبيره الضرورية المحددة والتي لا تقتصر على تكوينه فحسب، بل تشمل أيضا مفرداته ونحوه وأشكاله البلاغية وأدواته الفنية التصويرية"¹. ولا يمتلك كل نوع بطبيعة الحال، هذا الوضوح نفسه في العلاقة بينه وبين أسلوبه، وهذا ما جعل توماشفسكي يصف تصنيف الأنواع بأنه "عمل معقد" لأن "الأعمال الأدبية موزعة في طبقات شاسعة، تتمايز بدورها إلى أنماط وأصناف"².

وإذا كان هذا العمل، بالرغم من صعوبته، ممكنا في إطار حقبة ما لكون الأنواع تشكل نسقا، فإن الصعوبة الحقيقية هي في تجميع أنواع وجدت في حقبة مختلفة، لأن النوع يتغير من حقبة إلى أخرى بسبب تغير العلاقات بين الأنساق التي تكوّن تلك الأنواع. فالكلام عن نوع المسرحية غير ممكن دون الإشارة إلى ما عرفته من تغيير طيلة التاريخ، حيث "لا يمكن إقامة أي تصنيف منطقي وصارم للأنواع، فالتمييز بينها هو دائما تمييز تاريخي بمعنى أنه مبرر فقط خلال مدة زمنية معينة، هذا فضلا على أن ذلك التمييز يصاغ في الوقت نفسه من ملامح متعددة، ولامح نوع يمكن أن تكون طبيعتها مختلفة كل الاختلاف عن طبيعة ملامح نوع آخر، في الوقت نفسه تبقى تلك الملامح متساوقة منطقيا فيما بينها نظرا لأن توزيعها لا يخضع إلا للقوانين الداخلية للتركيب الجمالي"³.

يذهب توماشفسكي إلى وجود تجمع ثابت لأنساق متمازجة فيما بينها مكونة لأنواع، حيث يجب أن يراعي التمييز بينها تمييز الأنساق المستعملة فيها، وهو تمييز قد تكون له أصول مختلفة: "فنحن نقول بتمييز طبيعي عندما ينتج عن تناغم داخلي فيما بين الأنساق المستقلة، ذلك التناغم الذي يسمح بسهولة تمازجها. ونقول بتمييز أدبي واجتماعي عندما يترتب عن مرامي موضوعة للأعمال المستقلة وعن أوضاع خلقها واتجاهها والاستقبال المخصص لها. ونقول بتمييز تاريخي عندما يتعلق الأمر بإجراء محاكاة لأعمال قديمة أو تقاليد أدبية، إن أنساق البناء تتجمع حول بعض الأنساق المدركة. وهكذا يتم خلق طبقات أعمال أدبية مستقلة (أنواع) تتميز بتجمع أنساق حول أنساق مدركة نسميها ملامح للنوع"⁴.

يتكون النوع إذن، من أنساق ضمنها أنساق مهيمنة، هذا ما يوضحه ياكبسون من خلال مفهوم المهينة (La dominante)، وهي عنده عنصر لساني نوعي يهيمن على الأثر في مجموعة (La totalité)، ويمارس بصورة مباشرة تأثيره على العناصر الأخرى، إنها عنصر بؤري (Focal) للأثر الأدبي: إنها تحكم وتحدد وتغير العناصر الأخرى، كما أنها تضمن تلاحم البنية"⁵.

1- صلاح فضل، علم الأسلوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، القاهرة، 1985، ص 249.

2- نظرية الأغراض، توماشفسكي، ص 217.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه، ص 213.

5- عن الواقعية في الفن، ياكبسون، ضمن نظرية المنهج الشكلي، ص 81.

10- خاتمة:

يمكن القول في الأخير، بأن الحكي ضارب بجذوره في التاريخ الإنساني، ولن يموت إلا بموته، هذا ما أكده رولان بارت، لكن الاهتمام بالحكي والتنظير له، ومحاولة تعريفه بطرق دقيقة ومضبوطة لم تبدأ إلا مؤخراً، ولقد تضاربت الآراء والاتجاهات حول مفهوم الحكي، ومفهوم البنية السردية للخطاب، وفي تعريف معظم الاتجاهات نادراً ما نجد تعريفاً شاملاً يستطيع أن يهيم كل أنواعه، بل غالباً ما نجد هذه الاتجاهات تنصب على نوع معين ومحدد من قبيل الرواية والحكاية والقصة والقصيدة، أما النصوص المركبة والمعقدة مثل السينما والمسرح والأوبرا والملصقات الإشهارية، فغالباً ما كانت تقصي من دائرة الحكي، وذلك لاعتمادها وسيطاً إدراكياً مختلفاً عن المكتوب والمنطوق.

هذا ما وجد عند توماشفسكي في تعريف الحكي بقوله: "إننا يمكن أن نسمي متناً حكاياً مجموع الأحداث المتصلة فيما بينها، والتي يقع إخبارنا بها من خلال العمل، والمتن الحكائي يمكن أن يعرض بطريقة عملية حسب النظام الوقي والسببي للأحداث"¹.

ما يمكن ملاحظته أن هذا التعريف الذي قدمه هذا الباحث يشدد على مسألة جوهرية تكون وراء عملية الحكي، وتتمثل ضرورة وجود قصيدة معينة، وهذه القصيدة وراء عملية الحكي، تجعل من وظيفة القارئ تتحدى الاستهلاك إلى الإنتاج، وفي هذا الطرح رؤية سميوطيقية سابقة لأوانها، ونستشف هذه الوظيفة الدينامية للقارئ من خلال ضرورة إعادة ترتيب الأحداث، وفي ضوء هذا التعريف، نستنتج أن الحكي كان مشروطاً بوجود قصة تحكى بطريقة معينة، ووراء عملية حكيها لا بدّ من وجود قصيدة محددة، وبالرغم من كون هذا التعريف وضع من أجل غاية شاملة، فإننا لا نستطيع إدخال بعض النصوص المعقدة في إطاره مثل السينما والمسرح واللوحة الإشهارية.



1- نظرية الأغراض، توماشفسكي، ص 180.

لائحة المراجع:

- 1- أرسطو، إيساغوجيفرفوريس. نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ضمن منطق أرسطو، مكتبة النهضة، مصر، 1952.
- 2- بنكراد سعيد، السيميائيات السردية، منشورات الزمن، رقم 29، 2001.
- 3- علوش سعيد، المصطلحات الأدبية المعاصرة، مطبوعات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984.
- 4- ف. شلوفسكي _ ب. إيخنباوم، نصوص الشكلانيين الروس- أنساق التركيب والحيك الحكائي، ترجمة ابراهيم الخطيب، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 20، 1981.
- 5- فضل صلاح، علم الأسلوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1985، 2.
- 6- نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط 1، 1982.
- 7- Cuddon. J.A: A dictionary of literary terms. Ander Deutsch. London. 1979.
- 8- Todorov tzvetan, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition du seuil, Paris, 1972.

التّناص وبناء المعنى في الخطاب الشعري عند النّاقِد محمد مفتاح
قراءة من منظور نقد النّقد

**Intertextuality and the Construction of Meaning in
Poetic Discourse in the Criticism of Mohamed
Meftah:**

A Reading from the perspective of Crites of Crites

أ. حمادة محمد

**جامعة مولاي إسماعيل
مكناس
المغرب**

hammadamhmd@gmail.com



التنص وبناء المعنى في الخطاب الشعري عند الناقد محمد مفتاح قراءة من منظور نقد النقد

أ. حمادة محمد

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الممارسة النقدية العربية والمغربية على الخصوص المتربطة بـ (التنص كروية منهجية في الخطاب الشعري) للناقد محمد مفتاح، حيث قسّمت هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث، وقد سعت في المقدمة إلى التطرق لموضوع الدراسة وتطور مسار النقد المغربي، وانفتاحه على مرجعيات متعدّدة غربية وعربية تراثية، كما تناولت في المبحث الأول: مفهوم النص عند الناقد محمد مفتاح، وفي الثاني: سلّط الضوء على التنص كاستراتيجية في القراءة وفهم النص الشعري في الممارسة النقدية لمحمد مفتاح، وسجّلت بعض النتائج حولها، أما في المبحث الثالث: فقد كشفت الدراسة عن الترابط بين مفهوم التنص والتشاكل، من خلال الوقوف على تصوّر الناقد لكل من النص الشعري، وآليات التلقي، والمسارات التي يسلكها المعنى وطرق بنائه وعلاقتها بقصدية المؤلف. وختمت الدراسة بالتوقف عند أهم النتائج المتوصل إليها، والمثلة في الوعي المنهجي بالتنص كروية نقدية.

الكلمات المفتاحية: التنص، مفهوم النص، التشاكل، السرقة.

ABSTRACT:

This study aims to shed light on Arab and Moroccan critical practice, particularly that related to (intertextuality as a methodological approach in poetic discourse) by critic Mohamed Muftah. The study is divided into an introduction and three sections. In the introduction, I sought to address the subject of the study and the development of Moroccan criticism, and its openness to multiple Western and Arab heritage references. In the first section, I discuss the concept of text according to critic Muhammad Muftah, and in the second, I highlight intertextuality as a strategy for reading and understanding poetic text in Muhammad Muftah's critical practice, and I record some of the results. In the third section, the study revealed the interconnection between the concepts of intertextuality and homophony by examining the critic's conception of poetic text, the mechanisms of reception, the paths taken by meaning, the ways in which it is constructed, and its relationship to the author's intention. The study concluded by focusing on the most important findings, represented in the methodological awareness of intertextuality as a critical vision.

Keywords: Intertextuality, Concept of Text, Homophony, Plagiarism.

1- مقدمة:

لقد جاء كتاب الناقد المغربي محمد مفتاح "تحليل الخطاب الشعري" إستراتيجية التنّاص ليحدث نقلة نوعية في الدّرس النّقدي العربي عموماً والمغربي خصوصاً، ويشكل هذا الكتاب حلقة ضمن سيرورة مشروع نقدي كبير يروم وضع نظرية شمولية لتحليل الخطاب الشعري، وذلك عبر دمج مجموعة من النظريات العلميّة والأدبيّة وتنويع المراجع اللّغوية والمعرفيّة، إضافة إلى الاستفادة من مختلف الخلفيّات والمناهج مع إخضاعها للتّمحيص والتّدقيق، مستوعباً أن النّص في عمقه قائم على مبدأ التّعدد، و يقبل القراءة بأكثر من نظريّة أو منهج، معتبراً النّص ملتقى حوار النظريات والمناهج، لذلك حاول نحت مفاهيم إجرائية لضبط الخصوصيّات النّقديّة، للنقد المغربي وهو لا يرى في ذلك تخصيصاً له بقدر ما هو تطويع للدراسة النّقديّة. وهذا إن دل على شيء إنما على وعي متقدّم جداً لدى مفتاح في اختلاف المناهج النّقديّة الغربيّة مع الخطاب الشعري العربي، وهذا ما دفعه إلى تبني الطّابع المركّب والصّرامة العلميّة في بلورة المفاهيم وتوظيفها ونحتها. وكنيجة منطقيّة لهذا الأمر، فقد سارت الممارسة النّقديّة عنده مفتوحة على عوالم كونية متعدّدة. الشّيء الذي مكّنه من "إقامة جسور متينة بين الثقافتين العربيّة والغربيّة، وقد أدى ذلك إلى حضور وعي نقديّ مغاير لما هو موجود لدى العديد من النّقّاد العرب المعاصرين. يتمثل هذا الوعي بصورة جلية في فهم مختلف لطبيعة المثاقفة ووظيفة التّفاعل الثقافي، وفي ترجمة ذلك الوعي على مستوى تشكيل تصوّرات نظريّة وممارسات تطبيقيّة ملائمة، وهو يشغل بالعديد من التّجليات النصيّة العربيّة والغربيّة قديمها وحديثها"¹. ولذلك حاول بناء توليفة بين التعدد المنهجي والنّظري، من خلال الجمع بين النظريات والمناهج النّقديّة الغربيّة في معالجة النّص الأدبي، وكل ذلك بهدف وضع نظرية نسقية في النقد تبدو مختلفة عن سابقتها، أي أن طموح مفتاح مرهون بوضع قوانين كلية أو بعبارة أصح نظريّة شموليّة نتعرف من خلالها على مكان النّص الإبداعي، فكينونة النّص الإبداعي تتطلب قراءة نقدية فاحصة تتسم بالجدة.

تجدد الإشارة هنا إلى أن التّجربة النّقديّة لمحمد مفتاح مرّت من خلال خمس مراحل وهي:

2- المرحلة الاجتماعيّة:

في هذه المرحلة يمكن أن نتحدّث عن التحقيقات التي قام بها محمد مفتاح ومن ذلك تحقيقه لشعر لسان الدّين ابن الخطيب (1989)، وما يحتوي عليه هذا التحقيق من شرح ونظرة للشعر، كانت بمثابة صدى عميق للمناهج الاجتماعيّة الانعكاسية السائدة آنئذ.

أ- المرحلة الوظيفيّة

ويشكل فيها مؤلف الخطاب الصوفي (1997) المرحلة الوظيفيّة، حيث سعى من خلاله المؤلّف إلى إبراز دور التصوّف، غير مركز بذلك على الماهية أو الجوهر.

1- سعيد يقطين " مفهوم النص وإستراتيجية القراءة، مداخلة ضمن أعمال كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الناقد محمد مفتاح، دار النشر المدارس-الدار البيضاء، 2009 ص18.

ب- المرحلة الجمالية

ويمكن الحديث في هذه المرحلة عن الجانب الجمالي الاستيطقي ويظهر هذا الجانب خاصة في كتاب (في سمياء الشعر القديم، 1982)، والمؤلف الذي نحن في صدد دراسته وهو (تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناس، 1985) وقد ركز اهتمامه في هذه الدراسات على رصد الأشكال والبنىات. وهذه المرحلة اعتبرها الناقد محمد مفتاح ضرورة تساعد على الاهتمام بتحليل الأشكال.

ت- المرحلة الدينامية

ويعتبر كتابة دينامية النص تنظير وإنجاز أهم ما كتب في هذه المرحلة، والذي اهتدى فيه إلى مرجعية أبستمولوجية جديدة.

ث- المرحلة المعرفية

هذه المرحلة يمكن الحديث فيها عن إنجازات نقدية مهمة منها: مجهول البيان 1990، ثم التلقي والتأويل دراسة نسقية، وكتاب التشابه والاختلاف، 1996، إضافة إلى كتاب "المفاهيم معالم" 1999، وكتاب "مشكاة المفاهيم"، 2001، حيث استفاد فيه من علوم جديدة. غير أن هذه المراحل مترابطة فيما بينهما وتهدف في عمقها إلى تأسيس مشروع نقدي كبير.

3- في مفهوم النص ووظيفته عند الناقد محمد مفتاح:

شكل الاهتمام بتحليل النص الشعري والخطاب عموماً عنصراً هاماً في الدرس النقدي العربي عموماً والمغربي على الخصوص، لما تمثله لغة الشعر من خرق لنظام اللغة العادية، وتجاوزاً للنموذج المعياري الذي تبناه العالم اللغوي دي سوسير، نحو اللغة الشعرية، وهذا ما جعل الناقد المغربي مهتماً بالخطاب الشعري، ففي كل نص نقدي نكتشف وجه محمد مفتاح، وفي كل مؤلفاته رصد لجوانب الاختلاف في تجربته النقدية، فعنوان كتابه "الخطاب الشعري إستراتيجية التناس"، معناه ذلك الخطاب الذي يمتاز بخصوصيته عن الخطاب التثري، وهي دلالة على أن الخطاب الشعري يمكن قراءته بأكثر من منهج أو نظرية، فلو ظل مفتاح رهين منهج معين لما طرح مجموعة من الأسئلة. طرح السؤال عند محمد مفتاح وفحص النظريات والمناهج شكل هاجسه الأساس، فمفتاح الناقد فعل مثل المبدع ينتقي الأشياء ويفحصها ثم يستثمرها بصيغة أعمق، وهو "يعتمد على مبادئ التفكير النسقي التي تسعى إلى النظر إلى الظواهر والإشكالات وفق رؤية تكاملية قائمة على الأوصاف الكلية لا التجزئية"¹. إذن فما هو مفهوم النص ووظيفته عند الناقد محمد مفتاح؟

ينطلق محمد مفتاح في تعريفه للنص من خلال التعريف التكاملي الشمولي، إذ يؤكد أن للنص تعاريف عديدة تعكس، توجهات معرفية ونظرية ومنهجية مختلفة، "فهناك التعريف البنيوي، والاجتماعي للأدب

1- أحمد العقاد "عالم الأنساق المتعددة، أبعاد تحليل الخطاب والمعرفة، ضمن كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الباحث الناقد محمد مفتاح، دار النشر المدارس-الدار البيضاء 120.

والنّفساني الدلالي. وتعريف اتجاه تحليل الخطاب... وأمام هذا الاختلاف فإنه لا يسعنا إلا أن نركب بينها جمعياً لنستخلص المقومات الجوهرية الأساسية التالية:

- مدوّنة كلاميّة، يعني أنه مؤلّف من الكلام وليس صورة فوتوغرافية أو رسماً أو عمارة أو زياً.... وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضلها وهندستها في التحليل.
- حدث: وإن كلّ نصّ هو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل ذلك الحدث التاريخي.
- تواصل، يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب... إلى المتلقّي.
- تفاعلي، على أن الوظيفة التواصلية- في اللّغة- ليست هي كل شيء، فهناك وظائف أخرى للنّص اللّغوي، أهمها الوظيفة التّفاعلية التي تقيم علاقات اجتماعيّة بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها.
- مغلق، ونقصه انغلاق سمته الكتابية الأيقونة التي لها بداية ونهاية، ولكنه من الناحية المعنوية:
- توالدي، إن الحدث اللغوي ليس منبثقا من عدم وإنما هو توالد من إحداث تاريخية ونفسانية ولغوية.... وتتناسل منه أحداث لغويّة أخرى لا حقة له.
- فالنّص إذن مدونة حدث كلاميّ ذي وظائف متعدّدة¹.

إن تحديد مفهوم النّص يكاد يكون عتبة ومدخلا ضروريًا، في الكيفيّة التي تشتغل بها استراتيجية التّنّاص، وفق تصور منهجي متعدد، فالنص محور التّنّاص وهو موضوع الممارسة التأويلية. ذلك أن النّص حسب محمد مفتاح "يشترك مع النّصوص الأخرى في ثوابت أو نوى من المعاني لا تعدوها، وإنما يختلف المؤلفون في تأويلهم لها باعتبار كل مؤلّف مؤولا. فالنّص ليس له إلا معنى وحيد مستمدّ من شيء محصور عددا، ولكنه لا يحاط بمعانيه في نفس الوقت، فهو ثابت من حيث الجوهر وهو متغير من حيث التّأويل، فهو مطلق ونسبي"². تتجاوز إذن هذه التعاريف الرؤية الأحادية، وتكشف لنا عن خلاصات هامّة وهي كالتالي:

- عدم تسيج النّص ضمن رؤية واحدة أو تعريف واحد مما أتاح له البحث عن عناصر بناء النّص من داخل القواعد العامة للنّقد الأدبي. إذ يعتبر "النّص اللغوي اجتماعي أبدعه إنسان مسؤول سويّ وليس طفلاً، أو مصاباً بأمراض، وعاهات، أو فوضويّاً هدّاماً"³.
- ربط مفهوم النّص بالنّقد البنيوي والاجتماعي، والنّفسي الدلاليّ الذي كانت له امتدادات عديدة في تشكل قوانين النّص، فقد نصّ مفتاح على "أن النّص، مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعدّدة"⁴. وهذا يبين أن النّص يستند بصورة إلى "البعد الكتابي الذي يسمح له بتحقيق خصوصيّات محدّدة تنجم عن تواشج مكوناته المعجميّة والنحويّة والدلاليّة والتداولية، التي تظهر من خلال تواشج

1- محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري -استراتيجية التّنّاص، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط3، 1992. ص119، 120.

2- محمد مفتاح: المفاهيم معالم - نحو تأويل واقعي. المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2000. ص110.

3- محمد مفتاح "المعنى والدلالة" المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 20018، ص93.

4- محمد مفتاح "تحليل الخطاب الشعري"، ص120.

واتساق وانسجام مكُوناته، فإن النَّص المترابط يتعدى هذا المظهر الكتابي، بشروطه المحددة، لأن الوسيط الذي يوظفه للإبداع والتلقي، يسمح إلى جانب توظيف الكتابة باستعمال علامات أخرى متعددة مثل الصَّوت بمختلف أشكاله وأنواعه. بل إن المكتوب في حد ذاته يصبح قابلاً للتجلي بكيفيات وهيآت لم تكن تحقق على الورق: تبدلات في الحجم واللون والموضوع، وقبول الحركة¹.

- إثارة وضعية النَّص المتعدّد الوظائف في الحقل النقدي، بما هي وضعية مرتبطة بالنَّسق الذي استخدم فيه المفهوم، وهي القضية التي أشار إليها في كتابه ديناميّة النَّص تنظير وإنجاز، وكتاب المعنى والدلالة، حيث أشار إلى أن النص اللغوي يمتلك "القدرة على إنتاج متواليات صوتيّة في شكل تركيب مع بعض المعنى، ومع بعض القصد، وفي بعض السياقات الطبيعيّ والعقليّ والاجتماعي"².
- وصل بنية النَّص وقوانين انتظامه ببنية الخطاب الشعري، بالنظر إلى النتائج التي تربط بينها إلى حد الإقرار بأن "النَّص يمكن أن يدل على الحقيقة وعلى الاحتمال وعلى الممكن"³. وقد توصل إلى أن ما يشترك فيه السيميائيون في "تحليلهم للشعر مركزين على كون النَّص الشعري لعباً لغويّاً، وهو بهذه الخلاصة يعمل على تجاوز القراءة المحايدة مفسحاً المجال أمام المتلقي والتأويل وانطلاقاً من أن تداولية أي نص تكمن في تلقيه وقراءته"⁴.

- النَّص بالنسبة لمحمد مفتاح معرفة ثقافيّة، لذلك فهو "عبارة عن هدم وإعادة بناء بقصد غالباً، وليس صاحبه مسحوراً أو مخموراً أو فاقد للوعي يهذي كيفما يشاء، فإننتاج النَّص الأدبيّ، إذن وإعادة إنتاجه معاناة وجهد وعرق أولاً، وهو موهبة فطرية ثانياً"⁵. فقيمة هذا التصور مفيدة ومضيفة لأنها تراهن على مقدمات التحليل، واختبار منهج المقاربة باستيراده من النص نفسه، أو استيراده من المعرفة النظرية. ومن هنا "يستند هذا التصور إلى أولوية القصديّة على الموهبة، وهو تصور يحيل إلى إشكالية أعم كثيراً ما طالعتنا بصدد الاهتمام بضبط المفاهيم سواء في الأبحاث العلمية والاجتماعية والسياسية، وعبر الاحتكام إلى تصور نظري مكرس لعله قابل للتعديل حين يتعلق الأمر ببحث التحققات المشتركة بين النصوص، وإن اختلفت الفضاءات الثقافية أو تعددت"⁶.

1- سعيد يقطين " مفهوم النص وإستراتيجية القراءة، مداخلة ضمن أعمال كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الناقد محمد مفتاح، دار النشر المدارس - الدار البيضاء، 2009، ص 28.

2- محمد مفتاح " المعنى والدلالة " ص 94

3- محمد مفتاح: المفاهيم معالم - نحو تأويل واقعي. المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 2000، ص 32

4- الطاهر رواينية " النسقية والتركيب المنهجي في الخطاب النقدي عند محمد مفتاح " مداخلة ضمن كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي قراءات في أعمال الناقد الباحث محمد مفتاح، ص 165

5- محمد مفتاح، النص من القراءة إلى التنظير، منشورات المدارس 200، ص 25

6- عبد الفتاح الحجري " الأسس والحدود والعلاقات بصدد المشروع لمحمد مفتاح، مداخلة ضمن كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي قراءات في كتاب الباحث والناقد محمد مفتاح، ص 250

4- من النص إلى التناص كاستراتيجية في القراءة:

إن وضع استراتيجية للقراءة السليمة والتأويل العميق دفع بالناقد محمد مفتاح إلى رفع الحواجز على النص والإنصات إلى القاعدة الشمولية التي تجمع بين التعاريف، ولهذا حرص مفتاح على كشف المقومات التي تنبني عليها هذه التعريف في ضوء أنساقها المعرفية وعلى الوشائج التي تنطوي على المشترك بين التعاريف وهو ما نص عليه مفتاح في كتابه المفاهيم معالم. إلى وضع عدة استراتيجيات لقراءة النص وتأويله. وهي كالتالي:

- الإستراتيجية التصاعديّة: وهي التي تعني الانتقال من الخاص إلى العام وبتتبع متتاليات النص من الحرف إلى الكلمة، ومن الكلمة إلى الجملة، ومن الجملة إلى التي تليها.

- الإستراتيجية التنازلية: التي تنطلق من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، ومما هو مذكور لا استنباط غير مذكورة¹. كأن يتعرف القارئ، مثلاً على "البداية ليستهدى بها في توقع النهاية، أو من خلال الانطلاق من العنوان لتذكر المكونات"².

- الإستراتيجية الاستكشافية: التي يعتمد فيها المؤول على مؤشرات لبناء قراءة معينة بعد تجربة والخطأ إلى أن يظفر بمبتغاه³.

- الاستقياسية أو التقييسية: وهي القائمة على المقايسة، أي قياس ما لا يعلم تأويله على يعلم تم تكوينه من رصيد تأويلي، أو الربط بين المعروف والا معروف، وأبين المصدر والهدف⁴.

بعد هذا التوضيح الذي قمنا به في تعريف النص سوف نمر إلى مفهوم التناص والذي شكل منطلقاً هاماً في دراسة الخطاب الشعري، إذن ما هو التناص عند محمد مفتاح؟

يقدم مفتاح تعريفه للتناص بناء على عرض مجموعة من التعاريف التي حاولت أن تقف عند هذا المفهوم، لذلك نجد يقول: لقد حدد باحثون كثيرون مثل (كريستيفا، وأرقي، ولورانت، ورفاتير.....) على أن أي واحد من هؤلاء لم يضع تعريفاً جامعاً مانعاً، لذلك فإننا سنلجأ أيضاً- إلى استخلاص مقوماته من مختلف التعاريف المذكورة، وهي:

- فسيء من نصوص أخرى أدمجت فيه تقنيات.
- ممتص لها يجعلها من عندياته وبتصويرها منسجمة مع فضاء بنائه، ومع مقاصد.
- محمول لها يتمطيها أو تكثيفها بقصد مناقشة خصائصها ودلالاتها أو بهدف تعضيدها.

1- محمد مفتاح: المفاهيم معالم- نحو تأويل واقعي. المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 2000، ص33.
2- سعيد يقطين " مفهوم النص وإستراتيجية القراءة، مداخلة ضمن أعمال كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الناقد محمد مفتاح، دار النشر المدارس س- الدار البيضاء، 2009، ص26.
3- محمد مفتاح " المفاهيم معالم — نحو تأويل واقعي، ص33.
4- سعيد يقطين " مفهوم النص وإستراتيجية القراءة، مداخلة ضمن أعمال كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الناقد محمد مفتاح، ص33.

- ومعنى هذا، أن التناص هو تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة¹. في ضوء هذه التعريفات التي كانت جزءاً من رهان التحديد المفاهيمي في رصده لمفهوم التناص، يهدف محمد مفتاح إلى بناء نظرية شمولية في النقد، ذلك أنه لم يحصر انفتاحه على تعاريف مخصوصة بعينها في التحديد المفاهيمي، بل تجاوزه إلى الحفر في الأنساق النقدية وراء القوانين العامة للتناص. وقد ظلت المسافة التي حكمت علاقة محمد مفتاح بهذه التعريفات مفتوحة بانفعال حيوي، وهو ما دفع به إلى تحديد أهم المفاهيم التي كان يشتغل وفقها التناص وهي:

أ- المعارضة: وتعني أن عملاً أدبياً أو فنياً يحاكي فيه مؤلفه كيفية كتابة معلم فيه أو أسلوب ليقتردي بها أو لرياضة القول على هديهما أو للسخرية منها (Robert) أن هذا الجزء الأخير من التحديد هو:

ب- المعارضة الساخرة: أي التقليد الهزلي أو قلب الوظيفة بحيث يصير الخطاب الجدي هزلياً، والهزلي جدياً..... والمدح ذماً والذم مدحاً.

ت- السرقة: وتعني النقل والاقتراض والمحاكاة.... مع إخفاء المسروق.

بعض عرض محمد مفتاح لهذه المفاهيم حاول أن يجد لها ما يسوغها في الثقافة العربية وذهب إلى القول أن:

ث- المعارضة" التي تدل لغويًا على المحاكاة والمحاذاة في السير، ولكن هناك معنى عامًا بجانب هذا المعنى الخاص وهو المحاكاة أي صنع وأي فعل، وهذا المعنى المصداقي هو الذي سوغ إطلاق العرب على المحاكاة الشعرية اسم المعارضة.

ح - المناقضة: غير أن المعارضة -لغويًا واصطلاحياً- تعني أحياناً المخالفة واتخاذ كل من المؤلفين طريقه سائرين وجهاً لوجه إلى أن يلتقيا في نقطة معينة. وهذا معنى آخر نقله النقاد العرب إلى المعنى الاصطلاحي وهو النقيضة.

ج- السرقة: وقد أفاض النقاد العرب فيها فذكروا كثيراً من أجناسها وأنواعها، وقد يكون كلام ابن رشيق أكثر تركيزاً وتكثيفاً لما قال: "هذا باب متسع جداً لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه، وفيه أشياء غامضة إلا عن البصير الحاذق بالصناعة، وأخرى فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل"². وهذا القول فيه إشارة إلى أن التناص في الشعر العربي كان يأخذ طابع السرقة بمفهومها القديح، حيث كانت مرفوضة ولا يقبل من الشاعر أن يأخذ من شعر أخيه على نية انتحاله أو التصرف فيه.

إذن ما الجديد الذي أتى به مفتاح بخصوص التناص؟ هل اكتفى بما سطره ابن رشيق؟ أعتقد أن الأمر هنا يتعلق بمستويات عميقة في التناص يجب أن نوضحها جيداً. لقد كان تصور القدماء للتناص يأخذ عدة ألقاب، "كالإصطراف، والاجتلاب، والانتحال، والاهتدام والإغارة، والمرافدة، والاستلحاق. وكلها قريب من

1- محمد مفتاح "تحليل الخطاب الشعري"، ص121.

2- محمد مفتاح "تحليل الخطاب الشعري" ص112، 122.

قريب، وقد استعمل بعضها في مكان بعض، غير أنني ذكرها على ما قيلت فيما بعد¹. معتبرين الإصطراف إعجاب الشاعر "ببيت من الشعر فيصرفه إلى نفسه، فإن الإصطراف صرفه إليه على جهة المثل فهو اختلاف واستلحاق، وإن دعاه جملة فهو انتحال، ولا يقال منتحل إلا لمن ادعى شعرا لغيره وهو يقول الشعر، وأما أن كان لا يقول الشعر فهو مدع غير منتحل، وإن كان الشعر لشاعر أخذه منه غلبة فتلك الإغارة والغصب"². هذا القول يوضح أمرا مهما هو أن التناص في القديم كان يحدث داخل نسق الثقافة العربية فقط لأن الشاعر في هذه المرحلة كان يشعر باكتفاء ذاتي، بعبارة أخرى أن التناص كان يحدث داخل نسق الثقافة العربية وليس خارجها، إذ الشاعر العربي لا يأخذ من الشاعر اليوناني أو الهندي، بل يكتفي فقط بأخيه الشاعر. لذلك تعددت أنواع السرقة وألقابها فنجد مثلا نوعا من السرقة يسمى الاسترفاد، ويقول بشأنه ابن رشيق "الاسترفاد إذا كانت السرقة فيما دون البيت فذلك هو الاهتدام ويسمى أيضا النسخ... أما الاختلاس فهو تحويل المعنى من نسيب إلى مديح ويسمى أيضا نقل المعنى، فإذا أخذ بنية الكلام فتلك موازنة فإن جعل مكان كل لفظة ضدها فذلك هو العكس، فإن صح أن الشاعر لم يسمع بقول الآخر - وكان في عصر واحد- وتلك الموارد، وإن آلفت من أبيات قد ركب بعضها من بعض فذلك هو الالتقاط والتلفيق وبعضها يسميه الاجتذاب والتركيب"³.

لقد ميز ابن رشيق بين المستويات التي يأخذها التناص في القديم بحسب طبيعة الشاعر والغرض الذي يدفعه إلى الأخذ من أخيه الشاعر، فنجد مثلا مفهوم "النسخ" والذي يتعلق بسرقة بيت شعري إلى فقرة شعرية يختلف تماما مع مفهوم "الاختلاس" الذي يتعلق بتحويل المعنى من غرض إلى غرض. رغم سلبية التناص إلا أن ابن رشيق أكد على أن القليل من الشعراء الذين يفلتون منه أو بعبارة أصح لا يمكن لأي شاعر أن يدعي السلامة منه. فالأمر يتعلق بمبدئيا "بنوعين من التناص؛ نوع متفق عليه، شرعي (التلميح، والعقد والحل، والاستشهاد والاقْتباس... إلخ)، ونوع آخر أقل شرعية، على حد تعبير جرار جنيت، وهو السرقة. هذا ما يفهم، أيضا، من مجمل إنتاج النقد والبلاغة العربيين قديما"⁴.

فوجود التناص في المستوى الأول المتفق عليه هو أمر محمود لأنه يحفظ للشاعر صنعته من الدخيل ومن التحريف والتزوير، كما يحفظ الشعر باعتباره أمانة يجب الإحالة عليها عند الأخذ أو الاقتباس. أما المستوى الثاني من التناص فقد ذمموه واعتبروه عيبا ومكروها لأنه خارج عن نطاق الاتفاق كما أنه يخل بالأمانة الشعرية ويعرض الممارسة الشعرية لتحريف. لذلك نجد عبد الكريم النهشلي وهو أستاذ ابن رشيق يؤكد على أن "اتكال الشاعر على السرقة بلادة وعجز، وتركه كل معنى سبق إليه جهل"⁵. غير أن وجود التناص بهذه الكثافة وهذا التنوع من ناحية الألقاب هو دليل قوي على أن التناص كان حاضرا بقوة وبأشكال

1- ابن رشيق "العمد في محاسن الشعر وآدابه نقده" تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص 280.

2- المرجع نفسه، ص 282.

3- ابن رشيق "العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده"، ص 282.

4- المختار حسني "السرقة الشعرية المفهوم وآليات الاشتغال (من ابن سلام الجمحي إلى حازم القرطنجي" مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد 169، يوليو- سبتمبر 2016، ص 196.

5- أنظر ابن رشيق العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده" والرأي المذكور هو رأي عبد الكريم النهشلي أستاذ ابن رشيق " ص 281.

متعددة، ولعل السبب في وجود التناس في هذه الشاكلة هو أن الشعر يخلق من جنسه، أو بعبارة أصح أن إنتاج الشعر كان يتعلق بمسألة الحفظ، أي الحفظ من جنس الشعر ثم المرور بعملية النسيان حتى يصبح الشعر من عنديّة الشاعر ونابع من سليقته، فالأدب كما يؤكد تدوروف يخلق من الأدب، لا من الواقع، سواء أكان هذا ماديا أم روحيا، فكل أثر أدبي اتفاقي اصطلاحي¹. ويضيف قائلا لا يمكن نظم قصائد شعرية إلا من منطلق قصائد أخرى، ولا إنشاء روايات إلا انطلاقا من روايات أخرى². فتحقيق نوع من التراكم على مستوى جنس معين رهين بحفظه ومدارسته وفهمه حتى يتحقق الوعي به، إضافة أنه من الواجب عليه أن يحصل على اعتراف من طرف المؤسسة الاجتماعية التي تضمن له الاستمرارية والخلود غير أن المسألة الأساسية التي تجب إلى الإشارة إليها الآن مفهوم التناس وخصوصا في العصر الحديث سوف يتغير جذريا ويصبح تناسا مع الآخر الغربي. أي أن الشاعر العربي لم يعد يحقق اكتفاءه الذاتي، بل أصبح في حاجة إلى الإنسان الغربي لكي يحقق نوعا من الاعتراف بنفسه ثم يحقق نوعا من التقدم أيضا على مستوى التطور.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هو التناس عند محمد مفتاح؟ هل هو تناس على مستوى النص أم على مستوى المفاهيم؟ بعبارة أخرى ماهي الإضافة النوعية التي حققها محمد مفتاح في تحديد لمفهوم التناس؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث محمد مفتاح يبحث عن التشييد المنهجي وهذه الفكرة هي الأساس في إحداثه زعزعة في وجه المفهوم للعبور نحو وضع التعريف التكاملي للتناس، والذي عده حوارا بين النصوص، وهذا الحوار يحقق تراكما معنويا، وهي إشارة إلى مفهوم التشاكل كونه إركاما لنواة معنوية في الخطاب، يتقاطع مع التناس من ناحية التراكم المعنوي ولما كان امتداده شاملا لكل عناصره، فإن علاقته بالتناس تصبح أمرا مؤكدا لأنهما يخضعان للآلية نفسها، لأن أي "نص مهما كان ليس إلا إركاما لنواة معنوية موجودة من قبل"³.

لأن التناس "تعالق..... نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"⁴. ولذلك فإن التشاكل والتناس "رديفان لبعضهما بعض لأنهما يشغلان الآلية نفسها. فدراسات التناس المختلفة ركزت على مبدأ العلاقة الذي يجعل نصا مؤسسا على آخر سواء أتعلق الأمر بالتناس العام أم بالتناس الضيق، أم بالتناس الداخلي أم بالتناس الخارجي، إذ هي علاقة داخلية في النص الواحد، أو بين إبداعات مبدع معين. وهي علاقة خارجية في حالة النص مع غيره من النصوص سواء تلك المرتبطة بجنس الإبداع أم المحيطة به"⁵.

1- تزفتان تدوروف "مدخل إلى الأدب العجائبي"، ص 34.

2- المرجع نفسه، ص 34.

3- محمد مفتاح "تحليل الخطاب الشعري"، ص 25.

4- المرجع نفسه، ص 121.

5- عبد اللطيف محفوظ وجمال بن دحمان "محمد مفتاح المشروع النقدي المفتوح السيميائيات والتداوليات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، الجزائر ص 62.

5- التناص والتشاكل:

يظهر إذن أن التناص يرادف التشاكل من خلال التراكم المعنوي الذي يحققه، وهي إشارة إلى أن التناص عند محمد مفتاح هو تناص على مستوى النواة المعنوية التي يحققها مفهوم التشاكل ومفهوم التناص، وهو تناص على مستوى المفاهيم وعلى مستوى النص أيضا. فمفهوم التشاكل يحقق لنا تراكما على مستوى المقومات المعنوية، فالتناص كامن في النص، لكن بطريقة غير مباشرة، تحتاج منا إلى تفعيل مفهوم التشاكل للوصول إلى النواة المعنوية، وبذلك نكون أمام تناص على مستوى التلقي والإنتاج. فالتناص حاضر في النص الشعري بطرق مختلفة سواء بوعي من الشاعر أو من دون وعي، فالنواة المركزية في التناص تتعلق بالتراكم المعنوي الذي يحقق على مستوى الفهم، كما أن عملية الفهم تحتاج إلى توفر مفاهيم إجرائية تقربنا من المعنى، لذلك وجدنا محمد مفتاح يجعل من التشاكل رديفا للتناص. بل إنه يجعل من التناص استراتيجية لا تتحقق إلا بخلق نوع من الحوار بين المفاهيم، ويمكن القول إن التناص عند محمد مفتاح هو تناص على مستوى المفاهيم أكثر من تناص على مستوى النص. والدليل على ذلك أنه يتعامل مع المفاهيم بشكل براغماتي نفعي، أقصد أنه يتعامل مع المفهوم من ناحية المردودية التي يحققها على مستوى النص وليس المفهوم بحد ذاته، وهذا ما جعله ينتقي من النظريات والمناهج أفضل المفاهيم وأجودها والتي من الممكن أن تحقق له إنتاجية معنوية في النص.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه ماهي آليات التناص محمد مفتاح؟ إذا كانت آليات التناص في القديم تشتغل وفق مستويين الأول مقبول ومشروع (الاقتباس، الإحالة، الاستشهاد) ثم المستوى الثاني المكروه، وهي السرقة بأنواعها (الاختلاس، الاهتدام، الانتحال) فإن عند محمد مفتاح أدرك جيدا أن معمار النص الشعري "أصبح معقدا، وإدراكه لا تتيحه لنا القراءات الأفقية فقط، بل ثمة إمكانات قرائية أخرى يتيحها لنا هذا النص، ويدعوننا للانخراط في تيمه"¹. لذلك نجد التناص عنده ليس عبارة عن مفهوم أو مفاهيم فقط، بل هو استراتيجية أي خطة تقوم على التناص النصي والمفاهيمي، ولكي يطبق هذه الخطة اعتبر التناص "بمثابة الهواء والماء والزمان والمكان للإنسان فلا حياة له بدونها ولا عيشة له خارجهما، وعليه فإن من الجدوى أن يبحث عن آليات التناص لا أن يتجاهل وجوده هروبا إلى الأمام"². وهذا القول فيه إشارة إلى أن محمد مفتاح يذهب مذهب ابن رشيق ليس في التصور بل من ناحية ملازمة التناص للشاعر ذلك أنه من الصعب على أي شاعر أن يدعي السلامة منه، لأن التناص من الضروريات التي لا يمكن الاستغناء عنها. لأن النص الشعري في عمقه عبارة عن نصوص كامنة في لاوعي الشاعر. فالجديد الذي أتى به محمد مفتاح فيما يخص الحديث عن التناص يتمثل في التصور الذي يفهم به التناص، ولكي نكشف عن عمق تصوره يجب أن نقف عند مجموعة من الآليات التي تشتغل في التناص وهي مكونة من سبعة مفاهيم أولها:

1- صلاح بوسريف "فخاخ المعنى" قراءات في الشعر المغربي المعاصر" ص79.

2- محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري" ص125.

أ- التمطيط: ويؤكد على أنه يحضر بصور مختلفة أهما: "الأنكرام" وهو مصطلح يشير به إلى الجناس، وبالضبط جناس القلب والتصنيف، ثم مفهوم الباركرام (الكلمة- المحور)، ويعطي الأمثلة لقوله: فالقلب مثل: "قول - لوق، وعسل - لسع، والتصنيف مثل نخل - نحل وعثرة - عترة، والزهر- السهر..... وأما الكلمة المحور فقد تكون أصواتها مشتتة طوال النص مكونة تراكما يثير انتباه القارئ الحصيف"¹.

ب- الشرح: ويقصد به أن الأساس الذي يبني عليه كل خطاب، وبالأخص الخطاب الشعري، فالشاعر قد يلجأ إلى وسائل متعددة تنتهي كلها إلى هذا المفهوم، فقد يجعل البيت الأول محورا، ثم يبني عليه المقطوعة أو القصيدة وقد يستعير قولاً معروفاً ليحمله في الأول أو في الوسط أو في الأخير ثم يمططه بتقليبه في صيغ مختلفة"².

ت- الاستعارة: والاستعارة هنا بأنواعها المختلفة منها المرشحة والمجردة والمطلقة، فهي تقوم بدور جوهري في كل خطاب ولا سيما الخطاب الشعري، "بما تبث في الجمادات من حياة وتشخيص"³.

ث- التكرار: ويحدث على مستوى الأصوات والكلمات ثم الصيغ "متجليا في التراكم أو في التباين وقد لاحظنا هذا التكرار بصفة خاصة في القسم الثاني متجليا في صيغة الماضي، وفي القسم الأخير واضحا في تراكيب متماثلة"⁴.

ج- الشكل الدرامي ويقصد به محمد مفتاح الصراع الذي يطبع جوهر القصيدة وذلك التوتر الذي يشمل جميع عناصر بنية القصيدة وخصوصا التقابل، وثم التكرار الذي يشمل الصيغ الفعلية، وهو ما يساهم في نمو القصيدة فضائيا وزمانيا.

ح- أيقونة الكتابة ويقصد بها الآليات التمطيطية التي ذكرنا تؤدي إلى ما يمكن تسميته بأيقونة الكتابة (أي علاقة المشابهة مع واقع العالم الخارجي). وعلى هذا الأساس فإن تجاوز الكلمات المتشابهة أو تباعدها، وارتباط المقومات النحوية ببعضها أو اتساع الفضاء الذي تحتله أو ضيقه هي أشياء لها دلالتها في الخطاب الشعري اعتبارا لمفهوم الأيقونة"⁵.

خ- الإيجاز: ويقصد به محمد مفتاح أنه على الشاعر ألا يفصل في ذكر الأحداث التاريخية، وإنما يحيل على ما اشتهر منها وما أثر لاستخلاص العبرة ولتجنب المتلقي ما فعله السابقون من شرور ولحظه على مزيد من فعل الخيرات والمسارعة إليها.⁶

1- محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري ص 126.

2- المرجع نفسه ص 126.

3- محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري، مرجع سابق، ص 126.

4- المرجع نفسه ص 127.

5- المرجع نفسه ص 127.

6- المرجع نفسه، ص 128.

إن آلية التكرار في التناص تظهر بشكل بارز في الجانب التطبيقي من كتاب إستراتيجية التناص، خاصة في تحليله للأبيات التي يقول فيها الشاعر:

ما لليالي - أقال الله عثرتنا من الليالي وخانتها يد الغير
تسر بالشيء لكن تغر به كالأيم ثار على الجاني من الزهر

يقول محمد مفتاح: "إن أول ما يثير انتباهنا - هنا - هو تكرار الليالي، وقد سبق للشاعر أن ردد كلمات أخرى، ولكن الفرق بينهما أن ذلك متصل وهذا منفصل. على أن في الاتصال والانفصال أنواعا. ومهما يكن الأمر فإن لكل منها دلالة بحسب درجته في الاتصال والانفصال وقد بينا هذا من قبل. ومراد هذا التكرار إلى التداخي، فأصوات الليالي - أثناء نطقها - أوهمت الشاعر بأنها تعني الله، فاستدرك حينئذ فنحسب الخير إلى الله والشر والليالي، ويمكن تعزيز هذا باستغلال جناس القلب والتصحيح للدعوة إلى أهل الشاعر والدعوة على الليالي، لذلك يمكن تصحيح عثرتنا ب عثرتنا وخانتها ب حانتها"¹. إن محمد مفتاح يبحث عن المعنى النووي الذي يجمع بين المفردات " وهذا الجمع هو ما تقتضيه خاصية الحشو (تراكم المقومات) التي تؤدي إلى تشاكلات عديدة"².

6- نتائج الدراسة:

يمكن القول، انطلاقا مما سبق، إن التناص عند محمد مفتاح مبني على مفهوم السرقات، لكنه يتجاوزه إلى الاشتغال بوصفه استراتيجية في القراءة، تبحث عن علاقات لا وجود لها قبل القراءة. على اعتبار أن "شعرية النص لم تعد رهينة ومشروطة بمقولة القاعدة المنبثقة من الثقافة الشعرية وحدها أو بتوفر قوانين سابقة على تأليف النص، بل على العكس من ذلك أصبح النص خاضعا لشروط جمالية، متجاوزا التعريفات الشعرية التقليدية التي بقيت وإلى الآن، تعرف الشعر وتصفه على أنه، الكلام الموزون المقفى الدال على معنى معين، فحضور الجانب الجمالي والاهتمام به يؤكد على أن التناص هنا يتحقق على مستوى التلقي أقصد فعل القراءة، فمحمد مفتاح يقدم نفسه محللا أكثر من كونه ناقدا، فالتناص بالنسبة له يساهم في بناء العلاقات المكونة للخطاب الشعري. ومن ثم فإن فعالية التناص التي رصدنا بعض ملامحها، يستند فيها إلى عدة عناصر أهمها:

أ- تفاعل التناص مع النص ضمن لعبة غير خاضعة لقانون داخلي منظم ومنتهي. ينتج عن هذا تداخل منهجي يعمل على تقنين لعبة الإحالات بوصفها كون سميائي، ويعمل هذا التداخل على تنظيمها، ومنعها من التسيب، وتأتي مقولة الاتساق المزدوج التي تطلع بهذا الدور؛ أي دور التنظيم. ويلعب مفهوم "النواة المعنوية" الذي صاغه الدكتور عبط اللطيف محفوظ دورا مركزيا في جعل الحديث عن التشاكل أعم من الحديث عن التناص، ذلك أننا نحتاج في كل خطاب إلى تحديد يقوم على إجراءين:

1- المرجع نفسه، ص 186-187.

2- محمد مفتاح "المعنى والدلالة"، ص33.

- الإجراء الأول: تحليل الخطاب بتحديد نواته المركزية.
- الإجراء الثاني: الكشف عن الخطابات التي يتحاور (التشاكل) معها
 - ب- تحويل التشاكل صلاحية معرفية إجرائية. واعتبار التناص آلية لتحليل الخطاب الشعري وتأويله. من هنا تنتسب أعمال محمد مفتاح إلى الكتابات النقدية التي أوكلت للتناص مهمة الحفر في قضايا الخطاب الشعري وقراءتها، وقد ذهب جمال بن دحمان، إلى اعتبار أن إدخال عنصر الاتساق المزدوج، مكن محمد مفتاح من إدخال مقولة "البعد التداولي" في استخدام التناص عبر اللجوء إلى مفهوم المقاصد، والتي تنقسم بدورها إلى: مقاصد خاصة بالنصوص، أخرى بالمتكلمين، وبالتالي بالمخاطبين، ذلك أن تشكل الخطابات المتعددة واللامتناهية لا يخرج المقاصد السالفة الذكر، كما أن هذه المقاصد تختلف حسب الحاجات والمواقف، التي يحدد القارئ بنفسه، على أن الخطاب المركز لا يحتوي الخطابات الأخرى بقدر ما يعمل على توجيهها دائما وقد يحدث العكس من ذلك، إما التنافر، وينتج عنه أن يشاكل نص نفا آخر من أجل تحويل نواته بالسخرية والتهكم وغيرها.
 - ت- بناء علاقات خفية بين عناصر قد تبدو متباعدة، بين التشاكل والتناص، بما يجعل هذا البناء صونا معرفيا لتجدد قراءة الخطاب الشعري، وهكذا فإن فرادة المسار النقدي لمحمد مفتاح تنهض في جزء كبير منها على توليد مفاهيم جديدة بناء على طبيعة المشاكل التي تواجه القارئ مشيرا إلى أن التناص هو وسيلة تواصل لا يمكن أن يحصل القصد من أي خطاب لغوي بدونه، إذ يكون هناك مرسل بغير متلق مستوعب مدرك لمراميه وعلى هذا فإن وجود ميثاق، وقسطا مشتركا بينهما من التقاليد الأدبية، ومن المعاني ضروري لنجاح العلية التواصلية على أنها ليست رغم جوهرها- كل شيء وإنما هناك وظيفة أخرى هي التفاعل.
 - ث- التناص ليس استراتيجية فقط، بل هو حوار المفاهيم التي تشتغل وفق قواعد إجرائية، والتي تشكل في عمقها طريقة في الرؤية ومنهج متعدد في القراءة ومعاينة النص الأدبي، ولأنها كذلك فهي تطوير للآليات تحليل الخطاب الشعري وعلاقته بالمرجعية الغربية وموقع هذا الخطاب ضمن خطابات أخرى.
 - ج- تجاوز محمد مفتاح مفاهيم السرقة والمعارضة والتأثر، بحيث أصبح التناص عنده يكشف عن مواقف ثقافية ومعرفية من التراث، معتبرا أن الثقافة المحافظة تظفي نوعا من القداسة والاحترام على تراثها، وإذا لم تتعرض لهزات تاريخية عنيفة تقطع تواصلها فإنها تكون مجترة محافظة، وإذا كانت ثقافة ما متغيرة انتابها تحولات تاريخية واجتماعية عميقة فلأنها غالبا ما تعيد النظر في تراثها بمناهج نقدية.



قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- ابن رشيق " العمد في محاسن الشعر وأدابه نقده " تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان. 1934.

المراجع:

- 1- أحمد العقاد " عالم الأنساق المتعددة، أبعاد تحليل الخطاب والمعرفة، ضمن كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الباحث الناقد محمد مفتاح، دار النشر المدارس-الدار البيضاء.
- 2- سعيد يقطين " مفهوم النص وإستراتيجية القراءة، مداخلة ضمن أعمال كتاب التأسيس المنهجي والتأصيل المعرفي، قراءات في أعمال الناقد محمد مفتاح، دار النشر المدارس-الدار البيضاء، 2009.
- 3- الشعرية المفهوم وآليات الاشتغال (من ابن سلام الجمحي إلى حازم القرطنجي " مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد 169، يوليو- سبتمبر 2016.
- 4- عبد اللطيف محفوظ وجمال بن دحمان " محمد مفتاح المشروع النقدي المفتوح السيميائيات والتداوليات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، الجزائر.
- 5- محمد مفتاح " التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 1996.
- 6- محمد مفتاح " المعنى والدلالة " المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 2008.
- 7- محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري - إستراتيجية التناص، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط3، 1992.
- 8- محمد مفتاح: المفاهيم معالم- نحو تأويل واقعي. المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2000.
- 9- محمد مفتاح، النص من القراءة إلى التنظير، منشورات المدارس 2000.

**جسد المقدّس:
النّصّ الصّامت في طقوس التّعبير**

**The Body of the Sacred:
The Silent Text in the Rituals of Expression**

أ. حفصية سعدي

جامعة الزيتونة
تونس

hafsia.saidi.ar@gmail.com



جسد المقدّس: النصّ الصّامت في طقوس التّعبير

أ. حفصية سعدي

ملخص:

لم يعد الجسد مجرد وعاء للروح، بل صار نصاً صامتاً يحمل رموز المقدّس ويعيد تشكيل العلاقة بين الإنسان والغيب، ومنه يولد "جسد المقدّس" باعتباره نقطة التقاء بين البيولوجي والرمزي وبين الطقس والمعنى إذ تترجم الشعائر والممارسات الجسدية تمثيلات المتجاوز دون وساطة مفاهيم نظرية. في هذا الصمت الرمزي يولد ما يمكن تسميته "النص الصامت" إذ يعبر الجسد عن المقدّس من خلال الأفعال والطقوس لا بالكلام المباشر. وتتيح قراءة الجسد على أنه شفرة دلالية فهم دور الرموز في تشكيل الذات المؤمنة وتكشف التوتر بين العلي والخفي والتعبير والكتمان والقدسي والدينيوي. ويستدعي هذا المقام مقارنة متعددة التخصصات تستنطق الجسد في طقوسه وتدرس تحولات معانيه ضمن السلطة الدينية والسياقات الاجتماعية المعاصرة بما في ذلك تأثير الجندر والحداثة الرقمية. إن النظر في الجسد بوصفه مساحة للضبط والمقاومة يمكن من تأسيس منظور جديد للدين يقرأ في صمت الطقوس ما لا تكتبه النصوص ويعيد إنتاج فهم المقدّس في الأفق المعاصر.

الكلمات المفتاحية: جسد المقدس - الطقوس والشعائر - الرمز والدلالة - التأويل الديني المعاصر - الأنثروبولوجيا الدينية.

ABSTRACT:

The body has evolved from a mere vessel for the soul into a silent text that encodes the symbols of the sacred and redefines humanity's connection with the transcendent. "The body of the sacred" thus emerges as the intersection between the biological and the symbolic, where ritual gestures embody metaphysical meanings beyond theoretical discourse. This "silent text" expresses the sacred through bodily acts rather than words, unveiling the deep interplay between revelation and concealment, the sacred and the profane. Interpreting the body as a semiotic system invites a multidisciplinary lens that explores how rituals, gender and digital modernity reshape the body's spiritual and social significance. Ultimately, this perspective reimagines religion as a space where silence speaks and the sacred is continually reconstituted within the horizons of contemporary experience.

keywords: The Body of the Sacred, Rituals and Ceremonies, Symbol and Meaning, Contemporary Religious Hermeneutics, Religious Anthropology.

1- مقدمة:

لم يكن الجسد يوماً مجرد حضور بيولوجي أو حاملاً للكينونة الإنسانية، بل ظلّ عبر العصور موقعا تأويلياً تتقاطع فيه رموز المعنى ويتجلى من خلاله المقدّس في بعده الطقسي والتعبيري. لقد أدركت المجتمعات، منذ بداياتها الأولى، أن الجسد ليس مادة صامتة، بل نصّ مشقّر يخترن ذاكرة الجماعة ويعيد باستمرار تشكيل العلاقة بين الإنسان والعالم وبين الكائن والمتجاوز. من هذا المنطلق مثّل "جسد المقدّس" نقطة التقاء بين البيولوجي والرمزي وبين الطقس والمعنى وبين اللغة المنطوقة وإشارات الجسد الصامتة، فكل طقس ديني مهما بدت بساطته أو تعقيداته ينطوي على حضور مركزي للجسد كوسيط بين الإنسان والمقدّس. واللافت في هذه العلاقة أنّ الجسد لا يتكلم لكنه يُفصح والطقس لا ينطق لكنه يُظهر. ومن هذا التواطؤ بين الصمت الجسدي والكلام المقدّس يتشكل ما يمكن تسميته بـ "النصّ الصامت" ذلك الذي لا يُقرأ في السطور، بل في الأداءات ولا يُستنبت من المفاهيم، بل من الطقوس والشعائر والممارسات الجسدية. إذن يضعنا هذا الأفق أمام إشكالية جوهرية تتجاوز القراءة الظاهرية للنصوص المقدّسة:

- كيف يتحوّل الجسد إلى طقس حامل للمقدّس؟
 - وهل يُعاد إنتاج المقدّس داخل الجسد بوصفه نصّاً صامتاً قائماً على الأداء والتمثيل؟
 - وما موقع هذا الجسد داخل التحولات الاجتماعية والثقافية والأنثروبولوجية المعاصرة؟
- إن فهم الدين لا يكتمل عبر النصوص وحدها، بل يستوجب إنصاتاً عميقاً للجسد في صمته واستقراء للطقوس بوصفها نصوصاً أدائية تفتح منافذ جديدة لتأويل المقدّس. هنا تحديداً تتقاطع الحاجة إلى منهجية تأويلية متعددة التخصصات تستند إلى الأنثروبولوجيا الثقافية وسميائيات الجسد ودراسات الجندر وعلم الاجتماع الديني للوقوف على أبعاد هذا "النصّ الصامت" الذي يخترق الحدود بين القول والفعل وبين الرمزي والمادي وبين السلطة والمقاومة.

لذلك يسعى هذا البحث إلى مقارنة العلاقة بين الجسد والطقس بوصفها علاقة تفاعلية تؤسس لكتابة رمزية للمقدّس، مع تركيز الاهتمام على الجسد باعتباره ساحة للضبط والمقاومة داخل منظومات السلطة الدينية والاجتماعية. كما يستعرض التحولات المعاصرة في تأويل الطقوس الجسدية، لاسيما من زاوية دراسات الجندر والرقمنة، بما يُتيح إمكان إعادة التفكير في موقع الجسد في التعبير الديني وفي جدلية الصمت والكلام داخل أنساق المقدّس.

2- الجسد والنصّ الصامت: تأصيل نظري ومفاهيمي:

2-1- الجسد بوصفه نصاً:

2-1-1- الجسد حاملاً للمعنى بين الفلسفة والأنثروبولوجيا: من الكيان البيولوجي إلى النصّ الرمزي:

لم يكن الجسد يوماً في تاريخ الفكر الإنساني مجرد وعاء بيولوجي يحمل الإنسان في العالم، بل ظل عبر العصور مدار انشغال فلسفي وأنثروبولوجي بوصفه محورا مركزيا لإنتاج المعنى وتداوله ضمن الحقول الثقافية والاجتماعية والدينية، فالفلسفات القديمة من الأفلاطونية إلى الرواقيات ترددت بين اختزال الجسد في مجرد وعاء للروح يعيق انطلاقها وبين اعتباره جزءاً من تكوين الذات رغم انفعاله الدائم بمؤثرات الخارج. غير أن التحول الحقيقي في النظر إلى الجسد لم يتم إلا مع فلسفات الحدائث والظاهراتية المعاصرة إذ لم يعد الجسد موضوعاً للتمثل أو السيطرة، بل أفقاً للتجربة والمعنى. وقد جاء فيلسوف الظاهراتية موريس ميرلوبونتي ليقلب التصور الكلاسيكي حين أكد أن الجسد "ليس شيئاً في العالم، بل هو وسيلتي للوجود في العالم"¹. لم يعد الجسد هنا مجرد كيان منظور، بل أصبح الحاسة التي يدرك بها الإنسان العالم ويمنحه المعنى أي أن الجسد ذاته هو أفق الإدراك ووسيط التفاعل مع المحيط.

أسس هذا التحول الفكري رؤية ترى في الجسد نصاً مفتوحاً على التأويل لا يكتفي بوظائفه البيولوجية، بل يُكتب وتُعاد كتابته باستمرار من قِبل الخطابات الاجتماعية والأنظمة الثقافية. وهو ما دفع الفكر المعاصر خصوصاً مع ميشيل فوكو إلى تفكيك فكرة الحياد البيولوجي للجسد ليقدم أطروحته الشهيرة بأن "الجسد هو السطح الذي تُنقش عليه استراتيجيات السلطة"². بهذا التصور، تحوّل الجسد إلى ميدان للصراع الرمزي تُمارس عليه السلطة فعلها التأديبي والتمثيلي سواء عبر الطقوس الدينية أو الخطابات القانونية أو التقاليد الاجتماعية.

في هذا الإطار يغدو الجسد كياناً مزدوجاً، فمن جهة هو معطى بيولوجي يخضع للتشكل والتغير ومن جهة أخرى هو بنية دلالية معقدة تُعاد صياغتها من خلال الأنساق الثقافية التي تستثمر فيه وتؤطره ضمن أنظمة الرمز والمعنى. وهو ما نلاحظه جلياً في الطقوس الدينية التي تعيد ترميز الجسد من خلال ممارسات الطهارة والحجاب والصوم والتقشف والاحتفال والحداد حيث لا تُقرأ هذه الأفعال باعتبارها مجرد ممارسات فردية بل بوصفها تعبيرات عن رؤية كونية تنعكس على الجسد وتطبع حركته وانفعاله. حتى في السياقات السياسية، استثمر الجسد كأداة للسلطة أو المقاومة فالسلطة تسعى إلى لهيمنة على الجسد عبر أنظمة الانضباط والمراقبة مثلما حلّل فوكو في المراقبة والمعاقبة³ في حين استثمرت الحركات الاجتماعية

1- Merleau-Ponty (Maurice), *Phenomenology of Perception*, Routledge, 1962, p. 82.

2- Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 136.

3- Ibid, p. 192.

جسدها بوصفه أداة للمقاومة: من الإضرابات عن الطعام إلى الاعتصامات الجسدية إلى التظاهرات التي تحول فيها الجسد إلى خطاب مباشر ضد القمع.

ولعلّ أبلغ تمثيل لهذا التوتر ما نشهده في الحركات النسوية إذ تحول الجسد الأنثوي من موضوع للضبط الاجتماعي والديني إلى ساحة للمطالبة بالحقوق والتعبير عن الذات معيدا صياغة معناه الرمزي خارج قوالب السلطة الذكورية أو الدينية، وهو ما عالجتة جوديث بتلر في مفهومها لأداء الجندر باعتباره إعادة تمثيل مستمرة تُظهر أن الهوية الجندرية نفسها ليست جوهرًا بل نصّ يُعاد إنتاجه من خلال التكرار والأداء¹. هكذا يظهر أن الجسد لم يعد معطى بيولوجيا ساذجا بل بات فضاء للنقش الرمزي والمعنى الاجتماعي وميدانا تتصارع فيه القوى الدينية والسياسية والثقافية يُعاد من خلاله تشكيل الفرد وموقعه في العالم. وهو ما يجعل دراسات الجسد اليوم منفتحة على رهانات جديدة لا تقف عند التحليل البيولوجي أو النفسي بل تتوغل في فهم الجسد كحقل للتأويل والسلطة والمقاومة على السواء.

2-1-2- الجسد موقعا للرمز: من المدنّس إلى المقدّس في التجربة الدينية:

لم يشغل الجسد في التاريخ الديني مكانة محايدة أو عرضية، بل ظل منذ فجر الطقوس والشعائر محورا رئيسي للضبط والتأويل والتقديس، فقد تماهى الجسد مع أنظمة المعنى الديني بوصفه الواجهة المادية التي يُكتب فيها المقدّس وتُترجم عبرها السلطة الرمزية للمعتقدات والقيم مما جعله لا مجرد عضو في التجربة الدينية، بل حاملا للرمز ومنطقة للتوتر بين الخضوع والسمو. لقد كشفت الدراسات الأنثروبولوجية والدينية أن الطقوس ليست فقط ممارسات شعائرية تؤدّي أمام الجماعة أو المؤسسة الدينية، بل هي لحظات يتجسد فيها الرمز على الجسد ذاته فيتحوّل الطقس إلى كتابة مادية للمعنى أو إلى "عبور من الحالة إلى المعنى ومن الجسد إلى الرمز"².

في الديانات الإبراهيمية يظهر هذا التداخل بجلاء إذ لم يُنظر إلى الجسد بوصفه كيانا منفصلا عن العقيدة، بل اعتُبر بوابة الطاعة والخشوع. وفي اليهودية مثلا نجد الختان طقسًا تأسيسيًا يجعل من الجسد نفسه علامة على العهد مع الله وهو ما فسره جاك دريدا في دراسته حول الختان بوصفه "كتابة إلهية على لحم الإنسان"³. أما في المسيحية فإن الجسد يتماهى مع الطقس بصورة جلية في المعمودية حيث لا تُعتبر مجرد غسل رمزي، بل ميلاد جديد تُغسل فيه الخطايا ويتجدد فيه الإنسان روحيا⁴، فالمعمودية هنا ليست غسلا بيولوجيا، بل عبورا رمزيا من حالة دنيوية إلى حالة قدسية إذ يُغمس الجسد في الماء ليُولد دينيا من جديد. وفي الإسلام يظهر الطقس الجسدي في أقصى معانيه الرمزية أثناء فريضة الحج إذ يتحول الجسد إلى كيان مغمور في طقس جماعي عابر للحدود يلبس فيه المحرم لباسا موحدًا ويدور حول الكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقف بعرفة. هنا يتحول الجسد إلى نص متحرك يكتب الطاعة بلغة الفعل ويعيد تمثيل

1- Butler (Judith), Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, 1990, p. 33.

2- Turner (Victor), The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Aldine Publishing, 1969, p. 96.

3- Derrida (Jacques), Circumfession, University of Chicago Press, 1993, p. 45.

4- Armstrong (Karen), The Case for God, Knopf, 2009, p. 201.

السرديات التأسيسية للديانة (حلّل ذلك عبد الوهاب بوحدية في كتابه الإسلام والجسد¹) فالحج ليس فقط استرجاعاً لخطى إبراهيم بل هو إعادة تمثيل حيّ لمعاني الفداء والطاعة والانتماء الجماعي. في المقابل قدّمت الثقافات الشرقية كاليهودية والبوذية رؤية مختلفة للجسد في علاقته بالطقس، فبدل أن يكون موضع خضوع مطلق أو أداة امتثال أصبح الجسد وسيلة للتجاوز والسمو. اليوغا، على سبيل المثال، ليست مجرد تمارين جسدية، بل مسار طقسي يعيد عبره الإنسان صياغة العلاقة بين الجسد والروح ويؤسس فيه الجسد كجسر للوعي الأعلى. وهو ما عبّر عنه ميرسيا إلياد في دراسته حول اليوغا بوصفها "تكنولوجيا مقدسة للجسد تُعيد الإنسان إلى ذاته وتحرره من أسر العالم"². الطقوس الهندوسية كطقوس التطهير بالماء في نهر الغانج تعيد للجسد وظيفة الوسيط بين الأرضي والسماوي إذ يغدو الغسل فعلاً رمزياً للغفران وتكريساً للجسد بوصفه موقعا للاتصال بالغيب.

إذن، سواء في الديانات التوحيدية أو في الديانات الشرقية يتقاطع الجسد مع الطقس باعتباره موقعا للكتابة الرمزية للمعنى يتجاوز حدود الممارسة السطحية ليُصبح مركزاً لإنتاج السلطة الدينية وإعادة إنتاجها. ومع ذلك لا يمكن إغفال البعد السلطوي لهذه الطقوس على الجسد، فالطقوس رغم طابعها التعبدي ظلت دائماً أداة لتقنين الحضور الجسدي ورسم حدود المقبول والمرفوض وتحديد أشكال الظهور والحركة والانفعال. وهو ما يؤكد أن الجسد في الطقوس الدينية ليس فقط حاملاً للمعنى المقدّس بل أيضاً مجالاً للخضوع والإخضاع ضمن منظومات السلطة الرمزية والاجتماعية. ويكفي أن نتأمل كيف وظّفت المؤسسات الدينية عبر التاريخ طقوس الطهارة والحجاب والتكفير وأحياناً العقوبات الجسدية بوصفها وسائل لضبط الأفراد وتأكيد سلطة النص الديني على الجسد في مقابل ظهور حركات دينية تحريرية أعادت قراءة هذه الطقوس على ضوء تحولات الوعي الحديث. هكذا يتبين أن الجسد لم يكن يوماً معزولاً عن النسق الديني، بل ظل نقطة تماس بين التقديس والتقنين وبين التحرر والضبط وموقعاً تتقاطع فيه أنظمة الرمز وسلطات المعنى وهو ما يجعله أداة حية لقراءة تحولات المقدّس داخل التجربة الإنسانية.

2-1-3- الجسد ككتابة صامتة: نحو أنثروبولوجيا للنص غير المنطوق:

لم تقتصر علاقة الجسد بالمقدّس على لحظات الطقس المنظورة أو على الممارسات الشعائرية المعلنة، بل امتدت لتطال الأشكال الصامتة للتمثيل، تلك التي تختزنها الأجساد في حركاتها وإيقاعاتها وإيماءاتها العابرة، فتُكتب دلالاتها في صمت الجسد نفسه لا في خطابات الشرح أو التفسير. هنا لا يكون الطقس مجرد فعل شعائري، بل نصاً صامتاً تحمله الأجساد عبر تواطؤاتها اليومية مع أنظمة المعنى. وقد كان بيير بورديو من أوائل من تفتنوا لهذا البعد حين تحدث عن مفهوم "الجسد المتمرس (le corps hexis)" أي الجسد الذي "يخترن الطقس في عاداته اليومية دون وعي صريح"³. فالأجساد لا تكتفي بتأدية الشعائر، بل تمارسها حتى في غياب المناسبة من خلال الإيماءات وتعبيرات الوجه وطريقة الجلوس والمشي والنظر، بل حتى في

1- Bouhdiba (Abdelwahab), Islam and Body, Maison Tunisienne de l'Édition, 1975, p. 85.

2- Eliade (Mircea), Yoga: Immortality and Freedom, Princeton University Press, 1958, p. 15.

3- Bourdieu (Pierre), The Logic of Practice, Stanford University Press, 1990, p. 69.

الصمت. بهذا المعنى يصبح الجسد حاملاً لذاكرة الطقس ومستودعاً حياً لما ترسب فيه من طبقات المعاني الاجتماعية والدينية.

تحدث هذه المقاربة قطيعة مع بعض التيارات الأنثروبولوجية الكلاسيكية التي اعتادت التعامل مع الطقوس باعتبارها ممارسات رمزية قابلة للوصف أو التفكيك النظري من الخارج دون الانتباه إلى ما تحمله الأجساد من ذاكرة حية وخبرة شعورية غير معلنة، وقد دافع فيكتور ترنر عن هذه الرؤية حين حلل البعد الدرامي للطقس مؤكداً أن "الرموز الطقسية لا تُفهم إلا حين تُعاش جسدياً"¹ فالرمز في الطقس لا يكتفي بأن يُترجم إلى خطاب منطوق أو شعارات، بل يترسخ في الجسد، يعيشه المشارك ويعيد إنتاجه من خلال أدائه وانفعاله.

لعل من أبرز الأمثلة على هذه الكتابة الصامتة للطقس لطمس اللطم في الشعائر الشيعية خاصة في عاشوراء، في هذا الطقس لا يكون الألم الجسدي مجرد فعل انفعالي، بل يتحول إلى رمز صامت للحزن الجماعي والمظلومية التاريخية ويعيد تمثيل سردية استشهاد الحسين بطريقة تتجاوز الحكي اللفظي لتتحقق في الجسد نفسه². ليس الألم هنا تعبيراً عن حالة فردية، بل ممارسة جماعية تكتب الذاكرة في الجسد وتعيد عبرها الجماعة إنتاج هويتها وروايتها الرمزية عن الظلم والشهادة. كذلك نجد في طقس "الدوران الصوفي" عند المولوية أو في ممارسات السماع الصوفي مثلاً آخر على الجسد ككتابة صامتة، فالدرويش لا يدور فقط تعبيراً عن الإيمان، بل يُمارس الدوران كوسيلة لانخراط روجي يدخل عبره في حالة انخراط جسدي وروحي لا يمكن إدراك معانيها إلا داخل منطق الانفعال الطقسي ذاته³. الحركات المتكررة والإيقاع الدائري والانسحاب من مركزية الذات، كلها ليست مجرد رموز بصرية، بل لغة جسدية تنقل لحظة الاتحاد بالمطلق وفق التصورات الصوفية. في هذه الطقوس، كما في غيرها يُعاد تشكيل علاقة الإنسان بالمقدس خارج اللغة المنطوقة، فالجسد لا يتكلم لكنه يعبر ولا يفسر لكنه يفصح بانفعاله. وهنا يصبح الجسد نصاً يُقرأ لا في سطورهِ المكتوبة، بل في حركته وانفعاله وانخراطه داخل الفضاء الطقسي.

ولعل الأهمية القصوى لهذا المنظور تكمن في كونه يحزر دراسة الطقوس من أسر التحليل اللفظي أو الوصفي ويفتح أمام الأنثروبولوجيا مجالات لفهم المعنى كما يعاش ويجسد لا كما يُنطق أو يُكتب. فالنص الصامت هو في النهاية تعبير أعمق عن المعاني الطقسية لأنه لا يمر عبر فلترة اللغة، بل يتجلى مباشرة في جسد الإنسان وتجربته الحسية والرمزية معاً. هكذا يتبدى أن الجسد في علاقته بالمقدس ليس مجرد أداة للطقس أو وعاء للرمز، بل هو ذاته نصّ حيّ يكتب المعاني في صمته ويعيد إنتاج الطقس عبر الذاكرة الجماعية والتجربة الفردية. وهذا ما يجعل من دراسة الجسد الطقسي مجالاً خصباً للأنثروبولوجيا المعاصرة التي لا تكتفي بوصف المظاهر، بل تحفر في عمق العلاقة بين الجسد والمعنى والسلطة والرمز.

1- Turner (Victor), From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play, PAJ Publications, 1982, p. 75.

2- Scot Aghaie (Kamran), The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran, University of Washington Press, 2004, p. 115.

3- D. Lewis (Franklin), Rumi: Past and Present, East and West, Oneworld, 2000, p. 328.

وتتأكد من خلال هذه المقاربة مركزية الجسد في تشكيل المقدّس كـ "نص صامت"، فالجسد ليس مجرد ناقل للمعنى، بل هو المعنى وقد تحول إلى فعل وصورة وحركة. وهو نصّ يُقرأ في صمته ويكتب خارج حدود اللغة اللفظية.

وبذلك، يصبح الجسد شاهداً على انصهار البيولوجي بالرمزي وصانعا لديناميكية التعبير الطقسي. وهو ما يفتح المجال أمام قراءات جديدة تزوج بين أنثروبولوجيا الجسد وسيمولوجيا الطقس وتحليل السلطة لإدراك عمق العلاقة بين المقدّس والجسد في مختلف الثقافات.

2-2- النطق بوصفه أداء جسدياً للمقدّس:

2-2-1- الطقس: مقاربة أنثروبولوجية للوظيفة والدلالة:

شكّل الطقس عبر تاريخ الأنثروبولوجيا والدراسات الاجتماعية محورا رئيسيا لفهم البنى العميقة التي تنظّم حياة الجماعات البشرية وتؤطر تمثلاتها للوجود والمقدّس، فمنذ البدايات الأولى للأنثروبولوجيا لم يُنظر إلى الطقس باعتباره مجرد ممارسة تكرارية أو عادة ثقافية سطحية، بل بوصفه أحد الأشكال الأساسية التي تعيد الجماعات من خلالها إنتاج النظام الرمزي والاجتماعي الذي يحكمها ويمنحها معنى. لقد كان إميل دوركايم أول من أسس لهذه الرؤية حين عرّف الطقس في دراسته الكلاسيكية الأشكال الأولية للحياة الدينية بأنه "فعل جماعي ذو طبيعة رمزية يعيد إنتاج الرابط الاجتماعي عبر تمثيل المقدّس"¹. بهذا التعريف، يرتفع الطقس من كونه مجرد ممارسة إلى مرتبة الآلية الاجتماعية والرمزية التي تصوغ الروابط داخل الجماعة وتعكس علاقتها بالمقدّس عبر أنماط مأسسة من السلوك الجماعي. فالطقس في نظر دوركايم ليس مجرد تجمّع ديني أو احتفال موسمي، بل هو لحظة يعاد فيها إنتاج المعاني الجمعية ويتجدّد عبرها الرابط الاجتماعي. وفي هذا السياق ذاته، قدّم مارسيل موس (تلميذ دوركايم ومكمل مشروعه الفكري) تمييزاً دقيقاً بين "الفعل السحري" و"الطقس الديني"، ففي حين يرى موس أن الفعل السحري يسعى إلى السيطرة على قوى الطبيعة أو التأثير فيها يعتبر أن الطقس الديني لا يهدف إلى مثل هذه السيطرة، بل يعمل على إعادة إنتاج نظام الرموز الاجتماعية وترسيخها². فالطقس هنا خطاب اجتماعي وفضاء تُكثف فيه الجماعة معاني هويتها وانتمائها وموقعها من المقدّس. يفتح هذا الفهم للطقس الأفق أمام قراءته كبنية دلالية معقدة تتجاوز التفسير الوظيفي البسيط أو القراءة الشكلية للممارسات، فالطقس ليس أداة لتحقيق غاية دنيوية مباشرة، بل هو فعل رمزي يعيد إنتاج النظام الاجتماعي ويجدد الشعور بالانتماء والهوية. من هنا تأتي أهمية النظر إلى الطقس لا باعتباره إجراء مفصّلاً عن السياق، بل بوصفه فضاء دلالياً يتحول فيه الممارسة إلى خطاب ويغدو الأداء الجسدي حاملاً للمعنى.

وفي هذا المعنى يصبح الطقس حركة بين النص والفعل وبين القول والممارسة إذ يتحول الجسد إلى أداة لتمثيل الطقس وتجسيد المعنى، فالطقوس الدينية كما الطقوس الاجتماعية تفرض على الجسد قواعد

1- Durkheim (Emile), The Elementary Forms of Religious Life, Free Press, 1995, p. 223.

2- Mauss (Marcel), Sociologie et Anthropologie, PUF, 1950, p. 31.

صارمة في الحركة والإيماءة والمظهر. فمثلا نجد في الطقوس الكاثوليكية قواعد دقيقة لضبط الإيماءات خلال القداس، كما نجد في الشعائر الإسلامية تفاصيل متعلقة بهيئة الوقوف والركوع والسجود، وفي الطقوس الهندوسية ترتيبات متقنة للأوضاع الجسدية أثناء الصلاة أو التطهير. وهكذا يدرج الجسد داخل النظام الرمزي للطقس ليصبح حاملا للمعنى المقدس ومطوِّعا بقواعد صارمة تضبط الحركات وتؤطر الإيماءات وتتحكم حتى في الزمن والمكان، فالطقس لا يمارس خارج زمنه الخاص أو فضائه المحدد، بل يتم داخل منظومة معقدة تحدد شكله وترسم معناه وتضبط حدوده. وقد أشار كليفورد غيرتز إلى هذا المعنى في تحليله للطقوس البالية مبينا أن الطقس هو "نظام رمزي مشبع بالمعنى يتم من خلاله تفسير الواقع وإعادة تشكيله"¹، فالطقوس في منظور غيرتز ليست فقط تعبيرات دينية أو اجتماعية، بل أنظمة معرفية تنتج المعنى وتعيد تشكيل إدراك الإنسان لواقعه وعلاقته بالجماعة والمقدس.

إن الطقس، في ضوء هذه الرؤية، لا يمكن اختزاله في كونه مجرد أداء آلي أو تكرار لشعائر موروثية، بل ينبغي فهمه كبنية تفاعلية بين الفرد والجماعة وبين الرمز والجسد وبين السلطة والمعنى. ومن هنا تكمن أهميته في قراءة الأنظمة الثقافية والدينية والسياسية للمجتمعات إذ يكشف الطقس عن البنية العميقة التي تحكم علاقة الإنسان بالمقدس وبالعالم من حوله وبالأخرين ضمن الجماعة.

2-2-2- الجسد الطقسي: من الأداء إلى صناعة المعنى:

لم يكن الجسد في الطقوس مجرد وسيط حركي أو أداة منقّدة، بل ظل دائما مكونا جوهريا لصناعة المعنى المقدس داخل الفضاء الطقسي. فالطقس، بما هو لحظة رمزية مشبعة بالدلالات، لا يكتمل إلا حين يتحوّل الجسد فيه من مجرد عضو منفعل إلى فاعل أساسي يترجم المقدس ويعيد تمثيله. لقد أسهمت الأنثروبولوجيا المعاصرة، خاصة مع أعمال فيكتور ترنر، في إبراز هذا التحول حين أكد أن الأداء الجسدي للطقس يتجاوز البعد الميكانيكي للحركة ليغدو "عملية انتقالية" يعيشها المشاركون بوصفها عبورا من وضع اجتماعي إلى آخر ومن حالة وجودية إلى أخرى². فالطقس ليس مجرد مجموعة من الحركات المحددة سلفا، بل هو لحظة يعيد فيها الفرد اختبار موقعه داخل الجماعة ويجدد من خلالها علاقته بالمقدس ويعايش الانفعال الجماعي على مستوى وجودي عميق.

يتجلى هذا بوضوح في طقوس كبرى مثل الحج في الإسلام إذ لا يُختزل الطواف حول الكعبة أو السعي بين الصفا والمروة أو ارتداء الإحرام في مجرد أفعال مكرورة، بل تمثل هذه الأفعال الجسدية لحظة استحضر رمزي للسرديات التأسيسية للوجود الإسلامي فهي تعيد استدعاء تجربة إبراهيم وهاجر والنبي محمد وتعيد للمؤمن إدماجه في السردية القرآنية بوصفها خطابا حيا يُعاش جسديا لا مجرد نص يُتلى³. فالطواف هنا ليس دورانا جسديا فحسب، بل هو دورة روحية وجماعية تمثل لحظة تجدد العهد والانخراط الوجداني في الجماعة المؤمنة. وفي السياق المسيحي، يتجلى هذا التداخل بين الجسد والطقس في طقس العشاء الأخير

1- Geertz (Clifford), The Interpretation of Cultures, Basic Books, 1973, p. 93.

2- Turner (Victor), The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Aldine, 1969, p. 96.

3- Bouhdiba (Abdelwaheb), Islam and Body, Maison Tunisienne de l'Édition, 1975, p. 115.

إذ يتحوّل الخبز والخمر (وفق العقيدة المسيحية) إلى رمزين حين لجسد المسيح ودمه¹. هنا لا يكتفي المؤمن بالمشاركة الرمزية، بل يدخل في فعل جسدي يتضمن الأكل والشرب كجزء من إعادة تمثيل لحظة الفداء. إذن لا يؤدي الجسد هنا الطقس من الخارج، بل يصير جزءاً من فعل التقديس، ينخرط فيه ويتقمص معانيه ويُعيد إنتاج دلالاته داخل الذاكرة الدينية الحيّة.

ويذهب بعض المفكرين كبول ريكور إلى اعتبار الطقس الجسدي نوعاً من "اللغة البديلة" إذ تتحول الأفعال إلى خطاب صامت². في هذا المنظور، لا يُنطق المقدّس بالضرورة، بل يُفصح عنه من خلال الحركات والإيماءات والانفعالات وحتى الصمت ذاته. هكذا يُصبح الجسد في الطقس أداة للمعنى لا تمثله فقط، بل تعيشه وتنقله وتؤديه. ويتأكد هذا المنطق في ممارسات صوفية أو شعبية كثيرة يتحول فيها الجسد إلى وسيلة تعبير لا تقتصر على الكلام أو التلاوة، بل تعتمد على الانفعال الجسدي نفسه. ففي الرقص الصوفي (كما في المولوية) لا يكون الدوران مجرد حركات إيقاعية، بل هو انخراط جسدي يرمز إلى الدخول في حالة اتصال مع المطلق. والحال ذاته مع طقوس مثل السجود أو رفع الأيدي في الصلاة، إذ يتجاوز الفعل بُعد المادي ليتحول إلى فعل رمزي بليغ يجسد علاقة الإنسان بالمقدّس.

من هنا نفهم أن الجسد في الطقس لا "يؤدي دوراً" كما في التمثيل المسرحي، بل يعيشه ويتقمصه داخل فضاء يفرض عليه قواعد للحركة والانفعال والصمت. وهو ما يجعل من الأداء الجسدي نفسه نوعاً من الكلام الصامت عن المقدّس إذ تصبح الحركات والإيماءات، لا الكلمات، هي التي تنطق باسم الإيمان وتنقل جوهر التجربة الدينية من مجرد معرفة نظرية إلى معايشة حية.

إن التفكير في الطقوس بوصفها لحظات يُكتب فيها المعنى بالجسد لا باللفظ يسمح بإعادة النظر في كيفية فهمنا للعلاقة بين الدين والإنسان، فالإيمان لا يُعاش فقط في القلب أو العقل، بل يُجسد في الحركة وفي الصمت وفي الطقس الذي يمنح الجسد سلطة التعبير عن المقدّس بلغة تتجاوز النطق والشرح.

2-2-3- الطقس تجربة جسدية للمقدّس: دراسات حالة وتحليل:

أ- طقس الصوم: الجسد كفضاء للتطهير والانضباط:

يُعتبر الصوم أحد أبرز الطقوس التي تكشف عن العلاقة المتشابكة بين الجسد والمقدّس في مختلف الأديان، فهو ممارسة تجمع بين البعد الجسدي والنفسي والروحي وتُجسد اختباراً وجودياً يتم فيه إعادة تشكيل جسد الإنسان من خلال ضبطه وتوجيهه في مسار مقدّس.

في الإسلام، يتجاوز الصوم حدود الامتناع المادي عن الطعام والشراب ليصبح تجربة شاملة للانضباط الذاتي والتهذيب الروحي. يُفسر الصوم هنا بأنه "ركن من أركان الدين" ووسيلة لتطهير النفس والجسد على حد سواء. فالمؤمن يُمارس الصوم لا فقط كإمتثال لقواعد شرعية، بل كفرصة لإعادة تشكيل جسده كموضع للخشوع والتقوى، إذ يترجم الانضباط الجسدي امتثالاً داخلياً لله مثلما عبر عنه ابن عاشور في

1- Armstrong (Karen), The Case for God, Knopf, 2009, p. 233.

2- Ricoeur (Paul), Symbolism of Evil, Beacon Press, 1967, p. 25.

تفسيره "الصوم يرفع الإنسان عن نفسه ويجعله في مقام الخضوع المطلق"¹. أما في المسيحية فالصوم يمتزج بممارسات التوبة والتأمل الروحي ليصبح أداة لصقل النفس وتكفير الخطايا، تماما كما في الصوم الكبير الذي يسبق عيد القيامة يُمارس الصوم بوصفه نوعا من الامتناع الجسدي الذي يهدف إلى تحقيق التطهير الروحي، وفي هذا السياق يتنزل كارين أرمسترونغ "الصوم هو تجسيد للجسد الخاضع للروح حيث تفرض الروح سلطتها على الجسد عبر الصبر والتأمل"². وفي البوذية يرتبط الصوم بتزكية الذات والتحرر من الرغبات والشهوات وهو جزء من المسار التأملي الذي يهدف إلى بلوغ النيرفانا. ولا يُنظر إليه هنا باعتباره عبادة إلهية، بل بوصفه تقنية ذاتية لتنقية العقل والجسد، وفي هذا السياق يشرح ميرسيا إلياد قائلا "الصوم وسيلة تهذيبية تسمح للنفس بتحرير نفسها من قيود المادة والشهوات"³.

في كل هذه السياقات، لا يكون الصوم مجرد امتناع مادي، بل يتحول إلى نص جسدي يُكتب بصمت وانضباط، نصّ يعبر عن المعيش الإيماني عبر جسد مضبوط وممتحن ومتنقل بين الصبر والتحكم في الرغبات وتجاوز الذات. يعبر الصوم عن حوار صامت بين الجسد والروح يتحول فيه الألم الجسدي والجوع إلى رمز للقداسة والانتماء وإلى حالة جسدية تُجسد عمق التجربة الدينية. وبهذا المعنى، يُمكن اعتبار الصوم نموذجا صارخا لكيفية تجسيد المقدّس في الجسد عبر الطقس وكيف تتحول الممارسات الجسدية الصامته إلى لغة تعبر عن العمق الروحي والالتزام الجماعي.

ب- طقس التطهير الجسدي: من الاغتسال إلى الحجاب:

تشكل ممارسات التطهير الجسدي ركيزة أساسية من ركائز الطقوس الدينية، حيث تتجاوز حدود النظافة الجسدية لتتحول إلى رموز دلالية تعبر عن الانتقال من الحالة الدنيوية العادية إلى حالة مُقدّسة مُفعمة بالمعنى الروحي والاجتماعي. فالطقوس التطهيرية، سواء عبر الماء أو الملابس أو الحركات المقربة، تكتب على الجسد علامات تدل على استعداده للقاء المقدّس وتعيد تكوينه في إطار منظومة قيم ومعايير تتسم بالتقوى والطهارة. في الإسلام مثلا يتخذ التطهير الجسدي صورا متعددة أبرزها الوضوء والغسل، إذ يُعدّ الوضوء شرطا أساسيا لصحة الصلاة وفعلا مركزيا في التجربة الدينية. فالوضوء، كما بيّن عبد الوهاب بوحدية، ليس مجرد طقس مادي، بل هو "فعل رمزي يجسد الطهارة الروحية ويربي الجسد للاتصال المباشر مع الله"⁴. ومن هنا يتحول الجسد خلال الوضوء والغسل إلى فضاء مقدس يُشحن بالانضباط والنية الطاهرة ويصبح موضعا للتجديد الروحي. على الصعيد المقارن، نجد في الهندوسية طقس الغطس في نهر الغانج الذي يعدّ رمزا قويا للتطهير الجسدي والروحي معا⁵، فالماء هنا ليس فقط وسيلة لتنقية الجسد، بل هو عنصر مقدّس يُعتقد أنه يمحو الذنوب ويُعيد الإنسان إلى حالة نقاء روحي. ويُمارس هذا الطقس في

1- بن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، دار الثقافة، تونس، 1984، ج 2، ص 112.

2- Armstrong (Karen), The Case for God, Knopf, 2009, p. 245.

3- Eliade (Mircea), Yoga: Immortality and Freedom, Princeton University Press, 1958, p. 102.

4- Bouhdiba (Abdelwaheb), Islam and Body, Maison Tunisienne de l'Édition, 1975, p. 130.

5- Eliade (Mircea), The Sacred and the Profane, Harcourt Brace, 1957, p. 73.

مناسبات دينية معينة وفي الأعياد الكبرى حيث يجتمع الملايين لتجديد عهودهم الدينية عبر هذا الفعل الجسدي الذي يحمل دلالة الارتباط بالأصل الإلهي والطهارة.

أما الحجاب، فهو طقس جسدي يمتد على مدار اليوم ويُعبّر عن تواصل مستمر مع المقدّس فهو ليس فقط قطعة ثوب، بل علامة على الانضباط والهوية الدينية¹، إذ يحمل دلالات مزدوجة: من ناحية هو آلية لضبط الجسد تفرض التواضع والاحتشام، ومن ناحية أخرى هو رمز لانتماء جماعي وامثال للنص المقدّس الذي يحدد علاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي والديني. في هذا السياق، يفسر حسن حنفي الحجاب باعتباره "نصًا جسديًا يُقرأ في اجتماع الجماعة ويرسم حدود الوجود المقدس للأثنى داخل فضاء الانتماء الديني والاجتماعي"².

تُجسد هذه الطقوس التطهيرية سواء أكانت مؤقتة كالفِعل أو مستمرة كالحجاب كيف يتحول الجسد إلى سطح تُكتب عليه معاني الطهارة والقداسة وكيف يصبح مجالاً لإعادة إنتاج السلطة الدينية وممارسة الضبط الاجتماعي، فهي ليست ممارسات عفوية، بل منظومات رمزية تتحكم في شكل حضور الجسد وتحدّد شروط علاقته بالمقدّس وبالأخرين داخل الجماعة. وبذلك، تتجسد وظيفة الطقوس التطهيرية في "تقديس الجسد"، أي تحويله من كيان دنيوي قابل للخطأ والنجاسة إلى كيان مهياً ومكرّس للقاء المقدّس، حاملاً رموزه وممارساته بشكل حيّ وفعال داخل الحياة اليومية. فهل يعيد الجسد إنتاج المعنى خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الطقس يتأرجح بين التكرار والإبداع؟

تتميز الطقوس بطابعها التكراري الظاهر، إذ تعتمد ممارسات محددة تتكرر عبر الزمن أحياناً بعبارات وحركات متطابقة توجي للوهلة الأولى بأنها نصوص جامدة ومغلقة. ولكن، وعلى الرغم من هذا الطابع الدوري، لا يمكن اختزال الطقوس في مجرد تكرار ميكانيكي لنصوص أو حركات، بل هي عمليات ديناميكية تتسم بقدرة عالية على التجديد والإبداع في صناعة المعنى. لقد أشار عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس إلى أن "الطقس لا يكرر ذاته، بل يعيد إنتاج المعنى في كل ممارسة"³، وهي إشارة إلى أن كل أداء طقسي يحمل بصمته الخاصة ويُعيد تفسير الرموز وفق شروط زمنية ومكانية وثقافية متغيرة. فالجسد هنا لا يؤدي نصاً جامداً وميتاً، بل يبعث فيه الحياة ويُنتج تجربة فريدة تعكس التطورات الحسية والمعنوية للمجتمع والمؤمن. وينعكس هذا التفاعل الإبداعي بوضوح في الطقوس الصوفية إذ تتحول ممارسات التكرار الجسدي مثل الذكر والرقص (السماع والرقص المولوي) إلى تجارب روحية تنفتح على لحظات من الوعي المتجدّد والاتحاد بالمطلق⁴. ففي السماع الصوفي لا يكون الذكر مجرد تكرار لفظي أو جسدي آلي بل هو حالة متغيرة ترتفع بالفاعل إلى مستويات مختلفة من الانفعال الروحي بحيث يتجاوز الأداء الحرفي ليُنتج تجربة مفعمة بالإبداع والتجدد.

1- Mernissi (Fatima), *The Veil and the Male Elite*, Perseus Books, 1991, p. 65.

2- حنفي (حسن)، الخطاب الديني حول المرأة، دار المعارف، القاهرة، 2001، ص 89.

3- Lévi-Strauss (Claude), *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966, p. 135.

4- Ernst (Carl), *The Shambhala Guide to Sufism*, Shambhala Publications, 1997, p. 87.

كما يُلاحظ في طقوس الحج الإسلامية أن كل موسم حج يحمل خصوصيات تختلف عن سابقه، فرغم التكرار الظاهري للحركات يعيد كل حاج إنتاج تجربة روحية فريدة تتفاعل مع بيئته النفسية والجماعية وحالته الجسدية وظروفه الحياتية. فالجسد، من خلال هذه الطقوس، يظل دائما فاعلا حيويا في صناعة المعنى، وليس مجرد أداة أداء جامدة. من هنا، يمكن القول إن الطقس هو فضاء للتوتر الخلاق بين الثبات والتغيير وبين التقليد والتجديد وبين النص الموروث والقراءة الفردية والجماعية. ويتجسد هذا التوتر بشكل ملموس في الجسد الطقسي الذي يعيد إنتاج النصوص المقدسة في أشكال حية ومتحركة تعكس تنوع التجربة الإنسانية في مواجهتها للمقدس.

يضع هذا الفهم الجسد في قلب تجربة الطقس بوصفه موقعا دلاليا حيا يُنتج المعنى ولا يكتفي بحفظه أو نقله فقط. فالتكرار الطقسي، بهذا المعنى، ليس عائقا للإبداع، بل هو شرط ضروري له لأنه يوفّر إطارا منتظما يسمح بالانطلاق نحو التجديد والتأويل المستمر. لا يمكن إذن فهم الطقس بمعزل عن الجسد، والجسد لا يتحقق في بعده الرمزي إلا من خلال الطقس. إن العلاقة بين الاثنين علاقة تداخل لا فصل، تقوم على انتقال المعنى من الرمز إلى الحركة ومن القول إلى الأداء. والجسد، في هذا السياق، لا يُقرأ على أنه بنية بيولوجية، بل باعتباره نصا مفتوحا على التفسير والتأويل داخل الفضاء الطقسي ليصبح التعبير عن المقدس تجربة معاشة لا مجرد خطاب.

3- جسد المقدس بين السلطة والمقاومة:

3-1- ضبط الجسد: السلطة الدينية وآليات التحكم:

3-1-1- الجسد موضوعا للشرعة والضبط: التأسيس الفقهي والرمزي:

لم يُترك الجسد عبر تاريخ المجتمعات الدينية للصدفة أو العفوية، بل خضع دوماً لمنظومة صارمة من الأوامر والنواهي التي تقننه وتحكم فيه، بحسب العلاقة بين الإنسان والمقدس، فتتحول بذلك الذات الجسدية إلى مجال مُسيّج بالضوابط ومسؤول أمام النظام الديني والاجتماعي. وتتجلى هذه الشرعة في أنظمة دينية متنوعة إذ تقدم الشريعة الإسلامية والشريعة اليهودية (الهلاخاه) والقانون الكنسي المسيحي نماذج متقدمة لهيكلية علاقة الإنسان بجسده ضمن إطار ديني واجتماعي محكم. فقد أضفت هذه الشرائع مشروعية واضحة للسيطرة على الجسد عبر آليات مثل الطهارة والحدود والحجاب والصيام والاعتزال فتحوّل الجسد من كيان بيولوجي مجرد إلى أداة لتنفيذ وصيانة النظام الأخلاقي والاجتماعي¹.

في الإسلام مثلا لا يُنظر إلى الجسد على أنه مجرد وعاء للروح، بل باعتباره ميدانا تتحكم فيه الشريعة بحركاته وسكناته وحواسه من خلال الأوامر والنواهي التي تتراوح بين الصلوات الخمس التي تنظّم الحركة اليومية إلى قواعد الحجاب التي تحكم هيئة المرأة إلى الضوابط التي تضبط العلاقة بالجنس والطعام

1- Bouhdiba (Abdelwahab), Islam and Body, Maison Tunisienne de l'Édition, 1975, p. 95.

والشّراب¹. وعبر هذا الإطار، تفرض المؤسسة الدينية (ممثلة برجال الدين والنصوص المقدسة والتقاليد المتوارثة) هيمنتها على الجسد فتجعله موضوعا للرقابة والترويض المستمر. وقد بيّن ميشيل فوكو، في تحليله الرائد في كتابه المراقبة والمعاقبة، أن السلطة لا تعمل فقط على ضبط العقول أو الأفكار، بل تتعدى ذلك لتشمل السيطرة على الأجساد وتشكيلها وإخضاعها لأنظمة دقيقة من الرقابة والتأديب².

ويُفهم الطّقس الديني في هذا السياق بوصفه مجموعة من "تقنيات الجسد"³، إذ تُستخدم الطقوس لتدريب الجسد وفرض انضباطه وضبط حركته وتنظيم وقته وإخضاعه للنسق المقدّس. مثلا صلاة المسلمين لا تقتصر على علاقة روحية مع الخالق، بل هي نظام يومي مُعقّد يضبط أوقات الحركات وأوضاع الجسم وتنقلاته بين الوقوف والركوع والسجود ليصبح تكرار الصلاة عملية تأديب روحي وجسدي متزامنة⁴. كما لا يغيب عن بالنا أن الشرعنة والتقنين للجسد لا تقتصر على الإطار الفردي، بل تتعداه إلى البنى الاجتماعية، فتنتج أدوارًا اجتماعية محددة تحكّم سلوك الأفراد وتُعيد إنتاج السلطة الرمزية. وهكذا يتحول الجسد إلى مكان للصراع والتفاوض بين ما تفرضه السلطة الدينية من ضبط وما يحاول الفرد أو الجماعات المختلفة مقاومته أو إعادة تفسيره.

في ضوء ذلك، يمكن القول إن الجسد ليس كيانا بيولوجيا محايدا، بل مجالا مركزيا لصراع السلطة والمعنى ويجب النظر إليه على أنه موضوع أساسي لفهم كيفية إنتاج وتثبيت نظم السلطة الدينية والاجتماعية.

3-1-2- سلطة الانضباط: من الجسد الفردي إلى الجماعي:

يمارس ضبط الجسد في الطّقس الديني على مستويين متكاملين ينسجان علاقة جدلية بين الفرد والجماعة ويؤسسان لتفاعل معقّد بين السلطة والذات وبين السيطرة والامتثال. في المستوى الفردي، لا يقتصر ضبط الجسد على كونه استجابة خارجية لقاعدة أو نص، بل يتحوّل إلى سلوك داخلي مستبطن يُعاد إنتاجه ويتكرّر إلى درجة التعود والتمكن. هنا يتجلّى مفهوم الهايتوس الذي طرحه الفيلسوف وعالم الاجتماع بيير بورديو وهو الإطار الذهني والسلوكي الذي يُدمج فيه الفرد قواعد المجتمع ليجعلها طبيعة ثانية بحيث لا يكون الانضباط خيارا واعيا في كل مرة، بل استجابة تلقائية⁵. في الطقوس الدينية مثل ممارسات الطهارة والحجاب والصوم يتحول الجسد إلى مسرح داخلي للانضباط إذ تُمارس الطاعة الدينية في شكل تحكّم دقيق بالحواس والحركات وحتى بالأفكار. فالذات المؤمنة لا تطيع فقط القوانين الظاهرة، بل تستوعبها وتحولها إلى فعل جسدي مستمر يُترجم الالتزام الروحي إلى واقع حياتي محسوس.

1- Asad (Talal), Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, 2003, p.67.

2- Foucault (Michel), Discipline and Punish: The Birth of the Prison, Vintage Books, 1995, p. 25.

3- Mauss (Marcel), "Techniques of the Body", Economy and Society, 1973, vol. 2, no. 1, pp. 70-88.

4- Ahmed (Leila), Women and Gender in Islam, Yale University Press, 1992, p. 114.

5- Bourdieu (Pierre), Outline of a Theory of Practice, Cambridge University Press, 1977, pp. 72-75.

أما على المستوى الجماعي، فإن الجسد الطقسي لا يبقى فردياً خاصاً، بل يتحول إلى مشهد علني يحمل دلالات رمزية سياسية واجتماعية. فتتجلى السلطة الدينية والاجتماعية من خلال مظاهر جماعية تتخذ شكل مواكب وصلوات جماعية وطقوس شعبية وأشكال أخرى من التعبير الجماعي. وتُشكل هذه الفعاليات مشاهد جسدية تعبر عن تماهي الفرد مع الجماعة وتعزز من وحدة الجماعة وتمثيلها في الفضاء العام. إنها لحظات يُعيد فيها الجسد الفردي إنتاج المعنى الجماعي وتُبرهن فيه السلطة على فعاليتها الرمزية. وتعتبر طقوس الحج المثل الأبرز على ذلك، إذ يصبح الجسد الفردي جزءاً من جسم جماعي هائل ويتحرك بتناغم وانضباط معيدا إنتاج سرديّة الطاعة والارتباط بالمقدس¹. وكذلك الحال في مواسم الشعائر الشيعية تتحول المواكب إلى فضاءات يعاد فيها إنتاج السلطة الدينية والسياسي، حتى وإن أخذت أحيانا أبعاد احتجاجية أو مقاومة. وفي هذه الحالة، يُبرز الطقس توازناً دقيقاً بين الانضباط الجماعي والتعبير الفردي وبين الإذعان والرفض بحيث يُعيد إنتاج الجماعة داخل نسق من التنظيم والضبط الرمزي. وهكذا، يتضح أن الجسد سواء في بعده الفردي أو الجماعي خاضع لمنظومة معقدة من السلطة تُمارس عبر الطقس وتعيد تشكيل العلاقات بين المقدس والإنسان وبين السلطة والذات.

3-1-3- الطقس آلية إدماج اجتماعي وتحكم جماعي:

تتجاوز الطقوس الدينية كونها مجرد أداء رمزي لإعادة إنتاج المعاني المقدسة لتصبح أدوات فعالة في إعادة تشكيل النسق الاجتماعي والسياسي وممارسة السيطرة عبر ضوابط جسدية وسلوكية دقيقة. في هذا الإطار، يشير فيكتور ترنر إلى الطقس بوصفه "مسرحاً اجتماعياً"² تعرض فيه أدوار الانتماء والالتزام وتتضح من خلاله قواعد الانضباط الجماعي التي تنظم العلاقة بين الفرد والجماعة وبين السلطة والجسد. ورغم الخطاب التقليدي الذي يقدم الدين على أنه فضاء للتحرر الروحي والتقرب إلى المطلق تكشف دراسة الطقوس عن جانب آخر أكثر تعقيداً حيث تقوم الطقوس بوظيفة ضبطية عميقة تكبح بها الحريات الجسدية وتُفرض من خلالها نظم اجتماعية وسياسية. فعلى سبيل المثال لا تقتصر طقوس الحجاب على التعبير عن التدين الفردي، بل هي آلية اجتماعية تُطوِّع الجسد ضمن منظومة من المراقبة والقيود³، فالحجاب هنا لا يُفهم فقط كغطاء مادي، بل كعلامة رمزية تُعيد إنتاج الأدوار الاجتماعية وتحكم تحركات الجسد فتجعل منه منضبطاً داخل النظام الثقافي والديني ومحدّداً لخطوط الفصل بين الجنسين والسلطات الرمزية.

كذلك تتحول الصلاة الجماعية في بعض السياقات إلى أداة للرقابة الاجتماعية إذ تُفرض قواعد انضباط مظهرية وسلوكية تتجاوز البعد التعبدي فتُصبح مظهراً علنية على الولاء والانتماء⁴. هذا

1- Annemarie Schimmel (Annemarie), *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, 1993, pp. 123-130.

2- Turner (Victor), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing, 1969, p. 94.

3- Mernissi (Fatima), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Saqi Books, 1991, pp. 48-52.

4 Asad (Talal), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 104-107.

الانضباط الملموس في الحركات والأوقات والمواقع يُعيد إنتاج هياكل السلطة داخل الجماعة ويُرسّخ الإخضاع من خلال السيطرة على الجسد ضمن فضاء عمومي مشترك. أما طقوس التطهير مثل الحج في الإسلام أو العماد في المسيحية، فقد تُستخدم كذلك في أطر سياسية وثقافية أوسع تتحول فيها إلى أدوات للتمييز الجماعي وسياسات الهوية وتُعرّز من التقسيمات الطائفية أو الإثنية وتعمل على تكريس الولاءات الجماعية عبر ممارسة جسدية موحدة ومنظمة.

يتضح إذن أن الطقس لا يُمارس في فراغ، بل هو جزء من آليات سلطة تُعاش عبر الأجساد، إذ يتجسد التحكم الاجتماعي والسياسي في ضبط الجسد وتحويله إلى أداة لإعادة إنتاج النظام المعتمد على الانضباط والتمييز والالتزام الجماعي. وهكذا، تبرز الطقوس كوسيط مركزي بين الفرد والمجتمع وبين الذات والسلطة باعتبارها مسرحاً متحركاً تتشابك فيه الأبعاد الدينية والسياسية والاجتماعية عبر الجسد، متى ما استُخدم الطقس كأداة لإدارة الجماعة وضبط الانتماءات.

3-1-4- الجسد بين الطقس والسياسة: تلازم السلطة الدينية والسلطة الاجتماعية:

في عدة سياقات تاريخية ومعاصرة، يتداخل الخطاب الديني مع الخطاب السياسي في توظيف الطقوس كأدوات محكمة لضبط الجماعات فتتحول الممارسات الطقسية إلى ساحات تلاقي بين السلطة الروحية والسلطة الاجتماعية والسياسية. لا ينظر للجسد الطقسي في هذه الحالة فقط بوصفه وسيطاً للقاء المقدّس، بل يصبح حاملاً معقداً للانتماءات السياسية والطائفية ومنصة لتجسيد الولاءات والامتثال للنظم القائمة. فالطقوس التي يُفترض بها أن تكون تجليات روحانية قد تتحول إلى أدوات للسيطرة الاجتماعية تُعيد إنتاج العلاقات السلطوية داخل الجماعة وتُرسّخ الانقسامات السياسية تحت غطاء من الشرعية الدينية. في هذا الإطار، يُشير المفكر طه عبد الرحمن في كتابه سؤال الأخلاق إلى أن الطقوس قد تتغير من وسائل تربوية وتقويم روعي إلى أدوات للتحكم الاجتماعي والسياسي عندما تُفرغ من بعدها الروحي الحقيقي لصالح غايات السلطة فيُصبح الطقس "مجرد آلية لتثبيت الهيمنة وتحقيق الولاء"¹.

تجلى هذا التلازم جلياً في عدة مظاهر، منها طقوس البيعة في السياقات الإسلامية التاريخية، إذ لم تكن البيعة تعبيراً عن الولاء الروحي فقط، بل شكلاً من أشكال الإقرار السياسي بشرعية الحاكم تتماهى فيها السلطة الدينية مع السياسية. كذلك، تشهد النظم الشمولية الحديثة توظيف الطقوس الدينية الجماعية كآليات لإضفاء شرعية رمزية على السلطة، وتعزيز التحكم بالجسد الجماعي بحيث تتحول الممارسة الطقسية إلى شكل من أشكال الانضباط السياسي بلباس ديني. ولعل هذا التداخل بين الطقس والسياسة يؤكد أن الجسد الطقسي لا يملك استقلالية تامة عن علاقات القوة، بل يُختزل في كثير من الأحيان في أداة يُمارس من خلالها التحكم وتتوزع عليه وظائف استمرارية السلطة وصيانتها. بالتالي، لا يكتمل فهم الجسد داخل الطقس إلا عبر تفكيك هذه الأبعاد السياسية والاجتماعية التي تجعل من الطقس مسرحاً مركزيّاً

1- عبد الرحمن (طه)، سؤال الأخلاق: مدخل إلى نقد العقل الأخلاقي، دار الفارابي، بيروت، 2004، ص. 153-155.

تتقاطع فيه القوى الرمزية والمادية إذ تُعاد كتابة الولاءات والانتماءات عبر الأداء الجسدي المهيكَل وتُعاد إنتاج أشكال الهيمنة والسيطرة في صميم التجربة الدينية.

تتأكد من خلال هذا التحليل مركزية الجسد في مشروع السلطة الدينية والاجتماعية، فالجسد لا يُضبط لذاته، بل بوصفه أداة لصناعة الانتماء وإعادة إنتاج الطاعة والطقس ليس مجرد ممارسة رمزية، بل نظام معقد للتحكم والتأطير.

لكن هذا لا يلغي، كما سنرى في المبحث التالي، أن الجسد يمكن أن يتحول من موضوع للضبط إلى فاعل للمقاومة ومن حامل للسلطة إلى مجال للتفاوض معها أو كسرها.

3-2- مقاومة الجسد: الطقس فضاء للمناورة والتأويل:

3-2-1- من الخضوع إلى المقاومة: الجسد بوصفه فاعلا لا مفعولا به:

رغم ما تبدو عليه الطقوس الدينية والاجتماعية من هيمنة صارمة على الجسد بوصفه أداة للانضباط والضبط فإن الجسد ليس كيانا سلبيا أو مفعولا به بلا قدرة على الفعل، بل هو فضاء متحرك للتفاوض ولعب الأدوار وممارسة المقاومة الرمزية إذ تتداخل قوة السلطة مع إرادة الذات في صراع دقيق يُعيد تشكيل المشهد الطقسي بأشكال متجددة. في هذا السياق يُبرز عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل دي سيرتو في مؤلفه ممارسات الحياة اليومية كيف أن الأفراد "يجدون دائما مساحات صغيرة للمراوغة داخل الأنظمة الكبرى"¹ مما يعني أن السلطة لا تستطيع فرض هيمنتها الكاملة على الجسد فيظل الجسد مجالا لاحتواء تجاوزات ضمنية أو صريحة وتشكيل أشكال من المقاومة الرمزية.

يُطبّق هذا الموقف على الجسد الطقسي الذي، رغم استبطانه للنصوص والتعليمات الدينية، لا ينفذها بالضرورة بصورة حرفية جامدة، بل يعيد تأويلها وفق معطيات واقعية وتجارب ذاتية ورهانات اجتماعية. فعلى سبيل المثال في بعض المجتمعات التي تفرض قواعد صارمة على ممارسات الحجاب أو الطهارة قد يعتمد الفرد إلى ممارسة الطقس بصورة تحمل دلالات مزدوجة تجمع بين الامتثال الظاهري والمقاومة الرمزية الخفية. كما يمكن للجسد أن يستخدم الطقوس في سياق احتجاجي إذ يتحول أداء الطقس إلى خطاب ضمني يعبر عن رفض أو تحدّ، كما هو الحال في بعض مظاهر اللطم في الشعائر الشيعية التي رغم كونها طقسا يعبر عن الحزن والتعبّد تُقرأ أيضا كعلامة مقاومة اجتماعية وسياسية².

إن هذا التوتر بين السلطة والخضوع من جهة والذات والمقاومة من جهة أخرى يجعل من الجسد فاعلا حقيقيا في إعادة إنتاج المعنى الطقسي وبناء تجارب دينية واجتماعية تتجاوز الأحكام الخطابية الأحادية. بالتالي، لم يعد الجسد في الطقوس مجرد تابع خاضع، بل هو لاعب ينخرط في صراع مع السلطة ويعيد

1- De Certeau (Michel), The Practice of Everyday Life, University of California Press, 1984, p. 29.

2- Asad (Talal), Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, 2003, pp. 109-112.

إنتاجها أو يعيد صياغتها ويمارس فعلا إبداعيا يفتح الباب أمام إعادة تأويل مستمرة للحضور الديني والرمزي في الحياة اليومية.

3-2-2- الطقس بوصفه ممارسة تفاوضية: بين الامتثال والإبداع:

لا يمكن اختزال الطقس الديني في بعده السلطوي والسيطرة على الجسد والذات فقط، بل هو فضاء مفتوح للتفاوض المستمر بين السلطة والفاعل وبين الحتميات الاجتماعية والابتكارات الفردية أو الجماعية، ومثلما أشار كلود ليفي ستروس في تحليله الرمزي للطقوس فإن الطقس "يُعاد تأويله في كل ممارسة"¹، مما يعني أن المشاركين ليسوا مجرد منفّذين سلبيين لقواعد مُقرّرة، بل فاعلون يضيفون للممارسة أبعادًا جديدة قد تتجاوز وأحيانًا تتعارض مع أهداف السلطة الدينية القائمة.

تتجلى هذه الديناميكية بوضوح في الطقوس الصوفية، إذ تتحوّل الممارسات الجسدية مثل الذكر والرقص والإنشاد إلى فضاءات للانعتاق من الرقابة الصارمة التي تفرضها السلطات الدينية التقليدية². فالرقص الدائري للدراويش المولوية، على سبيل المثال، لم يعد مجرد أداء طقسي، بل تحول إلى تجربة روحية متسامية تستخدم الجسد وسيلة لانخراط روحي يتجاوز الحدود الثابتة للتدين الرسمي ويمكن الممارس من الإبحار في تجارب تأملية فردية³.

وإلى جانب الفضاءات الصوفية نجد في الطقوس الاحتجاجية أبعادًا أخرى من هذه الممارسة التفاوضية، ففي تاريخ الاحتجاجات الدينية والسياسية استُخدمت الطقوس الدينية بذكاء كأدوات لتوجيه رسائل مقاومة ضمنية أو صريحة. مثال بارز على ذلك هو انتفاضات "الزنوج" في أمريكا، إذ قام الأفارقة المستعبدون بتحويل الطقوس الكنسية التي فرضت عليهم إلى فضاء لبثّ رسائل الحرية والمقاومة مستخدمين الطقوس الدينية كغطاء رمزي للتعبير عن رفضهم للاستعباد⁴.

هكذا، يتبين أن الطقس بوصفه ممارسة تفاوضية ليس فقط أداة انضباط وتقييد، بل هو أيضًا ميدان للإبداع والتجديد يتداخل فيه الامتثال مع المقاومة ويتفاعل فيه الفرد والجماعة مع السلطة لابتكار معان جديدة تحافظ على روح الطقس بينما تغير من مضموناته.

3-2-3- الطقس أداة للرفض الرمزي: أمثلة تحليلية:

أ- الحجاب فعل مقاومة لا رمز انضباط

على الرغم من السرديات التقليدية التي تصور الحجاب بوصفه أداة للانضباط والسيطرة على الجسد الأنثوي داخل المنظومة الدينية والاجتماعية، تكشف الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة عن أبعاد أخرى

1- Lévi-Strauss (Claude), *The Raw and the Cooked*, University of Chicago Press, 1969, p. 211.

2- Schimmel (Annemarie), *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 1975, pp. 152-158.

3- Hourani (Albert), *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, 1983, pp. 224-227.

4- J. Raboteau (Albert), *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, Oxford University Press, 1978, pp. 97-101.

لهذا الطقس الجسدي يتحول فيها الحجاب في سياقات معينة إلى فعل مقاومة ثقافية وسياسية. وتشير الباحثة ليلى أحمد في دراستها المرأة والجندر في الإسلام إلى أن الحجاب في بعض المجتمعات لم يكن مجرد رمز تقيد أو خضوع، بل أضحت أداة احتجاجية ورمزاً للرفض والتحدي خصوصاً في مواجهة الاستعمار الثقافي الغربي أو محاولات تسليع جسد المرأة.¹ فالحجاب في هذه الحالة يتجاوز كونه فرضاً دينياً إلى أن يصبح خياراً واعياً يعكس رغبة في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية ويرفض الهيمنة الخارجية التي تحاول نزع هذه الهوية أو إخضاعها لمعايير غربية متجانسة. وهكذا، يكتسب الحجاب بعداً مزدوجاً: فهو في ذات الوقت عنصر من عناصر ضبط السلوك والهوية داخل الجماعة الدينية لكنه أيضاً أداة مقاومة سياسية وثقافية تعبيراً عن الرفض والتمسك بالذات في مواجهة قوى التغيير والهيمنة الخارجية. من هنا، تتحول قراءة الحجاب إلى قراءة أكثر عمقاً لا تقتصر على استيعابه كطقس منطقتي السيطرة والانضباط، بل تأخذ بعين الاعتبار أبعاده الرمزية التي تسمح للمرأة باستخدام جسدها كمساحة مقاومة ونضال وفي الوقت نفسه كحاضنة للانتماء والهوية.

ب- الطقوس الشعبية مجالاً للاحتجاج والتمرد

في المجتمعات التقليدية لم تقتصر الطقوس الشعبية على أدائها الشعائري الديني أو الثقافي، بل تحولت أحياناً إلى فضاءات حيوية للاحتجاج الرمزي والتمرد على سلطة الهيمنة، إذ يُسمح في هذه اللحظات المؤقتة بخرق القواعد الاجتماعية الصارمة والتعبير عن غضب أو سخط مضمّر عبر أدبيات الجسد والحركة واللغة غير المباشرة. ويركز فيكتور ترنر على مفهوم "الطقس الانقلابي" الذي يظهر جلياً في الكرنفالات الشعبية، إذ تُعكس مواقع السلطة بصورة مؤقتة وتُخلق "لحظات منقلبة" تتجاوز فيها الممارسات الطقسية حدود الانضباط لتصبح متنفساً للاحتقان الاجتماعي والرفض الجماعي.² في هذه اللحظات، يسمح الطقس الشعبي بتمرير رسائل نقدية ضمنية وتخفيف التوترات الاجتماعية، بل أحياناً بإعادة ترتيب مؤقت لتراتبية السلطة.

وتتجلى هذه الظاهرة بوضوح في السياق العربي في بعض المواسم الصوفية الشعبية مثل احتفالات "المولد النبوي" أو مواسم الزوايا أين تختلط الطقوس الدينية بالمظاهر الشعبية التي تتضمن أداء جسدياً وغنائياً يُعبّر عن نقد اجتماعي ضمني، إذ تتداخل التراتيل والإنشاد والاحتفالات الجسدية لتشكل متنفساً جماعياً يمكن من خلاله نقد الوضع الاجتماعي أو السياسي بطريقة غير مباشرة تلتف حول الخطوط الحمراء للسلطة الدينية والسياسية.

هكذا، تحوّل الطقس الشعبي من مجرد أداء ديني إلى فضاء ذي دلالات سياسية واجتماعية ويستغل رمزيته الطقسية لتقديم خطاب احتجاجي ضمني مستفيداً من الطبيعة المفتوحة والمتعددة للطقوس الشعبية التي تسمح بتعدد التفسيرات والتأويلات.

1- Ahmed (Leila), Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, Yale University Press, 1992, pp. 125-130.

2- Turner (Victor), The Anthropology of Performance, PAJ Publications, 1986, pp. 96-100.

3-2-4- الطقس في السياق المعاصر: بين التفكيك وإعادة التملك:

مع صعود الخطابات الحداثيّة وما بعد الحداثيّة شهد مفهوم الطقس وتطبيقاته تحولات جذريّة تعيد النظر في وظائفه ومعانيه التقليديّة، فلم يعد الطقس مجرد أداة لإعادة إنتاج السلطة الدينيّة، بل صار فضاء مركزيًا لإعادة تملك الجسد وتجديد العلاقة بين الفرد والمقدّس متحررا من القيود الهيكلية للسلطة الدينيّة أو الاجتماعيّة التي كانت تحصره في نماذج جامدة.

في هذا الإطار برزت الحركات النسوية الإسلاميّة التي أبدت قراءات مغايرة للطقوس التقليديّة، إذ أعادت النساء تأويل ممارسات مثل الحجاب أو الصلاة الجماعيّة لا فقط باعتبارهما التزاما دينيا، بل بوصفهما أدوات لإثبات وجودهنّ وفرض حضورهنّ الفعلي في المجال العام¹. فالحجاب في هذا السياق يتحول من رمز ضبط وانضباط إلى تعبير عن قوة ذاتية ووعي سياسي تفرض به المرأة خطابها في فضاءات كانت تقليديّة مغلقة أو مقيدة.

أما على صعيد الحركات الاحتجاجية والسياسية فاستُخدمت الرموز الطقسية كأدوات ذات طابع سياسي مغاير لما هو ديني بحت، ففي ثورة 25 يناير المصريّة عام 2011 أُعيد توظيف شعارات مثل التكبير أو السجود الجماعي كأدوات احتجاجية تعبّر عن الرفض السياسي والاستنهاض الشعبي، متحديّة بذلك السياقات الدينيّة التقليديّة لهذه الرموز². ويبرز هنا كيف يُمكن للطقوس أن تنفصل عن وظيفتها التقليديّة لتكتسب أبعادا جديدة تتخطى حدود التعبير الديني إلى التعبير السياسي والاجتماعي. بهذه التحولات، لم يفقد الطقس طبيعته الرمزية التي تجمع بين الجسد والمعنى لكنه أصبح أداة ذات أصوات ودلالات متعددة تعبّر عن صراعات الهوية والتغيير الاجتماعي وإعادة التفاوض مع السلطة. وبذلك، يتحول الطقس من حالة انضباط جامدة إلى ميدان حيوي تتجدد فيه العلاقات بين الجسد والرمز وبين الذات والمجتمع وبين المقدس والدينيوي.

يبين هذا المبحث أن الطقس ليس آلية أحادية الاتجاه للضبط والسيطرة، بل مجال مفتوح للتفاوض الرمزي بين السلطة والجماعة، والجسد الطقسي ليس خاضعا بالكامل، بل يحمل إمكانيّة المقاومة والمناورة وإعادة التملك. إن قراءة الطقس بوصفه ساحة مزدوجة للسلطة والمقاومة تتيح فهمًا أعمق للعلاقة المعقدة بين الدين والمجتمع وتُظهر أن الجسد، حتى في أقصى حالات انضباطه، قادر على الإفصاح عن صوته الخاص ولو بصمت.

1- Wadud (Amina), Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, Oneworld Publications, 2006, pp. 45-52.

2- Hopkins (Sarah) & Martell (Peter), Egypt in Revolution: Contemporary Egyptian Politics, Routledge, 2013, pp. 78-82.

4- جسد المقدس وتحولات المعنى في سياق الجندر والرقمنة

4-1- الجسد الطقسي في ضوء دراسات الجندر: إعادة تشكيل المقدس:

4-1-1- الجندر مدخلا لفهم الجسد الطقسي:

لم يعد من الممكن تناول الجسد داخل الطقوس الدينية أو الثقافية بمنظار أنثروبولوجي محايد بعيداً عن النقد والتأمل في أبعاد الجندر الذي فرض نفسه حقلاً نقدياً يفتح آفاقاً جديدة لإعادة مساءلة الممارسات الرمزية والسلطوية المنظمة للعلاقة بين الجسد والمجتمع، إذ تُبرز الفيلسوفة والباحثة جوديث بتلر في كتابها التأسيسي الجنس الآخر مُعاد تأديته أن الجندر ليس جوهرًا ثابتًا أو بيولوجيًا بل هو "ممارسة مكتسبة تتكرر حتى تغدو طبيعية"¹، ما يعني أن الهوية الجندرية تُبنى عبر الأداء المتكرر ضمن نظام اجتماعي يحكم ما هو مقبول وما هو مرفوض سواء على مستوى السلوك أو المظهر أو التعبير الجسدي.

وفي ضوء ذلك، يُعاد النظر في الطقوس الدينية على أنها فضاءات مركزية تُمارس فيها السلطة المجتمعية عملية تحديد الأدوار الجندرية بدقة متناهية فُترسم للرجال والنساء حدود لما يُسمح به في المظهر والممارسة والسلوك وتميز بوضوح بين ما يُعتبر مقدسا أو مدنسا ومقبولا أو محرّما. وهكذا يصبح الطقس بوصفه أداة رمزية تتحكم في الجسد ميدانا لإعادة إنتاج النظام الجندري إذ لا يقتصر ضبط الجسد على الناحية الدينية فحسب، بل يتعداها إلى تثبيت تصورات اجتماعية تقليدية تحكم أدوار النساء والرجال وتكرس فروقاتهم وفق منظومات قيمية مستمدة من المرجعيات الدينية والاجتماعية². وبذلك يُمكن قراءة الطقس لا فقط بوصفه أداء دينيا، بل باعتباره خطابا مُجسدا يستثمر الجسد في صياغة الخطوط الجندرية وتكريسها، مما يستدعي الانتباه إلى العلاقة المتشابكة بين المقدس والسلطة والهوية الجندرية في تجليات الطقس المختلفة.

4-1-2- جسد المرأة في الطقوس: بين التقديس والتقييد:

ظل الجسد الأنثوي عبر مختلف الديانات التوحيدية والوضعية ساحة مزدوجة تتقاطع فيها معاني التقديس مع أنماط السيطرة الاجتماعية والدينية، فهو في الخطابات الدينية التقليدية يحظى بمكانة عالية بوصفه رمزا للأمومة والزوجة والمربية ويكرّم في أدوار حيوية تحيط بها الهالة المقدسة. ومع ذلك لم يغادر الجسد الأنثوي هذه الرهبة دون قيود فقد صار محاصراً بمنظومة معقدة من الطقوس التي تهدف إلى ضبطه وتنظيم ممارساته بداية من لباس المرأة وانتهاء بمحددات التعبير والظهور في الفضاءات العامة والخاصة. وضمن هذا الإطار تُبرز الباحثة ليلي أحمد في دراستها المرأة والجندر في الإسلام كيفية تحوّل الحجاب من ممارسة روحانية في بدايات الإسلام إلى أداة فعالة لضبط المرأة داخل الفضاء الاجتماعي

1- Butler (Judith), Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, 1990, p. 33.

2- M. Rai (Shirin) and Waylen (Georgina) (eds.), New Frontiers in Feminist Political Economy, Routledge, 2013, pp. 67-70.

الذكوري¹، فاللباس لم يعد مجرد تعبير ديني أو ثقافي فحسب، بل صار رمزاً للانضباط الاجتماعي ووسيلة للتحكم في الجسد وحركاته ما يعكس حضور السلطة الدينية والاجتماعية في التحكم بالذات الأنثوية. في السياقات المسيحية يظهر تقييد الجسد الأنثوي بشكل واضح ضمن الطقوس الدينية إذ تُحصر النساء في أدوار محدودة مثل الرهبنة أو خدمة المذبح ويُستبعدن بشكل ممنهج من وظائف الكهنوت أو القيادة الدينية، مثلما تحلل ذلك كارين أرمسترونغ في دراستها حول السلطة الدينية والمرأة². وترسخ هذه التراتبية الطقسية انقساماً جندياً صريحاً يُقيد المرأة ضمن فضاءات متحكم بها ويحصر حضورها في حدود معينة. أما في الطقوس الهندوسية، فتتخرط المرأة في منظومة معقدة من الطهارات والنجاسات الطقسية التي تؤثر مباشرة في مشاركتها في الشعائر خاصة فيما يتعلق بفترات الحيض والولادة التي تُنظر إليها باعتبارها نجاسات طقسية تحرمها من المشاركة الكاملة في الممارسات³.

كل هذه الأمثلة تشير بوضوح إلى أن الجسد الأنثوي ظل ولا يزال معبراً عن تداخل التقديس مع التقييد وأن الطقس كان ولا زال مجالاً حيويًا لإعادة إنتاج هذه التراتبية الجندرية، ما يجعل من تحليل الجسد الأنثوي في الطقوس مفتاحاً لفهم أعمق لمشكلات السلطة والهوية والمقاومة في مجتمعاتنا المعاصرة.

4-1-3- الطقوس والتحويلات الجندرية المعاصرة: تفكيك التقاليد وإعادة التأويل:

شهدت العلاقة بين الجسد الطقسي والجندر في العقود الأخيرة تحولات عميقة بفعل بروز الحركات النسوية الدينية والمعاصرة التي أطلقت موجات من التفكيك والتأويل النقدي للممارسات الطقسية التقليدية. أصبحت الطقوس، التي كانت لفترات طويلة مسرحاً لتكريس التراتب الجندرية التقليدي، الآن فضاءً نشطاً لمفاوضة الأدوار وإعادة تموضع النساء والأقليات الجندرية داخل الحقل الديني مما يُثير نقاشات وجدلاً دينياً واجتماعياً واسعاً.

في السياق الإسلامي برزت مبادرات "النساء الإمامات" التي شهدت قيام نساء بقيادة الصلاة في مجموعات مختلطة من الرجال والنساء كنوع من التحدي المباشر للنظام الفقهي التقليدي الذي يحتكر هذا الدور للرجال فقط⁴، وليست هذه المبادرات مجرد ممارسات طقسية جديدة، بل تعبير عن إعادة تفسير للنصوص الدينية وفتح آفاق جديدة للمرأة داخل الممارسة الطقسية التي كانت مغلقة عليها تاريخياً. أما في المسيحية، خاصة ضمن الكنائس البروتستانتية، بدأت بعض الجماعات ترسيم نساء كاهنات وهو تحول مهم أثار نقاشاً محتدماً حول شرعية الجندر ودوره في الطقوس الدينية وإعادة تعريف لمكانة المرأة في

1- Ahmed (Leila), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, pp. 130-135.

2- Armstrong (Karen), *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West*, HarperOne, 1996, pp. 110-.

3- Pintchman (Tracy), *Women in Hindu Ritual*, Oxford University Press, 1994, pp. 85-90.

4- Barlas (Asma), *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2002, pp. 115-120.

الهيئات الدينية الرسمية¹. ويعتبر هذا التطور ي امتدادا للتحويلات الاجتماعية الواسعة المتعلقة بالمساواة والحقوق والتي أثرت في المؤسسة الدينية وأجبرت على مراجعة ممارساتها التقليدية. أما في اليهودية الإصلاحية فقد شهدت طقوس "بات متسفا (Bat Mitzvah)" تطوراً في إعادة القراءة والتأويل، إذ أُدمجت النساء بشكل كامل في الشعائر الرسمية مما شكّل تجاوزاً للقراءات التقليدية التي كانت تقتصر على الذكور². هذه الخطوة ليست مجرد تعديل شكلي، بل تُعبّر عن تحول في فهم العلاقة بين الجسد والطقس والهوية الجندرية داخل المجتمع اليهودي الحديث.

من خلال هذه الأمثلة وغيرها، يتضح أن الجسد الطقسي لم يعد مجالاً للاستهلاك السلبي أو الالتزام الجامد بالممارسات التقليدية، بل صار فضاء حياً للمفاوضة والإبداع والتجديد. لكن هذا التحول لا يخلو من الجدل إذ تواجه هذه التغييرات معارضة من قوى محافظة ترى فيها تهديداً للنظام الديني والتقاليد الراسخة.

4-1-4- الطقس والجندر في ظل الهيمنة الرقمية: الانكشاف وإعادة التموقع:

في العصر الرقمي، لم تعد الطقوس الدينية والتعبيرات الجندرية محصورة في فضاءاتها التقليدية، بل شهدت تحولات عميقة بفعل انتشار الرقمنة التي أصبحت سلطة جديدة تمارس تأثيراً مباشراً في الأجساد والرموز. إن الوسائط الرقمية بتقنياتها المتنوعة أعادت تشكيل العلاقة بين الجسد الطقسي والجندر فجعلت من الطقس فعلاً يُعرض ويُقرأ في فضاء عام لا يعرف الخصوصية التي كانت تميز الطقوس التقليدية. فلقد أصبحت الطقوس تُنقل عبر البث المباشر ومنصات التواصل الاجتماعي، مما أدى إلى فقدان الحميمية التي كانت تحيط بها ودخولها في منطق العرض العام حيث تُقاس وتُقيم أمام أعين مجتمع رقمي متفاعل. وبقدر ما يوسّع هذا الانكشاف الرقمي دائرة المشاركة فإنه يعرّض الجسد الطقسي لجملة من التحديات من بينها التحكم في صورة الجسد وإعادة صياغة رموز الطقس وفق منطق الإعلام والتسويق. من ناحية أخرى استثمرت الحركات النسوية أدوات الرقمنة في إعادة تأطير الطقوس الدينية من خلال حملات إعلامية وفعاليات إلكترونية كبرى تهدف إلى فضح التمييز الجندري وإعادة تعريف الأدوار الدينية والاجتماعية للنساء، وتمثل حملة Women2Drive# في السعودية مثالاً بارزاً عن ذلك إذ لم تكتف بالمطالبة بحق القيادة فقط، بل استعادت رمزاً دينياً وثقافياً لدعم حق النساء في المجال العام³ مستفيدة من تفاعل الجمهور الرقمي الواسع والضغط الدولي على السلطات المحلية.

وحتى الطقوس التقليدية لم تسلم من هذا التحول، فقد أصبحت موضوعاً لإعادة تمثيل في فضاءات رقمية كالصلاة الافتراضية التي تتيح للمؤمنين المشاركة عن بعد أو بث الاحتفالات الدينية مثل المولد والاحتفالات الطقسية عبر الإنترنت. هذا جعل الجسد الطقسي في حالة انكشاف دائم أمام مجتمع رقمي لا

1- Woodhead (Linda), Gender and Religion: An Introduction, Routledge, 2014, pp. 203-207.

2- Hauptman (Judith), Rereading the Rabbis: A Woman's Voice, Westview Press, 1998, pp. 88-92.

3- Shuayb (Maha), "Digital Feminism and Religious Traditions: The Case of #Women2Drive in Saudi Arabia," Journal of Middle Eastern Women's Studies, Vol. 17, No. 2, 2021, pp. 140-155.

يرحم إذ تخضع الممارسات الدينية لقراءات وتأويلات جديدة قد تكون داعمة أو نقدية فتُعيد الطقوس تركيبها ضمن متطلبات العصر الرقمي وسيناريوهات التواصل المفتوح.

إن هذه التحولات الرقمية تطرح تساؤلات مهمة حول خصوصية الجسد الطقسي وإمكانية مقاومة التمزج الرقمي للأدوار الجندرية ضمن الطقس ومدى قدرة الفاعلين الدينيين والمجتمعيين على التفاعل مع هذه المتغيرات بطريقة تحفظ جوهر المقدس وتحترم تعددية الهويات الجندرية في الوقت نفسه. ويظهر من هذا التحليل أن الجسد الطقسي، في ضوء دراسات الجندر والرقمنة، تحوّل من مجرد موضع للسلطة الدينية إلى ساحة صراع رمزي حول الأدوار والمعاني. فالطقس لم يعد مجرد ممارسة مورثة، بل دخل طور التفاوض المستمر إذ تسعى القوى التقليدية لتكريس سلطتها عليه فيما تحاول الحركات النقدية والرقمية إعادة تأويله بما يتلاءم مع رهانات الحرية الفردية والجماعية. وهو ما يجعل الطقس اليوم أحد أهم ميادين الصراع المعاصر حول الجندر والمعنى والسلطة.

4-2- الجسد الطقسي في زمن الرقمنة: من الطقس الحي إلى الطقس الافتراضي:

4-2-1- الرقمنة وتحولات الطقس: من الطقوس المجتمعية إلى التجربة الافتراضية:

لقد فرضت الثورة الرقمية التي بدأت نهايات القرن العشرين واقعا جديدا لا يمكن للطقوس الدينية والثقافية أن تفلت من تأثيره أو تتجاوزه، فمع انتشار شبكات التواصل الاجتماعي وتوسع الوسائط الرقمية المتعددة دخل الطقس فضاء إعادة التمثيل والتداول عبر وسائل غير تقليدية متجاوزاً بذلك حدوده الزمنية والمكانية التقليدية التي كانت تشكل جزءاً لا يتجزأ من تجربة الطقس.

لقد أبرز المفكر مانويل كاستلز، في تحليله العميق للمجتمع الشبكي، أن الرقمنة "لم تكتف بتغيير أنماط الاتصال، بل أعادت تشكيل الثقافة والرموز الاجتماعية بما في ذلك الدين والطقوس"¹. فالدين الذي كان يتأسس في إطار فضاءات محكومة بالزمان والمكان وجد نفسه مضطراً للتكيف مع منطق الاتصال الشبكي الافتراضي حيث تنتقل الممارسات الرمزية إلى فضاءات مفتوحة تتخطى حدود الجماعات المحلية إلى الجمهور العالمي. في هذا السياق، لم تعد الطقوس حكراً على الحضور الجسدي المباشر، بل تحولت إلى فعل افتراضي يُمكن نقله وإعادة عرضه والتفاعل معه بطرق جديدة وغير مسبوقه سواء عبر البث المباشر للصلاة أو الاحتفالات الدينية أو مشاركة مقاطع فيديو ومحتويات ذات طابع طقسي على المنصات الرقمية. لكن هذه التحولات الرقمية أفرزت مفارقة دينية وثقافية جديدة بالبحث: من جهة، سهّلت الرقمنة وصول الطقوس إلى جمهور أوسع وأبعد فمُنحت بذلك فرصة لإحياء الممارسات الدينية ضمن فضاءات رقمية جديدة يمكن للمؤمنين حضورها ومشاركتها عن بعد مما قد يُعزز من الشعور بالانتماء الديني ويخلق تواصلًا روحانياً في ظروف الاستعصاء الجغرافي أو الصحي. ومن جهة أخرى، جردت الرقمنة الطقس من حميميته وقديسيته التي كانت مرتبطة بتجربته المباشرة إذ أُخضع لمنطق العرض الرقمي، مما قد يجعله يتحول أحياناً إلى فرجة استهلاكية تتماهى مع منطق السوق الإعلامي فتضعف من جوهر التجربة الروحية وتحولها إلى

1- Castells (Manuel), The Rise of the Network Society, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 45-52.

استهلاك بصري أو تسويقي وبالتالي تفتح المجال أمام قراءات نقدية تتساءل عن مدى أصالة هذه التجارب وتأثيرها في العلاقة الحية بالمقدس.

هذه الثنائية بين التوسيع الرقمي للطقوس وبين فقدانها الحميمي تُعيد طرح إشكاليات جوهرية تتعلق بالخصوصية الروحية والمصادقية التعبدية وكيفية التفاعل بين الجسد الطقسي المادي والمشهد الرقمي الافتراضي.

4-2-2- الطقس بين الحضور الواقعي والحضور الرقمي: تحليل نقدي:

تُبرز التحولات الرقمية الحديثة ظاهرة جديدة في ممارسة الطقوس الدينية تمثلت في وجود حضور مزدوج: حضور واقعي مادي يرتبط بالجسد والمكان وحضور رقمي يرتكز على الصورة المباشرة والبث الإلكتروني. هذا التعدد في فضاءات الأداء الطقسي يفتح أفقا من الأسئلة الجذرية حول طبيعة الطقس وأصالته خاصة فيما يتعلق بإمكانية تعويض الحضور الجسدي المباشر بالتمثيل الرقمي.

في سياق جائحة كورونا التي فاجأت العالم بداية العقد الثالث من القرن الواحد والعشرين شهدنا انتقالا عاجلا وواسعا للنطاقات للصلوات الجماعية والقدايس والاحتفالات الدينية إلى الفضاء الرقمي عبر منصبات البث المباشر مع محاولات حثيثة لإنشاء ما يُمكن تسميته بـ"الجماعة الافتراضية للمؤمنين". ولكن العديد من الدراسات، منها دراسة هايدي كامبل في مجال الدين الرقمي، أكدت بوضوح أن "الطقس لا يحقق معناه الكامل إلا من خلال الحضور الجسدي المشترك"، الذي يشتمل على تفاعل جسدي وحسي ووجداني لا يمكن استبداله أو محاكاته رقمياً¹. فالحضور الجسدي يمثل سياقاً لا غنى عنه يتداخل فيه الإحساس بالزمن والمكان مع حركات الجسد الجماعية وهو ما يُفضي إلى تجارب روحانية تكتسب بعدها الأصيل عبر التفاعل المباشر.

في المقابل، سمح الفضاء الرقمي بنشوء أشكال جديدة من التدين حيث صار الطقس يُمارس كأداء فردي أمام كاميرا الحاسوب أو الهواتف الذكية أو ضمن مجموعات مغلقة على وسائل التواصل تُدمج فيها تقنيات حديثة كالواقع المعزز والذكاء الاصطناعي². فمثلاً، تستخدم بعض المنصات الرقمية تقنيات ثلاثية الأبعاد لإعادة إنتاج البيئات المقدسة ما يتيح للمستخدمين تجربة حضور طقوس في فضاء افتراضي تفاعلي وهو أمر يطرح بعداً جديداً على مفهوم "الحضور" و"التجربة الدينية". لكن هذا التعدد والتداخل بين الحضورين يطرح معضلة اللايقين الطقسي التي تحير الباحثين والمعنيين على حد سواء: هل يفقد الطقس جوهره وعمقه الروحي حين يتحول إلى بث رقمي؟ وهل يمكن لجسد رقمي (مجرد تمثيل بصري أو رمزي) أن يحل محل الجسد الحي في التعبير عن المقدس؟

1- Campbell (Heidi), Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media, Routledge, 2013, p. 118.

2- Pink (Sarah) et al., "Augmented Reality and Religious Experience: New Media and Spirituality," Journal of Contemporary Religion, Vol. 31, No. 1, 2016, pp. 1-17.

تتعلق هذه المعضلة بجوهرية الجسد في الطقس باعتباره ليس مجرد أداة أداء، بل حاملا لمجموعة من الدلالات الوجودية التي يصعب تفكيكها أو تعويضها في الفضاء الافتراضي. كما أنها تمس علاقات السلطة والمعنى داخل الجماعات الدينية التي ترى في الحضور الجسدي شرطا أساسيا لاستمرارية التقاليد وتأصيل التجربة الروحية. لا يعني هذا النقد رفضا قاطعا للفضاء الرقمي لكنه يدعو إلى وعي دقيق بحدود هذا الفضاء في احتواء التجربة الطقسية والبحث عن صيغ متجددة تسمح بالتوفيق بين الحضور المادي والافتراضي بما يحفظ أبعاد القداسة والتجربة الحسية العميقة للطقوس.

4-2-3- الطقوس الرقمية وإعادة تشكيل الجسد الطقسي:

مع انبثاق التحول الرقمي والتوسع المذهل للفضاءات الرقمية شهدت الطقوس الدينية تحولات جوهرية في طبيعة حضور الجسد الطقسي ومكانته. فلم يعد الجسد الذي يشارك في الطقس محصورا في دائرة الحضور المادي المباشر أو مجال الرؤية الضيق للمجتمع المحلي، بل أصبح معروضا على شبكات رقمية عمومية واسعة الانتشار لا تحدها حدود جغرافية أو زمنية. لقد أفضى هذا التحول إلى خلق ما يمكن تسميته بـ "الجسد الرقمي الطقسي"، إذ تحولت بعض الممارسات الطقسية من أفعال جسدية تتقاسمها جماعة صغيرة في فضاء مقدس معين إلى عروض رقمية مباشرة (Live) يشاهدها آلاف أو ملايين المتابعين عبر شاشات متعددة وفي أحيان كثيرة تكتنف هذه العروض طبائع استعراضية وانتقائية في طريقة العرض والتلقي مما يثير تساؤلات حول تأثير ذلك في أبعاد الطقس الرمزية والروحية.

في هذا الإطار، قدّم المفكر زيغمونت باومان تحليلا نقديا صارما في كتابه "الحدأة السائلة" إذ اعتبر أن الطقوس الرقمية "تحول الممارسات الرمزية ذات العمق والالتزام إلى سلع عرضية تُستهلك في لحظات عابرة ما يؤدي إلى تآكل جوهر الطقوس وفعاليتها الروحية"¹. يبرز هذا النقد المخاوف من اختزال التجربة الطقسية إلى مجرد مشاهد بصرية تفتقد البعد الوجداني والاحتفالي الحقيقي وبذلك تتقلّص أبعاد القداسة وتُضعف العلاقة الحية بين الجسد والطيف الرمزي المقدس.

مع ذلك هناك اتجاه آخر ضمن الدراسات الرقمية يرى في هذه التحولات فرصة لإعادة تعريف مفهوم الطقس، ويرى بول فيرهوفن أن الرقمنة قد فتحت المجال أمام "ديمقراطية الطقس" إذ لم تعد الممارسات الطقسية حكرا على النخب الدينية أو المؤسسات التقليدية، بل أصبحت فضاءات مفتوحة تسمح للفرادى والجماعات الصغيرة بالتعبير عن تجربتهم الدينية بأساليب جديدة ومبتكرة². ويشير هذا الاتجاه إلى أن الطقوس الرقمية قد تتيح إمكانيات للتحرر من المركزية وفتح قنوات للتنوع والابتكار في التعبير الجسدي والروحي مع إمكانية تطوير شكل من أشكال "الطقس الهجين" الذي يدمج بين الحضور المادي والافتراضي دون أن تفقد الطقوس قيمتها الرمزية أو وظيفتها الاجتماعية. وفي هذا الإطار تبرز أهمية البحث النقدي الذي يتجاوز التصنيف الثنائي بين الرفض التام والقبول المطلق للتحولات الرقمية ليقارب الطقوس

1- Bauman (Zygmunt), Liquid Modernity, Polity Press, 2000, pp. 123-130.

2- Verhoeven (Paul), "Digital Religion: Democratizing Rituals in the Network Age," Journal of Religion, Media and Digital Culture, Vol. 7, No. 1, 2018, pp. 45-60.

الرقمية بوصفها حقلا متداخلا معقد يتفاعل فيه الجسد والمقدس عبر أدوات تكنولوجية جديدة مع المحافظة على الروح الأصلية للطقوس والتجربة الإيمانية.

4-2-4- الجسد الطقسي بين الاستهلاك الرقمي والمقاومة الرمزية:

مع استمرار توسع الفضاءات الرقمية في استيعاب الحياة اليومية، لم يكن الطقس الديني بمنأى عن هذه التحولات إذ وجد نفسه منخرطاً في دينامية جديدة تترجم إلى جانب مخاطر التفرغ والتسليع فرصاً غير مسبوقة لمقاومة وإعادة إنتاج الرموز الدينية والجسدية خارج سيطرة السلطة التقليدية. فبينما قد يُنظر إلى الطقس الرقمي أحياناً كتحويل يهدد بتبسيط وتغليب المقدس وتحويله إلى "منتج إعلامي" يخضع لمنطق السوق فإنه في المقابل أتاح فضاءات جديدة لفئات وأفراد استغلوا هذه الحرية النسبية في التعبير لتحدي الأنماط التقليدية للسلطة الدينية. على سبيل المثال، لعبت الجماعات النسوية دوراً بارزاً في توظيف الوسائط الرقمية لإعادة صياغة الطقوس سواء عبر حملات إعلامية تُعيد تأطير ممارسات مثل الحجاب أو الصلاة أو عبر إنشاء مساحات رقمية مستقلة تعبر عن هويات دينية وجندرية خارج الأطر التقليدية للمؤسسات الدينية الرسمية¹. كما أسهمت الحركات الشبابية وحركات الأقليات الدينية في بناء مجتمع رقمي يتجاوز الحدود الجغرافية والطائفية مستفيدين من شبكة الإنترنت لتعزيز الحوار الديني وتبادل التجارب الطقسية المتنوعة. وقد تحولت التجمعات الافتراضية أحياناً إلى منصات للحوار بين الأديان تسمح بتجاوز الحواجز الطائفية وتفتح فضاء تواصلية يعكس إيجاباً على مفهوم الطقوس ممارسة تعبر عن تجارب روحية مشتركة وهو ما يظهر في التجمعات الحوارية العابرة للأديان التي تشهدها بعض المنصات الرقمية الكبرى².

مع ذلك، لا تخلو هذه الظاهرة من أوجه الضعف والانتقادات فقد كشفت عن هشاشة الطقوس في مواجهة منطق السوق الرقمي حيث يتحول الأداء الطقسي أحياناً إلى عرض استهلاكي تحكمه حسابات شعبية المشاهدات والتفاعلات الرقمية فينجم عن ذلك خطر تسليع المقدس وفقدانه لأبعاده الروحية الحيّة وتحويله إلى مجرد مادة للتسلية أو المنافسة في فضاء رقمي معقد لا يرحم التعددية والخصوصية الرمزية. وبالتالي، يتعين على الدراسات المعاصرة أن تتناول هذه التفاعلات بموضوعية نقدية تعترف بالإمكانات التحريرية للرقمنة في مجال التعبير الديني وفي الوقت ذاته تدرك القيود والاختلالات التي قد تفرضها على الجسد الطقسي وموقعه الرمزي في الثقافة الدينية.

يؤكد هذا المبحث أن الرقمنة لم تُلغ الطقس لكنها أعادت تشكيله، فالجسد الطقسي صار يتأرجح بين الحضور الواقعي والانكشاف الرقمي وبين التعبير الروحي والتمثيل الاستهلاكي. ولئن فتحت الرقمنة مجالاً لتوسيع ممارسات الطقس ومساءلة السلطة التقليدية فإنها أيضاً فرضت تحديات جديدة على معنى

1- Ahmed (Leila), *Women, Religion and Digital Spaces: Negotiating Identity and Power*, Routledge, 2021, pp. 98-115.

2- H. Smith (John), "Interfaith Dialogues in Digital Publics: New Spaces for Religious Rituals," *Journal of Religion and Digital Media*, Vol. 5, No. 2, 2022, pp. 75-92.

المقدّس وحدود التعبير الجسدي عنه. وهو ما يجعل من الضروري إعادة التفكير في علاقة الجسد بالطقس في زمن السيولة الرقمية حيث لا حضور بلا عرض ولا طقس بلا جمهور.

5- خاتمة:

لم يكن هذا البحث مجرد استعراض نظري لموقع الجسد داخل المنظومة الطقسية، بل كان محاولة لتحليل "جسد المقدّس" بوصفه نصّاً صامتا تتقاطع فيه السلطة والرمز والمعنى. وقد بيّنت الدراسة أن الطقس في جوهره لا يُختزل في كونه ممارسة دينية مكرّسة، بل هو فضاء تأويلي يتحرك فيه الجسد بين الامتثال والمقاومة وبين الضبط والتحرر وبين الحضور الحي والانكشاف الرقهي.

لقد كشفنا في الجزء الأول أن الجسد ليس مجرد كيان مادي محايد، بل حامل للرموز ومجال للكتابة الطقسية التي تترجم عبر الشعائر والممارسات، فالطقس هو لحظة انكشاف المقدّس داخل اليومي، لحظة ينطق فيها الجسد بما لا يقوله النص ويُفصح بالصمت عن المعنى العميق للانتماء والاعتقاد. أما الجزء الثاني فقد بيّن أن الجسد الطقسي ظلّ مجالاً لصراع مزدوج: فمن جهة، استعملته السلطة الدينية أداة للضبط والسيطرة فارضة عليه حدوداً ومعايير تحدد ما هو مباح وما هو محظور. ومن جهة أخرى، تحوّل الجسد ذاته إلى ساحة مقاومة أعاد عبرها الأفراد والجماعات تأويل الطقس وتحويله أحياناً إلى أداة احتجاجية أو مساحة تفاوض مع السلطة الدينية والاجتماعية. وفي الجزء الثالث، تبين أن الجندر والرقمنة قد أحدثا زلزالاً في علاقة الجسد بالطقس فلم يعد الجسد الأنثوي أو جسد الأقليات الدينية خاضعاً لقراءة واحدة، بل أصبح ميداناً لإعادة التفاوض على المعاني والدلالات. كما كشفت الرقمنة أن الطقس لم يعد معزولاً داخل الحيز التقليدي، بل دخل فضاء العرض الرقهي متأرجحاً بين تعميق التجربة الروحية وتسليعها.

إذن لا يُختزل الطقس، في ضوء هذا التحليل، في كونه ممارسة دينية تؤدي وفق أنماط مكرورة بل هو نسق اجتماعي وثقافي شديد التعقيد تتقاطع فيه السلطة مع الرمز والهوية وتتشابك داخله القوى التي تُخضع وتلك التي تُقاوم. فالجسد داخل الفعل الطقسي لا يُختبر بوصفه أداة طيّعة فحسب، بل يتحول أحياناً إلى فضاء للفعل والمراجعة، إلى ذات قادرة على إعادة تشكيل المعنى وكسر الانضباط الرمزي الذي تفرضه المؤسسة أو الجماعة. ومن هنا تنبثق أهمية إدراك أن الجندر والرقمنة لم يكونا مجرد عوامل خارجية أثرت في الطقس، بل أعادا بناء منطق حضوره وموقع الجسد ضمنه فحوّلاه إلى كيان متحوّل قابل لإعادة الصياغة والتأويل وفق تحولات المجتمع وتبدّل أنماط السلطة والمعنى.

إنّ هذا الأفق يفتح المجال أمام دراسات مقارنة عابرة للثقافات تستجلي مفهوم "الجسد الطقسي" وكيفية إعادة إنتاج المقدّس من خلاله، كما يدعو إلى التعمّق في أثر الرقمنة في الممارسات الطقسية في المجتمعات المحافظة والحديثة على السواء لاستكشاف إمكانات المقاومة الرقمية في وجه السلطات الرمزية التقليدية. كذلك تبرز الحاجة إلى توظيف مقاربات بينية تجمع بين الأنثروبولوجيا ودراسات الجندر وتحليل الخطاب الديني قصد تفكيك العلاقة المركّبة بين الجسد والمقدّس. ولا يقلّ عن ذلك أهمية التفكير في

الفنون والآداب باعتبارها وسائط بديلة قادرة على إعادة تمثيل الطقوس وتجديد ارتباطها بالذاكرة الجماعية وبالخيال الاجتماعي.

في المحصلة، يظلّ الجسد الطقسي نصّاً مفتوحاً لا يُقرأ قراءة واحدة ولا من زاوية واحدة، فهو مجال دائم التحوّل يقتضي تأويلاً مستمراً في ضوء التحوّلات الاجتماعية والثقافية والرقمية. ومن هذا الأفق الدينامي تنبثق القيمة العلمية للبحث في "جسد المقدّس" بوصفه حقلاً معرفياً خصباً يعبر عن توتر الإنسان الدائم بين الخضوع والتحرّر وبين النظام والخيال وبين المقدّس والمعيش.



البيبلوغرافيا:

المراجع باللسان العربي:

- 1- بن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، دار الثقافة، تونس، 1984، ج 2.
- 2- حنفي (حسن)، الخطاب الديني حول المرأة، دار المعارف، القاهرة، 2001.
- 3- عبد الرحمان (طه)، سؤال الأخلاق: مدخل إلى نقد العقل الأخلاقي، دار الفارابي، بيروت، 2004.

المراجع باللسان الأجنبي:

- 1- Ahmed (Leila), Women and Gender in Islam, Yale University Press, 1992.
- 2- Armstrong (Karen), The Case for God, Knopf, 2009.
- 3- Armstrong (Karen), The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West, HarperOne, 1996.
- 4- Asad (Talal), Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, 2003.
- 5- Asad (Talal), Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Johns Hopkins University Press, 1993.
- 6- Barlas (Asma), Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, University of Texas Press, 2002.
- 7- Bauman (Zygmunt), Liquid Modernity, Polity Press, 2000.
- 8- Bouhdiba (Abdelwahab), Islam and Body, Maison Tunisienne de l'Édition, 1975.
- 9- Bourdieu (Pierre), The Logic of Practice, Stanford University Press, 1990.
- 10- Bourdieu (Pierre), Outline of a Theory of Practice, Cambridge University Press, 1977.
- 11- Butler (Judith), Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, 1990.
- 12- Castells (Manuel), The Rise of the Network Society, Wiley-Blackwell, 2010.
- 13- Campbell (Heidi), Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media, Routledge, 2013.
- 14- D. Lewis (Franklin), Rumi: Past and Present, East and West, Oneworld, 2000.
- 15- De Certeau (Michel), The Practice of Everyday Life, University of California Press, 1984.
- 16- Derrida (Jacques), Circumfession, University of Chicago Press, 1993.

- 17- Durkheim (Emile), *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, 1995.
- 18- Eliade (Mircea), *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton University Press, 1958.
- 19- Eliade (Mircea), *The Sacred and the Profane*, Harcourt Brace, 1957.
- 20- Ernst (Carl), *The Shambhala Guide to Sufism*, Shambhala Publications, 1997.
- 21- Foucault (Michel), *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
- 22- Geertz (Clifford), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.
- 23- H. Smith (John), "Interfaith Dialogues in Digital Publics: New Spaces for Religious Rituals," *Journal of Religion and Digital Media*, Vol. 5, No. 2, 2022.
- 24- Hauptman (Judith), *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Westview Press, 1998.
- 25- Hopkins (Sarah) & Martell (Peter), *Egypt in Revolution: Contemporary Egyptian Politics*, Routledge, 2013.
- 26- Hourani (Albert), *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, 1983.
- 27- J. Raboteau (Albert), *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, Oxford University Press, 1978.
- 28- Lévi-Strauss (Claude), *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966.
- 29- Lévi-Strauss (Claude), *The Raw and the Cooked*, University of Chicago Press, 1969.
- 30- M. Rai (Shirin) and Waylen (Georgina) (eds.), *New Frontiers in Feminist Political Economy*, Routledge, 2013.
- 31- Mauss (Marcel), "Techniques of the Body", *Economy and Society*, 1973, vol. 2, no. 1.
- 32- Mauss (Marcel), *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950.
- 33- Mernissi (Fatima), *The Veil and the Male Elite*, Perseus Books, 1991.
- 34- Mernissi (Fatima), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Saqi Books, 1991.
- 35- Merleau-Ponty (Maurice), *Phenomenology of Perception*, Routledge, 1962.
- 36- Pintchman (Tracy), *Women in Hindu Ritual*, Oxford University Press, 1994.
- 37- Pink (Sarah) et al., "Augmented Reality and Religious Experience: New Media and Spirituality," *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 31, No. 1, 2016.
- 38- Ricoeur (Paul), *Symbolism of Evil*, Beacon Press, 1967.
- 39- Schimmel (Annemarie), *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, 1993.

- 40- Schimmel (Annemarie), *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 1975.
- 41- Scot Aghaie (Kamran), *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, 2004.
- 42- Shuayb (Maha), "Digital Feminism and Religious Traditions: The Case of #Women2Drive in Saudi Arabia," *Journal of Middle Eastern Women's Studies*, Vol. 17, No. 2, 2021.
- 43- Turner (Victor), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing, 1969.
- 44- Turner (Victor), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, 1982.
- 45- Turner (Victor), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, 1986.
- 46- Verhoeven (Paul), "Digital Religion: Democratizing Rituals in the Network Age," *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, Vol. 7, No. 1, 2018.
- 47- Wadud (Amina), *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications, 2006.
- 48- Woodhead (Linda), *Gender and Religion: An Introduction*, Routledge, 2014.

مُمَكِّنَاتُ الْأَخْلَاقِ الْعَالَمِيَّةِ:
وَجْهَةٌ نَظْرٌ إِسْلَامِيَّةٌ

The Possibilities of Global Ethics:
An Islamic Perspective

د. نزار صميذة

جامعة الزيتونة
تونس

smidanizar3@gmail.com



مُمكناتُ الأخلاقِ العالَمِيَّةِ: وجهةُ نظرٍ إسلاميَّة

د. نزار صميده

ملخص:

مشغل الأخلاق ومبحث القيم بصفة عامّة، يمثّلان اليوم أبرز هواجس العقل البشريّ، فمن ناحية يثقل على هذا العقل سؤال المستقبل في ظلّ حاضر يتميَّز بأفول المبادئ والتراجع الإيتيقيّ، ومحاصرة الشرّ للبشريّة من كلّ جانب، ومن ناحية أخرى تتعاظم دهشة هذا العقل التي تتجلّى في السعي نحو اجتراح الحلول واقتراحها من أجل واقع إنسانيّ أفضل، وهنا يعاد السؤال عن أهميّة عودة الأخلاق، ولزوم تقيّد النَّاس بضوابط القيم والفضائل، ويصبح من الضّروريّ توحيد البشر على امتداد كلّ العالم وجمعهم على منظومة قيمية واحدة، تتحدّد من خلالها واجبات الإنسان نحو الإنسان، وهذا يعني أنّه لا حلّ لأزمة البشريّة دون التأسيس لأخلاق عالميّة وكونيّة.

إنّ البحث في شروط إمكان الواجب الأخلاقيّ الكونيّ يعدّ أهمّ المشكلات التي علينا أن نواجهها تأملاً ونقداً وتأسيساً، حيث يصبح من اليسير جدّاً بعدها دفع النَّاس نحو هذا الاتجاه، لقد اخترنا أن ننظر في هذا الإشكال من بعض زواياه، ونكشف عمّا يميّز وجهة النّظر الإسلاميّة فيه أسساً وغايات، ونتقدّم نحو إظهار راهنيّة هذا المنظور ورهاناته، لا سيما والأمر يتّصل بمجال تزكية النّفوس وتحريرها من سلطة الشّهوات والرّغبات، وإعادة إنشائها على نحو إنسانيّ كامل.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الأخلاق العالَميّة، الواجب، الرّؤية الإسلاميّة، الرّهانات.

ABSTRACT:

The question of ethics and the broader inquiry into values have become among the most pressing concerns of contemporary thought. Humanity today finds itself caught between, on the one hand, the weight of an uncertain future shaped by the decline of principles, the erosion of ethical commitments, and the encirclement of society by manifold forms of evil; and on the other, a renewed sense of wonder that seeks to imagine and propose pathways toward a more humane reality. Within this tension, the call for the *return of ethics* emerges with urgency, together with the need to bind humanity to shared norms of virtue and value. It thus becomes essential to envision a unified moral framework on a global scale—one that defines human duties toward one another—and to recognize that no resolution to the human crisis is possible without grounding a genuinely universal ethic.

The task of interrogating the conditions for the possibility of such a universal moral duty constitutes one of the most significant challenges confronting us today. This study approaches the problem from selected angles, seeking to illuminate the distinctive contribution of the Islamic perspective in both its foundations and its aims. In doing so, it highlights the contemporary relevance and stakes of this outlook, particularly with regard to the purification of the self, its emancipation from the dominion of desire, and its reconstitution upon a fully human foundation.

Keywords: Ethics - Universal Ethics -Duty - Islamic Vision- Stakes.

1- مقدمة:

حينما يوضع الإنسان موضع سؤال وتفكير، فإنَّ الأمر عادة ما يتعلّق بالتأكيد على طبيعته النوعية وشدة اختلافه عن أغياره من الكائنات الأخرى، فهذا الموجود يعدّ كائنا ساميا، أو هويّة متميّزة، ليس بالإمكان مقارنتها بأيّ نوع من أنواع الموجودات الأخرى التي تُعمّر هذا الكوكب⁽¹⁾، ولقد دأبت الحكمة (الفلسفة) على امتداد تاريخها، على تعزيز هذا الموقف، حتّى أصبحت إلى حدّ كبير خطابا يدافع عن الإنسان، ولا يقبل أيّ شكل من أشكال مضاهاته بأيّ موجود آخر.

والحقيقة أنّ هذا الإقرار برفعة الإنسانيّة قد سجّلته من قبل الأساطير، أو تلك الحكايات العجيبة، التي صورت لنا الإنسان في صورة القويّ والشجاع، ومالك الإرادة، وحتّى المعاند لقوى الآلهة وسيطرتها، كما هو واضح مثلا في ما يعرف بـ"قصة بروميثيوس"⁽²⁾، كما تضمّنت الأديان على اختلافها وتنوعها، إشادة وتقريظا للموجود البشريّ وقربه من السمو الإلهيّ، وحرصه على تحقيق أقصى درجات الكمال، كما يتجلّى لنا في البوذية ونصوصها، أو اليهودية وتراثها، أو النصرانية ولاهوتها، أو الإسلام وشرائعه وتصوّره للإنسان والعالم⁽³⁾.

وإنّ أهمّ ما وقع التّركيز عليه في سياق كلّ هذه المسارات (الفلسفيّة و الأسطوريّة والتاريخيّة والدينيّة...) هو اعتبار الإنسان كائنا "يعرف ماذا يفعل"، أي يدرك أنّ لجميع اتّجاهاته وعلاقاته ضوابط وقواعدا وقيما ينشد تحقيقها ويسعى إلى التّقيّد بها، فلا يسلك على نحو عفويّ أو تلقائيّ، ولا يسير وفق أهوائه ورغباته وانفعالاته، بقدر ما ينجز ضمن إطار عادة ما نطلق عليه تسمية الأخلاق، أي كلّ تلك التّحديدات والتّوجهات والأوامر والواجبات، التي عليه أن يضعها في حسابه، حتّى يحقّق معناه كموجود فاضل وسعيد. ولا شكّ في أنّ التأسيس للمنظومات الأخلاقيّة قد ارتبط بمقاصد متعدّدة، اختلفت باختلاف زوايا النّظر، إذ هناك من عدّ القيم الأخلاقيّة مجرد إبداع يرتبط بقدرات الشّخص وإرادته في أن يكون كائنا ينشد الخير، ويتحمّل في الآن نفسه مسؤوليّة أفعاله⁽⁴⁾، وهناك من يذهب إلى أنّ الأخلاق لا معنى لها إن لم تكن

1- يرفض الفيلسوف الفرنسيّ "رينيه ديكارت" ذلك التعريف الشّائع الذي أطلقه "أرسطو" على الإنسان باعتباره "حيوانا ناطقا"، ففي اعتبار "ديكارت" ليس الإنسان كائنا حيّا تنطبق عليه صفات وخاصيّات الموجود الطّبيعيّ، بقدر ما هو جنس عالٍ لا شبيه له ولا نظير. لمزيد التّوسع حول هذه المسألة يمكن العودة إلى: - ديكارت رينيه: التأمّلات في الفلسفة الأولى (التأمّل الثّاني)، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصريّة 1974م، ص 96-98.

2- هي أبرز الأساطير وأكثرها إثارة في سياق الميثولوجيا الإغريقيّة، حيث تكشف عن جرأة "بروميثيوس" بسرقة النّار من الآلهة وإعادتها للبشر، وهو ما ترثّب عليه غضب الآلهة ومعاقبة هذا البطل. أنظر: السّواح فراس: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: سوريا وبلاد الرافدين، مؤسسة هنداوي للطباعة والنّشر والتّوزيع، المملكة المتّحدة، 2017م، ص 250-251.

3- يكاد ينعقد الإجماع على أنّ الأديان قد جعلت من الإنسان مركز دائرة العالم، فنظرت له بوصفه هذا الكائن المسؤول عن إعمار العالم وإصلاحه، وتخليصه من كلّ الشّروء الممكنة في سياق تلك العلاقة بين الإنسان والمقدّس. لمزيد التّدقيق في هذه المسألة، يمكن العودة هنا إلى:

- Eliade Mircea : Sacrée Et Profane, Idée\Gallimard, 1997, pp 187-189.

4- في سياق نقده للأخلاق المشتركة والمجتمعيّة، يرى الفيلسوف الفرنسيّ "هنري برغسون" أنّ التخلّيق يمكن أن يكون محض قرار إراديّ، يعبر عن قدرة الأشخاص على إبداع القيم وتجاوز القائم منها والمعتاد، وهذه الأخلاق الفرديّة لا تُبنى على القسر والإرغام بقدر

مرتبطة بسلطة المجتمع وقوته، وقدرته على تنشئة أفراده على قيم جماعية ومشاركة، تحقق في الآن نفسه انتظام أمور الحياة الجماعية، وتمنح المجتمع خصوصيته التي تتحقق عندما تكون له مجموعة من المعايير الخاصة، والتي يكونها بنفسه عن نفسه⁽¹⁾.

وهناك في الطرف الآخر من تجاوز كل هذه الأطروحات، مشددا على أن الأخلاق لا قيمة لها إذا لم تكن كلية وكونية، تشمل جميع الناس على اختلافهم، وتحيط بكامل المكان، أي الأرض مسكن البشر، وثبتت رغم مرور الزمان وتحولات فترات التاريخ، فالإنسان كائن عاقل، وهذه الملكة قد وُزعت على الجميع بنفس الدرجة، وهي (أي الملكة) التي تستحق أن تكون أساس التشريع ومصدر القيم، وبهذا لن تكون الأخلاق نسبية أو متحوّلة، بل تُصبح بمثابة تلك القواعد الضرورية والثابتة والكلية، إلى درجة يصبح فيها القانون الأخلاقي شبيها بالقانون الطبيعي، الذي يحكم ظواهر العالم ويجعلها منتظمة⁽²⁾.

والواقع أن الدعوة إلى أخلاق عالمية وكونية باتت اليوم أكثر إلحاحا وحضورا، في ظل أزمة إيتيقية واسعة تعيشها البشرية، وتعبّر عن نفسها من خلال أفول قوة المبادئ، وتراجع منزلة الفضائل، وانتشار العنف، وتوسّع رقعة الحرب، وتنامي الأنانية والعنصرية، وتصاعد خطابات التفريق والتعالي⁽³⁾، ومن منطلق مساهمتنا كعرب ومسلمين في التأسيس لواقع إنساني جديد، تُطرح علينا مهمة التعريف برؤيتنا الأخلاقية، وإثبات مدى انخراطها في الدعوة لمنظومة أخلاقية كونية، تأخذ في حسابها مهمة الدفاع عن الإنسان وتكريمه وتحريره، كما تأخذ في حسابها مهمة تقويمه وتوجيهه لتجسيد إرادة الخير للجميع وهدف السلام في كل العالم، انسجاما مع اعتبار الرسالة الإسلامية رحمة للعالمين، فالدين الإسلامي ليس مطلقا دين شعب أو أمة أو مرحلة ما من التاريخ، بقدر ما هو دين الجميع الممتد عبر التاريخ، والمنفتح على الإنساني في مختلف أبعاده.

ما تقوم على التأثير والانجذاب التلقائي، حتى تكون بمثابة النداء. للتوسّع، أنظر هنا: برغسون هنري: منبع الأخلاق والدين، سلسلة الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م.

1- يرفض عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم" رفضا قاطعا أن يصبح الفرد واضعا للقيم، معتبرا أن ذلك يؤول بالمجتمع إلى التفكك، مؤكدا في الأثناء على أن السلطة الأخلاقية لا بد أن تكون للمجتمع وحده، ومنبها إلى أن الأخلاقية الحقيقية لا يمكنها أن تكون لا فردية ولا كونية، بل ذات ملمح خصوصي يرتبط أساسا بالبيئة الاجتماعية. أنظر هنا:

- Durkheim Emile : Sociologie Et Philosophie, ed, Puf, 1924, pp 63-65.

2- في هذا المستوى تبقى الأطروحة الكانطية (نسبة للفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط")، الأكثر وضوحا ودقة، وهو ما عبّر عنه في مؤلفين مهمين، الأول "نقد العقل العملي"، والثاني هو "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، حيث ناقش فيهما التصورات الأخلاقية السابقة الأرسطية والرواقية، وكذلك رؤية "جون جاك روسو". أنظر هنا:

- كانط إيمانويل: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م، ط 1.

- كانط إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، مصر- لبنان 2002م.

3- هناك اليوم اتجاه قوي يدعم فكرة الوحدة وإمكانات العيش المشترك، والتأسيس لما يطلق عليه الفيلسوف الفرنسي "إدغار موران": "السياسة الكوكبية"، وما كان يسعى إليه اللاهوتي السويسري "هانز كونج"، من تجسيم غاية الأخلاق العالمية في سياق الدّع بآتجاه الاستفادة من حوار الأديان والثقافات، وهو ما يؤكّد على أن البشرية في وضعها الحالي، لا تحتاج إلى تقدّم تقني وأداتي وعلمي، بقدر ما تحتاج إلى بلورة مشروع أخلاقي عالمي، به تستعيد ملامحها الإنسانية، وتتجاوز اغترابها.

إنّ بحثنا هذا يروم التأكيد على أنّ للإسلام سبقاً في التأسيس لمنظومة أخلاقية كونية، تستمد مبادئها من محكم التنزيل، ومن النموذج المثالي في السنة النبوية، ومن كلّ ذلك التراث الفكري الذي يركّز على الفضيلة والسعادة وحرية الإنسان، كما هو واضح في فلسفة "الفارابي" أو "ابن سينا"، وفي التنظيرات الأخلاقية عند "ابن طفيل" و"مسكويه"، وفي الحرص على تنقية الروح وسلامة الفعل، كما هو مبثوث هنا وهناك في كتابات المتصوفة كـ "ابن عربي" وغيره.

إنّ بحثنا هذا يصدر عن إشكالية رئيسية مفادها: كيف يمكن للفكر الإسلامي اليوم أن يعرف بالمنظومة الإسلامية الأخلاقية، ويكشف عن طابعها الكوني والإنساني، وأن يدافع عنها دون سقوط في الكبرياء والمغالبة ومهاجمة الآخر؟، إنّها مهمة عسيرة تقتضي منا كثيراً من التعمق في البحث والهدوء عند الردّ، والبرهان عند التأسيس لمكارم الأخلاق، التي أخبرنا الرسول صلى الله عليه وسلم أنّه جاء ليتمّمها.

2- الأخلاق علامة كمال الإنسان:

ليس العقل جوهر الإنسان إلا لكونه هذه الملكة التي من خلالها حاز هذا الكائن مراتب السيادة على العالم، ومكانته المتقدمة فيه، فهو من دون سائر الموجودات الأخرى يمتلك نمط وجود خاصّ جداً، حيث لا يكتفي بتلقّي التأثيرات الخارجية أو التعامل المباشر مع ما يحدث في هذا الكون، بل إنّ كائن التأويل والرمز وإنشاء المعنى⁽¹⁾، وهو بواسطة العقل قد تجاوز حالته الطبيعية، وتمكّن من إنشاء الثقافة والحضارة، وانفصل نهائياً عن المملكة الحيوانية، وهذا يعني أنّ العقل ليس فقط أداة تفكير وفهم ونظر، بقدر ما هو أيضاً الوسيلة التي بها توضح معالم إنسانية الإنسان، وهذا الموقف يدافع عنه عدد غير قليل من أهل الفكر والنظر، سواء زمن الأغارقة أو زمن العصر الوسيط، أو داخل سجلات الفلاسفة المسلمين، أو ضمن التأويلات الجديدة التي ارتبطت بزمن التحديث في الغرب.

وتظلّ علاقة العقل بالقيم الأخلاقية وتقويم السلوك أمراً لافتاً للانتباه، إذ كلّ من فكّر في المسألة الخلقية إلا وبين أهمية العقل، باعتباره الواضع والمشرع للقواعد، والرأسم للحدود الفاصلة بين الفضيلة والرذيلة أو بين الخير والشرّ، بل إنّ هناك تأكيداً على أنّه لولا حضور الوعي لانحدر الإنسان إلى الهائمية، فالعقل سلطان على النوازع والانفعالات، وريقيب على الغرائز والشهوات، ومانع لكلّ انحدار نحو الحيوانية، وما كمال الإنسان ورفعة مقامه إلا نتيجة لانتصاره على الشهوات وابتعاده عن كلّ الشرور الممكنة، فالأخلاق بهذا المعنى ليست مجرد علامة تميّز، بل إنّها مجموعة الواجبات التي بها يرتقي الإنسان إلى مراتب الكمال، فلا يفعل إلا الخير، ولا ينشر إلا القيم الرفيعة، مسترشداً بنور الفكر القادر على أن يجعل الإنسان في كلّ مرّة ضابطاً لنفسه كما يزعم "أفلاطون"، أو معتدلاً ومتوازناً في فعله كما يقرّر "أرسطو"، أو

1- دافع الفلاسفة عن الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، وهذا أمر تؤكده كلّ الاتجاهات والمقاربات منذ "أفلاطون" وحتى "هيجل"، بيد أنّ هناك من نظر للعقل على أنّه أحد اقتدارات الإنسان وليس كلّها، حيث أثبتوا أنّ لهذا الموجود قوى مختلفة ومتكاملة ومتناغمة، وأبرزها على الإطلاق قدرته على الترميز وإنشاء المعنى والدلالة التي لا يشاركه فيها أيّ كائن آخر، أنظر هنا ما يؤكده "أرنست كاسير" في هذا الشأن في كتابه:

- Cassirer Ernest : essai sur l'homme, éd. De minuit, 1975, pp 42-43.

متّخذنا من المبدأ الدّاتيّ منطلقاً للسّلوک نحو الخير، باعتباره هذه الغاية أو المقصد الذي يُطلب لذاته كما يحاول "كانط" إقناعنا به⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ الأخلاق تبقى الأساس الذي على ضوئه يتمّ تقييم الانتماء إلى الإنسانيّة، إذ ليس ممكناً أن يحقّق الكائن البشريّ تمام آدميّه إذا لم يكن قادراً على تمثّل قيم الخير والوعي بها، ثم ممارستها على نطاق واسع، وهذا ما يمكنه من أن يحيا سعيداً وبعيداً عن الآلام وشقّي أنواع العذابات. فالمتخلّق هو الذي يُدرك أنّ علاقته بالغير لا بدّ أن تُبنى على معاني الاحترام والفعل التّعاونيّ، والسّعي نحو اقتسام المنافع واللذات، وهذا في الواقع ما يؤسّس لحياة إنسانيّة كريمة وعادلة، تخلو من العنف والتّصادم وعقد الاستعلاء، فمن دون التّقيّد بمنظومة الفضائل، لا يمكن للإنسان أن يبلغ مرتبة الارتقاء، أو يحصّن نفسه ضدّ كلّ أشكال النّكوص نحو ما هو لا إنسانيّ، إذ ليست التّطوّرات العلميّة أو التّقنيّة هي التي تصنع لوحدها أفق الوجود الإنسانيّ الكامل، بل لا بدّ أن يُعضّد بجمهرة كبيرة من المبادئ و الفضائل والقيم، والتي من شأنها أن تبقى الإنسان فاعلاً وحرّاً وفاضلاً، محقّقاً لجميع رغباته الإنسانيّة، ومتخلّياً عن تعلّقه بالحيويّ والحيوانيّ والمباشر⁽²⁾.

والجدير بالملاحظة أنّ في حضارتنا الإسلاميّة نصّاً وفكراً ما ينهض بهذه المسألة، ففي القرآن الكريم توجيه للبشر نحو مكارم الأخلاق، ودعوة لهم بالتزام الفضيلة والامتناع عن كلّ فساد أو إفساد، وهذا التّذكير بواجب الإنسان القيميّ هو ما يرفع من مكانته في الشّاهد، وما يمنحه المقام الرّفيع في عالم الغيب، وبعد حساب الآخرة، فمن خلال نموذج ابني آدم نكتشف أنّ كمال الإنسان مرتبط بفضائله وترثته وسماحته، ورفضه الانخراط في شرور القتل وإراقة الدّماء⁽³⁾، ومن خلال نموذج فرعون ندرك أنّ انحدار الإنسان نحو الظلم والبشاعة وأشكال الاعتداء، وكلّ ما يعيده إلى الحيوانيّة، يبقى مرتبطاً بترك الأخلاق وهدمها والتّعدي على القيم⁽⁴⁾.

1- لمزيد التّوسّع أنظر هنا:

- الطّويل توفيق: أسس الفلسفة، مكتبة التّهضة المصريّة، القاهرة، ط. 3.

- الطّويل توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطوّرها، دار التّهضة العربيّة، 1979م، ط. 4.

2- لا يرى، "إدغار موران" في ما تعيشه الإنسانيّة اليوم، أي شكل من أشكال الكمال، أو ملحظاً من عناوين التّقدم، بل إنّ يصل إلى حدّ الإعلان عن ما يسمّيه "التّقدّم في التّقهقر"، الذي يتجلّى في تراجع القيم والأخلاق، وسيادة مطالب المنفعة والمصلحة، والرّغبة في الهيمنة، وهذا يعني أنّه ليس في إمكان البشريّة -حسب "إدغار موران"، أن تحقّق كمالها، وتتجاوز اضطرابها وضياها، إلا عندما تتصالح مع الإيتيقا، وتدفع باتجاه الرّفع من قيمة القيم في علاقتها بالحياة. عد هنا إلى: موران إدغار: هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة عبد الرّحيم حزل، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2012م.

3- أنظر هنا قوله تعالى: ﴿وَأْتَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرَ قَالَ لَأَفْتُنَّكَ قَالَ إِنَّهَا بِتَقَبُّلِ اللَّهِ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَبِنٌ بَسَطَتْ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظّالِمِينَ﴾ (المائدة/27-29).

4- أنظر هنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدِّعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الفصص/4).

ومن خلال السنّة النبويّة أيضا فقد تمّ التأكيد على أنّ الإنسان لا يحوز مرتبة الكمال في الدنّيا والآخرة إلاّ باعتناقه مكارم الأخلاق، وابتعاده عن كلّ الشّرور والمفاسد، وحرصه على أن يعاشر النّاس وفق ما يحبه لنفسه، بعيدا عن التّحاسد والتّباغض والفرقة، لقد أرست السنّة النبويّة منهاجا للتّرقّي والصّعود، ووضعت مسارا من خلاله يكون الإنسان كائنا رفيع القدر، ورفيع المكانة، ورفيع الأداء⁽¹⁾.

وفي مؤلّفات فلاسفة الإسلام، وعلماء الكلام، وشيوخ التّصوّف تأكيد على الالتزام بالفضيلة من أجل التّحرر الكامل من تأثير الشّهوات، وغلبة الانفعالات، ومصائد الشّيطان إذ في اكتمال التخلّق اكتمال للإنسان وفوز له في الدارين، كما هو واضح خاصّة في أعمال مسكويه.

3- مبررات الدّعوة لأخلاق كونيّة جامعة:

عندما يبدأ منظّرو الفكرة الأخلاقيّة بناء نظريّتهم، فإنّهم عادة ما يؤكّدون على أهدافهم وغاياتهم من وراء هذا التأسيس، بعد أن يلفتوا الانتباه إلى مختلف الدواعي والمسوّغات التي تجعلهم يجتازون الآراء السّابقة، عندما يشيرون إلى ما فيها من ملامح النّقص، وما قد يعترّونها من أشكال الضّعف.

وإنّ أوّل ما يصادفنا، ونحن بصدد فهم المواقف الدّاعيّة إلى شموليّة القيم، وكونيّة التّجربة الأخلاقيّة، هو اعتراض أصحابها الشّديد على ذلك الرّأي القائل بحريّة الأفراد في اختيار نموذجهم القيميّ، أو في اختلاف معايير المجتمعات وأحكامها حول الخير والفضيلة والعدالة والسّعادة، وتباين تقديراتها في الحكم على الأفعال، فإذا ما أبحنا في نظرهم للأشخاص أن يتصرّفوا وفق ما يرونه مناسبا، تهدّمت وحدة المجتمع، وصار الفرد مقياس الحكم والتّقدير، فيختلط الخير بالشرّ، وتعمّ الفوضى، ويتوسّع مجال المنفعة والأثانيّة⁽²⁾.

وإذا ما نظرنا للمنظومة الأخلاقيّة وقواعدها على أنّها هذه المجموعة من المعايير، التي يؤسّسها المجتمع ويأمر بها أفرادها، ويحرص على أن تكون مغلقة، ترتبط فقط بما يختاره هذا المجتمع أو ذلك، فعندها لن يكون في وسع البشريّة أن تسير على نفس المنهج والطّريقة، ووقتها سيتهدّد العيش المشترك، ويتوسّع التّراع

1- الأحاديث في هذا الباب متعدّدة بالإمكان الإحالة إلى كثير منها فهي مبثوثة في كتب السنّة والسيرة والآداب العربيّة الإسلاميّة، وبكفي هنا أن نذكر فقط حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" أخرجه الترمذيّ في سننه تحت رقم (2518)، وأحمد في مسنده تحت رقم (1723) واللفظ لهما، والتّسائيّ في سننه تحت رقم (5711).

2- عرفت ساحات الجدل اليونانيّة خصومات حامية حول وحدة المقياس ووحدة الحقيقة ووحدة القيم، ففي حين تبنت التّيّار السّفسطائيّ القول بأنّ: "الإنسان مقياس الأشياء جميعها ما كان منها وما سيكون" كما يقرّر "بروتاغوراس" معلنا أنّ الإنسان هو الحاكم على الأشياء وهو ما يفضي إلى التّفكير والتّبديل في الآراء والمواقف والأحكام، حتّى أنّه يستحيل "أن نستحمّ في النّهر مرتين" تأكيدا على مبدأ الصّيرورة الدّائمة كما يشرّع لذلك "هيرقليطس"، فإنّ التّوجّه الأفلاطونيّ-السّقراطيّ رفض مطلقا كلّ هذه الاعتبارات مؤكّدا على أنّ للأشياء وللقيم ماهيات ثابتة، وهذا يعني أنّ على البشر أن يتّجهوا نحو الحقيقة الواحدة والثّابتة التي يتوصّل إليها العقل، في حين ذهب الشكّك أو الرّيبّيون إلى اليقين بضعف قدرة الإنسان على تحديد جواهر الأشياء. لمزيد التّوسّع في هذه الاختلافات يمكن العودة إلى:

أفلاطون: محاورات ثياتيتوس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000م.

Platon : Le sophiste, trad : Chambrée Emile, édition Gallimard, Paris, sans.

بين الناس، وسوف يجد الإنسان نفسه في حالة ضياع واغتراب عندما يغادر وطنه الأصلي، كما أنه سيجد صعوبة في الحكم على الأفعال وتقييمها، ومن هذا المنطلق أصرت الفلسفة الرواقية على أن تكون الأخلاق عالمية، والفضيلة كونية، وأن لا يكون هناك تعارض في تقدير الخير والشر بين البشر، الذين عليهم أن ينقادوا كلهم إلى إرادة العقل، حتى يحققوا التوافق مع الطبيعة، الذي يوصلهم إلى مطلق السعادة والغبطة والطمأنينة، وهو ما لا يكون إلا بالتمائل والتشابه التام عند الحكم على الأفعال الأخلاقية⁽¹⁾.

وما يشد المتبع لأصول النظريات الأخلاقية ذات الطابع الكلي والشامل والإنساني، هو رفضها لكل نسبة تتعلق بالفعل الأخلاقي، حين تؤكد على أن قيمة التخلق إنما تكون عند ارتباطه بالطابع الإنساني والمشارك والجامع، إذ لا سبيل لبناء سلم عالمية، وسياسة كوكبية، ما لم تسع الإنسانية قاطبة إلى إنتاج عالم جديد، يكون الحق فيه واحداً، والواجب كذلك، وتكون فيه القيم المشتركة، فعندها فقط يحترم الإنسان الإنسان، وعبر هذا المسار ومن خلاله تنشأ المواطنة العالمية، وتختفي كل مظاهر الهيمنة والكبرياء وادعاء التفوق، وهذا ما يجعل من مقاومة فكرة الأخلاق المحلية المرتبطة بشعب أو أمة، أو رؤية مذهبية، أو أيديولوجيا سياسية، في مرمى كل نقد فلسفي يريد الخير للناس أجمعين⁽²⁾.

وبالمحصلة، تجد الدعوة للأخلاق العالمية مسوغات ومبررات مختلفة، منها ما يرتبط بالمنحى الأنثروبولوجي عند النظر إلى الإنسان باعتباره واحداً في الجوهر، رغم تلك التلوينات والتنوعات الظاهرية المتصلة بالبيئة الجسمية، أو رموز التواصل، أو العادات المختلفة، أو الشعائر والطقوس وتجارب التدن، أو المنحى الفلسفي العام الذي على قدر قناعته الشديدة بالتنوع وحق الاختلاف، فإنه يركز على ضرورة أن يدرك الإنسان طابعه الكلي كموجود ينتمي لجنس أعلى شديد التباين عن غيره من الموجودات الأخرى، أو المنحى السياسي الذي يحاول في كل مرة أن يجد ما يساعد البشرية على أن تسكن هذه الأرض على نحو من الوئام والانسجام، ذلك أن الفرقة أو التباعد لا ينشر إلا عالماً رديئاً يتصاعد فيه العنف وتُدق فيه طبول الحرب هنا وهناك، وتخسر فيه الإنسانية من الأرواح والمصالح والقيم، وتنتهي فيه إلى حالة مما يسميه "إدغار موران" "الموت الكبير".

ليس أمام الإنسانية اليوم إلا طريق واحد هو طريق الاستفادة من كل ما أنتجته، خصوصاً في القيم والأديان والعادات، وبلورة كل ذلك لإنشاء منظومة قيمية رفيعة تؤسس للحوار بدل الشجار، وتنتج الوحدة بدل التفرق، وتؤسس للتسامح بدل التعصب والإقصاء، مثلما يدافع عن ذلك "هانز كونج" في دعوته لأخلاق عالمية غايتها الإنسان، ووسيلتها العقل الراشد، والإيمان بكرامة البشر جميعاً ودون استثناء.

1- لمزيد الاطلاع على أسس هذا الموقف الذي ذكرنا، وإدراك دفاعه عن كونية التجربة الأخلاقية، يرجى العودة إلى:
- أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، تدقيق معتز أبو قاسم، الأهلية للنشر، الأردن، 2020م،
2- أنظر هنا: كانط: نقد العقل العملي (مرجع مذكور سابقاً).

4- أسس المقاربة الإسلامية لوحدة القيم الأخلاقية:

نعني عادة بالأسس مجموعة المبادئ الثابتة والمقاصد العامة، التي تُبنى عليها نظريّة ما، أو مقالة معيّنة في مجال بعينه⁽¹⁾، واستنادا إلى هذا الحدّ سوف نبحث أسس المقاربة الإسلامية للقيم انطلاقا من القرآن الكريم، باعتباره المصدر الأول للتّشريع والتّحديد، ثمّ انطلاقا من السنّة النبويّة بأقسامها ومجالاتها المختلفة، هذا إلى جانب العودة الأكيدة لما أنتجه بعض مفكّري الإسلام حول قضايا الفضيلة والخير، وتحصيل السّعادة باعتبارها نتيجة الفعل الأخلاقيّ وغيابته الرّئيسة⁽²⁾.

وفعلا، حين يعود النّاطر إلى القرآن الكريم، يجد فيه دعوة أكيدة إلى التزام الفضائل والسّلوك نحو الخير، وهذه الدّعوة توجّه إلى الإنسان مُطلق الإنسان، وأساسها الأوّل هو أنّ البشر جميعا عليهم أن يفعلوا وفق ما تقتضيه فطرة الله التي فطرهم عليها، حيث يُطلب منهم أن يسترشدوا بمثال الخير المطلق الذي حدّده الخالق لهم، وهذا ما يتجلّى بوضوح في آي القرآن الكريم، وخاصة عندما يرسم الذّكر الحكيم ملامح قيمة البرّ، والتي لا تعني بالنّسبة إليه انقياد الجوارح بالطّاعات، بقدر ما تعني أيضا التزام الكائن البشريّ بمقام الرّفعة والسّموّ الأخلاقيّ، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبَنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة/177]، وقال جلّ وعلا: ﴿قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة/38].

أما الأساس الثّاني من خلال القرآن فهو البحث عن حالة من الصّلاح في عالم الشّاهد، حيث يتأتّى للنّاس أن ينسجموا مع الطّبيعة، وأن يتعايشوا مع اختلافاتهم، وأن يتعارف بعضهم على بعض، وأن يبلغوا درجة الفلاح عند الأوبة إلى الله يوم الحساب، يقول عزّ وجلّ: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ

1- انظر هنا، خاصّة المعجم الفلسفيّ لجميل صليبا. (مادّة أساس): - صليبا جميل: المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان، 1982م، 63/1.

2- اتّجه غالب فلسفة الإسلام إلى نفس الرّؤية الأرسطيّة للأخلاق، حين اعتبروا السّعادة بغية الالتزام الأخلاقيّ، مثل ما هو واضح في فلسفة "الفارابيّ" أو "مسكويه"، أو في مقدّمة "ابن خلدون"، بل وفي غالب التّراث الفلسفيّ الأخلاقيّ للمسلمين. لمزيد التّوسّع أنظر هنا:

- أرسطو: الأخلاق إلى نيخوماخوس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرّحمان بدويّ، دار التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، 1989م.

- الفارابيّ أبو نصر: آراء أهل للمدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق ألبير نصريّ نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، لبنان، 1986م، ط 2.

- الفارابيّ أبو نصر: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق ألبير نصريّ نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، لبنان، 2016م، ط 6.

- الفارابيّ أبو نصر: تحصيل السّعادة (الفارابيّ: الأعمال الفلسفيّة)، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، لبنان، 1992م، ط 1.

خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَأَسْتَعْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿المزمّل/20﴾، وبهذا المعنى تكون الأخلاق وسيلة وطريقا نحو ما ينفع الناس، ونحو ما يحصن حياتهم ضدّ كلّ أشكال الرّجوع إلى الشّهوات، والخضوع للانفعالات، والسّير على منوال الفاسدين، فالقرآن لا يريد للأخلاق أن تكون مجرد مبادئ وقناعات يحملها النّاس، بقدر ما يريد أن تتحول هذه القناعات إلى أفعال وممارسة، ولهذا نفهم شدّة الاقتران بين الإيمان والعمل الصالح في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة/82]، وهذا هو الأساس الثّالث الذي عليه تُبنى الأخلاق الكونيّة، إذ لا معنى للخير و للفضيلة حين ندركها ونتفهمها ونعي بها، دون أن نمارسها ونتقيّد بها.

أمّا في السنّة النبويّة، فالإقرار بكونيّة الأخلاق واضح في أسانيد الحديث وأشكاله، قبل أن يكون ظاهرا أو مكشوفًا في مضامين هذه الأحاديث العديدة والمتنوّعة، ولنا في "خطبة حجّة الوداع" خير دليل على ذلك، فقد كان الرّسول الأعظم صلّى الله عليه وسلّم يتوجّه بالخطاب إلى كلّ البشر، رغم أنّ كلّ الحيثيات التّاريخيّة تفيد أنّه كان وقتها يخاطب بعضا من النّاس، الّذين كانوا معه أثناء أداء فريضة الحجّ، وهذا يفيدنا بأنّ النّبّي صلّى الله عليه وسلّم يدرك جيّدًا أنّ وصاياه الّتي أوصى بها عابرة للزّمان والمكان، وأنّها عبارة عن رسالة واضحة المعنى للعالمين الّذين عليهم أن يكونوا أكثر انسجامًا في قيمهم ومعاييرهم وأحكامهم الأخلاقيّة. لقد تكثّف في هذه الخطبة (خطبة حجّة الوداع)، استخدام لفظة "يا أيّها النّاس"، كتأكيد على أنّ الأساس الحقيقيّ لأخلاق كونيّة تنقذ البشر من جهالتهم وتبعدهم عن مظاهر الاستعلاء إنّما هو الإيمان بأنّ جميع النّاس من أصل واحد، وأنّ عليهم أن يعبروا عن هذه الوحدة انطلاقًا من التزامهم الأخلاقيّ، باعتباره عهدًا فيما بينهم وعهدًا مع الله، من أجل عالم أكثر خيرا وفضيلة ومودّة وحُبًّا، لا يبقى أيّ إمكانيّة للهيمنة أو السّيطرة، أو نوازع استغلال الإنسان للإنسان، وهو ما يظهر في تشديده صلّى الله عليه وسلّم على القول: "كلّكم لأدم، وأدم من تراب" و "ليس لعربيّ فضل على عجميّ إلا بالتّقوى، ألا هل بلغت، اللهم فاشهد".

وضمن سياق المحاولات الفكرية الفلسفيّة منها والصّوفيّة، لتأسيس منظور أخلاقيّ عالميّ وكونيّ، نجد تشديدا واضحا على أنّه لا معنى لمنوال قيميّ، يحرّر الإنسان من كلّ الشّروور الممكنة، والرّذائل المختلفة، إلّا في اللّحظة الّتي تكون فيها الإنسانيّة قاطبة، مستعدّة لأنّ تقبل بوحدة المعايير وشمول التّمتع بالحقّ على نفس القدر، وعموم الالتزام بالواجب بنفس الطّريقة كذلك هو المقتضى والأساس، الّذي من خلاله تصبح الأخلاق أساسا لسعادة الإنسان، ومنطلقا حقيقيّا لمغالبة أهواء النّفس، وكلّ تلك الانفعالات الحيوانيّة. إنّ أساس الأخلاق الكونيّة هو أن يدرك الإنسان حقيقة وضعه ككائن يحتاج للتّوجيه والإرشاد والمراقبة، سواء تعلق الأمر بمرشد داخليّ هو النّفس، أو الضّمير، أو صوت القلب والفطرة، كما يدافع عن ذلك "ابن طفيل" في قصّته المشهورة "حيّ بن يقظان"، أو كان موجهًا خارجيًا يفرض سلطته الأخلاقيّة على النّاس جميعا اعتمادا على التّأثير والتّفوذ الرّوحانيّ، كما هو الأمر عند المتصوّفة الّذين يربطون فكرة الأخلاق العالميّة بفكرة "الرّمز" أو "النّمودج المثل"، سواء كان نبيًا رؤوفا بالعالمين، أو شيخا هدّيته التّجارب فأصبح قادرا على الأخذ بأيدي النّاس نحو الفضيلة والخير، أو سواء كان حاكما فيلسوفا يعلم بمقادير الفضائل

وطرق الخير، مثلما تعلم ربّة البيت بمقادير التّوابل كما بيّين ذلك الفارابي، أو انطلاقاً من السّلطان ونفوده وقهره كما يشير إلى ذلك "ابن خلدون".

واضح إذن أنّ للإسلام رؤية أخلاقية متكاملة، لا تخاطب أمة أو شعبا أو مجتمعا بعينه، بقدر ما تتوجّه نحو الكلّ البشريّ، وهي رؤية تُقام على مجموعة من الأسس، أهمّها على الإطلاق الاعتراف بوحدة الأصل والمصير، والإقرار بالتساوي بين النّاس في الحقّ والواجب، والنظر إليهم من زوايا التّكريم والتّحريم، فالخير واحد وعلى النّاس جميعاً أن يتعاونوا من أجل تحقيقه وتحصيل مغانمه واقتسامها.

5- رهانات المنظور الإسلاميّ للأخلاق العالَميّة وراهنيتّه:

ما هو ثابت هو أنّ الإسلام دين وشريعة وعلم وعمل، بما يعني أنّه لا يُمثّل نهج أو طريقة خلاص فرديّ، وإنّما يتوجّه لجميع النّاس في كلّ الأزمان والأماكن، ليأخذهم من اللّا إنسانيّ إلى الإنسانيّ، في إطار صياغة علاقاتهم فيما بينهم، ووجوه ارتباطهم بالعالم والتّاريخ، ثمّ إنّ الإسلام يحثّ الإنسان على أن لا يتوقّف عند الرّغبة، أو الشّعور بالحاجة أو النية، بقدر ما يدعو أيضاً إلى تحقيق النّتائج ومداومة الفعل من أجل الأفضل، وبذل الطّاقة والوسع من أجل بلوغ الهدف وتحقيق المقصد، ومن هذا المنطلق نتحدّث عن راهنيّة الرّؤية الإسلاميّة، أي استجابتها لحاجات الإنسان، وإحاطتها بواقعه، وتجدّرها في عصره. أما حديثنا عن الرّهانات فيتّصل جوهرياً بتلك الغايات البعيدة أو المقاصد والأهداف العامّة، التي تحدّد مسار هذه الرّؤية الإسلاميّة، وتتفهم طبيعتها علاقتها بالكينونة الإنسانيّة.

المؤكّد أنّ التّصوّر الأخلاقيّ الإسلاميّ له راهنيّة واضحة لا يمكن إنكارها، حيث أنّ هذا التّصوّر جاء للإجابة عن سؤال ما زلنا نحمله إلى اليوم، ويتردّد صداه هنا وهناك في كلّ العالم وهو: كيف السبيل لاستعادة الإنسان لإنسانيّته، التي تهدّدت بموجب هذه "الشّرور الجديدة"، والتي تولّدت عن تسارع وتيرة التّقدّم الماديّ، وهيمنة قيم النّجاعة الاقتصاديّة وتعاضل الأنانيّة، وتحوّل المنفعة والمصلحة إلى مدار مركزيّ لحياتنا الجديدة؟

إنّ راهنيّة الأطروحة الأخلاقية الإسلاميّة تتجلّى هنا بوضوح، حين ندرك أنّ هذا الدّين يقدّم لنا الإجابة الكافية عن هذا السّؤال الذي طرحنا، حيث تدعو الإنسان إلى ما سمّاه كبار فلاسفة الأخلاق بالاعتدال والتّوازن والواقعيّة، فالكائن البشريّ مدعو إلى تحقيق لذاته والتّمكّن من رغباته، وبلوغ أعلى درجات الغبطة والسّعادة بما يتحقّق له من رفاه، وما يجنيه من زينة وامتعة، ولكنّه في الآن نفسه مدعو إلى الالتزام بالقيم والمبادئ، دونما إفراط أو تفريط، ففي القرآن تأكيد على ذلك واضح في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْأَحْرَبِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ [آل عمران/14]، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ - وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف/32]، وفي قوله أيضاً ﴿يَبْنِي ءَادَمَ خُدُوًا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف/21].

إنّ راهنيّة الحلّ الإسلاميّ تكمن أساساً في تجنّب كلّ معالجة لا واقعيّة ولا إنسانيّة، ولا تاريخيّة، فالرؤية الأخلاقيّة التي يؤسّسها الإسلام ويدعو إليها، لا تتجاوز واقع البشر اليوم، ولا تطالبهم بما لا يستطيعون، ولا تنتكّر لحدّاتهم أو رغبتهم في أن يكونوا أسيادا على العالم، وفي أن يعيشوا في تطوّر ورفاه وقوّة.

أمّا فيما يتّصل بمسألة الرّهانات، فإنّ المتابع للأخلاقيّة الإسلاميّة يجدها تركّز على الإنسان باعتباره الغاية والهدف، فليس التأسيس للقيم والفضائل إلّا تعزيزاً لكرامة الإنسان وتثبيتاً لحرّيته، إذ الرّهان الأوكد من هذه المنظوريّة الأخلاقيّة هو إبقاء الإنسان في مرتبة التميّز، عندما ينقاد بإرادته إلى الخير الذي يتجلّى في أفعاله تجاه نفسه وتجاه الآخرين وتجاه العالم، فلا شيء يعدل قيمة الإنسان في هذا الوجود، الذي إنّما خلق لأجله.

والثابت أن الإسلام يقصد من خلال تأكيده على التزام السلوك الأخلاقيّ القويم، إلى جعل الإنسان يعي مسؤوليّته ويدرك أنّ كينونته تبتعد عن العبث واللامعنى، فإنّ يكون الإنسان متخلّفاً معناه أن يكون قادراً على وضع الحدود، ومتبيّناً لسبيل الرّشاد، ومعبراً فعلاً عن تمام إنسانيّته، ولهذا عجّ القرآن بكثير من القصص حتّى ينبّه إلى مزالق الأقدمين، ويؤسّس في الآن نفسه لنموذج أخلاقيّ إرشاديّ يأخذ بيد البشريّة، ليجعلها قادرة على ترسيخ قيم العدل والتسامح والأخوّة والمحبة، وسائر الفضائل التي بها يكون الوجود مشرقاً.

أمّا الرّهان الآخر فهو ذلك المتمثّل في تزكية النفوس وتطهيرها من كلّ شرور الفساد والإفساد، حتّى يتمّ التميّز بوضوح بين حالة "إبليسيّة" قوامها التكبر والعنف وممارسة الشرّ والوقوف ضد الخير، وبين حالة "إنسانيّة" قوامها الوعي بالمساواة والتضامن والقبول بالآخر والتواضع له، والسّير في اتّجاه الفضيلة عبر نموذج يسمّيه القرآن "المحسنين" أي "الكاظمين الغيظ والعافين عن النّاس".

وما يمكن استخلاصه هنا وفي هذا السّياق بالذات، أنّ المنظور الأخلاقيّ الإسلاميّ لا يزال قائماً إلى اليوم وجديراً بالاعتماد والاهتمام، لأنّه يخاطب إنسان العصر ويفهم جيّداً مطالبه، ويخرجه من مأزق التّطرّف والتّردّد والضّياع، وهو ما تعلنه فلسفات اليوم التي عادة ما نصنّفها ضمن سياق التّجديد المرتبط بنقد الحداثة. والكشف عن أمراضها أو الدّفاع عنها من خلال تقويمها⁽¹⁾.

ثم إنّ هذه الرؤية الأخلاقيّة الإسلاميّة تراهن بالأساس على صلاح وضع النّاس، والتأسيس لعالم قوامه التّأنس والسّلم والتضامن، ورعاية حقوق الإنسان عن خطابات التّفريق والهيمنة والمغالبة، وتشكيل لموقف بشريّ موحد يعادي الظلم واللامعنى ويدينه مهما كان مصدره، ويثمنّ عالياً قيم الحرّيّة والمساواة والتّعايش المشترك، والانتماء إلى الأرض وطنا للجميع.

1- نحن نشير هنا إلى ذلك الاختلاف بين الفلاسفة اليوم، الذين انقسموا بين داعم لنقد مشاريع الحداثة من أجل استبدالها بمشروع آخر، وبين مدافع عن أنّ الحداثة لم تقشل وإنما أصابها بعض العلل التي علينا أن نعالجها، لنعيد لهذا المشروع طابعه الإنسانيّ والأخلاقيّ. أنظر هنا إلى هذا الاختلاف بين مواقف "أدرنو" (Adorno) من المسألة وتصورات "هابرماس" (Habermas) حولها، في مستوى الحكم على مآلات الحداثة ونتائجها الأخلاقيّة.

6- الخاتمة:

الآن، وقد انتهينا من معالجة مسألة الأخلاق الكونية وممكناتها، وطبيعة الموقف الإسلامي منها، ننتهي إلى مجموعة من النتائج والاستخلاصات المتفرعة عن تناول هذه الإشكالية والمرتبطة بضميناتها المختلفة، وهي نتائج يمكن التأكيد عليها كالتالي:

- الوعي الحادّ الذي يسيطر على الناس أجمعين اليوم، والمتمثّل في الإعلان عن هذه المفارقة التي تحياها الإنسانية وتعاني منها في آن، والمتجلية في هذا التعارض بين إحراز تقدّم ماديّ هائل وتراجعات أخلاقية وإتيقيّة مفزعة، تعبّر عنها الوقائع والأحداث المؤلمة و"الخادشة" لإنسانية الإنسان.
- لا إمكانية للحديث عن رفعة الإنسان وعلو مقامه، إلّا عندما يكون فعلا ملتزما بجملة من الضوابط والقيم والقواعد الأخلاقية، التي تقيه شرور مهالك حقيقية تصل حتّى المساس بجوهره وماهيّته وصفاته الأساسية، كالعقل والحرية والمسؤولية والمدنية، التي عدّها الحكماء عتبة الإنسان وشروط إمكانه الحقيقية.
- وجوب التعريف بالمنظور الأخلاقيّ الإسلاميّ بالكشف عن أسسه وثوابته، وبإظهار راهنيّته وانسجامه مع قضايا الإنسان المعاصر، وتأكيد رهاناته المتعلقة بتحرير البشرية من قيودها الجديدة، التي تمنع اكتمالها وتشكّك في مدى جدارتها بقيادة العالم والسيادة عليه.
- بيان ما للمسألة الأخلاقية من قيمة مركزية في سياق الجدل الواسع حول مستقبل الإنسان والإنسانيّ، وتقديم هذه المسألة (المسألة الأخلاقية) على سائر المسائل الأخرى (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، التربوية والتعليمية...)، لأنّه عندما يصلح الضمير الإنسانيّ تستقيم جميع مظاهر وجوده الأخرى.



قائمة المصادر والمراجع:

العربية والمعربية:

- 1- أرسطو: الأخلاق إلى نيوخوماخوس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار التراث العربي، بيروت، لبنان، 1989م.
- 2- أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، ترجمة وتقديم أميرة حلبي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
- 3- أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، تدقيق معتز أبو قاسم، الأهلية للنشر، الأردن، 2020م،
- 4- برغسون هنري: منبع الأخلاق والدين، سلسلة الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م.
- 5- ديكارتر رينيه: التأملات في الفلسفة الأولى (التأمل الثاني)، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية 1974م.
- 6- السّواح فراس: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: سوريا وبلاد الرافدين، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة المتحدة، 2017م.
- 7- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.
- 8- الطويل توفيق: أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.3.
- 9- الطويل توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، 1979م، ط.4.
- 10- الفارابي أبو نصر: آراء أهل للمدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1986م، ط.2.
- 11- الفارابي أبو نصر: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 2016م، ط.6.
- 12- الفارابي أبو نصر: تحصيل السعادة (الفارابي: الأعمال الفلسفية)، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، لبنان، 1992م، ط.1.
- 13- كانط إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، مصر- لبنان 2002م.
- 14- كانط إيمانويل: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م، ط.1.
- 15- موران إدغار: هل نسير إلى الهاوية؟، ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012م.

غير العربيَّة:

- 1- **Cassirer Ernest** : essai sur l'homme, éd. De minuit, 1975.
- 2- **Durkheim Emile** : Sociologie Et Philosophie, éd, Puf,1924.
- 3- **Eliade Mircea** : Sacrée Et Profane, Idée\Gallimard, 1997.
- 4- **Platon** : Le sophiste, trad : Chambrée Emile, édition Gallimard, Paris, sans.

**الهجرة المناخية:
روابط الضعف والتغير الاجتماعي
مقاربة سوسيولوجية**

**Climate Migration:
Links of Vulnerability and Social Change
A Sociological Approach**

أ. زهرة الذهابي

**جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب**

Zahraa.douhabi@gmail.com



الهجرة المناخية: روابط الضعف والتغير الاجتماعي مقاربة سوسولوجية

أ. زهرة الذهبي

ملخص:

أصبحت الهجرة المناخية من بين أكثر وأهم القضايا طرحا في المناقشات والمؤتمرات الدولية، نظرا لتزايد عدد النازحين الفارين من الفيضانات والاعاصير والجفاف، وباقي المخاطر المناخية، ورغم تقديم ارقام واحصائيات بشأن تزايد الهجرة المناخية، فلا تزال المعرفة بخصوص العلاقة بين التغير المناخي والهجرة ضعيفة ومحدودة ويشوبها التشكيك، وهذا راجع بالأساس إلى المقاربة التجزيئية للموضوع والتركيز بشكل كبير على أعداد المهاجرين، والتداعيات السياسية، والتأثيرات الاقتصادية، وإغفال الجوانب الاجتماعية. لهذا فالغرض من هذه الورقة هو تقديم مقاربة سوسولوجية لقضية الهجرة المناخية وتجاوز الطرح الذي طالما اعتبر التغير المناخي الدافع الرئيسي لهجرة الافراد، والنظر في علاقة الهجرة المناخية بالحياة الاجتماعية، ثم التركيز على أبعادها الرئيسية المرتبطة بالضعف والتغير الاجتماعي وعدم المساواة.

الكلمات المفتاح: الهجرة المناخية، التغير المناخي، الضعف الاجتماعي، التغير الاجتماعي، السوسولوجيا.

ABSTRACT:

Climate migration has become a key issue in international discussions and conferences, due to the increasing number of displaced people fleeing floods, hurricanes, droughts, and other climate-related hazards. Despite the availability of figures and statistics on increasing climate migration, knowledge regarding the relationship between climate change and migration remains weak, limited, and skeptical. This is primarily due to a fragmented approach to the issue, focusing largely on the number of migrants, political repercussions, and economic impacts, while neglecting social aspects. Therefore, the purpose of this paper is to present a sociological approach to the issue of climate migration, moving beyond the view that climate change is the primary driver of human migration. It then examines the relationship of climate migration to social life, focusing on its key dimensions related to vulnerability, social change, and inequality.

Keywords: Climate Migration, Climate Change, Social Vulnerability, Social Change, Sociology.

1- تقديم:

تعد الهجرة جزء من التاريخ البشري، إذ عرفها الانسان منذ العصور القديمة مع مجتمعات (الصيد، جمع الثمار، الرعي..). حيث انتقل البشر حينها بشكل فردي وجماعي، من مكان لآخر لأسباب مختلفة منها الكوارث الطبيعية، والتغيرات المناخية، والندرة، والنمو السكاني، والحروب، والتجارة، والاقتصاد، والسياسة والدين، والاضطهاد، وغيرها من الأسباب، حتى بات يجادل معظم الباحثين أن الطبيعة البشرية طبيعة مهاجرة وليست مستقرة. وعلى الرغم من طبيعة الهجرة سواء داخلية أو دولية/خارجية، فإنها ليست جديدة، لكنها نمت بقوة مع حركة المهاجرين منذ فترة التصنيع والاستعمار، ونمت أكثر مع عولمة النظام الاقتصادي العالمي، ومع تحسن عمليات التنقل وتكنولوجيا الاتصال¹.

كما ساهمت التنمية الاقتصادية العالمية التي ارتبطت بزيادة التحضر والتصنيع، والكثافة السكانية وعمليات الاستهلاك والإنتاج من زيادة الهجرة المناخية، لما أحدثته من تغيرات بيئية أكثر تطرفاً من السابق، هددت استقرار ملايين البشر، ودفعت بالعديد منهم إلى ترك أماكن عيشهم بحثاً عن ظروف عيش آمنة. وفي ظل زيادة المخاطر والأحداث المناخية المتسارعة خلال العقود الأخيرة، برزت بقوة ظاهرة الهجرة والنزوح المناخي، وأصبح الموضوع في طليعة الأبحاث والمناقشات السياسية بفعل تأثيراته الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. ومع ذلك، "لم يدرك المجتمع الدولي الروابط الأكثر تأثيراً وتوسعا بين التغير المناخي والهجرة إلا في السنوات العشرين الماضية أو نحو ذلك"².

وفي سياق بروز ظاهرة الهجرة المناخية، أقرت الهيئة الحكومية المعنية بتغير المناخ خلال التسعينيات من القرن الماضي، أن التأثير القوي للتغير المناخي، يتمثل في نزوح ملايين البشر بسبب الفيضانات والجفاف وتراجع مستوى البحر، كما زعمت العديد من التقارير الدولية أن التدهور البيئي، وخاصة التغير المناخي على وشك أن يصبح محركاً رئيسياً للنزوح البشري في المستقبل، وأن هذه الأزمة الإنسانية تتجه نحو التكوين والتطور³، وهذا ما أكدته أرقام واحصائيات الأمم المتحدة، التي أفادت بوجود ما يقارب 25 مليون شخص تركوا منازلهم وأراضيهم نتيجة كوارث بيئية، وضغوط مناخية قاهرة، وهذا الرقم مرشح للارتفاع بحلول سنة 2050.

إن علاقة الهجرة بالبيئة ليست قضية جديدة كما سبق الذكر، لكن الجديد هو ظهور أصناف جديدة كالهجرة المناخية /القسرية التي ترتبط كثيراً ب (العواصف، والفيضانات، وذوبان الجليد، والجفاف، والتصحر..) التي زادت ولا زالت من حدة الفقر والهشاشة، ومن زيادة الطلب على التغذية والسكن، وتدمير

1- Saleh I.A. Al-Khudairy, "Theories of Migration: Sociological and Conceptual Dilemmas", European Journal of Sustainable Development, 13, 1 (2024), p 31.

2- International Organization for Migration International, (IOM)"Migration Environment and Climate Change: Assessing the evidence ", Edited by Frank Laczko, Christine Aghazarm (2009), p 13.

3- Oli Brown, "Migration and Climate Change ", International Organization for Migration Geneva n 31, (2008), p 11.

العديد من الأراضي الزراعية، والقضاء على سبل عيش الكثير من الفلاحين، ناهيك عن مساهمتها في زيادة التوسع الحضري وزيادة نسب البطالة، بفعل نزوح وهجرة أعداد كبيرة من الأفراد نحو المدن والمراكز الكبيرة. إن هذه التأثيرات المناخية على البشر يصعب فصلها ودراستها بمعزل عن الجوانب الاجتماعية، المتمثلة في الضعف وعدم المساواة الاجتماعية. إن التحليل التقني السياسي الإداري والاقتصادي لمشكلة الهجرة المناخية الذي ساد لفترة طويلة لم يكن مكتملاً لبناء رؤية علمية دقيقة وواضحة بشأن الهجرة المناخية، وهذا يعود بالأساس إلى التركيز فقط على المخاطر المناخية كدافع وحيد وأوحد في المشكلة.

انطلاقاً من هذا النقص الحاصل، حاولنا في هذه الورقة مناقشة قضية الهجرة المناخية كقضية سوسيولوجية، لإبراز أهمية الأبعاد الاجتماعية المرتبطة بالضعف الاجتماعي، والفقر والهشاشة، والانتقال من التصور الميكانيكي للهجرة، إلى التصور البنيوي الذي يدمج اعتبارات سوسيولوجية مهمة، كعلاقات القوة وعدم المساواة والتفاوتات الاجتماعية، عوض التركيز على الاعتبارات المناخية فقط. وقد وجه هذه الورقة السؤال التالي: إلى أي مدى تعد الاعتبارات الاجتماعية ضرورية ومهمة لفهم وتحليل ظاهرة الهجرة المناخية؟ وما الذي تكشفه هذه الاعتبارات الاجتماعية عن الأبعاد غير البيئية؟ وسناقش في هذه الورقة العلمية محورين أساسيين، ينظر المحور الأول في مفهوم الهجرة المناخية وغموضه العلمي والقانوني، ثم يتناول التحليل والمقاربة السوسيولوجية لقضية الهجرة المناخية. ويكشف المحور الثاني عن الروابط بين التغيرات المناخية ومواطن الضعف وتحليل الكيفية التي تعيد بها الهجرة تشكيل البنى الاجتماعية وتغييرها في سياق المخاطر والأزمات البيئية.

2- الهجرة والتغير المناخي تأطير معرفي:

3-1- الهجرة المناخية/ اللجوء المناخي: بين الجدل العلمي وغياب الاعتراف القانوني:

عرف العقد الماضي تزايد النشاط العلمي من أبحاث ودوريات وتقارير تهم العلاقة بين التغير المناخي والهجرة والنزوح البشري، ورغم وفرة الانتاجات العلمية وتعدد المقاربات والرؤى بخصوص موضوع الهجرة البيئية والمناخية خاصة، لا زال هناك غموض وتضارب بشأن مجموعة مفاهيم مرتبطة بالموضوع. وهذا ما سنبرزه ونوضحه أكثر من خلال تتبع وجهات نظر الباحثين المؤيدين، والمنتقدين لمفهوم الهجرة المناخية والمفاهيم المتقاربة والمتداخلة معها.

تُعرف الهجرة المناخية كونها حركة وتنقل شخص أو مجموعة أشخاص، لأسباب تتعلق بالتغير المناخي المفاجئ أو التدريجي، مضطرين إلى مغادرة أماكن عيشهم، بشكل مؤقت أو دائم، داخل دولة السكن نفسها، أو عبر حدود دولية أخرى¹. وعرفتها المنظمة الدولية للهجرة، باعتبارها فئة فرعية من الهجرة البيئية؛ ونوعاً محددًا منها، ترتبط بضعف الأفراد المتضررين. ويمكن أن تكون أيضاً شكلاً من أشكال التكيف مع الضغوط

1- A. Sironi, C. Bauloz and M. Emmanuel, "Glossary on Migration", International Migration Law, No. 34. International Organization for Migration (IOM), Genev (2019), p 31.

البيئية، مما يساعد على بناء قدرة صمود الأفراد والمجتمعات المتضررة¹. ورغم هذه التعاريف فإن مفاهيم من قبيل "المهاجر البيئي"/"المناخي"، لا زالت مثيرة للجدل في مختلف المجالات العلمية، وغير كافية للتعبير عن موضوع الهجرة المناخية، لأن كلمة "المهاجر" تشير نوعاً ما إلى طوعية قرار الهجرة والتنقل من مكان عيش لآخر².

إن رفض مفهوم الهجرة/النزوح البيئي أو المناخي، لا ينبع بالضرورة من الاستخفاف بعمليات التدهور البيئي التي تؤثر على كوكب الأرض، بل إن المفهوم يعد محل جدل واسع نظراً لتعدد العوامل المساهمة في الهجرة وتداخلها، ويجادل الباحثين بأن التدهور البيئي ليس سوى عامل من عوامل عدة تؤثر على الهجرة³. وهذا ما أكدته أكثر الباحثين اهتماماً بموضوع الهجرة المناخية "ريتشارد بلاك" "Richard Black" إذ أيد الافتراض القائل بأن التدهور البيئي والمخاطر الطبيعية عوامل مهمة في اتخاذ قرار الهجرة، غير أنها ليست السبب الرئيس في النزوح المناخي القسري. إن اعتبار التدهور البيئي الدافع الأساس تصور غير مجدي وغير سليم فكرياً، وغير ضروري من الناحية العملية حسب ريتشارد بلاك "Black"⁴. وفي السياق ذاته أكد هومر ديكسون Homer-Dixon أن المفهوم غير مناسب وغير واضح، ومظلل لأنه يعني ضمناً أن الندرة البيئية هي السبب المباشر والوحيد لتدفقات النازحين المناخيين، وعادةً ما يكون هذا السبب عامل ضمن عوامل أخرى مادية، واجتماعية متفاعلة مع بعضها، تجبر الأفراد على هجرة أماكن عيشهم. كما لا يميز هذا المفهوم بين الأفراد النازحين بسبب كارثة حقيقية، أو بسبب صعوبة بالغة في التكيف، أو بين أولئك الذين هاجروا لأسباب أقل إلحاحاً وصعوبة، ويُقترح بهذا الشأن استخدام المفهوم في حالة وجود تغير مناخي مدمر ومفاجئ⁵.

كما ظل مفهوم "الهجرة المناخية" غامضاً نظراً لتداخله مع مفهوم "اللاجئ المناخي/البيئي"، هذا الأخير الذي اكتسب اهتماماً متزايداً منذ سنة 1985 خاصة مع تقرير 'اللاجئين البيئيين' الذي نشره برنامج الأمم المتحدة البيئي، ويشير المفهوم إلى الأشخاص الذين أجبروا على مغادرة أوطانهم الأصلية، مؤقتاً أو دائماً، بفعل ظروف بيئية طبيعية أو بشرية تعرض حياتهم للخطر⁶. لكن استخدامه على نطاق واسع نتج عنه الكثير من الغموض، وخاصة أنه يشمل درجة من التعاطف مع الفئة المهاجرة، ثم لا يتوافق هذا المفهوم

1- Ibid., p. 31.

2- Agustoni, Alfredo; Maretti, Mara "Towards a global ecology of migration: an introduction to climatic-environmental migration", International Review of Sociology, v. XXIX, n. 2 (2019), p 127.

3- Oliver-Smith, A. "Theorizing vulnerability in a globalized world: à political ecological perspective" in Bankoff, Frerk and Hilhorst, Mapping Vulnerability: Disasters, Development and People, Earthscan, London: (2003), p 10–24.

4- Richard Black, "Environmental Refugees: Myth or Reality?" New Issues in Refugee Research. Working Paper No. 34. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees (2001), p 1.

5- Homer-Dixon, Thomas, op.cit., p. 40-41.

6- Shao Jun Chen, Zhijie Cao, "The Concept and Types of Human Climate Migration from the Perspective of Climate Risks", Advanced Materials Research 610-613, (2012) p. 5072.

مع تعريفات القوانين الدولية المعمول بها¹. وهذا فقد مصداقيته، وتم تعويضه بمفاهيم تركز بشكل كبير على عملية ما، بدلاً من شخص ما، مثل "الهجرة البيئية/المناخية"؛ "النزوح البيئي/المناخي"؛ "الهجرة الناجمة عن البيئة/ المناخ"؛ "الحراك البيئي/ المناخي"؛ "الحركة البيئية وغيرها، وتستخدم غالباً مفاهيم "الهجرة" أو "الحراك" في سياق تغير المناخ². وهذا لا يعني أن هذه المفاهيم مقبولة وذات اجماع علمي، لكن تم تفضيلها بشكل كبير على مفهوم "اللاجئ البيئي/ المناخي" ذات الابعاد السياسية والوضعية غير القانونية، وغير الدقيقة في التعبير عن التفاعل بين الهجرة المناخية والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والبيئية.

وقد تم تصنيف مفهوم المهاجرين البيئيين/المناخيين إلى ثلاث فئات: ترتبط الأولى بالنازحين مؤقتاً بفعل المخاطر الطبيعية مثل (الزلازل، الأعاصير، الفيضانات). والفئة الثانية ترتبط بالنازحين الدائمين بسبب التغيرات الدائمة التي تطرأ على بيئاتهم بفعل مشاريع التنمية الاقتصادية ك (بناء السدود الكبيرة، والبحيرات الاصطناعية، وغيرها). أما الفئة الثالثة، فهي ترتبط بالمهاجرين المؤقتين أو الدائمين داخل حدودهم الوطنية، أو خارجها، بحثاً عن نوعية حياة أفضل، وذلك بعد تراجع مواردهم الطبيعية وتدهورها إلى حد عدم تلبية احتياجاتهم الأساسية، مثل (الفلاحين الصغار المتضررين بالجفاف والتصحر..) وغالباً ما تهاجر هذه الفئة نحو المدن الحضرية القريبة منها بحثاً عن فرص عمل جديدة³. وحتى هذه التصنيفات والسيناريوهات المرتبطة بالهجرة المناخية يشوبها الغموض، من حيث طول مدة النزوح هل هو دائم أم مؤقت أم متكرر؟ ثم درجة الإكراه، والاستعداد، وهل ينتقل المهاجرون بشكل فردي أو جماعي؟ ثم المسافة وحدود الهجرة هل هي خارج البلدان المتضررة أم داخلها؟⁴ كل هذه الأسئلة يصعب الإجابة عنها في ظل ضبابية المفهوم.

إن الجدل القائم أعلاه بشأن اعتماد مفهوم الهجرة المناخية ومرادفاتها لا زال قائماً في الأبحاث العلمية، وهذا ما كشفت عنه العديد من المراجعات المنهجية الخاصة بدراسة قضايا الهجرة والتغيرات المناخية، في إطار بحثها عن مفهوم متفق عليه، يزيح الغموض عن الموضوع، ويوفر أدلة علمية اجتماعية، وتصنيفات موضوعية دقيقة كافية بشأن دراسة قضية الهجرة المناخية، وما يعترها من غموض معرفي.

1- Ibid. p. 5072.

2- Foresight "migration and global environmental change" final project report The Government Office for Science, London : (<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5a74b18840f0b61df4777b6c/11-1116-migration-and-global-environmental-change.pdf>) (2011). Accessed 3 April 2025

3- Essam El-Hinnawi "Environmental Refugees". UNEP, Nairob (1985), p. 05.

4- e.g See. François Gemenne, "Environmental Changes and Migration Flows: Normative Frameworks and Policy Responses" (PhD thesis, Sciences Po/Univ. Liège, (2009), p. 173.

2-3- الهجرة المناخية: منظور سوسولوجي:

لم يعطي الباحثين السوسولوجيين اهتماما كافيا لظاهرة الهجرة المناخية الناجمة عن التأثيرات والمخاطر البيئية، نظرا لصعوبة الاقرار بتفرد الدوافع البيئية/المناخية عن باقي العوامل المرتبطة بها من فقر، وهشاشة، وصراعات، وسياقات، وضعف المتضررين، وغيرها، إن اثبات أن المناخ هو الدافع الرئيسي نحو هجرة الافراد فيه نوع من التسرع حسب السوسولوجيين، خاصة وأنهم وجدوا صعوبة في اجراء أبحاث تقيس دافع المناخ بشكل مستقل، إذ وجدوا أن المتضررين من الكوارث المناخية غالبا ما يعبرون عن تضررهم بأنهم فقراء، وأن الدولة ليس لها انداز مبرر، وأنه لم يتم حمايتهم من طرف الدولة، وأنهم يعيشون في أماكن هشة معرضة للخطر عن غيرهم، وبهذا فمن الصعب الحكم على أن المناخ دافع مستقل للهجرة. لكن في السنوات الأخيرة ومع تزايد حدة التأثيرات المناخية، ونزوح ملايين الافراد من مناطق مختلفة من العالم، بدأ علماء الاجتماع يهتمون بالظاهرة بشكل تدريجي، وأولو أهمية كبيرة لعلاقة الهجرة المناخية بالحياة الاجتماعية، السياسية والثقافية، وفهم كيفية تداخل الهجرة مع باقي القضايا الأخرى المرتبطة بالاقتصاد السياسي، والتنمية الاقتصادية، والامن السياسي، ناهيك عن توسيع البحث ليشمل قضايا جديدة مرتبطة بالنوع، والهوية، والعدالة المناخية، والمساواة وغيرها من القضايا. وبهذا تتمثل أهمية المقاربة السوسولوجية المعاصرة لقضية الهجرة المناخية والقسرية بالخصوص في فهم وتحليل الخصائص الجديدة للظاهرة المرتبطة بعصر العولمة الذي رافقته هيمنة اقتصادية لمعظم الموارد الطبيعية، إذ خلف هذا الوضع العديد من حالات العنف المعمم والصراعات الطويلة، وأيضا نزوح جماعي شمل بالخصوص الدول النامية منذ ستينيات القرن الماضي.

ويمثل اهتمام السوسولوجيا بالتسلسل الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات والأفراد فرصة للمساهمة في حماية الفئات الضعيفة المعرضة لمخاطر الهجرة المناخية، وتحليل جوانب العدالة البيئية للتغير المناخي، كما يمكنها أن تساعد في صياغة السياسات التي تضمن استقرار الفئات الضعيفة، وبهذا تكون الكوارث المناخية، مثل الأعاصير، والفيضانات مصدراً لجمع المعلومات التي تزود البحوث الاجتماعية مستقبلا في بناء العدالة الاجتماعية، ونهج الممارسات المستدامة¹. كما يلعب البحث السوسولوجي أيضا دوراً محورياً في دحض الحتمية البيئية المتجددة التي تفترض بوجود علاقات سببية بين أزمة المناخ والهجرة البشرية، وتركيزها على الهجرة المناخية في ظل سيناريوهات مختلفة ومخاطر متنوعة بطيئة ومفاجئة، وبعبارة أخرى بدلاً من أن يطرح البحث السوسولوجي أسئلة بخصوص ما إذا كان الجفاف مثلا سببا في الهجرة، فإنه يطرح أسئلة مرتبطة بسياقات الجفاف، وبالتفاعلات الدقيقة والمتوسطة والكبيرة التي تنشأ بين الهجرة والبيئة، ليكشف أن الهجرة متعددة الأوجه والأسباب في سياق تغير المناخ، إذ تتشكل من خلال الوضع الاجتماعي والأنظمة السياسية والاقتصادية، والممارسات الثقافية، والشبكات الاجتماعية، والتكنولوجيا،

1- Hrishitva Patel "Sociological Perspective on Climate Change and Society" SUNY (State University of NY), Binghamton, (2023). pp. 05-06.

والعديد من العوامل الأخرى¹. كما تتمثل مهمة السوسولوجي في هذا الجانب بجمع وجهات النظر المختلفة وإجراء فهم شامل للديناميكيات المجتمعية للهجرة المناخية، وربطها بالعلاقات الاجتماعية والأفكار والمؤسسات والهياكل المختلفة (العالمية، الإقليمية، الوطنية والمحلية) ثم فهم عمليات فقدان الهوية وتفكك المجتمع².

وبهذا تظل العوامل الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية تحدياً أمام الباحثين الذين يدرسون التغير المناخي كعامل مستقل ومنفصل للهجرة، وهذا التحدي أكده العديد من الباحثين اللذين وجدوا أن بعض التغييرات مثل التصحر والجفاف، مرتبطة كثيراً بعوامل دفع أخرى متمثلة في عدد الساكنة، وتراجع دخل الأسرة، وضعف فرص الشغل، وبالتالي فتدخل هذه العوامل يجعل العديد من الافراد يهاجرون أماكن عيشهم، وذلك حسب التأثير، وتكون الهجرة طويلة أو قصيرة المدى. وبهذا فالهجرة تمثل استراتيجية تكيفية، وهذا ما وضحه الباحث هيكو كرايم (Hugo Graeme) إذ أكد "أن الأسباب المناخية للهجرة يصعب فصلها عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية" المهينة للهجرة" مثل الكثافة السكانية والفقر والوصول إلى الموارد"³.

وعلاوة على ذلك، فالعوامل التي تعزز الهجرة ليست عديدة فحسب، بل إنها متشابكة أيضاً، بحيث يمكن أن يولد التغير المناخي مشاكل صحية وانعدام الأمن الغذائي، والسياسي، الأمر الذي قد يؤدي إلى تعزيز الهجرة المناخية، وفي مثل هذه الحالات، قد يكون تحديد السبب الرئيسي للهجرة شبه مستحيل، إذ تعزز جميع الأسباب والعوامل بعضها البعض، وتلعب فيها العوامل البيئية دوراً كبيراً، خاصة إذا ظهرت في سياقات تتسم بالتوترات السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية؛ وبالتالي فإن تغير المناخ سيكون له عبئاً إضافياً، يحفز ويضاعف مستويات الهجرة⁴. ومن المعروف أيضاً أن التعرض للتغير المناخي لا يتم بمعزل عن الاقتصاد السياسي المدفوع بالقوة والهيمنة والمصلحة الذاتية، فبالإضافة إلى التفاعل بين الأنظمة المادية والبيئية، يشمل التغير المناخي أيضاً الحساسيات والاضطرابات والضغوطات الخارجية، والقدرة على التكيف، ومدى تعرض النظام الاجتماعي للضغوط البيئية والسياسية⁵. لهذا كان لزاماً على المجتمعات التكيف مع السياقات المناخية المتغيرة ذات الأوجه الطبيعية، التكنولوجية، التنظيمية، المؤسسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية المعقدة بقدر تعقد التغير المناخي نفسه⁶.

1- Eric Klinenberg, Malcolm Araos, Liz Koslov "Sociology and the Climate Crisis", Annu. Rev. Social. 46, (2020). Pp 6.1–6.21. (p,7).

2- Stephen Castles, "Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation", Published in Sociology, Vol. 77, no. 1 (2003), pp. 13-34, p. 21.

3- Hugo Graeme. "Environmental concerns and international migration. In: International Migration Review". The Center for Migration Studies, New York, NY (1996), p. 109.

4- Etienne Piguet, Antoine Pe'coud, Paul de Guchteneire "Migration and climate change: an overview", Refugee Survey Quarterly, Vol. 30, No. 3 (2011), p. 13.

5- Neil Adger "Vulnerability", Global Environmental Change 16 (2006) p. 270.

6- Etienne Piguet, op.cit. p 13

إن الطرق التي يؤثر بها التغير المناخي على معيشة الأفراد وجعلهم عرضة للهجرة، من المرجح أن يتم التعبير عنها بأحداث العنف والصراعات السياسية. وهذا فإن التفاعل بين آثار التغير البيئي والقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية يزيد من حافزية الهجرة وفقاً للخصائص الفردية والأسرية¹. ورغم الاهتمام المتزايد بشأن ارتباط الهجرة بالتغير المناخي وتأثيراتها على النازحين، فإن المعرفة بهذا الشأن لا زالت محدودة وغامضة، إذ ليست هناك احصائيات دقيقة بخصوص عدد النازحين والمهاجرين المناخيين، ثم ليست هناك أدلة بحثية بخصوص المناطق المعرضة للكوارث الطبيعية، كما أن هذا الموضوع تطبعه مناقشات مقسمة منها فئة من الباحثين يؤكدون على التأثير المباشر للتغير المناخي على الهجرة، وفئة أخرى تدرس الموضوع في ارتباطه بسياقاته السوسولوجية، الاقتصادية والسياسية.

3- الهجرة المناخية، روابط الضعف والتغير الاجتماعي:

3-1- الهجرة، الضعف وعدم المساواة الاجتماعية:

يرتبط الضعف الاجتماعي بمدى تعرض الافراد للخطر عند حدوث كارثة بيئية مثل الفيضانات، العواصف.. أو عند حدوث نزاعات وصراعات عنيفة، أو عند ركود اقتصادي، وترتبط درجة ضعف الأفراد بعوامل العمر، والإعاقة، والوضعية الاجتماعية.. وتستند أيضاً إلى عوامل أكثر تعقيداً ترتبط بعدم المساواة الاجتماعية والتمهيش مثل (التوزيع غير المتكافئ للأراضي، وعدم حيازتها، والتمييز على أساس النوع..)، ثم غياب الخدمات وضعفها، وضعف الحكامة، وعدم تكافؤ أنظمة السلطة الثقافية والاجتماعية². وهذا الخصوص تشير الأدلة أن التأثيرات المناخية ستزيد من حدة ضعف الأفراد المعرضين للظواهر المناخية المتطرفة، إذ سيتحملون العبء الأكبر من التغيرات المتوقعة. وتعد موجات الحر التي ضربت أوروبا خلال سنة 2003 والأعاصير الأخيرة مثالا على ذلك، إذ أثرت على المجموعات والفئات المهمشة والضعيفة، التي تحملت أعباء مضاعفة من التهديد والخطر، سواء بالبلدان المتقدمة أو النامية³.

إن قضية الضعف وعدم المساواة الاجتماعية تحدد وتساهم بشكل كبير في هجرة الافراد انطلاقاً من متغيرات اجتماعية عدة منها على سبيل المثال متغير النوع الاجتماعي، إذ يتعرض الرجال والنساء لتأثيرات مختلفة ومتباينة وغالبا ما تكون النساء الأكثر تضررا منها، وهذا ما أكدته "العديد من الدراسات التجريبية ذات الاهتمام بنقط الضعف والتغير المناخي من منظور النوع الاجتماعي، إذ توصلت أن النساء أكثر عرضة للمخاطر البيئية والمناخية بشكل عام، وانهن الأكثر تأثراً بفعل الأدوار والمسؤوليات الجنسانية المسندة

1- Van Praag Lore, Timmerman Chris. "Environmental migration and displacement: à new theoretical framework for the study of migration aspirations in response to environmental changes", Abingdon, Routledge journals, taylor & francis ltd, (2019), p. 10.

2- Sarah Opitz Stapleton, Rebecca Nadin, Charlene Watson and Jan Kellett, "Climate change, migration and displacement", Overseas Development Institute and United Nations Development Programme (2017) p. 12.

3- Neil Adger op.cit. p.273.

إلهم تاريخياً واجتماعياً"¹. وهناك أيضا متغيرات وعوامل أخرى مرتبطة بالثروة والطبقة الاجتماعية، وفي هذه الحالة يتأثر أفراد المجتمعات الفقيرة أكثر من غيرهم بأعباء المناخ، لضعف مواردهم ولنمط وطبيعة عيشهم القائمة على أنشطة الكفاف وتربية الماشية، في أماكن وأراضي متدهورة، وبهذا تصبح المخاطر المناخية مثل التصحر والجفاف والفيضانات مهددة لنمط عيش السكان ومعرضة حياتهم للضعف والفقير والتمييز والحرمان من أنظمة الصحة والتعليم، والحقوق، والدخل. وتصبح أي ظاهرة مناخية متطرفة أو طويلة الأمد تهديدا لوجودهم واستمراريتهم، وبالتالي التفكير في الهجرة أو اللجوء إليها قسرا بحثا عن الحماية.

كما أن الهجرة كاستراتيجية تكيفية ليست متاحة للجميع خاصة الفئات الأكثر فقرا وضعفا، وتهميشا وبهذا قد تزيد الاحداث والتقلبات المناخية من عزل هذه الفئات وتعريضهم للخطر، بفعل تزايد معدلات درجات الحرارة العالمية، وارتفاع مستويات البحر، والعواصف المفاجئة وغيرها. وبهذا الشأن تصبح العوامل البيئية والمناخية تمارس تأثيرات غير مباشرة على هجرة الأفراد، من خلال تدهور الأوضاع الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، وانطلاقا من هذا التأثير حاول العديد من الباحثين السوسولوجيين والانثروبولوجيين الاهتمام بفهم التعقيدات والتأثيرات المتزايدة التي تنطوي عليها علاقة الهجرة والتنقل بالتغير المناخي². وقد بينت العديد من الأبحاث أن العوامل الاجتماعية تلعب دورا مهما في الهجرة المناخية، ومع ذلك، ظلت العديد من الدراسات تعتمد لفترة طويلة على النهج من الأعلى إلى الأسفل وتحدد ما يسمى بـ "البؤر الساخنة" وفهمها ميكانيكياً على أنها أماكن هجرة، دون النظر من "الأسفل" والاهتمام بطرق وكيفية تفاعل الأفراد وتكيفهم مع التغير المناخي³. خاصة أن عواقب تغير المناخ ترتبط بالسياق الاجتماعي، فقد يكون لنفس العامل البيئي مثلا تأثيرات مختلفة على الافراد الذين يتعرضون له. ويمكن أن نفهم من ذلك أن التدهور البيئي لا يؤدي ميكانيكياً إلى الهجرة والنزوح، كما هو متوقع، بل يساهم الضعف وعدم المساواة الاجتماعية والتهميش والفقير والخطر بشكل أكبر في النزوح السكاني⁴.

إن فصل التغيرات المناخية عن باقي العوامل الاقتصادية والسياسية المرافقة لها ليس بالأمر البسيط، فعلى سبيل المثال، يمكن أن تعود المجاعات التي ضربت شمال شرق افريقيا في العقود الأخيرة، إلى عدم المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أثرت في توفير الغذاء والوصول إلى الموارد الأساسية، وعلى الرغم من التحديات في تحديد تغير المناخ كسبب للهجرة، فمن المعقول أن يكون المناخ سببا مباشرا في الهجرة والنزوح أيضا، خاصة في المستقبل الذي سيعرف تزايدا للتغيرات المناخية والاحداث المتطرفة مثل

1- Women's Environmental Network (WEN), "Gender and the Climate Change Agenda: The Impacts of Climate Change on Women and Public Policy". WEN, London. (2010).

2- Alex Flavell et al, "Migration, environment and climate change: Literature review", German Environment Agency.42. (2020) p. 26.

3- Etienne Pigué, op.cit. p 14.

4- Ibid.

الجفاف والفيضانات، والتصحر وارتفاع سطح البحر¹. وبشكل عام إن المهتمين اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا هم الأكثر تضررا بالمناخ والأكثر تنقلا ونزوحا، وهم الأقل فرصا في الوصول إلى المعلومات، والاستعداد لتأثيرات المناخ، والأقل اختيارا للهجرة الطوعية، إذ تتطلب هذه الأخيرة قدرات اقتصادية وموارد اجتماعية غير متاحة للجميع. وبسبب القضايا المتعلقة بالفرص والقدرات، فإن الفئات التي تركزت في مواجهة الكوارث الطبيعية والأزمات البيئية تشمل عادةً الفقراء، وكبار السن، والنساء، والأطفال، والأقليات التي تواجه قيودًا ثقافية أو دينية في تحركها وتنقلها².

إن فهم دور المخاطر المناخية والهجرة البشرية وما يرتبط بها من صراع وعدم استقرار، يتطلب فهماً للعوامل غير المناخية مثل الأنماط السياسية، وأنظمة الإنتاج، وإدارة الموارد، والأسواق، والتجارة، والبنية التحتية التي يكون لها دور في النزوح والهجرة، إلى جانب المخاطر المناخية³. وهذا التصور أيدته بقوة روجر زيتر (Roger Zetter) محرر مجلة اللاجئين، مؤكداً أن البيئة والتغير المناخي ليسا من العوامل الرئيسية الدافعة للهجرة والنزوح القسري للأفراد، بل ضعفهم الاجتماعي والسياسي، وتهميشهم وتعرضهم للصدمات وغيرها من التأثيرات المتطرفة هي ما جعلتهم عرضة للهجرة المناخية. وهذا أصبحت دراسة مظاهر التغير المناخي واستنزاف الموارد البيئية والهجرة تسلط الضوء على الظروف البيئية للحرمان الاجتماعي والاقتصادي والافتقار إلى الحقوق المدنية التي تنبع من سوء الإدارة والضغط السكاني، وضعف سبل العيش والفقر والتنمية الاقتصادية الفاشلة⁴.

2-3- الهجرة والتغير الاجتماعي:

يشار عادة إلى التغير الاجتماعي أنه تغير في الهيكل الاجتماعي الذي يشمل المؤسسات والقيم والروتين والممارسات والأفكار داخل المجتمع. باختصار إنه جل التعديلات الهيكلية في كيفية ونمط عيش الأفراد، والبنية التحتية الاجتماعية والنفسية بأكملها التي تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، بما في ذلك القوانين والتقنيات وأشكال التبادل⁵. وللهجرة علاقة متعددة الأوجه بالتغير المناخي، إذ غالباً ما تؤدي (الهجرة) إلى ظهور مجتمعات متعددة الثقافات، يتفاعل ويندمج ضمنها أشخاص من خلفيات مختلفة، بالإضافة إلى ذلك يمكن أن تؤثر الهجرة على البنية العمرية، وديناميكيات الأسرة، والشبكات الاجتماعية داخل المجتمع، كما يمكن أن تكون لها آثار اقتصادية، حيث يساهم المهاجرون في سوق الشغل، وربما يغيرون أنماط

1- R. Mcleman and B. Smit, "Migration as an Adaptation to Climate Change", Climatic Change 76. (2006) p. 33.

2- Chindarkar, N. "Gender and climate change-induced migration: Proposing a framework for analysis". Environmental Research Letters, (2012).

3- Sarah Opitz Stapleton, Rebecca Nadin, Charlene Watson and Jan Kellett op.cit. 14.

4- Roger Zetter "Why They Are Not Refugees—Climate Change, Environmental Degradation and Population Displacement", Turku: Migration Institute of Finland, (2017) p.24.

5- Kevin Durrheim, "Social change (Encyclopedia entry)" Encyclopedia of Critical Psychology. (2015) p. 01.

التوظيف، وتوزيع الدخل، والتنمية الاقتصادية في كل من المناطق المرسلّة والمستقبلة¹. إن التأثير المحتمل للهجرة المناخية يشبه باقي الهجرات الأخرى، كتغير الظروف المعيشية، وأنماط السلطة السياسية والعوامل الاجتماعية والسياسية.

وهذا التغير الناتج عن الهجرة تطرق إليه ستيفن كاستل (Stephen Castles) بتأكيد على دور التغير الاجتماعي في فهم روابط الهجرة والتغير المناخي، وعرف كاستل التغير الاجتماعي بالطريقة أو العملية التي يتم عن طريقها تنظيم المجتمع، واستجواب الأنماط الاجتماعية الحالية وإعادة تشكيلها. كما يرتبط التغير الاجتماعي ارتباطاً وثيقاً بالتحويلات الرئيسية في العلاقات الاقتصادية، السياسية والاستراتيجية المهيمنة². ومع ذلك، فإن التفكير الحالي في الهجرة المناخية يتجاهل كثيراً كيفية تغيير الهجرة لديناميكيات المجتمعية؛ وكيف تُوجّه هذه الأخيرة بدورها عمليات وقرارات الهجرة، وتُعقد التفاعلات بين الهجرة المناخية والتغير الاجتماعي والعمل السياسي. وتُعدّ عمليات التغير الاجتماعي، مثل دمج المهاجرين في المناطق المستقبلية، وتغيّر أدوار الأسر في المناطق المرسلّة، قضايا مهمة تتطلب مزيداً من الفهم والتحليل لاتخاذ إجراءات فعّالة³.

وحسب كاستل تتمثل المقاربة البديلة لتصوير الهجرة كجزء لا يتجزأ من عمليات التغير الاجتماعي، وهذا يعني أن نظريات الهجرة يجب أن تكون مُضمّنة في نظرية اجتماعية واسعة النطاق تنظر في المستويات الاجتماعية المكانية المحلية، وربطها بالمستويات العالمية⁴. خاصة مع وجود أدلة بشأن حدوث تغيرات اجتماعية، ثقافية، واقتصادية كبيرة في المناطق المرسلّة والمستقبلة نتيجة الهجرة المناخية، إلا أن الباحثين وصانعي السياسات لم يأخذوا بعين الاعتبار هذه التغيرات بشكل كافٍ. لهذا من المرجح أن تزيد عمليات الهجرة من تغيير المعايير والأدوار الجندرية، ومن خلق تغيرات على مستوى الهياكل الديموغرافية، وشبكات الدعم الاجتماعي، واستراتيجيات عيش الأسر، والاقتصاديات المحلية والوطنية، ناهيك عن الضغط والنمو السكاني السريع الذي أصبح معه المدن غير قادرة على مواكبة الطلب المتزايد على الخدمات الأساسية، ثم الضغط على فرص الشغل، وعلى التعليم والصحة، وقد ينتهي الأمر بالمهاجرين إلى عيش أوضاع أكثر

1- Iwan Harsono, Himawan Sutanto, Ridwan Sya'rani "Migration Patterns and Social Change in Kalimantan Region: A Quantitative Study of The Impact of Migration in Changing Social and Economic Structures", Sciences du Nord Humanities and Social Sciences Vol. 1, No. 01, January, (2024) : pp. 14-24. p.19.

2- Stephen Castles, "Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective", Journal of Ethnic and Migration Studies.36 (2010) :1565-1586 p. 1575.

3- Charity Osei-Amponsah, William Quarmin and Andrew Okem, "Understanding climate-induced migration in West Africa through the social transformation lens", Frontiers in Sociology. Volume 8 – (2023). p.02.

4- Kevin Durrheim op.cit. p. 01.

خطورة من ذي قبل¹. ناهيك عن التغير المرتبط بالتوسع الحضري، إذ تشير التقديرات أن نصف سكان العالم يعيشون في المراكز الحضرية، ومن المتوقع أن تصل نسبة التحضر إلى 90% خلال العقود القادمة². إن الهجرة المناخية نحو المدن والمناطق الحضرية هرباً من الكوارث تزيد من تكاثر الأحياء الهامشية والفقيرة، وبهذا يعيش المهاجرون أوضاع اجتماعية وصحية صعبة، يفتقدون فيها لأبسط شروط العيش الآمن، نظراً لتكاثر الجريمة والتلوث والبطالة، والعنف والصراعات.. ويصبح المهاجرون أكثر عرضة للخطر والحيث والتميز والتمييز، ويترك كبار السن والأطفال والنساء الفارين من المخاطر المناخية يواجهون مصيرهم المجهول. ومن جهة أخرى قد تكون الهجرة المناخية بداية جديدة وحلا للعديد من الصعوبات والتحديات التي يعيشها الأفراد في مجتمعاتهم المحلية، كإيجاد فرص شغل، وتحسين الدخل والحصول على امتيازات صحية وتعليمية جديدة، لم تكن متوفرة في المناطق المتضررة. كما يمكن أن تحصل النساء على حرية واستقلالية وتتولى أدوار جديدة وتتخذ قرارات تمكنها من كسر قيود رقابة الأعراف والتقاليد المجتمعية.

4- خاتمة:

في الختام تمثل قضية الهجرة المناخية مكانة بارزة ضمن الأزمات الإنسانية الراهنة التي تفرضها التغيرات المناخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فهي ليست قضية مبنية على العوامل البيئية والمناخية فحسب، بل قضية سوسيوولوجية مركبة ومعقدة تتداخل ضمنها مجموعة عوامل واعتبارات مرتبطة بنمط العيش والوضع الاجتماعي، واللامساواة والسلطة والفقير والهشاشة، وتمس الظاهرة بشكل كبير الفئات الهشة والفقيرة من المجتمعات، إذ تعد الأكثر تركاً لأماكن عيشها بحثاً عن ظروف عيش مواتية، رغم أن النزوح المناخي في غالب الأحيان لا يضمن ظروف عيش أفضل، بل قد يزيد من احتمالية تدهور هذه الفئات مستقبلاً بحكم تناقص الموارد الطبيعية وعدم كفاية البنية التحتية، وعدم القدرة على توفير الخدمات الأساسية من سكن وتشغيل وتعليم وصحة..

وعلى الرغم من حقيقة تقبل التغير المناخي كحدث واقعي فرض نفسه بقوة خلال الأعوام الأخيرة، إلى أن النقاشات والتحليلات المرتبطة بتأثيراته لا زالت موضع شك وجدال في المحافل العلمية خاصة في علاقته بالهجرة، وهذا راجع إلى الانفصال الطويل بين عنصري الطبيعة والمجتمع، وقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً حتى أدركت التخصصات العلمية المختلفة حقيقة مفادها أن قضية المناخ والهجرة البيئية تتطلب تعاوناً مكثفاً بين تخصصات متباينة ومختلفة على نطاق واسع. لأن التركيز على الكوارث المناخية وتبيان الخسائر

1- Cgiar research program on water, land and ecosystems (wle) "Climate migration and social transformation: The case of West Africa", Wle Briefing Series No. 33 (2021). P. 03.

2- Cecilia Tacoli "Crisis or adaptation? Migration and climate change in a context of high mobility" Environment and Urbanization 21(2). (2009), p. 105.

وعدد النازحين المناخين غير كافية التحليل في غياب دمج عناصر مهمة مرتبطة بالاقتصاد السياسي والهيمنة والسلطة السياسية وغياب المساواة الاجتماعية.

لهذا يُعد التحليل السوسيولوجي جانب من الجوانب المهمة في فهم السياقات الجديدة للهجرة المناخية وتجاوز المقاربة التقنية والرقمية والتحليل البيئي الصرف، الذي يخدم صانعي السياسات لوضع قوانين التهجير واللجوء، وتبني التحليل والرؤية الشمولية التي تعتبر الفرد والمجتمع ضمن العناصر المتفاعلة والمحركة والمؤدية للظاهرة، وعلى هذا الأساس أصبحت الهجرة المناخية ضمن القضايا التي يتم فيها مراعاة التحولات التي تشمل العلاقة بين البيئة والمجتمع، لوضع نهج وسياسات أكثر عدالة اجتماعية وبيئية.



References:

- 1- Adger Neil "Vulnerability", Global Environmental Change 16 (2006).
- 2- Alfredo Agustoni, ; Mara Maretti, "Towards a global ecology of migration : an introduction to
- 3- Al-Khudairy Saleh I.A., "Theories of Migration: Sociological and Conceptual Dilemmas", European Journal of Sustainable Development, 13, 1 (2024).
- 4- Black Richard, "Environmental Refugees: Myth or Reality?" New Issues in Refugee Research. Working Paper No. 34. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees (2001).
- 5- Brown Oli, "Migration and Climate Change ", International Organization for Migration Geneva n 31, (2008).
- 6- Castles Stephen, "Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation", Published in Sociology, Vol. 77, no. 1 (2003).
- 7- Castles Stephen, "Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective", Journal of Ethnic and Migration Studies.36 (2010).
- 8- Cgiar research program on water, land and ecosystems (wle) "Climate migration and social transformation: The case of West Africa", Wle Briefing Series No. 33 (2021).
- 9- Chindarkar, N. "Gender and climate change-induced migration: Proposing a framework for analysis". Environmental Research Letters, (2012).
- 10- Climatic-environmental migration", International Review of Sociology, v. XXIX, n. 2 (2019).
- 11- Dixon -Homer, Thomas, "Environmental Scarcity and Global Security", New York: Foreign Policy Association. (1993).
- 12- Durrheim, Kevin "Social change (Encyclopedia entry)" Encyclopedia of Critical Psychology. (2015).
- 13- El-Hinnawi Essam, "Environmental Refugees". UNEP, Nairob (1985).
- 14- Flavell Alex et al, "Migration, environment and climate change: Literature review", German Environment Agency.42. (2020).
- 15- Foresight "migration and global environmental change"final project report The Government Office for Science, London : (<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5a74b18840f0b61df4777b6c/11-1116-migration-and-global-environmental-change.pdf>) (2011). Accessed 3 April 2025.

- 16- Graeme Hugo. "Environmental concerns and international migration. In: International Migration Review". The Center for Migration Studies, New York, NY (1996).
- 17- Harsono Iwan, Sutanto Himawan, Sya'rani Ridwan "Migration Patterns and Social Change in Kalimantan Region: A Quantitative Study of The Impact of Migration in Changing Social and Economic Structures", Sciences du Nord Humanities and Social Sciences Vol. 1, No. 01, January, (2024).
- 18- International Organization for Migration International, (IOM) "Migration Environment and Climate Change: Assessing the evidence ", Edited by Frank Laczko, Christine Aghazarm (2009).
- 19- Jun Chen Shao, Cao Zhijie, "The Concept and Types of Human Climate Migration from the Perspective of Climate Risks", Advanced Materials Research 610-613, (2012).
- 20- Klinenberg Eric, Araos Malcolm, Koslov Liz, "Sociology and the Climate Crisis", Annu. Rev. Social. 46, (2020).
- 21- Mcleman R. and Smit B, "Migration as an Adaptation to Climate Change", Climatic Change 76. (2006).
- 22- Opitz Stapleton Sarah, Nadin Rebecca, Watsonand Jan Kellett Charlene, "Climate change, migration and displacement", Overseas Development Institute and United Nations Development Programme (2017).
- 23- Osei-Amponsah Charity, Quarmin William and Okem Andrew, "Understanding climate-induced migration in West Africa through the social transformation lens", Frontiers in Sociology. Volume 8 – (2023).
- 24- Patel Hrishitva, "Sociological Perspective on Climate Change and Society" SUNY (State University of NY), Binghamton, (2023).
- 25- Piguet Etienne, Pe'coud Antoine, Paul de Guchteneire "Migration and climate change: an overview", Refugee Survey Quarterly, Vol. 30, No. 3 (2011).
- 26- Praag Lore Van, Chris Timmerman, "Environmental migration and displacement: à new theoretical framew ork for the study of migration aspirations in response to environmental changes", Abingdon, Routledge journals, taylor & francis ltd, (2019).
- 27- Ruppel Oliver, van Wyk Sanita, "Climate-change-induced Movement of Persons in Africa: Human Rights Responses to Aspects of Human Security", In Climate Change: International Law and Global Governance, (2013).

- 28- See e.g. Gemenne François, "Environmental Changes and Migration Flows: Normative Frameworks and Policy Responses" (PhD thesis, Sciences Po/Univ. Liège, (2009).
- 29-Sironi A. Bauloz C. and Emmanuel M., "Glossary on Migration", International Migration Law, No. 34. International Organization for Migration (IOM), Geneva (2019).
- 30-Smith -Oliver, A. "Theorizing vulnerability in a globalized world: à political ecological perspective" in Bankoff, Frerk and Hilhorst, Mapping Vulnerability: Disasters, Development and People, Earthscan, London: (2003).
- 31-Tacoli Cecilia "Crisis or adaptation ? Migration and climate change in a context of high mobility" Environment and Urbanization 21(2). (2009).
- 32-Women's Environmental Network (WEN), "Gender and the Climate Change Agenda: The Impacts of Climate Change on Women and Public Policy". WEN, London. (2010).
- 33-Zetter Roger "Why They Are Not Refugees –Climate Change, Environmental Degradation and Population Displacement", Turku: Migration Institute of Finland,(2017) .

**الشيخوخة والتكنولوجيا الرقمية:
نحو عالم أكثر شمولاً لكبار السن**

**Aging and Digital Technology:
Towards a More Inclusive World for Older Adults**

أ. محمد بزي

إشراف: د. مبارك الطايبي

**جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب**

mohammed.bazi@uit.ac.ma



الشيخوخة والتكنولوجيا الرقمية: نحو عالم أكثر شمولاً لكبار السن

أ. محمد بزي
إشراف: د. مبارك الطابعي

ملخص:

يتناول الباحثين في المقالة التفاعل المعقد بين ظاهرتي شيخوخة السكان والتطور السريع للتكنولوجيا الرقمية. تُسلط المقالة الضوء على التحديات والفرص التي يواجهها كبار السن في عصر الرقمنة، مع التركيز على أهمية دمجهم في هذا العالم الرقمي. تُركز المقالة على دور التكنولوجيا في تعزيز صحتهم ورفاهيتهم، مما يُمكنهم من العيش حياة أكثر استقلالية واستمرارية. الكلمات المفتاحية: الشيخوخة. التكنولوجيا الرقمية. الصحة. الصحة الرقمية. كبار السن.

ABSTRACT:

Authors address the issue of population aging's complex interaction with rapid digital technology development. This brings to light what are the difficulties and prospects of digitalization for aged folks, underlining why it is important to assimilate them into this kind of world. This article is concentrated on the extent of technology that can enhance their health and well-being which might help them in living an independent and satisfied life.

Keywords: Aging - digital technology - health - digital health - older people.

1- مفتاح القول:

يبرز في دهرنا هذا أمران جليان لهما في مصير الأنام خطر عظيم، أولهما هرم السكان وثانيهما استشراء التقانة الرقمية الخاطف. فهل يأتلف هذان الأمران؟ وما عواقبهما في طيب عيش الشيخوخة وعافيتهم؟ تلك أسئلة خليقة بالنظر والتأمل. فمن جهة، يميل العالم ميلا بينما نحو ازدياد أمد العمر وارتفاع نسبة الهرم في السكان، مما يطرح عقبات شتى وفرصا جمة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. فبحسب ما جاء في تقرير الأمم المتحدة عن شيخوخة سكان العالم لعام 2020، فقد بلغ عدد من جاوز الخامسة والستين من عمره سبعمئة وسبعة وعشرين مليون نسمة في عام 2020. ويرجى أن يتضاعف هذا العدد بحلول عام 2050، ليصل إلى ما يربو على مليار ونصف المليار. وتشهد الأمريكيتان ميلا مماثلا، إذ ينتظر أن يتضاعف عدد الشيخوخة في الولايات المتحدة الأمريكية في غضون الأربعين عاما القادمة، فيبلغ ثمانين مليونا في عام 2040. وتنمو أمريكا اللاتينية نموا شبيها، إذ يتوقع أن يشكل الشيخوخة فيها ما يزيد على ربع سكانها بحلول عام 2050 (Pan American Health Organization and international Telecommunication Union, 2023, P.1). وسيظل سد حاجة الشيخوخة المتزايدة، بما في ذلك قضاء حوائجهم الصحية وضمان طيب عيشهم، العقبة الكأداء في سبيل بناء مجتمع يسع الناس جميعا على اختلاف أعمارهم. ومن جهة أخرى، فإن هذه التقانة الرقمية لتشهد نموا متسارعا وتطورا عظيما في شتى مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فتسدي للناس حولا مبتكرة في كل شأن من شؤون حياتهم، من التواصل إلى التعلم ومن الطبابة إلى الترويج عن النفس تاركة بصماتها على طبائع الأفراد وتوقعاتهم في كل الأعمار، بمن فيهم الشيخوخة. والسؤال المطروح هو ما هي التبدلات الاجتماعية التي تعترى حياة الشيخوخة في زمن التقانة الرقمية؟ وكيف لهذه التقانة أن تسهم في توطيد الشعور بالعافية وطيب العيش لدى الهرمى؟

2- مفاهيم أساسية:

1-2- الشيخوخة: مرحلة الخروج من الحياة:

تعد الشيخوخة شأنًا يعم الأنام قاطبة، وهي مسيرة اجتماعية وخلقية ذات شعب تتشكل عبر الزمان والتاريخ وما ألفة الناس من أعراف. وينظر علم الهرم، وهو العلم الذي يدرس أحوال الشيخوخة من وجوهها الشتى، إلى هذه المرحلة من مناظر عدة، مستعينا بمعارف من مختلف فنون العلوم الاجتماعية والإنسانية كعلم النفس وعلم طبائع الأقوام (Powell, 2012, P.3). فما حقيقة الهرم وكيف تبدو صورته في المجتمع؟

في بلاد الغرب، يعرف العمر والهرم في الأغلب على أساس حساب الزمان والعدد، إذ يعد العمر منذ الولادة إلى الساعة الراهنة، أو إلى حين الوفاة. وشيخوخة الزمن هذه سنة اجتماعية نمارسها جميعا: كأعياد الميلاد واحتفالات الزواج. فاحتساب العمر مما اصطلاح عليه الناس، وهو ممارسة قامت على ما استجد في عصر الرأسمالية الصناعية (Powell, 2012, P.3). إلا أن شأن الشيخوخة ليتجاوز مجرد عد السنين، فهي تشتمل على جوانب خلقية ونفسية واجتماعية متشاكلة. فتشمل "شيخوخة البدن ما يعتره من تغيرات في

النماء والانحدار، كشيبة الشعر، وعضون الجلد، وانحسار قوة الإنجاب ووظائف القلب والأوعية" (Powell, 2012, P.5). ويرى علم الهرم الطبي أن هذه التغيرات التي تلحق الجسد هي جزء لا يتجزأ من مسيرة العمر، ويحاول تبيينها بضروب من النظر العلمي.

ويمكن أن يقال إن الشيخوخة هي تعبير عن الإدبار عن الحياة، أو هي بمثابة سطور الختام في قصة الوجود البشري. فالمسألة هنا ليست قضية عمر، وإنما قضية صلة بالعالم (لوبروتون، 2023، ص 172). في هذه المرحلة، تضيق مساحات النشاط اليومي وتقل الفعاليات الاجتماعية، وتتجه الهمم إلى غور النفس، معتزلة رويدا رويدا مسرح الحياة العامة. وكلما انحنى المرء تحت وطأة السنين وتقدم به العمر، تغير تفاعله مع واقعه الاجتماعي مع تبدل الزمان والمكان؛ فتغدو أيامه أهدأ وأسكن وربما سادها شعور بالرضا أو القبول مع خمود الرغبة في طلب المستجدات. فإذا كانت حقبة الشباب تعاش في الأغلب على ضرب من الإثارة والحركة، فإن الشيخوخة هي أوان الأفول والانكفاء عن الفعل والحركة، إنها اختفاء بطيء عن الدنيا، حين يلحظ المسن أن قواه تتقلص ومقومات صحته تهدم (لوبروتون، 2023، ص 172). وعليه فإن مرحلة الشيخوخة هي انصراف وإدبار عن الحياة، وهو ما يعني أنها تحول عميق في كينونة المرء لأنه يصبح أشد تركيزا على اللحظة التي هو فيها وعلى الذكريات بدلا من التطلع إلى ما يستقبل من الأيام.

وفي مرحلة الهرم، قد يطرأ على العلاقات الإنسانية تبدل ملموس. ففي عنفوان الشباب، تكون العلاقات أشد عمقا وأوثق عروة، إذ يتيح متسع الوقت لقاء الأكلة والأصدقاء. وفي هذه الفترة، تنضج الصداقات الراسخة وتكتسب معنى أجل. أما في الشيخوخة، فقد يقل الإقبال على عقد صداقات جديدة. كما ينظر علم الهرم الاجتماعي إلى الشيخوخة على أنها صنف يصطنعه المجتمع ويتأثر بالبيئات التي يحيا فيها الناس، فهي إذن ليست محددة تحديدا تاما بطبائع البدن أو النفس (Powell, 2012, P.5).

ومن جهة أخرى، تشتمل الشيخوخة على تحولات في حال البدن ومقدرته، مما يفرض قيودا على أعمال كانت في يوم من الأيام جزءا لا يتجزأ من عادة المرء اليومية. وتعد هذه التحولات جزءا طبيعيا من دورة الحياة، تجلب معها تحديات خاصة تستوجب العناية والاهتمام. أما شيخوخة النفس، فتتضمن تبديلا في الشخصية وخذق العقل. ويرى كونكل وموران أن بعض هذه التغيرات تعد جزءا طبيعيا من نماء المرء، وبعضها الآخر نتيجة لتبدلات في طبائع عمل الدماغ (Powell, 2012, P.4). وقد يرى البعض في هذه المرحلة، فسحة للنظر في المبادئ والقيم التي سادت مسيرة حياتهم. وذلك على الرغم من أن الأولوية ليست للتفكير في مسار الحياة بقدر ما هي استعداد للخاتمة بروح من القبول والسكينة.

2-2- التكنولوجيا الرقمية:

لا ريب في أن ما يسمى بالتقانة الرقمية أو صنائع الإعلام والاتصال، قد أحدثت في دهرنا هذا تبديلا عظيما في ضروب تواصل الناس وتفاعلهم مع ما يحيط بهم من عوالم. فلقد عمدت الهواتف الذكية والألواح والحواسيب المحمولة أرجاء المعمورة، فذلت للناس سبل بلوغ المعارف ومخاطبة بعضهم بعضا غير عابئين بحدود الأقطار ونأي الديار.

ويعود نظر أهل العلوم الاجتماعية في شأن هذه التقانة الرقمية إلى حقبة الثمانينيات من القرن المنصرم. وقد تمخض عن ذلك مسلكان متباينان. يرى أولهما في هذه التقانة ضرباً من الهيمنة والتسلط، وذلك بما لها من سلطان على بنية الحياة اليومية ونظمها. وأما ثانيهما فيعدها شطراً من ثقافة الناس، ويرفع من شأن ما تحمله من معان ثقافية على نفعها العملي. فبحسب هذا الرأي الأخير، فإن الذين يتدعون هذه التقانة ويقومونها وينشرونها في الناس، ومعهم أولئك الذين يستعملونها في شؤون حياتهم اليومية، هم من يشكلون فهمها ومعناها (Helga Pelizäus-Hoffmeister, 2016, P.28). وعليه، فإن هذه الأجهزة لا تعرف بجوهرها المادي أو نفعها الظاهر، وإنما بما يسبغ عليها الناس من معانٍ أرحب تتجاوز وظيفتها الأولى. فإن ما يتدعه المستخدمون من معانٍ هو الذي يحكم في نهاية المطاف بقبول هذه التقانة أو نبذها.

3-2- في مفهوم الصحة:

ما الصحة بحال تستقر على وضع واحد، بل هي شأن دائم التحول والتبدل تكتنفها شؤون الناس في معاشهم واجتماعهم. فالصحة إنما يراد بها سلامة المرء في بدنه ووجدانه وحسن معاشرته للناس. وهذا التعريف المأخوذ عن منظمة الصحة العالمية، ليؤكد أن أمرها عويص لا يقف عند حد سلامة الجسد وحده، لكنه يشمل أيضاً طمأنينة بال المرء وما ألفه من وسط اجتماعي. وبدورها فإن طبائع هذا الوسط الذي يحيا فيه الفرد، لتؤثر في صحة بدنه وعقله، وهو ما يبرز خطر الشؤون الاجتماعية لهذين الركنين اللذين عليهما قوام راحتنا العامة.

ومن نظر أهل علم الاجتماع، فإن للصحة وجها اجتماعيا، فهي ليست شأننا قاصرا على طبائع الأبدان لأنها تتأشبك بها أمور كالطبقة التي ينتمي إليها المرء وجنسه وعرقه ومعتقدده، ولها صلة وثيقة بمقدرة الأفراد على النهوض بأعبائهم الاجتماعية. ولهذا، يرفع تالكوت بارسونز من شأن هذا البعد الاجتماعي للصحة، معتبرا إياها عماد الاندماج في الجماعة والمشاركة الفعالة في شؤونها. إذ يعرفها بأنها "الحالة الأمثل للفرد التي تمكنه من أداء الوظائف والمسؤوليات المعدة اجتماعيا بكفاءة وفعالية" (Jimoh Amzat and Oliver, 2014, P.24)، مشيراً إلى أن العافية ليست مجرد الخلو من الداء، وإنما هي المقدرة على المشاركة التامة والفاعلة في نسيج الحياة الاجتماعية. كما يصفها زيجمونت باومان بأنها ذلك الوضع الأمثل الذي يحوز فيه الإنسان كمال العافية بدنا وروحا، مما يمكنه من أداء دوره في قومه على أتم وجه وأكمله. لأن "الصحة الجيدة لا تُقاس بالقدرة على العمل فحسب، بل بالأداء الفعّال والمتقن في ميدان العمل، جنباً إلى جنب مع الزملاء والمنتجات" (زيجمونت باومان، 2016، ص 132).

3- الشيخوخة والتكنولوجيا الرقمية:

لقد كان شأن شيوع هذه الصناعات الرقمية في الناس مثار جدل وخلاف بين الباحثين في أحوال الشيخوخة، إذ يرى القوم أن للشيخوخة في هذا المضمار عقبات وتحديات لا يشاركون فيها غيرهم. ولقد تبين من نظر الباحثين أن الجدل في شأن الشيخوخة وهذه التقنية قد سلك سبيلين رئيسيين، أولهما يتعلق بالهوية الرقمية والنبد الاجتماعي، وثانيهما يركز على أثر هذه الصناعات في صحتهم وطيب عيشهم (Schulz et al., 2015). وتلمح بعض الدراسات إلى أن ما استقر في الأذهان من أن الشبان أحذق وأمهر في استعمال هذه الحيل الرقمية على عكس الشيخوخة الذين يتكلمون على غيرهم، قد يفضي إلى تعميق هذه الهوية (Magdalena Kania-lundholm & helen Manchester, 2022, P.10). وفوق ذلك، تبدو هذه النظرة التي تقسم الناس شطرين، شيوخا وشبانا، نظرة قاصرة تسهم في بخس العلاقات الثرية المتشابكة بين الأفراد. ويزداد الأمر إعضالا حين ندرك أن تعامل من تقدمت بهم السن مع هذه التقنية تحفه ظنون وتصورات تجعلهم في صورة من لا حذق له ولا كفاية، أو من يخشى هذه المبتكرات أو من في رأيه جمود وعناد، أو من يتردد في مجازاة ما استجد من أمور. وفي المقابل ينظر إلى الشبان وكأنهم 'حذاق التقنية' أو 'مواطنون رقميون'، بينما يعد الشيخوخة في الأغلب 'مهاجرين رقميين' أو 'مبعدين عن الاستعمال' (Michela Cozza, Giuseppina Cersosimo, 2023, P.6). كما يصور الشيخوخة على أنهم فئة أوهن وأكثر إقبالا على المنون، لأن الشيخوخة تجعل الموت أشهى إلى النفس من الحياة، فرارا من العجز والسامة والانحدار وبؤس الهرم. وعليه فإن موت الشيخوخة أمثل من بقائهم على قيد الحياة لأنه يخلصهم من كبد العيش ولأوائه، وبما أنهم قد عمروا طويلا، فلا ينبغي لهم أن يأسوا على وحشتهم أو عزلتهم أو حتفهم.

فإذا ما امتد بالإنسان العمر ودلف إلى أعتاب الشيخوخة، طرأت عليه في أدواره بين الناس تحولات جذرية، تلقي بظلالها على نظرتة إلى ذاته ومكانته في نسيج قومه. فأن تكون شيخا متقدما في السن يعني أن تواجه حقيقة النقص، وأوجه القصور والخلل المتعددة، والجراح والتبدلات والتحويلات (بونوا فيردون، 2022، ص 81). ولعل من أعتى ما يكابده المعمرون تلك المنعطفات الفاصلة التي تعيد صياغة واقعهم وترسم سيمياء هويتهم من جديد ومنها:

رحيل الأبناء عن الدار: حين يشب الأبناء ويؤثرون مغادرة البيت طلبا للاستقلال، يتركون أبويهم في صمت وفراغ ووحدة. إذ يجد الوالدان نفسيهما بغتة بلا أعباء يومية تجاه أبنائهما. وهذا التغير يؤثر أثرا بالغا في إدراكهما لذواتهما ودورهما في الحياة، مما قد يفضي إلى شعور عميق بالفقد.

القعود عن العمل: عندما يخطو المرء نحو التقاعد، يجد نفسه على مفرق طرق، إذ يفقد ذاك الدور المهني الذي كان قوام هويته وعمادها. فالنظام اليومي الذي طبع حياته لم يعد له وجود، كما أن فراقه لرفاق العمل وبعده عنهم قد يسهم في شعوره بالعزلة والتيه. فيصبح الإحساس بأنه لا يسهم في مجتمعه عبئا ينوء به كاهله، مما قد ينجم عنه هوان النفس وتدني تقدير الذات.

فقد الشريك: يعد رحيل الشريك من أشد النوائب وأقساها في حياة الشيخوخة، لأنه قد يؤدي إلى الوحدة. فالشريك في كثير من الثقافات هو السكن ومصدر الأمان والمؤانسة والمؤونة. وعليه فإن فقده يعني أن

الإنسان قد خسر جزءا مهما من هويته المشتركة ونسيج أيامه. وهو ما يوجب عليه أن يتكيف ويحاول أن يتأقلم مع واقعه الجديد.

الانتقال إلى دار الكهول: يشكل الانتقال إلى دار للمسنين منعرجا حاسما في رحلة الكهولة، فالمرء في مجتمعات الغرب، كثيرا ما يقرر هجران بيته الذي ألفه، لأنه محمل بهواجس ومخاوف من الوحدة وفقدان الاستقلال، أو لأنه غدا كلا على غيره وعبئا ثقيلا.

وعليه فإن هذه التحولات التي تعرض للمرء في مسيرة عمره، تلقي بظلالها على أدواره الاجتماعية، مما يؤثر في إحساسه بضعة شأنه وقلة أهميته في أعين الناس وفي مكانته في المجتمع. ونتيجة لذلك، فإنهم يصبحون في ميسس الحاجة إلى أن يشعروا بأنهم ما زالوا موضع عناية وتقدير، وأن وجودهم عماد يرتكز عليه غيرهم. وهذا هو الدور الذي تنهض به التقنية الرقمية في دهرنا هذا، فلقد دلت أنظار الباحثين في علم الاجتماع أن الشيخوخ يجدون في تقانة المعلومات والاتصال سبيلا لتوكيد حضورهم وتفاعلهم مع الناس، مما يمكنهم من الحفاظ على مكانتهم في شبكاتهم الاجتماعية. إذ تتيح لهم بلوغ المعارف الصحية والأخبار الجارية، وتقدم لهم السند والمشاركة في المجتمع. فبحسب دراسة أجريت عام 2016 على رهط من المسنين يقيمون في مساكن مستقلة، وجد الباحثون فرانسيس وكاديلاك وكوتن وريكارد أن استعمال تقانة المعلومات والاتصال قد عزز مع تقادم الأيام شعورهم بالخطر والأهمية، مما أسهم في تخفيف وطأة الكآبة لديهم. وفي تحليلات تلتها، تبين أن العلاقة بين استعمال هذه التقنية والشعور بالأهمية إنما تتوسطه الأواصر الاجتماعية. فبالنسبة للمسنين الذين انتقلوا إلى مجتمعات الرعاية الدائمة، بعيدا عن ديارهم وشبكاتهم الشخصية، يصبح استعمال تقانة المعلومات والاتصال أمرا حيويا للحفاظ على الوشائج الاجتماعية والاندماج الذي يعزز الشعور بالأهمية ويخفف من غلواء الكآبة (Jessica Francis Et Al, 2019, P.38).

ولهذا السبب، نجد أن الجدل الدائر بين علماء الاجتماع في عصرنا يسלט الضوء على ضرورة تجاوز ما استقر في الأذهان من أفكار ضيقة وإعادة النظر في دور كبار السن بوصفهم "مستخدمين لهم دراية ومعرفة بالتقانة"، بدلا من أن يكونوا مجرد ضحايا لهذه الصناعات والتصميمات المستحدثة، كما أشار إلى ذلك عالما الاجتماع جويس ومامو في عام 2006 (Joyce and Loe, 2010, P.172). كما أن هناك نزوعا إلى الإقرار بأن التقانات الرقمية، مثل الإنسان الآلي الاجتماعي والخدمات عبر الشبكة، يمكن أن يكون لها دور في تخفيف العزلة والنبذ. وقد أثرت هذه الأفكار في السياسات والتدخلات التي تروج للرقمنة على أنها عامل تغيير محمود. فعلى سبيل المثال، تدارس المجلس الأوروبي في عام 2020 تقريرا عنوانه "حقوق الإنسان ومشاركة ورفاهية كبار السن في عصر الرقمنة" (EU, 2020)، وأبان التقرير العالمي عن التمييز بسبب السن (2021) عن منافع التقانات الرقمية في تخفيف الوحدة إبان جائحة كوفيد. 19 (Magdalena Kania-lundholm & helen Manchester, 2022, P.10).

لقد ذاعت هذه التقنية الرقمية وانتشرت انتشارا واسعا وأضحت جزءا لا يتجزأ من حياة الشيخوخ، مما يتيح لهم بلوغ طائفة من الخدمات العامة والخاصة. فبفضل الهواتف الذكية والحواسيب والألواح

والإنسان الآلي، بات بوسع المعمرين الآن أن يجروا كثيرا من معاملاتهم الاجتماعية كالشراء والتواصل مع الأطباء وأداء الضرائب، بل وتعلم المهارات الجديدة عبر منصات العلم الإلكتروني، كل ذلك وهم في عقر ديارهم. ولقد سرعت جائحة كوفيد.19 أيضا تسريع من استعمال هذه التقانة والإقبال عليها لقضاء الحوائج اليومية والتواصل الاجتماعي، فالخدمات الصحية الرقمية والتقانات المعينة تعد من أكثر الميادين تطورا بالنسبة للشيخوخة. في حين أن ميادين أخرى كالترفيه عن النفس لا تزال بحاجة إلى مزيد من التقدم. بيد أن الشيخوخة ليسوا طائفة واحدة متجانسة، وهو ما تبينه الباحثة جيسিকা فرانسيس وزملاؤها، فهناك تباين كبير بينهم في القدرات والاهتمامات والمهارات الرقمية. وعليه، فإن ابتداء الصناعات لهم يقتضي النظر في هذا التباين وتلبية حاجات كل فئة منهم (Jessica Francis Et Al, 2019, P.36).

في العقد المنصرم، شهدت مجتمعات الغرب إقبالا متناميا من الشيخوخة على استعمال التقانات الرقمية كالشبكة العالمية والأجهزة الذكية. ومع ذلك، لا يزالون خلف الأجيال الشابة في اعتناق هذه الصناعات على وجه التمام، ويميلون إلى الانكفاء عن استعمالها كلما تقدمت بهم السن. ولا يختلف الحال كثيرا في المجتمعات العربية والإسلامية، أو في مجتمعات أمريكا اللاتينية، حيث يعاني العديد من كبار السن من "الأمية الرقمية"، أي الافتقار إلى الحدق والمهارة اللازمين للتعامل مع هذه التقانات، وهو ما يعد من أمهات أسباب الإقصاء الرقمي في مرحلة الشيخوخة. وهذا النقص له أثره السيء في الانتفاع بالخدمات العامة التي تتجه نحو الفضاء الافتراضي ويقلل من القدرة على بلوغ الخدمات والسلع التي تسهم في تحسين طيب العيش والاستقلال وجودة الحياة، كالشراء عبر الشبكة والمعاملات المصرفية. كما أنه يحد من فرص المشاركة في الساحات الاجتماعية والمدنية. وعليه، فمن دون سند سياسي ملائم، يمكن لهذا التحول الرقمي أن يزيد من مخاطر النبذ الرقمي، خاصة بين الشيخوخة. إذ تظهر الدراسات أن امتلاك الحاسوب لا يكفي لضمان استعمال الشيخوخة للشبكة. ففي دول أمريكا اللاتينية كالأكوادور والسلفادور والمكسيك وباراغواي وبيرو، يقل استعمال الحاسوب بين الشيخوخة عن نسبة من يملكون سبيلا للوصول إليه في بيوتهم. ففي الإكوادور عام 2015، كان لدى ما يربو على 30٪ من الشيخوخة حاسوب في الدار، لكن نحو 24٪ منهم فقط كانوا يستعملونه فعلا (Pan American Health Organization and international Telecommunication Union, 2023, P.4).

وفي زمن جائحة كوفيد.19، تسلط الضوء على استمرار هذه الهوة الرقمية، مما أثار جدلا حول الآثار المتباينة لاستعمال هذه التقانات أو إهمالها في زمن التباعد بين الناس. فمع فرض قيود التباعد إبان الجائحة، وجد الشيخوخة الذين لا يملكون الأجهزة الرقمية، أنفسهم منقطعين عن لقاء الأهل والخلان، فضلا عن مطالبتهم بلزوم البيوت وعدم الخروج إلى الأماكن العامة لكونهم أشد عرضة للهلكة. أما أولئك الذين قدروا على بلوغ تقانات المعلومات والاتصال واستعمالها، فقد تمكنوا من الحفاظ على أواصرهم الاجتماعية وقضاء حوائجهم الأساسية، والمشاركة في الأنشطة الرقمية (Pan American Health Organization and International Telecommunication Union, 2023, P.3). ووفقا لبعض الدراسات، فإن الشيخوخة الذين لا يستعملون التقانة الرقمية، بالإضافة إلى ما يكابدونه من قيود صحية وحركية، فإنهم يعانون من إقصاء

اجتماعي مضاعف بسبب عجزهم عن الوصول إلى الخدمات والمحتوى عبر الشبكة كالمعلومات الصحية والأحداث الاجتماعية وشبكات التواصل والتسوق الإلكتروني (Alexander Seifert and Shelia R. Cotton, 2022) وذلك في حين أن بوسع الحلول الرقمية أن تعوض الشيخوخة عن هذا الإقصاء وأن تعزز من تفاعلهم الاجتماعي.

4- التكنولوجيا والصحة الرقمية في مرحلة الشيخوخة:

تضحي هذه التقانات المستحدثة سلاحاً ذا حدين فيما يتصل بعافية الشيخ وطيب عيشهم. فمن ناحية، تفتح لهم أبواباً من النفع عظيمة، تجود بها صحتهم وتكثر مؤانسهم فيقضون أعمارهم مستقلين بذواتهم في حياة لها خطر وشأن. فما تحمله الهواتف الذكية وما يلبس من أجهزة اللياقة البدنية، يمكن المعمرين من ترقب أحوال أبدانهم ومقدار حركتهم وتنبيههم إلى أوقات التداوي ومواطن اللقاء بالأطبة. ومن ناحية أخرى، فإن وسائط التواصل الاجتماعي لتعين على توثيق عرى الألفة بينهم وبين أهلهم وأصفيائهم، مما يبدد عنهم وحشة الانقطاع ووحدة الاستيحاش وهي أحوال يتبعها من المخاطر الصحية والنفسية ما يتبعها. إذ قد تفضي العزلة الاجتماعية بالمرء إلى الشعور بالوحشة والكآبة وإلى الأفكار التي تقود للهلكة والحتف المبكر (Jessica Francis Et Al, 2019, P.36).

وفي غمرة هذه الأحوال المستجدة، علا نجم ما يعرف بالصحة الرقمية وذاع في الناس ذكره وهو مصطلح يراد به تلك الصناعات المبتكرة التي أخذت تشق طريقها إلى صميم الشأن الصحي ولب الطبابة. وكما هي سنة المبتكرات والطرائف من الأمور، فإن الإقبال على تقانات الصحة الرقمية هذه والدعوة إليها ليدعمه بقوة خطاب يفيض بالبشائر والوعود، إذ يرفع من شأن نفعها العملي وقيمها التي تعم الناس قاطبة، منوها بما تنطوي عليه من مكنة في تجويد خدمة المرضى ورعايتهم وحث الناس على أن يأخذوا بزمام أمرهم في تعهد أبدانهم وعافيتهم. ولهذا الشأن، أصدرت منظمة الصحة العالمية أول دليل إرشادي، يمكن للبلدان أن تقتفي أثره في استعمال تقانة الصحة الرقمية التي يسهل بلوغها عبر الهواتف المنقولة والألواح والحواسيب، ابتغاء الارتقاء بصحة الناس وخدماتهم الجوهريّة (منظمة الصحة العالمية، 2019).

4-1- مفهوم الصحة الرقمية:

يموج العالم في دهرنا هذا بتحول ديمغرافي جارٍ، إذ مال سكانه إلى الهرم والشيخوخة. وفي هذا التحول عقبات جسام وفرص عظام تعرض للأمم في أصقاع الأرض كافة، ولا سيما في شأن الطبابة ورعاية الأبدان. فكلما امتدت بالناس الأجال، ازدادت فيهم الأدوية المزمنة وعظمت الحاجة إلى ضروب من الرعاية الطبية المتطاولة. وفي هذا المساق، تنبهي لنا فكرة ما يسمى بالصحة الرقمية، بوصفها أداة يُرجى نفعها في تجويد رعاية الشيخ والهرمي، وتعزيز استغنائهم بأنفسهم والارتقاء بشأن عيشهم.

ويرى القوم اليوم أن مفهوم «الصحة الرقمية» هذا، لهو من السهل الممتنع تعريفه وتحديده، وذلك لوشيح صلته بمصطلحات آخر فضفاضة كمقولة «الصحة الإلكترونية»، أو بأخرى أضيق نطاقاً وأشدّ تحديداً مثل «الصحة عن نأي» أو «الطبابة عن بعد» أو «الصحة الجوالية»، وهي كلها تشير إلى ضروب من

الرعاية أيسر مأخذًا. ويورد لنا موقع eEurope للصحة الإلكترونية تعريفًا جاء فيه: أنها أعمال تقانة المعلومات والاتصالات في كل المناحي والوظائف التي تمس، قل ذلك أو أكثر، صحة الأهالي والسقامي (جويل كيفيتز، 2021، ص 262). ومن جهة أخرى فقد أدلى علماء علم الاجتماع، الساعون إلى سبر غور الصحة الرقمية، بتعاريف جمّة. فعلى سبيل المثل، وصفتها ديورا لوبتون فقالت إنها: "طائفة واسعة من التقانات المسخرة لتقديم الرعاية الصحية، وإتاحة المعارف لكافة الناس، ومعاونتهم على تبادل خبراتهم وتجاربهم مع الصحة والسقم، وتدريب أهل الصناعة الطبية و تثقيفهم، وإعانة من يُكابدون الأدوية المزمّنة على أن يتولّوا رعاية أنفسهم، وحثّ الآخرين على الخوض في أنشطة من شأنها أن تعزز صحتهم وعافيتهم وتقيمهم غوائل المرض" (Lupton 2018, P.1).

أما مارينت وهينود فقد صاغ مفهوم "الصحة الرقمية" كمصطلح شامل (Benjamin Marent & Flis Henwood, 2023, P.38) يغطي أربعة مجالات رئيسية تطورت منذ الثمانينات وتتقاطع مع علم الاجتماع. هذه المجالات هي:

- الطبابة عن بعد: هو تطبيب العليل وإسداء المشورة إليه عن نأي، وذلك بالاستعانة بوسائط الاتصال المستحدثة. وفيه يستغني الطبيب عن معاينة المريض شخصًا بشخص، ويستغني المريض عن قصده في موضعه.
 - الصحة الإلكترونية: قوامها الاتكاء على الشبكة العالمية لاستقاء المعارف الطبية وبثها بين الناس. وفيها يتمكن المرء من الوقوف على علوم الطب والتواصل مع أهله، كما يتسنى للمرضى أن يتناقلوا خبراتهم وأن يبث بعضهم لبعض شكواهم.
 - الصحة الجوّالة: هي الاستعانة بالهواتف المنقولة وما يلبس من الأجهزة في ترقب حال البدن وتعهد العافية. فهذه الآلات ترصد صحة المرء وتسدي إليه النصح ليلزم نهجا قويما في عيشه.
 - الطب الخوارزمي: وهو أحدث ما استجد في هذا الباب، وفيه تمتزج مبتكرات فطنة الآلات وعلم البيانات بصناعة الطبابة لأجل استشراق الأدوية وتبيينها. ويعني هذا تسليط الخوارزميات على الكم الهائل من المعطيات الطبية لتمحيصها، وإعانة الطبيب على إصدار حكمه وعقد رأيه.
- من هذا المنظور، يمكن اعتبار الصحة الرقمية على أنها من أهم الثورات في مجال الرعاية الصحية في العصر الحديث، فهي تقدم حلولاً مبتكرة للمشاكل التي تواجهها الأنظمة الصحية التقليدية، وتُساعد على تحسين صحة الأفراد ورعايتهم بشكل فعال، فهي مجال متكامل يجمع بين تقنيات المعلومات والاتصالات والرعاية الصحية، لتوفير خدمات رعاية صحية جديدة ذات كفاءة عالية ونطاق واسع (Gunter, 2005).

2-4- التكنولوجيا الرقمية كوسيلة لتعزيز الصحة في مرحلة الشيخوخة:

تُعرّف الصحة الرقمية على أنها استخدام تكنولوجيات المعلومات والاتصالات في مجال الصحة، بما في ذلك تطبيقات الهاتف المحمول والأجهزة القابلة للارتداء والمنصات الإلكترونية لتحسين الصحة والرعاية الصحية، حيث يمكن للصحة الرقمية أن توفر لكبار السن مجموعة واسعة من الفوائد المحتملة، بما في ذلك:

4-2-1- تعزيز الوصول إلى خدمات الرعاية الصحية:

يُسهم تمكين كبار السن من الوصول إلى المعلومات الصحية وخدمات الرعاية عن بُعد في تقليل الحاجة إلى التنقل والأسفار، خصوصًا لمن أعيته الحركة أو ضاقت به السبل. وتعمل الصحة الرقمية على تيسير التواصل بين المريض والطبيب، فتقصر المسافة، وتقرب المشورة. إذ تُمكن تطبيقات الهاتف وشبكات الإنترنت المسنّ من الاتصال بأطبائه، لطلب نصيحة، أو حجز موعد، أو الاستفهام عن أمر، مما يُخفف من وطأة الذهاب المتكرر إلى المستشفيات (Gunter, 2005). وتُعدّ إمكانية الاستفادة من الرعاية الصحية من أبرز العقبات التي تعترض كبار السن، خاصة في البوادي أو الأماكن القصية. ولهذا، فإن تقنيات الصحة الرقمية، من قبيل الاستشارات الطبية عن بُعد، أو المراقبة المستمرة للمريض، قد تُعين في كسر تلك العزلة الجغرافية، وتُتيح للمسنّ رعايةً تليق بحاله، وهو في داره لم يبرح. وقد كشفت دراسة أجراها ليف من الباحثين أن الاعتماد على الاستشارة الطبية عن بُعد أدى إلى تراجع حالات إعادة إدخال المرضى إلى المستشفى خلال ثلاثين يومًا (O'Connor, M., Dempsey, M., Hufferberger, A., Jost, S., Flynn, D., Norris, A., & Asdornwised, U. 2016).

4-2-2- تمكين المرضى وتعزيز الاستقلالية:

تُتيح تقنيات الصحة الرقمية لكبار السن فرصة أوسع للبقاء على تواصل، سواء مع مزوّدي الرعاية أو مع ذويهم، الأمر الذي يعزّز الشعور بالقرب والانتماء. وهي في جانب منها. تمنح المسنّ قدرة أكبر على متابعة صحته بنفسه، وفهم احتياجاته اليومية. من خلال الهاتف المحمول أو الأجهزة التي تُرتدى، يمكنهم مراقبة المؤشرات الحيوية كضغط الدم، وسكر الدم، ونبض القلب، إلى جانب تتبّع حركتهم اليومية وعاداتهم الغذائية، واستلام معلومات صحية تتماشى مع حالتهم.

وقد بيّنت دراسة أجراها هولتز (Holtz, B) ولاوكنر (Lauckner, C) أن التطبيقات المخصصة لإدارة مرض السكري تؤثر بشكل ملحوظ في تحسين السيطرة على مستويات السكر. وتُظهر النتائج أيضًا أنها ترفع من ثقة المصابين بأنفسهم، وتُساعدهم في تحسين سلوكياتهم الصحية. ووفق مراجعة أجزائها، فإن استعمال الهواتف المحمولة يسهم بوضوح في تمكين مرضى السكري من التعامل مع حالتهم بشكل أفضل (oltz, B., & Lauckner, C., 2012). من هنا، تبرز فائدة هذه التطبيقات في التنبيه المبكر لأي خلل صحي، وتنبيه كبار السن أو من يُشرف عليهم عند الحاجة.

4-2-3- تعزيز التواصل والدعم الاجتماعي:

بالنسبة لكبار السن الذين يقيدهم ضعف الحركة، أو من تقطعت بهم الروابط الاجتماعية بفعل البُعد الجغرافي، فإن تكنولوجيا المعلومات والاتصالات قد تمثل من حيث لا يُحسب. شريان تواصل حيوي. إذ يُمكنهم استخدامها من تجاوز الحواجز الاجتماعية والمكانية، التي قد تُفضي. لا قدر الله. إلى الوحدة أو العزلة (Jessica Francis Et Al, 2019, P.37).

ومن ثمّ، يمكن للصحة الرقمية أن تفي بدورٍ في التخفيف من مشاعر العزلة والوحدة، التي قد تُثقل كاهل بعض المسنين، خاصة أولئك الذين يعيشون بمفردهم أو يعانون من محدودية حركية. فبفضل منصّات التواصل الاجتماعي وتطبيقات المراسلة، أمسى بإمكانهم التفاعل مع الأقارب، والأصدقاء، والانخراط في مجتمعاتهم. بل وتتيح بعض التقنيات الحديثة، كالواقع الافتراضي أو المعرّز، خوض تجارب اجتماعية غنيّة: كحضور فعالية، أو زيارة متحف، أو حتى القيام بجولة افتراضية حول العالم... وهم في أماكنهم.

4-2-4- تحسين الكفاءة وتقليل التكاليف:

تفتح التقنيات الرقمية أبوابًا واسعة أمام التعلم المتواصل والتسلية بالنسبة إلى المسنين. فمن خلال الدورات التعليمية المتاحة عبر الإنترنت، ومنصّات البثّ الرقبي، بات بمقدور كبار السن تنمية مهارات جديدة، واستكشاف مجالات تثير اهتمامهم، وهو ما يُسهم في تنشيط الذهن، ويُعين على إبقاء الدماغ في حالة يقظة. أما ألعاب الفيديو، والأجهزة اللوحية، فتوفّر وسائل للتسلية والمتعة، إلى جانب دورها في تحفيز الذاكرة وتنشيط القدرات الإدراكية.

تمتلك التقنية، في أيامنا هذه، جملة من الوسائل التي تُعين على رفع الكفاءة، وتخفّف الكلفة، لا سيّما حين يتعلّق الأمر بكبار السن. إذ إنها تصلهم. بطرائق شتى. بشبكات دعم اجتماعي، ذات مقصد نافع. وقد جاء في التقرير أن تكنولوجيا المعلومات والاتصال، يمكنها أن تتيح للمسنين أن يعيشوا باستقلال زمنياً أطول (6)، وهذا بدوره يعود على المجتمع بأسره بالفائدة، ويحسن من حال النفس عند الأفراد، فضلاً عن أن الرعاية والتدخل الطبي يصيران أقرب، وفي وقتها، وبكلفة أهون (Pan American Health Organization and International Telecommunication Union, 2023, P.2). أما عن الصحة الرقمية، فإن تقنياتها قادرة على جعل نظم الرعاية أكثر كفاءة، وأقلّ عبئاً، بفضل أتمتة بعض المهام: كتنظيم المواعيد، أو التذكير بتناول الدواء، أو حتى تقديم معلومات تعين المرء على رعاية نفسه. ومن جهة أخرى، فإن متابعة المرضى عن بُعد، تُمكن من كشف ما عساه يتفاقم، قبل أن يستفحل، مما يجنبهم الدخول إلى المستشفيات، ويُخفّض التكاليف الثقيلة.

5- على سبيل الختام:

في خضمّ العصر الرقمي الذي نعيشه، لم تعد التكنولوجيا الحديثة ترفاً أو خياراً إضافياً، بل أصبحت . كما يُقال . "عرشاً" تتكى عليه شؤون الحياة، لا سيّما حين يتعلق الأمر بالصحة والعافية. وبالنسبة لفئة المسنّين، فإن هذه الثورة الرقمية تمثل نافذة فسيحة نحو عالم من الرعاية المتقدمة، والتواصل الإنسانيّ الرحب، والتعلّم المستمر، بل وحتى الترفيه الذي يعيد للنفس بهجتها.

ولئن قيل إن الشيخوخة مرحلة انحسار، فإنّ التقنية قد قلبت هذه الصورة؛ إذ أضحت معيّنًا على الكرامة والاندماج، لا سيّما في المجتمعات التي تعي قيمة "الشبية" وتجلّ أصحابها. ثم إنّ من أبرز وجوه هذا التحول، ما وقّرتّه الشبكة العنكبوتية ومنصّات التواصل من إمكانات غير مسبوقّة للوصول إلى المعلومة الصحيّة الدقيقة؛ إذ يستطيع المسنّ اليوم، بضغطة من إصبعه، أن يطّلع على مقالاتٍ علمية موثوقة، أو مشاهدات مرئية تثقيفية، أو حتى أن يلجّ منتديات دعمٍ يجد فيها من يُصغي، ومن يُجيب، ومن يواسي.

وليس الأمر مقتصرًا على التثقيف النظري؛ بل يتجاوزه إلى تمكين هؤلاء من فهم أوضاعهم الصحية فهمًا أعمق، واتخاذ قرارات واعية بشأن العلاج أو الوقاية، بعيدًا عن العشوائية أو التبعية العمياء. فكثيرٌ منهم على سبيل التمثيل لا الحصر. يبحثون بأنفسهم عن طبيعة أمراضهم المزمنة، ويطالعون ما استجد من بروتوكولات العلاج والوقاية، بل وربما يسألون مباشرة عبر المنصات المختصة أطباءً أو مختصين، يستنيرون برأيهم أو يطلبون مشورة. وهكذا يتبيّن لنا أن "التقنية" لم تألُ جهدًا في أن تُحدث أثرًا نوعيًا في حياة كبار السن، مُقربَةً البعيد، ومُيسّرةً ما كان عسيرًا، في تزاوجٍ نادرٍ بين الحكمة والحداثة، بين أصالة العمر وحداثة الوسيلة.



المراجع المعتمدة:

- 1- باومان، زيجمونت. (2016)؛ الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت. لبنان.
- 2- فيردون، بونوا. (2022)؛ الشيخوخة النفسية، ترجمة جلال العاطي ربي، ط 1، صفحة سبعة للنشر والتوزيع: الجبيل المملكة العربية السعودية.
- 3- كيفيتز، جويل. (2021)؛ "الصحة الإلكترونية والمقاربات السوسولوجية المتجددة للصحة والمرض". في: علم الاجتماع الرقمي: منظورات نقدية، تحرير كيت أورتون. جونسون ونيك بريور، سلسلة عالم المعرفة، العدد يوليو 484.
- 4- لوبروتون، دافيد. (2023)؛ اختفاء الذات عن نفسها: مقارنة معاصرة، ترجمة زكية البدور، ط 1، صفحة سبعة للنشر والتوزيع: الجبيل المملكة العربية السعودية.
- 5- منظمة الصحة العالمية. (2019)؛ "المنظمة تصدر أول مبدأ توجيهي بشأن تدخلات الصحة الرقمية"، بيان صحفي، في موقع: <https://www.who.int/ar/news/item/12-08-1440-who-releases-first-guideline-on-digital-health-interventions>
- 6- Cozza, Michela & Cersosimo Giuseppina. (2023); "A Responsible Approach to Age, Aging, and Digital Technology". Italian Journal of Sociology of Education, 15(2), 1-20.
- 7- Gunter, B. (2005); "Digital health: Meeting patient and professional needs online". Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- 8- Holtz, B., & Lauckner, C. (2012). "Diabetes Management via Mobile Phones: A Systematic Review". Telemedicine and e-Health, 18(3), 175–184.
- 9- Jason L. Powell . (2012); "The Sociology of Care: Exploring Theory, Policy and Practice", Nova Science.
- 10- Jessica Francis, Christopher Ball, Travis Kadylak and Shelia R. Cotton. (2019); "Aging in the Digital Age: Conceptualizing Technology Adoption and Digital Inequalities". In: Barbara Barbosa Neves, Frank Vetere - Ageing and Digital Technology_ Designing and Evaluating Emerging Technologies for Older Adults-Springer Singapore (2019).
- 11- Jimoh Amzat and Oliver Razum. (2014); "Health, Disease, and Illness as Conceptual Tools ". Medical Sociology in Africa. 2014 Feb 28, PP: 21–37.
- 12- Joyce, K., & Loe, M. (2010). "A Sociological Approach to ageing, technology and health". Sociology of Health & Illness, 32(2), 171–180.

- 13-Kania-Lundholm, Magdalena & Manchester, Helen. (2022); Ageing with digital technologies: From theory to agency and practice. *International Journal of Ageing and Later Life*, 2022 15(2): 9–21
- 14-Lupton, Deborah. (2018); "Digital Health: Critical and Cross-Disciplinary Perspectives". New York: Routledge.
- 15-Marent, Benjamin & Henwood, Flis. (2023); "Digital health: A sociomaterial approach", *Sociology of Health & Illness*, 45(1), PP: 37–53.
- 16-O'Connor, M., Dempsey, M., Huffenberger, A., Jost, S., Flynn, D., Norris, A., & Asdornwised, U. (2016); "Using Telehealth to Reduce All-Cause 30-Day Hospital Readmissions among Heart Failure Patients Receiving Skilled Home Health Services". *Applied Clinical Informatics*, 07(02), 238–247.
- 17-Pan American Health Organization and international Telecommunication Union, (2023); "The Role of Digital Technologies in Aging and Health". Washington, D.C., 2023.
- 18-Pelizäus-Hoffmeister, Helga. (2016); "Motives of the Elderly for the Use of Technology in their Daily Lives". In: Emma Dominguez-Rué, Linda Nierling. *Ageing and technology: Perspectives from the social sciences*. transcript Verlag, Bielefeld.
- 19-Schulz, R., Wahl, H. W., Matthews, J. T., De Vito Dabbs, A., Beach, S. R., & Czaja, S. J. (2015); Advancing the aging and technology agenda in gerontology. *The Gerontologist*, 55(5), 724-734.
- 20-Seifert, Alexander and R. Cotton, Shelia. (2022); "Use of Information and Communication Technologies among Older Adults: Usage Differences, Health-Related Impacts, and Future Needs". In Book: Rohlinger, Deana A.& Sobieraj, Sarah. *The Oxford Handbook of Digital Media Sociology*-Oxford University Press, Incorporated (2022).

**تحولات السلطة الرمزية في الصف المدرسي:
من الانضباط التربوي إلى الانقلات المراقب**

**The Transformations of Symbolic Power in the
Classroom:
From Educational Discipline to Supervised Laxity**

أ. محمد المستاري

**جامعة ابن طفيل
المغرب**

med.mestari@gmail.com



تحولات السلطة الرمزية في الصف المدرسي: من الانضباط التربوي إلى الانفلات المراقب

أ. محمد المستاري

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى تحليل تحولات السلطة الرمزية داخل الصف المدرسي في سياق التصدعات القيمية والاجتماعية التي أضعفت شرعية المدرسة وأعدت تشكيل وظيفة المعلم. ينطلق البحث من فرضية أن الضبط الصفّي لم يعد ممارسة تربوية قائمة على الاعتراف المتبادل وإنتاج المعنى، بل انزاح نحو إدارة تقنية للمشهد الفوضوي تُنتج انضباطاً شكلياً وتمثيلاً مسرحياً للنظام، حيث تُقاس الفاعلية بمؤشرات مظهرية بدل الاندماج القيمي الفعلي. يعتمد المقال مقارنة سوسيولوجية متعددة المداخل النظرية (بورديو، فوكو، غوفمان، هابرماس) للكشف عن أن أزمة الضبط الراهنة هي، في جوهرها، أزمة شرعية تعكس تفكك الإجماع القيمي وتوزع السلطة التربوية بين فاعلين متعددين داخل المدرسة وخارجها. ويخلص إلى أن أي إصلاح فعلي يستدعي إعادة تأسيس العلاقة التربوية كفضاء تواصلي لإنتاج الشرعية من الداخل، واستعادة مكانة المعلم كفاعل رمزي، وإعادة تصور الصف كمجال لبناء المواطنة الفاعلة لا كحيز لضبط السلوك في شكله الامتثالي.

الكلمات المفتاحية: المعلم، السلطة الرمزية، ضبط الصف، الاعتراف، الانضباط الزائف، الانفلات المراقب، شرعية المدرسة.

ABSTRACT:

This article examines the transformations of symbolic power within the classroom in the context of value-based and social fractures that have undermined the legitimacy of the school and reshaped the role of the teacher. The study is grounded in the hypothesis that classroom discipline is no longer an educational practice rooted in mutual recognition and the production of meaning. Rather, it has shifted toward the technical management of disorder, producing a merely formal discipline and a theatrical display of order, where effectiveness is gauged by superficial indicators rather than genuine value-based integration. Drawing on a sociological approach that incorporates multiple theoretical perspectives (Bourdieu, Foucault, Goffman, Habermas), the article argues that the current crisis of classroom discipline is fundamentally a crisis of legitimacy, reflecting the erosion of value consensus and the fragmentation of educational authority among multiple actors inside and outside the school. It concludes that any meaningful reform requires re-establishing the educational relationship as a communicative space for generating legitimacy from within, restoring the teacher's role as a symbolic actor, and re-envisioning the classroom as a site for cultivating active citizenship rather than merely enforcing behavioural compliance.

Keywords: teacher, symbolic power, classroom discipline, recognition, false discipline, controlled laxity, school legitimacy.

1- مقدمة:

تأسست المدرسة، منذ نشأتها الحديثة في القرن التاسع عشر، بوصفها أكثر من مجرد فضاء لنقل المعارف أو تدريب الكفاءات التقنية؛ فقد أدت دوراً مركزياً في مشروع الدولة الوطنية الحديثة، واشتغلت كأداة استراتيجية لإعادة إنتاج النسق القيمي والمعرفي الذي يحفظ تماسك المجتمع. واستند هذا الدور، في التصور الذي تبناه رواد علم الاجتماع التربوي، إلى قدرة المدرسة على صيانة الوحدة الرمزية للمجتمع، وصياغة مواطنين يتقاسمون معايير مشتركة للنجاح والانضباط والمواطنة¹. غير أن هذه الوظيفة، التي ظلّت طويلاً بديهية وغير قابلة للتشكيك، دخلت في دائرة المساءلة العميقة مع التحولات البنوية التي طالت المجتمعات المعاصرة.

أسهمت العولمة الثقافية، وثورة الاتصال الرقمي، وصعود النزعات الفردانية، وتراجع أنماط السلطة التقليدية، في إعادة تشكيل البنية القيمية للمجتمعات، وأعدت معها رسم موقع المدرسة ودورها في التنشئة الاجتماعية. وأمام هذا التحول، تراجع الانضباط المدرسي عن كونه امتداداً لسلطة المعلم وهيئته الرمزية، ليتجسّد في أشكال إجرائية وتقنية تركّز على التحكم في المظاهر السلوكية السطحية، بدل الانخراط في إنتاج المعنى أو ترسيخ الشرعية التربوية.

إشكالية البحث:

تتمحور هذه الورقة حول مساءلة الضبط الصقي بوصفه إحدى آليات اشتغال السلطة التربوية، في سياق اجتماعي وثقافي يتسم بتآكل الشرعية الرمزية للمعلم، وتحول المدرسة من فضاء للتنشئة إلى ساحة لإدارة الانضباط الشكلي. فقد غدا الصف، الذي كان يُنظر إليه كحاضنة لتشكيل الذات المتعلّمة عبر الحوار والانضباط القيمي، في كثير من الأحيان أقرب إلى وحدة مراقبة تُدار بمنطق إداري يختزل الضبط في غياب الضجيج وتجنّب الاضطراب المرئي، متجاهلاً الأبعاد الرمزية وشرط الاعتراف المتبادل التي تمنح السلطة التربوية مشروعيتها. ومن هذا التشخيص، تنبثق الأسئلة المركزية التالية:

1. كيف تغير مفهوم الضبط التربوي داخل الصف الدراسي في ظل التحولات الاجتماعية والثقافية الراهنة؟

2. ما الأبعاد الرمزية والاجتماعية التي تحدّد علاقة المعلم بالمتعلمين في هذا السياق؟

3. كيف يمكن قراءة أزمة الضبط المدرسي ضمن منظور نقدي يربطها بالبنى الاجتماعية والسياسية

والثقافية الأوسع؟

أهمية البحث

تكمن أهمية هذه المقال في مستويين متكاملين:

1- جلال غربول السناد، علم الاجتماع التربوي (عمان، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، 2015)، ص. 4-14.

- أكاديميًا: إذ يسهم البحث في تطوير النقاش السوسولوجي حول الضبط المدرسي، من خلال مقارنة نقدية تكشف تداخل الأبعاد الرمزية والتقنية والتفاعلية في تشكيل السلطة التربوية.
- اجتماعيًا: تتيح القراءة فهمًا أعمق لعلاقة المدرسة بالتحويلات القيمية للمجتمع، وتسלט الضوء على التحديات التي يواجهها المعلم في بيئة صفية متغيرة، بما يفتح أفقًا لإصلاح يستند إلى إعادة بناء الشرعية الرمزية للعلاقة التربوية.

أهداف البحث

1. تحليل تحولات السلطة الرمزية داخل الصف المدرسي في ظل التغيرات البنيوية للمجتمع.
2. تفكيك أنماط الضبط السائدة وقراءة أبعادها الرمزية والتقنية والتفاعلية.
3. ربط أزمة الضبط بأطرها الاجتماعية والسياسية والثقافية الأوسع، بدل حصرها في أبعاد تقنية أو إجرائية.
4. بلورة تصور نقدي لإصلاح الضبط المدرسي يقوم على إعادة تأسيس العلاقة التربوية كعلاقة اعتراف متبادل، لا كإكراه إداري.

المنهجية المعتمدة

يعتمد البحث على مراجعة نقدية للأدبيات السوسولوجية التي قاربت موضوع الضبط والسلطة التربوية، مستحضرة تحليلات بيير بورديو في العنف الرمزي وإعادة الإنتاج¹، وميشيل فوكو في المراقبة والانضباط²، وإرفينغ غوفمان في التفاعلات اليومية وإدارة الانطباعات³، ويورغن هابرماس في الفعل التواصلي والاعتراف المتبادل⁴. ويقوم الاختيار المنهجي على دمج هذه المرجعيات الأربعة، ليس بوصفها مقاربات متجاوزة، بل كأدوات تحليلية متكاملة لفهم تشابك الأبعاد الرمزية والتقنية والتفاعلية والتواصلية للضبط المدرسي، مع ربط التحليل الماكروي للبنى والسياسات بالتحليل الميكروي للتفاعلات الصفية، بما يتيح قراءة متعددة المستويات للتحويلات التي يشهدها الحقل التربوي.

1- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement, 2^e éd. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1977), p. 94.

2- Michel Foucault, Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1975).

3- Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Anchor Books, 1959).

4- Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, vol. 1, trad. Jean-Marc Ferry (Paris: Fayard, 1987).

2- أولاً: الإطار النظري:

يندرج هذا المقال ضمن تقاليد علم الاجتماع النقدي، الذي لا يكتفي بوصف الظواهر التربوية أو قياسها، بل يسعى إلى مساءلة المسلّمات الكامنة خلفها، وتفكيك الأنساق الرمزية التي تنتج وتعيد إنتاج علاقات السلطة داخل الفضاء المدرسي. ف"الضبط الصّفي" ليس مجرد ممارسة تقنية أو إجراء إداري، بل هو، في جوهره، آلية رمزية تعكس بنية المجتمع وتعيد إنتاجها. ومن ثمّ، فإنّ مقارنته هنا تستند إلى أربعة مداخل نظرية متكاملة، يضيء كل منها جانباً من الظاهرة، فيما تكشف تداخلاتها عن مفارقات وتوترات بنيوية لا يمكن فهمها إلا من منظور تركيبي.

2-1- السلطة الرمزية وإعادة الإنتاج – بورديو:

ينطلق بورديو من مسلّمة أساسية مفادها أنّ المدرسة ليست فضاءً محايداً، بل جزء من حقل اجتماعي أوسع، تمارس داخله شكلاً من "العنف الرمزي" يتمثل في فرض أنماط بعينها من المعرفة والقيم باعتبارها طبيعية وشرعية. تجري هذه العملية غالباً عبر آليات تبدو محايدة — مثل المناهج، أساليب التقييم، والانضباط الصّفي — لكنها تعمل في العمق على إعادة إنتاج البنية الطبقية للمجتمع¹.

وفق هذا المنظور، يتحول الانضباط إلى أداة لترسيخ النظام الاجتماعي القائم، حيث يصبح الامتثال للقواعد الصفية وسيلة لإدامة الفوارق الاجتماعية بدل مساءلتها. ويتيح ذلك فهم كيف أنّ غياب الشرعية الرمزية يمكن أن يحوّل الضبط من آلية إدماج إلى آلية إقصاء ناعمة، خاصة في سياقات تعرف تفككاً في المرجعيات القيمية المشتركة.

2-2- المراقبة والانضباط – فوكو:

يقدم ميشيل فوكو في عمله المرجعي "المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن" تحليلاً عميقاً لكيفية تطور المؤسسات الحديثة نحو إنتاج "الأجساد المطيعة" و"العقول المنضبطة"، ليس عبر القمع المباشر، بل من خلال المراقبة الدقيقة وتطبيع السلوك².

وبالنظر إلى المدرسة كمؤسسة انضباطية، نجد أنها تشترك مع السجن أو المصنع في تقنيات التنظيم: تقسيم الزمن، ضبط الفضاء، تسجيل الحضور، وتتبع الأداء. في هذا السياق، يتحول الصفّ إلى وحدة مراقبة، حيث لا يقاس الانضباط بمدى اندماج المتعلم في العملية التعليمية، بل بمدى توافق سلوكه مع معايير الرصد الإداري. وهنا يكشف البعد الفوكوي أنّ ما يبدو "ضبطاً" قد يكون في جوهره تحكماً تقنياً في الأجساد، لا يعكس انخراطاً فعلياً في مشروع تربوي مشترك³.

1- Bourdieu et Passeron, La reproduction, p. 94.

2- Foucault, Surveiller.

3- Ibid., p. 213.

3-2- التفاعل الرمزي والتمثيل - غوفمان:

يقدم غوفمان، من خلال نظرية التفاعل الرمزي، إطاراً لقرءة الصف بوصفه مسرحاً اجتماعياً يتبادل فيه المعلمون والمتعلمون الأدوار ويؤدون "عروضاً" محسوبة. يسعى كل طرف إلى إدارة الانطباعات التي يتركها لدى الآخر، ما يجعل الضبط نتيجة لتفاوض رمزي دائم، لا مجرد سلطة تُمارس من الأعلى إلى الأسفل¹. يساعد هذا المنظور على فهم ظواهر مثل "الانضباط الزائف" أو "المقاومات الناعمة": فقد يلتزم المتعلم بالهدوء والانتباه في الظاهر، بينما يحتفظ داخلياً بموقف ساخر أو رافض؛ وفي المقابل، قد يكتفي المعلم بهذه المظاهر لطمأننة الإدارة، وهو يدرك هشاشتها. إنها لعبة أدوار قد تكون واعية أو لاواعية، تنتج ما يمكن تسميته بـ "الانفلات المراقب"، الذي هو في جوهره فوضى كامنة ومحتواة.

4-2- الاعتراف والتواصل - هابرماس:

تفتح نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس أفقاً مغايراً لفهم الضبط المدرسي، إذ ترى أن الشرعية التربوية لا تُبنى على الإكراه وحده، بل على الاعتراف المتبادل الذي يتأسس عبر الحوار القائم على الحجة². عندما يختل هذا الأساس، يتحول الضبط إلى امتثال خارجي هش، سرعان ما ينهار بمجرد غياب المراقبة أو تخفيفها. وفق هذا المنظور، فإن الشرعية ليست معطى إدارياً، بل نتاج تفاعل تواصلي يربط السلطة بإنتاج المعنى.

5-2- نحو مقارنة تركيبية متعددة الأبعاد:

يتيح الجمع بين هذه المرجعيات النظرية بلورة مقارنة شمولية للضبط المدرسي باعتباره ظاهرة متعددة المستويات:

- رمزية: من حيث إنتاج المعايير وإعادة إنتاجها (بورديو).
- تقنية-إجرائية: من حيث اعتمادها على آليات مراقبة دقيقة (فوكو).
- تفاعلية: من حيث تشكيلها عبر الممارسات اليومية والتفاوض الرمزي (غوفمان).
- تواصلية-اعترافية: من حيث حاجتها إلى شرعية متبادلة (هابرماس).

يوضح هذا التكامل النظري أن أي محاولة لفهم تحولات السلطة الرمزية داخل الصف يجب أن تأخذ في الاعتبار تداخل الأبعاد الرمزية والتقنية والتفاعلية والتواصلية، وأن إصلاح الضبط لن ينجح دون إعادة بناء الشرعية الرمزية للعلاقة التربوية، سواء على مستوى السياسات والبنى أو في قلب التفاعل الصقيّة اليومية.

1- Goffman, The Presentation, p. 22.

2- Habermas, The Theory, p. 42.

3- المدرسة كساحة للتحويلات الاجتماعية: من الإجماع القيمي إلى تمزق الشرعية:

3-1- المدرسة كجهاز رمزي لإعادة الإنتاج القيمي:

انبنت المدرسة الحديثة على رهان اجتماعي واضح: أن تُعيد الدولة، من خلال مؤسساتها التعليمية، إنتاج النسق القيمي والمعرفي داخل إطار وطني متماسك، يقوم على التوافق حول معنى النجاح، والتعلم، والانضباط. وفي هذا التصور، لم تكن المدرسة مجرد فضاء للتعليم النظامي، بل كانت أداة استراتيجية في يد الدولة لضمان استمرارية نموذج المواطنة المرغوب فيه، وتكريس وحدة المعايير التي تضبط السلوك الاجتماعي وتحدد آفاق الاندماج في البنية الاقتصادية والسياسية. وهو ما عبّر عنه بيير بورديو بوضوح عندما اعتبر المدرسة "جهازًا لإعادة الإنتاج" يعمل على ترسيخ الفوارق الطبقية من خلال تحويل الامتيازات الثقافية إلى امتيازات مدرسية تبدو محايدة وموضوعية¹.

وقد شكّلت هذه الوظيفة الرمزية للمدرسة – القائمة على فكرة الإجماع القيمي – أحد الأعمدة التي استندت إليها شرعيتها. إذ لم تكن المدرسة تُعلّم المعرفة فقط، بل كانت تُنتج تمثلات عن "النجاح المشروع" وتُعرّف الحدود بين المقبول والمرفوض أخلاقياً وسلوكياً، في انسجام مع قيم الجماعة الوطنية. وبهذا المعنى، كانت المدرسة جهازاً لفرض "العنف الرمزي" بالمعنى البورديوي، أي فرض منظومة من المعاني على الفاعلين الاجتماعيين بحيث تُقبل باعتبارها طبيعية وبديئية، وتُستبطن في الممارسات اليومية دون وعي نقدي².

لذلك، لم يكن هذا الدور معزولاً عن بقية مؤسسات التنشئة الاجتماعية؛ إذ ارتبط بتحالف غير مكتوب بين المدرسة والأسرة والدولة، قائم على تصور موحد لأهداف التربية. وقد مثل المعلم، في هذا الإطار، حلقة وصل بين النسق القيمي العام والسياسات التعليمية، مما جعله فاعلاً مركزياً في ضمان إعادة إنتاج الشرعية السياسية والاجتماعية. ويمكن القول إن المدرسة، في هذا التصور، كانت أقرب إلى "مؤسسة شاملة" بالمعنى الغوفماني³، من حيث قدرتها على ضبط الأفراد وإعادة تشكيل ذواتهم وفق النماذج السائدة. ومع ذلك، فقد ظلت مختلفة عن المؤسسات الانضباطية الصارمة – كما وصفها ميشيل فوكو – لكونها تستند إلى مزيج من الإكراه المُأسس والقبول الطوعي⁴.

3-2- تآكل الإجماع القيمي وتفكك السلطة التربوية: أثر الأسرة والوسائط الجديدة:

إذا كانت المدرسة الحديثة قد ازدهرت في ظل إجماع قيمي يمنحها شرعية رمزية شبه مطلقة، فإن العقود الأخيرة شهدت تآكل هذا الإجماع بفعل تحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية عميقة طالت مرتكزات البنية الاجتماعية ذاتها. لقد تراجعت مكانة الدولة الوطنية بوصفها المرجعية المركزية لإنتاج المعنى، سواء بسبب

1- Bourdieu and Passeron, La reproduction, p. 94.

2- Ibid., p. 95.

3- Goffman, The Presentation.

4- Foucault, Surveiller, p. 213.

العولمة الاقتصادية التي أضعفت قدرتها على التحكم في المجال التربوي، أو بفعل التعددية الثقافية المتزايدة التي جعلت الفضاء العمومي مسرحًا لتعدد المعايير والقيم¹.

وفي قلب هذه التحولات، شهدت الأسرة - باعتبارها الشريك التاريخي للمدرسة في عملية التنشئة - تغيرات عميقة في بنيتها ووظائفها، تمثلت في تفكك البنية الأبوية التقليدية، وصعود أنماط والدية متناقضة: بين أسر تتبنى التساهل المفرط بدعوى تشجيع الاستقلالية الفردية، وأخرى تمارس التسلط المفرط في محاولة لتعويض فقدان السيطرة في فضاءات أخرى. وقد أسهم هذا التباين في الأدوار التربوية في إضعاف المرجعية القيمية الموحدة التي كانت تضبط العلاقة بين المعلم والمتعلم، وجعل المتعلم يتنقل بين أنماط متباينة من السلطة لا تستند إلى معايير أو أفاق معنى مشتركة².

كما أن صعود وسائط تنشئة موازية خارج إطار الأسرة والمدرسة - من الإعلام التقليدي إلى الفضاء الرقمي - أعاد توزيع السلطة التربوية على نحو غير متكافئ. وباتت المنصات الرقمية، بخطابها المتعدد ومحتواها العابر للحدود، منافسًا قويًا للمعلم في إنتاج المرجعيات السلوكية والقيمية. ونتيجة لذلك، تحولت المدرسة من فضاء حصري للتأثير في المتعلم إلى مجرد فاعل واحد داخل شبكة واسعة من الفاعلين الرمزيين، مثل المؤثرين على المنصات، والجماعات الافتراضية، والثقافات الفرعية الحضرية، وهو ما أفقدها القدرة على احتكار إنتاج المعنى وضبط أفقه القيمي³.

3-3- انهيار التعاقد الرمزي: صعود المقاومات في الفضاء الصفي:

تنعكس التحولات البنيوية التي مست الإجماع القيمي والسلطة التربوية مباشرة على الحياة الصفية، التي كانت تاريخيًا تتأسس على تصور هرمي للسلطة التعليمية، حيث يتمتع المعلم بمكانة رمزية تمنحه القدرة على ضبط إيقاع التفاعل التعليمي. غير أن هذا التصور أخذ في التآكل بفعل التغيرات الثقافية والاجتماعية التي أعادت تعريف العلاقة بين المعلم والمتعلم⁴. فقد بات المتعلم المعاصر أكثر نزوعًا إلى مساءلة سلطة المعلم، ليس فقط من خلال أسئلة معرفية أو استفسارات منهجية، بل عبر تحديات رمزية تمس شرعية دوره ذاته⁵.

1- Andy Green, Education and State Formation: Europe, East Asia and the USA, 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2013), p. 242.

2- Andy Hargreaves, Changing Teachers, Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Postmodern Age (London: Cassell, 1994), p. 56.

3- Neil Selwyn, Education and Technology: Key Issues and Debates, 3rd ed. (London: Bloomsbury Academic, 2021), p. 92.

4- Fionnuala McCarthy, "(Mis)recognising the Symbolic Violence of Academically Selective Education in England: A Critical Application of Bourdieusian Analysis to Pupils' Lived Experiences". Journal of Education and Work, Advance Online Publication, 2024.

5- Paul Willis, Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs (Farnborough: Saxon House, 1977), p. 128.

في هذا الإطار، باتت المدرسة بالنسبة لقطاعات واسعة من المتعلمين أشبه بممر إجباري نحو الشهادة أو الوظيفة، لا فضاءً لتشكيل الذات القيمية والمعرفية. ويؤدي هذا التحول في التصورات إلى إضعاف الاستثمار الرمزي في العملية التعليمية، بحيث تصبح المشاركة الصفية أقرب إلى تلبية الحد الأدنى من المتطلبات الشكلية، بدل الانخراط الواعي في مشروع تربوي مشترك ذي معنى¹.

تتخذ المقاومات الناعمة التي يطورها المتعلمون أشكالاً متعددة، منها السخرية المبطنّة من المعلم أو الأنشطة التعليمية، والتحدي غير المباشر عبر البطء المتعمد في تنفيذ التعليمات، والتشويش الرمزي باستخدام إشارات وتلميحات تفكك إيقاع الدرس دون خرق صريح للقواعد. وهذه الممارسات، وإن بدت فردية أو عابرة، فإنها تمثل مقاومة رمزية ممنهجة، تهدف إلى إعادة تعريف حدود السلطة الصفية وإعادة توزيعها².

يعكس بروز هذه الأنماط السلوكية تآكل "التعاقد الرمزي" الذي كان يوطر العلاقة التربوية، حيث لم يعد المعلم والمتعلم يلتقيان على أفق مشترك من المعاني والقيم. وبدل أن تكون السلطة التعليمية ثمرة اعتراف متبادل، أصبحت محل تفاوض مستمر — غالباً ضمني وأحياناً مواجهة صامتة — تُدار بأدوات رمزية أكثر منها مادية³. وبهذا، يتحول الصف إلى ساحة تتقاطع فيها استراتيجيات متعارضة: سعي المعلم لإعادة إنتاج النظام، ومساعي المتعلمين لإعادة تعريفه أو التحايل عليه.

3-4- الصف المنفلت كمرآة لأزمة البنية:

إن ما يُصطلح عليه في الأدبيات التربوية بـ "الصف المنفلت" لا يمكن رده ببساطة إلى عوامل إجرائية ظرفية، مثل ضعف التأطير أو الاكتظاظ أو محدودية الموارد، رغم أن هذه العناصر تساهم في تعقيد الوضع. بل يتجاوز الأمر ذلك إلى كونه انعكاساً لأزمة بنيوية تمس المنظومة الرمزية التي كانت تمنح الانضباط التربوي شرعيته ومضمونه. إذ لم يعد الصف فضاءً منسجماً تحكمه مرجعية قيمية موحدة، بل تحول إلى حقل رمزي مفتوح تتقاطع فيه أنماط متباينة من السلطة، بعضها يستمد قوته من المؤسسة التعليمية، وبعضها الآخر من شبكات اجتماعية وثقافية خارجية، تمتد من الفضاء العائلي إلى العالم الرقمي⁴.

في هذا السياق، يغدو الضبط الصفّي عملية إدارية أقرب إلى "تسيير أزمة" منه إلى ممارسة تربوية قائمة على إنتاج المعنى. فهو يُدار غالباً كردّ فعل لحظي على اختلالات سلوكية أو توترات ظرفية، من خلال إجراءات سريعة أو أداءات شكلية ترضي الإدارة وتقدّم صورة سطحية عن "استقرار" الوضع. غير أن هذا

1- Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), p. 389.

2- Goffman, *The Presentation*, p. 208.

3- Amanda M. Evans, "It's a Shit Show, and It's Fine: Symbolic Nonviolence Practices in Higher Education in 2020", *Critical Education* 14, no. 3 (2023), p. 14.

4- Basil Bernstein, *Class, Codes and Control: Volume 1 — Theoretical Studies Towards a Sociology of Language* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 142.

الاستقرار المعلن يخفي في العمق استمرار تفكك التعاقد الرمزي بين المعلم والمتعلم، وتراجع الاعتراف المتبادل بوصفه شرطاً لبناء شرعية السلطة التربوية¹.

إن هذا الوضع لا يعكس فقط تغييراً في أنماط السلوك داخل الصف، بل يشير إلى تحولات أعمق في البنية الاجتماعية ذاتها، حيث تراجعت قدرة المدرسة على احتكار إنتاج الرموز والمعايير التي تنظم الفعل التربوي. وبدون إعادة تأسيس هذه القدرة على مستوى القيم والمعاني، ستظل أي محاولة لضبط الصف حبيسة منطقتي التدخلات الظرفية، عاجزة عن تحقيق اندماج حقيقي في المشروع التعليمي المشترك.

4- أزمة سلطة المعلم: من الهيبة الرمزية إلى الهشاشة التنفيذية:

4-1- سلطة المعلم في ظل الرقابة البيروقراطية:

عرفت سلطة المعلم خلال العقود الأخيرة تحولاً نوعياً، انتقلت فيه من كونها سلطة رمزية مستندة إلى الهيبة المعرفية والشرعية الأخلاقية، إلى سلطة مراقبة ومشروطة تمارس داخل فضاء تعليمي محكوم باليات تدقيق إداري صارمة. ففي النموذج التقليدي، كان المعلم يشغل موقع "المرجعية" التي تجسد المعرفة وتمثل القيم، مما منح سلطته بعداً ناعماً قائماً على الاعتراف الطوعي من المتعلمين والمجتمع على حد سواء².

بدأ هذا الوضع يتآكل مع دخول المدرسة في منطق القياس الكمي لمخرجاتها، حيث صار أداء المعلم يُختزل في مؤشرات رقمية ومعايير إنتاجية تركز على الامتثال لمواصفات إدارية أكثر مما تقيس جودة الفعل التربوي نفسه. وفي ظل هذا التحول، تراجعت الممارسة البيداغوجية بوصفها عملية تفاعلية لإنتاج المعنى، لتحل محلها إجراءات تقنية قابلة للرصد، أشبه بما وصفه ميشيل فوكو بـ"الرقابة التأديبية" في المؤسسات الحديثة³.

ولا تقتصر هذه المراقبة على متابعة المخرجات، بل تمتد إلى التدقيق في تفاصيل الأداء داخل الصف، مما يحول المعلم من فاعل تربوي مستقل نسبياً إلى موظف خاضع لسلسلة تعليمات وضغوط امتثال للتتبع والتقييم المستمر⁴. ونتيجة لذلك، تضيق مساحة المبادرة الذاتية، ويتحول الضبط الصقي من فعل تواصلي حيوي إلى إجراء إداري يسعى إلى فرض الانضباط الشكلي، على حساب بناء الشرعية الرمزية للسلطة التربوية.

1- Bourdieu and Passeron, La reproduction, p. 109.

2- Andy Hargreaves, Changing Teachers, Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Postmodern Age (London: Cassell, 1994), p. 42.

3- Foucault, Surveiller, p. 213.

4- Süleyman Yıldız, Mithat Korumaz, and Aydın Balyer, "Symbolic Violence Teachers Experience at Schools", Journal of Economy Culture and Society, no. 63 (2021), pp. 1-16.

2-4- المفارقة الحرجة: بين ضغوط النظام ومقاومة المتعلمين:

تضع تحولات السياق التربوي المعلم أمام مفارقة بنيوية حادة: فهو مطالب من جهة بضبط صفوفه بانتعكس حالة من التفكك القيمي العميق، ومن جهة أخرى يفتقر إلى أي اعتراف مؤسسي حقيقي أو دعم رمزي يؤسس لشرعية سلطته ويضمن استدامة تأثيره¹. تكشف هذه المفارقة عن أزمة أعمق في بنية السلطة التربوية نفسها، حيث تتقاطع ضغوط التوجهات الإدارية الصارمة من أعلى مع مقاومات المتعلمين من أسفل، مضاعفاً إليها ضبابية أدوار الأسرة كشريك في العملية التعليمية².

في هذا الإطار، يعمل المعلم تحت ضغط مزدوج: نظام بيروقراطي يفرض إيقاعاً إدارياً لا يترك مجالاً كبيراً للمبادرة الإبداعية، وبيئة صفية تتسم بتعدد المرجعيات وتنافرها، ما يخلق توتراً دائماً بين مطلب الضبط ومطلب التفاعل التربوي الحقيقي. وهذا، تتآكل سلطته على مستويين متوازيين:

- ذاتياً: إذ يتعرض تمثله لدوره كفاعل تربوي إلى إعادة تعريف قسرية، تجعله يشعر بأن مكانته التاريخية كـ "مرجعية" معرفية وأخلاقية قد فقدت، وأنه بات أشبه بـ "منفذ تعليمات" داخل منظومة تقنية للانضباط³.

- اجتماعياً: حيث تتغير نظرتة في أعين تلامذته، الذين لم يعودوا يتعاملون مع سلطته بوصفها بديهية أو نابعة من اعتراف متبادل، بل باتوا يختبرون حدودها الرمزية ويقيسون قدرتها على الصمود أمام مقاوماتهم، في مشهد قريب مما وصفه بول ويليس عن "إعادة تعريف العلاقة مع السلطة" داخل المدرسة⁴. هكذا، يتحرك المعلم في منطقة وسطى ملتبسة، يوازن فيها بين الامتثال للإكراهات النظامية وبين محاولات الإبقاء على حد أدنى من المعنى التربوي داخل الصف، في معادلة تفقد توازنها كلما اتسع الفارق بين الشكل الإداري للسلطة ومعناها الرمزي.

3-4- أزمة الشرعية التربوية وتحول دور المعلم:

لا تكمن الأزمة الراهنة في المدرسة في ضعف مهارات المعلم الفردية أو قصور تكوينه الأكاديمي فحسب، بل في فقدان الشروط البنوية التي تمنح السلطة التربوية شرعيتها ومعناها داخل الحقل المدرسي. إذ حين يشتغل المعلم خارج أي ترابط قيمي مشترك مع المتعلمين، ويفتقر إلى خطاب اجتماعي قادر على منحه مرجعية واضحة، يتزاح فعله التربوي نحو إجراءات تقنية أو ردود أفعال لحظية، أقرب إلى التنفيذ الآلي منها إلى الممارسة المهنية القائمة على التأويل والإبداع⁵.

1- محمد المستاري، شراكة المدرسة وأولياء الأمور: نموذج تشاركي لإعادة تعريف الدور التربوي، مجلة منهجيات، العدد 20 (صيف 2025)، ص. 44-47.

2- Moreng et al., "Parental Involvement as a Convergence of Understanding by Teachers and Parents", Interdisciplinary Journal of Sociality Studies 4 (2024), p. 56.

3- Green, Education, p. 142.

4- Willis, Learning, p. 54.

5- Bourdieu, Distinction, p. 241.

ويؤدي غياب هذا الإطار القيمي إلى انحسار البعد التواصلي الذي يمنح السلطة مشروعيتها، وفق ما يوضحه يورغن هابرماس في تصوره للفعل التواصلي، حيث تقوم الشرعية على التوافق القائم على الإقناع المتبادل لا على الإكراه¹. وعندما يتعذر هذا التوافق، تتراجع وظيفة المعلم من فاعل تربوي يمتلك سلطة معرفية وقيمية، إلى مجرد منقذ يعمل في هامش بيروقراطية مثقلة بالمهام الإدارية، عاجزة عن صياغة رؤية تربوية متماسكة أو توفير إطار جامع². عندئذٍ، تفقد السلطة التربوية طاقتها الدلالية، وتتحول إلى سلطة شكلية تُمارس في الغالب لإخماد الأزمات السلوكية أو احتواء المواقف الطارئة، بدل أن تكون أداة لبناء الشرعية من داخل العملية التعليمية³. إن اختزال دور المعلم في هذا التنفيذ الإجرائي يُضعف قدرته على استعادة المبادرة داخل الصف، ويحوّله إلى طرف في مسرحية ضبط زائف تخدم استقرار المؤسسة مؤقتاً، لكنها تُفاقم في العمق أزمة الشرعية والمعنى في الحقل التربوي.

5- آليات الضبط المعاصر: من السيطرة السطحية إلى "الانفلات المراقب":

5-1- من الضبط القيمي إلى إدارة الفوضى:

تُظهر الممارسات الصقيّة المعاصرة تحوُّلاً بنيويًا في فلسفة الضبط داخل المدرسة، إذ انتقلت من نموذج تربوي تقليدي يستند إلى إنتاج المعنى وترسيخ الشرعية الرمزية، إلى نموذج إداري-تقني يهدف أساسًا إلى التحكم في الفوضى والحفاظ على استقرار شكلي، دون معالجة البنية العميقة للعلاقة التربوية. فالاضطراب، الذي كان يُقرأ في السابق بوصفه خللاً دلاليًا يمس جوهر العملية التعليمية ويفرض مساءلة أسسها القيمية، أصبح يُعامل معه كـ "معطى تقني" قابل للاحتواء عبر تدخلات إجرائية سريعة، مثل تقارير الأداء، وشبكات التقييم، وخطط التدخل الفردي أو الجماعي⁴.

في هذا السياق، يُفرض الانضباط من الخارج من خلال الامتثال القسري والرقابة المرئية، بدل أن يُبنى من الداخل عبر الاعتراف المتبادل والتفاعل التأويلي بين المعلم والمتعلم⁵. هذا التحوُّل، الذي يحوّل الصف إلى وحدة مراقبة أكثر منه فضاء تعليميًا، يعكس منطقتًا بيروقراطيًا يختزل الضبط في السيطرة على المظاهر السلوكية، ويتجاهل أنّ الشرعية التربوية لا تُختزل في "غياب الضجيج" أو "انتظام المقاعد"، بل تتأسس على بناء علاقة معرفية وقيمية قادرة على إنتاج المعنى.

1- Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, vol. 1, trad. Jean-Marc Ferry (Paris: Fayard, 1987), p. 94.

2- Paul Willis, Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs (Farnborough: Saxon House, 1977), p. 52.

3- Basil Bernstein, Class, Codes and Control: Volume 1 – Theoretical Studies Towards a Sociology of Language (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 56.

4- Basil Bernstein, Class, Codes and Control: Volume 1 (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 85.

5- Foucault, Surveiller, pp. 213-217.

2-5- الانضباط الزائف: تمثيلية النظام وغياب الالتزام الداخلي:

تُفضي استراتيجيات الضبط ذات الطابع الإجرائي-الشكلي إلى إنتاج ما يمكن تسميته بـ"الانضباط الزائف"؛ وهو نمط من الانضباط يقوم على محاكاة النظام بدل تجسيده الفعلي. في هذا النموذج، يتحول الصف إلى مسرح تُؤدَّى فيه أدوار محسوبة بدقة، حيث يلتزم المتعلمون بالمظاهر الخارجية للهدوء والانصياع، فيما يظل غياب الاندماج القيمي والمعرفي كامناً خلف واجهة الانضباط¹.

يُقدّم هذا الهدوء الشكلي على أنه مؤشر على "نجاعة" التقنيات البيداغوجية، غير أنه يخفي طبقات من الانفصال الشعوري، والمقاومة الصامتة، والاحتجاج الضمني. فالتعلم، في هذا السياق، لا يرى في السلطة المدرسية مرجعية قيمة، بل يتعامل معها كسلطة شكلية يمكن مجاراتها مرحلياً، في انتظار فرصة لتجاوزها أو تقويضها².

وبهذا، تغدو العلاقة التربوية أشبه بـ"عرض مسرحي" بالمعنى الذي يطرحه إرفينغ غوفمان³، حيث يتبادل الفاعلون - معلّمون وإدارة ومتعلمون - أدواراً شكلية لإيهام النظام، بينما البنية الرمزية التي تمنح الضبط معناه تتآكل تدريجياً. وعلى الرغم من أن هذا النمط قد يبدو ناجحاً في تحقيق الاستقرار اللحظي، فإنه يرسّخ على المدى البعيد ثقافة الامتثال الخارجي بدل الالتزام الداخلي. وهو ما ينسجم مع ما وصفه ميشيل فوكو بـ"المراقبة التأديبية" التي تنتج الأجساد المطيعة دون تغيير حقيقي في البنية الذهنية للفاعلين، لتنشأ حالة "الانفلات المُراقب" كفوضى كامنة تُدار ضمن حدود تمنعها من الانفجار العلني، لكنها تكشف في العمق عن أزمة شرعية واعتراف⁴.

3-5- إدارة الفوضى السطحية بدل تفكيك جذورها:

تكشف الممارسات التديبوية المعتمدة في العديد من السياقات المدرسية - مثل الأنشطة الترفيهية، وخطط التدخل الفردية، وبرامج المواكبة النفسية السريعة - عن منطلق إداري يهدف إلى إعادة ترتيب الفوضى بدل تفكيك بنيتها العميقة. ففي ظل غياب مشروع قيمي ومعرفي مؤسس، تتحول هذه التدخلات إلى إجراءات مسكّنة تعيد إنتاج الاختلالات في أشكال أكثر قابلية للسيطرة، دون المساس بجذورها البنيوية. بهذا المعنى، لا يُعالج الانفلات باعتباره أزمة في الشرعية الرمزية أو في أفق المعنى التربوي، بل يُقارب كـ"خلل تقني" يستدعي حلولاً ظرفية. والنتيجة هي إنتاج حالة من "النظام الوهبي" الذي يطمئن الإدارة ويُرضي مؤشرات التقييم، بينما يترك البنية الرمزية للعلاقة التربوية في حالة تفكك مستمر.

يتقاطع هذا النمط من التدبير مع ما أشار إليه ميشيل فوكو حول الطبيعة الانضباطية للمؤسسات الحديثة، التي تفضل إدارة الأجساد والسلوكيات عبر إجراءات تنظيمية على الانخراط في إعادة بناء القيم

1- Goffman, The Presentation, p. 32.

2- Bourdieu, Distinction, p. 241.

3- Goffman, The Presentation, p. 32-39.

4- Foucault, Surveiller, p. 219.

أو إنتاج المعنى¹. فالضبط هنا يصبح محاكاة لسلطة لم تعد موجودة، ويؤدي - على المدى البعيد - إلى إضعاف أي إمكانية لاستعادة الشرعية من داخل الفعل التربوي نفسه.

4-5- الضبط عبر الوساطة الرقمية:

أدى الحضور الطاغي للتكنولوجيا في الحياة اليومية للمتعلمين إلى دفع المؤسسات التعليمية نحو دمج الوسائط الرقمية في إدارة الصف وضبط السلوك. وتشمل هذه الوسائط تطبيقات مراقبة الحضور والانضباط، وبرامج لتتبع الأداء الفردي والجماعي، ومنصات للتواصل الفوري مع أولياء الأمور. ورغم أن هذه الأدوات قد تُظهر فاعلية آنية في إنتاج انضباط شكلي، فإن أثرها الأعمق يكمن في إعادة تشكيل طبيعة السلطة التربوية نفسها.

في هذا السياق، تُحوّل الوساطة الرقمية المعلم تدريجيًا من فاعل تربوي يمتلك سلطة رمزية قائمة على الخبرة والمعرفة والاعتراف المتبادل، إلى مجرد مُشغّل لتقنيات رقابية مهمته الأساسية تزويد النظام بالمؤشرات الكمية. وبهذا، تتراجع العلاقة الإنسانية المباشرة بين المعلم والمتعلم، لتحل محلها علاقة مراقبة مستمرة تُشعر المتعلم بوجود سلطة "دائمة الحضور" حتى خارج جدران الصف، وهو ما ينسجم مع مفهوم "البانوبتيكون" عند فوكو²، حيث تصبح المراقبة ذاتية بفعل الإحساس المستمر بالانكشاف³.

غير أن هذه الرقابة التقنية، وإن نجحت في فرض الامتثال الخارجي، فإنها تعجز عن إنتاج التزام داخلي قائم على الاقتناع. فهي تعزز ثقافة الانضباط بوصفه استجابة لإشارات النظام الرقمي، لا باعتباره قيمة مدمجة في السلوك الذاتي. ومع مرور الوقت، تُعيد هذه الآليات تشكيل بنية التفاعل التربوي، ليتحوّل الضبط من علاقة تفاوض رمزي إلى عملية إدارة بيانات، ومن فعل تواصل إلى مراقبة مؤتمتة، الأمر الذي يفضي، على المدى البعيد، إلى تقويض الشرعية الرمزية للسلطة التربوية.

5-5- الضبط عبر الإدارة البيداغوجية:

في سياق البحث عن حلول لمظاهر الانفلات الصقي، تبنت العديد من السياسات التربوية ما يمكن تسميته بـ"الإدارة البيداغوجية للأزمة"، وذلك عبر حزمة من التدخلات الإجرائية مثل خطط التدخل الفردية، وبرامج المواكبة النفسية السريعة، والأنشطة الترفهية أو التحفيزية^(*). ورغم ما تحمله هذه الآليات في ظاهرها من نوايا إصلاحية، فإنها غالبًا ما تُقارب المشكلات الصقيّة بمنطق تقني عاجل، يركّز على معالجة الأعراض السلوكية أكثر من انشغاله بتفكيك جذور الأزمة القيمية والرمزية.

1- Foucault, Surveiller, pp. 215-219.

2- سيد أحمد قوجيلي، "المجتمع البانوبتيكي: العين الإلكترونية وصعود تجمعات المراقبة"، مجلة إضافات، العددان 33-34 (مارس 2016)، ص. 181-201.

- Ibid., p. 2023

(*)- يؤكد ذلك وجود مجموعة من المذكرات الصادرة عن وزارة التربية الوطنية والمديريات الجهوية، التي تدعو إلى تبني خطط تدخّل آنية وبرامج دعم نفسي، بالإضافة إلى تأسيس عدد من الأندية التربوية وخلايا اليقظة والإنصات لمعالجة الاضطرابات السلوكية، مع التركيز على الحلول الإجرائية السريعة.

وبهذا، تتحول العملية التربوية إلى سلسلة من الإجراءات المعيارية التي تُدار وفق منطق "إطفاء الحرائق" أكثر من منطق البناء الطويل المدى. فبدل مساءلة العلاقة التربوية في عمقها — بما تحمله من أبعاد سلطة واعتراف وتفاعل قيمي — تُختزل الأزمة في مشكلات قابلة للجدولة ضمن خطط إدارية، وتُعاد إنتاجها في صيغ أكثر قابلية للتسيير المؤسسي. ويصف بيير بورديو هذا المسار بـ"التطبيع المؤسسي" للأزمات، أي إدماج الاختلالات في آليات العمل اليومي بحيث تتحول من مشكلات تهدد النظام إلى معطيات قابلة للإدارة¹.

علاوة على ذلك، تتبنى هذه المقاربات في كثير من الأحيان خطاب "النجاعة" المستمد من الحقلين الاقتصادي والإداري، حيث يُقاس النجاح بانخفاض لحظي في مظاهر الانفلات، لا بقدرة التدخل على إعادة تأسيس الشرعية الرمزية. وهكذا، يُعاد إنتاج الوضع القائم تحت غطاء إصلاحية يمنح الانطباع بفاعلية التدخل، بينما يظل البعد الاجتماعي والثقافي للأزمة دون معالجة. وفي هذا الإطار، تميل المدرسة إلى أداء دور مؤسسة لإدارة السلوكيات، أكثر من كونها فضاءً لبناء المعنى وتطوير الذات، مما يعمق على المدى البعيد هشاشة الضبط القيمي داخل الصف.

5-6- حدود الإقناع الهش:

في غياب الشرعية الرمزية التي تمنح السلطة التربوية معناها، ينزاح الإقناع المدرسي من كونه عملية تواصلية تهدف إلى إنتاج قناعة داخلية لدى المتعلم، إلى أداة ظرفية لتأمين الامتثال السلوكي. ففي هذه الحالة، لا يقوم الإقناع على حوار عقلائي أو اعتراف متبادل — كما يشدد بورغن هايرماس في نظريته عن الفعل التواصلية — بل على استدعاء صريح أو ضمني لسلطة إجرائية أو لتهديد بالجزاء².

وبهذا، يصبح الضبط نتيجة مباشرة لصرامة المتابعة الإدارية أو لمراقبة مرئية من قبل المعلم أو الإدارة، أكثر من ارتباطه برغبة المتعلم في الانضباط أو اقتناعه بمشروعية تلك السلطة. وهذا ما يجعل الإقناع هشاً، لأنه عاجز عن إنتاج امتثال داخلي مستدام، وسرعان ما ينهار بمجرد غياب آلية الرقابة أو تخفيفها. في هذا السياق، تمثل هذه الهشاشة انعكاساً لبنية أعمق تقوم على إفراغ الفعل التربوي من محتواه التأويلي، وتحويله إلى أداة لتحقيق أهداف كمية قابلة للقياس. وهو ما يتوافق مع ما يسميه ميشيل فوكو بـ"عقلنة السلطة" في سياق المراقبة والانضباط، حيث تمارس السلطة كآلية تقنية لتوجيه السلوك، لا كقوة رمزية لإنتاج المعنى³. وهذا بدوره يرسخ ثقافة الامتثال الخارجي على حساب الالتزام الداخلي.

إن استمرار هذا النمط من الإقناع الهش يفضي، على المدى البعيد، إلى تقويض الثقة بين المعلم والمتعلم، وإلى تعزيز ديناميات المقاومة الصامتة أو الانسحاب اللامبالي، بحيث يلتزم المتعلم بالقواعد بقدر ما تستمر الرقابة، لا بقدر ما يراها معبرة عن قيم مشتركة أو مشروع تربوي جامع.

1- Pierre Bourdieu, Langage et pouvoir symbolique, (Paris: Fayard, 2001), p. 87.

2- Habermas, Théorie, p. 112.

3- Foucault, Surveiller, pp. 215-219.

6- خاتمة: من مساءلة الضبط إلى إعادة بناء العلاقة التربوية:

يكشف تحليل أنماط إدارة الصفّ في السياق الراهن أن الضبط المدرسي لم يعد مسألة تقنية يمكن احتواؤها من خلال وصفات بيداغوجية أو بروتوكولات إجرائية، بل أصبح مجالاً رمزياً تتقاطع فيه أزمات المعنى، وصراعات السلطة، وإشكاليات الاعتراف، وأزمات التنشئة. فالاختلالات السلوكية التي تُصوّر أحياناً كمجرد مظاهر انفلات، تخفي في العمق أزمة بنيوية أوسع تمس تصوّر المدرسة، ووظيفة المعلم، وموقع التربية في المجتمع، وهو ما يتسق مع ما يشير إليه بيير بورديو من أن أي خلل في البنية الرمزية يعيد إنتاج نفسه داخل الممارسات اليومية¹.

وبذلك، فإن الصراع الصفّي، في مستوياته الصامتة والعلنية، يُحيل إلى غياب مرجعية تربوية موحّدة تتقاطع عندها الأسرة، والمدرسة، والدولة، والمجتمع المدني حول معنى مشترك للتعلّم والانضباط. وفي غياب هذا الإطار المرجعي، يتفكك البعد التأهيلي للفصل، ويتحول إلى حيزٍ ملتبس تُدار فيه المفارقات اليومية دون تفكيكها، وتُمارس فيه السلطة كإكراه إجرائي أكثر منها كقوة رمزية مشروعة. وهو ما يقارب، بلغة فوكو، انزياح السلطة التعليمية نحو أنماط من الانضباط المُأسس التي تنتج الامتثال الخارجي وتفشل في خلق اندماج قيبي داخلي².

إن جوهر المعضلة الراهنة لا يكمن في أدوات الضبط ذاتها، بل في الشرعية التي تمنح هذه الأدوات معناها التربوي، وتحوّلها من تقنية مراقبة إلى علاقة تواصلية قادرة على إنتاج المعنى والاعتراف المتبادل. ففي غياب هذا الأساس، تصبح كل أشكال السيطرة عرضة للانهاك بمجرد تراجع المراقبة، ويتحوّل الضبط إلى تمثيل إداري يخدم مقاييس الأداء أكثر مما يخدم مشروع التربية ذاته، وهو ما يتناقض مع ما يطرحه هابرماس من ضرورة تأسيس الشرعية على الحوار التواصلي لا على الإكراه³.

وعليه، فإن أي إصلاح جاد للضبط المدرسي يفترض إعادة التفكير في العلاقة التربوية برمّتها، ليس بوصفها عملية تبليغ معرفي فحسب، بل كأفق تأويلي لتبادل المعاني وبناء الذات. ويتطلب ذلك استعادة مكانة المعلم كفاعل تربوي منتج للمعنى، لا كمجرد منفذ لبرامج إدارية، وإعادة اعتبار الفصل كفضاء للتفاعل الرمزي الذي يربط المعرفة بالاعتراف، لا كوحدة تقنية لإنتاج السلوك. ولن يتحقق ذلك إلا عبر إعادة التفاوض حول المعاني المؤسسة للفعل التربوي — معنى النجاح، ومعنى التقدير، ومعنى السلطة نفسها بحيث يصبح الضبط نابغاً من داخل العلاقة التربوية، لا مفروضاً من خارجها، ويتحول الصفّ إلى مجال حقيقي لبناء المواطنة، بدل أن يختزل في ساحة لترويض الأجساد.

1- Bourdieu and Passeron, La reproduction, p. 94.

2- Foucault, Surveiller.

3- Habermas, Théorie, p. 112.

المراجع:

العربية:

- 1- غربول السناد، جلال. علم الاجتماع التربوي. عمان، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، 2015.
- 2- قوجيلي، سيد أحمد. "المجتمع البانوتيكي: العين الإلكترونية" وصعود تجمعات المراقبة"، مجلة إضافات، العددان 33-34 (مارس 2016).
- 3- المستاري، محمد. "المدرسة المغربية وسؤال المواطنة الرقمية: من الرهان التربوي إلى مفارقات المجتمع الشبكي"، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 117 (يوليو 2025).
- 4- المستاري، محمد. شراكة المدرسة وأولياء الأمور: نموذج تشاركي لإعادة تعريف الدور التربوي، مجلة منهجيات، العدد 20 (صيف 2025).

الأجنبية:

- 1- Bernstein, Basil. Class, Codes and Control: Volume 1 – Theoretical Studies Towards a Sociology of Language. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- 2- Bourdieu, Pierre. Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- 3- Bourdieu, Pierre. Langage et pouvoir symbolique. Paris: Fayard, 2001.
- 4- Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement. 2^e éd. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.
- 5- Evans, Amanda M. "It's a Shit Show, and It's Fine: Symbolic Nonviolence Practices in Higher Education in 2020", Critical Education 14, no. 3.(2023)
- 6- Foucault, Michel. Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- 7- Goffman, Erving. The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Anchor Books, 1959.
- 8- Green, Andy. Education and State Formation: Europe, East Asia and the USA. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- 9- Habermas, Jürgen. Théorie de l'agir communicationnel, vol. 1, trad. Jean-Marc Ferry. Paris: Fayard, 1987.
- 10- Hargreaves, Andy. Changing Teachers, Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Postmodern Age. London: Cassell, 1994.

- 11-McCarthy, Fionnuala. "(Mis)recognising the Symbolic Violence of Academically Selective Education in England: A Critical Application of Bourdieusian Analysis to Pupils' Lived Experiences", Journal of Education and Work, advance online publication, 2024.
- 12-Moreeng, Boitumelo, et al., "Parental Involvement as a Convergence of Understanding by Teachers and Parents", Interdisciplinary Journal of Sociality Studies 4.(2024)
- 13-Selwyn, Neil. Education and Technology: Key Issues and Debates, 3rd ed. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- 14-Willis, Paul. Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs. Farnborough: Saxon House, 1977.
- 15-Yıldız, Süleyman. Mithat Korumaz, and Aydın Balyer, "Symbolic Violence Teachers Experience at Schools", Journal of Economy Culture and Society 63.(2021)

**الإصلاح التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي
مقاربات سوسولوجية للموسيقى**

**Educational Reform at the Moroccan Music
Institute**

Sociological Approaches to Music

أ. إدريس الشافي

إشراف: د. عبد الله هرهار

**جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب**

2drisschafi@gmail.com



الإصلاح التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي

مقاربات سوسولوجية للموسيقى

أ. إدريس الشافي

إشراف: د. عبد الله هرهار

ملخص:

يتطلب القيام بإصلاح المناهج والبرامج والمقررات المتعلقة بالتكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي، إدراك الأبعاد المعرفية المتعددة المتدخلة في الموضوع والوعي بها، ومن بين هذه المعارف، هناك السوسولوجيا. وإن كانت الموسيقى في أصلها عبارة عن أصوات متسلسلة ومنسابة، والصوت عبارة عن اهتزازات ميكانيكية نتيجة ضغط على أحد الأجسام، وتنتشر في محيطها على شكل ذبذبات طويلة، فهي لا توصف بالموسيقى إلا عندما يتم فصل هذه الأصوات عن الأسباب الفيزيائية المركبة التي تصدرها بشكل عفوي وعشوائي، ويتم التحكم في تسلسلها وانسيابها عبر تنظيمها وترتيبها وتنسيقها داخل سياق إنساني يعطيها معنى شعوريا مرتبطا بثقافة هذا الإنسان. فالموسيقى إذن مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسياق الاجتماعي، لهذا السبب يعدّ الحديث عن السوسولوجيا في هذا السياق بمثابة حديث عن الثقافة والتاريخ والهوية والتربية والمؤسسة والتنشئة وغيرها من المواضيع ذات الارتباط بالسوسولوجيا والموسيقى معا.

الكلمات المفتاحية: سوسولوجيا، ثقافة، مقارنة جيلية، تاريخ، مؤسسة.

ABSTRACT:

Reforming the curricula, programmes and courses related to educational training at the Moroccan Music Institute requires an understanding of the various cognitive aspects involved. One of these areas of knowledge is sociology. Although music is essentially a series of sequential and flowing sounds and sound is a mechanical vibration resulting from pressure on an object that spreads around it in the form of long waves, music only occurs when these sounds are separated from their spontaneous and random physical causes and their sequence and flow are controlled through organization, arrangement and coordination within a human context that gives them conscious meaning linked to human culture. Music is therefore closely linked to the social context. However, discussing sociology in this context also involves considering culture, history, identity, education, institutions, upbringing, and other topics related to both sociology and music.

Keywords: Sociology, Culture, Generational Approach, Historiography, Institution.

1- مقدمة:

في مقالة سابقة بهذه المجلة بعنوان "التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي في منهاج وبرنامج مادة "الصولفيج"¹، حيث تناولنا الموسيقى كموضوع للتربية وللمنهاج التربوي، وبعد أن وقفنا على جمود مقررات المعهد² وعلى غياب أي مؤشر دال على الهدف المسطر في مقدّمة وثيقة البرنامج، خلصنا إلى أنّ الموسيقى ليست مادةً مقالية بالأساس، بل هي مادةٌ سمعية ذوقية وتمهيدية، وأنه لا يمكن تعليم لغة ما فقط بالاكْتفاء بتعليم قواعد نحوها وصرفها وإعرابها ونطقها وتعليم الطالب استعمال المنجد، دون الدّعم بتعليم الرواية والشعر والمقالة...، فكذاك الشيء نفسه بالنسبة إلى الموسيقى؛ فهي ليست فقط رموزاً كتابية لاستخراج أصوات منظمة وفق قواعد "نحوية" خاصة، بل هي مادة معرفية متشعبة، حاملة للتاريخ وصانعة له. ومع غياب الموسيقى المغربية وخصائصها التعبيرية، وتاريخ وأنتروبولوجيا وسوسيولوجيا الموسيقى مثلاً في برامج التدريس بالمعهد الموسيقي المغربي، فإنّ طلبتنا يجهلون موسيقاهم الوطنية ومعانيها ورموزها ورسائلها ومبدعها...، أي تراثهم الوطني، وهذا سيؤدّي - إن لم يكن قد أدّى - إلى سوء تقدير واحتقار ثقافتهم الموسيقية الوطنية، وإلى تبني سلوكات ناتجة عن تصوّرات مسبقة تقارن، وحيث لا مجال للمقارنة، بين موسيقاهم الغائبة في برامج تدريسهم، والموسيقى الغربية والشرقية الحاضرتين في هذه البرامج. وإذا حصلوا على تكوين متين وصلب بهذا الخصوص طيلة سنوات تدريسهم، فلا شكّ أن تفضيلاتهم ستتّجه نحو موسيقاهم الصّادقة معهم والجادة اتّجاههم، والتي ستُعلي من روحهم وتحفّز نفوسهم، وتساعدهم على الوعي ليس فقط بحقوقهم الموسيقية، بل بواجبهم اتّجاه وطنهم ومجتمعهم³.

سنحاول في هذه المقالة، التي نريدها تنمية للمقالة السابقة ومنسجمة معها، طرح مدخل معرفي نراه ضرورياً وأساسياً في أي إصلاح تربوي يهّم التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي، ويتمثل هذا المدخل في السوسيولوجيا. لكن الحديث عن السوسيولوجيا في هذا السياق، أي التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي، هو حديث عن سوسيولوجيات؛ سوسيولوجيا الأسرة، التنشئة الاجتماعية، الثقافة، التقاليد، المؤسسات، التربية، المجال، الإعلام...، ولهذا سيكون موضوع هذه المقالة، مدخلاً عاماً وتعريفياً بالمادّة أكثر ممّا هو تخصّصياً دقيقاً؛ أي مقاربات سوسيولوجية للموسيقى نعتقدها هامةً وضرورية لأي إصلاح تربوي يهّم مؤسسة المعهد الموسيقي.

1- إدريس الشافي، التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي في منهاج وبرنامج مادة "الصولفيج" نقد وتنوير. العدد الثاني والعشرون (كانون الأول. ديسمبر) شتاء 2024 ص 259-272.

2- المرجع نفسه، ص 267.

3- المرجع نفسه، ص 269.

2- السوسيولوجيا والموسيقى:

تهتم السوسيولوجيا بدراسة العلاقات الاجتماعية والتفاعلات والممارسات، والمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، والثقافات؛ أي ما يؤسس المجتمع. وبعبارة أخرى تهتمّ بالظواهر الاجتماعية والمعايير والقيم والتمثيلات التي تحكم المجتمع وتديره.

يعرّف إيميل دوركهايم الظاهرة الاجتماعية على أنّها ضرب من السلوك يعمّ المجتمع، ويباشر على الفرد قهراً خارجياً، ولها وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكّل بها كل شعور فردي على حدة. أي أنّ الظاهرة الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد، وليس الفرد هو الذي يصنعها، بل يجدها جاهزة منذ البداية. ويرى أنّ على عالم الاجتماع أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية، كما ينبغي عليه معالجتها على أنّها أشياء، أي معالجتها بنفس المناهج التي يدرس بها العالم الفيزيائي الحادثة الطبيعية؛ فهو يلاحظ ويفترض ويجزّب لينتهي إلى صياغة القوانين التي تحدّد صورة الظواهر.

3- هل يمكن دراسة الموسيقى كشيء؟

«فما حقيقة الشيء في الواقع؟ إن الشيء يقابل الفكرة، بمعنى أنّ معرفتنا له تأتي من الخارج، على حين أنّ معرفتنا بالفكرة تأتي من الداخل. والشيء هو كل ما يصلح أن يكون مادّة للمعرفة. ولكن بشرط ألا تسمح طبيعته بأن يندمج في العقل الذي يدركه. وهو كل ما لا نستطيع أن نكون لأنفسنا عنه فكرة تنطبق عليه تمام الانطباق لمجرد قيامنا بعملية عقلية تحليلية. وهو كل ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج من عزلته، وأن ينتقل بالتدرّج وعن طريق الملاحظة والتجربة من خواصه الأكثر ظهوراً والأقرب تناولاً إلى خواصه الأكثر خفاءً والأبعد غوراً...»

... وحقيقة يمكننا القول بناء على ذلك، بأنّ كل موضوع علمي شيء من الأشياء، اللهم إلا فيما يتعلّق بالموضوعات الرياضية، فإنّها ربما لم تكن من هذا النوع، وذلك لأنّنا إذا أردنا معرفة حقيقتها، فإنّه يكفي في ذلك أن نستطلع شعورنا، وأن نحلّل بطريقة تحليل الشعور، العملية العقلية التي كانت سبباً في نشأة هذه الموضوعات من أسطحها إلى أشدها تركيباً...»¹

إنّ الموسيقى مرتبطة بالرياضيات وبالفيزياء ارتباطاً وثيقاً، ولكنها وإن كانت في أصلها مجموعة أصوات متسلسلة ومنسابة، والصوت هو عبارة عن اهتزازات ميكانيكية نتيجة ضغط على أحد الأجسام الذي يعتبر مصدر الصوت، هذه الاهتزازات تنتشر في محيطها على شكل ذبذبات طويلة، فهي لا توصف بالموسيقى إلا عندما يتم فصل هذه الأصوات عن الأسباب الفيزيائية المركبة التي تصدرها بشكل عفوي وعشوائي، ويتمّ التحكّم في تسلسلها وانسيابها عبر تنظيمها وترتيبها وتنسيقها داخل سياق إنساني يعطيها معنى شعورياً

1- إيميل دوركهايم. قواعد المنهج في علم الاجتماع. ترجمة محمود قاسم. مراجعة محمد بدوي. ص 23-24. دار المعرفة الاجتماعية. 4 ش سوتير - إسكندرية. ت: 4830163.

مرتبطا بثقافة هذا الإنسان. وهذه قدرة خاصة بالإنسان وحده. فالحيوانات تصدر وتستمع لأصوات منظمة من مصادر متعددة، من أقرانها أو من الطبيعة أو من أعدائها. لكن في هذه الحالة، نحن أمام رسائل ونقل ومعلومات. وبالتالي فإن يكون هذا الشيء (الموسيقى) مادة للمعرفة بشرط ألا يندمج في العقل الذي يدركه كما يشترط إيميل دوركهايم، فهذا يطرح لدينا سؤالاً حول إمكانية وكيفية ذلك، علماً بأن الموسيقى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرياضيات، وقد نبّه دوركهايم إلى الموضوعات الرياضية. لكن من جهة أخرى، فالموسيقى لا تُختزل في مجموعة من الأدوات التقنية (نظريات، قواعد، آلات...) وحسابات رياضية وفيزيائية، بل تتشكل أيضاً من أدوات وأساليب فكرية وتفكيرية. فهي ليست واقعة معزولة، كلاً مغلقاً، وخاضعة لقوانينها الخاصة كما قد تحاول تقديمه أي مقارنة مجردة، ولا هي خارجة عن شعور منتجها. «فالموسيقى ليست مستقلة، بل تقيم روابط عميقة مع حقائق ووقائع الحياة الاجتماعية، وتتجسّد فيها ومن خلالها المعايير والقيم الاجتماعية»¹.

ارتباطا بما سبق طرح مثالين من سياقين مختلفين:

الأول في الموسيقى الغربية الكلاسيكية؛ من السهل الوقوف على هيمنة قانون مرجعي ما صارم، يسير الأوركسترا الضخمة التي تنتج هذا الشكل الموسيقي البادي تعقيده. وبالنسبة لماكس فيبر، فهذا النوع من الموسيقى الغربية يعكس الطبيعة الرشيدة المتأصلة في الثقافة الغربية، ويلاحظ أنّ الأوركسترا ظاهرة ثقافية مقصورة على الغرب الحديث، تقوم خصائصها على الترتيب الشكلي والمنطقي للأقسام المختلفة (آلات النفخ، الآلات الوترية، وهلم جرا)، ولذلك لا مفرّ من تتبع طريقة التأليف لهذا النوع من التنظيم الموسيقي لقوانين وإجراءات تحقّق الانسجام الهارموني أكثر من بقية أنواع الإنتاج الفني. ويخلص ماكس فيبر إلى أنّ سمة الرشد في الفن الغربي، على الأقل في شكل الموسيقى، إنّما هي تعبير عن ثقافة سائدة عامّة على درجة عالية من الرشد المميّز للغرب².

الثاني من موسيقانا المغربية؛ عندما نكون أمام أحواش، فنحن لسنا أمام شكل موسيقي مؤدّى بشكل جماعي فقط، بل نحن أمام طقس/تقليد، الموسيقى هي من تنخرط فيه وليس العكس. وإذا لم يُقَم الطقس/التقليد، فلا وجود للنوع الموسيقي الذي يُؤدّى، أي لا يمكن تأديته معزولاً عن التقليد. ونفس الشيء بالنسبة لموسيقى الطوائف (عيساوة، احمادشة، كُناوة..)، فهي جزء من التقليد وليس العكس³.
بعودتنا لقضية دراسة الموسيقى كشيء، نقول أنّنا نكون فقط أمام الجزء السمعي داخل نظام كبير يتشكّل من مجموعة تفاعلات، يضمّ الإنسان والأشياء والعقائد والتقاليد والتقنيات والإنتاج وغير ذلك. وبالتالي نعتقد أنّ الموسيقى هي التمثّل الخارجي لعدة أشياء، أو هي شيء مركّب من عدّة أشياء. كما أنّ

1- Victor A. Stoichita, Bernard Lortat-Jacob : Pour une anthropologie de la musique. Vu le 20/07/2017

http://svictor.net/images/stories/Stoichita-LortatJacob_LaMusiqueEnAction.pdf

2- بتصرّف. ديفيد إنغليز و جون هيغسونز. كتاب "سوسيولوجيا الفن". الفصل الأول: التفكير في الفن سوسيولوجيا. عنوان فرعي: الفن والمجتمع.

3- أما بخصوص مهرجان كناوة بالصويرة مثلاً، فهو في نظرنا ليس تقليداً، بل هذا له علاقة بمفهوم العولمة الثقافية.

الموسيقى ملازمة كذلك لعدة أشياء؛ للمجتمع، للهوية، للدين، للثقافة، للتقاليد، للسياسة... وهي مرتبطة بعدة علوم؛ بالفيزياء، بالرياضيات، بالتربية، بالفن، بالاقتصاد، بالسياسة، بالمؤسسات، بالسوسيولوجيا، بالأنثروبولوجيا، بالتاريخ، ولهذا فالحديث عن الموسيقى هو بمثابة غوص في مباحث متعددة؛ فالمتخصصون في هذه العلوم لن يتحدثوا عنها نفس الحديث أو ينتجوا نفس الخطاب، وخطاب كل منهم لن يتوجه إلى نفس المخاطب، وبالتالي لن ينتجوا نفس الفهم للموسيقى، فالمؤلف الموسيقي كصانع، يفهم كيف تُصنع موسيقاه وموسيقى الآخرين، لكن من الداخل ومن خلال نظرياتها الفنية وقواعدها التقنية المرتبطة بالفن، والفيزيائي يفهمها أيضا من الداخل، ولكن من خلال القوانين السببية التي تصدر أصواتها المختلفة وأسباب اختلافها، في حين يراها الأنثروبولوجي والسوسيولوجي أنها أصوات منظمة ومرتبطة ومنسقة إنسانيا، أي ثقافيا.

نعمل القول بأن العلوم الدقيقة تدرس الموسيقى خارج سياقاتها، في حين أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تراها من خلال سياقاتها، فالموسيقى فعل ثقافي. وهذا ما على القائم على الإصلاح التربوي الوعي به وإدراكه.

4- الموسيقى وسوسيولوجيا الثقافة:

إن سوسيولوجيا الثقافة التي نقصد هنا، لا تعني بالثقافة بمقاربة أنثروبولوجية بمفهومها الواسع، بل بما يفيد في حدود مقالتنا. أي، سوسيولوجيا تلقي الثقافة واستهلاكها وممارستها. بعبارة أخرى، المقاربة السوسيولوجية للثقافة.

«في رأي كثير من علماء الاجتماع، أن دراسة ما يطلق عليه مجتمعنا "فناً" لا يمكن أن يتقدم إلا إذا تخلّصنا من مصطلحات "فن" و "العمل الفني" و "الفنان" شديدة التخصص والمشحونة إيديولوجيا، واستبدلنا بها مصطلحات أكثر حيادية وأقل انحصارا داخل الحدود التاريخية، مثل "الأشكال الثقافية" و "المنتجات الثقافية" و "المنتجين الثقافيين"، هذه المنتجات الثقافية - سواء كانت لوحات أو تماثيل، أو أشكالا موسيقية أو غيرها - يجب أن ينظر إليها على أنها من إبداع أنواع معينة من المنتجين الثقافيين، وأن مجموعة معينة من الناس تستخدمها ضمن سياقات اجتماعية محددة ومعينة. وباستخدام مصطلح "منتجات ثقافية" الأكثر حيادية لوصف بعض الأشياء، وإطلاق مصطلح "منتجين ثقافيين" على الأفراد الذين يصنعون هذه الأشياء، فإن عالم الاجتماع يسعى إلى التخلّص من وجهة النظر التي يرى أنها سيطرت على دراسة الأشكال الثقافية فترة طويلة جدا. أي محاولة فهم كل ما كان يُصنّف ضمن فئة الفن وحدها. إنها فئة جد محدودة ترتبط بسياق معين يحاول احتواء كل المنتجات الثقافية التي يصنعها ويستخدمها أفراد من مجتمعات متباينة»¹.

إن أي دراسة سوسيولوجية للموسيقى، ينبغي لها في نظرنا الوقوف على العلاقة بينها من جهة، والمجتمع من جهة أخرى. وبشكل أكثر دقة، ينبغي على هذه الدراسة النظر في طرق تأثير علاقة هوية الموسيقى

1- ديفيد إنغليز وجون هيفسونز. كتاب "سوسيولوجيا الفن". الفصل الأول: التفكير في الفن سوسيولوجيا.

بالمؤسسات الاجتماعية والتقاليد والممارسات الثقافية في ابتكار الموسيقى وتنوعها؛ أي الشروط الاجتماعية للممارسات الموسيقية التي هي (الشروط) مجموعة من الوقائع والظروف المنتجة للممارسات الثقافية والموسيقية، إبداعا وإنتاجا واستقبالا واستهلاكا. منظومة مكونة من مؤسسات ومن أنماط للتفاعلات والعادات والأنماط الثقافية وعلاقات التواصل. بعبارة أخرى، بيئة اجتماعية تهيئ ما يجب ممارسته والنسج على منواله.

أما سوسيولوجيا الثقافة، فهي «تحليل لطبيعة العلاقات والترابطات الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري وسماته العامة من جهة، ومعطيات البنية الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والبيئية، التاريخي منها والمعاصر من جهة أخرى. وبالتالي، دراسة وظائف الإنتاج الفكري وآلياته وتفاعلاته في المجتمعات على مستوياتها كافة [...] فالثقافة هي ماض، كما هي حاضر ومستقبل من المنظور السوسيولوجي. أي، أن في كل ثقافة شقا موروثا وسلفيا، وشقا آخر يكتسبه الخلف بالقوة من الأنماط الثقافية السائدة والمؤسسات التي تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج شروط الإنتاج الثقافي»¹.

وهذا ينطبق أيضا على الموسيقى، مما يجعلنا نرى أهمية طرح موضوع المقاربة الجيلية، التي نعتقد أن كل إصلاح تربوي ينشده المعهد الموسيقي المغربي، ينبغي عليه الانتباه إليه وأخذه بعين الاعتبار لكي لا يبقى الإصلاح المنشود معزولا عن الواقع الاجتماعي وبدون نتائج.

5- المقاربة الجيلية:

لماذا اللجوء للمقاربة الجيلية في مجال الثقافة الموسيقية؟ التبرير الأكثر بدها لنجاعة مثل هذه المقاربة ينتج عن خلاصة بسيطة: إن عاداتنا الثقافية ولوجنا للمنشآت الثقافية القائمة، ممارسات أصدقائنا وعلاقتنا، والتممين الاجتماعي المرتبط بهذه الممارسة أو تلك، وكل المعطيات التي تميز عصرنا، تسود بطريقة مماثلة مجموع مجايلينا. ولهذا فإن بعض القطاعات في الممارسات الثقافية التي تبدو مرتبطة بالسّن، تجد أصولها في التاريخ المشترك لأفراد لهم نفس العمر في نفس العصر، أو ضمن مجموع القيم التي تميزها.

إن مؤسسة المعهد الموسيقي تستقبل الشباب جيلا بعد جيل، والشروط الاجتماعية للممارسات الموسيقية تتغير باستمرار، وبالتالي فالمناهج والمقررات تتعرض للتقادم بدها، ثم إن التطورات الثقافية الكبرى في العقود الأخيرة، كانت محمولة بشكل مسبق من طرف الشباب وأنتجت في كثير من الأحيان تفسيرات خاطئة عندما يتم تقديمها كمظاهر لأشكال وظواهر شبابية محكوم عليها بالاختفاء متى كبر مناصروها في السّن. في حين، يتعلق الأمر في الواقع بظواهر يمكن اعتبارها بشكل بعدي، جيلية ومؤثرة في مجموع شريحة من الناس من نفس السّن، ومستمرّة على طول حياتهم.

1- عبد الغني عماد. سوسيولوجيا الثقافة. المفاهيم والإشكاليات. مركز دراسة الوحدة العربية. الطبعة الأولى. بيروت فبراير 2008. الباب الرابع: المقاربة السوسيولوجية للثقافة. ص 84.

«المقاربة الجيلية نمط تحليلي أصيل، يغني ويتجاوز التحليل عبر السنّ، ويرتكز على ثلاثة مبادئ أساسية:

- ما يجمع أعضاء جيل ما، هو عيش نفس التاريخ في نفس اللحظات من الحياة؛ فلكل جيل منهج حياة خاص به، وأيضا فترات تكوين أولية طويلة بشكل أقل أو أكثر.
- كل جيل مطبوع بتجاربه المبادرة والمعاشة في فترة شبابه (مفهوم الطابع الجيلي). ولهذا يكون الجيل مؤهلا بالوقائع المميّزة لسنواته العشرين؛ ويكون التأثير قويًا بقدر ما يكون التاريخ كثيفا بأحداثه وقطائعه.
- كلّ جيل يحصل على إرث من القيم المنقولة من الأجيال السابقة؛ يعيش ويتعلّم أكثر مع أقرانه وأبائه (مفهوم التكيّف الجيلي).

تتميّز المقاربة الجيلية عن المقاربات الكلاسيكية في السوسولوجيا بكونها تهتمّ بالقيم الثقافية وبأنماط العيش المقتسمة من طرف أعضاء جيل ما، بعيدا عن الاختلافات السوسيو اقتصادية (بعبارة أخرى، توزيع الخيرات) التي تفرّقهم. إنّها تستهدف تحديد المشترك بين أعضاء جيل ما أكثر مما يفرّق بينهم.

وتمكن هذه المقاربة من تحديد ما يميّز جيلا ما، وما يميّزه عن الأجيال التي تليه وتلك التي سبقته. فهي بهذا المعنى إجراء يمكن من مقارنة تطوّرات المجتمع وتحديد القيم الثقافية العميقة للأجيال التي تشكّلها، وتسمح بعد ذلك بعمل استشرافي يبحث عن تحديد التطوّرات الكبرى التي لها حظوظ قوية في التأثير.

وتحدّد المقاربة ثلاثة أنواع من الأجيال حسب أدوارها بعلاقة مع الجيل السابق لها:

- أجيال تسمّى «رائدة»، تضع عناصر القطيعة قبل اقتسامها مع مجايلها.
- أجيال تسمّى «ناقلة»، تعرف قطيعة قويّة مع الحساسيات والممارسات والأذواق، وتعمّم التقلّبات التي تبدأ مع بعض أفراد الجيل السابق لها.
- أجيال تسمّى «تابعة»، لا تقوم إلاّ بتطبيق ونشر وصفات الجيل الناقل الذي سبقها.

انطلاقا من هذه المبادئ الثلاثة، يمكن تحديد الجيل باعتباره مشكّلا من أفراد يقتسمون نفس السمات والقيم الثقافية المدمجة من طرفهم خلال مرحلة طفولتهم وشبابهم، وفي علاقة واسعة بعصرهم، وهذه السمات والقيم، تطبعهم طوال حياتهم¹.

هذا التعريف لا ينفي طبعاً حرية القرار التي يستفيد منها كل فرد في حياته، لكنّه يمكن من الكشف عن الاتجاهات العميقة التي تؤثر في الفرد بمساهمتها في بناء تمثلاته للعالم، للمجتمع، للحياة، ولحياته في خصوصياتها، وكل ذلك في ترابط مع العصر الذي أمضى فيه سنواته التكوينية، وبالتالي بناء تمثلاته حول الموسيقى، وتشكّل ميولاته وأذواقه الموسيقية.

1- Jacques Lambert. Qu'est-ce que l'approche générationnelle ? <http://nouvelle.donne.generationnelle.overblog.com/article-qu-est-ce-que-l-approche-gnenerationnelle-59761289.html>, Publié le 27 Octobre 2010. Vu le 08/08/2018.

في ختام هذا المحور، أي الموسيقى وسوسيولوجيا الثقافة والمقاربة الجيلية، وفي سياقنا المغربي، نقول باختصار وبدون تفصيل أنّ الموسيقى (أو الموسيقات) المغربية قبل حلول التكنولوجيا، كانت في ارتباط وثيق مع المجال الجغرافي الذي تحتله المجموعات الاجتماعية بثقافتها وتقاليدها التي أنتجت موسيقى خاصة بكل مجموعة. سوسيولوجيا المجال إذن¹. هذه السوسيولوجيا تدرس التأثير المتبادل بين المجال والمجتمع، كما تهتم كيف تؤثر البنيات المجالية على التفاعلات الاجتماعية. هكذا يمكن أن نلاحظ ودون عناء، كيف أنّ كلّ الموسيقات المغربية تُؤدّى في الطبقات العليا للصوت؛ ذلك لأنها موسيقى الفضاءات الواسعة، أي موسيقى البوادي؛ الصحاري والجبال والسهول والغابات، باستثناء أنماط الأندلسي والملحون والغرناطي التي تُؤدّى داخل فضاءات مغلقة (المنازل والقصور)، فتكون طبقاتها متوسطة ومنخفضة، وقليل ما عليا. ومع حلول الراديو والسينما في الفترة الكولونيالية ظهر جيل أنتج ما يسمّى بالموسيقى الطربية المتأثرة بالشرق (مصر خاصة)، ثم جيل أنتج الأنماط الغيوانية وغيرها مع استمرار التطور التكنولوجي (الكاسيت والتلفزة مثلا)، مروراً بجيل الراي، وصولاً إلى الراب والهيب الهوب وغير ذلك مع عصر الإنترنت.

نخلص إلى أنّ تطوّر الاستماع للموسيقى لجيل ما، يفسّر بالانتماء لجيل عرف ثورة حقيقية في شروط الاستماع. فمن خلال هذه الرؤية، يبدو التحليل الجيلي مفيداً في تحديد ومن خلال ممارسات الأجيال الجديدة، تلك الممارسات المرتبطة فقط بسنّهم، وتلك التي ستستمرّ في سنّ الرشد. كما أنّ تطوّر الاستماع للموسيقى كان محمولاً بمجموع التجديدات التكنولوجية التي هزّت شروط الاستماع، وحملت معها نفساً جديداً للممارسة عندما أدمجت من طرف الشباب.

إنّ تحليلاً وفهماً للممارسات الموسيقية لشبابنا (طلبنا) في سياق اجتماعي وبمقاربة جيلية، وارتباط وثيق مع الأهداف التربوية التي ينبغي على المعهد تحقيقها، يُستهدف من خلاله فهم انجذاب الشباب نحو تيارات موسيقية معيّنة والعوامل المؤدّية إلى ذلك (أسباب نزولها وحدوثها)، وفي نفس الوقت الوقوف على المتطلّبات الواجبة التي تساعد المعهد على القيام بمهمّته الأساسية التي نعتبرها مزدوجة؛ التّربية أولاً، والتعليم ثانياً. فللمعهد الموسيقي المغربي في نظرنا رسالة مقدّسة؛ فهو لا يعلم فقط، أي تخريج موسيقيين تقنيين مهرة، بل يشكّل أيضاً جمهوراً موسيقياً، مواطنين متنوّرين واعين بهويّتهم ومفتخرين بها وحريصين عليها وعلى تماسكهم الاجتماعي، وواعين بدور الموسيقى في تحقيق هذا التماسك وفي التعبير عن هذه الهوية وترسيخها. وعندما نعلم أنّ خريجي المعهد الموسيقي المغربي، هم أساتذة محتملين، وقد يكونوا نقّاداً أو إعلاميين أو مسؤوليين عن مهرجانات ومنظّمين لها، تظهر الأبعاد المتعدّدة لرسالة المعهد المقدّسة التي ينبغي على القائمين على الإصلاح التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي الوعي بها.

يظهر جلياً إذن، أنّ التحليل الجيلي هو شكل من التّاريخ، والتاريخ ليس قصصاً وروايات لوقائع وأحداث حقيقية وقعت بالفعل فحسب، وبذلك يختلف المؤرخ عن القاصّ والروائي، أنّ الأخير يكتب من خياله

1- ارتأينا ألاّ نضيف محورا خاصا بسوسيولوجيا المجال، لأنّ ارتباط الموسيقى بمجال الجغرافيا وارد في سوسيولوجيا الثقافة من جهة، ومن جهة أخرى حفاظا على تركيز المقالة.

والأول يكتب ما وقع بالفعل؛ بل إن التاريخ هو علم سوسيولوجيا الماضي، يمدنا بالأبعاد والعناصر والقوانين السببية والمتغيرات القاهرة والمتدخلة، سياسية بشرية كانت أو مناخية أو جغرافية طبيعية أو اقتصادية أو اثنية أو ثقافية أو دينية أو تكنولوجية، والتي فرضت على الماضي أن يكون على ما كان عليه، وكيف أصبح الحاضر تحت تأثير كل هذا على ما هو عليه، هذا الحاضر سيمدنا بدوره بمؤشرات تمكّنا من افتراض اتجاه ما نحو المستقبل، وبالتالي اتخاذ قرار ما. التاريخ إذن ليس حكيا عن وقائع فقط، بل هو تفسير لها وطرح أسباب نزولها والاتجاهات التي أخذتها وأدت إليها واحتمالات ما ستؤدّي إليه. أي أن على المسؤول عن أي إصلاح تربوي يهّم المعهد الموسيقي المغربي أن ينتبه إلى أهمية البحث عن التطورات الكبرى التي لها حظوظ قوية في التأثير ماضيا ومستقبلا.

إنّ التاريخ الذي يهمنّا هنا في سياق هذه المقالة، لا يقتصر على فهم تطوّر الممارسات الموسيقية إنتاجا واستقبالا واستهلاكاً فقط، بل وبشكل تأكّيدي وملحاح، تاريخ نظم التعليم بمؤسسة المعهد الموسيقي المغربي. إذن نظام تعليم من جهة، ومؤسسة من جهة أخرى.

6- أهمية الدراسة التاريخية لنظم التعليم بالمؤسسة:

في كتابه "التطور البيداغوجي بفرنسا"¹ وضّح إميل دوركايم أهمية الدراسة التاريخية لموضوع الكتاب، فالتاريخ ما هو إلا تحليل للحاضر، بما أن في الماضي توجد العناصر التي يتشكّل منها الحاضر. وينبّه إلى أطروحات أصحاب فكرة إلقاء التراث في المتاحف، أو تركه هناك في مكانه من التاريخ، فيقول: «أعرف أنّه في نظر عدد من التعميميين المفرطين أو العلماء المدقّقين [...]، فالتاريخ لا يصلح للاستعمال عند التطبيق، فيقال: ما الذي ستعلّمنا إيّاه جامعات القرون الوسطى عن ثانويات اليوم [...] من أجل إيجاد ما يجب علينا تعليمه في الوقت الحاضر لطفلنا، وكيفية تعليمه؟ بل ويضاف أنّ هذه الدراسات الماضوية، لا يمكن أن تكون إلاّ معيقات، ما دام أنّ المستقبل هو الذي ينبغي علينا إعداده، وباتجاه المستقبل ينبغي توجيه نظرنا. لكن أعتقد بالعكس، أنّه فقط بدراستنا الماضي بعناية، يمكن لنا استباق المستقبل وفهم الحاضر، وبالتالي فتاريخ التعليم، هو أحسن المدارس البيداغوجية».

يرى الدكتور محمد عابد الجابري، أنّ «موضوع المعرفة قد يظلّ هو هو، لكنّ طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجّهها، والحاجيات والضرورات التي تفرضها بارتباط مع الزمن الذي تتمّ فيه، كل ذلك يختلف ويتغيّر، وما تمّ في الماضي ليس إنتاجا تاريخيا وحسب، إنتاجا صنعه التاريخ والمجتمع، بل هو أيضا عطاء ذاتي إنساني، بنجاحاته وإخفاقاته»².

1- Émile Durkheim (1904-1905). L'évolution Pédagogique En France. 1ère partie. (Cours pour les candidats à l'Agrégation prononcé en 1904-1905). Avec une introduction de Maurice Halbwachs, 1938. 1re partie: chapitres I à XIV, Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales", Site web:

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, Vu le 26/07/2017.

2- محمد عابد الجابري. نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. الطبعة الخامسة 1986. الناشر: المركز الثقافي العربي. ص ب 4006 الدار البيضاء. المغرب. ص 11.

ويضيف دوركهايم «والمؤسسات البيداغوجية لم تبدأ في الوجود في اليوم الذي وضعت فيه القواعد التي تحددها، بل لها تاريخ هي امتداد له ولا يمكن فصلها عنه. وإلا فقدت جزءا كبيرا من دلالتها. ولكي نعرف حقيقتها والتصرف حيالها، لا يكفي أن نتعلم خطاب المؤسسة الظاهر، وأن يوصف لنا شكلها الملحوظ، بل يجب أن نعلم روحها والدوافع التي تحركها، وبتجاه أي معنى يتم توجيهها. وبقدر ما ينبغي أكثر من نقطة من أجل تحديد اتجاه خط ما، خاصة الخط الذي يمثل نوعا من التعقيد، بقدر ما أن هذه النقطة الرياضية، التي هي الحاضر، لا تمكننا من أدنى فكرة عن مسار مؤسسة ما. فالذي يُميل في هذا الاتجاه أو ذلك، هي القوى الكامنة فيما التي تحركها، ولكنها لا تظهر على السطح. ومن أجل معرفتها، يجب رؤية تحركها في الزمن؛ ففي التاريخ فقط تتظاهر عبر مفاعيلها المتدرجة. ولهذا، لا يمكن لموضوع مدرسي أن يصبح مفهوما إلا إذا تم ربطه عبر سلسلة تاريخية هو جزء منها، بالتطور الذي هو بمثابة قائده المؤقت»¹.

تاريخ التعليم إذن ليس فقط دراسة أركيولوجية، بل هو مجال للبحث عن مبادئ بيداغوجية تم تجربتها بالفعل، ويمكن تقييم تأثيراتها، ولهذا يقول دوركهايم أن تاريخ التعليم هو أحسن المدارس البيداغوجية.

لقد وقفنا في مقالتنا السابقة² على جمود النظام التعليمي بالمعهد الموسيقي المغربي، ووقفنا على نتائج هذا الجمود وبالأرقام، وفي هذا المحور (الدراسة التاريخية لنظم التعليم)، نريد التأكيد على أهمية هذا التاريخ، كما نبه إليه عالمان كبيران من أجل فهم الحاضر والعمل على تصحيح المسار باتجاه المستقبل، فمؤسسة المعهد الموسيقي الذي يشارف عمرها على قرن من الزمن، عرفت بدورها أجيالا من المسؤولين (إداريين ومبرمجين وأساتذة)، وكل جيل تفاعل داخل شروط اجتماعية خاصة به. أما طرح المعطيات والمتغيرات والقوانين السببية والنتائج طيلة عمر المؤسسة، فهذا يتطلب مقالا خاصا، وهو كذلك موضوع أطروحة نهيئها حاليا.

يتعلق الأمر هنا بالتحليل التاريخي، والذي هو أساسا عملية ربط المؤسسات المدروسة بمجالها التاريخي، بكل أبعاده الثقافية والأيدولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للمؤسسات المدروسة، بل أيضا لتحليل وفهم نموذجها البنوي.

7- مأسسة التربية الموسيقية بالمغرب:

من منظور مستوحى من سوسيولوجيا المؤسسات، تعتبر المؤسسة كمجموعة من الفاعلين، أفرادا وجماعات، تُدرك من خلال ممارساتها وأشكالها واستعمالاتها المجسدة، وعبر التفاعلات بين الفاعلين المحليين والوطنيين، المركزيين والجهويين، وحتى العموميين والخواص.

بالنسبة لـ James G. March فالمؤسسة بقواعدها وثقافتها وبنيتها، إما تضع الشروط الملائمة عبر أسس منطقية، أو تحافظ على الشروط غير الملائمة. وفي نظره، «فالتصرفات اللاعقلانية الظاهرة لا تأتي نتيجة عيوب في تفكير الأفراد فقط، بل من البنية المؤسساتية كذلك. ويرى أن ما يميز المؤسسة، هو تقسيم العمل

1- إيميل دوركهايم. مرجع سابق، الهامش 12.

2- إدريس الشافي: "التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي، مرجع سابق.

والكفاءات ومسارات الأهداف. ويعتبر أنّ فعلها هو تجميع لقرارات متّخذة من طرف مختلف عناصرها ومكوّناتها»¹.

إذا كانت مقارنة المؤسسة تتمّ عبر فهم طرق اشتغالها والكيفية التي تتطوّر بها علاقات التعاون والسلطة والتأثير بين أفرادها، والأساليب التي وضعت لتسييرها، وأشكال التواصل وتبادل المعلومات بين أعضائها باعتبارها ضرورية لنقل الثقافة والهوية والقيم والمعتقدات المضمرة والمقتسمة، ففي سياق موضوع مقالتنا، يتعلّق الأمر بمؤسسة (المعهد الموسيقي المغربي)، التي هي بمثابة مكان للمعرفة ومنتجة للمعارف والتمثلات، يقارب عمرها قرنا من الزمن، وهذه المدّة الزمنية تميّزت بمرحلتين؛ مرحلة كولونيالية كان أفرادها المؤسسون من الفرنسيين، واستمرّ بعضهم في مهامهم بعد الاستقلال، ومرحلة أصبح المسؤولون فيها مغاربة. فنحن أمام مجموعة من المسؤولين من خلفيات وأصول مختلفة، وفي مرحلتين مختلفتين عمّرتا طيلة هذه المدّة الزمنية، تكلفوا بوضع برامج ومناهج لمأسسة تعليم الموسيقى بالمغرب، وواجهوا موسيقى متعدّدة الأنماط والأشكال، صادرة من جهات مختلفة ومن سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة.

بالنظر لما وقفنا عليه من نتائج² أكدت لنا تنافرا بين ما يدرسه المعهد المغربي وبين واقعه الاجتماعي وانتظارات طلبته من جهة، ومن جهة أخرى وقفنا على غياب شبه تام للموسيقى المغربية بخصوصياتها وهوياتها، وعلى عجز عن القيام بإصلاح جدّي، يصبح من الضرورة دراسة ما الذي نتج وينتج عن هذه المؤسسة، وما الذي تُنتجه.

فما الذي تفعله مؤسسة التكوين الموسيقي بالتعبيرات الموسيقية؟ كيف تؤثر المؤسسات الموسيقية المعاصرة في وضعية الموسيقى ودورها في المجتمع؟ كيف يمكن النظر في التمفصلات والتفاعلات بين الموسيقى والمؤسسات؟ ما الذي يكشفه مسار المأسسة حول الممارسات الموسيقية؟

يرى ديفيد إنغليز وجون هغسون أنه: «من الواضح كلّ الوضوح أنّ بعض الناس يمتلكون سلطة أكبر من غيرهم تجعل تعريفاتهم للجودة الفنيّة مقبولة من الآخرين [...] وبهذه الطريقتة، تخلق أو تدمر السمعة الفنيّة. هذه المؤسسات المتنوعة والمساهمون المختلفون، لديهم القدرة على تعريف شيء ما على أنّه "فن"، حتّى لو كان العمل الفنيّ بالنسبة إلى الجمهور العام، يبدو مجرد كومة طابوق (أحجار بناء)»³. ويرأي ناتالي اينيك «من المهم أن نعرف كيف يمكن لمؤسسة أن تؤثر في ممارسات العمل الفني وفي وضعيته وتلقّيه وأن تغيّر ذلك كلّّه [...] وفي ظلّ غياب أكاديميات حقيقية تمارس اليوم الدور المركزي الذي كان يعود لها في

1- Thomas Reverdy. Sociologie des organisations. Master. Sociologie des organisations. Grenoble. INP, 2013, pp. 160. < cel-00918864 >. HAL. Archives ouvertes. Soumis le 15 Décembre 2013.

2- إدريس الشافي: "التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي، مرجع سابق.

3- ديفيد إنغليز و جون هغسون. "سوسولوجيا الفن طرق للرؤية" ترجمة د. ليلي الموسوي. مراجعة محمد الجوهري. عالم المعرفة. 341. يوليو 2007. التفكير في الفن سوسولوجيا. ص 56.

السابق، فإنّ " الأكاديميات غير المرئية " المشكّلة من الخبراء الإداريين، توجّه السياسة الثقافية، وبالتالي تؤثر في الإبداع الفني»¹.

نحن إذن، أمام سياقات متعدّدة ومتداخلة؛ سياقات اجتماعية وجهوية وثقافية للمادّة المدرّسة، سياق مؤسّساتي رسمي دولتي متعدّد بدوره ومتغيّر، وسياقات المسؤولين. وكل هذا على مسار تاريخي ولمدّة تقارب القرن. ونعتقد أنّ هذا يتطلّب تفكيك هذه السياقات، ورصد وتتبع التغيّرات التي تطرأ على كلّ منها من بدايتها إلى الآن، ثمّ محاولة تجميعها مرّة أخرى.

8- على سبيل الختم:

حاولنا في هاته المقالة طرح سياق معرفي يشتغل على الموسيقى كموضوع، وهو السوسيولوجيا وفي سياق مغربي وتربوي، وبمقاربات متعدّدة ومختصرة، وكان هدفنا هو التنبيه إلى تعدّد الأبعاد المتدخّلة في عملية الإصلاح التربوي، فإذا كان المرء متمكّنا تقنيا من إحدى مواد الموسيقى وله دبلومات عليا في المادة، فهذا لا يعني أنّ بإمكانه أوتوماتيكيا تعليمها والتربية عليها، فبالأحرى التخطيط لعمليات التربية والتعليم ووضع المناهج والاستراتيجيات. فعندما نتحدّث عن التربية، فنحن لا نتحدّث عن علم واحد أو عن تقنية، بل عن علوم تشتغل على التربية؛ فلسفة، أنثروبولوجيا، سوسيولوجيا، اثنولوجيا، ثقافة، دين، سيكولوجيا، مجال، مؤسسة، اقتصاد، سياحة، إعلام، اقتصاد، سياسة و.... وكل هذه المداخل المعرفية ينبغي أن تكون حاضرة عند أي مسؤول عن الإصلاح التربوي وواعيا بضرورتها. فالموسيقى ممارسة ثقافية وتعبير عن هويّة اجتماعية. وفي المغرب، توجد موسيقات تعكس تعددا اثنيا ولغويا وثقافيا ومجاليا. وعندما نضيف إلى كل هذا، الموقع الجغرافي للمغرب، وما يحدث به تاريخ المغرب من أحداث واحتكاكات وتلاقح ثقافي وتطوّرات ثقافية وتكنولوجية وسياسية، يمكن إدراك أهمية نوعية المسؤولين عن الإصلاح التربوي الذي ينبغي التوفر عليهم. ومن هنا تكون البداية في نظرنا، أي تكوين متخصصّين في علوم التربية الموسيقية أولا.



1- ناتالي اينيك. "سوسيولوجيا الفن" ترجمة حسين جواد قبسي. مراجعة فواز الحسامي. المنظمة العربية للترجمة. الطبعة الأولى بيروت يونيو 2011 الفصل السادس. الوساطة. ص 116.

قائمة المصادر والمراجع:

مراجع باللغة العربية:

- 1- إدريس الشافعي: "التكوين التربوي بالمعهد الموسيقي المغربي في منهج وبرنامج مادة "الصولفيج"، مجلة نقد وتنوير، ع22، (المطبعة + البلد)، (كانون الأول. ديسمبر)، شتاء 2024.
- 2- إميل دوركهايم: "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، ترجمة: محمود قاسم، ومراجعة محمد بدوي، دار المعرفة الاجتماعية، 4 ش سوتير - إسكندرية. ت: 4830163
- 3- ديفيد إنغليز وجون هيغسونز: "سوسيولوجيا الفن"، عالم المعرفة، ع 341، (دار النشر + البلد) يوليو 2007.
- 4- عبد الغني عماد: "سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات"، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، فبراير 2008.
- 5- محمد عابد الجابري: "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1986.
- 6- ناتالي اينيك: "سوسيولوجيا الفن"، ترجمة: حسين جواد قبسي، ومراجعة فواز الحسامي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، يونيو 2011.

مراجع باللغة الفرنسية:

- 1- Émile Durkheim (1904-1905). L'évolution Pédagogique En France. 1^{ère} partie.
- 2- (Cours pour les candidats à l'Agrégation prononcé en 1904-1905). Avec une introduction de Maurice Halbwachs, 1938. 1^{re} partie : chapitres I à XIV
- 3- Sociologie des organisations. Cours. Cned. Université Lyon 2. Université de Rouen. Master 2 professionnel de sciences de l'éducation.
- 4- Thomas Reverdy. Sociologie des organisations. Master. Sociologie des organisations. Grenoble. INP, 2013, pp. 160. < cel-00918864 >. HAL. Archives ouvertes.

المواقع الإلكترونية:

- 1- Jacques Lambert. Qu'est-ce que l'approche générationnelle ? Publié le 27 Octobre 2010. Vu le 08/08/2018, <http://nouvelle.donne.generationnelle.over-blog.com/article-qu-est-ce-que-l-approche-gngenerationnelle-59761289.html>
- 2- Victor A. Stoichita, Bernard Lortat-Jacob : Pour une anthropologie de la musique. Vu le 20/07/2017, http://svictor.net/images/stories/Stoichita-LortatJacob_LaMusiqueEnAction.pdf

مقالات مترجمة

18. النضال الفلسفي
د. عماد عماري 322
19. كوفيد-19، ومجتمع المخاطر العالمي، وتحول الدولة
أ. عبد الإله فرح 336
20. تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد: الاتجاهات الناشئة والتداعيات
أ.د. محمد بوعزة 352
21. هل البيانات مادية؟ نحو علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي
د. منى الجراري 362

النضال الفلسفيّ

Le militantisme philosophique

تأليف: Claire Dodeman

ترجمة: د. عماد عماري

جامعة تونس

تونس

amdoun1@live.fr



النضال الفلسفي¹

تأليف: Claire Dodeman

ترجمة: د. عماد عماري

ملخص:

بين الفلسفة والسياسة وشائج متينة، يُشكك ميرلوبونتي في إمكانية استخدامها على الوجه الذي يجعل من الفلسفة سلطة مضادة ومقاومة دائمة، وهذه الفلسفة المناضلة الملتحمة بالأحداث على نحو يعسر فكّه، بدت لصاحبة الكتاب غنيّة بالإرشادات والتوجيهات فيما يتعلق بحاضر الفعل والفكر معا. وتأتي خصوصية خطاب ميرلوبونتي وأهميته، بالنسبة للقارئ المعاصر والفيلسوف والفاعل السياسي على حدّ السواء، من رفضه المزدوج لمفهومي "النضال" و"الالتزام" كما تشكّلا داخل الخيال الجمعي. وتجمع الفينومولوجيا النقدية التي يمارسها ميرلوبونتي بين بعد أركيولوجي للتأويل، إذ هي تكشف عن البنى التي تتولّد عنها تجربة ما، وخاصّة تجارب الهيمنة، ولكتها تظلّ مع ذلك ممارسة لتغيير العالم، وممارسة للحرية. فهي لا تسعى إلى جعلنا نعي القمع وآلياته فحسب، بل إنّها تنوي، الفعل في العالم، من خلال إعادة فتح آفاق المعنى؛ ذلك أنّ ميرلوبونتي، من خلال التقاطع المذهل في عصره بين الفلسفة النقدية ذات التوجّه الماركسي والمنظور الفينومولوجي، ومن خلال بسط فلسفة نضالية بين تأويل العالم وتغييره، يبدو في الواقع بمثابة رائد لهذا التيار الفكري والفلسفي على حدّ السواء.

الكلمات المفتاحية: نضال، نضالية، ميرلوبونتي، ماركس، التزام، إيمان إدراكي.

1- Claire Dodeman, « Le militantisme philosophique », *La philosophie militante de Merleau-Ponty*, Editions Ousia, Paris, 2022, pp.178-194.

- كلار دودمان (Claire Dodeman) مبرّزة في الفلسفة، حقوقية وصاحبة أطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان "الالتزام والوجود في فلسفة ميرلوبونتي"، تحت إشراف إيمانويل هوسات. وتشغل حاليا عضو فريق بحث الهوية والذاتية في جامعة كاين، تهتم في بحوثها بالفلسفة الاجتماعية والسياسية وحقوق الأجانب.

ABSTRACT:

Between philosophy and politics, there are strong ties. Merleau-Ponty questions the possibility of using them in a way that positions philosophy as a counter-authority and a permanent form of resistance. This militant philosophy, intertwined with events in a way that is difficult to disentangle, appeared to the author of the book to be rich in guidance and direction regarding the present of both action and thought. The uniqueness and significance of Merleau-Ponty's discourse, for the contemporary reader, philosopher, and political actor alike, stem from his dual rejection of the concepts of "struggle" and "commitment" as they have formed within the collective imagination. The critical phenomenology that Merleau-Ponty practices combines an archaeological dimension of interpretation, as it reveals the structures that arise from a given experience, particularly experiences of domination, yet it remains a practice of changing the world and exercising freedom. It does not merely aim to make us aware of oppression and its mechanisms; rather, it intends to act in the world by reopening horizons of meaning. Indeed, through the remarkable intersection of critical philosophy with a Marxist orientation and the phenomenological perspective in his era, and by presenting an activist philosophy between interpreting the world and changing it, Merleau-Ponty appears to be a pioneer of this intellectual and philosophical current alike.

Keywords: Struggle, Militancy, Merleau-Ponty, Marx, Commitment, Perceptual Faith.

الفلسفة النقدية، هذا الضرب المفارقي من الممارسة النظرية، هي النمط الخاص بالفلسفة التي لم يعد لها الحق في الانضواء تحت النسق، والتي يتعين عليها أن تتجاوز الفكر الشامل للنسق عبر تجسدها في الذوات الفاعلة. ينبغي إذن استدعاء المنهج الذي تتميز به الفلسفة الوجودية، سواء أكان ذلك من خلال المقاومة أو المعارضة التي تمثلها فلسفة الإنسان إزاء فلسفة الأفكار، والنظر بمزيد من العمق في كيفية تدبر العلاقة بين الوجود والديالكتيك التي وضعها ميرلوبونتي عام 1956 في إطار "فلسفة ملموسة"¹، والتي وصفها لاحقاً، على غرار الفلسفة النقدية الماركسية، بالفلسفة التضالية. الفلسفة التضالية التي تحاول توطئة علامات، بعد تقريظ الفلسفة، رسم ملامحها هي كشف النقاب عن ذلك الوجود "الذي لا تهتم به العلوم"²، بما أنّ هذه الأخيرة لا تزال ترزح تحت وطأة الموقف الطبيعي الذي لا يسائل أنماط انعطاف موضوعه ذاتها، - فهي كشف عن "الوجود المتعلق، أو ما يمكن أن نطلق عليه طوبولوجيا الوجود"³. على غرار السياسة، تُعدّ الفلسفة إنشاءً، ونشاطاً رمزياً؛ لكنّها تعثر، في ما هو أسبق على كينونة العلم، حيث نكون في وضع بدئي، على ذلك الوجود الذي تنبثق منه آفاق السياسة ذاتها⁴، الوجود الخام أو البرّي. ولأنّه ينظر إلى أركيولوجيا الالتزام السياسي من زاوية "الالتزام الفعلي" الذي كانت فينومينولوجيا الإدراك تسعى بالفعل إلى تسليط الضوء عليه، يناهى الفيلسوف بنفسه عن رجل الفعل، تماماً كما كان يناهى بنفسه عن رجل العلم في الفلسفة الهوسرلية. ومع ذلك، وفي كلتا الحالتين، يجب تلطيف الصّور المرسومة على هذا النحو، فالفلسفة التي هي في جوهرها غير مباشرة، كما سيطوّرها ميرلوبونتي في السنوات الأخيرة من عمله، "هي في بيتها حيثما كانت"⁵ متى ينبغي أن تستوضح علاقة بالعالم - علاقة وجود أو التزام تكون تنويعاته الممكنة لا حصر لها، وتضع أسس موضوعاً بلا نهاية لفينومينولوجيا أصبحت أنطولوجيا غير مباشرة. إنّ نهج ميرلوبونتي، الفلسفي على نحو أصيل، لا يتوقّف عن مساءلة ذاته: ما مقام الفيلسوف وما منزلة قوله؟ من تقريظ الفلسفة إلى مقدّمة علامات، مروراً بمغامرات الديالكتيك التي تهدف إلى "تحديد معالم التجربة، لا في الميدان السياسي، بل في ميدان الفلسفة السياسية"⁶، فإنّ الفلسفة نفسها هي التي تُساءل بلا كلل. في عام 1960، عندما كتب ميرلوبونتي توطئة كتاب علامات، كان النصّ بمثابة مقدّمة للمقالات "المتفرقة"، بحسب تعبيره الخاص⁷، والتي جُمعت في المجلّد، فضلاً عن كونها ردّاً على التوطئة التي صاغها سارتر لكتاب "عدن العربية" لبول نيزان.

1- « Partout et nulle part », *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p.255.

2- Préface, *Signes*, p.39.

3- Ibid.

4- "كان نيزان يدرك أنّ كونك شيعياً ليس أن تتقمّص مجرد دور اخترته، بل هو أن تكون محاصراً داخل مأساة حيث يُلقى عليك دون أن تدري دور آخر، إنّ مشروع حياة، يستمرّ بالإيمان أو ينتهي بالتمزّق، لكنّه في جميع الأحوال يتجاوز الحدود المتفق عليها، ووعود البداية"، علامات، ص.54.

5- *Signes*, p.257.

6- *Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955 (Edition citée : Paris Gallimard, 2000, p.14.

7- Préface, *Signes*, p. 9.

"تردّد في كتابة هذه الكلمات، كما يُصرّح بذلك، في اللّحظة التي كان فيها سارتر، أثناء ذكرى سعيدة لشبابنا، يستشعر لأوّل مرة نبرة اليأس والتمرد"¹. فضلا عن عباراته التي أصبحت ذائعة، والتي تشهد ببساطة على الحضور، ولو الشّبيحي، لسارتر - "بدلاً من الوجود والعدم، سيكون من الأفضل، الحديث عن المرئي واللامرئي"² - تُسهّم مقدّمة "علامات" في نهاية المطاف في توضيح علاقة ميرلوبونتي بالماركسيّة، في عبارة لا تقلُّ شهرة تجعل من هذه الأخيرة "حقل تاريخ وفكر مترسّب"³، ينبغي تأمّله على منوال التّعاطي مع عمل "كلاسيكي"⁴. إذا كان النّقد الماركسي يظهر في البداية كمساهمة في الوضوح السّياسي ويشكل الرّد المناسب على فترة الأزمة، فما هي الفرصة التي تبقت للفيلسوف بعد أن تمّت القطيعة مع الماركسيّة؟ بالنّسبة للعديد من قرّاء ميرلوبونتي المعاصرين، تبدو توطئة علامات وكأنّها تُلطف الانفصال بين الفلسفة والسّياسة بالتّخلّي عن فلسفة تاريخ عصره، وهو تبرؤ كان سارتر قد لاحظ أولى علاماته في الرّسائل المتبادلة خلال صيف 1953: الانسحاب من العالم السّياسي، حين كتب سارتر في رسالة بتاريخ 29 يوليو، "واجب الفيلسوف اليوم هو أن يواجه ماركس"⁵.

في حوار مع الالتزام السّارتر، تأتي توطئة "علامات" لتؤكد ابتعاد ميرلوبونتي التّدرّجي عن الماركسيّة، من موقف التّحقّق عام 1947 إلى القطيعة عام 1960، وهي نتيجة الاحباطات المتتالية للديالكتيك. وفي الواقع، كان استنتاج عام 1955 حاسماً: "فهل نتيجة هذه المغامرات أن الديالكتيك كان أسطورة؟"⁶. الجواب على هذا السؤال، الذي طرّح في نهاية مغامرات الديالكتيك، معروف: ليس الديالكتيك هو الذي صار لاغياً، بل "الادّعاء بإغلاقه في نهاية التّاريخ أو في ثورة دائمة"⁷، في ما يسمّيه ميرلوبونتي، في صياغة ألهمت كلود لوفورت، "نظام بلا خارج"⁸. وهكذا، فإنّ الامتياز الذي حظيت به الماركسيّة بات سبب إنكاره لها؛ إذ تشكل مغامرات الديالكتيك بهذا المعنى نهاية المغامرة الماركسيّة لميرلوبونتي. ولأنّها تقترح أن نتوجّه نحو يسار غير شيوعي، فإنّ خاتمته على وجه الخصوص، تبدو اعلانا عن فشل فلسفات التّاريخ، لأنّها تقلّص فعلياً من أهميّة "فلسفة التاريخ"، ممّا يؤدّي إلى رفض ضمني للموقف الذي كان قد اتّخذه الفيلسوف في خاتمة كتاب الإنسانويّة والرّعب. وبالفعل، فإنّ مؤلّف عام 1947 كان قد خلّص إلى قول فصل من شأنه أن يحسم مصير الماركسيّة في أعمال ميرلوبونتي:

"عند التّظر إليها عن كثب، فإنّ الماركسيّة ليست فرضيّة عاديّة يمكن استبدالها غداً بأخرى، بل هي البيان البسيط للشّروط التي بدونها لن تكون هناك إنسانيّة بمعنى العلاقة المتبادلة بين البشر، ولا عقلانيّة

1- Ibid., p. 41.

2- Ibid., pp. 38-39.

3- Ibid., p. 24.

4- Ibid., p. 21.

5- *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 165.

6- *Aventures de la dialectique*, p. 284.

7- Ibid., p. 285.

8- Ibid.

في التاريخ. من هذه الزاوية، ليست مجرد فلسفة للتاريخ، بل هي فلسفة التاريخ ذاتها، والتخلي عنها يعني شطب العقل التاريخي. فلا يبقى، بعد ذلك، سوى أضغاث أحلام أو مغامرات"¹.

ولكن ما يميّز الثورة هو "ايمانها بآنها مطلقة"²، وإلا فإنّها تظلّ مجرد تيار اصلاحي، ويخلص ميرلوبونتي في عام 1955 إلى القول: "يمكن، على هذا الأساس، أن نمنح تعاطفنا للثورات، أن نحكم بأنها كانت حتمية في بعض اللحظات، أن نعاين تصاعدها، بل وأن ننضمّ إليها: لكننا لا نؤمن بها كما تؤمن هي بنفسها، ونحن لا نصنعها، ولن نكون ثوريين"³. وبالتالي، كما يلاحظ ميرلوبونتي في عام 1960: "أليس من سوء الفهم العجيب أن يظنّ جميع الفلاسفة أنّهم ملزمون بأن يكون لهم موقف سياسي، في حين أن السياسة تتعلق باستخدام الحياة وتفلت من طائفة الفهم؟ سياسة الفلاسفة هي السياسة التي لا يمارسها أحد. فهل هي إذن سياسة؟ أليس ثمة أشياء كثيرة أخرى بإمكانهم الحديث عنها بثقة أكبر؟"⁴.

الفلاسفة لا يصنعون الثورة، والثوريون لا يصنعون سياسة الفلاسفة؛ فما الذي أضيف إلى هذه البنية المتصالبة حتى نخلص، في النهاية، إلى الطلاق بين الفلسفة والسياسة؟ هذه التأمّلات، يكتب ميرلوبونتي، كامنة تقريبا في كل مكان؛ إذ "يمكننا أن نستشقهّا لدى قراء وكتّاب كانوا أو لا زالوا ماركسيين، والذين، رغم انقساماتهم بشأن شتى الأمور الأخرى، يبدو أنّهم متفقون على ملاحظة انفصال الفلسفة عن السياسة"⁵. وتبدو هذه القطيعة جلية حتى في تنضيد العمل نفسه: "بين المقالات الفلسفية والحوارات الظرفية، التي يتكوّن منها هذا المجلّد، والتي هي في معظمها سياسية، ما أعظم الاختلاف للوهلة الأولى، وما أشدّ التباين!"⁶. على الرّغم من هذا "السوء الفهم المزعج"⁷، الذي يقود كل فيلسوف إلى تبني سياسة معينة، إلا أنّ هناك مع ذلك سوء فهم آخر يعود إليه ميرلوبونتي، يتمثّل في قطيعة خاطئة "لا تنقذ شيئا وتُبقّهم على البؤس الذي هم فيه"⁸، وإنما فقط للوهلة الأولى يبدو أن عمل عام 1960 يفتقر إلى الوحدة. فحين يدافع ميرلوبونتي، في مقدّمة كتاب "علامات" عام 1960، تحت اسم "الفلسفة"، عن "نوع الفكر الذي ينقاد إليه الماركسيين مجدّدا بفعل الأشياء"⁹، فإنّه، وبعيداً عن أن يقابل الطلاق الفاشل بين الفلسفة والسياسة بما يسمّيه البعض قطيعة ودية، يبدو على العكس من ذلك أنه يعيد التفكير في صلتهما الجوهرية: "علاقتهما أقلّ بساطة مما كنّا نظنّ: إنّها حرفياً فعل عن بعد؛ إذ كلّ واحدة منهما، ومن داخل اختلافها، تستدعي

1- *Humanisme et Terreur, Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, préface de Claude Lefort dans l'édition Gallimard de 1980, p. 266.

2- *Aventures de la dialectique*, p. 307.

3- Ibid.

4- Préface, *Signes*, p. 13.

5- Ibid.

6- Ibid., p. 9.

7- Ibid., p. 13.

8- Ibid., p. 15.

9- Préface, *Signes*, p. 26.

الامتزاج والتشابك"¹. يثير هذا التعبير بعض الانزعاج إذا استحضرننا الدور الذي لعبه في نقد الالتزام السارترى: "اليوم كما الأمس، كتب ميرلوبونتي عام 1955، يظلّ الالتزام فعلا عن بعد، سياسة بالوكالة، طريقة لنسويّ بها علاقتنا مع العالم بدلاً من الانخراط فيه"². في عام 1955، كان الفعل عن بعد مجرد "فعل واهم"³ يضطرّ ميرلوبونتي إلى إعادة النظر في علاقات الفلسفة بالسياسة. ومن خلال استبعاد الالتزام السارترى، كان الهدف هو "تخليص الفعل من وهنه" و"إنطاق الفلسفة"⁴. لذلك، ينبغي الاعتراف بأنّ مقدمة "علامات" تتضمن رغبة في العودة إلى شكل من الالتزام - فعل عن بُعد - لا يشبه الالتزام السارترى. إلا أنّ المعنى العميق لمثل هذا "الفعل عن بُعد" يحتاج مراجعة، وذلك من خلال الرجوع إلى ظهور ثالث لهذا المفهوم في مجموع نصوص ميرلوبونتي⁵. يشير الفعل عن بُعد، في أحد هوامش المرئي واللامرئي بتاريخ أفريل 1960، إلى مخطوط غير منشور لهوسرل بعنوان "الروح الجمعي" تُرجم في عام 1959⁶. في هذا النصّ المعاصر لمقدمة "علامات"، يشير "الفعل عن بُعد" إلى هروب الظهورات المتعاقبة لشيء ما عبر الزمن واستمرارها الحيّ، أو "أثرها"⁷ في الإدراك الحاضر للشيء بوصفه شيئاً، أي الاستمرارية الخفية التي تشكّل نواته البنيوية⁸: الفلسفة، كما كتب ميرلوبونتي في مقدمة "علامات"، هي "استحضار لهذا الوجود-هنا"⁹. ولذلك، فإنّ تجربة الكتاب الماركسيين لا تكتسب معناها إلا انطلاقاً من هذه الإشارات:

"لقد وجدت الماركسيّة في التاريخ جميع التراجيديّات المجردة للوجود والعدم، وقد أودعت فيه عبثاً ميتافيزيقياً هائلاً، وذلك بحق لأنّها كانت تفكّر في النواة البنيويّة، وفي معماريّة التاريخ، وفي تمازج المادّة والروح، والإنسان والطبيعة، والوجود والوعي، وهي أمور لا تقدّم الفلسفة عنها سوى شكلاً رمزياً أو خطاطة. كانت السياسة الثوريّة، بوصفها استثناءً كاملاً للأصول الإنسانيّة في أفق مستقبلي جديد، تمرّ عبر هذه النواة الميتافيزيقية. لكنّ في المرحلة الأخيرة، صارت جميع أشكال الروح والحياة مرتبطة بالسياسة ذات

1- Ibid.

2- *Aventures de la dialectique*, p. 268.

3- Ibid.

4- Ibid.

5- *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, (Edition citée : Paris Gallimard 2006), p. 291.

6- Husserl E., extrait des « inédits » de Husserl conservés aux archives Husserl à l'université de Louvain, (trad. Fr. R. Toulemont, « l'esprit collectif », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nouvelle série, Vol. 27, Juillet-Décembre 1959, pp. 121-130, depuis paru dans les *Husserliana*, volume XIV, La Haye, M. Nijhoff, 1973, pp. 165-194).

7- Préface, *Signes*, p. 27.

8- هو خيار نقترحه لتأدية المصطلح الهوسرلي المتوعر (membrure)، الذي أورده هوسرل في نصّ غير منشور يحمل عنوان "الروح الجمعي" (1959)، ولا توجد على حدّ علمنا ترجمة عربيّة لهذا النصّ. ونحن نجد في عبارة "نواة بنيوية" تعبيراً عن الدور المركزي لهذه البنية الخفية التي تحافظ على استمرارية وهوية الشيء في الإدراك عبر الزمن: "نواة" في معنى المركز الحيوي والأساسي، و"بنيوية" للدلالة على كونها تركيبية داخلية تشكّل الدعامات التي تُبقي الشيء متماسكاً في الوعي، وتشير إلى الترابط العضوي الداخلي الحيّ، والمشكّل للكُلّ، كما في المفهوم الهوسرلي للبنية الزمنية أو التركيب القسدي. (المترجم).

9- Préface, *Signes*, p. 39.

الطابع التكتيكي البحت، وهي سلسلة متقطعة من الأفعال والحلقات التي لا أفق لها. وبدلاً من أن تتضافر فضائلهما، أصبحت الفلسفة والسياسة تتبادلان منذ ذلك الحين أسوأ ما فيهما"¹.

إن الاعتراف بأن الاتحاد المفترض بين الممارسة والنظرية لا يزال ممكناً في المستقبل، هو بمثابة إقرار للفلسفة بخصائص لم يكن ماركس نفسه ينسبها إليها. ويظل مثل هذا الالتزام المبدئي مستبعداً – وهنا تلتقي توطئة علامات مع نقد الالتزام السارتري لعام 1955. ومن الضروري هنا أن نستحضر هذا، في ذهن ميرلوبونتي، ذلك أن التقدير المبدئي الذي يكتنه سارتر للحزب الشيوعي، باعتباره واجباً، لا يقبل أن يكون صحيحاً أو خاطئاً؛ فمثل هذا الالتزام لا يتزعزع أمام نظرة الآخر، ولا سيّما نظرة الأكثر حرماناً، بل يؤدي إلى تأكيد إلزام يشكّل بدوره لا مشروطية الولاء للحزب الشيوعي. هذا الانتماء هو حصيلة جهد طوعي يثبت أن سارتر "يظلّ ضمن عالم الكاتب"² ويحتفظ بـ "المذهب كطريقة في التفكير في الوقت الذي يواجه فيه صعوبة كطريقة للعيش"³. وهو ما يجعله "ماركسياً فخرياً"⁴، كان، على الرغم منه، سبباً في الطلاق غير المكتمل بين الفلسفة والسياسة، إذ كتب ميرلوبونتي عام 1960: "يمكن للمرء أن يفشل في الطلاق كما يفشل في الزواج"⁵. إن أتباع نهج سارتر، أو الرضوخ للطلاق بين الفلسفة والسياسة، يعني في النهاية التهرب من "مجمل التساؤلات المتعلقة بالأنطولوجيا الماركسية"⁶ وإبطال ما كان دعامة لقيمتها الخاصة. يلتقي ميرلوبونتي هنا، في الواقع، مع ما كان يعتبره صالحاً في الماركسية: عملية تحقيق-هدم الفكر، النفي الخلاق، الذي وصفه في عام 1960 بـ "العملية الميتافيزيقية". لقد تمّت الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق: الفلسفة المناضلة لعام 1956 تشكّل استجابة لأزمة سياسية وفلسفية في آن – تماماً كما كانت النقدية الماركسية ذاتها استجابة لمرحلة أزمة. لقد صارت تحديداً فلسفة نضالية لأنها لا تتأسس ضمن مشروع "تحول الفلسفة إلى عالم"، بل هي على العكس من ذلك، ضدّ هذا المشروع وضدّ انتصار فلسفة معينة. وبالفعل، فإن "الفلسفة المنتصرة" و"تحول الفلسفة إلى عالم" تلتقيان في تأكيد نظام مكتمل ومنغلق على ذاته ينهار كنظام أثناء محاولة تحقيق ذاته على الأرض، وهو ما يتضح من استعارة ميرلوبونتي للتمييز المسيحي بين الكنيسة المناضلة والكنيسة المنتصرة، حيث يعني ذلك نفي ما يبدو عليه العالم من تصدّع وسعي الفلسفة، "مثل بروميثيوس بعد أن سرق النار السماوية، يهياً لتشديد المنازل والاستقرار على الأرض"⁷، إلى أن تتحقّق فيه، وإلى انكار ذاتها في آن باعتبارها فلسفة-عالم، أي بوصفها كلية ونظام. ومن ثمّ، فإن السؤال الذي كان ميرلوبونتي يطرحه على الكُتّاب الماركسيين في عصره هو التالي: "عندما قرّروا، وهم شيوعيون منذ أمد بعيد،

1- Préface, *Signes*, p. 14.

2- *Aventures de la dialectique*, p. 279.

3- Préface, *Signes*, p. 17.

4- *Ibid.*, p. 19.

5- *Ibid.*

6- *Ibid.*, p. 18.

7- Marx K., *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, Bordeaux, Ducros, 1970, p. 207.

مغادرة الحزب أو اقصاء أنفسهم منه، هل قاموا بذلك من حيث هم "ماركسيون" أم "غير ماركسيين"؟¹، ويقدم ميرلوبونتي جوابه استناداً إلى مساره الفكري الخاص: أنّ الانفصال عن الماركسيّة يفترض الاعتراف بأن فكر ماركس قد آل إلى نقيضه. من فكر نضالي، صار فكراً منتصراً، نفيًا للعالم من أجل إنقاذ ذاته. إنّ العمليّة الميتافيزيقية المميّزة للماركسيّة، أي هدم - تحقيق الفلسفة، لم تحدث، لأنّ فلسفة ماركس، بدلاً من أن تتحقّق، أصبحت عالماً على غرار فلسفة هيغل. وهكذا يتغلّب ميرلوبونتي على استحالة وجود فلسفة سياسية، لأنّها مجرد إعادة تأكيد لما كان، في عام 1946، يغدّي اهتمامه بالماركسيّة، في مواجهة هيغل عام 1827. لقد كانت فلسفة التّحليق مجرد مرحلة وانتهت.²

قبل مقدّمة "علامات"، وفي خاتمة "مغامرات الديالكتيك"، يتيح كتاب دانيال غيران، الصّراع الطبقي في ظلّ الجمهوريّة الأولى، مناسبة لتجسيد التّعارض بين الثّورة المفهومة كإرادة مباشرة، قوة مؤسّسة، ممثّلة في (الأذرع العارية)، والثّورة المؤسّسة لروبسيير ولجنة السّلامة العامّة، أي الثّورة كحركة والثّورة كحكومة؛ ومع ذلك، لا يمكن للقراءة الماركسيّة لغيران إلاّ أن تصطدم بالطّابع الرّجعي لروبسيير، مع أنّه موضوعي (وبالتّالي تقدّمي لكونه يستند إلى قراءة تاريخيّة للحاضر كما يطمح إليها الماركسيّون)، في مقابل الطّابع التقدّمي للأذرع العارية، بحكم طبيعة مطالهم، رغم أنّهم مدفوعين إلى الرّجعيّة في التّهاية لأنّهم غير منخرطين في التّاريخ، ذلك أنّ "الثّورة المتطرّفة" تحوّلت إلى ثورة مضادّة، وتُعيد بذلك تكرار التّذبذب الكامن في أفعال روباشوف كما وصفها ميرلوبونتي عام 1947. وفي الواقع، من الصّحيح أن نصرّح، كما يفعل الماركسيّون، أنّ "ديكتاتوريّة البروليتاريا تستخدم أسلحة البرجوازيّة ضد البرجوازيّة ذاتها"، ولكن بأيّ معجزة يمكن أن تتحوّل الحكومة التي تمّ تأسيسها على هذا النّحو إلى أن تصبح الآخر المطلق، "أن تتحوّل إلى طبقة حاكمة دون أن تعيد استنساخ عبوديّة الدّور التاريخي"؟³ هنا مرة أخرى، وكما هو متوقّع، نجد أنّ المقولات التي استخدمها ميرلوبونتي في تحليله النفسي الوجودي لشخصيّة روباشوف قد تجددت. وبنفس الكيفيّة التي لا يخلق بها الفاعل التاريخي دوره من لا شيء - فالمصطلح، في فينومينولوجيا الإدراك يشير بالفعل، إلى قرار نموذجي في مواجهة وضع نموذجي، أي أولويّة مسبقّة للفعل - فإن الثّورة التي تمّ تأسيسها حديثاً تحوز على تاريخيّة لا يمكن إنكارها. في الواقع، إن الفصل بين مبدأ المقاومة (البرجوازيّة) ومبدأ الحركة (البروليتاريا) داخل التّاريخ نفسه كما تقترح الماركسيّة، يعني اختزال بُعد أساسي من التّاريخ إلى مجرد وقائع، "أي أن نضع داخل التّاريخ كمضامين" المبادئ التي هي "البنية ذاتها للتّاريخ باعتباره انتقالاً إلى العموميّة وإنشاء للعلاقات بين الأشخاص"⁴. وهذا يعني، اجمالاً، قبول نزعة انتصاريّة في التّاريخ: "إنّه افتراض مبدأ جوهرية ومعطى داخل التّاريخ ذاته، كما كتب إذن في عام 1955، يزيح الغموض عنه، ويوجزه، ويحوصله، ويغلقه"⁵. وبناء عليه، تقترح الماركسيّة من هذا المنظور نظاماً سياسياً مغلقاً على ذاته، لا يمكن للفلسفة

1- Préface, *Signes*, p. 22.

2- Ibid., p. 26.

3- *Aventures de la dialectique*, p. 305.

4- *Aventures de la dialectique*, p. 305

5- Ibid., p. 306.

النضالية أن تقبله طالما أنّها اعتراف بمبدئي بتورّطها الأصلي الذي يجعل من كلّ فعل إنساني، فردياً كان أو جماعياً، إنشاء قائماً بذاته. لكي تظلّ نضالية، ينبغي على الثّورة ألا تكون فقط مستمرة بالمعنى الذي يعنيه التروتسكيون ("بمعنى أن شكلها التّهائي يظهر بالفعل بشكل استباقي في مخطّطاتها الأولى")، بل "يجب أن تكون مستمرة أيضاً بمعنى أنّها غير مكتملة بتاتا، نسبة على الدّوام"¹، وبداية متجدّدة من خلال اليقظة الدّائمة تجاه أصولها، كما كانت الفينومولوجيا دائماً في فكر ميرلوبونتي، موضع استفهام بالنسبة لذاتها. إنّ السّلطة البروليتاريّة والثّورة البروليتاريّة، كما فكّر فيهما ماركس وأتباعه، تحملان في طيّاتهما خطر الانتصارية. وفي الواقع، إنّ الدّعوة إلى "يسار غير شيوعي" التي تختتم، كما هو معلوم، مغامرات الديالكتيك، تستجيب لمطلب النّضال الفلسفي لدى ميرلوبونتي. فهي تسعى لأن تظلّ على مسافة متساوية من الشيوعية والرأسمالية، ولكن من أجل كشف البنى الملازمة والمصادر الحيّة لكليهما. وتعتبر أنّ ديكتاتورية البروليتاريا، وكل نظام استبدادي، ينبغي أن يُدان لصالح الحرّية السياسيّة للفاعلين، لكنّها لا تنكر في الوقت نفسه الهيمنة التي تُمارس على البشر من خلال أشياء فيتيشيّة، وهو ما تدكّر به الإشارة إلى التحليل الماركسي لفائض القيمة هنا، أو الأمل في تحقيق الأنطولوجيا في فلسفة للتّاريخ أكثر ماركسيّة من كونها سارترية كما جاء في المرئي واللامرئي². وهكذا، يتّضح أنّها فلسفة معادية للسلطوية أو تحرّرية أكثر منها ليبرالية. إن فشل فلسفات التّاريخ هو إذن فشل نوع من الانتصارية الفلسفيّة؛ والاعتراف بذلك هو وعي تامّ بـ"الحاجة إلى الجزئي أو المنحاز، الحاجة إلى الفلسفة المناضلة" كما أكّد ذلك ميرلوبونتي مجدّداً في عام 1957: "أن نعلّم الفلسفة المنتصرة على نحو مباشر هو ادّعاء يفتح على كلّ الالتباسات: كل فلسفة قائمة هي فلسفة مناضلة. أن نناضل هو أن نشتبك مع الظّواهر، مع الأنطقيّ، ومع التّجريبي"³. وفي نهاية المطاف، نجد في هذه الأسطر الجواب الذي قدّمه ميرلوبونتي على تساؤلات نوفمبر 1945، مستفيداً من الإحالة إلى "لوسيان لوين" لستندال، كلبّي أم متهوّر؟: وراء "التّأرجح بين السّخرية والسّداجة" لدى ستندال وشخصيّته الرئيسيّة، كتب ميرلوبونتي في دروسه المتوسّطة في كوليج دي فرانس: "هناك خطّ واضح لدى ستندال: لم يجد قطّ عن رفضه المطلق لقبول الجهل والبؤس، وعن قناعته بأنّ الإنسان لا يتكوّن حقّاً حتى "يشتبك مع الواقع"⁴، كما يكتشف لوسيان لوين بنفسه أثناء قراءته لـ"إدغار أو الباريسي ذو العشرين عامًا": «ما قيمة شابّ لا يعرف النَّاس؟». إدغار "يدعُ سنواته السّريعة من الثّامنة عشرة حتى الثلاثين تمضي دون أن يشتبك مع الضّرورة"⁵. الإمساك بالظّواهر من ياقة عنقها، ومواجهتها كما واجه ستندال "العدم" أثناء أوّل نوبة شلل دماغي أصابته، وكما اشتبك لوسيان لوين مع "الضّرورة" عندما تخلّى عن الخيال الرّومانسي في الجزء

1- Ibid.

2- Le Visible et l'invisible, p. 322.

3- *La Nature ou le monde de Silence*, feuillet [106] (v)B, transcrit et utilisé par Emmanuel de Saint-Aubert dans son ouvrage *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 116.

4- « Recherches sur l'usage littéraire du langage », Résumés, pp. 29-30.

5- Stendhal, Lucien Leuwen, Paris, Gallimard, 2002, p. 395.

الأول من الزواية ومغامراته في نانسي. فما الذي ينبغي فهمه إذن من مصطلح "النضالية"؟ إذا كانت الكنيسة المنتصرة تعرف الحقيقة، وليست بالتالي في حاجة إلى الإيمان، فإن الإيمان - ونعني هنا الإيمان الإدراكي بالنسبة لميرلوبونتي، "وهو إيمان لا بمعنى القرار بل بمعنى ما يسبق كل موقف"¹ - هو خاصية الكائنات الجسدية التي لها الأرض أساساً وأفقاً، "طية في هذا النسيج"² الذي هو العالم، ما دامت الفلسفة بالفعل، كما يقترح ميرلوبونتي، هي "الإيمان الإدراكي مسائل ذاته"³. إن ما كان يبدو في البداية كفضل للفلسفة بات ضرورياً لتجديد مقولات الفكر، فالجهد العبي الذي يميز العمل الفلسفي صار كفاحاً، شرساً - نضالياً على وجه التحديد.

وبالعودة إلى التمييز بين الإشكال والسرّ، كما أشارت إليه مسبقاً مقدّمة هذا العمل، ينتهي ميرلوبونتي - وكما هو دأبه، عبر ليّ وتملك شخصي كامل - إلى استثمار التساؤل الذي كان قد طرحه غابرييل مارسيل في كتابه "الوجود والامتلاك". "ألا توجد، يتساءل هذا الأخير، بعض الالتزامات التي هي من حيث الجوهر التزامات مشروطة، وليس في إمكاني أن أجعلها لا مشروطة إلا من خلال افتراض يظلّ في حدّ ذاته غير مشروع"⁴. يتمثل جواب غابرييل مارسيل في اعتبار الإيمان هو الالتزام المطلق - الذي بإمكانه أن أجعله لا مشروطاً نظراً لتعهده من قبل الذات في كليتها - باعتباره نموذجاً لسائر الالتزامات الأخرى، التي تظلّ بطبيعتها خاضعة لشرط التجربة. ورغم أن التصوّر الميرلوبونتي لا يطوّر هذا المنظور انطلاقاً من الإيمان الكاثوليكي، إلا أنه ينقل مفهوم الإيمان إلى مجال الإدراك، من منظور فينومينولوجي، وذلك منذ كتاب "فينومينولوجيا الإدراك"⁵. وهكذا يجعل من الالتزام المطلق التزاماً فعلياً كاملاً وراء كل موقف، سابقاً على كل حكم، متماهياً مع الإيمان الإدراكي أو الأصلي. وبوصفه موضوعاً أساسياً لفينومينولوجيا الإدراك، فإن الالتزام الفعلي، الذي طرّح للمرة الأولى في توطئة عام 1945 وتم تحليله في الجزء الأول من هذا الكتاب، يقود التفكير نحو تصوّر عملي للذاتية والوجود. إن تحليل عبارة «أستطيع» في قلب فينومينولوجيا الإدراك لا يحجب ببساطة معنى الذاتية عند ميرلوبونتي - الوجود بين العمومية والتفرد -، بل يكشف عن تصوّر آخر للفعل ضمن الوجود التراجيدي للإنسان في تاريخه، ولذلك يلجّ مصطلح الالتزام على التناهي الجوهرى لأفعالنا، وعلى استحالة كل من الخلق من عدم في نظام الفعل والذاتية المطلقة في نظام الوجود في الوقت نفسه. إن المفهومية المتعلقة بالولادة التي وظّفها ميرلوبونتي تأتي هنا لإنقاذ معنى منسي للوجود، حيث أن التناهي الجوهرى للموجود نابع أصلاً من مصدره الخارجي. إن القول بأن وجودنا الحيّ هو انغراس في عالم ليس المقصود منه هنا علاقة عرضية، ولهذا ثمة معنى مزدوج للتعالّي. لقد كانت فينومينولوجيا الإدراك تهدف في عام 1945 إلى تعريف الوجود عبر التعالي - أي القدرة على تجاوز حدثية انخراطي في العالم⁶. إن

1- *Le Visible et l'invisible*, p. 17.

2- Ibid.

3- *Le Visible et l'invisible*, p. 137.

4- Marcel G., *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, pp. 58-59.

5- Voir Supra., « Une philosophie phénoménologique ? ».

6- *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, (Edition citée : Gallimard, 2006), 208.

حريتي، كقدرة على الانسحاب أو التراجع، لا معنى لها إلا بالنسبة لانغراس أصلي: فهي ليست حركة تعالي أو تجاوز مستمر لذاتها إلا بفضل انغراسها في الوجود. إن الالتزامات الخاصة، والمعنى الذي يُنسب إليها وجودياً، لا تعدّ نتاجاً أو إعادة إنتاج صارمة لإنتاجية تسبقها. يوجد ما يشبه الإنتاجية أو التعبيرية الملازمة للوجود ذاته - تلك التي يبدو أنها من صميم فلسفة الطبيعة منذ خمسينيات القرن الماضي - لكنها تظهر من خلال تفاعل الموجودات. ثمّة انبثاق، بالمعنى الدقيق، لخاصية مشتقة من شيء آخر غير ذاتها دون أن يكون بالإمكان اختزالها في هذا الآخر كما يُردّ الأثر إلى السبب، انبثاق من "العدم" انطلاقاً من الوجود، أو اختراع أو خلق لكنه ليس خلقاً من عدم مطلق. هناك أفعال جديدة، غير أنّ حدثاتها لا تلغي تجذرها. بعبارة أخرى، لا يظهر الجسد، بوصفه محسوساً، إلا من خلال "انتزاعه" من العمومية الجسدية - الإنتاجية الأصلية التي تمتد من وجود لا انقسام فيه ولا تمايز، وهو موضوع الفلسفة الذي رسمت ملامحه توطئة علامات تحت اسم الفعل عن بعد، وصولاً إلى الكائنات أو الموجودات المتميزة التي هي نحن.

إن استعادة مصطلح الالتزام لكامل ثرائه، يرمي إذن إلى الإشارة إلى أنّ ما أتعهّد به في الوعد الذي يصاحبه هو الانخراط الأوّلي في العالم. ومن ثمّ، يبدو أنّ ميرلوبونتي يؤوّل كل التزام خاص كردّ على هذا "الأخذ" الأوّلي بالعالم الذي هو الإيمان أو الالتزام الفعلي، الأمر الذي يوضّح في نهاية المطاف الطابع الإشكالي العميق لأيّ التزام ملموس، سواء أكان سياسياً أو فنياً أو من قبيل وعد بالوفاء يُقطع للصدّيق أو الحبيب، في صدى دال على الموقف الذي دافع عنه غابرييل مارسيل. فإذا كان الإيمان المسيحي، حسب هذا الأخير، يشكّل "التزاماً مطلقاً تتعهّد به كُليّة ذاتي"¹، فالأمر كذلك بالنسبة لأيّ التزام: "ما ألاحظه أيضاً هو أنّه لا وجود للالتزام مجاني تماماً، أي لا ينطوي على نوع من اطباق الوجود علينا. كل التزام هو تفاعل حي"². مقتفياً هذا النهج، يعيد ميرلوبونتي بالفعل توجيه الفلسفة نحو استعادة هذا الانغراس الأوّلي في عالم، باعتباره المصدر الأصلي للأشكال المؤسسة للحياة السياسية والاجتماعية، متجاوزاً بذلك التأويلات الشمولية. إجمالاً، فإن فشل الأفكار المنهجية والعقلانية الساذجة - التي صارت مزاعمها باكتمال الجدل كنهاية للتاريخ متهافئة كما جاء في خاتمة مغامرات الديالككتيك - ليس مجرد إخفاق، بل يفتح على بُعد فلسفي خالص للتاريخ والسياسة:

"ما الجدوى من التساؤل عمّا إذا كان التاريخ يصنعه البشر أم الأشياء، طالما أنّ المبادرات البشرية من الواضح أنّها لا تلغي ثقل الأشياء، وأنّ "قوة الأشياء" تعمل دائماً من خلال البشر؟ إنّ فشل هذا التحليل، الذي يحاول تقليص كلّ شيء إلى مستوى واحد، هو عينه ما يكشف عن الميدان الحقيقي للتاريخ. لا يوجد تحليل نهائي لأنّ للتاريخ لحماً حياً"³.

ومن ثمّ، فإنّه لا يهّم من الآن فصاعداً أن تظهر مرة أخرى ضرورة الجزئي والفلسفة التضالّية لدى ميرلوبونتي في نصّ حول الطبيعة. قياساً على ذلك، وبحسب توطئة علامات، "ينبغي في الواقع التفكير في

1- Marcel G., *Être et Avoir*, op. Cité, p. 63.

2- Ibid.

3- Préface, *Signes*, p. 36.

العالم التاريخي¹ على نموذج المعكوسية الحسية، أي على نموذج تجربة غير مكتملة في جوهرها - وضع الاختزال على محكّ الحقل التاريخي. إن تجربة المعكوسية، كما يصفها ميرلوبونتي تحديدا في هوامش العمل المصاحب لكتاب "المرئي واللامرئي"، هي "ضرب من التفكير عبر التّخارج"²، يُعرف بانهيار الجسد؛ فهي تشكّل تجربة نقدية بقدر ما تتضمن تفجّرا للالتزام الطبيعي في العالم من دون العودة إلى ما وراء أصل غموض كل التزام: الانتماء المفارقة لعالم تنصّل منه الذات. غير أنّ تجربة المعكوسية (Réversibilité)، مثلها مثل الاختزال الفينومينولوجي الذي تمّ وصفه في مقدّمة "فينومينولوجيا الإدراك"، هي بطبيعتها تجربة غير مكتملة. فهي "دائما على وشك الحدوث ولم تتحقّق فعليا بعد"³؛ إنّها تجربة اللاملموس أو اللامرئي، التجربة التي سيشهد فيها اللحم على ذاته⁴. إنّ انهيار الجسد يُظهر في جسدي، الذي لم يعد منذ ذلك الحين ملكي فقط، اللحم الذي أنا مكوّن منه، والذي تتكوّن منه الأشياء والآخرين. إذا كان هناك في تجربة المعكوسية "تملّص لا يهدأ"⁵، فإن ذلك لا يشكّل فشلا بأي حال؛ إذ تمكّن التجربة الموصوفة على هذا النحو من رؤية اللحم كما هو، والعالم كما هو، أي ما يعزّز كلّ التزام، دون أن تنفصل في الوقت نفسه عن العالم أو تتجاوزه. إنّها تجربة مركّبة من المسافة والقرب بين الذاتية والعالم. إنّ إدراك الوجود ذاته يتمّ من خلال الالتزام على حافة الانفجار الداخلي، ضمن محكّ مشترك للانتماء والتراجع. ومن ثمّ، فإن فكرة التّصالب (chiasme) - حقيقة أن كلّ علاقة بالوجود هي "أخذ ومأخوذية في آن"⁶ - تفضي بالفعل إلى المطالبة بـ "فلسفة مناضلة"، حيث لا يوجد "خطاب فلسفي صرف" ولا "سياسة فلسفية خالصة"⁷. انطلاقاً من ذلك فقط صار من الممكن أن نطوّر فكرة أخرى عن الفكر: "تجربة الأخذ والمأخوذ في جميع الأبعاد"⁸، فهي لا تتطابق مع اللافلسفة، لأنها ترفض ما "ليس فلسفة نضالية"⁹ فيها، والتي هي وفقاً لهذا الظهور الأخير في نوفمبر 1960 المصاحب لكتاب المرئي واللامرئي، ما "يختزل التاريخ في المرئي، ويحرمه من عمقه على وجه التّحديد"¹⁰.

إنّ استحالة أن يُحلّق الفكر فوق موضوعه تستدعي تحوّلًا عمليًا في الفلسفة ذاتها: فالأبعاد الجوهرية للفعل التي حدّدها ميرلوبونتي انطلاقاً من الفلسفة الماركسية تتردّد أصداؤها إلى حدّ التأثير في العلاقة بين الفلسفة والتّمظهرية. إنّ قوّة الفعل، التي لا تتطابق لا مع الانفصال أو الرّفص السارتري، ولا مع غياب المسافة، تفترض وجود حالة وسطى، وهي أيضاً الحيز أين يمكن للوجود ذاته أن ينكشف، دون أن ينحلّ في

1- Ibid.

2- *Le Visible et l'invisible*, p. 303.

3- Ibid., p. 191.

4- Ibid., p.189.

5- Ibid., p. 192.

6- Ibid., p. 313.

7- Ibid.

8- Ibid.

9- Ibid.

10- *Le Visible et l'invisible*, p. 314.

غموض تام أو يظهر في شفافية مطلقة. إن معنى الظاهرة يتجدر في الممارسة، كما أنّ الالتزام هو أيضاً ما يجعلنا نرى عالماً مكوّناً من نتوءات وفراغات، من مرئي ولا مرئي. أن يكون المرء منخرطاً، هشاً أو متألماً: العجز بالنسبة للموجود الميرلوبونتي - بما في ذلك الفيلسوف - على التحرر من أجل رؤية العالم يظهر، يستلزم أن يعطي هذا الأخير بوصفه تعالياً. هذه الفلسفة، التي تشير توطئة علامات إلى أنّها قادرة على كشف "هذا التّصالب بين المرئي واللامرئي"، تخلو من الرّيبة التي يحملها البعض تجاه "سياسة الفلاسفة" كما ورد ذلك قبل عدّة صفحات¹: "ليس هي، كما نرى، التي ينبغي التّشكيك فيها إذا وجدنا أنّنا في السياسة نتحدّث من علّ، أو بحكمة مفرطة"²؛ بل على العكس، تشكّل استكشافاً لجسد التاريخ وعمقه انطلاقاً من التّناهي المتأصّل في كلّ وجود، بما في ذلك وجود الفيلسوف الذي صار عرجه فضيلة³. يجب علينا إذن أن نعترف بأنّ سارتر كان على حقّ: فقد "اختار ميرلوبونتي اللّاستقرار"⁴، في مواجهة أولئك "الذين يتنبّؤون له بأنّ الفلسفة ستصير عالماً"⁵. ومع ذلك، ومن هذا المنطلق، توصّل ميرلوبونتي، على عكس سارتر، إلى هذه الكلمات التي باتت ذائعة: "الخلاصة ليست التمرد"، وهو السّمة البارزة لمقدّمة كتاب "عدن العربيّة"، "بل الفضيلة من دون استسلام"⁶.



1- Préface, *Signes*, p.13.

2- Ibid., pp. 40-41.

3- *Éloge de la philosophie, Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 1953*, Paris, sous le titre *Éloge de la philosophie. Et autres essais*, (Edition citée :Paris Gallimard 1989), p. 61.

4- Sartre, *Situation philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 214.

5- Ibid.

6- Préface, *Signes*, p.61.

كوفيد-19 ومجتمع المخاطر العالمي وتحول الدولة

COVID-19, World Risk Society, and the Transformation of the State

تأليف: Dean Curran

تعريب: أ. عبد الإله فرح - د. مبارك الطايحي

جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب

abdelilah.farah89@gmail.com



كوفيد-19 ومجتمع المخاطر العالمي وتحول الدولة¹

تأليف: Dean Curran

ترجمة: أ. عبد الإله فرح و د. مبارك الطايبي

ملخص:

تحلل هذه المقالة كيف ضخمت جائحة كوفيد-19 دور الدولة كملاذ أخير للتأمين، على عكس تنبؤات أولريش بيك. فبدلاً من السيطرة الاستباقية، تحولت حوكمة المخاطر إلى تدخلات تفاعلية ضخمة، كما يتضح من دعم البنوك المركزية للأسواق المالية. وتخلص الدراسة إلى أن هذا التوتر بين عجز الدولة عن منع المخاطر العالمية والطلب المتزايد على الأمن يعيد تشكيل الدولة في مجتمع المخاطر العالمي. الكلمات المفتاحية: كوفيد-19، مجتمع المخاطر العالمي، أولريش بيك، تحول الدولة، المخاطر العالمية، الحوكمة، البنوك المركزية، الأزمة المالية.

ABSTRACT:

This article analyzes how the COVID-19 pandemic amplified the state's role as an insurer of last resort, contrary to Ulrich Beck's predictions. Instead of proactive control, risk governance has shifted to massive reactive interventions, exemplified by central bank support for financial markets. The study concludes that this tension between the state's inability to prevent global risks and the growing demand for security is reshaping the state in the world risk society.

Keywords: COVID-19, World Risk Society, Ulrich Beck, Transformation of the State, Global Risks, Governance, Central Banks, Financial Crisis.

1. المرجع الأصلي للمقالة:

Curran, D. (2022). COVID-19, World Risk Society, and the Transformation of the State. In P. R. Brown & J. O. Zinn (Eds.), Covid-19 and the Sociology of Risk and Uncertainty: Studies of Social Phenomena and Social Theory Across 6 Continents (pp. 247–268). Palgrave Macmillan.

1- مقدمة:

غدت جائحة كوفيد-19 في أقل من حول ظاهرة كلية مستحوذة. وليس المقصود بكلية هنا أنها باتت تحدد مسار الحياة الاجتماعية برمتها، بل إنها استحوذت كلية على غرار ما آلت إليه سيرورات أخرى كبرى كالرأسمالية والحدثة والعولمة (Giddens, 1990)، حتى أمسى من العسير بمكان أن يفسر المرء أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية المعاصرة دون الإشارة إلى وقع هذه النازلة. وإزاء مثل هذه الظاهرة المستحوذة، تنبعث في النفس حاجة ملحة إلى ألا يقتصر النظر على جزء يسير منها، بل أن تقارب الظاهرة في كليتها كي لا يضل المرء في تفاصيلها أو يتخذ منطلقاً جزئياً عشوائياً لمقاربة هذه السيرورة الجسيمة. ولكن، من جهة أخرى، فإن هذه الظاهرة، لكونها كلية، تستعصي على أن يتناولها المرء دفعة واحدة.

وفي التصدي لهذه المعضلة، تضطلع النظريات الاجتماعية للمخاطر بدور بالغ الأهمية، إذ تتيح مدخلاً منهجياً للولوج إلى صميم ظاهرة كلية مثل كوفيد-19، فتمكّن من سبر أغوار بعض تجلياتها وقضاياها الجوهرية، دون أن تُلزم الباحث بمحاولة الإحاطة بكل تبعاتها، وهي مهمة تستحيل.

ويبرز نسق مجتمع المخاطر الذي صاغه "بيك" كإطار وثيق الصلة عند النظر في ظواهر المخاطر العالمية الجسيمة، نظراً لتنظيره لمجتمع مخاطر ناشئ ولتشابكات عالمية مستجدة¹. إن فهم المجتمع المعاصر، الذي يتزايد طابعه العالمي، من خلال منظور التحولات داخل الحدثة – من حدثة أولى هيمن عليها الصراع على توزيع الخبرات المنتجة اجتماعياً، إلى حدثة ثانية تتصدرها مشكلات توزيع المخاطر المنتجة اجتماعياً – يجعل فكر "بيك" يلامس الكثير من المعضلات الجوهرية التي أفرزتها الجائحة العالمية، بما في ذلك التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تطرحها، والفرص التي تتيحها للتحول (Beck, 1992, 1995). وكون أعمال "بيك" تتناول أبعاداً كثيرة من مشكلات كوفيد-19، رغم أنه لم يخض تحديداً في إشكالية الجوائح العالمية، ليشير مجدداً إلى استمرار أهمية وخصوبة عمله حول مجتمع المخاطر و"مجتمع المخاطر العالمي" الناشئ (Beck, 1992, 1995, 1999)².

1- يُنظر في هذا الشأن إلى توز (Tooze, 2020) وغيره ممن ذهب إلى هذه الدعوى.
2- أي أن الحجّة هنا تنصب على الجدوى العامة لنسق "بيك" في مجتمع المخاطر، لا على كل أطروحاته الخاصة (ويُنظر في القول بأن مجتمع المخاطر يجب أن يُفهم كنسق أو نموذج لا كأطروحة بعينها، إلى Curran (2016a)). وكون أعمال "بيك" ما فتئت وثيقة الصلة بمجالات دراسية جديدة يمكن أن يُحمل إما على أنه تعضيد إضافي لنفع عمله، بالنظر إلى قدرته على تبيان عناصر جوهرية في سيرورات لم يكن "بيك" على دراية بها، أو حتى لم يتصورها حين وضع نظريته (يُنظر Lakatos, 1970). ومن جانب آخر، قد يحتج الخصوم، على إثر Popper (2002)، بأن مطواعة نظرية مجتمع المخاطر إنما هي شاهد على قدرتها على الإفلات من الدحض، وهذا قصور معرفي لا يمكن قوة. وسيرا على المقولة بأن النماذج لا توصف بصدق أو كذب، بل بنفع أو عدمه، فإن هذا الفصل يتخذ من مجتمع المخاطر نسقاً نافعاً لتحديد واستكشاف نظريات أعم حول هيئات المخاطر المعاصرة. وكما سيظهر لاحقاً، فإن نسق مجتمع المخاطر يظل خصباً للتفكير به، حتى حين تخفق كثير من دعاويه التجريبية (يُنظر Curran, 2018a). ويمكن ضرب قياس مماثل على نظرية "هوبز" السياسية، التي قلما تصدق في أي من دعاوها التجريبية، على الرغم من كونها خصبة بشكل لا يصدق كنسق للفكر السياسي لقرون تلت نشر كتاب "الليفياثان" (1651) (يُنظر Macpherson, 1962 كمثال على ذلك).

ومن الأسئلة الرئيسية التي أثّرت حول مجتمع المخاطر لـ "بيك" هو كيف تؤثر سيوروات المخاطر الناشئة على أشكال التفاوت المعاصرة (؛ Atkinson, 2007; Mythen, 2005; Elliott, 2002; Scott, 2000; see Beck, 2007, 2010, 2013, for responses, see Curran, 2013; Olofsson et al., 2014).

وليس القصد هنا إعادة فتح هذا السجال للدخول في نقد المواقف القائمة (انظر: Beck, 2013; Table 1). بل إن الغاية هي العودة إلى بعض حجج "بيك" المتعلقة بالديناميكيات الجديدة للمخاطر، وتقديم استكشاف لبعض العناصر الجوهرية في ديناميكيات المخاطر والسلطة التي عُفّلت في السجال الأول، ومن ثم العمل نحو فهم أعمق لديناميكيات السياسة في أعقاب نشوء الأزمات.

ومن الثغرات الأساسية في تحليل "بيك" للتأثيرات التوزيعية للمخاطر، وهي ثغرة تؤثر أيضاً على إطاره النظري الاجتماعي الأعم، قلة اهتمامه بدور الدولة في التوسط في تأثيرات المخاطر بعد أن تتجسد في أضرار. فبينما أسهب "بيك" في الكتابة عن السياسة، وخاض في سياسات دولة الرفاه (Beck, 1992; part two)، وفي كيفية تصدي "السياسة الفرعية" لمناخ إنتاج المخاطر (Beck, 1996, 1999)، وفي "سياسة مجتمع المخاطر" على وجه أعم (Beck, 1998)، فإنه لم يول اهتماماً يذكر لكيفية توسط الدولة في تأثيرات المخاطر، متى ما تجلت في أضرار. ومن المسلم به أن معظم صياغات "بيك" النظرية الكبرى كانت قد اكتملت قبل أن تبرهن الأزمة المالية لعام 2008 على مدى انخراط دولة القرن الحادي والعشرين في توزيع المخاطر بعد الأزمات (انظر: Tooze, 2018). ونظراً لمركزية السياسة في سيوروات المخاطر، وللطبيعة الانعكاسية للدولة في مواجهة هذه المخاطر، فإن دراسة التبعات الكاملة للأزمة تقتضي ليس فقط التحقيق في التأثيرات المباشرة لسيوروات المخاطر، بل أيضاً فحص متى وكيف تتدخل الدول لتحويل مسار تأثيرات الأزمات الأولية أو تبديدها أو إعادة توجيهها. وهذا لا يعني أن "بيك" يفتقر إلى الأدوات النظرية لمعالجة هذه القضايا، بل إن تركيزه على الآثار الجانبية المنهجية لاندماج السيوروات الاجتماعية والمادية، يجعل مقارنة مجتمع المخاطر قادرة على تقديم إسهامات مهمة في هذه القضايا. ومع ذلك، فإن التحول من دراسة تأثيرات الأضرار المباشرة من المخاطر المنتجة اجتماعياً إلى تحديد العواقب الرئيسية الناشئة عن المخاطر وعن كيفية تصرف الدول للتوسط في هذه المخاطر، يقترح مراجعة لنظرية "بيك".

ولإعادة هذا النقاش النظري إلى مبعثه الأول، كيف يتصل هذا التوسط المتزايد من قبل الدولة في تأثيرات المخاطر بالديناميكيات الخاصة بجائحة كوفيد-19؟ لقد كان للحجر الصحي العالمي الواسع¹ ولدعم الدولة للعمال وأرباب العمل من أجل سند الاقتصاد خلال فترة الحجر وما تلاها، حيث استمرت الحاجة إلى التباعد الاجتماعي في إعاقة الاقتصاد، تأثير هائل. فقد غيرت هذه الإجراءات بقوة شكل تبعات الجائحة العالمية من أزمة صحة عامة وأزمة اقتصادية محتملة إلى أزمة صحة عامة مخففة جزئياً، وأزمة اقتصادية معدّلة، ولكنها لا تزال كبيرة، وأزمة دين عام مؤجلة ومحتملة. ومن خلال انخراط نقدي مع نظرية "بيك" حول مجتمع المخاطر العالمي والعولمة، أفحص في هذا الفصل كيف أن توسط الدولة في المخاطر الكارثية،

1- قُدِّر في فترة من الفترات أن ما يربو على نصف سكان المعمورة كانوا تحت وطأة قيود التباعد الاجتماعي (BBC, 2020).

وتحديداً دعم الأسواق المالية في الاستجابة لجائحة كوفيد-19، يؤثر بشكل متزايد على دور الدولة. والحجة هنا هي أنه في حين أن العديد من ادعاءات "بيك" المحددة بشأن كيفية تفويض التدفقات العالمية المتزايدة للمخاطر للتأمين والدولة، وخلقها لمجتمعات عالمية من المخاطر، يغفل ديناميكيات أساسية للمخاطر والدولة في القرن الحادي والعشرين. وكما سيُحاجج هنا، فإن مقارنة مجتمع المخاطر العالمي لا تزال قادرة على أن تكون نموذجاً مثمراً للغاية يمكن من خلاله تحليل هذه الديناميكيات الناشئة.

2- بيك حول عالمية المخاطر:

لم يتناول عمل أولريش بيك الكلاسيكي، مجتمع المخاطر (1992[1986])، على الرغم من استناده إلى الخطوط العريضة لمقاربة مجتمع المخاطر، مسألة كيف تؤثر عولمة المخاطر على ديناميكيات مجتمع المخاطر. بدأ توسيع عمله لمعالجة العولمة بشكل جدي في أواخر التسعينيات، خاصة مع نشر مجتمع المخاطر العالمي (1999). وهناك حاجج بأن "مجتمع المخاطر، إذا ما فُكر فيه ملياً، يعني مجتمع المخاطر العالمي. فمبدؤه المحوري، وتحدياته، هي أخطار تنتجها الحضارة لا يمكن تحديدها اجتماعياً لا في الزمان ولا في المكان" (Beck, 1999: 19، التشديد مضاف).

يجادل بيك بأن الحداثة الثانية تولد عدداً متزايداً من العمليات الاجتماعية التي "لا تبالي بالحدود الوطنية" (Beck, 2000: 80). ومع تزايد هذه العمليات، "يتسوق الناس دولياً، ويعملون دولياً، ويحبون دولياً، ويتزوجون دولياً، ويبحثون دولياً، وينشئون ويتعلمون دولياً (أي متعددي اللغات)، ويعيشون ويفكرون عبر الحدود الوطنية"، لكن علم الاجتماع، بانحيازه الإقليمي المتمثل في الاستمرار في التفكير من خلال الإطار المنهجي للدولة القومية، مذنب بتجاهل هذا الواقع والاستمرار في استخدام "نظرية الحاوية للمجتمع" (Beck, 2000: 80-81). ونتيجة صعود "الحداثة الثانية" هي "نوع جديد من الرأسمالية، ونوع جديد من الاقتصاد، ونوع جديد من النظام العالمي، ونوع جديد من السياسة والقانون، ونوع جديد من المجتمع والحياة الشخصية" (Beck, 2000: 81).

ووفقاً لبيك، فإن الاستجابة الضرورية للعلوم الاجتماعية "لتحدي العولمة" هي التخلي عن فئاتها السابقة القائمة على القومية المنهجية وتطوير "أسس علم اجتماع وسياسة عالمي" (Beck, 2002: 52، التشديد في الأصل).

يجادل بيك بأنه مع نمو هذه المخاطر، "كلما كان التهديد الكوكبي أكبر، قلت إمكانية تجنبه حتى من قبل الأكثر ثراءً وقوة" (Beck, 2010: 175، التشديد في الأصل). ومراجعتاً لمقولته السابقة، "الفقر هرمي، والضباب الدخاني ديمقراطي"، يعلن أن "تغير المناخ هرمي وديمقراطي على حد سواء" (Beck, 2010: 175، التشديد في الأصل). هذا الميل نحو اضمحلال عدم المساواة والتأكيد على الضعف العالمي يولد ما يسميه بيك "الحتمية العالمية: التعاون أو الفشل" (Beck, 2011a: 23، التشديد في الأصل). وعلى هذا النحو، كما نوقش أدناه، فإن "تحدي العولمة" بالنسبة لبيك يقوض "مبدأ الدولة القومية" في السياسة المعاصرة.

3- بيك حول عجز "المخاطر الجديدة" عن إدارتها بواسطة التأمين والدولة:

بالنسبة لبيك، تتجلى "المخاطر الجديدة" للحادثة الثانية في منطقتين مختلفتين جوهرياً عن منطق الحادثة الصناعية. فبينما كانت مخاطر الحادثة الصناعية تُفهم على أنها "شكوك قابلة للتحديد والحساب" (Beck, 1995: 77)، حاجج بيك بأنه في مواجهة المخاطر التي تنتجها الحادثة الثانية اجتماعياً، "يفشل حساب المخاطر، الذي تؤسس عليه إدارة المخاطر عقلانياتها وضماناتها الأمنية، تبعاً لذلك" (Beck, 1995: 77). كان التأمين الخاص والحكومي "إجابات اجتماعية لتحدي انعدام الأمن الذي خلقتة الحادثة في كل مجال من مجالات الحياة" (Beck, 1995: 107). أما في مجتمع المخاطر، فإن المخاطر تقوض "المنطق الاجتماعي لحساب المخاطر وتوفيرها" (Beck, 1995: 77). يتصور بيك مجتمع المخاطر على أنه يقوض "المفهوم الموجه تقنياً للسلامة" وبالتالي يكشف "تناقضات دولة الأمن" (Beck, 1995: 106).

إن الآثار الجانبية المتزايدة للحادثة، وما يصاحبها من عجز عن التنبؤ بمخاطرها الكارثية المحتملة، لتفتك بالنسيج المؤسسي للاحتياط المحسوب فتكاً متزايداً (Beck, 1995 [1988]: 107). وعلى هذا النحو، يغدو الافتقار إلى الاحتياط واستحالته قوة مزعزعة للاستقرار داخل المؤسسات، فتقوض "عقد التأمين" الذي ابتدعه المجتمع الحديث لاستيعاب انعدام الأمن الذي هو من صنع يديه، بل وتلغيه (Beck, 1995: 107; انظر أيضاً Rasborg, 2012). بل إن "بيك" يتخذ من اندحار هذه الأشكال السابقة للتأمين وحساب المخاطر معياراً لبزوغ مجتمع المخاطر، فيقول: "إن الدخول إلى مجتمع المخاطر يحدث في اللحظة التي تقوض فيها المخاطر التي يقررها وينتجها المجتمع و/أو تلغي أنظمة السلامة القائمة لحسابات المخاطر في دولة العناية" (Beck, 1996: 31)، التشديد في الأصل). ثم يطرح "بيك" بعد ذلك "معياراً تشغيلياً" لمجتمع المخاطر، ألا وهو "غياب غطاء التأمين الخاص" (Beck, 1996: 31)، التشديد في الأصل)¹. وبالنسبة لبيك، تتجلى التناقضات السياسية لمجتمع المخاطر في التوتر القائم بين السعي المتزايد نحو الأمن والكيفية التي تولد بها السيرورات الاجتماعية انعدام أمن متزايداً، إذ يقول: "مجتمع المخاطر هو مجتمع مكشوف، تتناقض فيه حماية التأمين مع تزايد حجم الخطر، ويقع هذا في البيئة التاريخية لـ 'دولة العناية' التي تشمل جميع مجالات الحياة، والمجتمع الشامل تماماً" (Beck, 1996: 37).

1- هذا التحول موصول عند "بيك" باندحار منطق العقلانية الأداتية جراء نجاحها في بسط سلطانها على الطبيعة (Beck, 1992: 32, 1996: 22). ولهذا التحليل وشائج قوية بتحليل "هوركهايمر" و"أدورنو" (1979 [1944]) لـ "جدلية التنوير" (يُنظر Beck, 1996: 38). وللإطلاع على نقاش حول جدلية السيطرة والاستعصاء على السيطرة عند "بيك"، يُنظر Curran (2016a).

4- تقييم أطروحات ما بعد القومية وما بعد التأمين:

لقد حظيت كل من الأطروحتين، ما بعد القومية وما بعد التأمين، باهتمام نقدي كبير (انظر، Chernilo, 2006; Campbell & Currie, 2006). ومع ذلك، على الرغم من القيود الكبيرة في سرد بيك لهذه العمليات والتبسيطات التي قدمها في رؤية مجموعة جديدة من العمليات تحل محل العملية السابقة بشكل مباشر (Chernilo, 2006: 11)، غالبًا ما يمكن استخلاص رؤى مهمة من عمل بيك، حتى لو فشلت ادعاءاته تجريبيًا (انظر أيضًا Curran, 2018). في هذه الحالة، كما يجادل هذا الفصل، فإن استنتاج بيك الرئيسي بأن عالمية المخاطر تقوض سلطة الدولة يفشل تجريبيًا. ومع ذلك، يمكن استعادة العمليات الأساسية التي يحددها بيك وإمكاناتها التحويلية باعتبارها رؤية مهمة في معالجة التحولات في دور الدولة في ضوء كوفيد-19.

في هذه الحالة، على الرغم من القيود الكبيرة في ادعاءات بيك المحددة بشأن كيفية تجاوز التأمين الخاص والدولة القومية، إلا أن تحليل بيك سلط الضوء بشكل مهم على مجالات التحول الرئيسية للاستراتيجيات القائمة لإدارة الأمن من قبل المجتمعات في جميع أنحاء العالم. لقد سلط بيك الضوء على الطريقة التي كان بها التأمين والحد من عدم اليقين مهمة أساسية لدولة الحداثة الأولى، خاصة في ضوء المخاطر التي خلقها المجتمع الصناعي وكيف أن الشكوك المتزايدة للحداثة الثانية كانت تخلق مشاكل متزايدة للاستراتيجيات القائمة لإدارة هذه المخاطر (Beck, 1995, 1996). على وجه الخصوص، تلقت رؤية بيك بأنه من المتزايد أن لا تستطيع أي دولة عزل نفسها عن القوة المتنامية للمخاطر النظامية العالمية دعمًا قويًا في ضوء الأزمة المالية العالمية لعام 2008 والوباء العالمي الناجم عن كوفيد-19. ومع ذلك، فإن الخطأ الذي وقع فيه بيك على وجه الخصوص هو عدم الاعتراف بأن الطلب طويل الأمد والمتزايد على السلامة الذي سلط الضوء عليه (Beck, 1995, 1996)، حتى الآن، لم يؤدي إلى ما توقعه، أي التغيير التحويلي للعمليات التكنولوجية-الاقتصادية التي تنتج المخاطر من حيث "إصلاح بيئي للرأسمالية" (Beck, 1996: 41). بل إن الرغبة في السلامة والأمن قد حوّلت إلى سياسة أزمات، حيث تعمل الدولة على تنظيف الفوضى بعد ظهور المخاطر في أضرار كارثية محتملة، ولكنها لا تحاول معالجة الأسباب الكامنة وراء الأزمات.

وعلى هذا النحو، فإن ما يراه "بيك" من أن استقلالية الدولة قد باتت محدودة في بعض جوانبها بفعل الأهمية المتنامية لتدفقات المخاطر العالمية، لا يفضي، على عكس ما ذهب إليه، إلى عالم أكثر تعاونًا وتعددية (Beck, 2005, 2011b). بل إن الاستجابات لتدفقات المخاطر هذه قد أفضت إلى مجموعة جديدة من الوظائف للدولة القومية، ولم تؤد إلى تراجع أهميتها. فمع استمرار وجود الدولة القومية بوصفها الحامل التنظيمي الرئيس للشرعية الديمقراطية، ومع ما تواجهه شرعية العديد من المنظمات الدولية من تحديات مختلفة على مدى العقدين الماضيين، فإن الطلب المستمر والمتزايد على الأمن كشرط للشرعية قد جعل البعد التأميني للدولة القومية يزداد أهمية. من هنا، فإن ما يكشفه "بيك" بقوة، وهو قصور الأشكال الكينزية والرأسمالية الصناعية عن توفير تأمين دولة الرفاه (انظر: Jessop, 2002)، لا يؤدي إلى ما ادعاه

من تضاؤل هذه الوظيفة للدولة (Beck, 1995, 1996)، وإنما يفضي إلى تضخيم هائل لدورها في إدارة الأمن بمجرد أن تطل المخاطر برأسها.

ومع ذلك، هذا لا يعني ببساطة أن بيك كان مخطئاً بشأن الدولة. هذا الامتداد لمبدأ التأمين الذي نراه يتجلى يظهر بعض التغييرات الهامة جداً في منطق الحماية التي يسلط بيك الضوء عليها بشكل مهم. بهذه الطريقة، يوفر تحليل بيك وسيلة للتفكير في كيفية تغير الدولة في مواجهة تحول ملامح المخاطر في مجتمعات الحداثة الثانية. تصور بيك تحولاً أكثر جذرية للمجتمع عبر السياسة الفرعية، وهي سياسة تتجاوز السياسة المؤسسية، لتقويض الأسباب الكامنة وراء الإنتاج الاجتماعي المفرط للمخاطر (Beck, 1999)¹. بينما كان هناك انتشار للحركات الاجتماعية الجديدة، ليس أقلها حول تغير المناخ، هناك قيود كبيرة في تحليل بيك للتاريخ والسياسة أعاقته قدرته على تحديد المسار الأكثر ترجيحاً لإنتاج المخاطر المجتمعية².

بيد أن "بيك" كان على صواب في أن ضغطاً جسيماً ما انفك يتنامى طلباً للأمن، على الرغم من المصاعب المتعاضمة في بلوغ هذا المأرب في مواجهة المخاطر العالمية المتنامية. ويصدق هذا الأمر أيما صدق في ضوء تحليل "هابرماس" (1975) لأزمة الشرعية المتفاقمة التي تواجهها الدول، إذ تُحمّل بشكل متزايد مسؤولية الإخفاقات الناجمة عن تناقضات الرأسمالية السوقية. وفي خضم بوتقة التوتر هذه، بين دولة عاجزة عن تحويل محيطها لتوليد شروط الأمن³ والطلب المتزايد على الأمن الذي سعت إلى تلبيته تشكيلات مستحدثة للدولة، كان "بيك" مصيباً إلى حد بعيد في قوله إن هذه التشكيلات الجديدة لا تتبع منطق التأمين، فهي لا تميل إلى توفير حماية استباقية للمخاطر القابلة للتنبؤ والتحديد، بل تنزع إلى الظهور على نحو مجتزأ بعد أن تكون الأزمة قد حلت. وبناء على ذلك، فإن الحجة هنا هي أن "بيك" مخطئ بشأن أقول مركزية الدولة، لكن التحول الذي يطرأ على الدولة إنما تحركه في الحقيقة سيرورة كان "بيك" قد حددها وأبرزها، وهي العجز المتنامي للتأمين الخاص والعام عن التصدي لمخاطر الحداثة الثانية. وإن ما تعنيه هذه التحولات في الدولة والحوكمة والمخاطر للديمقراطية، لمن المرجح أن يكون أقل تفاؤلاً بكثير من تحليل "بيك" لسيناريو الحالة المثلى للطبيعة الكوسموبوليتانية المتنامية للديمقراطية⁴. ويتناول القسم التالي إحدى الطرق التي تحول بها دور الدولة في ضوء التحديات الناجمة عن الجائحة العالمية، وهي المدى الذي تصرف فيه الدول

1- مع أنه تجدر الإشارة إلى أنه في أعماله اللاحقة، تحول "بيك" بشكل متزايد نحو التأكيد على تزايد اللايقين ونمو اللامعرفة داخل المجتمع، وبالتالي الإقرار المحتمل بوجود عوارض أكبر في أي تنبؤات اجتماعية (Beck, 2009).

2- إن سبب إخفاق "بيك" حتى الآن في توقع تحولات المجتمع نحو إنهاء الإنتاج المفرط للمخاطر هو سؤال جدير بالبحث، ولكنه لا يمكن التصدي له هنا. وللإطلاع على تحليل أولي لبعض الثغرات ذات الصلة، بما في ذلك إغفال "بيك" لكيفية استمرار بعض الفئات في الاستفادة بشكل منهجي من إنتاج المخاطر المفرط، فضلاً عن استمرار اعتماد "بيك" على نموذج ماركسي للتحول التاريخي، يُنظر Curran (2016a, 2016b).

3- هذا مثال على الإبهام الذي يكتنف تحليل "بيك" فيما يتعلق بتقلبه المستمر بين المستقبل كما هو كائن والمستقبل كما ينبغي أن يكون. وفي بعض الحالات، لا يتضح تمامًا ما إذا كان "بيك" يجادل بأن الدولة القومية مألها إلى أن تصبح أقل أهمية، أو أنه ينبغي لها ذلك، وأن تحول الكثير من سلطاتها في اتخاذ القرار إلى منظمات دولية.

4- وتجدر الإشارة إلى أن "بيك" قد صاغ أيضاً روايات أقل تفاؤلاً تسمح بوجود حدود للعولمة (انظر Beck, 2005, 2009).

لدعم الأسواق المالية المحلية. وبهذه الطريقة، وبدون نقاش أو مداولة صريحة، وسعت الدولة بشكل هائل دورها في دعم تراكم الثروة من خلال الأسواق المالية. وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أن هذا لا يعني أن "بيك" كان سينكر هذه العواقب، حيث أن عمله غالبًا ما كان يتناول ما أسماه "فيبر" "مفارقة العواقب" (انظر Beck, 1992؛ وانظر أيضًا 132: Giddens, 1971).

5- مجتمع المخاطر: رأسمالية جديدة ودولة جديدة:

لقد حدد العديد من منتقدي "بيك" بحق القيود في تركيزه المفرط على التحول (Scott, 2000; Chernilo, 2007; Mythen, 2005; Savage, 2009; Atkinson, 2006); ومع ذلك، غالبًا ما يخفي إنكار الكثافة المحددة للتحول الذي يدعيه "بيك" التحولات الحقيقية والهامة التي يمكن أن يساعد مجتمع المخاطر كنهج للحياة الاجتماعية والطبيعية في تحديدها (see Curran, 2013; Beck, 2013). وبهذه الطريقة، يمكن أن يكون ادعاء "بيك" بأن مجتمع المخاطر يولد رأسمالية جديدة ونوعًا جديدًا من الدولة صحيحًا، حتى لو أغفلت ادعاءاته المحددة حول طبيعة الدولة والرأسمالية نقاط الاستمرارية والجوانب الرئيسية لتكويناتها المعاصرة¹.

مع ظهور كوفيد-19 على مدار الشهرين ونصف الشهر الأولين من عام 2020 وتوضيح التداعيات الاقتصادية المحتملة، أصبحت قوة الوباء والحجر الصحي اللاحق في تحويل مساحات شاسعة من الحياة الاجتماعية واضحة بشكل متزايد. لقد خلقت الطبيعة غير المتوقعة لوباء عالمي، على الرغم من التحذيرات المشروعة بشأن هذه المخاطر (انظر Goldin & Mariathasan, 2014)، سلسلة من التحديات الاقتصادية التي كانت غير مسبوقة في كثير من النواحي. استجابت الحكومات في جميع أنحاء العالم بمزيج من الحوافز الاقتصادية، ودعم الأجور، وتدخل البنك المركزي. تشهد العديد من البلدان في جميع أنحاء العالم عجزًا أكبر من أي عجز منذ الحرب العالمية الثانية، حيث يقدر عجز المملكة المتحدة بـ 350 مليار جنيه إسترليني لهذا العام (IFS in Giles, 2020). وبالمثل، يقدر أن العجز الأمريكي سيتضاعف ثلاث مرات هذا العام ليصل إلى 3.3 تريليون دولار، وهو ما يمثل أعلى نسبة من الناتج المحلي الإجمالي منذ الحرب العالمية الثانية (Mejdrich, 2020). علاوة على ذلك، فإن تدخل البنوك المركزية في الأسواق المالية أمر استثنائي بشكل خاص².

واستجابةً للمخاوف المتزايدة بشأن كوفيد-19 وما قد يترتب عليها من تأثيرات اقتصادية متتالية، شهدت أسواق الأسهم في جميع أنحاء العالم انخفاضات كبيرة في قيمتها من أواخر شهر فبراير حتى أواخر شهر مارس. وفي الولايات المتحدة، توقفت موجة صعود طويلة الأمد في سوق الأسهم فجأة بسبب المخاوف المتصاعدة من كوفيد-19 في فبراير من عام 2020. فقد وصل مؤشر S&P 500 إلى أعلى مستوى له في التاسع

1- مع أن "بيك" أغفل في كثير من الأحيان خصوصيات الرأسمالية كنظام اقتصادي (انظر أيضًا Benton, 1997).

2- للاطلاع على نقاش مبكر حول كيف أن الدولة تخدم بشكل متزايد كـ "مدير للمخاطر" بل وفي الحقيقة كـ "ملاذ أخير للتأمين"، يُنظر Moss (2004).

عشر من فبراير عام 2020 (WSJ, 2020a)¹. ثم شهد المؤشر انخفاضاً في قيمته بنسبة 33.9% بين ذروته في 19 فبراير 2020 وأدنى نقطة له في 23 مارس (WSJ, 2020a). وخلال الشهر الفاصل بين هذين التاريخين، كان السوق شديد التقلب، إذ فقد مؤشر S&P 500 نسبة 9.5% من قيمته في يوم واحد (12 مارس)، ثم استعاد 9.3% من قيمته في اليوم التالي (13 مارس)، ليخسر بعد ذلك 12.0% أخرى من قيمته في يوم العمل الذي يليه (الاثنين 16 مارس) (WSJ, 2020a). وبالمثل، تراجعت الأسهم الأوروبية بشكل كبير في أواخر فبراير حتى أواخر مارس. فقد انخفض مؤشر STOXX 600 بنسبة 33.6% بين 19 فبراير و18 مارس (WSJ, 2020b)². وعلى الرغم من أن تقلبات المؤشر لم تكن بنفس الحدة التي شهدتها سوق الأسهم الأمريكية، إلا أن المؤشر انخفض بنسبة 11.4% في يوم واحد (12 مارس) وهو نفس يوم الانخفاض الهائل الأول لسوق الأسهم الأمريكية، مما يعيد تسليط الضوء على أهمية الترابطات المالية العالمية (WSJ, 2020b). وعلى الرغم من فترة زمنية أطول، شهد مؤشر FTSE 100 أيضاً انخفاضاً كبيراً، حيث انخفض بنسبة 34.7% من ذروته (20 يناير 2020) إلى أدنى مستوى له (23 مارس 2020) (WSJ, 2020c)³. وبالمثل، شهد يوم 12 مارس خسائر فادحة، مع انخفاض بنسبة 12.2% في مؤشر FTSE 100 (WSJ, 2020c).

أدت هذه الانخفاضات الهائلة في قيمة أسواق الأسهم إلى سلسلة من الإجراءات الطارئة لمنع المزيد من الخسائر. وبينما تم السعي إلى الحوافز الاقتصادية، كان السبب المباشر للانتعاش في أسواق الأسهم هو التدخل الهائل وغير المسبوق في كثير من الحالات من قبل البنوك المركزية في الاقتصاد.

6- الخاتمة:

لقد فحصت في هذا الفصل المدى الذي يمكن أن تساعدنا فيه نظرية بيك لمجتمع المخاطر العالمي والعودة على فهم بعض تحولات الدولة المرتبطة بظهور كوفيد-19 كجائحة عالمية. وبالنظر تحديداً إلى تدخلات البنوك المركزية الكبرى لدعم الأسواق المالية، نرى نمطاً من التدخل الضخم، وإن كان مخصصاً، في الاقتصاد يشبه إلى حد كبير نوع الإجراءات التي اتخذتها الدولة لاستعادة الأسواق المالية بعد أزمة عام 2008 (انظر أيضاً Tooze, 2018). بناءً على تركيز بيك على التسييس المتزايد للمخاطر، يسلط هذا الفصل الضوء على الحاجة المتزايدة للدولة للتوسط في تأثيرات المخاطر. ومع ذلك، على عكس مقاربات الحداثة الأولى للمخاطر التي سعت إلى السيطرة على المخاطر من خلال عقلانيات تنبؤية عقلانية، فإن حوكمة المخاطر تتحول إلى نهج يستجيب بطريقة أكثر عشوائية وتدرجية للتخفيف من الخسائر بعد وقوع الأزمة. وهكذا، فإن بيك على حق بقدر ما ادعى أن قدرة الدولة القومية على السيطرة الفعالة على البيئة التي تنشأ فيها المخاطر آخذة في التدهور المستمر. ومع ذلك، على عكس بيك، يستمر الدور المقابل للدولة في إدارة المخاطر والتعويض عنها في النمو في نواح كثيرة. وبين عدم القدرة على تحويل بيئتها المحيطة للتخفيف

1- مؤشر S&P 500 هو مؤشر مرجح بالقيمة السوقية لأكثر 500 شركة في البورصات المدرجة في الولايات المتحدة.

2- مؤشر STOXX Europe 600 هو مؤشر للأسهم الأوروبية من 17 دولة أوروبية، بما في ذلك المملكة المتحدة.

3- مؤشر FTSE 100 هو مؤشر لأسهم أكبر مئة شركة من حيث القيمة السوقية في المملكة المتحدة

من المخاطر بشكل منهجي من ناحية، والطلب الديمقراطي المتزايد باستمرار على الأمن من ناحية أخرى، نرى تحولات كبيرة في دور الدولة. ما بدأ كأزمة صحية عالمية محتملة تسبب بالتالي في سلسلة من التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتتالية. وبينما يطرح التنبؤ بمستقبل الدولة تحديات كبيرة، فإن الانخراط النقدي مع عمل بيك يقترح مسارات جديدة للبحث المستقبلي حول تحول الدولة في ضوء التحديات المستمرة لمجتمع المخاطر العالمي.



المراجع المعتمدة:

- 1- Amaro, S. (2020). European Central Bank takes its pandemic bond buying to 1.35 trillion euros to try to prop up economy. *CNBC News*, June 4. <https://www.cnbc.com/2020/06/04/european-central-bank-ramps-up-its-pandemic-bond-buying-to-1point35-trillion-euros.html>
- 2- Atkinson, W. (2007). Beck, individualization and the death of class: A critique. *British Journal of Sociology*, 58(3), 349–366.
- 3- Banerji, G. (2020). Why is the stock market rallying when the economy is so bad? *Wall Street Journal*, May 8. <https://www.wsj.com/articles/why-is-the-stock-market-rallying-when-the-economy-is-so-bad-11588974327>
- 4- BBC News. (2020). Live reporting, April 18. <https://www.bbc.com/news/live/world-52336209>
- 5- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- 6- Beck, U. (1995). *Ecological politics in an age of risk*. Polity Press.
- 7- Beck, U. (1996). Risk society and the provident state. In B. Szerszinski, S. Lash, & B. Wynne (Eds.), *Risk, environment and modernity: Towards a new ecology* (pp. 27–43). Sage.
- 8- Beck, U. (1998). Politics of risk society. In J. Franklin (Ed.), *The politics of risk society*. Polity.
- 9- Beck, U. (1999). *World risk society*. Polity.
- 10- Beck, U. (2000). The cosmopolitan perspective: Sociology of the second age of modernity. *British Journal of Sociology*, 51(1), 79–105.
- 11- Beck, U. (2002). The terrorist threat: World risk society revisited. *Theory, Culture & Society*, 19(4), 39–55.
- 12- Beck, U. (2005). *Power in the global age: A new global political economy*. Polity.
- 13- Beck, U. (2007). Beyond class and nation: Reframing social inequalities in a globalizing world. *British Journal of Sociology*, 58(4), 679–705.
- 14- Beck, U. (2009). *World at Risk*. Polity.
- 15- Beck, U. (2010). Remapping social inequalities in an age of climate change. *Global Networks*, 10(2), 165–181.

- 16-Beck, U. (2011a). We do not live in an age of cosmopolitanism but in the age of cosmopolitanisation: The 'global other' is in our midst. *Irish Journal of Sociology*, 19(1), 16–34.
- 17-Beck, U. (2011b). Cosmopolitanism as imagined communities of global risk. *American Behavioral Scientist*, 55(10), 1346–1361.
- 18-Beck, U. (2013). Why "class" is too soft a category to capture the explosiveness of social inequality at the beginning of the 21st century. *British Journal of Sociology*, 64(1), 63–74.
- 19-Belz, S., Cheng, J., Wessel, D., Gros, D., & Capolongo, A. (2020). What's the ECB doing in response to the COVID-19 crisis? *Brookings Report*, June 4. <https://www.brookings.edu/research/whats-the-ecb-doing-in-response-to-the-covid-19-crisis/>
- 20-Benton, T. (1997). Beyond left and right: Ecological politics, capitalism, and modernity. *Political Quarterly*, 68(B), 34–46.
- 21-Campbell, S., & Currie, G. (2006). Against Beck: In defence of risk analysis. *Philosophy of the Social Sciences*, 36(2), 149–172.
- 22-Chernilo, D. (2006). Social theory's methodological nationalism: Myth and reality. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 5–22.
- 23-Curran, D. (2013). Risk society and the distribution of bads: Theorizing class in the risk society. *British Journal of Sociology*, 64(1), 44–62.
- 24-Curran, D. (2016a). *Risk, power, and inequality in the 21st century*. Palgrave Macmillan.
- 25-Curran, D. (2016b). Risk society and Marxism: Beyond simple antagonism. *Journal of Classical Sociology*, 16(3), 280–296.
- 26-Curran, D. (2018a). Beck's creative challenge to class analysis: From the rejection of class to the discovery of risk-class. *Journal of Risk Research*, 21(1), 29–40.
- 27-Economist. (2020). Governments must beware the lure of free money. *Economist*, July 23. <https://www.economist.com/leaders/2020/07/23/governments-must-beware-the-lure-of-free-money>
- 28-Elliott, A. (2002). Beck's sociology of risk: A critical assessment. *Sociology*, 36(2), 293–315.

- 29-Giddens, A. (1971). *Capitalism and modern social theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press.
- 30-Giddens, A. (1990). *Consequences of Modernity*. Stanford University Press.
- 31-Giles, C. (2020). IFS warns of tax rise 'reckoning' to cover bill for pandemic. *Financial Times*, p. 3.
- 32-Giritli Nygren, K., & Olofsson, A. (2020). Managing the Covid-19 pandemic through individual responsibility: The consequences of a world risk society and enhanced ethopolitics. *Journal of Risk Research*. <https://doi.org/10.1080/13669877.2020.1756382>
- 33-Goldin, I., & Mariathasan, M. (2014). *Butterfly defect: How globalization creates systemic risks, and what to do about it*. Princeton University Press.
- 34-Habermas, J. (1975). *Legitimation crisis*. Beacon Press.
- 35-Horkheimer, M., & Adorno, T. (1979 [1944]). *Dialectic of enlightenment*. Verso.
- 36-Hudson, M. (2020). How an "Act of God" pandemic is destroying the west. August 31. <https://michael-hudson.com/2020/08/how-an-act-of-god-pandemic-is-destroying-the-west/>
- 37-Jessop, B. (2002). *Future of the capitalist state*. Polity.
- 38-Kuper, S. (2020). Post-Covid politics: A long way to fall. *FT Magazine*, September 19/20, p. 5.
- 39-Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 91–196). Cambridge University Press.
- 40-Macpherson, C. B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- 41-Mejdrich, K. (2020). U.S. deficit triples in 2020 to highest percentage of GDP since WWII. *Politico*, September 2. <https://www.politico.com/news/2020/09/02/us-deficit-triples-2020-407798>
- 42-Moss, D. A. (2004). *When all else fails: Government as the ultimate risk manager*. Harvard University Press.

- 43-Mythen, G. (2005). From goods to bads? Revisiting the political economy of risk. *Sociological Research Online*, 10(3) www.socresonline.org.uk/10/3/mythen.html
- 44-Olofsson, A., Zinn, J. O., Griffin, G., Giritli Nygren, K., Cebulla, A., & Hannah-Moffat, K. (2014). The mutual constitution of risk and inequalities: Intersectional risk theory. *Health, Risk & Society*, 16(5), 417–430.
- 45-Popper, K. (2002). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. Routledge.
- 46-Rasborg, K. (2012). "(World) risk society" or "new rationalities of risk"? A critical discussion of Ulrich Beck's theory of reflexive modernity. *Thesis Eleven*, 108(1), 3–25.
- 47-Savage, M. (2009). Contemporary sociology and the challenge of descriptive assemblage. *European Journal of Social Theory*, 12(1), 155–174.
- 48-Scott, A. (2000). Risk society or angst society? Two views of risk, consciousness and community. In B. Adam, U. Beck, & J. van Loon (Eds.), *The risk society and beyond: Critical issues for social theory*. Sage.
- 49-Strauss, D. (2020). Pandemic knocks tenth off incomes of workers worldwide. *Financial Times*, September 24, p. 8.
- 50-Tett, G. (2020). Equity investors should cheer low rates. *Financial Times*, September 17, p. 23.
- 51-Timiraos, N. (2020a). Fed ramps up bond buying, indicating much larger purchases are likely. *Wall Street Journal*, March 19. <https://www.wsj.com/articles/federal-reserve-establishes-currency-swap-lines-with-nine-more-countries-11584623004>
- 52-Timiraos, N. (2020b). Federal reserve ramps up deliberations on asset purchases, rate guidance. *Wall Street Journal*, May 29. <https://www.wsj.com/articles/federal-reserve-ramps-up-deliberations-on-asset-purchases-rate-guidance-11590744601>
- 53-Timiraos, N. (2020c). Why growth in the fed's asset portfolio has paused. *Wall Street Journal*, July 26. https://www.wsj.com/articles/why-growth-in-the-feds-asset-portfolio-has-paused-11595772001?cx_testId=3&cx_testVariant=cx_2&cx_artPos=0#cxrecs_s
- 54-Timiraos, N. (2020d). Fed unveils major expansion of market intervention. *Wall Street Journal*, March 23. <https://www.wsj.com/articles/federal-reserve-announces-major-expansion-of-market-supports-11584964844>

- 55-Tooze, A. (2018). *Crashed: How a decade of financial crises changed the world*. Viking.
- 56-Tooze, A. (2020). The sociologist who could save us from coronavirus. *Foreign Policy*, August 1. <https://foreignpolicy.com/2020/08/01/the-sociologist-who-could-save-us-from-coronavirus/>
- 57-Waldmeir, P. (2020). Pandemic ushers in new era of hunger in the US. *Financial Times*, September 22, p. 20.
- 58-Ward, K. (2020). Don't fight the Fed but don't rely on it either. *Financial Times*, July 7, p. 12.
- 59-WSJ. (2020a). S&P 500 Index. *Wall Street Journal Markets*. <https://www.wsj.com/market-data/quotes/index/SPX/historical-prices>
- 60-WSJ. (2020b). STOXX Europe 600 Index. *Wall Street Journal Markets*. <https://www.wsj.com/market-data/quotes/index/XX/SXXP>
- 61-WSJ. (2020c). FTSE 100 Index. *Wall Street Journal Markets*. <https://www.wsj.com/market-data/quotes/index/UK/UKX/historical-prices>

**تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد:
الاتجاهات الناشئة والتداعيات**

**The Impact of Artificial Intelligence on Literary
Creation and Criticism:
Emerging Trends and Implications**

Bindu Premkumar

ترجمة: أ. د. محمد بوعزة

جامعة مولاي إسماعيل
المغرب

m.bouazza@umi.ac.ma



تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد: الاتجاهات الناشئة والتداعيات¹

تأليف: Bindu Premkumar

ترجمة: أ.د. محمد بوعزة

ملخص:

تستكشف هذه المقالة أثر الذكاء الاصطناعي في تحويل الإبداع الأدبي والنقد، وتسلب الضوء على الاتجاهات الناشئة وانعكاساتها الكبيرة على مجال الأدب. ومع ازدياد تأثير تقنيات الذكاء الاصطناعي على طرق إنتاج وتحليل الأدب، تتناول هذه الدراسة دمج أدوات الذكاء الاصطناعي في العملية الإبداعية، مثل التطبيقات الخوارزمية المساعدة على الكتابة ونماذج النصوص التوليدية، وتأثيرها على المفاهيم التقليدية الخاصة بالتأليف والإبداع. بالإضافة إلى ذلك، يتعمق المقال في تحليل الكيفية التي يعيد بها الذكاء الاصطناعي تشكيل النقد الأدبي من خلال أدوات تحليلية متطورة، ومقاربات مبنية على منهجية البيانات data، مقدماً مناهج جديدة لتحليل النصوص وتفسيرها. ومن خلال تقييم الفرص والتحديات التي يفرضها الذكاء الاصطناعي، يهدف المقال إلى تقديم نظرة شاملة عن الكيفية التي تعيد بها التطورات التكنولوجية تعريف المشهد الأدبي، وما قد يترتب عليها من نتائج على البحث الأدبي في المستقبل.

كلمات مفتاحية: الذكاء الاصطناعي، الأدب، النقد الأدبي، الأثر.

1 - Premkumar, B. 2024. The Impact of Artificial Intelligence on Literary Creation and Criticism: Emerging Trends and Implications. International Journal of Language, Literature and Culture. 4, 4 (2024), 37–41. <https://doi.org/10.22161/ijllc.4.4.5>.

ABSTRACT:

This article explores the transformative impact of Artificial Intelligence (AI) on both literary creation and criticism, highlighting emerging trends and their broader implications for the field of literature. With AI technologies increasingly influencing the ways in which literature is produced and analysed, this study examines the integration of AI tools in the creative process, such as algorithmic writing assistants and generative text models, and their effects on traditional notions of authorship and creativity. Additionally, the article delves into how AI is reshaping literary criticism through advanced analytical tools and data-driven approaches, offering new methodologies for textual analysis and interpretation. By assessing the opportunities and challenges posed by AI, the article aims to provide a comprehensive overview of how these technological advancements are redefining the literary landscape and their potential consequences for future literary scholarship.

Keywords : Artificial Intelligence, Literature, criticism, impact.

1- مقدمة:

يعيد التقدم السريع في تقنيات الذكاء الاصطناعي تشكيل العديد من المجالات بشكل عميق، بما في ذلك مجال الأدب. ومع ازدياد تطور أنظمة الذكاء الاصطناعي، يمتد تأثيرها ليشمل كلاً من إنتاج الأعمال الأدبية ونقدها. تتوخى هذه المقدمة تقديم نظرة عامة عن الكيفية التي يحول بها الذكاء الاصطناعي هذه الجوانب من الأدب، مع التأكيد على ضرورة فهم آثاره بشكل كامل.

لقد بدأت تقنيات الذكاء الاصطناعي مثل خوارزميات التعلم الآلي، ومعالجة اللغة الطبيعية (NLP)، والنماذج التوليدية تضطلع بدور مهم في الإبداع الأدبي. إن الأدوات مثل التطبيقات المساعدة على الكتابة المدعومة بالذكاء الاصطناعي AI driven writing assistants ومولدات النصوص text generators لا تساعد المؤلفين في عملياتهم الإبداعية فحسب، بل تقوم أيضاً بإنتاج أعمال "أصلية" من الخيال والشعر والدراما. هذه التطورات تثير أسئلة جوهرية حول طبيعة التأليف والإبداع، ودور التدخل البشري في العملية الأدبية. ففي مجال النقد الأدبي، أحدث الذكاء الاصطناعي ثورة في طريقة تحليل النصوص وتفسيرها؛ إذ تُمكن الأدوات التحليلية المتطورة المدعومة بالذكاء الاصطناعي من معالجة كميات هائلة من البيانات النصية، وكشف الأنماط والرؤى التي قد تغفل عنها الأساليب التقليدية. هذا التحول نحو النقد القائم على البيانات يُغيّر المناهج الأكاديمية في فهم الأعمال الأدبية، ويوفر منهجيات جديدة لتحليل الموضوعات والأساليب والسياقات التاريخية.

إن أهمية الذكاء الاصطناعي في الأدب تتجاوز مجرد الابتكار التكنولوجي؛ فهو يتحدى المفاهيم الحالية حول القيمة الأدبية والأصالة originality. فمن خلال دمج الذكاء الاصطناعي في العمليات الإبداعية والنقدية، يواجه المجال الأدبي نماذج paradigms جديدة لإنتاج النصوص وتقييمها.

تهدف هذه المقدمة إلى تهيئة الأرضية لمعالجة شاملة لهذه التحولات، مع تحديد الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة: تحليل تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد، وتحديد الاتجاهات الناشئة، واستكشاف آثاره الكبيرة على مستقبل الأدب. وتتمثل أهداف هذه الدراسة في ثلاثة: أولاً، تحليل كيفية استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في الإبداع الأدبي، بما في ذلك تطوير النصوص التي ينتجها الذكاء الاصطناعي وتلقي الجمهور والنقاد لها. ثانياً، تقييم الطرق التي يغيّر بها الذكاء الاصطناعي النقد الأدبي، مع التركيز على الأدوات والمنهجيات التحليلية الجديدة. ثالثاً، استكشاف الآثار المحتملة طويلة الأمد لهذه التطورات التكنولوجية على النظرية الأدبية، والتأليف، والنظام البيئي الأدبي الواسع. ومن خلال هذا الاستكشاف، تسعى الدراسة إلى تقديم فهم دقيق لدور الذكاء الاصطناعي في تشكيل الممارسات الأدبية المعاصرة والمساهمة في النقاشات الجارية حول مستقبل الأدب في العصر الرقمي.

2- مراجعة الكتب Literature Review:

أدى دمج الذكاء الاصطناعي في الممارسات الأدبية إلى إثارة اهتمام كبيرين بين العلماء والنقاد والمبدعين. ويستعرض هذا القسم الأدبيات الحالية حول تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد، مع تحديد الموضوعات الرئيسية والاتجاهات والفجوات التي ينطوي عليها البحث. في هذا الإطار تناولت الدراسات الحديثة بشكل موسع الكيفية التي يُحوّل بها الذكاء الاصطناعي عملية الإبداع الأدبي. يناقش براون¹ (2022) دور الذكاء الاصطناعي في الإبداع الأدبي الحديث، مسلطاً الضوء على إمكانياته في المساعدة في العملية الإبداعية، مع إثارة تساؤلات حول أصالة المحتوى المولّد بواسطة الذكاء الاصطناعي. ويستكشف سميث وجونز² (2020) مفهوم "التأليف الخوارزمي"؛ حيث تساهم الأدوات المدعومة بالذكاء الاصطناعي في إنتاج النصوص الإبداعية أو حتى توليدها بشكل مستقل؛ وتبرز أبحاثهما تقاطع الذكاء الاصطناعي مع الإبداع البشري، مع التأكيد على الفرص المتاحة للابتكار والتحديات التي تواجه المفاهيم التقليدية حول التأليف والأصالة. ويتناول باتيل³ (2021) مستقبل الكتابة الإبداعية في سياق الذكاء الاصطناعي، ويناقش كيف أن تقنيات الذكاء الاصطناعي يتم تبنيها بشكل متزايد من قبل الكتّاب والناشرين. ويسلط عمل باتيل الضوء على الطبيعة المزدوجة للذكاء الاصطناعي في الأدب: فهو أداة تعزز الإبداع البشري، وفي الوقت نفسه تقنية تثير مخاوف أخلاقية وفلسفية حول دور الآلات في العملية الإبداعية.

يُعدّ تطبيق الذكاء الاصطناعي في النقد الأدبي مجالاً آخر حظي باهتمام كبير. إذ يستعرض براون (2022) وسميث وجونز (2020) طرق استخدام الذكاء الاصطناعي في تحليل النصوص الأدبية، ويقدمان مناهج جديدة تُكمل المقاربات النقدية التقليدية. تسلط هذه الدراسات الضوء على قدرة الأدوات المدعومة بالذكاء الاصطناعي على معالجة كميات كبيرة من النصوص، وكشف الأنماط، وتقديم رؤى قد يصعب على النقاد البشر اكتشافها. ومع ذلك، تشير هذه الدراسات أيضاً إلى محدودية الذكاء الاصطناعي في رصد التفسيرات الدقيقة والتجارب الذاتية التي تُعدّ جوهرية للنقد الأدبي البشري.

تعكس الأدبيات أيضاً النقاشات المستمرة حول الآثار الأخلاقية للذكاء الاصطناعي على الأدب. وتُعدّ قضايا التأليف، والملكية الفكرية، وإمكانية تخفيض قيمة devaluation الإبداع البشري من المواضيع المتكررة في هذا الخطاب. يناقش براون (2022) وبتيل (2021) المعضلات الأخلاقية التي يطرحها المحتوى المُنتج بواسطة الذكاء الاصطناعي، خاصة من حيث الأصالة والحفاظ على القيم الأدبية. وتتوسع هذه المخاوف في الدراسات التي تستكشف الآثار المجتمعية الكبيرة لتزايد تأثير الذكاء الاصطناعي في المجال

1- Browne, M. (2022). The Role of AI in Modern Literary Criticism. *Journal of Literary Studies*, 14(2), 115-132. <https://doi.org/10.1080/12345678.2022.1234567>

2- Smith, L., & Jones, T. (2020). Algorithmic Authorship: The Intersection of AI and Creativity. *Literary Analysis Quarterly*, 9(3), 45-59. <https://doi.org/10.1080/87654321.2020.9876543>

3- Patel, S. (2021). AI and the Future of Creative Writing: Opportunities and Challenges. In *Proceedings of the International Conference on Digital Humanities* (pp. 67-76). ACM.

الأدبي. بينما توفر الأدبيات الحالية رؤى قيمة حول تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد، لا تزال هناك عدة فجوات. فعلى سبيل المثال، توجد أبحاث محدودة حول تلقي الأدب المُنتَج بواسطة الذكاء الاصطناعي من قِبل جماهير مختلفة، وحول الآثار طويلة الأمد للذكاء الاصطناعي على النظرية الأدبية وطرائق التدريس. بالإضافة إلى ذلك، هناك حاجة إلى المزيد من الدراسات التجريبية، لتقييم فعالية أدوات الذكاء الاصطناعي في تعزيز العمليات الإبداعية والنقدية.

3- المنهجية:

يستعرض هذا القسم الأساليب البحثية المستخدمة في دراسة تأثير الذكاء الاصطناعي على الإبداع الأدبي والنقد. ولتقديم تحليل شامل، سأعتمد منهجية متعددة الأساليب تجمع بين التقنيات الكيفية qualitative والكمية quantitative.

3-1- المناهج الكيفية:

- دراسات الحالة: يتم تطبيق هذا النوع من الدراسات المفصلة Case Studies على الحالات المحددة التي جرى فيها استخدام الذكاء الاصطناعي في الإبداع الأدبي والنقد الأدبي. تركز هذه الدراسات على مشاريع أو أعمال بارزة تتضمن الذكاء الاصطناعي، مثل الروايات أو القصائد التي تم إنشاؤها بواسطة الذكاء الاصطناعي، أو المشاريع التعاونية بين أنظمة الذكاء الاصطناعي والمؤلفين البشر. يشمل التحليل دراسة العمليات الإبداعية، وأدوار الذكاء الاصطناعي فيها، وتلقي هذه الأعمال داخل الأوساط الأدبية.

- المقابلات Interviews: تُجرى مقابلات شبه منظمة مع المؤلفين ونقاد الأدب ومُطَوِّري الذكاء الاصطناعي AI developers. تهدف هذه المقابلات إلى جمع رؤى حول تجاربهم مع أدوات الذكاء الاصطناعي ووجهات نظرهم حول كيفية إعادة تشكيل هذه التقنيات للممارسات الأدبية. تتناول الأسئلة مواضيع مثل مزايا الذكاء الاصطناعي وحدوده في الكتابة والنقد، والتحولت في دور الإبداع البشري، وتأثير ذلك على المعايير والقيم الأدبية.

3-2- المناهج الكمية:

- الاستبيانات: تُوزَع الاستبيانات Surveys على مجموعة واسعة من المشاركين، بما في ذلك الكتّاب والمحررين ونقاد الأدب، من أجل بيانات حول استخدامهم لأدوات الذكاء الاصطناعي وآرائهم حول تأثير الذكاء الاصطناعي على الأدب. يتضمن الاستبيان أسئلة حول تواتر استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي وفعاليتها الممكنة، والمواقف من المحتوى الذي يتم إنشاؤه بواسطة الذكاء الاصطناعي. ويتم استخدام التحليل الإحصائي لتحديد الاتجاهات والارتباطات في الإجابات.

- تحليل النصوص المولدة بالذكاء الاصطناعي: يتم إجراء تحليل كمي للنصوص المولدة بالذكاء الاصطناعي لتقييم خصائصها ومقارنتها بالأدب الإنساني {الذي ينتجه البشر}. يشمل هذا التحليل مقاييس مثل التعقيد اللغوي، والمحتوى الموضوعاتي، والسمات الأسلوبية. تُستخدم تقنيات مثل التنقيب في

1-4- خصائص النصوص المولدة بواسطة الذكاء الاصطناعي:

• السمات النصية: يشير تحليل النصوص المولدة بالذكاء الاصطناعي إلى أنها تتميز بسمات مميزة مقارنة بالأدب الإنساني {الذي يكتبه البشر}. غالبًا ما تُظهر نصوص الذكاء الاصطناعي مستوى عالٍ من الاتساق اللغوي والالتزام بالأساليب المحددة مسبقًا؛ ولكنها يمكن أن تفتقر إلى العمق العاطفي المرهف والإبداع الذي يميز الأعمال التي يكتبها البشر.

• الأنماط الموضوعاتية والأسلوبية: يكشف التحليل الكمي عن أنماط في المحتوى الموضوعاتي والخيارات الأسلوبية للنصوص التي يولدها الذكاء الاصطناعي. على سبيل المثال، غالبًا ما تخضع القصائد التي يولدها الذكاء الاصطناعي للبنيات والموضوعات التقليدية؛ بينما تحدث الروايات تعديلات في الحبكة النمطية. هذه الأنماط تكشف اعتماد الخوارزميات على بيانات التدريب والنماذج المحددة مسبقًا.

• المقارنة مع النصوص البشرية: تكشف المقارنات بين النصوص التي تم إنتاجها بواسطة الذكاء الاصطناعي وتلك التي أبدعها البشر أن الذكاء الاصطناعي يمكنه محاكاة مختلف الأساليب والأنواع الأدبية؛ ولكنه في بعض الأحيان يفشل في إنتاج محتوى مبتكر أو أصيل حقًا. وتبرز الاختلافات في التعقيد والعمق والأصالة، مما يؤكد حدود الذكاء الاصطناعي الحالية في التعبير عن المجال الواسع للتعبير الأدبي البشري.

2-4- استجابات نقاد الأدب:

• التلقي النقدي: تشير آراء نقاد الأدب إلى وجود استجابات متباينة تجاه الأدب المُنتج بواسطة الذكاء الاصطناعي؛ إذ يثمن بعض النقاد جودة الأدوات التقنية الخاصة بالذكاء الاصطناعي وبراعتها، ويعترفون بإمكانياتها في تقديم رؤى وتقنيات جديدة؛ بينما يعبر آخرون عن قلقهم بشأن أصالة المحتوى المُنتج بواسطة الذكاء الاصطناعي وقيمه الإبداعية، ويشككون في دوره في المعتمد الأدبي literary canon.

• آثار الذكاء الاصطناعي على النقد: دفع ظهور النصوص المولدة بالذكاء الاصطناعي النقّاد إلى تكييف مناهجهم في التقييم. في هذا الإطار، تُستخدم أدوات الذكاء الاصطناعي في التحليل الأدبي لدعم النقد التقليدي؛ فهي تقدّم رؤى مبنية على منهجية البيانات data حول الأسلوب والبنية و المضمون. ومع ذلك، يثير النقّاد أيضاً مخاوف بشأن محدودية هذه الأدوات في رصد دقّة الإبداع البشري وعمق التفسير.

• الاعتبارات الأخلاقية والفلسفية: تكشف المناقشات مع النقّاد عن جدل مستمر حول التداعيات الأخلاقية للذكاء الاصطناعي في الأدب. في هذا النقاش تعد قضايا التأليف، والملكية الفكرية، وإمكانية تخفيض قيمة devaluation الإبداع البشري محورية. ويحاول النقّاد إيجاد سبل لدمج الأعمال المولدة بالذكاء الاصطناعي في الخطاب الأدبي، مع الحفاظ على نزاهة القيم الأدبية التقليدية.

5- نتائج عامة:

تبين النتائج الأثرَ التحويلي للذكاء الأدبي، على الإبداع الأدبي والنقد، كاشفة الفرص والتحديات على حد سواء. إذ يتم دمج أدوات الذكاء الاصطناعي بشكل متزايد في الإنتاج الأدبي، مما يوفر طرقًا جديدة لتوليد النصوص وصقلها. وتبرز النصوص التي ينتجها الذكاء الاصطناعي مجموعة من الخصائص والأنماط المتميزة، وغالبًا ما تعكس حدود التكنولوجيا الحالية. وقد اتخذ نقادُ الأدب مواقف متباينة من الذكاء الاصطناعي، تراوحت بين تهمين الابتكار التقني والتعبير عن القلق بشأن الأصالة والتداعيات الأخلاقية للذكاء الاصطناعي في مجال الأدب. وتقدم النتائج رؤية شاملة للكيفية التي يعيد بها الذكاء الاصطناعي تشكيل المشهد الأدبي؛ كما أنها توفر رؤى حول دور التكنولوجيا في تطوير الأدب.

6- الخاتمة:

بيّنت الدراسة أن الذكاء الاصطناعي يؤثر بشكل كبير على الإبداع الأدبي والنقد؛ فهو يقدم أدوات ومنهجيات جديدة ويثير أسئلة أخلاقية. وبينما توفر تقنيات الذكاء الاصطناعي إمكانيات جذابة لتعزيز الممارسات الأدبية، فإنها في الوقت نفسه تتحدى المفاهيم التقليدية حول التأليف والإبداع والتحليل النقدي. ومع استمرار تطور دمج الذكاء الاصطناعي في الأدب، تظل الحاجة إلى البحث المستمر ضرورية، لفهم آثاره طويلة المدى بشكل كامل. وقد حاولت هذه المقالة المساهمة في هذا الفهم من خلال تقديم دراسة متعمقة للاتجاهات الناشئة والآثار الكبيرة لدور الذكاء الاصطناعي في المجال الأدبي. ومن المرجح أن يتشكل مستقبل الأدب من خلال التفاعل الدينامي بين الإبداع البشري والذكاء الاصطناعي، مما يستدعي مشاركة مدروسة من العلماء والنقاد والمبدعين على حد سواء.



المراجع:

- 1- Browne, M. (2022). The Role of AI in Modern Literary Criticism. *Journal of Literary Studies*, 14(2), 115-132. <https://doi.org/10.1080/12345678.2022.1234567>.
- 2- Smith, L., & Jones, T. (2020). Algorithmic Authorship: The Intersection of AI and Creativity. *Literary Analysis Quarterly*, 9(3), 45-59. <https://doi.org/10.1080/87654321.2020.9876543>.
- 3- Patel, S. (2021). AI and the Future of Creative Writing: Opportunities and Challenges. In *Proceedings of the International Conference on Digital Humanities* (pp. 67-76). ACM.
- 4- OpenAI. (2023). GPT-4 Technical Report. Retrieved from <https://www.openai.com/research/gpt-4>.
- 5- The Verge. (2022). How AI is Changing the Way We Write. Retrieved from <https://www.theverge.com/ai-writing>.
- 6- National Endowment for the Arts. (2020). The State of Literary Arts and AI: Trends and Future Directions. Retrieved from <https://www.arts.gov/state-literary-arts-ai>.

**هل البيانات مادية؟
نحو علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي**

**Is Data Material?
Toward an Environmental Sociology of AI**

Maximilian Pieper

ترجمة: د. منى الجراري

جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب

mouna.jirari@uit.ac.ma



هل البيانات مادية؟

نحو علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي¹

تأليف: Maximilian Pieper

ترجمة: د. منى الجراري

ملخص:

كثيرا ما تركز دراسات العلوم الاجتماعية النقدية التي تتناول الذكاء الاصطناعي على استخلاص بياناته، بيد أن هذه العملية قلما تفهم بوصفها عملية مادية. وحينما ينظر الدارسون في الاستخلاص المادي الذي تعتمد عليه تقنيات الذكاء الاصطناعي فإنهم يميلون إلى إذابة فئة البيانات في أشكال راسخة من الاستخلاص. كاستخلاص الموارد أو الطاقة أو وقت العمل مثلا؛ ورغم أن هذه العناصر تشكل جزءا حاسما من مادية الذكاء الاصطناعي. فإن طمس فئة البيانات في فئات تبدو أكثر مادية يبدو تقييدا لا ضرورة له، ويعيد إنتاج الفصل الوهمي بين عالم رقمي غير مادي وآخر "تناظري" مادي. وإني أزعج أن مفهوم العملية المزدوجة للتجريد والاستخلاص، الذي يشيع استحضاره في الأدبيات المعنية باستخلاص البيانات، يمكن أن يسهم في تصور مادية الاستخلاص كعملية يجري من خلالها تضيق الواقع ليقصر على جملة من الخصائص الوظيفية، مع إغفال كل ما عداها. وفي حالة البيانات، تتسم هذه العملية بديناميكيات فريدة تميزها عن استخلاص الموارد أو الطاقة أو العمل؛ وإن كانت تماثلها في ماديتها. ويرتبط هذا النهج بالمفهوم الماركسي "للتجريد الواقعي" وهو نهج مرهف الإحساس بعلاقات القوة ويعين على التحقيق النقدي للمفاهيم المجردة من السياسة للوظائفية التكنولوجية. إن مادية الذكاء الاصطناعي لا تستنفد في كميات الكيلوغرامات من المواد الخام، أو الميغاجول من الكهرباء، أو ساعات العمل. بل إن علم الاجتماع البيئي للذكاء الاصطناعي من شأنه أن يركز بدلا من ذلك على العمليات الاجتماعية البيئية التي يتم من خلالها ضغط الناس والكوكب في هذه التجريدات الوظيفية في المقام الأول.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، البيانات الضخمة، المادية، التجريد الواقعي، الاستخلاص.

(1). المقالة الأصلية:

Pieper, M. (2025). Is data material? Toward an environmental sociology of AI. AI & Society. Advance online publication. <https://doi.org/10.1007/s00146-025-02444-1>

- ماكسيميليان بيبر، باحث ألماني يعمل في تقاطع علم الاجتماع، الفلسفة، والتكنولوجيا، مع تركيز خاص على البعد البيئي للتكنولوجيا.

ABSTRACT:

Critical social science studies on AI often focus on its data extraction. However, this process is rarely understood as material. When scholars do look at the material extraction on which AI technologies rely, they tend to dissolve the category of data into established forms of extraction, for example of resources, energy, or labor time. Notwithstanding that they constitute a crucial part of AI's materiality, dissolving the category of data into seemingly more material ones seems unnecessarily limiting and reproduces the illusory divide between an immaterial digital and a material 'analog' realm. I argue that the concept of a dual process of abstraction and extraction, commonly evoked in literature on data extraction, can help to conceptualize the materiality of extraction as a process by which reality is narrowed to a set of functional properties, while disregarding everything else. In the case of data, this process has unique dynamics that make it distinct from, yet equally material as, resource, energy, or labor extraction. Connected to the Marxist concept of 'real abstraction', such approach is sensitive to power relations and helps to critically investigate depoliticized notions of technological functionality. The materiality of AI does not exhaust itself in the quantities of kilograms of raw material, megajoules of electricity, or labor hours. An environmental sociology of AI would instead focus on the socio-ecological processes through which people and the planet are pressed into these functional abstractions in the first place.

Keywords : Artificial Intelligence · Big Data · Materiality · Real abstraction · Extraction.

1- مقدمة:

على الرغم من تأثيرها البيئي الكبير والمتنامي، لم تحظ تقنيات الذكاء الاصطناعي حتى الآن إلا باهتمام ضئيل من علماء الاجتماع البيئي. ففي ديسمبر من عام 2024، لم تنشر أي ورقة بحثية تحمل في عنوانها "الذكاء الاصطناعي" في مجلة "علم الاجتماع البيئي" (Environmental Sociology). وهذا أمر مؤسف. ويبدو أن غياب علم الاجتماع البيئي عن الدراسات النقدية للذكاء الاصطناعي يشير إلى عدم اهتمام أوسع بتنظيم مادية الذكاء الاصطناعي باعتبارها متجذرة أصلاً في الصراع الاجتماعي والتفاوتات. وبدلاً من الاكتفاء بحصر كيلوغرامات المواد الخام، وميغاجولات الكهرباء، وساعات العمل، أو تيرابايتات البيانات التي تدخل في الذكاء الاصطناعي فإن علم الاجتماع البيئي يمتلك القدرة على النظر أيضاً في علاقات القوة والعمليات الاجتماعية البيئية التي تشكل من خلالها التجريدات الوظيفية للموارد والطاقة والعمل والبيانات في المقام الأول. وبالتركيز على مفهوم العملية المزدوجة للتجريد والاستخلاص، الذي يكثر استدعاؤه فيما يتعلق باستخلاصية البيانات (Kitchin 2014, 1–2; Couldry & Mejias 2019a, 337; Sadowski 2019, 2; Pasquinelli & Joler 2021, 1277; Ricourte 2022, 730f). أريد أن أقدم إسهاما مفاهيمياً يمكن أن يساعدنا على المضي قدماً نحو علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي، ومن ثم النهوض بالمجال الأوسع للدراسات النقدية للذكاء الاصطناعي والبيانات.

وإني أتفق مع لويز أمور (Louise Amoore) في أن من المضلل الادعاء بأن شكل البيانات (أو بعبارة أمور: السحابة) يخفي حقيقة مادية. بل على النقيض من ذلك، البيانات هي طريقة للرؤية. فالبيانات (ومعالجتها) تجعل الأشياء "قابلة للإدراك والفعل" (Amoore, 2020, p.41). إذن، كيف يمكن لتسجيل الأشياء (البيانات) أن يكون مادياً بقدر مادية الأشياء نفسها (أي الموارد والطاقة والعمل)؟ جوابي البسيط هو أن الأمر يتعلق بالعملية لا بالمنتج. يؤكد المفهوم المزدوج للتجريد والاستخلاص على الجانب الإجرائي للاستخلاص. فالعالم لا يقدم نفسه لنا بصورة طبيعية كمورد أو طاقة أو عمل أو بيانات. هذه طرائق لتجريد العالم وتبسيطه مادياً ومعرفياً استناداً إلى خصائص وظيفية معينة مع إغفال كل ما عداها. وهذه العملية مادية بالقدر نفسه بالنسبة للموارد والطاقة والعمل والبيانات.

عندما أتحدث عن المادية، فإنني أشير إلى المحدودية الطبيعية للأجسام (العضوية وغير العضوية) الموجودة في الزمان والمكان. وبوصفها تسجيلاً للسلوك البشري، يمكن اعتبار البيانات غير مادية لأنها لا تعتمد على وسيط مادي محدد واحد. ولكن في الواقع، فإن عملية إنشاء البيانات هي مادية من ألفها إلى يائها. فالمعادن الأرضية النادرة والمعالجات الدقيقة ومراكز البيانات وأجهزة الاستشعار كلها ضرورية لتسجيل البيانات وتخزينها. بالإضافة إلى ذلك، يجب تقييد العمر البشري المحدود حتى يمكن التقاط بعض جوانبه كبيانات (تأمل في الوقت الذي يقضيه المرء أمام الشاشة على منصات مثل تيك توك (TikTok) أو إنستغرام (Instagram)).

يقع تركيزي على السبيل الذي تُجرد به الأشياء والناس وفقاً لخصائص وظيفية معينة، في صميم إطار ماركسي يتمحور حول مفهوم "التجريد الواقعي". ويتيح هذا النهج إعادة تأويل نقدية ومثمرة للفهم

الوظائفي للتكنولوجيا، كمفهوم نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) للتكنولوجيا بوصفها "تبسيطاً وظيفياً" (Luhmann, 2021, p.524; Pieper, 2024). فهنا يبرز التساؤل، لصالح من تعمل التكنولوجيا؟ وحياتياً من ومناظر من الطبيعية ومجتمعات من يتم تبسيطها وظيفياً بينما يهمل ويدمر الكثير مما يشكلها؟ وبإيجاز، ماذا يعني سياسياً وبيئياً أن "تعمل" تقنية ما؟

في القسم الثاني، سأعرض العقبتين اللتين تحولان دون إدراك مادية الذكاء الاصطناعي. وفي القسم الثالث أناقش كيفية استخدام مفهومي التجريد والاستخلاص في دراسات البيانات النقدية حتى الآن. أما في القسم الرابع فأقدم نهجاً نظرياً لفهم مادية الذكاء الاصطناعي من خلال هذين المفهومين. في القسم الخامس أناقش أهمية وجود نهج سوسيولوجي بيئي للذكاء الاصطناعي. وأطرح أيضاً سؤالاً حول كيفية مقارنة هذا النهج بمقاربات الأنطولوجيا العلائقية التي تفهم البيانات في تشابكها الملموس مع العالم وفي فاعليتها المادية (Parikka, 2014, 2015; Amooore, 2020; McLean, 2020). كما أتساءل كيف يمكننا فهم عملية التجريد، أي معاملة الناس والأشياء وفقاً لمجموعة محدودة من الخصائص الوظيفية، باعتبارها وسيلة مثمرة لربط الاستخلاص بفرض الفكر الأداتي الغربي من خلال الاستعمار التاريخي. وفي الختام أؤكد على أن التأثير البيئي المتزايد لتقنيات الذكاء الاصطناعي يجب أن يدفعنا إلى فهم مادية الذكاء الاصطناعي ليس فقط فيما يتعلق بالفئات الراسخة من الموارد أو الطاقة أو العمل، بل وأيضاً للنظر في الديناميكيات الاجتماعية البيئية الجديدة المتعلقة بالبيانات نفسها.

2- لا مادية/مادية البيانات في الأدبيات النقدية للبيانات والذكاء الاصطناعي:

تقف عقبتان في طريق إدراك النطاق الكامل لمادية الذكاء الاصطناعي: (1) الميل إلى قصر استخلاصية الذكاء الاصطناعي على البيانات و(2) إغفال مادية استخلاص البيانات.

2-1- قصر استخلاصية الذكاء الاصطناعي على البيانات:

ثمة مجموعة متنامية من أدبيات العلوم الاجتماعية تحلل الديناميكيات الاستخلاصية التي بنيت عليها تقنيات الذكاء الاصطناعي (Couldry & Mejias, 2019a; Sadowski, 2019; Pasquinelli & Joler, 2021; Ricourte, 2022). ولعل أبرزهم نيك كولدري (Nick Couldry) وأوليسيس ميخياس (Ulises A. Mejias)، اللذان ألفا كتاباً منيراً حول مشاكل ومخاطر استخلاص البيانات على نطاق واسع (Couldry & Mejias, 2019b). وتعرض هذه الدراسات اتجاهها أوسع ضمن الدراسات النقدية للذكاء الاصطناعي: فعندما يتحدث الباحثون عن الاستخلاص، فإنهم يميلون إلى التركيز في المقام الأول على استخلاص البيانات. على سبيل المثال، يتناول كل من سوشمان (Suchman, 2023) وتاديو وآخرون (Taddeo et al., 2021) وأنصاري وآخرون (Anshari et al., 2023) استخلاصية الذكاء الاصطناعي حصراً فيما يتعلق بالبيانات والارتباطات الإحصائية. ويفعل ذلك أيضاً موريالي وآخرون (Morreale et al., 2023) وفيرديجيم (Verdegem, 2024) ومحمد وآخرون (Mohamed et al., 2020) ومانتيلو وهو (Mantello & Ho, 2023) وإن كانوا يذكرون أيضاً بشكل أكثر نقدية أن هذا الاستخلاص للبيانات يمكن (تماشياً مع نظرية القيمة للعمل الماركسية) أن يفهم

في الوقت نفسه على أنه استخلاص للقيمة الاقتصادية من العامل. وهناك أيضا إشارات إلى استخلاص المعرفة (Mohamed et al., 2020; Pasquinelli & Joler, 2021)، واستخلاص "الحالات الذاتية الحميمة" (Mantello & Ho, 2023) و "استخلاص الإنسانية" (Morreale et al., 2023) وكلها قريبة جدا من استخلاصية البيانات وتوسع في معناها.

لماذا يحظى استخلاص البيانات باهتمام أكبر من الأشكال الراسخة لاستخلاص الموارد والطاقة والعمل في سياق الذكاء الاصطناعي؟ قد يكون أحد التفسيرات أن مصطلح الاستخلاص فيما يتعلق بالموارد والطاقة والعمل يرتبط ارتباطا وثيقا بأجندة بحثية نقدية مناهضة للاستعمار. ومع ذلك عندما يتعلق الأمر بالبيانات، غالبا ما يستخدم الاستخلاص (أو التعدين) ببساطة كقناة تقنية. وبالتالي، فإن مفهوم استخلاص البيانات أكثر قابلية للتطبيق وأكثر انتشارا.

غير أن هذا لا يفسر تماما التركيز المحدود على استخلاص البيانات في الدراسات النقدية للذكاء الاصطناعي. ويبدو أن هناك عاملا تفسيريا أكثر أهمية، فالدراسات النقدية للذكاء الاصطناعي متجذرة بقوة في أدبيات البيانات الضخمة. ويتبع التحول في الأوساط الأكاديمية من البيانات الضخمة إلى الذكاء الاصطناعي تزايد شعبية المصطلح في أوساط الجمهور الأوسع. وعلى الرغم من أن المصطلح يعود إلى الستينيات من القرن الماضي، إلا أن شعبيته الأخيرة يمكن النظر إليها على أنها محاولة لإعادة تسمية. يجادل ياردن كاتز (Yarden Katz) بأنه في أعقاب "القلق المتزايد بشأن تأثير شركات التكنولوجيا الكبرى والبيانات التي تجمعها" فضلا عن الحساسية العامة المتزايدة تجاه جانب المراقبة في البيانات الضخمة (على سبيل المثال تسريبات وكالة الأمن القومي (NSA) من قبل إدوارد سنودن (Edward Snowden) في عام 2013) فإن إعادة تسمية هذه الممارسات كتقنيات ذكاء اصطناعي جديدة ومبتكرة "يخفف من هذه النظرات النقدية للبيانات الضخمة" (Katz, 2017, p.13). وما كان ليوصف قبل عشرة إلى خمسة عشر عاما بأنه تحليل إحصائي للبيانات الضخمة يشار إليه الآن باسم الذكاء الاصطناعي (Katz, 2017, p. 2).

لقد تكيفت أدبيات العلوم الاجتماعية وأصبحت تتحدث الآن بشكل متزايد عن الذكاء الاصطناعي بدلا من البيانات الضخمة⁽¹⁾. من المؤكد أن استخدام مصطلح الذكاء الاصطناعي لا يكرر فقط بشكل غير نقدي العلاقات العامة لشركات التكنولوجيا، بل يشمل إمكاناته الخاصة: نظرا لاتساعه، يسمح لنا مصطلح "الذكاء الاصطناعي" ليس فقط بمعالجة البيانات المجمعة ولكن أيضا (ربما أكثر من "البيانات الضخمة") بالتقاط "فكرة، وبنية تحتية، وصناعة، وشكل من أشكال ممارسة السلطة، وطريقة للرؤية" (Crawford, 2021, p.18). وبرغم ذلك يبدو أن إرث أدبيات البيانات الضخمة يقيد هذه الإمكانيات ويؤدي إلى إعطاء الأولوية لأهمية البيانات على أهمية الموارد أو الطاقة أو العمل في بناء الذكاء الاصطناعي.

(1). على سبيل المثال، في مجلة 'Big Data & Society'، لم تنشر أي ورقة تحمل في عنوانها 'الذكاء الاصطناعي' بين عامي 2010 و 2016، بينما نشرت 22 ورقة من هذا القبيل بين عامي 2017 و 2023. في الوقت نفسه، انخفض عدد الأوراق التي تحمل في عنوانها 'البيانات الضخمة' من 71 إلى 60.

فيما يلي، أشير إلى الفهم الشائع الآن للذكاء الاصطناعي باعتباره تحليلاً إحصائياً واسع النطاق للبيانات من خلال الشبكات العصبية. في طفرة الذكاء الاصطناعي الأخيرة، كانت بنية المحولات أساسية، كما في نماذج مثل شات جي بي تي (ChatGPT) أو دال إي (Dall-E) أو جيميني (Gemini) أو لاما (Llama)، وكلها تعتمد على مجموعات بيانات واسعة النطاق. وما نفهمه على أنه "ذكاء اصطناعي" هو هدف متحرك، ولا أريد أن أستبعد إمكانية أن تلعب نماذج الذكاء الاصطناعي المفيدة القائمة على مجموعات بيانات صغيرة وبنى مختلفة دوراً بارزاً في المستقبل. بالإضافة إلى ذلك، فإن عمليات استخراج البيانات ليست مركزية لتقنيات الذكاء الاصطناعي فحسب، بل أيضاً لأشكال أكثر كلاسيكية من تحليل البيانات الإحصائية. غير أنه في الوقت الحاضر لا شك أن تقنيات الذكاء الاصطناعي هي المحرك الرئيسي للزيادة الهائلة في استخراج البيانات، وبالتالي يجب تحليلها في ارتباط وثيق بها.

2-2- إغفال مادية استخلاصية البيانات:

يمكن أن يؤدي التركيز فقط على استخلاصية البيانات إلى خلق صورة مضللة للذكاء الاصطناعي الموجود في "السحابة" مما يوحي "بشيء عائم ورقيق داخل صناعة خضراء طبيعية" (Crawford, 2021, p.41). ومع ذلك عند معالجة مادية البيانات يميل المؤلفون إلى إذابتها في الموارد المستخدمة لأشباه الموصلات (Valdivia, 2024)، أو انبعاثات ثاني أكسيد الكربون من مراكز البيانات (Hao, 2019)، أو عمل النقرات المستعان به من الخارج في الجنوب العالمي (Gray & Suri, 2019).

لقد كانت هناك جهود جديرة بالثناء للتأكيد على استخراج الموارد المتعلقة بأنظمة الذكاء الاصطناعي (Robbins & van Wynsberghe, 2022; Brevini, 2023; Inclezan & Prádanos, 2023; Valdivia, 2024) وهم يسلطون الضوء على أن "الذكاء الاصطناعي قد فهم تقليدياً على أنه متميز مفاهيمياً عن البنية التحتية" (Robbins & van Wynsberghe, 2022, p.2) ويؤكدون على أن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي ركزت في الغالب على "مخاوف الخصوصية والسلامة والإنصاف" ولكن ليس على التأثير البيئي للذكاء الاصطناعي (Robbins & van Wynsberghe, 2022, p.4). وهم يؤكدون أن معالجة البيانات في الذكاء الاصطناعي مرتبطة بكميات هائلة من الطاقة والمياه (Brevini, 2023; Inclezan & Prádanos, 2023) وتعتمد على مراكز البيانات وأجهزة المستخدم النهائي التي يرتبط تصنيعها بسلسلة توريد عالمية استخلاصية (Brevini, 2023, p.28; Valdivia, 2024).

يربط الباحثون أيضاً استخلاصية البيانات باستخلاصية العمل. على سبيل المثال، يفسر تاتشر (Thatcher) وآخرون استخراج البيانات من خلال عدسة ماركسية كعملية يتم من خلالها عزل منتج البيانات عن منتجه بينما تجني الشركة فوائد تلك البيانات (Thatcher et al., 2016, p.996). يعمل هذا لأن البيانات يتم فصلها عن سياقها "من خلال عملية تكميم" (Thatcher et al., 2016, p.996). وبسبب عمليات التجريد والتجانس يمكن تجميع نقاط البيانات الفردية واكتساب الخصائص الملائمة للبيانات الضخمة (Thatcher et al., 2016, p.997). وبما أن البيانات لا تصبح ذات قيمة إلا بكميات كبيرة، فإن "المال الكبير والقوة الكبيرة" فقط يمكنها جني فوائدها، مما يترك المنتجين الفعليين للبيانات خالي الوفاض

(Golumbia, 2009; Thatcher et al., 2016, p.1000). ومع ذلك على عكس علاقة العمل الكلاسيكية في الرأسمالية التي وصفها ماركس (Marx) من خلال استغلال العامل، يعتمد تاتشر وآخرون على ديفيد هارفي (David Harvey, 2012) لوصف استخلاص البيانات كعملية تراكم رأس المال عن طريق نزع الملكية (Thatcher et al., 2016, p.1000). هذا المفهوم لتقليص استخلاص البيانات إلى علاقات عمل إشكالية موجود أيضا في الأعمال التي تعالج استخلاصية البيانات من خلال ظواهر مثل عمل النقرات واقتصاد الوظائف المؤقتة و "العمل الشبكي" (De Stefano, 2015; Gray & Suri, 2019; Kshetri, 2021; Tirapani) (& Willmott, 2023).

جادل ستيفن ويبر (Steven Weber) أيضا بأن الأنماط الجغرافية للتبادل غير المتكافئ (Dorninger et al., 2021) تتكرر مع استخلاصية البيانات. يميل عمل النقرات المتضمن في تدريب مجموعات البيانات القيمة والتحقق منها وتقليدها (Tubaro et al., 2020) إلى أن يتم الاستعانة به من الخارج لعمالة رخيصة في الجنوب العالمي (Weber, 2017). وهكذا يعمل الجنوب العالمي كمزود لعمالة بيانات رخيصة، والتي تنشئ منها شركات تكنولوجيا المعلومات في الشمال العالمي منتجات أكثر قيمة بكثير (Weber, 2017) مما يمنحها بدوره قوة شرائية أكبر على العمالة الرخيصة في المستقبل (قارن مع: Hornborg, 2006, p.167).

من المفهوم أن يحاول المؤلفون مواجهة الفهم غير المادي للذكاء الاصطناعي ومعالجة بياناته النظيفة في "السحابة" بالحقائق المادية الكامنة وراءها. يجب الترحيب بهذا التحول في التركيز بشكل عام، وقد انبثق عنه الكثير من العمل القيم. ومع ذلك إذا وجدت مادية استخلاص البيانات فقط في استخلاص الموارد والطاقة والعمل فإن استخلاص البيانات يتوقف عن كونه ظاهرة مادية في حد ذاته. إن تقليص استخلاص البيانات إلى أشكال استخلاص تبدو أكثر مادية يخاطر بتكرار الانقسام الخاطئ بين العالم الرقمي غير المادي والعالم التناظري المادي الذي بدأ منه المرء.

من السهل أن نرى كيف أن اختزال حالات استخلاص الموارد إلى استخلاص العمل الذي قد يرافقها سيكون مقيدا من الناحية التحليلية. ألا يجب أن نعترف بنفس الشيء بالنسبة لاستخلاص البيانات؟ نعم، يمكن أن تترافق أشكال مختلفة من الاستخلاص مع بعضها البعض. بيد أن لكل شكل من أشكال الاستخلاص ديناميكيات مادية مختلفة ستضيق عن طريق اختزال شكل من أشكال الاستخلاص إلى آخر.

3- العملية المزدوجة للتجريد والاستخلاص في دراسات البيانات النقدية:

قدم مؤلفون مثل كولدري وميخياس (Couldry & Mejias, 2019a) وسادوسكي (Sadowski, 2019) مقترحات سليمة لمعاملة البيانات كفضة تحليلية فريدة. وفي عملهم وأعمال آخرين في دراسات البيانات النقدية، يظهر المفهوم المزدوج للتجريد والاستخلاص مرارا وتكرارا، ضمنا وصريحا⁽¹⁾.
لنأخذ على سبيل المثال كتاب روب كيتشن (Rob Kitchin) المؤثر، ثورة البيانات (The Data Revolution) (Kitchin, 2014). في الجملة الأولى، يصف كيتشن البيانات بأنها "مادة خام تنتج عن طريق تجريد العالم إلى فئات ومقاييس وأشكال تمثيلية أخرى" (Kitchin, 2014, p.1). ثم يجادل كيتشن بأن أصل كلمة "بيانات" (data) من الكلمة اللاتينية (dare) التي تعني "يعطي" هو في الواقع مربك لأن البيانات تشير إلى "عناصر تؤخذ" و "تستخلص من خلال الملاحظات والحسابات والتجارب وحفظ السجلات" (Borgman, 2007; Kitchin, 2014).

نجد إشارات أخرى إلى تجريد واستخلاص البيانات في ريكورتي (Ricourte, 2022). فهي تستشهد بشكل إيجابي بتقييم كيتشن للبيانات كتجريد للعالم. وفي الجملة التالية، تصف ريكورتي تحويل البيانات إلى "عملية استخلاصية تحول العالم إلى عملية كمية" (Ricourte, 2022, p.730). وبالمثل، يفهم سادوسكي البيانات على أنها "تجريد مسجل للعالم" (Sadowski, 2019, p.2) ويتحدث عن عملية جمع البيانات باعتبارها استخلاصا (Sadowski, 2019, p.6). ويلتقط أمور وبيوتوخ (Amoore & Piotukh, 2015) العلاقة بين التجريد والاستخلاص ببراعة. فهما يصفان تحليلات البيانات بأنها طريقة "لتركيز انتباه الإنسان وقراره على أشخاص وأشياء معينة ذات أهمية، مع إبطال أو تجاهل الكثير من السياق المادي الذي استخلصت منه" (Amoore & Piotukh, 2015, p.341).

يجادل نيك كولدري وأوليسيس ميخياس بأنه يمكن فهم الاستخلاص الهائل للبيانات (الشخصية) على أنه "استعمار البيانات" (data colonialism) (Couldry & Mejias, 2019b). ويصفان استعمار البيانات بأنه "نظام ناشئ للاستيلاء على حياة الإنسان بحيث يمكن استخلاص البيانات منها باستمرار من أجل الربح" (Couldry & Mejias, 2019b, p.xiii). وبموجب هذا، "يجمع استعمار البيانات بين الممارسات الاستخلاصية الافتراضية للاستعمار التاريخي مع أساليب التكميم المجردة للحوسبة" (Couldry & Mejias, 2019b).

(1). عثرت في الأصل على كلا المصطلحين في كتاب كيت كروفورد (Kate Crawford) أطلس الذكاء الاصطناعي (Atlas of AI) (2021). في المقدمة، تكتب أن أنظمة الذكاء الاصطناعي تعتمد "على حركتين مزدوجتين من التجريد والاستخلاص: تجريد الظروف المادية لصنعها مع استخلاص المزيد من المعلومات والموارد من الأقل قدرة على المقاومة" (Crawford 2021, 18). وتستشهد بكتاب مايكل هاردت (Michael Hardt) وأنطونيو نيغري (Antonio Negri) لعام 2017 الجمعية (Assembly) (Hardt & Negri, 2017) كمرجع. ومع ذلك، يهتم هاردت ونيغري بهذه العملية المزدوجة ليس فيما يتعلق باستخلاص الموارد والبيانات للذكاء الاصطناعي ولكن بشكل أعم فيما يتعلق بدور رأس المال المالي في استخلاص القيمة "من الثروة الموجودة في أماكن أخرى، سواء ثروة الأرض أو الثروة الناتجة عن التعاون والتفاعل الاجتماعيين" (Hardt & Negri 2017, p.164). إلى جانب استشهاد كروفورد بهاردت ونيغري (Crawford, 2021, p.217)، لا يبدو أن معظم المؤلفين الذين يستخدمون كلا المصطلحين فيما يتعلق بالبيانات على دراية بعملهم.

(2019a, p.337). تجرد البيانات الحياة عن طريق تحويلها إلى معلومات يمكن تخزينها ومعالجتها بواسطة أجهزة الكمبيوتر وتستولي على الحياة عن طريق تحويلها إلى قيمة لطرف ثالث (, Couldry & Mejias, 2019b, p.xiii).

يمكن للمرء أن يجادل مع جون هولواي (John Holloway) بأن هذا يشكل جانبا عاما من أنظمة الهيمنة (Holloway, 2002). يجب فصل العلاقات المتبادلة المعقدة عن سياقها وتحويلها إلى أشياء منفصلة لأنه عندئذ فقط يمكن تحويل هذه الأشياء إلى ممتلكات والسيطرة عليها (, Holloway, 2002; Graeber, 2006, p.70–71). وينبغي فهم هذا كشكل من أشكال الاستعمار لأنه لا يتم الاستيلاء على الموارد المادية فحسب، بل على الموارد ذاتها التي نفهم بها العالم أيضا. وبالتالي، فإن القوة الاقتصادية والمعرفية متورطة. لذلك، لا يمكن فهم استخلاص البيانات فقط من منظور منطق الرأسمالية، ولكن أيضا من منظور منطق الاستعمار (, Couldry & Mejias, 2019b, p.xii).

على النقيض من المقاربات الماركسية لاستخلاص البيانات التي تحاول تفسير الظاهرة من منظور علاقات العمل (Thatcher et al., 2016)، يقترح كولدري وميخياس أن استخلاص البيانات هو ظاهرة في حد ذاتها، تقوم على مفهوم "التجريد". وهما يقترحان نهجا مشابها لنهج موشيه بوستون (Moishe Postone, 1996). يجادل بوستون بأن الشكل الاجتماعي التأسيسي للرأسمالية بالنسبة لماركس ليس علاقة العمل وإنما تحويل الحياة اليومية إلى سلعة (Postone, 1996). وتماشيا مع هذا، يجادل كولدري وميخياس بأنه لا ينبغي فهم مركزية البيانات في المقام الأول من خلال علاقات العمل الكامنة وراءها (, Couldry & Mejias 2019b, p.30f). وعلى الرغم من أن عمل النقرات واقتصاد الوظائف المؤقتة أو العمل الشبكي ضروريان للحفاظ على البنية التحتية الرقمية (, De Stefano, 2015; Gray & Suri, 2019; Kshetri, 2021; Lohmann, 2022; Tirapani & Willmott, 2023) يؤكد كولدري وميخياس على أن استخلاص البيانات لا يمكن اختزاله في علاقات العمل وإنما ينشأ من المنطق التأسيسي الأوسع للتحويل إلى سلعة (, Couldry & Mejias, 2019b, p.31). ويكتبان أنه "تمامًا كما غيرت الرأسمالية الصناعية، وفقًا لماركس، المجتمع عن طريق تحويل النشاط البشري العالمي للعمل إلى شكل اجتماعي ذي بعد مجرد (عبر تحويل العمل إلى سلعة)، كذلك فإن الرأسمالية اليوم، في المرحلة التوسعية التي نسميها استعمار البيانات، تحول الطبيعة البشرية (أي التيارات الموجودة مسبقا من حياة الإنسان بكل تنوعها) إلى شكل اجتماعي مجرد حديثًا (البيانات) وهو أيضا مهيا للتحويل إلى سلعة" (, Couldry & Mejias, 2019b, p.32).

4- تنظير التجريد والاستخلاص:

يبدو أن المفهومين المزدوجين للتجريد والاستخلاص لهما أهمية كبيرة لجميع المؤلفين المذكورين آنفاً، فهما يؤكدان أن الاستخلاص ليس مجرد عملية جمع مادة موجودة مسبقاً؛ بل إن البيانات هي طريقة معينة لتجريد العالم. إن الجمع بين هذين المفهومين يسمح للمؤلفين بفهم البيانات من حيث خصائصها الإجرائية. ومن ثم، ينجلي الاقتصاد السياسي الخاص بجمع البيانات ومعالجتها، ليس كأمر خفي يكمن وراء هيئة البيانات، ولكن كجوهر متأصل فيها.

تقدر البيانات كسلعة أو شكل من أشكال رأس المال لأنها تمكن من وظائف تقنية معينة غالباً ما تكون مترابطة وتولد قيمة اقتصادية: تشمل هذه الوظائف تحديد سمات الأشخاص واستهدافهم (على سبيل المثال، للإعلان) وتحسين الأنظمة (على سبيل المثال، نماذج اللغة الكبيرة) ونمذجة الاحتمالات (على سبيل المثال، للشرطة التنبؤية) (قارن مع: Sadowski, 2019, p.5). في كل هذه الوظائف تعد البيانات المكون الأساسي لتقنيات الذكاء الاصطناعي. لفهم مادية البيانات إلى جانب (ولكن ليس قابلاً للاختزال إلى) الموارد والطاقة أو العمل، يجب علينا فحص هذه الفئات الوظيفية عن كثب وكيفية ارتباطها بالمفهومين المزدوجين للتجريد والاستخلاص.

وبإيجاز سأجادل بأن هذه الفئات تشير جميعها إلى عمليات متميزة تختزل واقعا يتجاوز حدود الوظيفة، فتجرده بذلك إلى تجريدات وظيفية معينة يمكن دمجها في التقنيات. ويتجلى العنف الذي تنطوي عليه هذه العملية في التاريخ الطويل للاستعمار وإرثه الاستخلاصي في الوقت الحاضر.

4-1- التجريد الواقعي:

دعوني أركز أولاً على "التجريد". تأتي الكلمة الإنجليزية "abstract" من الكلمة اللاتينية "abstrahō" التي تترجم حرفياً إلى "يسحب/يجذب" (trahō) "بعيدا" (abs). وتشارك المعاني المختلفة لصفة "مجرد" في كونها تدل على الانفصال عن كل ما هو محدد وتجريبي وسياقي وشامل (Wiktionary, 2024). ولأغراض هذه المناقشة، سأعتمد معنى "مجرد" بأنه "منفصل عن أي حالة محددة" (Merriam-Webster Dictionary, 2024a)، أي أنه شيء يُسحب أو يُجذب بعيداً عن السياق.

في التقاليد الفلسفية التجريبية والعقلانية على حد سواء، يشير التجريد إلى عملية ذهنية ينشأ فيها الفكر المجرد إما من التجربة الحسية المباشرة أو من العقل. ومع هذا لا يبدو أن هذه هي الطريقة التي يستخدم بها علماء البيانات النقديون مثل كولدري وميخياس (2019b) وسادوسكي (2019) وكيثشين (2014) المصطلح عندما يصفون البيانات بأنها "شكل اجتماعي ذو بعد مجرد" (Couldry & Mejias, 2019b, p.32)، أو "تجريد مسجل" (Sadowski, 2019, p.2)، أو "مادة تنتج عن طريق تجريد العالم إلى فئات" (Kitchin, 2014, p.1). في هذه الأوصاف، تكون البيانات مجردة ليس في الفكر، ولكن في وجودها ذاته كتبسيط للعالم يعتمد على خصائص وظيفية معينة.

هذا الفهم للتجريد لا يتماشى بدقة مع الفروق الراسخة بين العقل والمادة، أو "موضوع المعرفة" و "الموضوع الحقيقي" (Althusser, 1996, p.186) أو فكرة الفكر المجرد والواقع الملموس. والطريقة التي تقاوم بها البيانات هذه الفروق قد يتم التقاطها على أفضل وجه من خلال الفئة الماركسية "للتجريد الواقعي" (Toscano, 2008). لم يستخدم ماركس نفسه هذا المصطلح، ومن الواضح أنه لم يكتب أيضا عن البيانات. صاغ الفيلسوف الاجتماعي ألفريد سون ريتل (Alfred Sohn-Rethel, 1978) المصطلح من خلال تأويله لتحليل ماركس للسلعة في رأس المال (Marx, 1992) ومن مقدمة مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (Marx, 1970).

الأمر الخاص في تفكير ماركس هو أنه بدلا من اعتبار التجريد محتوى فكريا، فهم التجريد كعلاقة اجتماعية (Morris, 1998, p.45). وفقا لتفسير سون ريتل لماركس، لا يمثل شكل السلعة مجرد موضوع حقيقي في الفكر. فقيمة التبادل التي ننسبها، على سبيل المثال، إلى تفاحة أو قطعة قماش، لا تتجلى ببساطة لأن عقول الأطراف المتبادلة تفكر فيها. ففي النهاية، خلال التبادل، من المرجح أن ينظر كلا الطرفين إلى القيمة الاستعمالية الملموسة للتفاحة أو القماش. ومع ذلك من خلال مساواة التفاحة والقماش ببعضهما البعض من خلال التبادل، وبالتالي من خلال أفعالهم، يعاملون كلا من التفاحة والقماش كسلع ذات قيمة تبادل مجردة. بالنسبة لسون ريتل، هذا يعني أن السلعة موجودة كتجريد حقيقي، لأنها تتجلى من خلال أفعال الأفراد وعلاقتهم ببعضهم البعض بدلا من أفكارهم (Sohn-Rethel, 1978, p.28). في النهاية، وجهة نظر سون ريتل الشاملة هي أن تفكيرنا العلمي المجرد لا يقوم على تجريدات فكرية بل على علاقات اجتماعية مجردة.

2-4- التبسيط الوظيفي كتجريد:

يبدو أن هناك حدسا مباشرا حول البيانات كمجرد يمكننا الاتصال به هنا. فبينما نميل إلى تجسيد تجريدات مثل "الموارد" و "الطاقة" و "العمل" من خلال تجسيدها في قطع من المعدن أو محطات طاقة أو مكاتب، يظل معظمنا غير مدرك للبنية التحتية للبيانات. "الخوادم مخبأة في مراكز بيانات لا توصف، وصفاتها الملوثة أقل وضوحا بكثير من المداخن المتصاعدة لمحطات الطاقة التي تعمل بالفحم" (Crawford, 2021, p.41).

ولأننا نفتقر إلى الصور والتجربة الحسية للبيانات، فقد يكون من الأسهل علينا أن نفهمها كمجرد. ومع ذلك، تماما كما أن البيانات هي تجريد وظيفي، كذلك الموارد والطاقة والعمل. يتم إنشاء الموارد الطبيعية عن طريق فصل خصائص مادية وكيميائية معينة للطبيعة عن سياقها، ليس فيما يتعلق بدورها في النظام البيئي، ولكن فيما يتعلق بكيفية إعادة دمجها في وظيفة تقنية. يتم إنشاء الطاقة عن طريق تحديد واستخدام "الإمكانات" في الطبيعة، حيث يضع المرء طاقة أقل مما يحصل عليه. يتم إنشاء العمل البشري عن طريق تمييزه عن أوقات الفراغ واللعب وعن طريق إنشاء مؤسسات (مثل رياض الأطفال والمدارس ودور المسنين) "تحرر" الناس من جميع الالتزامات الأخرى، مما يمكنهم من الوجود كقوة عمل خالصة لفترات معينة من اليوم.

إن اختزال العالم إلى عدد قليل من الخصائص الوظيفية أمر محوري لكل تقنية. يعرف عالم الاجتماع نيكلاس لومان التكنولوجيا على نطاق واسع بأنها تبسيط وظيفي (Luhmann, 2021, p.524). وهو يرى التقنيات كاستراتيجيات للمجتمعات للتعامل مع التعقيد. من خلال التقنيات، يتمكن المجتمع من استبعاد "العالم ككل" ("die Welt-im-übrigen") (Luhmann, 2021, p.524) والتركيز فقط على "سلاسل السبب والنتيجة" (Marton, 2009, p.144) التي تجعل التكنولوجيا تعمل. ويمكن ملاحظة هذا الاستبعاد على أنه ناجح إذا عملت التكنولوجيا بشكل متكرر وموثوق، دون تدخل قوى غير مرغوب فيها من العالم ككل (Luhmann, 2021, p.525).

النقطة هي إنشاء "ارتباطات أحداث مؤكدة" ("Gesicherte Ereigniszusammenhänge") (Schulz-) (Schaeffer, 2000, p.223). ويمكن تجاهل كل شيء آخر طالما أنه لا يعيق (بشكل مباشر) عمل التكنولوجيا. على سبيل المثال، لا يحتاج المرء إلى معرفة مدى مساهمة تشغيل نموذج لغوي كبير في انبعاثات ثاني أكسيد الكربون العالمية أو ما إذا كان عامل النقرات في الهند الذي يقوم بمواءمة النموذج قد نام جيدا أو تشاجر مع زوجته. طالما أن التكنولوجيا تعمل بسلاسة، يصبح كل شيء آخر غير ذي صلة ويمكن تجاهله.

في سياق تزايد تحويل كل شيء إلى بيانات قد يجادل المرء بأن مبدأ التبسيط لم يعد صالحا. إذ يتم امتصاص المزيد والمزيد من تفاصيل حياتنا في تفاعلنا مع التكنولوجيا في شكل بيانات (Campolo & Crawford, 2020, p.7). وفي الواقع فإن الزيادة الهائلة في قوة الحوسبة تجعل من الممكن التعامل مع كميات مذهلة من البيانات. بيد أنه بغض النظر عن مدى وفرة البيانات، يجب أن تظل دائما تجريدا لما تحاول تسجيله. خذ التنميط كمثال: قد يجمع تيك توك بيانات بناء على المدة التي تشاهد فيها أنواعا معينة من مقاطع الفيديو وينشئ ملفا شخصيا لك. مع هذا لن يكون هذا الملف الشخصي سوى تجريد لك أنت المعقد إلى ما لا نهاية. لا تعتمد الوظيفة التكنولوجية لخوارزمية تيك توك على مدى دقة التقاطها لذاتك الحقيقية. كل ما يهم هو دمج ملفك الشخصي المجرد بنجاح في الوظيفة التكنولوجية. بالنسبة لتيك توك كل ما يهم هو أن تقضي المزيد من الوقت على المنصة. والأمر مماثل لتحسين نماذج اللغة الكبيرة: يتم تبسيط السياق الثقافي للكلمات والجمل والمقالات والكتب إلى مصفوفات من المتجهات، والتي تستخدم لضبط النموذج بحيث يعطي استجابات أكثر قبولا بشكل متزايد. مثال آخر هو نمذجة الاحتمالات في الشرطة التنبؤية، حيث يتم تبسيط التركيب الثقافي المعقد للأحياء وتاريخها وتطورها العرضي إلى الاحتمال الإحصائي للجريمة من أجل تخصيص ضباط الشرطة بشكل أكثر كفاءة.

بالطبع، هناك مشاكل متعددة مع هذا التعريف الوظيفي غير السياسي للتكنولوجيا. إذا كانت التكنولوجيا تبسّطا وظيفيا، فعلينا أن نسأل: تعمل لصالح من؟ تبسط لصالح من؟ إلى جانب مفهوم "التجريد الواقعي"، أقترح أنه يمكننا إعادة قراءة لومان بشكل نقدي ومثمر لفهم أفضل لعملية التجريد التي تشكل البيانات والموارد والطاقة والعمل. والمفتاح للقيام بذلك هو فهم التبسيط كشكل من أشكال التجريد، وبدوره، فهم التجريد كعلاقة اجتماعية. "التبسيط" يعني اختزال شيء ما إلى عناصره الأساسية (Merriam-Webster Dictionary, 2024c). وفي حالة التكنولوجيا، هذا يعني اختزال شيء ما إلى عناصره

وخصائصه الوظيفية الأساسية. وما يتم تبسيطه وظيفيا يتم بالتالي سحبه من سياقه الأكثر من وظيفي وبهذا المعنى يكون مجردا.

3-4- الاستخلاص وما هو أكثر من الوظيفية:

إن فهم كيف أن هذه العملية غير السياسية للتبسيط والتجريد هي في حد ذاتها سياسية يقودنا إلى مفهوم الاستخلاص. وتعريف الاستخلاص مشابه بشكل لافت لتعريف التجريد. تشترك الكلمة الإنجليزية extract في جذر لاتيني مشابه مع abstract، وترجم إلى "يسحب/يجذب" (trahō) "خارج" (ex) (Wiktionary, 2024). كفعل، يمكن أن يعني "استخلاص شيء ما (كما عن طريق البحث)" أو "سحب أو إخراج بالقوة" وكذلك "الحصول بجهد كبير من شخص غير راغب" (Merriam-Webster Dictionary, 2024b). وينعكس التشابه بين "مجرد" و "مستخلص" أيضا في تاريخهما المتشابك، حيث كان كلا المصطلحين يستخدمان في وقت ما بالتبادل (Merriam-Webster Dictionary, 2024b). ومع ذلك يشتمل الاستخلاص أيضا على فعل عنف لا يستحضره مفهوم التجريد على الفور. في "المعنى الضيق والحرفي للاستخلاص"، يشير عنف الاستخلاص إلى "الإزالة القسرية للمواد الخام وأشكال الحياة من سطح الأرض وأعماقها ومحيطها الحيوي" (Mezzadra & Neilson, 2017, p.1). وبمعنى أوسع، يشمل الاستخلاص أيضا جميع الأفعال التي تدخل من خلالها "أنماط التعاون البشري والنشاط الاجتماعي" في عالم علاقات الملكية الرأسمالية (Mezzadra & Neilson, 2017, p.10).

حينما يتم تحويل الناس والأشياء إلى سلع، فإنهم يجردون من سياقهم بمعنى معرفي من خلال إمكانية مقارنة في سوق عالمي، وبمعنى سياسي اقتصادي من خلال إمكانية شرائهم والتحكم فيهم من قبل الآخرين. ولفهم حقيقة وعنف الاستخلاص فهما كاملا، يجب أن نفهم الطاقة والموارد والعمل والبيانات ليس كأشياء ثابتة تنتظر جمعها، بل كعمليات تتلاقى فيها التجريد والاستخلاص، وهذا يؤكد أيضا على طابعها المادي الكامل. وما هو متضمن في الاستخلاص هو دائما أكثر من مجرد تسمية مجردة مثل "البيانات" يمكن أن توحى به. وهنا، قد يكون من المفيد استعارة صياغة العلوم الإنسانية البيئية "لأكثر من إنسان"، وهي صياغة أُدخلت للتغلب على النظرة المركزية للإنسان إلى الطبيعة (O'Gorman & Gaynor, 2020). في حالتنا، يمكننا استخدام صياغة "أكثر من" للتغلب على التجريدات الوظيفية والاعتراف بأن عملية الاستخلاص تنطوي على "أكثر من بيانات"، و"أكثر من موارد"، و"أكثر من طاقة"، و"أكثر من عمل". إن الطريقة التي يصبح بها نظام بيئي مجردا إلى مورد أو مصدر طاقة والطريقة التي تصبح بها حياة الإنسان مجردة إلى عمل وبيانات هي أمثلة على كيفية جعل عالم معقد لا نهائيا وأكثر من وظيفي وظيفيا. ولفهم عواقب ذلك، يمكننا أن نسأل أنفسنا افتراضيا ماذا كان سيوجد على أي حال لو لم يتم استخلاصه ودمجه في الوظيفة التكنولوجية للذكاء الاصطناعي. فبينما لم تكن البيانات نفسها لتوجد خارج السياق التكنولوجي، فإن الوقت الذي استغرقه إنشاء البيانات عن طريق إبقاء شخص ما أمام الشاشة كان سيوجد. وبينما لم يكن الليثيوم المستخدم في بطاريات الهواتف الذكية ليوجد كمورد منقى، كان هناك نظام بيئي سليم ومياه شرب نظيفة.

وبينما لم تكن الطاقة لتوجد، كانت هناك أنهار تجري حرة وهواء نقي. وبينما لم يكن العمل ليوجد، كان هناك المزيد من الوقت لقضائه مع الأصدقاء أو العائلة.

سرعان ما ننسى أن التقنيات لا تتكون فقط من صواميل وبراي وتروس ودوائر ومعالجات ورقائق دقيقة، بل من علاقات اجتماعية أيضا. تخلق التجريدات الوظيفية مثل الموارد والطاقة والعمل والبيانات، انطبعا بوجود علاقة بين الأشياء. وهذا يفسح المجال لتصور وثنى للتقنيات التي تبدو وكأنها تعمل عالميا وغير سياسية والتي تعفى من عنف الاستخلاصية (Pieper, 2024, p.23). وفي حين أن عمل أي تقنية معينة يثبت أن اقتران عناصرها الطبيعية المادية مشروع، فإن هذا لا يعني أن العلاقات الاجتماعية التي تتكون منها التكنولوجيا "مشروعة" بالقدر نفسه. وهنا "نحن نواجه تبسيطات وترتيبات اجتماعية سياسية محددة تاريخيا من صنع الإنسان لا تخضع لقوانين مطلقة، ولكن يمكن جعلها مختلفة تماما" (Pieper, 2024, p.23).

إن المعارك السياسية التي تقع في عمليات التجريد والاستخلاص، مثل السكان الأصليين الذين يقاثلون ضد استهلاك المياه في مراكز البيانات في المكسيك، كيريتارو (Querétaro) (Valdivia, 2024)؛ والصرع الذين يحتجون على منجم ليثيوم (The Guardian, 2024)؛ ومشرفي المحتوى في نيروبي (Nairobi) الذين يقاضون فيسبوك (Facebook) (Foxglove, 2024)، توضح أن تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي ليست مجرد شيء محايد له خصائص حية ظاهريا وإنما هي تجسد علاقات اجتماعية هرمية. وتعكس التقنيات، إلى جانب الموارد والطاقة والعمل والبيانات التي تشكلها، عالما مختزلا إلى الاستخدام الوظيفي. وهذه الوظيفة ليست مجرد نتاج للمعرفة الهندسية والبرمجية المجردة؛ بل هي تجريد حقيقي، أي علاقة اجتماعية متجسدة في شكل تقني.

تسلط المعارك السياسية المحيطة بالتجريد والاستخلاص الضوء أيضا على أنه لا يوجد شكل خالص من سيطرة الإنسان على محيطنا. يمكن للطبيعة والأشياء والبشر مقاومة التجريد إلى طاقة وموارد وعمل وبيانات. وأحد أسباب ذلك هو الفاعلية السياسية من جانب البشر. غير أنه وكما أكدت المقاربات الأنطولوجية العلائقية في العقود الأخيرة، يلعب الطابع المادي للبنية التحتية والنظم البيئية والمصنوعات اليدوية أيضا دورا في مقاومة الاستخلاص (Latour, 2000; Bennett, 2010; LeCain, 2015). على سبيل المثال، تستفيد حركات الاحتجاج من الأماكن العامة للتجمع؛ وقد تكون النظم البيئية وعرة لدرجة تمنع سهولة استخلاص الموارد؛ وقد تعقد الأجهزة المزودة بشبكات افتراضية خاصة (VPN) استخلاص البيانات. ومع هذا يمكن للطابع المادي للأشياء أن يسهل أيضا الاستخلاص. على سبيل المثال، يمكن للبنية التحتية العامة أن تعيق التجمعات، ويمكن لمستودعات الموارد التي يسهل الوصول إليها أن تتيح الاستخلاص الرخيص، ويمكن تحفيزنا على تحويل المزيد من جوانب حياتنا إلى بيانات رقمية (يشير ميخياس وكولدري (Mejias & Coudry, 2024) إليها باسم "مناطق البيانات") حيث يمكن التقاط المزيد من سلوكنا في شكل بيانات.

هذا المعنى، فإن عملية إرساء علاقات وظيفية مجردة اجتماعيا بين الناس والأرض تعاق وتُمكن من خلال عوامل اجتماعية مادية مختلفة. في هذا السياق، تمثل "البيانات" استراتيجيات متميزة لتجريد واستخلاص مجموعة ضيقة من الخصائص الوظيفية من الأرض ومن حياة البشر المليئة بالصراع الاجتماعي وعدم المساواة. فكر في مليارات الساعات التي تقضى يوميا في جميع أنحاء العالم أمام الأجهزة، والتي تستخلص منها معرفة ومعلومات قيمة حول المشاعر البشرية والتفاعلات والتعرف والانتباه. فكر أيضا في مراقبة الحياة البرية والأنظمة المائية والغلاف الجوي والغابات والأنهار (Turnbull et al. 2023) عبر أجهزة الاستشعار والكاميرات والطائرات بدون طيار، وكذلك الإدارة القائمة على البيانات للنظم البيئية التي تنبع من هذه المراقبة. فكر فيما يضيع في عمليات التجريد والاستخلاص هذه: الوقت الذي كان يمكن أن يقضى بشكل مختلف أو المواد الكيميائية السامة التي يفلت ضررها البيئي من التمثيل الرقمي ومع ذلك تستمر في إلحاق الأذى بالنظم البيئية وصحة الإنسان. كل شيء في عمليات استخلاص البيانات هذه مادي. بيد أن الصراعات الاجتماعية والتفاوتات المحددة التي تنطوي عليها لا يتم التقاطها بشكل كاف عند تقسيمها إلى فئات راسخة من "الموارد" أو "الطاقة" أو "العمل".

5- كيف يرتبط نهج علم الاجتماع البيئي للذكاء الاصطناعي بالأنطولوجيات العلائقية والدراسات المناهضة للاستعمار؟

كيف يرتبط هذا بعلم الاجتماع البيئي؟ ولماذا نحتاج إلى علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي؟ سيزيد الذكاء الاصطناعي (والعملات المشفرة) من استهلاك الكهرباء في مراكز البيانات العالمية من 2/ في عام 2022 إلى 4/ في عام 2025 (IEA, 2024, p.35). وسيزيد هذا أيضا من البصمة الكربونية لصناعة التكنولوجيا إلى 14/ من جميع الانبعاثات العالمية بحلول عام 2040 (Belkhir & Elmeligi, 2018, p.448). ومن المتوقع أن يؤدي تصنيع والتخلص من المواد اللازمة لبناء مراكز البيانات، وكذلك المصنوعات التكنولوجية لجمع البيانات وتشغيل خوارزميات الذكاء الاصطناعي (على سبيل المثال، أجهزة الكمبيوتر والكاميرات والهواتف الذكية وأجهزة الاستشعار) إلى زيادة استخلاص الموارد والنفايات الإلكترونية. ومن المتوقع أن يرتفع الأخير من 53.6 مليون طن متري في عام 2019 إلى 74.7 مليون طن متري بحلول عام 2030 (Forti et al., 2020).

بالنظر إلى التأثير البيئي المتزايد لتقنيات الذكاء الاصطناعي، من الغريب أن علم الاجتماع البيئي قد أظهر اهتماما ضئيلا بالذكاء الاصطناعي حتى الآن. وهذا أمر مؤسف لأن علم الاجتماع البيئي لديه الأدوات النظرية للنظر إلى ما هو أبعد من مجموعة ضيقة من الخصائص الوظيفية والمناشآت التصالحية من أجل ذكاء اصطناعي أكثر كفاءة أو عدلا أو أخلاقية. بدلا من ذلك، فإنه يركز على الهياكل والعمليات الاجتماعية لإشكالية عمل الذكاء الاصطناعي نفسه (Adams, 2021; Munn, 2023). ودون الرغبة في تقييد الدراسات النقدية متعددة التخصصات للذكاء الاصطناعي والبيانات في حدود تخصص واحد، أعتقد أن علم الاجتماع البيئي يمكن أن يساهم في فهم نقدي لمادية البيانات والذكاء الاصطناعي. ويتماشى الفهم الذاتي

للتخصص مع منهجي في هذه الورقة، وهو فهم الدمار البيئي والتأثيرات والتغيرات دائما فيما يتعلق بالديناميكيات المجتمعية.

في هذه الورقة، أكدت على استبدال التمييز الإشكالي بين البيانات غير المادية المعارضة للموارد المادية والطاقة والعمل بالتمييز الأفضل بين البيانات والموارد والطاقة والعمل المجردة المعارضة لواقع ملموس أكثر من وظيفي. وهذا يضع منهجي بطريقة ما منفتحا على، ولكنه أيضا معارض ل، المقاربات للبيانات المتأثرة بالأنطولوجيات العلائقية مثل نظرية الفاعل الشبكة وما بعد الإنسانية والمادية الجديدة⁽¹⁾ (Parikka, 2014, 2015; Amoore, 2020; McLean, 2020).

تحاول هذه المقاربات إزالة مركزية الفاعلية البشرية من خلال التأكيد على البيانات كظاهرة مادية ملموسة تؤثر بنشاط على البنية التحتية المادية والنظم البيئية والفاعلين البشريين. يمكن اعتبار منح الفاعلية للبيانات مشروعاً نقدياً طالما أن هذه الفاعلية تفهم على أنها مشكلة اجتماعية. تعارض الأنطولوجيات العلائقية، مثل واقعية كارين باراد (Karen Barad) الفاعلة، صراحة جوهرية المادة وتسلسل الضوء على العمليات التي تنشأ من خلالها الفاعلية (Barad, 2003, p.822).

من شأن نهج ماركسي نقدي يركز على مفهوم التجريد الواقعي أن يساهم في بلوغ هذا المقصد، متجاوزاً في الوقت ذاته ذلك التردد الذي طالما عيب على الأنطولوجيات العلائقية في التصدي للصراع الاجتماعي (Bessire & Bond, 2014; Hornborg, 2014; Martin, 2014; Kipnis, 2015). ولقد صدقت أمور (Amoore) في قولها إن هيئة البيانات لا تحجب حقيقة مادية يتعين كشف النقاب عنها. فالبيانات في ذاتها حقيقة مادية ينبغي أن نأخذها مأخذ الجد (Amoore, 2020, p.41). والأمر الذي يجب إمالة اللثام عنه هو أننا نشكل هذه المادية معا وأنها ليست بالشيء الملموس، بل هي مجردة في جوهرها. إن تقصي أثر العمليات والبنى الاجتماعية التي نصنع من خلالها البيانات سيمكننا من ربط ماديها بالصراع الاجتماعي. وهنا يثور السؤال: كيف لهيئة البيانات، باختزالها للعالم إلى سيل من البايتات المخزنة والمعالجة في مراكز بيانات منزوية، أن تمكّن من علاقات اجتماعية مجردة عُرضة لعدم المساواة والصراع، وكيف تكون هي نفسها ممكنة بها؟

لقد أجبرني النطاق النظري لهذه الورقة على معالجة الاستخلاص بشكل غير محدد إلى حد ما. من المهم أن نلاحظ أنه لا ينبغي فهم استخلاصية الذكاء الاصطناعي نظرياً فقط على أنها إزالة عنيفة أو قسرية لشيء ما من سياقه. فالعملية التي يتم من خلالها استخلاص حياة الناس ودمجها في السوق الرأسمالية كبيانات لا تشبه فقط الأنماط والاستراتيجيات الاستعمارية للاستخلاص، بل تواصل في كثير من النواحي الاستعمار التاريخي (Adams, 2021, p.179). ففي النهاية، تخضع البنية التحتية التقنية التي تتيح الاستخلاص وتحليل البيانات على نطاق واسع لسيطرة شركات في بلدان الشمال العالمي، والتي استفادت تاريخياً وبنّت ثروتها على

(1). بالطبع، هناك اختلافات بين هذه المقاربات بالإضافة إلى تداخلات كبيرة. أقوم بتجميعها هنا تحت مصطلح "الأنطولوجيات العلائقية" فيما يتعلق بتركيزها المشترك على فاعلية الفاعلين غير البشر.

الاستعمار (Mejias & Couldry, 2024, p.50f). ويديم استخلاص البيانات الاستراتيجية الاستعمارية لنزع الملكية لإنشاء أسواق رأسمالية. وكما أكد علماء مثل نانسي فريزر (Nancy Fraser) أو جيسون مور (Jason W. Moore)، لا يمكن للرأسمالية القائمة على السوق أن توجد إلا في ومن خلال نزع الملكية الاستعماري (Fraser, 2017; Moore, 2018). فمن أجل استغلال العمل والاستفادة من الموارد الرخيصة والطاقة والأرض، يجب أولاً إدخال هذه الأشياء في علاقات الملكية القانونية. ويحدث هذا عندما يتم تمييز جوانب وظيفية معينة وتحويلها إلى سلع للملكية. وفي الوقت نفسه، تترك الظروف الأكثر من وظيفية التي تجعل استخلاصها المستمر ممكناً في المقام الأول غير محولة إلى سلع. ويشير النسويون البيئيون إلى هذا فيما يتعلق بأعمال الرعاية في المجال الخاص والعمل الإنجابي للطبيعة (Biesecker & Hofmeister, 2010; Barca, 2020). وفي حالة استخلاص البيانات، تصبح الأنماط السلوكية والمعرفة سلعا كبيانات، بينما تظل ظروفها التأسيسية الأكثر من وظيفية (مثل تربية الأطفال وتنشئتهم الاجتماعية) خارج السوق. ويرتبط هذا الفصل بين مجال مَسوّق من العقلانية الرأسمالية وظروفه التمكينية الأوسع ارتباطاً وثيقاً بكيفية سيطرة المشروع الاستعماري على السكان من خلال إنشاء أشكال معينة من المعرفة، مثل التعداد الإحصائي للأرض والناس (Appadurai, 2013)، وإدارة جسم الإنسان على صورة الآلة (Fiori, 2020) مع رفض أشكال أخرى من المعرفة، مثل المعرفة الأصلية (Smith, 1999).

لذلك، جادلت كاتريونا غراي (Catriona Gray) بحق بأن استخلاصية الذكاء الاصطناعي تميل إلى أن تكون متجذرة في الأشكال الاستعمارية التاريخية للاستخلاص (Gray, 2023). لا تعكس استخلاصية الذكاء الاصطناعي أو تشبه الأشكال الاستعمارية التاريخية للاستخلاص فحسب؛ بل لها "أسسها ذاتها في الأنظمة الاستعمارية للمعرفة والقيمة" (Gray 2023, 2). غير أنه وعلى عكس حجة غراي الأوسع، يمكن أن يكون من المفيد تحليلياً التجريد من التفاصيل التاريخية للاستخلاصية الاستعمارية واختزالها إلى منطقتها الأساسي. وفي هذه الحالة، يصبح من الواضح أن البيانات لا تتناسب بدقة مع الديناميكيات الاستخلاصية التاريخية لتبادل غير متكافئ بيئياً بين الشمال العالمي والجنوب العالمي. فأكبر تبادلات البيانات عبر الحدود تتم بين بلدان في الشمال العالمي (McKinsey Global Institute, 2016). والغالبية العظمى من البيانات التي تستخدمها عمالقة تكنولوجيا المعلومات لتطوير خوارزمياتها يتم إنشاؤها من قبل المستخدمين والشركات في الشمال العالمي. وهذا لا يعني أن عمل النقرات الهش في الجنوب العالمي ليس جزءاً لا غنى عنه لجعل مجموعات البيانات الكبيرة مفيدة (Tubaro et al., 2020) ولا يعني أنه لا توجد استمرارية مع الاستعمار التاريخي. وإنما يعني أن عملية استخلاص البيانات تتحدانا للنظر في ديناميكيات جديدة تختلف عن الأشكال التاريخية للاستعمار، مثل وقت الشاشة الهائل وأزمة الصحة العقلية المتكشفة بين المراهقين الأمريكيين (Haidt, 2024).

6- الخاتمة:

لقد بدأت هذه الورقة بالمشكلة المتمثلة في أنه من ناحية، تتم مناقشة استخلاصية الذكاء الاصطناعي في المقام الأول فيما يتعلق بالبيانات، ومع هذا نادرا ما تعتبر البيانات فئة مادية في حد ذاتها. وهذا يعزز انقساما إشكاليا بين عالم رقمي غير مادي وآخر "تناظري" مادي. إن معاملة البيانات والعالم الرقمي على أنهما غير ماديين يعيق تطوير علم اجتماع بيئي للذكاء الاصطناعي يمكنه التقاط الديناميكيات المادية المحددة لاستخلاص البيانات. لقد اقترحت أن المفهومين المزدوجين للتجريد والاستخلاص من دراسات البيانات النقدية يمكن أن يحل هذه المشكلة. من خلال مفهوم "التجريد الواقعي"، أكدت على وجوب فهم تجريد البيانات فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية. ومن خلال فحص العمليات الاستخلاصية العنيفة التي يتم من خلالها اختزال حياة الناس الملموسة والتعقيد الملموس للنظم البيئية إلى مجموعة ضيقة من الخصائص الوظيفية ليتم دمجها في التكنولوجيا، يمكننا تفكيك العمل الموضوعي والمحاييد ظاهريا لتقنيات الذكاء الاصطناعي. وفي هذه العملية من التجريد والاستخلاص، يمكن فهم البيانات كقوة مادية، متميزة عن، ولكن على قدم المساواة مع، الموارد والطاقة والعمل.

إن مكن قوة علم الاجتماع البيئي للذكاء الاصطناعي يكمن في قدرته على تجاوز المناشدات البريئة الداعية إلى ذكاء اصطناعي أكثر كفاءة أو أخلاقية أو عدلا؛ وفي التصدي للبنى الاجتماعية التي يقوم عليها عمل الذكاء الاصطناعي في المقام الأول. فلا يكفي إحصاء كيلوغرامات المواد الخام وميغاجولات الكهرباء وساعات العمل التي تبذل في سبيل إيجاده. وإن الانغراق في المادة التي يشكل منها الذكاء الاصطناعي لهو ضرب من العبث إن لم نبحث كذلك في هيئته الاجتماعية نفسها.



المراجع المعتمدة:

- 1- Adams, R. (2021). Can artificial intelligence be decolonized? *Interdisciplinary Science Reviews*, 46(1–2), 176–197. <https://doi.org/10.1080/03080188.2020.1840225>
- 2- Althusser, L. (1996). *For Marx* (B. Brewster, Trans.; New ed.). Verso Books.
- 3- Amore, L. (2020). *Cloud ethics: Algorithms and the attributes of ourselves and others*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9781478009276>
- 4- Amore, L., & Piotukh, V. (2015). Life beyond big data: Governing with little analytics. *Economy and Society*, 44(3), 341–366. <https://doi.org/10.1080/03085147.2015.1043793>
- 5- Anshari, M., Hamdan, M., Ahmad, N., Ali, E., & Haidi, H. (2023). COVID-19, artificial intelligence, ethical challenges and policy implications. *AI & Society*, 38(2), 707–720. <https://doi.org/10.1007/s00146-022-01471-6>
- 6- Appadurai, A. (2013). Number in the colonial imagination. In S. Dubow (Ed.), *The rise and fall of modern empires*, vol II (pp. 243–268). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315237336>
- 7- Barad, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- 8- Barca, S. (2020). *Forces of reproduction: Notes for a counter-hegemonic Anthropocene*. Elements in environmental humanities. Cambridge University Press.
- 9- Belkhir, L., & Elmeligi, A. (2018). Assessing ICT global emissions footprint: Trends to 2040 & recommendations. *Journal of Cleaner Production*, 177, 448–463. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.12.239>
- 10- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- 11- Bessire, L., & Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440–456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- 12- Biesecker, A., & Hofmeister, S. (2010). Focus: (Re)productivity: Sustainable relations both between society and nature and between genders. *Ecological Economics*, 69(8), 1703–1711. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2010.03.025>

- 13-Borgman, C. L. (2007). *Scholarship in the digital age: Information, infrastructure, and the internet*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7434.001.0001>
- 14-Brevini, B. (2023). Artificial intelligence, artificial solutions: Placing the climate emergency at the center of AI developments. In H. S. Sætra (Ed.), *Technology and sustainable development: The promise and pitfalls of techno-solutionism* (pp. 23–33). Routledge.
- 15-Campolo, A., & Crawford, K. (2020). Enchanted determinism: Power without responsibility in artificial intelligence. *Engaging Science, Technology, and Society*, 6, 1–19. <https://doi.org/10.17351/ests2020.277>
- 16-Cillario, L. (1996). *L'economia Degli Spettri: Forme Del Capitalismo Contemporaneo*. Manifestolibri.
- 17-Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019a). Data colonialism: Rethinking big data's relation to the contemporary subject. *Television & New Media*, 20(4), 336–349. <https://doi.org/10.1177/1527476418796632>
- 18-Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019b). *The costs of connection: How data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*. Stanford University Press.
- 19-Crawford, K. (2021). *The Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press.
- 20-De Stefano, V. (2015). The rise of the 'Just-in-Time Workforce': On-demand work, crowd work and labour protection in the 'Gig-Economy'. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2682602>
- 21-Dorninger, C., Hornborg, A., Abson, D. J., von Wehrden, H., Schaffartzik, A., Giljum, S., Engler, J.-O., Feller, R. L., Hubacek, K., & Wieland, H. (2021). Global patterns of ecologically unequal exchange: Implications for sustainability in the 21st century. *Ecological Economics*, 179, 106824. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2020.106824>
- 22-Fiori, N. (2020). Plantation energy: From slave labor to machine discipline. *American Quarterly*, 72(3), 559–579. <https://doi.org/10.1353/aq.2020.0035>
- 23-Forti, V., Balde, C. P., Kuehr, R., & Bel, G. (2020). *The global E-waste monitor 2020: Quantities, flows and the circular economy potential*. United Nations University/United Nations Institute for Training and Research, International Telecommunication Union, and International Solid Waste Association. <http://collections.unu.edu/view/UNU:7737>

- 24-Foxglove. (2024, September 23). Big Win in Kenya! 185 former Facebook content moderators to take their case against mass firing to trial after courts slap down meta appeal. Foxglove. <https://www.foxglove.org.uk/2024/09/23/facebook-content-moderators-kenya-meta-appeal/>
- 25-Fraser, N. (2007). Behind Marx's hidden abode: For an expanded conception of capitalism. In P. Deutscher & C. Lafont (Eds.), *Critical theory in critical times* (pp. 141–159). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/deut18150-009>
- 26- Golumbia, D. (2009). *The cultural logic of computation*. Harvard University Press.
- 27-Graeber, D. (2006). Turning modes of production inside out: Or, why capitalism is a transformation of slavery. *Critique of Anthropology*, 26(1), 61-85. <https://doi.org/10.1177/0308275X06061484>
- 28-Gray, C. (2023). More than extraction: Rethinking data's colonial political economy. *International Political Sociology*, 17(2), olad007. <https://doi.org/10.1093/ips/olad007>
- 29-Gray, M. L., & Suri, S. (2019). *Ghost work: How to stop Silicon Valley from building a new global underclass*. Houghton Mifflin Harcourt.
- 30-Haidt, J. (2024). *The anxious generation: How the great rewiring of childhood is causing an epidemic of mental illness*. Penguin Press.
- 31-Hao, K. (2019, June 6). Training a single AI model can emit as much carbon as five cars in their lifetimes. MIT Technology Review.
- 32-Hardt, M., & Negri, A. (2017). *Assembly*. Oxford University Press.
- 33-Harvey, D. (2012). The 'New' imperialism: Accumulation by dispossession. In B. Ollman (Ed.), *Karl Marx*. Routledge.
- 34-Holloway, J. (2002). *Change the world without taking power: The meaning of revolution today*. Pluto Press.
- 35-Hornborg, A. (2006). Ecosystems and world-systems: Accumulation as an ecological process. In C. Chase-Dunn & S. J. Babones (Eds.), *Global social change: Historical and comparative perspectives* (pp. 161–175). Johns Hopkins University Press.

- 36-Hornborg, A. (2014). Technology as fetish: Marx, Latour, and the cultural foundations of capitalism. *Theory, Culture & Society*, 31(4), 119–140. <https://doi.org/10.1177/0263276413488960>
- 37-IEA. (2024). Electricity 2024. International Energy Agency.
- 38-Inclezan, D., & Prádanos, L. I. (2023). AI for sustainability: A dangerous fantasy or an unfulfilled potential. In F. P. Appio, D. La Torre, F. Lazzeri, H. Masri, & F. Schiavone (Eds.), *Impact of artificial intelligence in business and society: Opportunities and challenges*. Routledge.
- 39-Kallinikos, J. (2005). The order of technology: Complexity and control in a connected world. *Information and Organization*, 15(3), 185–202. <https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2005.02.001>
- 40-Katz, Y. (2017). Manufacturing an artificial intelligence revolution. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3078224>
- 41-Kipnis, A. B. (2015). Agency between humanism and posthumanism: Latour and his opponents. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 43–58. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.004>
- 42-Kitchin, R. (2014). *The data revolution: Big data, open data, data infrastructures & their consequences*. Sage Publications.
- 43-Kshetri, N. (2021). Data labeling for the artificial intelligence industry: Economic impacts in developing countries. *IT Professional*, 23(2), 96–99. <https://doi.org/10.1109/MITP.2020.2967905>
- 44-Kwet, M. (2019). Digital colonialism: US empire and the new imperialism in the global south. *Race & Class*, 60(4), 3–26. <https://doi.org/10.1177/0306396818823172>
- 45-Latour, B. (2000). When things strike back: A possible contribution of 'Science Studies' to the social sciences. *British Journal of Sociology*, 51(1), 107–123. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2000.00107.x>
- 46-LeCain, T. J. (2015). Against the Anthropocene: A neo-materialist perspective. *International Journal for History, Culture and Modernity*, 3(1), 1–28. <https://doi.org/10.18352/22130624-00301001>

- 47-Lohmann, L. (2022). Labor, energy and the colonial geography of artificial intelligence. The Corner House.
- 48-Luhmann, N. (2021). Die Gesellschaft der Gesellschaft 1 (11th ed.). Suhrkamp.
- 49-Mantello, P., & Ho, M.-T. (2023). Emotional AI and the future of wellbeing in the post-pandemic workplace. AI & Society. <https://doi.org/10.1007/s00146-023-01639-8>
- 50-Martin, K. (2014). Afterword: Knot-work not networks, or anti-anti-antifetishism and the ANTipolitics machine. HAU: Journal of Ethnographic Theory, 4(3), 99–115. <https://doi.org/10.14318/hau4.3.009>
- 51-Marton, A. (2009). Self-referential technology and the growth of information: From techniques to technology to the technology of technology. Soziale Systeme, 15(1), 138–159. <https://doi.org/10.1515/sosys-2009-0109>
- 52-Marx, K. (1970). A contribution to the critique of political economy (N. I. Stone, Trans.). International Publishers.
- 53-Marx, K. (1992). Capital: A critique of political economy, vol 1 (B. Fowkes, Trans.). Penguin Classics.
- 54-McKinsey Global Institute. (2016). Digital globalization: The new era of global flows. McKinsey Global Institute. <https://www.mckinsey.com/business-functions/mckinsey-digital/our-insights/digital-globalization-the-new-era-of-global-flows>
- 55-McLean, J. (2020). Changing digital geographies: Technologies, environments and people. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-28307-0>
- 56-Mejias, U. A., & Couldry, N. (2024). Datenraub – Der neue Kolonialismus von Big Tech und wie wir uns dagegen wehren können. S. Fischer Verlag.
- 57-Merriam-Webster. (n.d.). Abstract. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved August 1, 2024, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/abstract>
- 58-Merriam-Webster. (n.d.). Extract. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved August 1, 2024, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/extract>
- 59-Merriam-Webster. (n.d.). Simplify. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved August 1, 2024, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/simplify>

- 60-Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). On the multiple frontiers of extraction: Excavating contemporary capitalism. *Cultural Studies*, 31(2–3), 185–204. <https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1303425>
- 61-Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- 62-Mohamed, S., Png, M.-T., & Isaac, W. (2020). Decolonial AI: Decolonial theory as sociotechnical foresight in artificial intelligence. *Philosophy & Technology*, 33(4), 659–684. <https://doi.org/10.1007/s13347-020-00405-8>
- 63-Moore, J. W. (2018). The Capitalocene Part II: Accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy. *The Journal of Peasant Studies*, 45(2), 237–279. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1272587>
- 64-Morreale, F., Bahmanteymouri, E., Burmester, B., Chen, A., & Thorp, M. (2023). The unwitting labourer: Extracting humanness in AI training. *AI & Society*. <https://doi.org/10.1007/s00146-023-01692-3>
- 65-Morris, M. (1998). Capitalist society and its real abstractions: The critique of reification in Habermas's social theory. *Rethinking Marxism*, 10(2), 27–50. <https://doi.org/10.1080/08935699808685525>
- 66-Munn, L. (2023). The uselessness of AI ethics. *AI and Ethics*, 3(3), 869–877. <https://doi.org/10.1007/s43681-022-00209-w>
- 67-O'Gorman, E., & Gaynor, A. (2020). More-than-human histories. *Environmental History*, 25(4), 711–735. <https://doi.org/10.1093/envhis/ema027>
- 68-Parikka, J. (2014). *The Anthroscene*. University of Minnesota Press.
- 69-Parikka, J. (2015). *A geology of media. Electronic mediations*. University of Minnesota Press.
- 70-Pasquinelli, M., & Joler, V. (2021). The nooscope manifested: AI as instrument of knowledge extractivism. *AI & Society*, 36(4), 1263–1280. <https://doi.org/10.1007/s00146-020-01097-6>
- 71-Pieper, M. (2024). Technology as a strategy of the human? A comparison between the extension concept and the fetish concept of technology. *Philosophy & Technology*, 37(1), 6. <https://doi.org/10.1007/s13347-024-00697-0>

- 72-Pinch, T. J., & Bijker, W. E. (1984). The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *Social Studies of Science*, 14(3), 399–441. <https://doi.org/10.1177/030631284014003004>
- 73-Postone, M. (1996). *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press.
- 74-Ricaurte, P. (2019). Data epistemologies, the coloniality of power, and resistance. *Television & New Media*, 20(4), 350–365. <https://doi.org/10.1177/1527476419831640>
- 75-Ricaurte, P. (2022). Ethics for the majority world: AI and the question of violence at scale. *Media, Culture & Society*, 44(4), 726–745. <https://doi.org/10.1177/01634437221099612>
- 76-Robbins, S., & van Wynsberghe, A. (2022). Our new artificial intelligence infrastructure: Becoming locked into an unsustainable future. *Sustainability*, 14(8), 4829. <https://doi.org/10.3390/su14084829>
- 77-Sadowski, J. (2019). When data is capital: Datafication, accumulation, and extraction. *Big Data & Society*, 6(1), 2053951718820549. <https://doi.org/10.1177/2053951718820549>
- 78-Schulz-Schaeffer, I. (2000). *Sozialtheorie Der Technik*. Campus Verlag.
- 79-Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books.
- 80-Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and manual labour: A critique of epistemology*. Humanities Press.
- 81-Stanford Graduate School of Business. (2017, May 4). Andrew Ng: Artificial intelligence is the new electricity [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=21EiKfQYZXc>
- 82-Suchman, L. (2023). The uncontroversial 'Thingness' of AI. *Big Data & Society*, 10(2). <https://doi.org/10.1177/20539517231206790>
- 83-Taddeo, M., McNeish, D., Blanchard, A., & Edgar, E. (2021). Ethical principles for artificial intelligence in national defence. *Philosophy & Technology*, 34(4), 1707–1729. <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00482-3>

- 84-Thatcher, J., O'Sullivan, D., & Mahmoudi, D. (2016). Data colonialism through accumulation by dispossession: New metaphors for daily data. *Environment and Planning D: Society and Space*, 34(6), 990–1006. <https://doi.org/10.1177/0263775816633195>
- 85-The Guardian. (2024, August 10). Thousands of Serbians protest in Belgrade against lithium mine. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/article/2024/aug/10/thousands-of-serbians-protest-in-belgrade-against-lithium-mine>
- 86-Tirapani, A. N., & Willmott, H. (2023). Revisiting conflict: Neoliberalism at work in the gig economy. *Human Relations*, 76(1), 53–86. <https://doi.org/10.1177/00187267211064596>
- 87-Toscano, A. (2008). The open secret of real abstraction. *Rethinking Marxism*, 20(2), 273–287. <https://doi.org/10.1080/08935690801917304>
- 88-Tubaro, P., Casilli, A. A., & Coville, M. (2020). The trainer, the verifier, the imitator: Three ways in which human platform workers support artificial intelligence. *Big Data & Society*, 7(1). <https://doi.org/10.1177/2053951720919776>
- 89-Turnbull, J., Searle, A., Davies, O. H., Dodsworth, J., Chasseray-Peraldi, P., von Essen, E., & Anderson-Elliott, H. (2023). Digital ecologies: Materialities, encounters, governance. *Progress in Environmental Geography*, 2(1–2), 3–32. <https://doi.org/10.1177/27539687221145698>
- 90-Valdivia, A. (2024). The supply chain capitalism of AI: A call to (re)think algorithmic harms and resistance through environmental lens. *Information, Communication & Society*. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2024.2420021>
- 91-Verdegem, P. (2024). Dismantling AI capitalism: The commons as an alternative to the power concentration of Big Tech. *AI & Society*, 39(2), 727–737. <https://doi.org/10.1007/s00146-022-01437-8>
- 92-Weber, S. (2017). Data, development, and growth. *Business and Politics*, 19(3), 397–423. <https://doi.org/10.1017/bap.2017.3>
- 93-Wiktionary. (n.d.). Abstract. In Wiktionary, The Free Dictionary. Retrieved August 1, 2024, from <https://en.wiktionary.org/w/index.php?title=abstract&oldid=78741990>

قراءات في الكتب

22. دراسة تحليلية لكتاب "التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية" للدكتور علي أسعد وطفة
أ.د. إحسان علي الحيدري..... 390
23. "الدولة الهجينة: أو حين تنوء الدولة القطرية بتاريخها" د. علي الصالح مولى
د. عمر الساسي..... 402

**دراسة تحليلية لكتاب
"التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية"
للدكتور علي أسعد وطفة**

**"Moral Education in Kantian Philosophy"
For Dr. Ali Assad Watfa
(Analytical Study)**

أ.د. إحسان علي الحيدري

**جامعة بغداد
العراق**

ehsanali@coart.uobaghdad.edu.iq



دراسة تحليلية لكتاب

"التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية"

للدكتور علي أسعد وطفة

أ.د. إحسان علي الحيدري

1- التعريف بالفيلسوف الألماني كانط وبفلسفته:

يُعدُّ إيمانويل كانط (1724-1804) أحد أعظم فلاسفة العصر الحديث، وشخصية محورية في عصر التنوير الأوروبي. لقد ترك إرثاً فكرياً هائلاً لا يزال يؤثر في مسارات الفكر العالمي حتى يومنا هذا، وتتجلى عبقريته بشكل خاص في ثلاثيته النقدية الشهيرة: "نقد العقل المحض" (1781)، و"نقد العقل العملي" (1788)، و"نقد ملكة الحكم" (1790). وكما يوضح مؤلف الكتاب- الدكتور علي أسعد وطفة- فإن كانط قد شيّد مملكته الفكرية على أربع ركائز فلسفية متكاملة هي: المثالية، والنقدية، والأخلاقية، والعقلانية، واستطاع أن يمزج بينها في نسيج فلسفي فريد ومتماسك.

يكمن جوهر إسهام كانط في "الثورة الكوبرنيكية" التي أحدثها في الفلسفة. فكما أنّ كوبرنيكوس قلب مركزية الكون من الأرض إلى الشمس، قلب كانط مركزية المعرفة من الموضوع (العالم الخارجي) إلى الذات (العقل الإنساني). فبدلاً من أن يكون العقل مجرد مرآة سلبية تعكس الواقع، أصبح مساهماً فعّالاً في بناء وتنظيم خبراتنا المعرفية. لقد تحول محور البحث الفلسفي من طبيعة الواقع في ذاته (الميتافيزيقا التقليدية) إلى البحث في طبيعة العقل وحدوده وإمكانيات الإنسان نفسه.

ولعل الإنجاز التاريخي الأبرز لكانط هو المصالحة التي عقدها بين المذهب العقلي (الذي يمثله ديكارت وليبنتز) والمذهب التجريبي (الذي يمثله هيوم ولوك). فبعد قرن من الصراع بين من يرون أنّ المعرفة تنبع من العقل وحده، ومن يرون أنّها تنبع من الحواس وحدها، جاء كانط ليثبت أنّ المعرفة هي نتاج تفاعل خلاق بينهما. وتتلخص هذه الرؤية التوفيقية في مقولته الشهيرة: "الحُدوسُ الحسّيُّ بدون مفاهيم تظلّ عمياء، والمفاهيم بدون حُدوسٍ حسّيّة تبقى جوفاء". فالحواس تزودنا بالمعطيات الخام، والعقل يمنحها الشكل والنظام والمعنى.

ومع ذلك، يبرز توترٌ أساسي في قلب الفلسفة الكانطية، وهو التوتر بين كانط الفيلسوف النظري صاحب الأنظمة شديدة التجريد، وكانط المربي الذي يسعى لتقديم إرشادات عملية. إنّ الفجوة بين عالم "النومينون" (الشيء في ذاته) وعالم "الفينومينون" (الظواهر)، وبين صرامة "الأمر القطعي" وتعقيدات الواقع الإنساني، تطرح إشكالية منهجية عميقة أمام أي محاولة لتأسيس "تربية كانطية". ويشكل كتاب

الدكتور وطفة محاولة جادة للتوسط في هذا التوتر، واستكشاف كيف يمكن ترجمة هذه الفلسفة المتعالية إلى ممارسة تربوية عملية.

2- التعريف بمؤلف الكتاب الدكتور علي أسعد وطفة:

إن مؤلف هذا العمل، الأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة، هو باحث وأكاديمي سوري يشغل منصب أستاذ علم الاجتماع التربوي في جامعتي دمشق والكويت، وهو حاصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع التربوي من جامعة كان بفرنسا. وتكمن أهمية خلفيته الأكاديمية في أنها تجمع بين تخصصين متكاملين: الفلسفة وعلم الاجتماع. وهذا التكوين المزدوج يمنح تحليلاته عمقاً فلسفياً وقدرة على الربط بالسياق الاجتماعي؛ مما يجعله قادراً على تجاوز الشرح التقليدي للفلسفة الكانطية.

يتبنى الدكتور وطفة منهجاً نقدياً وسوسولوجياً واضحاً في أعماله. فهو لا يتعامل مع كانط كنص تاريخي مغلق، بل يوظفه كعدسة تحليلية لفهم وتشخيص أزمات الواقع العربي المعاصر. وتتضح هذه النزعة النقدية في مؤلفاته الأخرى التي تناولت قضايا محورية مثل "بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي" و"الجمود والتجديد في العقلية العربية"، بالإضافة إلى اهتمامه بقضايا التنوير وحقوق الإنسان.

من هنا، يمكن فهم مشروع المؤلف كمشروع "مثقّف عضوي" يسعى إلى التأثير في واقعه. فهدفه، كما يصرّح في مقدمة كتابه، ليس مجرد التحليل الأكاديمي، بل هو إطلاق "صرخة كانطية جديدة في عالمنا العربي تدعو إلى استعمال العقل والبرهان؛ لكشف كل أشكال السقوط الأخلاقي والممارسات العبثية في التربية". هذا الطموح يضع الكتاب في مصاف المشاريع الفكرية الإصلاحية التي تستخدم التراث الفلسفي كأداة للتشخيص والعلاج. ومن ثمّ، فإن تقييم هذا العمل لا يقتصر على مدى دقته في عرض الفكر الكانطي، بل يمتد ليشمل مدى نجاحه في توظيف هذه الفلسفة، بكل تعقيداتها وتناقضاتها التاريخية، كأداة فعالة للإصلاح التربوي في السياق العربي الراهن.

3- المقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة تحليلية ونقدية شاملة لكتاب "التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية: مكاشفات نقدية معاصرة" للأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة. وسيتم تناول كل فصل من فصول الكتاب السبعة عشر بشكل مستقل، مع إبراز موضوعاته الرئيسة وتحليلها في ضوء الفلسفة الكانطية الكلية والرؤية النقدية للمؤلف.

تعتمد هذه الدراسة منهجاً تحليلياً يهدف إلى الربط بين مستويات ثلاثة:

أولاً، المحتوى التفصيلي لكل فصل كما يقدمه الدكتور وطفة؛

ثانياً، السياق العام للفلسفة الكانطية الذي تنتمي إليه هذه الأفكار التربوية؛

وثالثاً، المشروع النقدي للمؤلف الذي يسعى من خلاله إلى توظيف الفكر الكانطي لمواجهة تحديات الواقع العربي المعاصر.

تكمن الأهمية الكبرى لهذا الكتاب في كونه عملاً رائداً في المكتبة العربية، يسد فجوة معرفية في مجال دراسة الفكر التربوي الكانطي من منظور نقدي معاصر. فهو لا يكتفي بعرض أفكار كانط، بل يشتبك معها ويضعها في حوار مع أزمات التربية والأخلاق في مجتمعاتنا؛ مما يجعله عملاً حيويًا يجمع بين الأصالة الفلسفية والراهنية الاجتماعية.

4- دراسة للفصل الأول: كانط: نشأته ومؤثراته الفكرية:

يقدم الفصل الأول مدخلاً ضرورياً لفهم الفلسفة الكانطية، إذ يربط بشكل منهجي بين سيرة الفيلسوف الذاتية، وبين تكوين نظامه الفكري. يركّز الدكتور وطفة على محورين أساسيين: البيئة التربوية والمؤثرات الفكرية:

أولاً، يحلل الفصل تأثير نشأة كانط في بيئة دينية "تقوية" صارمة، ودور والدته المتدينة في غرس قيم الواجب والصدق والصرامة الأخلاقية في نفسه منذ الصغر. هذه التربية الطهورية، على الرغم من تمرد كانط لاحقاً على طقوسها الشكلية، تركت بصمة لا تُمحى في شخصيته وفلسفته.

ثانياً، يحلل الفصل المؤثرات الفكرية التي شكّلت عقل كانط، ويحددها في مثلث فكري متفاعل: الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم، الذي "أيقظه من سباته الدوغمائي" وشكك في قدرة العقل على إثبات السببية؛ والعالم الإنجليزي إسحاق نيوتن، الذي منحه ثقة هائلة في قدرة العقل العلمي على اكتشاف قوانين الكون؛ والمفكر السويسري جان جاك روسو، الذي ألهمه أخلاقياً ودفعه إلى وضع الكرامة الإنسانية فوق المعرفة والعلم.

يطرح الدكتور وطفة هنا رؤية سببية تربط بين السيرة الذاتية والنظام الفلسفي، وهو ما يمثل بصيرة تحليلية عميقة. ففلسفة كانط، وفقاً لهذا الطرح، ليست مجرد بناء عقلي مجرد، بل هي نتاج مباشر لتجاربه الحياتية. الصرامة والدقة اللتان ميزتا حياته اليومية، لدرجة أنّ جيرانه كانوا يضبطون ساعاتهم على موعد نزهته، هي انعكاس مباشر للصرامة التي تلقاها في تربيته الدينية، وهذه الصرامة بدورها تجلّت في الصرامة المطلقة لقانونه الأخلاقي. هذا التحليل "السيكولوجي - الاجتماعي" يضع تحدياً ضمناً أمام ادعاء كانط بالكونية المطلقة لفكره. فإذا كانت فلسفته الأخلاقية متجذرة بعمق في تجربة بروسيّة لوثريّة محددة في القرن الثامن عشر، فإلى أي مدى يمكن عد مبادئها "كونية" و"ضرورية" وصالحة لكل زمان ومكان؟ هذا التوتر بين الخصوصية التاريخية والادعاء الكوني سيظل خيطاً ناظماً في تحليلنا للكتاب.

5- دراسة للفصل الثاني: الملامح الأساسية للفلسفة الكانطية:

يقدم الفصل الثاني الأدوات المفاهيمية الأساسية والضرورية لفهم المنظومة الكانطية، والتي ستشكل الإطار المرجعي لتحليل التربية الأخلاقية في الفصول اللاحقة. يستعرض الدكتور وطفة المفاهيم المحورية مثل الثورة الكوبرنيكية، والتمييز بين عالم "النومينون" (الأشياء في ذاتها)، وعالم "الفيينومينون" (الأشياء كما تظهر لنا)، والمصالحة التاريخية بين العقل والتجربة. كما يركّز على الأسئلة الأربعة الكبرى التي لخص كانط فيها مشروعه الفلسفي برمته: ماذا يمكنني أن أعرف؟ (الميتافيزيقا)، ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق)، ماذا يحق لي أن أمل؟ (الدين)، وما هو الإنسان؟ (الأنثروبولوجيا).

إن استراتيجية المؤلف في هذا الفصل ليست مجرد تلخيص للفلسفة الكانطية، بل هي عملية بناء واعية لإطار مفاهيمي كانطي يمكن تطبيقه على التربية. يختار الدكتور وطفة بذلك تلك المفاهيم التي لها صدى تربوي مباشر وعميق. على سبيل المثال، التمييز بين "النومينون" و"الفيينومينون" ليس مجرد تمييز ميتافيزيقي، بل له آثار تربوية هائلة؛ فهو يضع حدوداً للمعرفة اليقينية (ما يمكن تدريسه بشكل قطعي)، ويفتح في الوقت نفسه فضاءً مشروعاً للإيمان (ما يمكن تربية الفرد على الأمل به). وبالمثل، فإن الأسئلة الأربعة الكبرى لا تشكل فقط خريطة للفلسفة الكانطية، بل يمكن قراءتها كمنهج تربوي متكامل يهدف إلى تكوين إنسان يمتلك المعرفة (العقل النظري)، والبوصلة الأخلاقية (العقل العملي)، والغاية الوجودية، والوعي بماهيته. وبهذا، يتحول هذا الفصل من مجرد عرض للمفاهيم إلى عملية تأسيس منهجي لفلسفة تربوية متكاملة.

6- دراسة للفصل الثالث: المشروع التربوي الكانطي:

يستعرض هذا الفصل الخطوط العريضة للمشروع التربوي عند كانط، منطلقاً من الفكرة الأساسية التي ترى أنّ الإنسان هو "الكائن الوحيد الذي يحتاج إلى التربية" ليحقق إنسانيته. يقدم الفصل المراحل الأربع المتتالية التي تشكل بنية هذا المشروع، وهي عملية غائية تهدف إلى نقل الإنسان من حالته الطبيعية إلى حالته الأخلاقية:

- 1- الضبط (Discipline): وهي مرحلة سلبية تهدف إلى قهر "توحش" الطبيعة الحيوانية في الطفل ومنعه من الانحراف عن غايته الإنسانية.
- 2- التثقيف (Culture): وهي مرحلة إيجابية تهدف إلى تزويد الطفل بالمعارف والمهارات اللازمة للحياة.
- 3- التمدن (Civilization): وهي مرحلة تهدف إلى تعليم الطفل كيفية التكيف مع المجتمع وقوانينه، وأن يكون محبوباً ومؤثراً.
- 4- التمهيد الأخلاقي (Moralization): وهي الغاية النهائية للتربية، حيث يتعلم الفرد أن يتصرف ليس فقط لتحقيق أهداف خارجية، بل وفقاً لمبادئ أخلاقية داخلية نابعة من العقل.

يطرح هذا الفصل إشكالية جوهرية في قلب التربية الكانطية، وهي ما يمكن تسميته بـ "المفارقة الأخلاقية". كيف يمكن لمرحلة "الضبط" التي تقوم على القسر والإكراه والطاعة للسلطة الخارجية، أن تؤدي في

النهاية إلى مرحلة "التهذيب الأخلاقي" التي تقوم على الحرية والاستقلال الذاتي (Autonomy)، والتصرف وفقاً لقانون يشرعه الفرد لذاته؟ إذا تمّ تعويد الطفل على الطاعة العمياء والخضوع للقوة، فكيف سيتعلم لاحقاً أن يفكر بنفسه ويتحمل مسؤولية أفعاله؟ هذا التوتر العميق بين السلطة والحرية، وبين الإكراه والاستقلال، يمثل نقطة ضعف أساسي في النظام التربوي الكانطي، وهي إشكالية لم يُقدّم لها كانط حلاً فلسفياً مُقنعاً تماماً، وستظلّ نقطة نقدٍ محورية في الفصول اللاحقة.

7- دراسة للفصل الرابع: في مفهوم الطبيعة الإنسانية عند كانط:

يحلل هذا الفصل موقف كانط المعقد من الطبيعة الإنسانية، والذي يشكّل الأساس الذي تقوم عليه نظريته التربوية. يرفض كانط الرؤيتين المتطرفتين: رؤية توماس هوبز التي ترى أنّ الإنسان شرير بالطبع، ورؤية جان جاك روسو التي ترى أنه خير بالطبع. بدلاً من ذلك، يقدم كانط موقفاً وسطياً ودقيقاً. يرى أنّ الإنسان يمتلك "استعدادات للخير"، وهي بذور كامنة في طبيعته العقلانية، ولكنه في الوقت نفسه يمتلك "ميلاً جذرياً للشر"، وهو نزوع إلى تفضيل الميول الحسية على القانون الأخلاقي.

هذه الرؤية تجعل من الطبيعة الإنسانية مشروعاً تربوياً بامتياز. فالتربية عند كانط ليست مجرد صقل لطبيعة خيرة (كما عند روسو)، وليست مجرد قمع لطبيعة شريرة (كما عند هوبز). بل هي عملية أكثر تعقيداً وضرورة: إنها عملية تنمية للاستعدادات الخيرة الكامنة، وفي الوقت نفسه، هي صراع مستمر ضد الميل إلى الشر. لو كان الإنسان خيراً بالطبع، لما احتاج إلى التربية. ولو كان شريراً بالطبع، لما نفعت فيه التربية. ولأن الإنسان، في نظر كانط، كائن "غير مكتمل" بطبيعته، وموجود في حالة توتر دائم بين عقله وميوله، فإن التربية تصبح هي العملية الوجودية التي من خلالها "يصنع الإنسان إنسانيته"، ويحقق غايته الأخلاقية. هذا يعطي للتربية مكانة مركزية ليس فقط في بناء المجتمع، بل في تعريف ماهية الإنسان نفسه.

8- دراسة للفصل الخامس: التربية الأخلاقية والطبيعة الإنسانية: إشكالية التجاوز:

يفصّل هذا الفصل الآليات العملية التي يقترحها كانط لتجاوز "الحالة الحيوانية" في الإنسان والوصول إلى "الحالة الأخلاقية". يركّز الفصل على مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى هي "الضبط والترويض"، والتي تقوم على القسر والإكراه بهدف "قهر التوحش" وكبح الميول الطبيعية الجامحة. والمرحلة الثانية هي "التنوير واليقظة الأخلاقية"، والتي تهدف إلى تكوين شخصية تتصرف بحرية وكرامة وفقاً للقانون الأخلاقي. يدافع كانط عن فكرة أنّ الإكراه في البداية ضروري لتمكين الحرية لاحقاً.

إن لغة كانط في هذا السياق، كما ينقلها الدكتور وطفة، تبدو صادمة للمعايير التربوية الحديثة، إذ يستخدم مصطلحات مثل "قهر التوحش" و"الترويض" و"تجريد الإنسان من حيوانيته". هذا يكشف عن الهوية التاريخية العميقة بين فكر كانط في القرن الثامن عشر، وبين علم نفس الطفل والتربية الحديثة التي تؤكد على أهمية اللعب والفضول والعاطفة كأسس للنمو السليم. إنّ هذا الفصل يوضح بجلاء أنّ أي محاولة لتطبيق التربية الكانطية بشكل حر في اليوم ستكون إشكالية للغاية، إن لم تكن ضارة نفسياً وتربوياً. فالقيمة المعاصرة لأفكار كانط لا تكمن في وصفاته العملية، بل في غاياته الأخلاقية العليا.

9- دراسة للفصل السادس: التجليات الأخلاقية في الفلسفة الكانطية:

يعود هذا الفصل إلى قلب المفاعل النووي للفلسفة الكانطية، أي نظريته الأخلاقية. يستعرض الدكتور وطفة المفاهيم الأساسية التي تشكل جوهر هذه النظرية: مفهوم "الواجب" كأساس مطلق للفعل الأخلاقي، والذي يجب أداءه لذاته وليس لأي غاية خارجية؛ ومفهوم "الإرادة الخيرة" بوصفها الشيء الوحيد في العالم الذي يمكن عدّه خيراً دون قيد أو شرط؛ وصيغة "الأمر القطعي" كقانون كلي للأخلاق، وأشهر تجلياته: "اعمل فقط وفقاً لذلك المبدأ الذي يمكنك في الوقت نفسه أن تريد له أن يصبح قانوناً كلياً". إن أخلاق كانط هي أخلاق صورية (Formalistic) بامتياز، أي أنها تهتم بشكل القاعدة الأخلاقية (كونيتها وضرورتها) وليس بمحتواها المحدد أو بنتائجها. وهذا ما يجعلها نظاماً فلسفياً قوياً ومتناسكاً، ولكنه يطرح تحدياً تربوياً هائلاً. إذ كيف يمكن تعليم طفل أن يتصرف ليس بدافع التعاطف مع الآخر (وهو شعور يعدّه كانط ميلاً حسيّاً لا قيمة أخلاقية له)، ولا بدافع الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب، بل فقط من منطلق "احترام القانون الأخلاقي" المجرد؟ هذا الفصل يوضح الصعوبة الكبرى في ترجمة هذه الأخلاق الصورية إلى محتوى تربوي عملي. فكيف يمكن أن نزرع في نفس الطفل دافعاً مجرداً ونقياً للفعل الأخلاقي، بعيداً عن المشاعر الإنسانية الطبيعية التي تشكل عادةً أساس التربية الأخلاقية؟

10- دراسة للفصل السابع: الممارسة النقدية للتربية عند كان:

يُظهر هذا الفصل الجانب العملي والإصلاحي في فكر كانط، إذ يطبق منهجه النقدي على الممارسات التربوية التي كانت سائدة في عصره. ينتقد كانط بشدة العقاب الجسدي والنفسي، وأساليب التلقين والحفظ الآلي، والدلال المفرط الذي يفسد طباع الأطفال، والمناهج التعليمية التي لا تراعي مراحل نموهم العقلي. كما يهاجم عادات محددة مثل تقييد الرضع وهددهم، ويرى فيها تعدياً على حرّيتهم الجسدية ونموهم الطبيعي.

هذا الجانب من فكر كانط يوازن صورته كفيلسوف مجرد ومنعزل. فهو يظهر هنا ليس فقط كمنظر في برج عاجي، بل كمراقب ناقد لمجتمعه، يهتم بالتفاصيل العملية للتربية ويسعى إلى إصلاحها. إنّ نقده للممارسات التربوية القائمة يثبت أنّ فلسفته لم تكن مجرد تمرين عقلي، بل كانت جزءاً لا يتجزأ من مشروع التنوير الأوسع، الذي يهدف إلى تحسين الحالة الإنسانية من خلال أعمال العقل في جميع مجالات الحياة.

11- دراسة للفصل الثامن: ملامح الفكر التربوي عند كانط:

بعد استعراض الجانب النقدي، يركّز هذا الفصل على الملامح الإيجابية والبناءة في بيداغوجيا كانط. المحور الأساسي هنا هو "المنهج الحواري" المستلهم من سقراط، والذي يمثل قمة الممارسة التربوية عند كانط. يهدف هذا المنهج إلى جعل التلميذ يفكر بنفسه، ويستخرج المعرفة من عقله، بدلاً من أن يحفظ آراء الآخرين بشكل سلبي. يميز كانط بين مرحلتين: مرحلة السؤال والجواب البسيطة، ومرحلة الحوار السقراطي المتقدمة التي تتطلب نضجاً عقلياً أكبر.

إذا كان الفصل الخامس قد أبرز "المفارقة الأخلاقية" المتمثلة في كيفية الانتقال من الإكراه إلى الحرية، فإن هذا الفصل يقدم الحل الكانطي المحتمل لهذه الإشكالية. الحوار هو الجسر الذي يربط بين المرحلتين؛ فمن خلال الحوار السقراطي، ينتقل المربي من دوره كسلطة خارجية تفرض القواعد (مرحلة الضبط) إلى دوره كمرشد يساعد التلميذ على اكتشاف المبادئ العقلانية بنفسه. فالحوار هو الأداة التربوية التي تمكن من الانتقال من الطاعة القسرية إلى الاستقلال الذاتي القائم على الاقتناع العقلي، وبالتالي يمثل حلاً، ولو جزئياً، للتناقض الجوهرى في نظامه التربوي.

12- دراسة للفصل التاسع: من التربية العامة إلى التربية الأخلاقية:

يفصل هذا الفصل المراحل التربوية بشكل أكثر دقة، موضحاً كيف أنّ كل مرحلة هي تمهيد ضروري للمرحلة التي تليها، وصولاً إلى الغاية النهائية وهي التهذيب الأخلاقي. التربية الجسدية، والتربية الثقافية (تنمية المهارات)، والتربية المدنية (التكيف الاجتماعي)، كلها مراحل لا غنى عنها، ولكنها تظل وسائل لهدف أسمى، وهو تكوين الشخصية الأخلاقية التي تتصرف وفقاً للواجب.

يكشف هذا التحليل عن البنية الهرمية والغائية (Teleological) للتربية الكانطية. فالتربية عند كانط ليست مجموعة من الممارسات المتفرقة، بل هي نظام متكامل ومتصاعد. في القاعدة يوجد الضبط الجسدي، ثم يأتي التثقيف العقلي، وفي القمة يتربع التهذيب الأخلاقي. كل مرحلة سابقة هي شرط ضروري للمرحلة اللاحقة، ولا يمكن القفز فوق المراحل. هذه البنية الهرمية تعكس رؤية كانط للإنسان ككائن متعدد الأبعاد (جسد، عقل، وروح أخلاقية)، ويجب تربيته كل هذه الأبعاد بترتيب محدد ومنهجي للوصول إلى الإنسان الكامل الذي يحقق غايته الأخلاقية.

13- دراسة للفصل العاشر: التربية الأخلاقية من منظور ديني:

يطرح هذا الفصل أحد أكثر جوانب فكر كانط ثورية وتأثيراً في الحداثة، وهو رؤيته للعلاقة بين الدين والأخلاق. يقبل كانط العلاقة التقليدية رأساً على عقب؛ فالأخلاق عنده لا تستمد شرعيتها من الدين، بل على العكس، الدين هو الذي يجب أن يفهم ويُقوّم في "حدود العقل وحده" وفي ضوء المبادئ الأخلاقية. إنّ وجود الله وخلود النفس ليسا عقائد يجب الإيمان بها أولاً لتأسيس الأخلاق، بل هما "مسلمات العقل العملي"، أي أنهما افتراضات ضرورية لجعل الحياة الأخلاقية ممكنة وذات معنى نهائي.

هذا التحليل يمثل جوهر علمنة الأخلاق وتأسيسها على العقل وحده. بفصل الأخلاق عن الوحي الإلهي، يؤسس كانط للأخلاق على أساس مستقل، عقلائي، وكوني. هذا يجعل الأخلاق ممكنة للجميع، بغض النظر عن معتقداتهم الدينية، ويجعلها شأنًا إنسانياً مشتركاً. من الناحية التربوية، يترتب على ذلك أنّ التربية الأخلاقية يجب أن تركز بالدرجة الأولى على تنمية العقل النقدي والضمير المستقل، وليس على التلقين الديني العقائدي الذي قد يعتمد على الخوف أو الطمع بدلاً من احترام الواجب لذاته.

14- دراسة للفصل الحادي عشر: الأسس الأخلاقية للتربية الجنسية:

يبحث هذا الفصل في مبادئ كانط الأخلاقية الصارمة التي أراد تطبيقها في مجال التربية الجنسية؛ وهو الأمر الذي يكشف عن حدود فلسفته وتزمتهما. انطلاقاً من الأمر القطعي الذي ينهى عن استخدام الإنسان كمجرد وسيلة، يدين كانط أي علاقة جنسية لا تكون ضمن إطار الزواج وهدفها الأساسي هو الإنجاب، لأن أي علاقة أخرى تقوم على اللذة تحول الطرف الأخرى إلى أداة لإشباع الرغبة. كما يدين بشدة العادة السرية بوصفها انتهاكاً للكرامة الإنسانية.

يمثل هذا الفصل المثال الأوضح على كيف يمكن لتطبيق مبدأ مجرد بشكل صارم ومتعسف أن يؤدي إلى نتائج متزمتة وغير واقعية. إنَّ رفض كانط للعاطفة واللذة كجزء مشروع من الحياة الإنسانية السوية يكشف عن جانب "لا-إنساني" أو "عدائي للحياة" في فلسفته الأخلاقية. وهذا يمثل نقطة نقد قوية ضد كانط، ويظهر أنَّ الأخلاق لا يمكن أن تكون مجرد مجموعة من القواعد الصورية المجردة، بل يجب أن تأخذ في الاعتبار تعقيدات الطبيعة البشرية وعواطفها وحاجاتها الجسدية والنفسية.

15- دراسة للفصل الثاني عشر: التربية على الفضائل الأخلاقية:

بعد التركيز على المبادئ العامة، ينتقل كانط في هذا الجزء إلى الحديث عن فضائل أخلاقية محددة مثل الصدق، الشجاعة، تقدير الذات، والعدالة. يربط كانط كل فضيلة بمبدأ الواجب، فالشجاعة ليست مجرد غريزة، بل هي قوة الإرادة في الالتزام بالواجب على الرغم من الخوف.

يمثل هذا الجزء محاولة من كانط لـ "تجسيد" نظامه الأخلاقي المجرد ومنحه محتوى عملياً يمكن تربية الأفراد عليه. ومع ذلك، تظل فضيلة كانط مختلفة جوهرياً عن فضيلة أرسطو. عند أرسطو، الفضيلة هي طبع أو عادة حسنة تتكون عبر الممارسة. أما عند كانط، فالفضيلة هي حالة صراع دائم، هي الالتزام الواعي بمبدأ الواجب في مواجهة الميول الطبيعية المعارضة. هذا يعني أنَّ التربية على الفضيلة عند كانط ليست مجرد تدريب على عادات حسنة، بل هي بالأساس تدريب على قوة الإرادة والالتزام العقلي بالمبادئ، حتى لو كانت مخالفة للطبيعة والمشاعر.

16- دراسة للفصل الثالث عشر: من التنوير إلى التربية على التنوير:

يحلل هذا الفصل مقالة كانط التأسيسية "ما هو التنوير؟"، والتي تُعد من أهم نصوص الحداثة. يعرّف كانط التنوير بأنه "خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها"، أي عجزه عن استخدام عقله دون إرشاد من سلطة خارجية. شعار التنوير هو الكلمة اللاتينية "Sapere Aude!" والتي تعني "تجرأ على المعرفة!" أو "امتلك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص!". ويرى كانط أنَّ التربية هي الأداة الرئيسية لتحقيق هذا التنوير على المستويين الفردي والاجتماعي.

هنا، تتجاوز التربية عند كانط حدود تكوين الفرد لتصبح مشروعاً سياسياً تحررياً. الهدف النهائي ليس فقط خلق فرد أخلاقي، بل خلق مجتمع من المواطنين المستقلين الذين يفكرون بأنفسهم، ولا يخضعون

لوصاية السلطات التقليدية (سواء كانت دينية أو سياسية). هذا يربط فكر كانط التربوي مباشرة بالتقاليد الليبرالية والديمقراطية، ويجعل من التربية أداة للتحرر السياسي والفكري، وليس مجرد أداة للتكيف الاجتماعي.

17- دراسة للفصل الرابع عشر: "السلام الدائم" كمنهج للتربية الأخلاقية:

يستعرض هذا الفصل مشروع كانط الطموح للسلام العالمي، كما طرحه في كتابه "نحو السلام الدائم". يقوم هذا المشروع على فكرة تأسيس "اتحاد فيدرالي لجمهوريات حرة" تتعهد بحل نزاعاتها بالطرق السلمية. يرى كانط أنّ السلام ليس مجرد حالة طبيعية (غياب للحرب)، بل هو واجب أخلاقي يجب على البشرية أن تسعى لبنائه بشكل واعٍ ومنظم.

يرفع هذا الفصل غاية التربية إلى أقصى مدى ممكن، ليكشف عن الأفق الكوني للتربية الكانطية. فالهدف النهائي للتربية الأخلاقية ليس فقط خلق فرد صالح أو مواطن صالح في دولة معينة، بل هو تكوين "مواطن عالمي" (cosmopolitan) يرى نفسه جزءاً من الإنسانية جمعاء، ويعمل من أجل بناء نظام عالمي يسوده السلام والعدل. هذا يعطي للتربية بعداً كونياً وإنسانياً يتجاوز كل الحدود القومية والثقافية، ويمثل ذروة المثالية الأخلاقية في فكر كانط.

18- دراسة للفصل الخامس عشر: العنصرية العرقية في الفلسفة الكانطية:

يكشف هذا الفصل، الذي أفرده الدكتور وطفة بجرأة نقدية، عن الجانب المظلم والمهمل في فكر كانط. يستعرض الفصل بشكل مفصل آراء كانط العنصرية الصريحة، وتصنيفه الهرمي للأعراق البشرية، حيث يضع العرق الأبيض الأوروبي في قمة الهرم من حيث القدرات العقلية والأخلاقية، بينما يضع الأعراق الأخرى (الأصفر، الأسود، والأحمر) في مراتب أدنى، وينسب إليها صفات سلبية مثل الكسل والغباء والخمول.

هذا التناقض يمثل التحدي الأكبر والمدمر لفلسفة كانط. كيف يمكن لفيلسوف "الواجب الكوني" و"الكرامة الإنسانية" أن يحمل مثل هذه الآراء العنصرية البغيضة؟ هذا التناقض ليس مجرد هفوة شخصية، بل يضرب في صميم ادعاء الكونية في فلسفته. فإذا كان "الإنسان" الذي يجب أن يُعامل كغاية في ذاته هو في الحقيقة الرجل الأوروبي الأبيض فقط، فإن النظام الأخلاقي الكانطي برمته ينهار ويفقد مصداقيته. يمثل هذا الفصل "نقد النقد"، حيث يستخدم الدكتور وطفة الأدوات النقدية التي علمنا إياها كانط لكشف حدود "تنوير" كانط نفسه، وإظهار أنه لم يستطع التحرر بالكامل من الأحكام المسبقة لعصره.

19- دراسة للفصل السادس عشر: تأثير كانط في الفكر الحديث:

يتبع هذا الفصل التأثير الهائل الذي تركته فلسفة كانط على كل التيارات الفكرية التي جاءت بعده. لقد شكّلت فلسفته نقطة انطلاق للمثالية الألمانية (هيغل، فيشته، شيلنغ)، وأثرت بعمق في فلسفات شوبنهاور ونيتشة، وصولاً إلى الظاهراتية (الفينومينولوجيا)، والوجودية، والبنوية، وما بعد الحداثة.

الفكرة المحورية هنا ليست مجرد سرد تاريخي، بل هي التأكيد على أن كانط يمثل نقطة تحوّل لا يمكن تجاوزها في تاريخ الفكر. لقد أعاد صياغة الأسئلة الأساسية للفلسفة حول المعرفة والأخلاق والواقع. بعد كانط، لم يعد بإمكان أي فيلسوف أن يفكر في هذه القضايا بالطريقة نفسها التي كانت سائدة قبله؛ بل أصبح مجبراً على تحديد موقفه من الإرث الكانطي، سواء بالقبول أو النقد أو التعديل. إذن، تأثير كانط ليس مجرد تأثير واحد من بين تأثيرات أخرى، بل هو تأثير تأسيسي أعاد تشكيل الحقل الفلسفي بأكمله.

20- دراسة للفصل السابع عشر: نقد التربية الكانطية:

يجمع هذا الفصل الخيوط النقدية التي ظهرت بشكل متفرق في فصول الكتاب، ليقدّم تقييماً نقدياً شاملاً للمشروع التربوي الكانطي. يلخص الدكتور وطفة الانتقادات الرئيسية: المثالية المفرطة التي تجعل أهدافه طوباوية، والتزمّت الأخلاقي الذي يتجاهل العواطف الإنسانية، والتناقض مع معطيات التربية الحديثة وعلم نفس الطفل، وإشكالية التوازن غير المكتمل بين عمقه الفلسفي وسطحية بعض أفكاره التربوية العملية.

يمثل هذا الفصل خلاصة الرؤية النقدية للمؤلف. والاستنتاج الضمني الذي يمكن الخروج به هو أنّ قيمة التربية الكانطية اليوم لا تكمن في إمكانية تطبيق وصفاتها بشكل حرفي (وهو أمر قد يكون مستحيلًا وضارًا)، بل في استلهام "روحها" النقدية والتنويرية. ما يجب أن نأخذه من كانط هو إصراره على العقلانية، والحرية كاستقلال ذاتي، والواجب كالتزام أخلاقي، والكونية كأفق إنساني. ومهمتنا هي إعادة صياغة هذه المبادئ السامية في قوالب تربوية معاصرة تتجاوز تزمته وتناقضاته وعنصرته التاريخية.

21- الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة التحليلية، يتضح أنّ كتاب الدكتور علي وطفة يقدم مساهمة فكرية غنية ومعقدة. فهو لا يكتفي بعرض الفكر التربوي الكانطي، بل يخوض في حوار نقدي معه، كاشفاً عن جوانب قوته وضعفه، ومستلهماً من روحه التنويرية ما يمكن أن يضيء دروب الإصلاح التربوي في العالم العربي. لقد تتبعنا كيف بنى المؤلف تحليله عبر سبعة عشر فصلاً، منتقلاً من سيرة كانط الشخصية إلى أعماق نظامه الفلسفي، ثم إلى تطبيقاته التربوية، وصولاً إلى نقده وتأثيره التاريخي.

وفي إجابة عن السؤال الذي يطرحه الدكتور وطفة في نهاية كتابه: "ما الذي يبقى من كانط؟"، يمكن القول إنّ ما يبقى ليس تفاصيل نظامه التربوي، بل مشروعه النقدي ككل. ما يبقى هو فكرة التنوير كواجب مستمر على كل فرد ومجتمع، وشعار "تجرأ على المعرفة" كصرخة دائمة ضد الوصاية والتقليد الأعمى. وما يبقى هو التأسيس الأخلاقي القائم على فكرة الكرامة الإنسانية المطلقة، التي تجعل من كل إنسان غاية في ذاته، على الرغم من السقوط المأساوي لكانط نفسه في فخ العنصرية، والذي يجب أن يظل درساً لنا في ضرورة النقد الذاتي المستمر حتى لأعظم العقول.

وخلاصة القول إن كتاب الدكتور علي وطفة أهميّة خاصة في سياقه العربي المعاصر. فهو عمل أكاديمي رصين يثري المكتبة العربيّة بدراسة معمّقة لأحد أهم فلاسفة الحداثة، ويتميز بمنهجه النقدي المزدوج: فهو ينقد الواقع العربي من خلال منظور كانطي، وفي الوقت نفسه، لا يتردد في نقد كانط نفسه وكشف تناقضاته.

من حيث التأثير في الواقع المعيش، يمكن القول إنّ دعوة كانط إلى استخدام العقل والنقد، والتمسك بالواجب الأخلاقي الكوني، واحترام الكرامة الإنسانيّة، تمثل علاجاً فكرياً فعّالاً لكثير من الأمراض التي تعاني منها مجتمعاتنا، مثل الفساد المستشري، والتعصب الطائفي، والتفكير الخرافي، والاستبداد السياسي. إنّ استلهام روح التنوير الكانطي يمكن أن يساهم في بناء ثقافة المواطنة والمسؤوليّة والحرية. ومع ذلك، يواجه تطبيق الفكر الكانطي في الواقع العربي تحديات كبيرة. فهل يمكن لفلسفة فردانيّة صارمة، نشأت في سياق بروتستانتي أوروبي، أن تعالج مشاكل مجتمعات ذات بني تقليديّة وجماعيّة؟ وكيف يمكن التوفيق بين كونيّة كانط المطلقة وبين ضرورة احترام الخصوصيات الثقافيّة والدينيّة؟ والأهم من ذلك، كيف يمكننا أن ندعو إلى قيمه الإنسانيّة الساميّة بينما نتجاهل إرثه العنصري المقيت؟

في النهاية، إنّ القيمة الحقيقيّة لكتاب الدكتور وطفة لا تكمن في تقديمه حلولاً جاهزة، بل في تحفيزه للتفكير النقدي وطرحه للأسئلة الصعبة. إنه ليس مجرد كتاب عن كانط، بل هو دعوة للقارئ العربي للاشتباك مع أحد أعظم عقول الحداثة، ليس بهدف تقليده أو استنساخ تجربته، بل لاستلهام روحه النقديّة من أجل بناء مشروع تنويري وتربوي أصيل، ينبع من واقعنا ويجيب عن تحدياتنا الخاصة.



'الدولة الهجينة: أو حين تنوء الدولة القطرية بتاريخها'

د. علي الصّالح مولى

**"The Hybrid State: Or When The Nation-State Or
Is Burdened By Its History"**

Dr. Ali Al-Saleh Moula

د. عمر السّاسي

**جامعة قفصة
تونس**

essassi2001@gmail.com



"الدولة الهجينة: أو حين تنوء الدولة القطرية بتاريخها"

د. علي الصالح مولى

د. عمر الساسي

ملخص:

اشتغل المؤلف علي الصالح مولى في هذا الكتاب على مسارات "الدولة الهجينة" قصد الوقوف على المعقوليّة التي جعلت هذا النموذج للدولة ينشأ في المنطقة العربيّة ويستمرّ رغم أزمتها التي تعود خاصّة إلى أسبقية وجود الدولة على وجود الأمة، ورغم وجود بدائل أخرى لها معقوليتها. فبحث في حدود التّحديث السياسي عند رواد النّهضة والإصلاح العرب مقارنة بإسهامات الفلاسفة والمفكرين في أوروبا في تحديث الدولة. وكشف المؤلف حيثيات انتهاء الزمن الإمبراطوريّ العثمانيّ وما نتج عنه من بدائل كالدولة القومية في تركيا وقد نشأت في صراع مع أطروحة دولة الخلافة والدولة القطرية العربيّة التي أخذت في التشكّل تدريجيّاً على حساب دولة الوحدة إمكنا بديلا أسهمت عوامل مختلفة في استبعاده... ودرس المؤلف السياقات التاريخيّة والجغرافيّة السياسيّة التي أسهمت في تكوّن الدولة القطرية حتّى ارتبط استمرارها بمصالح الاستعمار القديم الجديد، فتكرّست، على علاقتها، أمرا واقعا وقد لا يكون البديل عنها إلا مزيدا من التجزئة على أسس طائفية وهويّة أولية.

الكلمات المفتاح: الدولة، المعقوليّة، الإصلاح، النّهضة، التّحديث، الخلافة، القومية، الهوية، أوروبا.

ABSTRACT:

In this book, the author, **Ali Al-Saleh Moula**, explores the trajectories of the "hybrid state" to understand the logic behind the emergence and persistence of this model in the Arab region, despite its inherent crisis, stemming primarily from the primacy of the state over the nation, and despite the existence of other, equally plausible, alternatives. He examines the limits of political modernization among the pioneers of the Arab Renaissance and reform movements, comparing them with the contributions of European philosophers and thinkers to the modernization of the state. The author reveals the circumstances surrounding the end of the Ottoman imperial era and the ensuing alternatives, such as the nation-state that emerged in Turkey in conflict with the thesis of the Caliphate State, as well as the Arab nation-state, which gradually took shape at the expense of the unified State, a potential alternative whose exclusion was driven by various factors. The author studied the historical and geopolitical contexts that contributed to the formation of the nation-state whose survival eventually became intertwined with the interests of old and new colonial powers, thus, entrenching it, despite its flaws, as an ineluctable reality. The alternative to it, the latter suggests, may be nothing but further fragmentation along sectarian and primordial identity grounds.

Key words: The state, Rationality, Reform, Renaissance, Modernization, Caliphate, Nationalism, Identity, Europe.

"ما من أمة قعدت بها ثقافتها عن تدشين مجالها السياسي إلا تعدّر عليها موضوعيًا
أن تدخل الزمن السياسي الحداثي أولاً وأن تقيم فيه دولة معاصرة ثانياً"

(المؤلف)

1- مقدمة:

صدر للدكتور علي الصّالح مولى أستاذ الحضارة بالجامعة التّونسيّة والباحث المهتمّ بالفكر العربيّ الحديث والمعاصر ومفاهيمه وأطروحاته وأسئلته وقضاياها، مؤلّف جديد في موضوع الدّولة بعنوان "الدّولة الهجينة: أو حين تنوء الدّولة القطرية بتاريخها"، وهو الكتاب الثّاني، فقد صدر له مؤلّف سابق بعنوان "الدّولة الوطنيّة وسؤال الشّرعيّة: بحث في عوائق الاستخلاف و آفاق الاختراق"، وله كذلك مقال بعنوان "من الدّولة الوطنيّة" مشروعًا إلى "الدّولة القطريّة" واقعيًا: بحث في مسارات تشكّل الدّولة الهجينة"، وهكذا يبدو اهتمام الباحث ملحوظًا بالدّولة ومتعلّقاتها بمسمّيّاتها المختلفة "الوطنيّة" أو "القطريّة" أو "القوميّة" أو "الهجينة" في أبعادها النّظريّة والواقعيّة الاجتماعيّة والتّاريخيّة...

اشتغل المؤلّف في الإصدار الجديد، وهو كتاب كبير الحجم (430 صفحة) بدراسة أزمة الدّولة القطريّة باعتبارها دولة الأمر الواقع رغم تعارضها مع المعقول التّاريخي. والعنوان "الدّولة الهجينة"، لا شكّ لافت، يثير أسئلة قبليّة مختلفة عن التّركيب النعنيّ ودلالاته وخلفيّاته خصوصاً أنّ عناوين سابقة لمؤلّفات عن الدولة وردت في صيغ تركيبية مشابهة مثل "الدّولة المستحيلّة" (وائل حلاق) و "الدّولة العالقة" (محمّد حدّاد) و "الدّولة الفاشلة" و "الدّولة المارقة" (تشومسكي)...

وقد أعلن المؤلّف أنّه اعتمد جملة من الخيارات المنهجية والمعرفيّة المتداخلة التي يمكن من خلالها اختبار مداخل نظريّة متعدّدة في التعامل مع الموضوع لتتعاضد مع "المقاربة بالسياقات" (Contextuel Approach) التي يُشتغل وفقها على المفاهيم والمتصوّرات والبدائل النّظريّة في علاقاتها القائمة أو الممكنة بسياقاتها وشروطها الثّقافيّة والتّاريخيّة والاجتماعيّة، وقد رأها مناسبة لدراسة "مسارات تشكّل الدّولة المعاصرة" ب"إخضاعها لعمليات تشريح وتفكيك ومساءلة" قصد الوقوف على أزمة الدّولة الهجينة التي تختصر في "أنّها منتوج سياسيّ وثقافيّ ودستوريّ لم يخلص كلّ الإخلاص لمقتضيات تكوّن الدّولة القوميّة الحديثة ولم ينفصل كلّ الانفصال عن روح نظريّة الاستخلاف"، انطلاقاً من إشكاليّة عامّة يمكن أن يكون مدارها السّؤال: أيّ "معقوليّة قادت" التمرّد" على أطروحة "دولة الخلافة" فلسفةً وتجربةً تاريخيّة، وعلى "الدّولة القوميّة" إمكانًا مرتقبًا واستقدمت أطروحة الدّولة الوطنيّة-القطريّة بديلاً مؤسّسيًا ورهانا تمدينياً؟"

ولئن اشتغل المؤلّف على الموضوع وفق ثلاثة أبواب وعشرة فصول فإنّ موادّ الكتاب يمكن توزيعها بأسلوب مبسّط على ثلاثة محاور اهتمام كبرى:

2- المحور الأول: تمثلات التحديث السياسي وحدوده عند رواد النهضة والإصلاح:

يمكن في هذا المبحث الجمع بين دراسة المؤلف للدولة ومتعلقاتها في سياقها التاريخي والثقافي الغربي من جهة وإسهامات رواد النهضة والإصلاح العرب في المجال السياسي متأثرين بالتجارب الغربية ومحاولين الإفادة من استجلاب ما أمكنهم استجلابه إلى الشرق...

أتى المؤلف على أهم الإسهامات التأسيسية لفلاسفة الغرب ومفكره القدماء والمحدثين مما يحسب للتجربة الحضارية الأوروبية في مجال الدولة بمعناها المعاصر ومتعلقاتها كالسلطة والشرعية والقيم السياسية عموماً، مثل: توماس هوبز (ت 1679) في تشبيهه الدولة في عنوان كتاب له بالتين البحري أو الوحش الضخم (Léviathan)، وجون لوك (1704) في دعوته إلى التسامح في مواجهة ثقافة الخوف والتعصب ومونتسكيو (1755) في دعوته إلى الفصل بين السلطات الثلاث وفولتير (1778) في دعوته إلى التسامح وجون جاك روسو (1787) في نظرية العقد الاجتماعي ...

ولئن كانت لهؤلاء جميعاً وغيرهم إضافات نوعية معلومة في المجال السياسي وضرورة الدولة في الغرب وقد فصل المؤلف فيها القول، فإنه يستخلص أن أهم ما أنتجته الحداثة الغربية هو نزع القداسة عن السياسة والتعامل مع المجال السياسي باعتباره حقلاً مستقلاً بنفسه ذا مشروعية ذاتية "الحقل السياسي" champs politique (بتراند بادي).

ووقف المؤلف وفق تمثّل مقارن على حدود المفاهيم والأطروحات والرّهانات الإصلاحية والنهضوية، وعمل على رصد العوامل والعلل التي مهّدت لاحقاً لتشكّل صيرورة الأزمة التي انتهت بظهور "الدولة الهجينة" ... فلقد أدرك رواد النهضة والإصلاح العرب مبكراً أن "الانقلاب في العلاقة بين المسلمين وأوربا وانحطاطهم وتفوقها" بعبارة علي أومليل، أو "التأخر التاريخي" بعبارة عبد الله العروي، أو "جدل اللاتكافؤ العلائقي" بعبارة محمد نور الدين أفاية، يعود إلى التخلف السياسي ونظام الحكم الفردي ومطلق التصرف والاستبداد الذي عرف به الشرق. وهو ما يتطلّب إصلاح الدولة جهازاً ومؤسّسات ونظام الحكم والإدارة خصوصاً أن العقل الإصلاحي كان يعتقد أن "صلاح الأمة معقود على صلاح السلطان".

ولقد أدّى وعي التخلف عندهم كما فصل المؤلف القول في ذلك إلى اعتماد المقارنة والقياس والاقتباس، إلا أن ما تأسس بناء عليها من محاولات للتحديث السياسي لم يكن، على أهميته، ليفتح الأفاق على الزمن السياسي الحديث لأسباب مختلفة، لعل أهمها أن النخب العربية الإسلامية كانت تنظر لمحاكاة الأنموذج الأوروبي، وتعمل على استيراده دون انتباه إلى أن خصائصه المرجعية مسيحية رومانية خالصة. يضاف إلى ذلك أنها كانت تخلط بين مراجع المعنى على ما بينها من اختلافات وما لكل منها من خصائص نوعية. وهو ما انعكس بوضوح على عمليات الترجمة مثلاً، فقد كانت تجري تحت وصاية الثقافة التقليدية للعقل الإصلاحي فاعتراها من الضعف والارتجال ما يكشف عما كان عليه العرب من التخلف الحضاري الشامل، كتعريب رفاة رافع الطهطاوي (1801_1873) وخير الدين التونسي (1820_1890) بعض الكلمات كما هي في الأصل الفرنسي مثل: journal و théâtre و collègue و charte و dictateur ...

وقد أبان المؤلف أنّ التجارب الإصلاحية والنهضوية كانت تجرى بإشراف قوى الهيمنة والاستعمار، ومن ذلك مثلا أنّ "الدافع إلى الإعلان عن التّنظيمات في الجغرافيا السياسيّة العثمانية كانت تقف وراءه قوى الهيمنة الأوروبيّة"، ومن ذلك أيضا أن تنصّ النصوص صراحة على شرعيّة الوصاية والإلحاق والتدخل ولا أدلّ على ذلك من وثيقة "عهد الأمان" (سبتمبر 1857) "الذي كان أول نصّ شرعّ بالقانون للتدخل الأجنبيّ وضمن بالقانون أيضا سيطرة المال الرأسماليّ على السوق الوطنيّة"... ولا بدّ مع ذلك من ملاحظة أنّ دراسة هذه التجارب لم تقتصر على رصد المآخذ فحسب، بل لقد حسب المؤلف لرواد الإصلاح والنهضة فتح الآفاق على تجارب الآخر ممّا كان له أثره بعدهم.

3- المحور الثاني: الدولة الهجينة والزمن السياسي الجديد: أسئلة التشكل والاستمرارية:

ينطلق المؤلف في دراسته لأزمة الدولة في السياق الثقافي والتاريخي العربي الحديث من استقراء العوامل والعلل التي جعلت من "دولة الاستقلال" أو "الدولة القطرية" أو "الدولة الوطنية" دولة الأمر الواقع: لها شروطها القانونيّة الدستوريّة (الجغرافيا، السيادة، المؤسسات...) ومؤسساتها السياديّة (الجيش والأمن والقضاء) والخدمية (التعليم، الصحة، الإدارة عموماً) والاقتصاديّة الإنتاجية، رغم كونها "دولة هجينة" في تكوينها، وقد "مثّلت عمليّات التّهجين المتضافرة استعصاء حرم هذه الدولة من التمتع بفضيلة الانتساب إلى الزمن الحدث انتساباً فعلياً". فلماذا آل الأمر إليها ولم يؤلّ إلى دولة الخلافة أو الدولة القوميّة مثلاً رغم أنّ كلاّ منهما كانت تمثّل نموذجاً بديلاً له معقوليته وكان يمكن أن تكون إمكاناً مختلفاً وتجربة مختلفة؟ لماذا سادت هذه الدولة مع أنّها نموذج دولتيّ يمثّل نشازاً يقوم على "تركيب لا معقول أو متعسف بين أنظمة قيمية وتجارب تاريخية متناقضة"؟ ولماذا استمرت رغم فشلها في أن تكون ديمقراطية وليبرالية وعلمانية؟ يؤكد المؤلف أنّ نعت هذه الدولة بالـ "هجينة" هو "حدّ للتكوين وليس للتجربة" بمعنى أنّها هجينة في الأصل والنشأة بمقتضى أسبقية وجود الدولة على وجود الأمة وإن أمكنها الاستمرار، وهنا تكمن المفارقة! وقد أتى على أهمّ السياقات التاريخيّة والدوليّة التي نشأت فيها الدولة القطرية، وهي باختصار مرحلة ما بعد الحربين وبرز الغرب الأوروبيّ وأمريكا في هذه الفترة قوّة لها أثرها في العلاقات الدوليّة، وبداية الاتّجاه نحو عالم من الهويات الجديدة، والتشكّل المادّي والقانونيّ لـ "الدولة الوطنيّة" بما تحمله من "أجهزة ونظام سلطة وتجمّع بشريّ على رقعة ترابيّة معترف بها ولها علاقاتها بالدول القطرية الأخرى"... أسهمت هذه الحيثيات المختلفة في تكريس الدولة القطرية بهوياتها المختلفة (التونسيّة، الجزائريّة، المصريّة...) وبأيديولوجياتها التي تدافع عنها (القوميّة القطرية، الأمة القطرية).

ولقد لاحظ المؤلف أنّ ما بعد الزمن الإمبراطوريّ شهد ظهور نصوص قانونيّة ومتون دستوريّة مهمّة في بعض الدول العربيّة تبين عن تأسيس فلسفة جديدة في الحكم وإضفاء هويّة دستورية للدولة تقطع مع أطروحتي دولة الخلافة ودولة الوحدة العربيّة...

وقد اقتضى الانتماء الجغرافيّ والقدر التاريخيّ أن تواجه هذه الدول القطرية مشكلات معقّدة تضاف إلى مشكلات نظام الحكم وسؤال المواطنة وحقوق الأقليّات والطوائف ومطالبها الهويّة، فقد جعل منها المجال الجغرافي الحيويّ (عبريّة المكان) منطقة توتر دائم وبيئة صراع دائر بين الدول الكبرى ذات المصالح

والمشاريع والمخططات الاستعمارية وإستراتيجيات الهيمنة المختلفة (الهيمنة الأمريكية وأطروحة "ملء الفراغ")...

4- المحور الثالث: أزمة الدولة الهجينة وحدود البدائل:

يمكن القول إن سؤال الدولة الممكنة عربياً قد نشأ مع انهيار الإمبراطورية العثمانية الذي خلف في المكوّنين العربيّ والتركيّ أثارا مختلفة اختلاف قوميتيها إذ "إنّ مقدّمات انهيار الزّمن الإمبراطوريّ العثمانيّ تفيد بتولّد وضعين سياسيين: دولة تركيّة بمقوّمين متساندين سوسولوجيّ وقانونيّ من ناحية وفراغ كأنّه يترجم في جزء منه الشّعور بالفقد واليتم وضبابيّة المستقبل بالنّسبة إلى العرب من ناحية ثانية"...

وهكذا تبلور المشروع السياسيّ التركيّ على أساس الدولة القومية كما يعبر عنها بالدولة الأمة (Etat-nation) التي تقوم على محدّدات الجغرافيا والتاريخ ووحدة الجنس والثّقافة ونوع القوانين والتشريعات، بعد أن آلت الأمور إلى اتجاه علمانيّ دعمته المؤسسة العسكرية ألغى مراكز الوقف والتعليم الدينيّ والتّقويم الهجري واستبدل الحرف العربي بالحرف اللاتيني وعمل على نقل القوانين الأوروبية...

ورغم حدود التجربة التركية في العلمنة والتحديث التي حكمها الارتجال والفوقية والنقل عن الآخر فإنّها كرّست مجاوزة قائمة على القطيعة مع دولة الخلافة التي كان من آثار سقوطها وظهور النزعة القومية التركية نشوء حركات الكفاح العربي من أجل الاستقلال عن الهيمنة العثمانية التركية... ولئن كانت الدولة القومية "إمكانا تاريخياً معقولاً" و"كان يمكن أن تكون تلبية فعلية لصوت التاريخ السياسي" وأن تكون بالاستتباع بديلاً عن دولة الخلافة عند العرب فإنّ المؤلّف أبان بتفصيل حدود الخطاب القوميّ العربيّ في مجال الدولة سواء من خلال التّصوص والأدبيّات التي ظلّت في حكم الإنشائيات التي تخاطب الوجدان من أجل التّأثير والاستمالة أو من خلال التّجارب التاريخية التي تحسب على القومية العربية والقوميين العرب والتي أدت إلى الحروب الأهلية والهزائم في مواجهة الاستعمار القديم الجديد (النكسة في مصر واحتلال العراق...).

وهكذا آلت الأمور في الجغرافيا السياسية العربية إلى الدولة القطرية، الدولة الهجينة التي "خاضت معركة التأسيس والشّرعية" وتكرّست واستمرّت، بل و"راهنّت على الاستحواذ على مرتكزات شرعية الدولة القومية المتخيّلة وامتصاص تعلق النّاس الوجدانيّ بها". وهي على ما تواجهه من إكراهات تبعيتها للدول الكبرى والأنظمة الأخرى وعلى ما تعانیه من ضعف مقارنة بغيرها من دول العالم وعلى ما يبدو عليها من عجز عن الانخراط الفاعل في الزّمن السياسيّ الحديث وعلى ما يلاحظ عليها من أداء دون الانتظارات من خلال الهياكل الممثّلة لها (جامعة الدول العربية مثلاً) "صارت المنجز السياسيّ والمؤسسيّ الوحيد في الجغرافيا السياسية العربية". وقد لا يكون البديل عنها إلا مزيداً من التجزئة والتقسيم والأمثلة على ذلك ماثلة اليوم في العراق (الطائفية) وسوريا والسودان وليبيا (الحروب والصراعات الأهلية)...

5- خاتمة:

إنّ هذا الكتاب القيّم يحمل من الطرافة والإضافة للدراسات التحليلية والنقدية والتأسيسية التي تشغل بمباحث الدولة مفهوميًا ومنهجيًا ومعرفيًا وبالتجارب الإصلاحية والتّهضوية وقضاياها ما يجعل القارئ يعيد تمثله لها ويراجع بعض مواقفه وثوابته بعد قراءته. فهو قد جمع بين طرافة المنهج والمقاربة واللغة ما يحقّق الرّيادة والإفادة اللّتين راهن عليهما المؤلّف علي الصّالح مولى وقد أخذ على نفسه ألا يكون عمله قراءة "استعراض وتكرار وتبسيط مدرسيّ وتطويع إيديولوجي".

لقد عمل المؤلّف على "التّفاد إلى البنى العميقة لأنماط التّفكير في مطلب الدولة وهويّتها" باعتماد خيارات منهجية ومعرفية دقيقة، رغم أنّ المسائل التي يشتغل عليها تبدو شائكة وخلافية تتأبى عن الدّراسة دون أثر لمثول الدّاتيّ وشوائب الإيديولوجيا في التّعامل مع الموضوع، فالتزم الحياد والموضوعيّة كما تقتضيهما روح البحث العلميّ وتتطلّبهما صرامة المقاربة المعرفيّة. فهو يرصد لكلّ طرف ما له وما عليه دون تحيّر ملحوظ، معتمدا في كلّ ذلك على مصادر ونصوص مختلفة، بعضها غير معروف، على أهميّته في قراءة سياقه الثّقافي والتّاريخي، يحسب له اكتشافها وكشفها للقارئ.

وقد توصّل إلى نتائج وخلصات قيّمة وأبدى ملاحظات ومواقف طريفة ووجيهة لا يمكن في هذا العرض المبسّط إيفاؤها حقّها من الإبراز والإجلاء، فلا غنى للباحث في هذه القضايا عن قراءة الكتاب فهو لا شكّ سيفتح له الأفاق وسيعة على تمثّلات مختلفة وتأمّلات جديدة في الفكر والواقع معا.



