



مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد الثالث والعشرون

(آذار - مارس)

ربيع (2025)

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

دين الفلاسفة وفلسفة الأديان: مواجهات ومقاربات
د. نزار صميذة

الفلسفة الأخلاقية في السياق الأوروبي الحديث بين إشكال التماثل الأخلاقي
ومأزق الاستئناف التنويري
د. إلياس الهاني

في لزوم إعادة قراءة التراث اللغوي العربي
أ. د. مجدي بن صوف

دعوات التسامح في سياق شرق أوسطي.. ماجد الغرباوي مثالا
د. صالح الرزوق

في القهر، أو بحث في فينومينولوجيا اللوعة
د. عز الدين الرتيمي

خطاب الحقيقة في الفلسفة الغربية: دراسة نقدية في تطور نظريات الحقيقة
من أرسطو إلى ديوي
أ. عز الدين جباري

مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد الثالث والعشرون - ربيع (2025)
(آذار - مارس)

نقد وتنوير

العدد الثالث والعشرون - السنة السادسة

(آذار- مارس) 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 العربي: لجنة المراجعة اللغوية

د. آسيا براهيم
د. عصام عرعاري
د. وداد عمري
د. نجم النفاتي

هيئة التحرير

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

الهيئة الاستشارية

أ. د. احسان الحيدري	جامعة بغداد	العراق
أ. د. بدر ملك	كلية التربية الأساسية	الكويت
أ. د. جاسم الكندري	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. خديجة حسن جاسم	دار الحكمة	بغداد
أ. د. سمير حسن	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عمان
أ. د. سمير الشميري	جامعة عدن	اليمن
أ. د. سهير محمد حوالة	جامعة القاهرة	مصر
أ. د. سميرة حربي	جامعة الشاذلي بن جديد	الجزائر
أ. د. صالح هويدي	جامعة جميرا (دبي)	الإمارات العربية
أ. د. عبد الله المجيدل	جامعة دمشق	دمشق
أ. د. عبد الله البريدي	جامعة القصيم	السعودية
أ. د. عدنان ياسين مصطفى	جامعة بغداد	العراق
أ. د. علي الصالح المولي	جامعة صفاقس	تونس
أ. د. لاهاي عبد الحسين	جامعة بغداد	العراق
أ. د. محسن بوعزيزي	جامعة قطر	قطر
أ. د. محمد الطبولي	جامعة بني غازي	ليبيا
أ. د. محمد الرصاعي	جامعة الحسين بن طلال	الأردن
د. محمد حبش	جامعة أبو ظبي	الإمارات
أ. د. محمد بوهلال	جامعة سوسة	تونس
أ. د. محمد سليم الزبون	الجامعة الأردنية	الأردن
أ. د. محمود محمد علي	جامعة أسيوط	مصر
أ. د. مطاع بركات	جامعة نيكولاس كوبرنيك	بولاندا
أ. د. هاني حتمل محمد عبيدات	جامعة اليرموك	الأردن
أ. د. يعقوب يوسف الكندري	جامعة الكويت	الكويت

- تصدر مجلة نقد وتنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتنشر إلكترونياً على موقع: www.tanwair.com.
- انبثقت رسالة المجلة من شعور مؤسسها الأستاذ الدكتور علي وطفة بالحاجة إلى إصدار مجلة للدراسات التربوية والاجتماعية ذات رؤية نقدية، يمكنها أن تسهم في توليد ثقافة تنويرية لدراسة التحديات التربوية والثقافية التي تواجه المنظومات التربوية العربية المعاصرة. ومن هذا المنطلق فإن مجلة (نقد وتنوير) تسعى إلى إنتاج خطاب تنويري حداثي، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية 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 بالجدة والأصالة.
- إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة.
- الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.
- مدّ جسور التواصل بين المفكرين والباحثين والأكاديميين العرب، مشرقاً ومغرباً؛ لتبادل الخبرات والتجارب، بما يسهم في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات التربوية والاجتماعية والحضارية.
- إشاعة الفكر التربوي الفلسفي النقدي في مواجهة مختلف مظاهر الخطاب التقليدي والأسطوري الذي عفا عليه الزمن، ولم يعد صالحاً لتلبية حاجتنا الفكرية والحضارية، مواجهة صريحة شاملة.
- **اهتمامات المجلة:** تعنى المجلة بالدراسات والأبحاث النقدية التي تغطي المجالات الآتية:
- البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنوية بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلمية، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورقياً والمجتمع 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 تتخاض مع الثقافة العربية وتغني العقل التربوي العربي بمستجدات الفكر في مجال التربية والمجتمع.
- تنشر المجلة المقالات والدراسات الفكرية النقدية الأصيلة التي تتوافر فيها الشروط المنهجية في الجدة والإحاطة والاستقصاء والتوثيق، في العلوم التربوية والاجتماعية، على أن تكون مكتوبة باللغة العربية.
- يفضل أن يصحب المقال بملخص في حدود 200 كلمة باللغة العربية وآخر باللغة (الفرنسية أو الإنجليزية).
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر (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 ودقتها.
- ترحب المجلة بالتقارير العلمية ومراجعات الكتب وملخصات عن المؤتمرات وطروحات الماجستير والدكتوراه والمقابلات والندوات والحوارات الفكرية في مجال الثقافة والتربية والمجتمع.
- تخضع البحوث المقدمة للتحكيم، وتعامل وفق الأصول العلمية المتبعة التحكيم.

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس
التحرير على البريد الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

watfaali@hotmail.com

ضوابط النشر

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

المحتويات

كلمة التحرير: القيم... وسؤال الكونية أو لحظة الفضيحة البليغة وسقوط الأقنعة	
د. امبارك حامدي	14-12
بحوث ودراسات	
1	التعليم الرقمي ومسألة تدبير الأزمات، جائحة كورونا: أنموذجا
أ. سكينه الكزولي	29-16
2	تلقي أبي الحجاج ابن طملوس الأندلسي لمنطق أرسطو
د. محمد روي	44-30
3	في لزوم إعادة قراءة التراث اللغوي العربي
أ.د. مجدي بن صوف	70-45
4	دين الفلاسفة وفلسفة الأديان: مواجهات ومقاربات
د. نزار صميده	85-71
5	سوسيولوجيا السياحة الدينية بين التجربة والممارسة - نموذج مدينة فاس المغربية
د. محمد زين العابدين التوالي	111-86
مقالات	
6	جدلية النظر والتحقيق في القصة المغربية الحديثة، قراءة في كتاب الزرافة المشتعلة لأحمد بوزفور
أ. عادل بوحوت	135-114
7	توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي: رهانات المستقبل وتحديات الواقع (دراسة ميدانية)
أ. عبد الصادق السراوي و أ. عبد الحق لمم	158-136
8	النقد المسرحي المغربي بين هيمنة الجهاز المفاهيمي الاستعماري وسيرورة تأسيس الكينونة النقدية ما بعد الكولونيالية، قراءة في المشروع النقدي لحسن المنيعي
أ.د. يوسف أمفزع	174-159
9	دراسة الحوار الأدبي: إشكالاته ومقارباته
د. نورة قريع	187-175

المحتويات

10	جدلية النصّ الأدبيّ بين الإنتاج والتلقّي مقارنة نقدية	د. زكية محمد خالد أحمد	204-188
11	سيمائية استراتيجيا الوجه والقفا في رواية "زوايا عمياء" للأزهر الزناد	د. نهاد العلوي	221-205
12	الجملة بين النظام والاستعمال عند سوسير وبنفيس	د. خالد السويح	257-222
13	خطر التقليد على الأمة الإسلامية، "العلامة البشير الإبراهيمي نموذجاً"	د. علي يطلو	271-258
14	التحديات السوسيوثقافية لممارسة العمل الاجتماعيّ في المجتمع المغربيّ قطاع التعليم نموذجاً	د. حسن حبران ود. زهرة الذهاني	292-272
15	سبينوزا، "إشكالية ترتيب العلاقة بين الانفعالات ونشأة الدولة (أمساكنة أم مجاوزة؟)"	أ. أحمد لمعر	313-293
16	الميكروبات كجزء من المجتمع: مقارنة سوسولوجية	أ. عبد الإله فرح	330-314
17	خطاب الحقيقة في الفلسفة الغربية: دراسة نقدية في تطوّر نظريات الحقيقة من أرسطو إلى ديوي	أ. عز الدين جباري	364-331
18	الفلسفة الأخلاقية في السياق الأوروبي الحديث بين إشكال التمثيل الأخلاقيّ ومازق الاستئناف التنويري	د. إلياس الهاني	380-365
19	في القهر، أو بحث في فينومينولوجيا اللّوعة	د. عز الدين الرتيبي	393-381
قراءات في الكتب			
20	الإحالة مدخل من مداخل البحث عن المعنى: "مداخل إلى الخطاب الإحالي" لمحمد الخبو	د. أحمد النواوي بدري	405-395
21	تقديم كتاب: تذكير الغافل وتعليم الجاهل المعروف بـ "الدكّانة"	د. عبد الباسط الغابري	412-406

المحتويات

مقالات مترجمة

22	ليوشتراوس واستعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية
أ. اشريف مزور	431-414
23	دعوات التسامح في سياق شرق أوسطي.. ماجد الغرباوي مثالا
د. صالح الرزوق	449-432

مقالات باللغات الأجنبية

24	Les élèves en situation difficile : entre intégration scolaire et réalité éducative. Le cas des enfants des ouvrières agricoles à Meknès
Soumia Demnati	451-462

كلمة التحرير:

القيم... وسؤال الكونية

أو

لحظة الفضيحة البليغة وسقوط الأقنعة

"إن تقليد منشأتها [الحضارة الغربية] لا يعدّ مشاركة في إرثائها. ... وبالتالي لا يضمن الإبداع في نطاق معطياتها. هذه ملاحظة تصدق على الجماعة فقط لأنّ الفرد يستطيع أن ينبغ في نطاق متطلّبات الحضارة الغربية" عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 205

أعادت الإبادة الجماعية التي تعرّض لها قطاع غزّة طرح الأسئلة الأكثر جذريّة على المستويين العربيّ والعالميّ. فقد زعزعت قناعات، وخلخلت مسلّمات لم تكن تخضع للمساءلة إلّا قليلا، وفي مقدّمة تلك القناعات وهذه المسلّمات: ما يسمّى القيم الكونية والإنسانية، أو الطابع الكونيّ للإنسانيّ للقيم كالحريّة والمساواة والسلامة الجسديّة للفرد والمعاملة الإنسانية للأسرى وتحييد المدنيين في الحروب، وحقّ الشعوب في تقرير المصير والحق في الأمن وفي التعليم الخ... فقد تابع "الجمهور العالميّ" بعجز يقارب الشلل ردود أفعال متحيّزة أبدتها مؤسّسات أمميّة وشخصيّات سياسيّة وفكريّة وفئات اجتماعيّة عبر العالم. واتخذ المشهد أبعادا قصوى بدت فيه البشريّة قاطبة في حالة انكشاف وفضيحة، وفي لحظة دراميّة تهاوت الثقة في إنسانيّة العالم وأكاذيبه التنويريّة ودعاويه إلى ضرورة احترام حقوق الإنسان في كلّ الظروف والأحوال بصرف النظر عن الجنس والدين وسائر ما يخصّ الإنسان من حيث هو كذلك، إذ اتضح أنّ تلك الدعاوى كانت محض زيف، بل، أكثر من ذلك، لم تكن سوى أدوات في يد الغرب الاستعماري لتأييد هيمنته، وواحد من أساليب ضغطه لابتزاز شعوب الجنوب وحكّامه ومزيد إخضاعهم...

إنّ لحظة غزّة/ لحظة الدم المسفوح والأجساد البريئة الممزّقة التي فضحت العالم وعرّت زيفه، قد تكون لحظة مناسبة للمراجعة وفتح الحساب، مراجعة دعوى كونيّة القيم، وفتح حساب مديونة العالم لهؤلاء الأطفال والنساء والشيوخ الذي "فرمتهم" آلة الحقد الصهيوني وخذلان القريب والبعيد لاستغاثتهم. ولا أكثر نجاعة، في تقديرنا، من النظر فيها من منظور ثقافيّ اجتماعيّ، بحيث يتمّ إخضاع القيم والأفكار عامّة إلى مجتمع ما وثقافته، لا أن يتمّ تناولها مفصولة عن سياقها الثقافيّ الاجتماعيّ، إذ كلّ الأفكار في هذه الحالة صحيحة، وكلّ القيم نبيلة.

قد يقول قائل: من يستطيع أن يرفض قيما تعبّر عن أجمل ما في النفس البشريّة، ولنأخذ قيمة التسامح مثلا. من يجرؤ على أن يشكّك في سموّها ونبليها؟ نعم. يمكن، من منظور اجتماعيّات الثقافة أن نشكّك في

نوايا دعائها، وفي مدى صلاحيتها في المجتمع الهدف. وقد رفضها فعلا جمال الدين الأفغاني، ودعا، بدلا منها إلى التعصّب، قد يبدو الأمر غريبا. غير أنّ شيئا من التأمل يفضي إلى إدراك ما أدركه هذا المصلح بنباهة في سياق القرن التاسع عشر، حين رأى فيه وسيلة "لتفتيت الأمة"، ورأى في التعصّب عامل تلاحم بين أبنائها، وسببا في تضامنها، وضمان وحدتها. وفي تونس لم يكن دستور عهد الأمان (1957) سوى تمهيد للاستعمار عبر التمكين للجاليات الأجنبية اقتصاديا وسياسيا، بالرغم ممّا قد تثيره مادّته الأولى من الإعجاب عبر "تأكيد الأمان لسائر رعيّتنا وسكّان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أبدانهم المكرّمة وأموالهم المحرّمة وأعراضهم المحترمة إلّا بحق يوجبه...".

واستنادا إلى الشاهد الذي صدّرنا به هذه الكلمة، فإنّ التمييز بين قناعات الأفراد بكونيّة القيم، وتبنّيهم لحقوق الإنسان الكونيّة، يجب ألا يُفهم على أنّه "مشروع أمة أو مجتمع" ينبغي قيامه كرها، بل هو مجرد إرهاصات لعالم جديد قد يولد وتبلور ملامحه حين يتناغم مع الشروط الحضاريّة للمجتمع ككلّ. وعلى هذا النحو، تُحمل على أولئك الأفراد والمؤسّسات التي ينتسبون إليها مسؤوليّة الحذر ممّا يدعون إليه أن يتحوّل ويتحوّلون معه إلى حصان طروادة لتخريب الأوطان من الدّاخل. وليس بغائب عنّا أنّ هذا الرأي قد يتمّ توظيفه لترسيخ الطغيان الداخليّ، وقد يُفهم على أنّه ضرب من إضفاء المشروعيّة على الاستبداد، غير أنّ الاستجارة بالرمضاء من النار لم تكن، ولن تكون حلاّ، مهما كانت المعاناة.

وصفوة القول أنّه لا بديل عن شقّ سبل مبتكرة إلى النهضة والتقدّم عبر إبداع خصوصيّ نابع من الخصوصية ذاتها تلعب فيه الثقافة دورا مركزيّا، وهو ما نحسب أنّ مجلة نقد وتنوير، في أعدادها المتتالية تنخرط فيه انخراطا تامّا واعيا.

صدر العدد الثالث والعشرون من مجلة نقد وتنوير في 462 صفحة، وكان، كعادته مختلفا في أعماله، متنوعا في مادّته: دراسات وبحوثا ومقالات وترجمات وتقديم كتب، على النحو كالآتي:

-البحوث والدراسات: ضمّ هذا القسم أعمالا في مراجعة التراث اللغويّ (في لزوم إعادة قراءة التّراث اللّغويّ العربيّ)، وفي العلاقة بين الحقول المعرفيّة المختلفة (دين الفلاسفة وفلسفة الأديان: مواجهات ومقاربات)، وفي الانفتاح على قضايا العصر كالسياحة الدينية (سوسولوجيا السياحة الدينيّة بين التجربة والممارسة - نموذج مدينة فاس المغربيّة)، و(التعليم الرقعي (التعليم الرقعيّ و مسألة تدبير الأزمت، جائحة كورونا: أنموذجا).

-المقالات: حوى هذا القسم عددا وافرا من المقالات، اهتم بعضها بالنقد الأدبيّ تنظيرا وتطبيقا، ومنها: (جدليّة النّظر والتحقّق في القصّة المغربيّة الحديثة، قراءة في كتاب الزرافة المشتعلة لأحمد بوزفور)، و(النقد المسرحيّ المغربيّ بين هيمنة الجهاز المفاهيميّ الاستعماريّ)، و(سيرورة تأسيس الكينونة النقديّة ما بعد الكولونياليّة، قراءة في المشروع النقديّ لحسن المنيعي)، و(دراسة الحوار الأدبيّ: إشكالاته ومقارباته)، و(جدليّة النصّ الأدبيّ بين الإنتاج والتلقّي مقارنة نقدية)، و(سيمائيّة استراتيجيا الوجه والقفا في رواية "زوايا عمياء" للأزهر الزّناد)، و(غني بعضها الآخر بقضايا وإشكاليات فلسفية وحضارية، ومنها: (خطر التقليد على الأمة الإسلاميّة، "العلامة البشير الإبراهيمي نموذجاً")، و(التحدّيات السوسيوثقافيّة لممارسة

العمل الاجتماعي في المجتمع المغربي قطاع التعليم نموذجاً)، و(سبينوزا، "إشكالية ترتيب العلاقة بين الانفعالات ونشأة الدولة (أمساكنة أم مجاوزة؟)" و(الميكروبات كجزء من المجتمع: مقارنة سوسولوجية)، و(خطاب الحقيقة في الفلسفة الغربية: دراسة نقدية في تطوّر نظريات الحقيقة من أرسطو إلى ديوي)، و(الفلسفة الأخلاقية في السياق الأوربي الحديث بين إشكال التمازج الأخلاقي ومازق الاستئناف التنويري)، و (في القهر، أو بحث في فينومينولوجيا اللوعة). وانصرف مقالان آخران إلى معالجة إحدى قضايا اللغة المعاصرة: (الجملة بين النظام والاستعمال عند سوسير وبنفنيست)، والآخر إلى واحدة من مشكلات التعليم العصري، وهي (توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي: رهانات المستقبل وتحديات الواقع (دراسة ميدانية)).

الترجمة: كان من نصيب الترجمة في هذا العدد مقالان. الأول حول (ليو شتراوس واستعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية)، والثاني في (دعوات التسامح في سياق شرق أوسطي.. ماجد الغرباوي مثلاً). تقديم كتب: تمّ في هذا العدد تقديم كتابين صادرين حديثاً. الأول في (الإحالة مدخل من مداخل البحث عن المعنى: "مداخل إلى الخطاب الإحالي" لمحمد الخبو)، والثاني يخصّ (كتاب: تذكير الغافل وتعليم الجاهل المعروف بـ"الدكّانة").

واقصر هذا العدد على مقال أجنبي/ فرنسي واحد مداره على التلاميذ ذوي الصعوبات:

Les élèves en situation difficile : entre intégration scolaire et réalité éducative. Le cas des enfants des ouvrières agricoles à Meknès.

ختاماً، ما كان لهذا العدد أن يرى النور على هيئته هذه شكلاً ومضموناً لولا تضافر جهود خيرة، لا نملك إلاّ نشكر أصحابها ونثني على تفانيهم في خدمة الثقافة التنويرية باحثين ومدققين لغويين ومحكمين وتقنيين فنيين.

مدير التحرير: د. امبارك حامدي

بحوث ودراسات

1. التعليم الرقمي ومسألة تدير الأزمات، جائحة كورونا: أنموذجا
أ. سكينه الكزولي.....16
2. تلقى أبي الحجاج ابن طملوس الأندلسي لمنطق أرسطو
د. محمد رويز.....30
3. في لزوم إعادة قراءة التراث اللغوي العربي
أ.د. مجدي بن صوف.....45
4. دين الفلاسفة وفلسفة الأديان: مواجهات ومقاربات
د. نزار صميده.....71
5. سوسيولوجيا السياحة الدينية بين التجربة والممارسة - نموذج مدينة فاس المغربية
د. محمد زين العابدين.....86

التعليم الرقميّ ومسألة تدبير الأزمات جائحة كورونا أنموذجا

E-Learning and The Crisis Management Corona Pandemic as An Example

أ. سكيّنة الكزولي

جامعة ابن طفيل
المغرب

sakinasokaina17@gmail.com



التعليم الرقمي ومسألة تدبير الأزمات جائحة كورونا أنموذجا

أ. سكيبة الكزولي

ملخص:

نسعى من خلال هذه الورقة إلى رصد التحوّل الرقّي في المنظومة التربوية المغربية بالانفتاح على مقوماته، شروطه ودوره في تدبير جائحة كورونا والكشف عن الطرق التي تعاملت بها المدرسة المغربية مع ظروف الأزمة الصحية بيداغوجيًا، مقارنة بما وصلت إليه بلدان أخرى، وفي نفس الوقت مساءلة الوظيفة التكنولوجية والتربوية للمدرسة في الحاضر والمستقبل، ومدى الانفتاح على منهج التفكير في القضايا التربوية في ظلّ الأزمات اعتمادا على براديغم سوسيولوجي، وبمنهج وصفي تفسيري لقراءة الظاهرة التربوية في بعدها المعاصر، ومقارنة واقع الممارسة التربوية في هذه المرحلة، مع السياق التنظيمي الذي أطر عملية التدريب الرقّي، والمقصود هنا هو المذكرات الوزارية والنصوص التنظيمية، ومدى ملائمتها لواقع التعليم الرقّي.

الكلمات المفتاحية: التعليم الرقّي، الثورة الرقمية، التدريب الإلكتروني، الحق في التعلم.

Abstract:

The following paper has the aim of highlighting the virtual change in the Moroccan educational system through a look at its fundamentals, conditions and its role in managing Covid pandemic as well as uncovering the methods which the Moroccan schools relied on to cope with the pandemic vis a vis other country. Furthermore, the study questions the pedagogical and technological role of the Moroccan school presently and in the future in addition to the extent of its opening up to the thinking method in pedagogical issues during crises by adopting a sociological paradigm, a descriptive explanatory methodology to study the educational phenomenon in its contemporary dimension and by comparing the actual pedagogical practice during this period in parallel to the organizing factors that supervised the online training -reference to the ministry memos- and the adaptability of their content to the reality of virtual learning.

Key words: virtual learning, online learning, virtual revolution, online training right to learning.

1- مقدمة:

فرضت الثورة التكنولوجية في عالم اليوم تحولات على أصعدة مختلفة ومستويات عدة اقتصادية، ثقافية، اجتماعية... وهو بالضرورة، ما دفع المغرب كغيره من البلدان العربية إلى الانفتاح على المجال التقني لمسايرة هذا التطور غير المتحكم فيه، وذلك عبر إدماج وسائل التكنولوجيا الحديثة في مختلف المجالات والقطاعات، ولعلّ الحديث في هذا المقام يخص القطاع التربوي الذي أظهر بدوره الحاجة للتقنية، خاصة مع ما شهده العالم من انتشار لفيروس كورونا المستجد، إذ خلف ذلك توقف مختلف الأنشطة الحيوية، الشيء الذي جعل المغرب يتجه اضطرارياً لتفعيل التعليم الإلكتروني، والتوجه نحو نوع آخر من التعليم ظلّ حبيس التعليم العالي الجامعي، بل وفي مناسبات محدّدة، ليصبح مع الجائحة أولوية من أجل الاستمرارية البيداغوجية حتى وإن أبانت التجربة عن أنّ مسألة تعويض الحصص الدراسية الواقعية يلزمه تدريب جماعي لكل المتدخلين في هذا النوع من التعليم وما يتطلب ذلك من خبرة تقنية و موارد رقمية، ومع كلّ الإكراهات المطروحة اتجه التّصوّر نحو استبدال الفصول الدراسية بأخرى افتراضية مع الدّعوة إلى تعميم التجربة على جميع المستويات والأسلاك التعليمية، مراعاة للجانب الصحيّ والتهديد الذي فرضه الوباء.

لم يكن المغرب كغيره من الدّول التي طوّرت جهودها التكنولوجية واستثمرتها بشكل مسبق حتى ينخرط بشكل سلس في عملية التّحوّل الرقمي المفاجئ، وإنّما أفرز هذا التّحوّل اللامفكر فيه تضارباً في التّصورات والتّوجّهات الديداكتيكية للحفاظ على رهان التّعلّم بشروطه الرّقمية ولكن ذلك لم يكن ليتحقّق دونما حضور تفاوتات، كرّست الفئويّة بين المتعلّمين ودرجة الاستفادة، كما أبان عن خلل بنيوي عامّ يخصّ الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية... التي تحول دون الوصول إلى مراتب التطوّر والتنمية التّربوية والتعليمية كباقي الدّول التي كان لها السّبق المهنيّ والمعرفي في هذا المجال.

من هذا المنطلق، تعالج هذه الورقة أهميّة التعليم الرّقمي في تدبير جائحة كورونا من خلال النّموذج المغربيّ بمقاربة الإشكالية التالية: ما هي الإستراتيجيات والطّرائق الملائمة لمواكبة الثورة التكنولوجية والتّحوّل الرّقمي؟ كيف انخرط المغرب في الثورة الرّقمية؟ وهل يمكن الحديث عن خطط للتدريب الإلكتروني في قطاع التربية والتّكوين لتدبير أزمة كورونا؟

والتي يمكن تفريعها إلى الأسئلة الآتية:

- ما هي مقومات التعليم الرّقمي بالمؤسّسات التعليمية وشروطه؟
- كيف تعاملت المدرسة المغربية مع ظروف الأزمة الصحيّة بيداغوجيا؟
- كيف يمكن لتجربة التعليم الرّقمي أن تكون حلاً لتدبير الأزمات وتعويض التعليم الحضوري، نموذج أزمة كورونا؟

2- المدرسة وسؤال التعليم الرقمي:

إنّ الحديث عن المدرسة كمؤسسة تربوية تعليمية، غالبا ما يحيلنا على أدوارها أو بنيتها كونها قاطرة للاندماج الاجتماعي من جهة، وإثبات الذات وتطوير القدرات من جهة أخرى، بالإضافة إلى وصفها كذلك بالفضاء الذي يكتسب فيه الفرد المعايير والضوابط المحددة للمجتمع، هذه المؤسسة التي تتقاسم مع الأسرة وظيفة التربية المعرفية والأخلاقية وتأهيل الفرد للتعامل مع الصعوبات والمشكلات التي يعيشها في الواقع، ومواكبة المستجدات والتطورات التي قد يواجهها بالاندماج والتكيف.

لقد خصّصت دراسات ومن حقول معرفية متعددة، مثل: علوم التربية، علم النفس الاجتماعي، الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا... للمدرسة، هذه الأخيرة التي أوجد لها علم الاجتماع فرعاً خاصاً بها (علم الاجتماع المدرسي)، استجابة للتطورات التي عرفها المجتمع الصناعي¹، فإذا كانت المدرسة مؤسسة تربوية اجتماعية فإن وظائفها متعددة خاصة وأن هدفها "خدمة الأفراد والمجتمع من الناحية النفسية بتنمية شخصية الفرد، واجتماعياً باستثمار قدرات الفرد لخدمة المجتمع، وذلك بالحفاظ على ثراث الماضي (الوظيفة الحفظية)"²، مع الانفتاح على الحاضر والتغيرات الحاصلة على المستوى الكوني لأنه وحسب (Emile Durkheim) إميل دوركايم: "فإن المستقبل لا يمكن فهمه مع عدم حضور أدوات تركها الماضي"³، دون الاتجاه طبعاً إلى إعادة إنتاج نفس البنيات وإنما بالانفتاح على ما هو حديث من ناحية الوظيفة، البنية والعلاقات.

إنّ الغرض الأساسي من كلّ مدرسة هو التكوين، إذ تقدّم المعارف والمعلومات لتغيير المجتمع عبر المتعلمين، والسؤال المطروح هو: ما مدى قيمة هذه المعرفة التي تقدّمها المؤسسة التعليمية في علاقة الفرد بالمحيط الاجتماعي والسوسيو-اجتماعي؟ ومدى أجرة هذه المعارف على مستوى الواقع، في توفير جو ملائم وإيجابي يجعل الفرد يتوافق مع مجتمعه ويتقبله دون الشعور بالغربة داخل المؤسسة وخارجها لأنها؛ إما أن تكون قادرة على تنويع طرائقها ومساعدة للمتعلم أو هو يبقى بعيداً عن التطورات التي يفرزها الوضع الراهن لذلك فهي مطالبة بمواكبة التطور الحاصل على المستوى العالمي لإنتاج متعلم منفتح على الغير معرفة وثقافة.

يعدّ التعليم من المؤشرات الكمية والكيفية التي يتم بها الحكم على درجة تقدّم الدول، وذلك برصد معطيات العملية التعليمية التعلمية، وما تنتجه من أطر قادرة على النهوض بالقطاع التربوي، هذا ما أحدثه التطور التكنولوجي بحيث ساهم في تطوير القطاع التربوي "لأن الطرق التقليدية لم تعد تستجيب لمتطلبات

1- ارتبط وجود المدرسة بالحاجة التي يمكن ترجمتها بخروج المرأة إلى سوق الشغل والانتقال الاقتصادي في الدول الأوروبية، وما أفرز من تغيرات ثقافية اجتماعية وبرز ظواهر جديدة...

2- أسكان الحسين: "تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط"، سلسلة الدراسات، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، الأطروحة رقم 2، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004، ص 30.

3- المير. خالد، إدريس القاسمي وآخرون: "أهمية سوسيولوجيا التربية"، "المدرسة ووظائفها، العملية التعليمية والديداكتيك"، مطبعة النجاح، سلسلة التكوين التربوي، الجديدة، ط 1، 1995، ص 42.

الواقع وحاجياته، ما يفرض تنوع الطرائق التعليمية واستبدال الورقي بالموارد الرقمية المصورة، والوسائل السمعية البصرية¹، هذا ما تجلّى اليوم مع أزمة كورونا نهاية 2019 وبداية 2020 والتي كانت كفيلة بالتوجه العالمي إلى نمط واحد من التعليم وهو التعليم الإلكتروني، إذ دخل قطاع التعليم "سوق المنافسة العالمي على من يقدم أفضل منتج"²، بقياس مدى نجاح هذه التجربة وحجم الإقبال عليها اجتماعيًا.

3- الثورة الرقمية وطبيعة العملية التعليمية التعلمية:

يقتضي تحضير المدرّس لدرس من دروسه بشكل مباشر الانخراط في التحويل الديدائكتيكي من خلال خلق الوضعيات التعليمية "بالاعتماد على المعرفة العالمية وتكييفها مع الكتب المدرسية"³ وكتب التوجيهات، وهي بذلك مصادر تحصر نطاق اشتغال المدرس مثلما تمكّنه من التحكم أكثر في ضوابط المتغيرات الديدائكتيكية فيكون في هذه اللحظة وسيطا بين المعرفة العالمية و المعرفة المدرسية، ويقوده ذلك إلى اكتساب خبرة و فعالية تساعد على تجاوز التعثرات التي يمكن أن يسقط فيها المتعلّمون عند اشتغالهم على وضعية تعليمية معينة، بالإضافة إلى كونه منفذا لتدريس معرفة معينة وفق شروط تجعلها منسجمة مع الوسط التعليمي إذ يرتبط تنفيذ المعرفة في الفصول الدراسية بشروط موضوعية (خصوصية الفصل الدراسي والمستوى التعليمي) تناسب مستوى المتعلّمين والمادة المدروسة (بيداغوجيا وديداكتيكا)، وهذا يخص عملية تعليمية تتم داخل الفصل الدراسي، لكن التفكير في عملية تعليمية مركزة على تفاعل افتراضي ووضعيات افتراضية مختلف.

إننا أمام تعليم عن بعد "لا يعتمد على المواجهة الشخصية بين المدرّس والمتعلّم، وإنما على أساليب تعليمية أخرى مثل: التلفزيون وأشرطة الفيديو"⁴، إنه تعليم رقمي قائم على خلق وضعيات تعليمية بشكل افتراضي وهو تغير جذري في الطرائق من التخطيط إلى التدبير حتى التقويم.

يعرف التعليم الرقمي بكونه نوعا من التعليم الذي يهتم بإكساب مهارات وإعداد متعلّم متمكّن من استخدام الوسائط المتعددة والإلكترونية في عملية التعلّم، وهو "اختيار للوسائل التعليمية السمعية البصرية الفعالة التي تساعد المدرّس من تقريب المفاهيم في أذهان المتعلّمين"⁵، أي أنّه نوع من التدريس القائم على ما هو تكنولوجياي سواء كان أشرطة الفيديو، برامج تلفزيونية... أو باستعمال الحاسوب، وهو نظام تفاعلي للتعليم ولكن عن بعد، بحضور بيئة رقمية بدل البيئة الواقعية، ويفترض أن تحقّق نفس الوظيفة في بناء المقررات وإيصالها عبر الشبكات الإلكترونية (التخطيط، التدبير والتقويم...) لأنّ المتعلّم

1- طرية مأمون: علم الاجتماع في الحياة اليومية، قراءة سوسولوجية معاصرة لوقائع معاشة، دار المعرفة، بيروت، ط 2011، 1، ص 49.

2- الأحمرى سعدية: التعلّم الإلكتروني، ماجستير تقيّات تعليم، وزارة التربية، 2015، ص 22.

3- العابد عبد المجيد: النقل الديدائكتيكي للمفاهيم السيميائية، الخطاطة السردية والنموذج العالمي، مجلة علوم التربية، العدد 39، 2009، ص 120.

4- مرسي محمد منير: أصول التربية، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1999، ص 107.

5- قزامل سونيا هانم: المعجم العصري للتربية، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2013، ص 115.

بعدما كان يختار النمط المناسب للتعلّم من ضمن أنماط متعدّدة، فإنّه اليوم أمام نمط تعليمي رقمي استدرائي، يقتضي امتلاك مهارة تكنولوجية لإنجاح العملية التعليمية التعلّمية، فلطالما اعتبرت المواقع الإلكترونية قنوات تعليمية ساهمت ولازالت تساهم في عملية التعلّم الذاتي التي تصاحب المتعلّم في المنزل، وتمّ تحويل التّواصل من الواقعي إلى الافتراضي وأصبحت مكونات العملية التعليمية التعلّمية من مدرّس ومتعلّم ومعرفة وقناة تواصلية في وضع جديد، لكن بشكل مفاجئ، فتمّ تغيير نمط التعليم والتعلّم وفق الطّلب العالمي، وبشكل اضطراري دون تكوين مسبق أو امتلاك لخبرات نظرية يمكنها أن تساهم في تطوير هذا النمط الجديد بالنسبة إلى البلدان النامية. فما هي، إذن، الحدود والإمكانات؟

لقد تغيّرت الطّرق التعليمية من الواقع إلى إكراهات الافتراضي بتغيير الطّرائق والدّعامات، فمن التّعامل مع الكتاب والسّبّورة إلى أجهزة الحاسوب والكبسولات ورسوم صوتيات ومرئيات، الشّيء الذي استدعى إعادة التّفكير في الكفاية التكنولوجية التي لطالما نادت بها مختلف المناهج باعتبارها كفاية مستعرضة (ممتدة ومشتركة بين مختلف الموادّ التعليمية وفي كلّ المستويات) لذلك تبقى الدّول التي دمجت بين التعليم الحضوري والتعليم الرقمي، وكانت رائدة في هذا المجال، قادرة على تجاوز الأزمة ولو بنسبة أقل، أو بالأحرى تجاوز الارتباك في التّعامل مع التعليم عن بعد، وأيضا باستطاعتها "تجاوز الفوارق وفتح الباب أمام تجاوز البيداغوجيات الكلاسيكية"¹ لأنّ الأهداف تتغيّر، وهي اليوم مرتبطة "بخصوصية المجتمع المعاصر وحاجاته لذلك لم يعد بإمكان الطّرق الكلاسيكية مواكبة هذا التّغيّر الذي حصل على مستويات عدّة"²، ومنها المجال التّربوي، هذا ما يدفعنا للقول بأنّ "البلدان العربيّة، فيما يخصّ المناهج، غير قادرة على مواكبة الكثير من المتغيّرات العلميّة والتكنولوجيّة التي يشهدها عالمنا اليوم"³، وهو ما ظهر بوضوح مع جائحة كورونا، إذ عرفت المؤسّسات محاولات لتجديد أنظمتها المعلوماتيّة والتّقنيّة لمواكبة الوضع المستجدّ حتّى وإن كان انتشار وسائل الإعلام قد أسّس لضرورة استثمار التّكنولوجيا الحديثة وتعدّدها في الحياة اليوميّة لقضاء الأغراض ومسايرة الكونيّ لأنّه، وكما أكّد (Zygmunt Bauman) "زيغمونت باومان" الذي يقول إنّ "بفضل التّطوّر التكنولوجي المذهل في القرن العشرين تزايدت القدرة على الفعل عن بعد"⁴، كما أبانت التّكنولوجيا اليوم عن سرعة الوصول للمعارف، وأضحت المعرفة في المتناول لكنّ حجم المعارف اللّا-محدود يقتضي استحضار مسألة منهجية التّعامل مع المعرفة واختيار الأصلح والمناسب. السّؤال المطروح هو إذن، فهل هل المدرسة المغربيّة قادرة على التّحوّل من نمط تعليمي تقليديّ إلى آخر معاصر؟ وهل تمتلك الميكانيزمات المواكبة لنمط التعليم الرقمي؟

1- منير مرسي محمّد: أصول التّربية، مرجع سابق، ص 116.

2- فاكو مبرر: أزمة التّعليم في عالمنا المعاصر، ترجمة. أحمد خيري كاظم وجابر عبد الحميد جابر، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، ط1، 1971، ص 50.

3- محمّد أحمد محمّد عبد الله: أزمة الشباب ومشاكله بين الواقع والطموح، رؤية سيكولوجية معاصرة، دار المعرفة الجامعية ط1، 2013، ص 121.

4- باومان زيغمونت: المراقبة السائلة، ترجمة. حجاج أبو جبر، تقديم. هبة رؤوف عزّت، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2017، ص 89.

4- تجربة التعليم الرقمي بالمغرب بين الضرورة والمأسسة:

بدأ الحديث عن التعليم الإلكتروني منذ بداية سنة 2000 ، إذ جاء تقرير اليونيسكو في نفس السنة مؤكداً على انخراط الجامعات في كل من كندا و أمريكا وسنغافورة، وكانت البداية بربط هذه الجامعات بشبكة الإنترنت لتصبح فيما بعد جامعات افتراضية بمناهج ومقررات، وهو ما أفرز الحديث عن شهادات افتراضية، الأمر الذي شجّعته المنظمات الدولية (البنك الدولي بتمويل الجامعات العربية وتشجيعها على الانفتاح على هذا النمط)، ليحضر على المستوى المغربي بما يسمى بسياسة الانفتاح أو الجامعات المفتوحة من خلال الإستراتيجية التي أعلنها "المغرب الرقمي" ما بين 2009-2013 والتي وإن خصت القطاع الاقتصادي، لكنها بداية للتفكير في استثمار تكنولوجيا الإعلام والاتصال في تطوير المنظومة التربوية، وهو ما يبدو بوضوح في المشاريع المتعاقبة "المدرسة الذكية" التي أطلقت كتجربة تخص بعض المدارس بربطها بشبكة الإنترنت وزوّدت المتعلمين بمحفظة رقمية وسبورة رقمية تفاعلية، الشيء الذي تطوّر تدريجياً في تجارب بعض الجامعات التي عقدت شراكات دولية من أجل تطوير هذا النوع من التعليم.

لا شك أن الحديث في المدرسة المغربية عن التطوّر التكنولوجي والثورة المعلوماتية قد واكب الإصلاحات التربوية التي راهنت عليها من منطلق الجودة والارتقاء في الإصلاحات التي تعددت واختلفت من فترة إلى أخرى، خاصة خلال العقدين الأخيرين إذ اتجهت نحو التدبير المعقلن والمراقبة والمحاسبة والمسؤولية المشتركة وفق الحكومة، ولعل المتأمل في الإصلاحات التي عرفتها المنظومة التربوية منذ الاستقلال إلى حدود اليوم، تشير إلى تعدد الإستراتيجيات لأن تاريخ التعليم هو تاريخ تجديد الإصلاحات وتنزيلها وكان في 2009-2012، وباعتماد مسلسل إصلاحي قوامه البيداغوجيا الجديدة والكفايات والإدماج ومدرسة النجاح، وأخيرا الرؤية الإستراتيجية لإصلاح منظومة التربية والتكوين للمجلس الأعلى للتربية والتكوين 2015-2030، وقد استهدف من خلالها إنقاذ المدرسة المغربية بمشاركة الفاعلين للهوض بالمدرسة المغربية كمشروع مجتمعي¹.

إن التجديد والتنوع البيداغوجي الذي عرفه نظامنا التعليمي مع "الميثاق الوطني للتربية والتكوين مؤكداً على ضرورة مراجعة البرامج والمناهج التعليمية، لم ينفع كثيراً في الرفع من جودة التعلّمات أو تحسين صورة المدرسة المغربية لدى المواطنين²، الشيء نفسه بالنسبة إلى "كتاب الأبيض الذي ربط انسجاماً مع توصيات الميثاق الوطني للتربية والتكوين تغيير المناهج وإعادة هيكلة وتوزيع أسلاك ومستويات التعلّم المدرسي، وكذا إعادة تنظيم الزمن المدرسي كمدخل بيداغوجي"³، ممّا يوحي بالتوجّه نحو إدماج تكنولوجيا

1- المملكة المغربية، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي: الرؤية الإستراتيجية للإصلاح، 2015-2030 من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، ص10.

2- فتحي محمّد: مدخل لبناء المناهج والبرامج وتطويرها، دفا تر التربية والتكوين، ملفّ ملائمة المناهج والبرامج من أجل مدرسة الجودة، العدد 6، 7 ماي 2012، ص8.

3- منصف عبد الحق: المناهج والتكوينات ومجتمع المعرفة، في اندماج إستراتيجيات المعرفة والإستراتيجيات التربوية، دفا تر التربية والتكوين، ملفّ ملائمة المناهج والبرامج من أجل مدرسة الجودة، المجلس الأعلى للتربية والتكوين، عدد 6، 7 ماي 2012، ص102.

الإعلام والتواصل في المنظومة بالتشجيع على تنويع الوسائل وفتح الباب أمام مقارنة رقمية تراعي خصوصية المواد المدرسة والكفايات المستهدفة وتصريح رسمي بضرورة تجاوز الطرق الكلاسيكية والرفع من جودة التعلّيمات عبر آليات الانفتاح التي تأتي في مقدّمها البرامج الرقمية والعمل بها في بناء الدروس والموارد وتقديمها وإنتاجها.

اجتاحت وسائل التكنولوجيا العالم وأصبح تقاسمها أمرا ضروريا في مجالات مختلفة لذلك يبقى التعليم الرقمي آلية بيداغوجية فرضها التطور في المجال التقني، وقد اتجهت أغلب البلدان إلى تنويع أنماط التعليم والتعلّم لما يحقق أهداف التّمدّس ومواكبة التعليم للمستجدّات، ولعلّ المغرب كباقي بلدان العالم قد سائر هو الآخر وفق تصوّر نظريّ مثله الرؤية الإستراتيجية 2015-2030، هذه الوثيقة التي نصّت بشكل صريح على ضرورة التنويع في الطرائق التعليمية واعتماد التعليم عن بعد كمكمل للتعليم الحضوري، وهو ما نصّ عليه المدخل الأول من المداخل الأربعة بعنوان: "الانخراط الفاعل في اقتصاد ومجتمع المعرفة بالتوجّه إلى تنمية وتطوير التعلّم عن بعد باعتباره مكملّا للتعليم الحضوري..."¹، ويبدو أنّ الانخراط في مجتمع المعرفة مبدأ لنجاح المشروع الإصلاحي، وكذا التشجيع على التعلّم الذاتي ونقل الخبرة للمتعلّم للاستفادة من تنوع المعارف وكثرتها (موارد ومكتبات رقمية...)، في أفق تعميم التجربة على كلّ المؤسسات والمستويات لكن بأيّ وسائل وشروط؟

لقد أبان الوضع الوبائيّ بالمغرب أهميّة التكنولوجيا الحديثة في قطاعات عديدة، أهمّها قطاع التربية والتعليم، وقد أضحت الحاجة ملحة إلى امتلاك خبرة تقنية من طرف المدرّسين والمتعلّمين بنفس القدر لأنّ مسألة المواكبة البيداغوجية لم تكن ممكنة، وهذا ما تسبّب في الارتباك الذي شهده القطاع التربويّ مع إطلاق تطبيقات تقنية للتعليم عن بعد، مثل: Microsoft teams، ومنصّات أخرى، مثل: "telmid tice"، وتكمن أهميّة هذه التطبيقات وغيرها في ما تحقّقه للمتعلّم من تزويد بأدوات تمكّنه من التعلّم الذاتي وكذا "جعل الحاسوب وكلّ التقنيات ذات دور تكميليّ لطبيعة المعارف وتحفيزهم على التفكير والتبصّر والاكتشاف"² دون السقوط طبعاً في البديل (المدرّس فاعل) بمعنى أن يصبح الحاسوب مصاحبا لعملية التعليم والتعلّم.

أفرزت الأزمة الصحيّة الأخيرة، إذن، نقاشاً حاداً وعودة إلى مسألة اجتماعية لدور التعليم وقدرة الساهرين على الفعل التربويّ على تجاوز مخلفات الجائحة دون المساس بالحقّ في التمدّس ومراعاة تكافؤ الفرص الذي يحقق أهداف العملية التعليمية التعلّمية دون تعريض المتعلّم والأطر التربوية والإدارية للأذى، ومن أجل ذلك كانت المدرسة المغربية مضطّرة لاختيار التعليم الرقمي، إلّا أنّ ذلك لم يتحقّق بتوجّه مدرّوس مسبقاً لأنّ اللجوء إلى التعليم الرقمي كان وسيلة لضمان الاستمرارية التربوية في غياب خيار آخر، خاصّة وأنّ الفاعلين التربويين لم يكونوا على استعداد لخوض تجربة التعليم عن بعد بما يسمح لهم

1- المملكة المغربية، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، الرؤية الإستراتيجية للإصلاح 2015-2030، مرجع سابق، ص 64.

2- غيدنز أنتوني: علم الاجتماع، ترجمة. فايز الصيّغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2005، ص 556.

بالانخراط الفاعل في هذه العملية حتى وإن كان هذا النوع من التعليم يفتح الباب أمام مشاركة فاعلة لكل المتدخلين وخاصة المتعلم، ومع غياب الإمكانيات والوسائل التي لم تكن متاحة مقارنة بباقي الدول، كانت البداية بالاعتماد على "التلفزة التعليمية، توزيع المواد المطبوعة، وهي إشارة على نقص في البنية التحتية التكنولوجية"¹، وفي غياب نفس الشروط اعتبر "البث التلفزي لضمان تكافؤ الفرص وتقليص الفوارق بين الأسر التي تتوفر على التجهيزات، والتي لا تتوفر عليها والأخذ بعين الاعتبار بعض المناطق بالعالم القروي غير المربوطة بشبكة الإنترنت"²، وسيلة لتقديم الدروس وتتبع مراحلها.

5- التعليم الرقمي وحماية الحق في التعلم:

أدى إغلاق المدارس مع تزامن إجراءات حالة الطوارئ في العالم إلى فتح نقاش عالمي حول طرق تدبير الأزمة الصحية دون الإخلال بالالتزام التربوي والتخفيف من وقع الأزمة الصحية التي أظهرت اختلالا في البنية الرقمية، وغياب الرغبة الاجتماعية في الانخراط الجاد في ورشات التعليم عن بعد، سواء بالنسبة إلى الأطر التربوية، والأسر غير القادرة على مواكبة هذا النوع من التعلم الذي يكون فيه المتعلم فاعلا مشاركا في ظل غياب الربط بشبكة الإنترنت لبعض المؤسسات التعليمية والأسر على حد سواء، وضعف الخبرة التقنية في التعامل مع النمط المستجد (أطر إدارية، تربوية، أولياء، متعلمون...)، لكن تجنب التعطيل الكامل للعملية التعليمية، جعل الوزارة وكل الفاعلين المتدخلين في العملية التربوية يسارعون الزمن بداية بتصوير دروس وبثها في قنوات رسمية أو قنوات تعليمية كمرحلة أولى، ثم التفكير في منصات خاصة بالتعليم عن بعد لجميع الأسلاك والمستويات والتشجيع على ضرورة الاستمرارية، وهنا تتحدد أهمية التعليم الإلكتروني في تجاوز الإغلاق التام للمدارس وقطع جسور التواصل بين مكونات العملية التعليمية التعليمية، ليصل المتعلم إلى مصادر التعلم في أي وقت ومكان.

تبقى مسألة قياس نسبة الانخراط والتتبع ورصد مستوى فعالية هذا النمط من التعلم من خلال الإحصاءات التي قامت بها الوزارة محددة بمدى استخدام التطبيقات بطريقة مباشرة عن طريق القسم الافتراضي ونسبة التواصل الفعلي أو باستعمال طرق أخرى قائمة على نمط المجموعات في تطبيقات تخص وسائل التواصل الاجتماعي، وفي كل الحالات يبقى التعليم الرقمي وما يفتحه من أفق تنوع المادة المعرفية، واستثمار بيانات ومقاطع ولوحات تساهم في شد انتباه المتعلم والمشاركة لما يؤسس لدينامية الجماعة، حتى وإن كان ذلك افتراضيا (من ناحية تخزين المعلومات، استعمال الخرائط الذهنية... الصور، مقاطع الفيديو...)، فكيف يمكن للتعليم الرقمي، إذن، من تطوير مهارات المتدخلين وأدائهم في الفعل التربوي؟

1- المندوبية السامية للتخطيط، منظمة الأمم المتحدة للطفولة: اليونيسيف، تقرير حول تأثير جائحة كورونا على وضعية الأطفال:

المندوبية السامية للتخطيط: <https://www.hcp.ma/file/219674/>

منظمة الأمم المتحدة للطفولة: اليونيسيف: <https://www.unicef.org/morocco>

2- وزارة التربية الوطنية، بلاغ إخباري، الحصيلة المرحلية للتعليم عن بعد، 2 أبريل 2020.

6- التعليم الرقمي وتحسين الأداء التربوي:

يستدعي الفعل التربوي القائم على ما هو رقمي تكنولوجياً امتلاك مهارات وتقنيات محدّدة للاستخدام الرقمي، بداية بالخبرة في التعامل مع الآلة وكذا ضبط طرق تنويع المادة المعرفية وترتيب المعطيات المستخدمة في التدريس، الشيء الذي يضع كلّ مكونات العملية التعليمية التعلمية أمام مأزق النظري والتطبيقي في هذا المجال، وهو ما أشرنا إليه في النقص المعرفي الحاصل في المسائل التقنية إذ لازال المغرب من الدول التي تسعى إلى الالتحاق بركب التطور التكنولوجي، لكن التجربة التي خاضها في ظلّ الجائحة أبانت عن ضرورة التقنية وأهمّيتها في كلّ المجالات وخاصة مجال التربية والتعليم لحلّ الأزمة وكذا تحقيق المرونة في العمل، الأمر الذي أبان كذلك حاجة الأطر والمتعلّمين على حدّ سواء لتعلّم كيفية استخدام التكنولوجيا، ناهيك عن كون هذا النوع من التعليم يضع المسؤولية على المتعلّم¹ لأنّ دور المدرّس يقتصر على التوجيه والإرشاد، ولعلّها مناسبة لانفتاح الجميع وبشكل جماعي (انخراط الأسر، الفعاليات الاجتماعية...) على التعامل مع التكنولوجيا، وهذا ما يجعل الجميع في ركب التغيّر خاصة وأنّه لا يمكن التّحكّم في وتيرة التكنولوجيا، كما أنّ طرق التدريس التقليدية التي تعتمد على المعرفة وحدها لم تعد تستجيب لمطلّبات العصر، وإنّما وجب بالضرورة حضور الخبرة التقنية، كما أنّ المستقبل يفتح أفق التعلّم مدى الحياة، هذا ما اتّضح خلال الأزمة الأخيرة التي خلّفها كورونا، وبالتالي فإنّ الحاجة إلى تعليم رقمي يساهم في الهوض بالقطاع التربوي من مدخل تكنولوجياً "كون العالم يعيش ثورة رقمية تتفاعل مع كلّ مجالات النشاط البشري تتأثر بها وتؤثر فيه"²، كما أبان الكتاب المدرسيّ عن محدوديته في التعلّم نظراً لتعدد الوسائط الأخرى التي تواكب التحوّل على مستوى العالم؛ من التقنيات المحدودة والبسيطة إلى التقنيات العالية التي لم تعد أدوات للترفيه فقط، وإنّما تجاوزت ذلك لتصبح منهج عيش خاصة للأجيال المستقبلية، دون إغفال كون "التكوين عن بعد نوع من التكوين الاقتصادي، يحقّق التطوّر، المساواة والديمقراطية في التعلّم"³، أي أنّ الانفتاح على هذا النوع من التعلّم هو تصوّر كونيّ تسعى كلّ الدول إلى تطبيقه مستقبلاً وبشكل كبير لأنّه تعليم "يعطي قيمة للتكوين الذاتي الذي يتحقّق بامتلاك المنهج، الوسائل والطرق، كما أنّه تعلّم تعاوني يتمّ في جوّ مفتوح على المسؤولية المشتركة"⁴.

1- المتعلّم متمكّن من آليات التّواصل والتّفاعل في مواقع وشبكات رقمية مع التّأكيد على التّواصل الذي لا يخرج عن مواقع التّواصل: مجموعات واتساب أو فيسبوك، أمّا في المنصّات الرّسمية فإنّ المتعلّم يحتاج إلى تكوين خاصّ، ناهيك عن طبيعة الإنترنت الذي يقتصر لدى أغلب المتعلّمين على منصّات التّواصل الاجتماعيّ بالخصوص لذلك اقتصر التّواصل على فئة من المتعلّمين الذين تتوفّر فيهم الشّروط السّالفة الذّكر.

2- خرباش محمّد: تكنولوجيا الإعلام والتّواصل في التدريس والتعلّم: وجهة نظر، دفاثر التربية والتّكوين، العدد 3، شتنبر 2010، ص30.

3- France Henri ET Karin Lundgren-Cayrolk: apprentissage collaboratif a distance. Pour comprendre concevoir les environnements d'apprentissage virtuels. Presses de l'université du Québec, 2011, p4.

4- Ibid. P36

اتخذ التوجه العالمي اليوم مسار تسريع وتيرة نشر المعرفة بواسطة الوسائل الرقمية التي أضحت الأساس لمختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية... وبذلك فالتعليم الرقمي "يراعي حاجات التعلم واهتماماته لدى الشباب، فهو يحقق تواصلا بيداغوجيا صريحا وقصديا لا حدود له"¹ في ظلّ عولمة ثقافية معاصرة محرّكها تكنولوجيا المعلومات والميديا... ويمكننا القول هنا أنّ الأفق يحيل على كوجيطو تقني جديد إذ أضحت الذات رهين التواصل والتّمكن التّقني، بمعنى آخر: نحن نعيش في ظلّ "مجتمع شبكي"².

7- تجربة التعليم عن بعد في المغرب بين التّظنير والواقع:

بالعودة إلى الأزمة الصحيّة العالميّة التي عاشها المغرب كباقي بلدان المعمورة، أتجه هو الآخر إلى تبني تعليم رقمي قائم بشكل كليّ على التقنية والخبرة التكنولوجية وقد اعتبر المنفذ والحلّ لإنقاذ الموسم الدراسي، إلّا أنّه وكما سبقت الإشارة فإنّ الرؤية الإستراتيجية قد نصّت على الانخراط الفاعل في اقتصاد ومجتمع المعرفة في الفصل الثاني الرافعة الخامسة عشرة وكذا التّعلّم مدى الحياة "بالتّعزيز التدريجيّ لصيغ التّعلّم الحضوريّ، بالتّعلّم عن بعد، عبر اعتماد برامج ووسائط رقمية وتفاعلية، وتكوين مكتبات وموارد تربويّة إلكترونيّة"³، ويبدو أنّ تصوّر إصلاح المنظومة يتّجه في سياق التّعليم والتّعلّم عن بعد إلّا أنّ تدبير مرحلة الجائحة لم يكن مبرمجا لأنّ التّنوع في طرق التّعلّم ببلد في طور النّموّ كالمغرب يحتاج تخطيطا وأجراً على المدى المتوسّط أو البعيد، خاصّة في ظلّ ضعف البنية التكنولوجيّة من جهة، وتعامل الفاعل التربويّ والقائمين على القطاع من جهة أخرى، إلّا أنّه ومع غياب التّصوّر في تفعيل التّعلّم عن بعد كما فرضته الجائحة، كان شعار الاستمراريّة البيداغوجيّة خاصّا بمدارس ومستويات وأسر بعينها، وهو ما توصّلت إليه الإحصاءات الرّسميّة وغيرها، مؤكّدة غياب تكافؤ الفرص في التّعلّم، ولعلّ إلغاء الامتحانات أو الاقتصار فيها على الدّروس الحضوريّة دليل على عدم مواكبة كلّ الفئات لهذا النّوع من التّعلّم الذي اعتبرته الأسر مسؤوليّة مضافة للمتعلّم والآباء، كما أنّ اختيار أغلب الأسر للتّعليم الحضوريّ/ التّعليم بالتّناوب بعد إجراءات التّخفيف من الحجر إشارة على عدم تقبّل التّعليم الرّقميّ (إمّا بسبب الإمكانيات الماديّة وعدم القدرة على الرّبط الدائم بشبكة الإنترنت، أو عدم الرّضى على أشكال التّواصل التي تتمّ بين مكّونات العملية التّعليميّة التّعلّميّة: كالاقتصار على إرسال الموارد الرّقمية للمتعلّمين، كبسولات مصوّرة، دون توجيه أو شرح كاف...).

تحتاج تجربة المغرب في التّعليم الرّقميّ إلى إعادة التّفكير في الأشكال التّقليديّة التي لازالت مدارسنا متشبّثة بها خاصّة مع التّطوّر الذي شهده العالم، والكيفيّة التي يتمّ بها المزاوجة بين تعليم واقعيّ وآخر افتراضيّ، يحيلنا بالضرورة إلى أنّ القائمين على القطاع التربويّ في حاجة إلى مراجعة الوسائل والإمكانيات

1- Milton campos: Internet en éducation, interaction sociale et communication pédagogique en réseau, «Odysée internet en jeux sociaux», Presses de l'université du Québec, P183.

2- هوبز بول: نحو فهم للعولمة الثقافيّة، ترجمة. طلعت الشّايب، المركز القوميّ للترجمة، ط1، 2011، ص85.

3- المملكة المغربية، المجلس الأعلى للتّربية والتّكوين والبحث العلميّ، الرؤية الإستراتيجيّة للإصلاح 2015-2030، مرجع سابق، ص57.

(لأنّ الوزارة تتّجه إلى ربط شبكيّ للمؤسّسات وإحداث قاعات خاصّة في بعض مؤسّسات التّأهيليّ والإعداديّ مجهّزة بكلّ الوسائل التّقنيّة "برنامج «GENIE» منذ سنة 2005، كإستراتيجيّة تهدف إلى تعميم تقنيّات الإعلام والتّواصل"¹ مع التّأكيد المستمرّ على التّوجّه نحو التّهوض بالقطاع باستهداف المدخل التّقنيّ، وهنا تظهر الحاجة إلى المزيد من التّفكير بشكل دقيق في الكيفيّة التي يمكن بها تفعيل التّكنولوجيا وإدخال الرّقعيّ في الممارسة والاستفادة من الثّورة الرّقميّة.

8- خاتمة:

خلاصة القول، هي أنّ التّعليم الإلكترونيّ حاجة فرضها العصر التّقنيّ في ظلّ التّحوّلات التي عرفها العالم وأضحى التّعليم عن بعد لا يتجزّأ من عمليّة التّعلّم الذاتيّ المنزليّ (الإنترنت...)، إلّا أنّ الواقع يفرض تحويل التّعامل الفرديّ غير المقنّن "لمسيرة التّطوّرات المتلاحقة في العالم ومواجهة زيادة أعداد المتعلّمين بشكل حادّ لا تستطيع المدارس المعتادة استيعابهم جميعاً"²، وبذلك يتمحور الرّهان اليوم حول توجيه الفعل التّربويّ واشتغال المهتمّين على طرق التّهوض بالتّعليم عن بعد واستثمار التّقنية بما يسهم في التّهوض بالقطاع التّربويّ رغم الإكراهات التي واجهها كلّ المتدخّلين في عمليّة التّعليم عن بعد لذلك يقتضي الأمر:

- استحضار بيئة رقمية تربوية ملائمة.
- تدريباً رقمياً لكلّ الفاعلين التّربويّين.
- تكويناً خاصّاً للمتعلّمين وتخصيص حصص لتّعريف ببرامج التّعليم عن بعد والتّعليم الرّقعيّ.
- طرق التّعامل مع الموارد الرّقميّة والمؤثّرات السّميّة البصريّة بالنّسبة إلى المستفيدين.
- التّعريف بالبرامج الرّقميّة كالكبسولات، المنصّات التّفاعليّة، البرامج التّفاعليّة، العناصر الرّقميّة الضّروريّة وطرق تخزين الموارد الرّقميّة لاستثمارها في التّعلّم الذاتيّ.
- السيناريو البيداغوجيّ الرّقعيّ ودوره في التّخطيط، التّدبير، التّقويم...



1- خرباش محمّد: تكنولوجيايّات الإعلام والتّواصل في التّدريس والتّعلّم، مرجع سابق، ص33.
2- عبد المولى أسامة عبد الرّحمان: الدّراسات الاجتماعيّة والتّعلّم الإلكترونيّ، الوراق للنّشر والتّوزيع، ط1، 2014، ص164.

قائمة المراجع:

باللغة العربية:

الكتب:

- 1- ألمير (خالد)، القاسمي (إدريس) وآخرون: "أهميّة سوسيولوجيا التربية"، "المدرسة ووظائفها، العملية التعليمية والديداكتيك"، سلسلة التكوين التربوي، مطبعة النجاح، ط1، 1995.
- 2- باومان (زيغمونت): "المراقبة السائلة"، ترجمة. حجاج أبو جبر، تقديم. هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط، بيروت، 2017.
- 3- طريّة (مأمون): "علم الاجتماع في الحياة اليومية، قراءة سوسيولوجية معاصرة لوقائع معاشة"، دار المعرفة، بيروت، ط، 2011.
- 4- غيدنز (أنتوني): "علم الاجتماع"، ترجمة. فايز الصيّغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
- 5- فاكو (مبرر): "أزمة التعليم في عالمنا المعاصر"، ترجمة. أحمد خيري كاظم وجابر عبد الحميد جابر، دار النهضة العربية، القاهرة.
- 6- قزامل (سونيا هانم): "المعجم العصري للتربية"، عالم الكتب، ط1، 2013.
- 7- محمد أحمد محمد (عبد الله): "أزمة الشباب ومشاكله بين الواقع والطموح، رؤية سيكولوجية معاصرة"، دار المعرفة الجامعية، 2013.
- 8- منير مرسى (محمد): "أصول التربية"، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1999.
- 9- هوبز (بول): "نحو فهم للعولمة الثقافية"، ترجمة. طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011.

رسائل ماجستير:

- 1- الأحمرى (سعدية): "التعلّم الإلكتروني"، ماجستير تقنيات التعليم، وزارة التربية، 2015.

مقالات:

- 1- أسكان (الحسين): "تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط"، سلسلة الدراسات، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، الأطروحة رقم 2.
- 2- خرباش (محمد): "تكنولوجيات الإعلام والتواصل في التدريس والتعلم: وجهة نظر دفاتر التربية والتكوين"، العدد 3، شتنبر 2010.
- 3- خلوفة (عبد العزيز): "المدرسة المغربية ورهان الجودة"، مجلة علوم التربية، العدد 57، مطبعة النجاح الجديدة.
- 4- العابد (عبد المجيد): "النقل الديداكتيكي للمفاهيم السيميائية، الخطاطة السردية والنموذج العاملي"، مجلة علوم التربية، العدد 39، 2009.

المجلس الأعلى للتربية:

- 1- الرؤية الإستراتيجية للإصلاح 2015-2030 من أجل مدرسة الإنصاف، والجودة والارتقاء، المملكة المغربية، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي.
- 2- فتحي (محمد): "مدخل لبناء المناهج والبرامج وتطويرها"، دفاتر التربية والتكوين، العدد 6، 7 ماي 2012، ملفّ ملاءمة المناهج والبرامج من أجل مدرسة الجودة.
- 3- منصف (عبد الحق): "المناهج والتكوينات ومجتمع المعرفة في اندماج إستراتيجيات المعرفة والإستراتيجيات التربوية"، دفاتر التربية والتكوين عدد 6، 7 ماي 2012، ملفّ ملاءمة المناهج والبرامج من أجل مدرسة الجودة، المجلس الأعلى للتربية والتكوين.
- 4- وزارة التربية الوطنية: بلاغ إخباري، الحصيلة المرحلية للتعليم عن بعد، 2 أبريل 2020.

اليونيسيف:

- 1- المندوبية السامية للتخطيط، منظمة الأمم المتحدة للطفولة اليونيسيف، تقرير حول تأثير جائحة كورونا على وضعيّة الأطفال.

باللغة الأجنبية:

- 1- France (Henri)et Lundgren-Cayrolk (Karin): «Apprentissage collaboratif à distance. Pour comprendre concevoir les environnements d'apprentissage virtuels. Presses de l'université du Québec, 2011.
- 2- Milton (Campos): «Internet en éducation, interaction sociale et communication pédagogique en réseau, «Odysée internet enjeux sociaux», Presses de l'université du Québec.

**تلقي أبي الحجاج بن طملوس الأندلسي
لمنطق أرسطو**

**Abu Al-Hajjaj Ibn Tamlos Al-Andalusi Received
The Logic of Aristotle**

د. محمد روي

**جامعة عبد المالك السعدي
المغرب**

moharoui2011@gmail.com



تلقي أبي الحجاج بن طملوس الأندلسي لمنطق أرسطو

د. محمد روي

ملخص:

لا جدال في أن التأثير المنطقي لأرسطو قد وصل إلى الأندلس وتجسّد في كثير من مناطقها مثل ابن باجة (ت533هـ) وابن رشد (ت595هـ) الذي يعتبر شارح أورغانون أرسطو الأكبر. وهذا البحث يروم إبراز أثره في منطقي أندلسي متأخر وهو ابن طملوس (ت620هـ)، وذلك بالسؤال عن موقع الأرسطية قبله وكيف شكّلت التفكير المنطقي بالأندلس ومن ثمّ في كتابه "المختصر في المنطق"؟ وتهدف هذه الورقة إلى مساءلة مختصره للكشف عن الأصل الأرسطي المباشر من خلال محورين، أمّا الأول فيسعى إلى الكشف عن ماهية كتابه المختصر والمؤثرات التي شكّلتها، وأمّا الثاني فيهدف إلى تبين الحضور الأرسطي عند ابن طملوس. الكلمات المفتاحية: التأثير والتأثر، المنطق الأرسطي، ابن طملوس، المختصر في المنطق.

Abstract:

There is no doubt that Aristotle's logical influence reached Andalusia and was embodied in many of its regions, such as Ibn Bajja (d. 533 AH) and Ibn Rushd (d. 595 AH), who is considered Aristotle's elder commentator. This research aims to highlight its impact on a late Andalusian logician, Ibn Tamlos (d. 620 AH), by asking about the location of Aristotelian before him and how it formed logical thinking in Andalusia and then in his book "Brief in Logic". This paper will question his brief to reveal the direct Aristotelian origin through two axes, the first revealing the nature of his brief book and the influences that shaped it, and the second to clarify the Aristotelian presence of Ibn Tamlos.

Keywords: Influence and influence - Aristotelian logic - Ibn Tamlos - abbreviated in logic.

1- مقدمة:

لا توجد شخصية فكرية لها أثر بالغ على الفكر الفلسفي العربي الإسلامي كشخصية الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو طاليس، الذي يعدّ من أكبر المساهمين في نشأة الفلسفة الإسلامية، وتعتبر كتبه أكثر الكتب تعلّمًا وتدريسًا واختصارًا ونقدًا. ونستطيع القول إنّ شهرته في علم المنطق لا تضاهيها شهرة أخرى، لا سيّما وأنّ المشتغل بالعلوم الإسلامية يعرف هذا الرجل أيضًا من خلال علمه، ممّا يبيّن تأثيره الكبير.

ولا شك أنّ انتشاره كان ناتجًا عن ترجمة كتبه في بيت الحكمة ببغداد في عهد الدولة العباسية، التي تولّت زرع فلسفته، وبشكل تدريجيّ، وبمختلف الوسائل انتشر تراثه الفلسفيّ في بقاع العالم الإسلاميّ. وغنيّ عن البيان أنّ هذا التراث بما فيه تراثه المنطقيّ قد وصل الأندلس الإسلامية، ولا أدلّ على ذلك من اشتغال فلاسفتها بمنطقيّاته كابن حزم وابن باجة وابن رشد وغيرهم. غير أنّ أبرز فيلسوف أندلسيّ تفاعل مع فلسفة ومنطق المعلّم الأوّل هو ابن رشد (ت595هـ) في تلخيصاته وشروحه للأورغانون الأرسطيّ.

وهذا البحث يروم استشكال أثر أرسطو في منطقيّ أندلسيّ آخر أتى بعد أبي الوليد بن رشد، وهو ابن طملوس (ت620هـ)، من خلال الكشف عن الأفق الفلسفيّ الأرسطيّ في كتاب أبي الحجاج "المختصر في المنطق"؛ فالوقوف على الفكر المنطقيّ يتطلّب البحث عن جوانب تأثيره من داخل المتن لا من خارجه، فبواسطته يمكننا الإقرار بحضوره فيه، ومن نافلة القول إنّ قد جرى التسليم بين أهل المنطق والدّارسين بفكرة أنّ أرسطو طاليس هو صاحب المنطق، فقد كان كما يقول برتراند راسل: "عظيم التأثير جدا في ميادين كثيرة مختلفة، لكنّه كان أعظم تأثيرا في ميدان المنطق منه في أيّ ميدان آخر"¹، فلا غرابة إذن إذا ما وُجدت آراؤه عند غيره من المشتغلين بهذا العلم، كما نفترض حدوث ذلك عند ابن طملوس بعد أن ترجمت منطقيّاته في العصر العباسيّ كما هو معروف.

والأبحاث في هذا الموضوع درست أكثر العلاقة الموجودة بين أرسطو وأستاذ ابن طملوس ابن رشد؛ إذ غالبا ما يتمّ الانصراف إلى أثره في فيلسوف قرطبة ومراكش كلّما ذكر المعلّم الأوّل. على أنّ ذلك لا يعني اقتصرها على هذه العلاقة، فإثر أرسطو في ابن طملوس أثارته بعض البحوث منذ نشرة المستشرق الإسبانيّ أسين بلاثيوس Asín Palacios للمختصر في المنطق، غير أنّ أهمّها ما تناوله الدّارس فؤاد بن أحمد من إشارات متفرّقة في دراساته حول ابن طملوس²، ومقال لأحمد الفرحان استشكل فيه أثر منطقة المشرق الإسلاميّ في ابن طملوس³.

- 1- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، د. ط، 2020، 309/1.
- 2- انظر شذارات متفرّقة: فؤاد بن أحمد، الفيلسوف والطبيب (620هـ/1223م): سيرة بليوغرافية، الرّباط، دار الأمان، ط1، 2017. ونشرته لمختصر ابن طملوس في المنطق: أبو الحجاج ابن طملوس، المختصر في المنطق، تحقيق: فؤاد بن أحمد، الرّباط، دار الأمان، ط1، 2020. وكذا نشرته لكلّ من الأمكنة المغلطة وكتاب الجد: أبو الحجاج ابن طملوس، كتاب في المنطق (كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجد)، تقديم وتحقيق وتعليق: فؤاد بن أحمد، الرّباط، دار الأمان، ط1، 2016.
- 3- أحمد الفرحان، المداخل لصناعة المنطق لابن طملوس: نحو قراءة مغايرة، ضمن أعمال ندوة: وقائع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلاميّ: مراجعات في الفلسفة والتّصوّف وأصول الفقه، تنسيق: عزيز أبو شرع، سلسلة ندوات، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، المغرب، ط1، 2018، ص319-328.

لكن إذا تحدثنا عن دراسة مستقلة حول هذا الموضوع، فإنني لم أقف عليها بعد استفراغ الوسع؛ ذلك أنّ ما سبق كان قبل النشرة الكاملة لكتاب ابن طملوس المختصر في المنطق سنة 2020م، أمّا ما بعد هذا التاريخ فلم أجد دراسات حول أثر الأرسطية، ما عدا بعض المواضع المعدودة والمتفرقة التي ناقشت فيها هذا الأثر في أطروحة الدكتوراه المعنونة: بأثر الفارابي في التراث المنطقي بالأندلس: ابن طملوس أنموذجاً¹. أمّا عن الدراسات التي درست أثر منطقة الإسلام كالغزالي وابن رشد فهي موجودة بكثرة، استعرضها وجادلها الدارس فؤاد بن أحمد في دراساته حول ابن طملوس².

كما تجدر الإشارة إلى أننا سنعتمد في هذا البحث على عدّة مناهج تتكامل فيما بينها؛ إذ أحسب أنّ هذا النوع من البحوث التي تبحث عن الأثر والتأثير تتطلب تبني منهج تاريخي تحليلي مقارنة. وتكمن العلاقة بين هذه المناهج في نطاق استعمالها في هذا البحث في قدرة المنهج التاريخي على جمع النصوص التاريخية بالرجوع إلى البحوث التي تعنى بذلك في قضية ما ومحاولة تفكيكها، وهنا يأتي المنهج التحليلي من أجل تفسيرها ونقدها ومن بعد ذلك يتمّ جمع نتائج هذه العملية بتركيبها والتوصّل إلى خلاصتها أو نتائجها، ثمّ يأتي دور المنهج المقارن الذي يحاول مقارنة هذه النتائج مع غيرها ذات الموضوع الواحد أو الفكرة الواحدة، هذا بحسب ما تستدعيه المناسبة التي تحتاج إلى ذلك، حيث يمكن أيضاً الاقتصار في بعض الأحيان على منهج واحد، وفي أحيان أخرى على اثنين.

وفي هذا الإطار يمكن صياغة إشكالية هذه الدراسة على النحو الآتي:

- كيف كان تأثير أرسطو المنطقي في أبي الحجاج بن طملوس؟

ومن أجل الإجابة عن هذه الإشكالية ينبغي التّطرّق أولاً إلى موقع منطق أرسطو في الأندلس، ثمّ ننخرط بعد ذلك في البحث عن تأثيره فيه.

2- حول مختصر ابن طملوس في المنطق:

نحتاج قبل الحديث عن أثر أرسطو في ابن طملوس إلى إعطاء نظرة مجملة عمّا يمكن أن نطلق عليه: بـ"المؤلف الأصل" مصدر التأثير؛ أي كتابات المعلم الأول، وأيضاً الكلام عن مختصر ابن طملوس في المنطق، وهذا سوف يساعد في البحث عن منهج تلقّي الأرسطية في كتابه.

2-1- اعتبار "المؤلف الأصل" مصدر التأثير:

يمكن أن يُطلق "المؤلف الأصل" على العمل الفكريّ المصدريّ، حيث يكون باعثاً على خلق علاقات التأثير، وهو بذلك يصبح رافداً يمكن أن يشكّل مرجعاً يستمدّ منه بمختلف الطرائق والوجوه، وهو أيضاً المؤلف الذي دارت حوله دراسات كثيرة، في أزمنة متلاحقة، ومنه نُقلت الكثير من النصوص، واستعملت في

1- انظر مواضع متفرقة من الباب الثاني: محمّد روي، أثر الفارابي في التراث المنطقي بالأندلس: ابن طملوس أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة عبد الهالك السّعدي، المغرب، 2024.

2- انظر: فؤاد بن أحمد، ابن طملوس: الفيلسوف والطبيب، مرجع سابق.

مناحي مختلفة، وحظيت بالشرح والتوجيه والنقد، وبذلك فهو أصل مؤثر ومعتبر بين المشتغلين بذات الموضوع، حيث يتم الرجوع إليه باعتباره الأصل المؤسس.

ولهذا يطلق بعض الباحثين على "المؤلف الأصل" اسم "النص الإمام" أو "النصوص الجاذبة القويّة"¹؛ لكونها "دارت حولها نصوص تابعة، هي في الأصل أعمال هاضمة شديدة البأس، استوعبت ما قبلها من مؤلفات في مجالها، تلخيصا واقتباسا، وهي بذلك تضم إليها قطاعا مكثفا من الإنتاج الفكري في الماضي، ثم تكتسب قوة مهيمنة على قطاع عريض من المستقبل، تظل لها النجومية، وتحاول الأعمال التالية الانتساب إليها بالاسم أو الإشارة...، حتى ولو كانت أعمالا مستقلة تتناول قطاعا زمنيا تاليا"².

ويتميز "المؤلف الأصل" بمميزات منها: المحورية والتمركز³، والقابلية للتلقي والنقد⁴، والخصوبة⁵، ووقوعه موقع الأستاذ المعلم⁶، ولا جدال في أنّ مثل هذه المؤلفات ما دامت تستطيع الحفاظ على جذب المتعلم واستمرار تعاطيها من قبل الدارسين لها -والقرّاء عموما- على مجمل الفترات الزمنية بعد زمن صاحبها الأصلي، لا تتقادم أو بتعبير صاحب "عبقريّة التّأليف العربي" لا "تشريح نصوصها"⁷، فتستطيع بفضل المميزات السابقة أن تحظى بتفاعل الأجيال التالية عليها، فهما لها من جهة، واستعانة بها في تكوين النصوص والاستدلال عليها من جهة ثانية، وأحيانا نقدها من جهة ثالثة؛ ومن ثم تحظى بالبقاء والخلود، فلا تضيع ولا تندثر.

وإذا كان موضوع هذه الورقة يتعلّق بتلقي ابن طملوس لمنطق أرسطو وتأثيره به، فلا غرو أن يكون المؤثر هو صاحب "المؤلف الأصل"، ففضلا عن كونه المختار في البحث عن تأثيره؛ فلا يخفى أنّ ما كتبه في المنطقيات هو الأصل في هذا العلم، ف"أورغانون" المعلم الأوّل في المنطق يُعدّ أصلا كونيا تعاطته الكثير من الأمم ترجمة وتلخيصا وشرحا واستثمارا.

1- انظر: كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربي: علاقات النصوص والاتصال العلمي، نشر: مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 1، 2015، ص 24.

2- المرجع نفسه، ص 545.

3- المحورية والتمركز: وهي أهم خاصية في مثل هذه المؤلفات، ويقصد بها "تمحور مؤلفات على نص أصلي، وهي في أول أمرها تدور في مدارات للنص الأصلي"، وإن كان بعضها لا يلبث أن يصبح مركزا تدور حوله مؤلفات جديدة، في مستويات متعددة من التفارغ". كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربي، مرجع سابق، ص 542.

4- "ويُعدّ الكتاب موضع الاهتمام أصلا قابلا للتلقي والإضافة والتصحيح والمعارضة والتكملة والاستمرار، يقوم بذلك مؤلفون في عصره أو في عصور تالية لتأليفه، ويظلّ هذا الكتاب المهمّ 'مدونة' قيد التّأليف والمتابع والمتنوع في مدارات موصولة، في زمن يطول أو يقصر، ويستمرّ التّأليف المرتبط بالنصّ حتّى تبلغ منظومة المؤلفات (الأصل وتوابعه) صورة مثالية في ثبوتها الأخير، في شكل 'عائلة النص'. وقد تتحوّل بعض النصوص التابعة بدورها إلى مركز تدور حوله المؤلفات، ليأخذ التّأليف شكل الشجرة المتفرعة التي تضمّ القديم والجديد". كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربي، مرجع سابق، ص 23-24.

5- إنّ بعض النصوص تتميز بخصوبة فائقة، وقدرة متصلة على العطاء أو الإحياء، وكان بعضها يتضمّن من البذور ما يكفي لاستزاعه في مؤلفات كثيرة تالية، بصورة مختلفة من التّأليف النصّي. كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربي، مرجع سابق، ص 552.

6- لقد كان موقع النصّ الإمام أو الكتاب الأم بين توابعه من النصوص، يقابل موقع الأستاذ بين طلابه. كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربي، مرجع سابق، ص 24.

7- كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربي، مرجع سابق، ص 584.

2-2- حول كتاب "المختصر في المنطق" لابن طملوس:

نستطيع أن ننطلق من فرضية مفادها أن كتاب ابن طملوس يعدّ تلخيصاً لأهم ما في أجزاء كتب علم المنطق، أي تلخيص أجزاء ما يسمى بـ"الأورغانون العربي"، مثلما يمكن أيضاً أن يعدّ مجموعاً تعليمياً، وهنا يمكن أن نستعيد ونستحضر مركّب "المؤلف الأصل" الذي تمّت الإشارة إليه، أي ما كتبه أرسطو في المنطق، فإذا كان المؤلف الأصل بالاعتبارات السابقة مصدراً أساسياً يستقي منه غيره من المؤلفات، فإنّه بذلك مناسب لكي يكون قابلاً للتأثير وجدير بالتلقّي منه، على أن أشكال التلقّي منه تختلف وتتعدّد بحسب الجهة التي يتوخّى المشتغل به، وبحسب دقّة وعمق فهمه أيضاً، وقدرته على التعامل مع مثل هذا المؤلف، "فالنصّ ثابت والفهم متحرك"¹، فبفهمه يستطيع إنشاء علاقات اتصال مختلفة مع النصّ الأصل تمكّن من توليد صور أخرى تنبني عليه وتخضع له كالشرح والتعليق والتلخيص، الشيء الذي ينتج استمرار الإبداع المعرفي في المجال المتعاطي معه.

أمّا الآن فنسقتصر على شكل "التلخيص"، وكلمة "التلخيص" تفيد في اللغة كما يقول ابن فارس "ترك فصوله (الكلام) واستيجاز معانيه، وكان بعض أهل اللغة يقول: الاختصار أخذ أوساط الكلام وترك شعبه"²، ويبدو أن الشطر الثاني من قوله أقرب إلى ما يفيد "التلخيص" في الاصطلاح الذي نقصده هنا، وعلى الجملة فـ"التلخيص" أو التحويل المكثف للنصّ، قد ينطوي على التوضيح بكثير ممّا يوجد في النصّ الأصلي من أمثلة ومناقشات، وأوجه للخلاف في الرأي، كما يقوم على التوضيح بالظلال الموضحة للمعنى من أساليب البلاغة وجماليات التعبير في النصّ الأصلي، وقد توجد في النصّ المطول درجات متعدّدة من الحكم على الأشياء، وعند التلخيص قد يُختزل ذلك في درجات صارخة من الرّفص والقبول، أو الاستهجان والاستحسان، حيث يبدو تكثيف المعاني في التلخيص شبيهاً بتكثيف الألوان"³.

ومن هنا نظنّ أنّ كتاب ابن طملوس يتضمّن ملخصات ومقتطفات من كتب أشهر المناطق المعروفة في تاريخ الفكر المنطقيّ الإسلاميّ العربيّ، ولعلّ هذا ما حداً بمحقّقه إلى ترجيح اختيار عنوان "المختصر في المنطق" على غيره من العناوين⁴، كالعنوان المعروف به منذ المستشرق الإسبانيّ أسين بلاسيوس "المدخل لصناعة المنطق"⁵، والحقّ أنّ ابن طملوس في بعض أجزاء كتابه يصرّح بذلك إن لم يكن يؤكّده، كما نجده مثلاً في بداية آخر جزء من كتابه أعني كتاب الشعر يقول: "نريد أن نلخص في هذا الموضوع من معاني الشعر بعض التلخيص، كالعادة في سائر الكتب الماضية"⁶، فتلخيص هذا العلم -كما يصرّح- هو عادته في سائر أجزاء كتابه؛ إذ الغاية من ذلك كلّها أن يكون كما يقول أيضاً في صدر كتابه "المدخل لهذه الصناعة

1- كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربيّ، مرجع سابق، ص 27.

2- أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 3، 2011، 363/1.

3- كمال عرفان نبهان، عبقرية التّأليف العربيّ، مرجع سابق، ص 203.

4- انظر: فؤاد بن أحمد، من تقديمه لـ: أبي الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص XVII- XVIII- XIX.

5- المرجع نفسه، ص XVII.

6- أبو الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص 483.

وكانت وظيفته لمن يريد أن يتعلّمها على الكمال، فيكون هذا الكتاب مُفهِماً للمبتدئ، فإن رأى أن نفسه تساعد على هذا العلم ترقى من هذا الكتاب إلى ما هو أكمل منه إن شاء الله¹.

إنّ الذي يهمنّا وتجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أنّ هذا الكتاب مختصرٌ من كتب أخرى نفترض أنّها كتب المناطق المذكورين في مقدّمة كتابه وهم: أرسطو طاليس، وأبو نصر الفارابي، وأبو حامد الغزالي، إضافة إلى أبي علي بن سينا الذي يشير إليه في متن كتابه، ثمّ أبي الوليد بن رشد الذي وإن كان لم يشير إلى اسمه، فإنّ فهم الباحثين كما سيظهر هو الذي يلمّح إليه في بعض المقامات من صدر مختصره.

وليس معنى ذلك إنكار أصالة كتاب ابن طملوس؛ كلاً، فلا ينبغي القطع مع فكرة أنّه قد شكّل كتابه فقط من النّقل عنهم، ولذلك يمكن الإدلاء بأنّ ما يربو من نصف الكتاب هو من اجتهاداته في زيادة التّمثيل أو التّفصيل للقضايا المنطقية بأسلوبه الخاصّ، لكن من حيث وضع القضايا المنطقية ابتداء وشرحها الأوّل أيضاً، هي التي يمكن القول بأنّها ممّا ينقله عن غيره، لكن طالما أنّ طريقة إيراده لأقوالهم ليس لها منهج محدّد، فمن هنا جاز وصفه بالمختصر أو الملخّص وكلا الكلمتين تفيد الدّلالة نفسها على الأقلّ في هذا الموضوع، فالمعنى الذي نريد أن نتأدّى إليه هنا هو أنّ استحضاره لأقوالهم أو استعمالها ليس له منهج موجّه ومضبوط، وهذا الأمر حتماً سيتحرّك في طريقة البحث عن حضور الفارابي عنده.

وعلى هذه الفرضية التي تمّ التّوصّل إليها من خلال التّدقيق وتقليب النّظر في كتاب أبي الحجاج؛ سنضطرّ إلى البحث عن أثر أرسطو بمنهجية خاصّة، إذ لا يمكن الإقرار بأنّ كلّ مضامين وأجزاء مختصره تطابق تمام المطابقة -في صياغته- لما كتبه أرسطو من كتب في علم المنطق، حيث أيضاً يوجد حضور لبعض اجتهادات مناطق العرب كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، ولذلك فمنهجية البحث تركّز أكثر على الأماكن التي يذكر فيها باسمه، فهي المقصودة من البحث عن أثره.

3- الحضور المنطقيّ الأرسطيّ عند ابن طملوس:

3-1- منطق أرسطو في الأندلس:

لم تكن الأندلس بمنأى عن الفكر الفلسفيّ اليونانيّ في صيغته العربيّة، ومن ثمّ لم يكن أيضاً صاحب المنطق أرسطو طاليس مجهولاً فيها، لا سيّما أنّ الاشتغال بكتبه المنطقية وتداولها كان موجوداً بعد الفتح الإسلاميّ ببضعة قرون حسبما يمكن أن يُستشفّ من كتب التّراجم المعنوية بتاريخ الفكر فيها، فابن جليل الأندلسي (ت 377هـ) في كتابه "طبقات الأطباء والحكماء" نجده يتحدث عن أرسطو والعلوم التي عُرف بها، خاصّة ما كتبه في المنطقيّات التي يقول عنها: "...وتكلّم في معاني القول وطبائع النّطق في المفردات من ذلك والمركّبات، وفي النّتائج المؤتلفة من المركّبات التي تتركّب على نسبة التّركيب المنتج للبرهان في كتابه في حدود المنطق، الذي لا سبيل إلى معرفة صناعة البرهان إلّا به"²، والشّيء ذاته نجده أيضاً عند أبي محمّد ابن حزم

1- أبو الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص 16.

2- أبو داود بن جليل، طبقات الأطباء والحكماء (معه تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق بن حنين)، تحقيق: فؤاد سيّد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1985، ص 25.

الأندلسي (ت456هـ) الذي يصرح -في سياق ثنائه على المعلم الأول وعلى أورغانونه- بأنّ كتبه المنطقية "نفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيدا، وسهلت صعبا، وذلت عزيزا، فمنها كتب أرسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق"¹، كما تظهر أيضا المعرفة بمنطق أرسطو في "طبقات الأمم" لصاعد الأندلسي (ت462هـ)، فترى أثر حديثه عن أبرز ثلاثة كتب اشتملت على جميع أجزاء علم ما، ومنها كتب المعلم الأول المنطقية، وذلك في قوله: "ولا أعرف كتابا ألف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفنّ غير ثلاثة... والثاني: كتاب أرسطو طاليس في علم المنطق..."²، وليس هذا فحسب؛ بل إنّ شراحه أيضا كانوا معروفين في الأندلس بدليل ما قاله أيضا في موضع آخر من كتابه: "وكان بعد أرسطو طاليس جماعة سلكوا سبيله وشرحوا كتبه، فمن أجلهم ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وفرفوريوس، هؤلاء الثلاثة هم أعلم الناس بكتب الفيلسوف وأقعدهم بكتب الفلسفة"³، هذا فضلا عن أنّ الحياة العقلية كما يقول بعض المستشرقين "في العصور الوسطى لا يمكن تصوّرها دون تراث الأقدمين"⁴.

يتبدّى ممّا سبق معرفة الأندلسيين بالتراث المنطقيّ الأرسطيّ في القرن الرابع الهجريّ على وجه التقريب، ومن ثمّ تغلغل هذا التقليد الأرسطيّ في الفكر الفلسفيّ الأندلسيّ، فقرب ابن حزم منطق المعلم الأول بالاستعانة بشروح منطقة العرب له كالفارابي، واشتغل أبو بكر ابن باجة بالتعليق على ما اجتهد أبو نصر الفارابي في شرحه وبيانه وما أضفى عليه من روح الثقافة العربية الإسلامية، وتصدّى أبو الوليد بن رشد لتلخيصه وشرحه، وصولا إلى أبي الحجاج بن طملوس. ومن هذا البيان الموجز لمعرفة الأندلس لمنطقيّات المعلم الأول، نستطيع أن نتوصّل إلى مطلوبنا الذي هو أثر أو موقع أرسطو المنطقيّ عند ابن طملوس.

3-2- منطق أرسطو عند ابن طملوس:

ليس يخفى أنّ صناعة المنطق مهما طالها التّغيير والتّحوير والإضافة والتّجديد، يرجع نظام بنائها ومفاهيمها إلى صاحبها أرسطو، وإذ ذاك؛ فلا شكّ أنّ أيّ منطقيّ رام الاشتغال بهذا العلم يكون على دراية بصاحبه وبما كتب فيه إن لم يكن قد درس أورغانونه وفهمه، وليس ابن طملوس بدعا في هذا الأمر، ومن هنا فإنّ أبا الحجاج كما يقول سامي علي النّشار -في إشارته السّريعة- "يُعتبر من أهمّ ممثلي المدرسة الأرسطو طاليسية البحتة في العصور الأخيرة"⁵، وهذا التّمثيل المشار إليه قد يرتدّ إلى تأثّره به من جهة المعاني والتّرتيب العامّ لأجزاء علم المنطق كما هو عند المعلم الأول وغيرهم من منطقة العرب الذين تبعوه في ذلك. على أنّ

1- أبو محمّد بن حزم الأندلسيّ، رسائل ابن حزم الأندلسيّ (رسالة التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية)، تحقيق: إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط2، 2007، 98/4.

2- أبو القاسم صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2019، ص44.

3- المرجع نفسه، ص39.

4- كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشّرق والغرب، ضمن: التّراث اليونانيّ في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة: عبد الرّحمن بدوي، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، ط3، 1965، ص22.

5- علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط2، 2012، ص145.

نصوص ابن طملوس كما يذكر محقق كتابه فؤاد بن أحمد تشهد على اطلاعه على بعض الترجمات العربية لأورغانون أرسطو خاصة كتاب القياس منها¹، وسيظهر في الفقرات الموالية أنه كان حاضرا في الكتب الأخرى غير هذا الكتاب الذي ذكره.

يمكن البدء بالقول بأن ابن طملوس في كتابه "المختصر في المنطق" قد ذكر أرسطو تقريبا في اثنين وعشرين موضعا، وهو يعدّ من أكثر الشخصيات المنطقية المذكورة فيه، ممّا يشجّع على القول بفرضية سيّتم اختبارها فيما يلي وهي اطلاعه المباشر على متنه المنطقي. فقد ذكر في صدر كتابه أنه بعد أن ابتدأ درسه لهذا العلم اتّجه أولا إلى ما دونه فلاسفة الإسلام في هذا الشأن، إلى أن استقرّ به تنقله بين مؤلفاتهم على معرفة صاحب هذا العلم أرسطو، فيصرّح بأنّ هذه "الصنّاعة كاملة إنّما هي في كتاب أرسطو طاليس المكتوب في ذلك العلم، فلم أزل أبحث عن هذا الكتاب حتّى وقع بيدي وطالعتّه، واستعنت في مطالعته بمن نبّهني على ما أشكل عليّ منه حتّى كمل بالمطالعة، وحصل منه في فهمي ما قدّر الله لي أن يحصل²"، ومن ثمّ فلا غرابة في كونه أكثر من يذكره، غير أنّ الذي يمكن إثارته هنا، هو كيف كان شكل استدعائه له في هذه المواضع التي ذكره فيها؟

الواقع أنّه من خلال التأمّل في هذه المواضع، يظهر أنّ ابن طملوس قد اتّخذ استدعائه للمعلّم الأوّل في أكثرها شكل المحاذي والمتابع إلّا في موضع واحد يشهد معارضته ومناقشته له، ففي المناسبات التي يجاريه فيها لا نجده يقارن بين أقواله وأقوال غيره كما يفعل عند مناقشته آراء فلاسفة الإسلام المنطقية، ويبدو أنّ مرجع ذلك هو الإقرار بكون ما كتبه أرسطو مختصّا بهذا العلم من جهة الكمال والاختراع والإحاطة كما يوحي قوله عنه في الفقرة السابقة.

غير أنّ الاختلاف الذي يمكن رصده في هذه المواضع هو اختلاف شكليّ فحسب، أي اختلاف العبارات في أشكال استدعائه، فأحيانا يورد قوله بعبارة "قال الحكيم" أو "قال أرسطو طاليس"، كما في كلامه في نهاية كتاب الجدل عن ضرورة الاستعانة بأية أدلة عند الاضطرار إلى مخاطبة السّوفسطائيّ؛ إذ يقول: "قال الحكيم: وإذا اضطررنا إلى مخاطبة السّوفسطائيين فينبغي أن نقصد إلى غلبتهم بأيّ أقاويل اتّفقت، وأن نأخذ في مخاطبتهم بالأقاويل الكلية جدا وبالاسم المشترك؛ فغلبتهم بأمثال هذه الأقاويل أولى من إظهار العجز عنهم³"، ويتمظهر هذا أيضا في كتاب الخطابة عندما يوجب المعلّم الأوّل على الخطيب إتقان لسان

1- انظر: فؤاد بن أحمد، ابن طملوس، الفيلسوف والطبيب، مرجع سابق، ص 51.

2- أبو الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص 15.

3- المرجع نفسه، ص 374، وفي تلخيص ابن رشد للجدل: "قال أرسطو: فإن اتّفق أن كانت مناظرته لمن يروم الغلبة والفلج وهم السّوفسطائيون، فمن العدل أن يستعمل معهم أيّ أنواع من الأقاويل اتّفقت، فإنّ هذا أولى من إظهار العجز عن مقاولتهم". أبو الوليد بن رشد، تلخيص الجدل، تحقيق: جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1992، 661/5، ويبدو أنّ كلاً من ابن طملوس وابن رشد يلخّص هذا الموضوع من كلام أرسطو في كتاب الجدل: "وليس ينبغي أن يجادل في كلّ شيء، ولا يجادل أيضا من اتّفق من الناس، وذلك أنّ الصّورة تدعو في مناظرة قوم من الناس إلى أن تكون الأقاويل خسيصة، فأما في مجادلة من يحاول أن يظهر من أمره أنّه قد فلع، فمن العدل أن يروم استعمال القياس لا محالة، إلّا أنّ ذلك غير لائق، ولذلك قلنا إنّّه لا ينبغي لنا أن نسارع إلى مقاومة كلّ من اتّفق، لأنّه يلزم من ذلك ضرورة قول ردي، وذلك أنّ المتراضين في الجدل لا يقدرّون على الامتناع من نزل

الأمة التي يوجّه إليها خطابه: "قال أرسطو طاليس: إنّ أول ما ينبغي للخطيب أن يتقدّم فيتعلّم لسان الأمة التي هو خطيب بلسانها، ويتدرّب فيه حتّى تكون مخاطبته في جميع أقاويله على أفضل ما جرت عادة أهل ذلك اللسان"¹، ونجده في نصّ واحد يذكر هاتين الصّيغتين في كتاب الجدل عند كلامه عن أثر الاستقراء في تصحيح المقدّمة الكلّية التي توضع من أجل إبطال النتيجة، ذلك أنّه في الاستقراء -كما يقول- يكون انتقال "الحكم في واحد واحد من الجزئيات للشّبه الذي بين تلك الجزئيات الذي هو سبب وجود الحكم في جميعها، فإذا كان لذلك الشّبه اسم أخذه السّائل واستعمله مع المجيب مقدّمة كلّية، وأمّا إذا لم يكن لذلك الشّيء الذي به يكون التّشابه اسم فاستعمال ذلك الشّبه مع المجيب مقدّمة كلّية ممّا يعسر أو لا يمكن، وربّما كان الشّبه ممّا لا ينطق عنه لخفائه، وإنّما يدرك بالضمير ولا يتحصّل أمره على التّمام، فحينئذ يعسر النّطق عنه، وبالجملّة، فكما يقول أرسطو طاليس ينبغي، لما لم يكن له من الشّبه اسم، أن يخترع له اسم، ويستعمل مقدّمة كلّية"².

يظهر أنّ ما يميّز هذا الشّكل من ذكره للمعلّم الأوّل هو الابتداء بـ "قال الحكيم" أو "قال أرسطو طاليس" أو "كما يقول أرسطو طاليس"، وعلى ذلك فقد كان من المنتظر إذا رجعنا إلى المواضع التي نقلت عنه؛ أن نجده يورد قوله بالحرف طبقاً لما في الأورغانون الأرسطيّ، ولكنّ ذلك قلّما يحدث كما في المناسبات المذكورة أعلاه، بل في غالب الأمر يتّجه إلى تلخيص ما يظنّ أنّه يتماشى مع سياق كلامه في المسألة التي يتكلّم فيها. وتارة يستدعيه للاستدلال به، والملاحظ أنّ استدعاءه هنا يكون بعد تقريره للمسألة التي يوضّحها، باعتباره حجة على ما يقرّره، وأكثر ذكره لأرسطو هو على هذا النّحو، فمثلاً عند كلامه في كتاب القياس عن انقسام أوجه قياس الخلف إلى ثلاثة أقسام، فيذكر في الوجه الثّاني أنّ قياس الخلف هو القياس المركّب من قضايا حملية إذا أنتج محالاً، وكان هذا القياس لم يُستعمل أصالة من أجل أن ينتج المحال، وإنّما لقصد بيان مقدّمة مفروضة استعمل نقيضها مشكوكاً في قياس الخلف، فيلزم من هذه المقدّمة ونقيضها المحال، ومن ثمّ فالقياس الحملّي إذا أنتج المحال فهو كما يقول ابن طملوس "الذي يظنّ به أنّه الذي يعني أرسطو بقياس الخلف"³، والأمر نفسه في كتاب المقولات عند حديثه عن الملكة والحال، فيشير إلى أنّهما حالات تستقرّ في النّفس، ومنها طبيعية يتوصّل إليها بالإرادة والمواظبة، ومثّل لذلك بالعلوم والصناعات، ويدخل

الكلام على المجاهدة". أرسطو طاليس، النّصّ الكامل لمنطق أرسطو (كتاب الجدل)، تحقيق: فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1999، 891/2.

1- أبو الحجّاج ابن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص 475، ويقول أرسطو كما في تلخيص الخطابة لابن رشد: "قال: أول ما يحتاج إليه الخطيب أن يتدبّر بلسان القوم الذين هو خطيب بلسانهم، ويتعلّم متى تكون مخاطبته في جميع أقاويله على أفضل ما جرت به عادة ذلك اللسان". ابن رشد. أبو الوليد. تلخيص الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، د. ط، د. ت، ص 272.

المرجع نفسه، ص 354-355، ويبدو أنّ هذا هو قول أرسطو الذي يلخّصه: "ولذلك صار بعضهم يغالط بعضاً في الأقاويل، حتّى إنّ منهم من يجعل ما ليس متشابهاً ما ليس كذلك، ومنهم من يشكّك في الأشياء المتشابهة ويرى أنّها ليست متشابهة، وقد يجب لذلك أن يروم اختراع اسم لجميع ما هذه حاله، لكي لا يعرض للمجيب الشكّ في أنّ الأمر الذي أوجب أنّه على طريق التّشابه ليس كذلك". أرسطو طاليس، النّصّ الكامل لمنطق أرسطو (كتاب الجدل)، مرجع سابق، ص 858/2.

3- المرجع نفسه، ص 186-187.

أيضا هنا ما تستطيع النفس الإحساس به مثل الغضب والشجاعة والعفة، في حين أنّ التي توجد في الجسم فكلمرض والصحة، ومن خلال هذه الأمثلة يذكر الفرق بين الملكة والحال، فيرى أنّها كلّها إذا تمكنت وثبتت في النفس فهي ملكة وإذا حدث العكس فهي حال، إلى أن يقول: "وأرسطو طاليس يسمّيا جميعا باسم الحال، وكأنّ الحال جنس لهما وهما كالتّوعين له، وسمّى أحد النوعين باسم جنسه"¹، وفي كتاب القياس أيضا عند وقوفه على "القول في المقاييس الممكنة" قدّم القول في مفهوم الممكن أولا: "والممكن هو الذي ليس باضطرابي، ومتى وضع أنّه موجود لم يعرض من ذلك محال، هذا هو الذي حدّه به أرسطو في كتابه في هذا الموضوع"²، وهذا هو الموضوع الوحيد الذي أشرنا في فقرة سابقة بأنّه هو الذي يعارضه فيه، وذلك لكون تعريف أرسطو للممكن ليس حدا تاما حسبما يقول.

يتخذ هذا الشكل أو هذه الصيغة التي يورد فيها قوله طابع الحجّة أي الاستدلال بقوله، على أنّه إذا علمنا أنّ هذه الهيئة من الإيراد قد وقعت في كتابه نحو ثلاثة مواضع فقط؛ جاز الافتراض أنّه لم يجد في هذه المسائل قولا لغيره يعتبره حجّة، كما يمكن أيضا التّقدير بأنّ في ذكره له فيها قطع لما يمكن أن يلحق المسألة المعنوية من جدال إذا كان القول قول صاحب المنطق، عدا المسألة الأخيرة التي لم يجاريه فيها.

وتارة أخرى يستدعيه لبيان رأيه في مسألة ما بعد وضعه لها من جهة تفصيلاتها، يتضح ذلك مثلا في كتاب الجدل عند كلامه عن المطلوبات الجدلية التي يتطلّب فيها وجود شيء ما لشيء، وهي ستّة أصناف: إمّا حداً وإمّا جنسا وإمّا فصلا وإمّا خاصّة وإمّا رسما وإمّا عرضا، أي أنّه إذا طُلب الشيء هل يدخل ضمن هذه الأصناف، فيرى ابن طملوس بأنّ "أرسطو أضاف مطلب الفصل إلى الجنس وجعله في باب واحد، وكذلك أضاف الرّسم إلى الخاصّة فصارت بحسب هذه المطالب الجدلية أربعة أصناف: حدود وخواصّ وأجناس وأعراض، ولكلّ واحد من هذه المطالب موضع يستنبط منه مطلوب؛ وبعض هذه المواضع مشتركة وبعضها خاصّة بمطلوب"³، وفي هذا الكتاب نفسه أيضا عند مناقشته لمسألة السّائل الذي يسأل باستعمال قياس مسلم عنده، فيرى ابن طملوس أنّ هذا السّائل لا يخلو اللفظ الذي يسأل به إمّا أن يكون غير واضح الدّلالة، وإذ ذاك ينبغي للمجيب أن يستفهم السّائل عن هذا اللفظ، فإن لم يسأل ووصل إلى نتيجة لا يرضاها هو فليس له أن يعترض، وإن كان اللفظ واضح الدّلالة ولكنّه كان اسماً مشتركاً، فله أن يسأل

1- أبو الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص 64-65، يقول أرسطو في هذا المعنى: "والملكات هي أيضا حالات، وليس الحالات ضرورة ملكات، فإنّ من كانت له ملكة فهو بها بحال ما أيضا من الأحوال، وأمّا من كان بحال من الأحوال فليست له لا محالة ملكة". أرسطو طاليس، منطق أرسطو (كتاب المقولات)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980، 56/1.

2- المرجع نفسه، ص 154، وهو نقل حرفي لتعريف أرسطو الذي يقول فيه: "إنّ الممكن هو الذي ليس باضطرابي؛ ومتى وُضع أنّه موجود لم يعرض من ذلك محال". أرسطو طاليس، منطق أرسطو (كتاب القياس)، مرجع سابق، 174/1.

3- المرجع نفسه، ص 324، يقول أرسطو بهذا السّياق: "وكُلّ مقدّمة وكلّ مسألة، إمّا أن تكون خاصّة أو جنسا أو عرضا، وذلك أنّ الفصل لما كان جنسيا، وجب أن يرثيه مع الجنس؛ ولأنّ من الخاصّة ما يدلّ على ما الشيء، ومنها ما لا يدلّ على ذلك، فلنقسمها إلى الجزئين الموصوفين كليهما، ولنسمّي الدّال على ما هو الشيء حدا ونسمّي الجزء الثّاني بالاسم العامّ لهما، أعني خاصّة، فبيّن ممّا قلنا أنّه يلزم أن يكون جميعها على حسب هذه القسمة أربعة: إمّا حدا، وإمّا خاصّة، وإمّا جنسا، وإمّا عرضا". أرسطو طاليس، منطق أرسطو (كتاب الجدل)، مرجع سابق، 493/2-494.

السائل عن المعنى الذي قصده حتى يتسنى له تحديد معنى اللفظ جيّداً، فإن وقع كما يقول ابن طملوس "من المجيب سهو أو جهل أنّ الاسم مشترك، فإنّ أرسطو يرى أنّ للمجيب أن يراجع السائل بعد إنتاج النتيجة، ويقول له: إنّ المعنى الذي سلّمته أنا لم يكن المعنى الذي أردته أنت"¹.

وتتميّز هذه الصّورة عن غيرها من حيث تقصّد ابن طملوس الالتجاء إلى متن المعلّم الأوّل لغاية التّفصيل في المسألة المراد بيانها، كما تفرّد بذلك كتاب الجدل، فلعلّه الكتاب الوحيد في مختصره الذي يستدعيه فيه لتفصيل قضية منطقية ما، وهو أيضاً الوحيد الذي يذكر فيه أنّ أرسطو قد أضاف شيئاً ما في هذا العلم، كإضافته لمطلب الفصل إلى الجنس في باب واحد في المطلوبات الجدلية، ممّا يبيّن معرفته بما كانت عليه صناعة الجدل في الفلسفة اليونانية قبل أرسطو.

وطورا آخر يكون استدعاؤه له من أجل شرح كلامه، كما هو الأمر في القسم الأوّل من الباب الأوّل من مختصره -الذي يشبه كتاب 'الفصول الخمسة' للفارابي- عند حديثه عن قصد المعلّم الأوّل من الكلام في الألفاظ وشروحها إنّما يراد بذلك الوصول إلى المعاني إذ يقول: "لما كان غرض صاحب المنطق إنّما هو التكلّم في المعاني، وكانت المعاني لها ألفاظ بإزائها، وذلك أنّ لكلّ معنى لفظاً يدلّ عليه، وكان ما يفهم عن المعاني هو الذي يفهم عن الألفاظ الدالّة عليها، وكانت الألفاظ عندنا أكثر استعمالاً ومنها تفهم المعاني، لذلك ما أقيمت الألفاظ في التعليم مقام المعاني وأخذت على أنّها هي، فقصد المنطق إنّما هو للمعنى وإنّما يتكلّم في اللفظ لهذا الوجه الذي ذكرته"²، والذي يظهر أنّ أبا الحجاج قد استنبط هذا المعنى من خلال اطلاعه على ما كتبه أرسطو وما فهمه عن غيره ممّن بيّن مقاصده، إذ إنّ المنطق كما هو معلوم ينظر أكثر في المعاني وما الألفاظ إلّا خادمة للمعاني.

وليس يقتصر الأمر على اطلاعه على أورغانونه المنطقيّ فحسب بل هو أيضاً على ما يبدو قد وقف على الأجزاء الأخرى لفلسفة أرسطو، ففي كتاب الجدل، عندما عدّد وجوه منفعة هذه الصّناعة، ذكر في الوجه الخامس أهمّيّتها في الرّدّ على من ينكر الأمور أو المعلومات بالضرورة أو المعلوم بالطبع، فيرى أنّه لا سبيل للرّدّ على مثله إلّا بهذه الصّناعة، أي صناعة الجدل، ثمّ يعقب في هذه الفقرة نفسها بأنّ "هذا النّحو من

1- أبو الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص363، يقول أرسطو في هذا المعنى: "وكذلك فقد ينبغي له أن يعاند ويقاوم الأشياء التي ليست واضحة، وهي مع ذلك تقال على أنحاء كثيرة، ولها كان مطلقاً للمجيب أن يقول فيما لا يعلمه أنّه لا يعلمه، وفيما يقال على وجوه شتى لا يعترف به ضرورة أو يحججه، فمن البين أنّه إن كان أوّلاً الشيء الذي قيل غير واضح فقد ينبغي له ألاّ يتناقل عن أن يقول: إنّني لا أفهم، وذلك أن تكلف مناقضة ما يرد عليه أحيانا من المسائل الغامضة بسبب غموضها من الأمور المستعصية، وإن كان واضحاً، إلّا أنّه ممّا يقال على أنحاء شتى، فإنّه إن كان في جميع الأحوال صادقاً أو كاذباً فقد ينبغي إمّا أن يُقرّ به على الإطلاق، أو يحججه؛ فإن كان كاذباً في حال، وصادقاً في أخرى، فقد ينبغي أن ينبّه على أنّه ممّا يقال على أنحاء كثيرة...

وذلك أنّه إذا كانت المعاني التي تحت الاسم الواحد بعينه أو القول كثيرة، كان التّشكك سهلاً، وإن كان ما يسأل عنه واضحاً وكان أيضاً ممّا يقال على الإطلاق، فقد ينبغي أن يكون الجواب عنه إمّا 'نعم' أو 'لا'". أرسطو طاليس، منطق أرسطو (كتاب الجدل)، مرجع سابق، 749-748/3.

2- المرجع نفسه، ص38.

النّظر استعمله أرسطو طاليس فيما بعد الطّبيعة في تصحيح مبادئ العلوم النّظريّة¹، فذكر كتاب المعلّم الأوّل "ما بعد الطّبيعة"، فيلوّح بأنّه على معرفة بهذا الجزء من الفلسفة الأرسطيّة، ولم لا على غيره من كتبه في الإلهيات وفي الطّبيعيّات.

4- الخاتمة:

نخلص من كلّ ما سبق ذكره إلى أنّ ابن طملوس قد استعان بأرسطو في مختصره المنطقيّ؛ إذ كان يستدعيه باعتباره صاحب المنطق، والحجّة في هذا الفنّ، ففي المناسبات التي ذكره فيها، إنّما كان يتقصّد الحسم بقوله في المسألة التي هي موضع تفصيله، وإن كان في موضع لا يتبعه، على جواز أيضاً أن يكون استدعاؤه اعتباطياً دون سبب محدّد، طالما أنّ لأرسطو على الجملة آراء في أغلب قضايا هذا العلم، وهكذا يظهر أنّ المعلّم الأوّل كان له أثر في تشكيل كتاب أبي الحجاج، من جهة الاستدلال بأقواله على سبيل المساهمة في تقوية الرّأي الذي يميل إليه وغير ذلك من الصّور التي كان يقصدها.



1- أبو الحجاج بن طملوس، المختصر في المنطق، مرجع سابق، ص323. وبهذا الصّد يقول فؤاد بن أحمد محقّق 'المختصر في المنطق' لابن طملوس: "صحيح أنّ الكتاب يظنّ محسوباً على المنطق، ولكنّ مادّة الأمثلة المستعملة لإظهار بعض المسائل من قبيل المقولات والمقدّمات والمواضع والفروق بين البرهان والجدل، وغيرها كثير، يكشف عن معرفته بالفلسفة وبأجزائها من طبيعيّات وإلهيات، وإن لم يؤلّف فيها". فؤاد بن أحمد، ابن طملوس: الفيلسوف والطّبيب، مرجع سابق، ص61.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد الفرحان، المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس: نحو قراءة مغايرة، ضمن أعمال ندوة: وقائع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي: مراجعات في الفلسفة والتصوّف وأصول الفقه، تنسيق: عزيز أبو شرع، سلسلة ندوات، مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، المغرب، ط1، 2018.
- 2- أرسطو طاليس، منطق أرسطو (كتاب المقولات)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980.
- 3- أرسطو طاليس، النّصّ الكامل لمنطق أرسطو (كتاب الجدل)، تحقيق: فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999.
- 4- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، د.ط، 2020.
- 5- أبو الحجّاج بن طملوس، كتاب في المنطق (كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل)، تقديم وتحقيق وتعليق: فؤاد بن أحمد، الرّباط، دار الأمان، ط1، 2016.
- 6- أبو الحجّاج بن طملوس، المختصر في المنطق، تحقيق: فؤاد بن أحمد، الرّباط، دار الأمان، ط1، 2020.
- 7- أبو داود بن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء (معه تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق بن حنين)، تحقيق: فؤاد سيّد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1985.
- 8- ابن رشد. أبو الوليد. تلخيص الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ط، د.ت.
- 9- علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط2، 2012.
- 10- فؤاد بن أحمد، الفيلسوف والطّبيب (620هـ/1223م): سيرة بليوغر افية، الرّباط، دار الأمان، ط1، 2017.
- 11- أبو القاسم صاعد الأندلسي، طبقات الأئم، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2019.
- 12- كارل هينرش بكر، تراث الأوائل في الشّرق والغرب، ضمن: التّراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة: دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار التّهضة العربيّة، القاهرة، ط3، 1965.
- 13- كمال عرفان نهمان، عبقرية التّأليف العربيّ: علاقات النّصوص والاتّصال العلميّ، نشر: مجلة الوعي الإسلاميّ، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، ط1، 2015.
- 14- أبو محمّد بن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي (رسالة التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهية)، تحقيق: إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط2، 2007.

- 15- محمّد روي، أثر الفارابي في التّراث المنطقيّ بالأندلس: ابن طملوس أنموذجا، أطروحة دكتوراه، كلّية أصول الدّين، جامعة عبد المالك السّعدي، المغرب، 2024.
- 16- أبو الوليد بن رشد، تلخيص الجدل، تحقيق: جيار جهامي، دار الفكر اللّبنانيّ، بيروت، ط1، 1992.

المعاجم:

- 1- أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 2011.

في لزوم إعادة قراءة التراث اللغوي العربي

Reinterpreting The Arabic Linguistic Heritage

أ. د. مجدي بن صوف

جامعة زايد
الإمارات العربية المتحدة

bensoufmajdi@gmail.com



في لزوم إعادة قراءة التراث اللغوي العربي

أ.د. مجدي بن صوف

ملخص:

تناول البحث إشكالية التعامل مع التراث العلمي العربي الإسلامي، خصوصاً في مجال اللسانيات، في ظل وجود تيارين في البحث مختلفين أحدهما مُتمسك بالتراث إلى حدّ التقديس، والآخر رافض له تماماً. لذلك ننبه إلى خطورة الانجراف وراء العاطفة عند التعامل مع التراث، سواءً بالتمسك غير النقديّ به أو برفضه رفضاً مطلقاً.

يركز البحث على التراث اللغوي تحديداً، متسائلاً عن أسباب رفضه: أهى أسباب علمية أم نفسية. ويؤكد أهمية إدراك الباحث أنّ اللغة ظاهرة إنسانية مشتركة، وأنّ الأفكار اللغوية القديمة قد تحمل قيمة معرفية كبرى. ويُشدّد على ضرورة إعادة فهم بعض المفاهيم المركزية المستقرة في البحث اللغوي، واستغلالها بطريقة جديدة، بالإضافة إلى البحث عن الحدوس الأولى التي تُمثل كنزاً معرفياً.

ويقترح العمل اعتماد مناهج نظرية قوية في التعامل مع التراث النحوي، مثل المنهج الافتراضي الاستنباطي، مع ضرورة النظر المباشر في النصوص الأصلية دون الاعتماد على قراءات تُضمّر أفكاراً مُسبقة. هذه جملة من الشروط الضرورية واللازمة في قراءة التراث، والتي حاول البحث أن يقدم على كلّ شرط منها مثلاً اختباراً ليؤكد نجاعة هذه الشروط التي يمكن أن تمثل مجتمعةً منوالاً نظرياً في معالجة التراث وبيان أهميته وحسن استغلاله.

الكلمات المفتاحية: قراءة التراث - مفهوم - حدس - منهج افتراضي - أفكار مسبقة.

Abstract:

The study addresses the issue of engaging with the Arab-Islamic scientific heritage, particularly in linguistics, considering the existence of two opposing trends in research: one that clings to heritage to the point of sanctification and another that completely rejects it. Therefore, the study highlights the dangers of being swayed by emotion when dealing with heritage, whether through uncritical adherence or outright rejection.

The research focuses specifically on linguistic heritage, questioning the reasons behind its rejection—whether these reasons are scientific or psychological. It emphasizes the importance of researchers recognizing that language is a shared human phenomenon and that ancient linguistic ideas may hold significant epistemological value. The study stresses the need to reassess some of the central concepts established in linguistic research, reinterpreting and utilizing them innovatively while also exploring the initial intuitions representing a valuable knowledge repository.

The study proposes adopting robust theoretical methodologies in dealing with grammatical heritage, such as the hypothetical-deductive method, while emphasizing the necessity of directly examining original texts without relying on preconceived interpretations that may carry biased ideas.

These are the essential and necessary conditions for reading heritage, which the study attempts to illustrate by providing examples for each condition to test their validity. Collectively, these conditions may form a theoretical framework for addressing heritage, demonstrating its significance and the proper ways to utilize it.

Keywords: Reading heritage - Concept - Intuition - Hypothetical method - Preconceived ideas.

1- مقدمة:

تعدّ قراءة التراث العلمي العربي الإسلامي مسألة أساسية في البناء الفكري العام الذي تضطلع به المؤسسات العلمية خاصة أمام الوضع المزدوج الذي أصبح يعيشه الباحث العربي اليوم. إذ نقف أمام منتجين علميين كبيرين، يبدوان في الظاهر من طبيعتين مختلفتين؛ ضمّ الأول قدرًا مهمًا من النتائج والملاحظات والأعمال والفكر الثاقب استند فيها أصحابها إلى ما استخلصوه من مصنّفات القدامى، ويضمّ الثاني كلّ ما يطلع علينا من جديد طارف نستقبله من عالم جديد يفكر ويقود ويسيطر. وبين هذا وذاك تتباين المواقف النفسانية والفكرية والعلمية من هذا الإرث، وإذا تهجّن الفكر بالعاطفة تكدر صفاء العاطفة وانحلت صرامة الذهن المفكر وبرزت معاييب هذا الخلط، خاصة إذا ترجم بحثًا وفكرًا. وهذا ما لمسناه واقعًا في عدد من البحوث العلمية عند شقّ ممّن يدافعون عن تراثٍ تليد يتلذذون باستذكاره واسترجاعه بحثًا عن ماض ضائع، ويحاولون في الوقت نفسه التّموقع النفسي في الحاضر بؤهم أننا كنّا نقود قاطرة الفكر والعلم ولا نزال كذلك حتى بأفكار أنتجها أجدادنا، وما الجديد إلا أفكار قديمة بلبوس جديد.

أو عند شقّ آخر من المتحاملين الناقمين على وضعنا الراهن، لم ير من حلّ سوى القطع مع الماضي بكلّ ما فيه، وإرجاع ما صرنا إليه إلى تخلف أفكارنا التي يسمونها "بالأفكار القديمة" استهجانًا، فلم يروا الحلّ إلا في القطع مع ما أنتجه هذا التراث والارتقاء في عربة من عربات القطارات السريعة التي تقود عالمنا الحديث، فعلى هذا الفكر وحده تكون المراهنة والتقدم والنجاح.

إنّ كان هذا الأمر عامًا في مجالات المعرفة المختلفة، فهو واقع أيضًا في الموقف من التراث اللغوي بمصنّفات ومصنّفيه، ولكن إن كان الرّفص لسبب نفسي أو حالة شعورية أمرًا شائعًا في موقف الرافضين للتّراث مطلقًا، فما الدّاعي لرفض منتجات التراث اللغوي؟ وهل من أسباب علمية معقولة لذلك؟

2- الخلفية العلمية الدّاعية إلى رفض التراث اللغوي:

إن كان الارتقاء في التراث وتمجيده مدفوعًا بخلفية نفسية عاطفية مشتركة يرى في الماضي بطولة وعظمة تصل حدّ القداسة، فإنّ للموقف الصّارم الذي دفع البعض إلى القطع مع التراث عامّة والتّراث اللغوي خاصة دوافعه العلمية المسكوت عنها في الغالب.

تعود مواقف الرافضين للتّراث اللغوي العربي إلى مواقف المدرسة البنيوية الأوروبية من النّحو التقليدي عامّة، فمع ظهور دروس في اللسانيات العامّة لـ "دي سوسير" سنة 1916¹ وإلى بداية السبعينات تاريخ انحسار هذا التّيّار²، ساد موقف عامّ في هذا الاتجاه من الأنحاء التقليدية الأوروبية امتدّ قرابة نصف قرن،

1- De Saussure F. Cours De Linguistique Générale, Ed. Payot, 1995.

2- ميشال أريفييه، البحث عن دي سوسير من جديد، ترجمة محمد خير البقاعي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

وقد تجلّى هذا الموقف واضحاً في أعمال هيلمسلاف¹. فقد ذهب صاحب كتاب "مقدّمات لنظرية في اللغة" إلى أنّ النّحو الأوروبيّ التقليديّ كان فيه من العيوب ما عاق تأسيس نظرية نحويّة وأنّه نحوٌ اقتصر على جملة من التّطبيقات اللّغويّة المحوريّة من الأبنية اللّغويّة".

تبني بعض الباحثين العرب هذا الموقف القاطع مع التّراث النّحويّ الغربيّ - في موجة تلقّفهم للدراسات اللّسانيّة الغربيّة - وأسقطوه بصورة آليّة على التّراث اللّغويّ العربيّ ظنّاً منهم أنّ نتائج الفكر متماثلة، وأنّ خلاصة الفكر اللّسانيّ الغربيّ كونيّة. ويمكن تفصيل هذه المواقف في النّقاط التّالية:

- القول بعدم وجود نظرية علميّة متماسكة في التّراث اللّغويّ التقليديّ.
- الذّهاب إلى أنّ البحث اللّغويّ لم يتجاوز "الممارسة النّحويّة" القائمة على إصلاح لحن الأعاجم، فهي قضايا تخصّ أساساً التّطبيق النّحويّ.
- الإيمان بأنّ البحث اللّغويّ العربيّ خالٍ من الانسجام المنطقيّ الدّاخليّ.

لم يراع هذا الإسقاط في التّنتائج الفوارق الأساسيّة في طبيعة التّراثين اللّغويّين؛ إذ يختلف التّراث اللّغويّ الغربيّ عن التّراث العربيّ من وجوه عدّة² ولعلّ أهمّها ما نجمه في ما يلي:

أ. الوجه الأوّل من وجوه الخلاف يتجلّى في طبيعة المدوّنة الّتي استعملت في الوصف والمعالجة، فقد قام التّراث اللّغويّ الأوروبيّ التقليديّ على دراسة المكتوب، وهذا ما قطعت معه اللّسانيّات حين أكّد دي سوسير أهميّة الجانب المتداول من اللّسان ضمن تحليله لثنائيّة المكتوب والمنطوق، بل إنه ألحّ على أن يكون المنطوق أوّل بالنظر والبحث والتحليل، في قطع مباشر مع تقاليد البحث اللّغويّ في أوروبا. ولكنّ النّاظر في البحث اللّغويّ العربيّ يتأكّد بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ هذا التّراث قام على دراسة المنطوق، والدليل على ذلك الدّراسات الصّوتيّة والعروضيّة والمعجميّة الّتي طوّرها الخليل بن أحمد (ت. 170 هـ)³، وما لاحظناه من وصف صوتيّ عند سيبويه في "الكتاب" وعند من جاء بعده من النّحويّين⁴. وعليه، فالبحث المقارنيّ بين التّراث اللّغويّ الأوروبيّ ونظيره العربيّ يختلف من حيث طبيعة المدوّنة بين المكتوب والمنطوق الشّفويّ.

ب. الوجه الثّاني من الاختلاف يبدو في مناهج البناء النّظريّ عند النّحاة العرب والغربيين، فقد اعتمد النّحاة العرب السّماع⁵ أصلاً من الأصول الأساسيّة في استقراء لغتهم، وما توارّد مفهوم السّماع

1- Hjelmslev, L. Prolégomènes à une théorie du langage, Paris: Minuit, 1971.

2- منيرة قنوني، قضايا المنوال والتّناسق النّظري اعتماداً على مسائل الخلاف، ص 5-6 (رسالة دكتوراه مرقونة)، كلية الآداب والفنون بمنوبة - تونس، 2003.

3- G. Bohas et Guillaume. Étude Des Théories des Grammairiens Arabes: Morphologie Et Phonologie. Institut Français De Damas, 1984.

4- Brame, M. Arabic Phonology: Implications for Phonological Theory and General Semitics. Ph.D. Dissertation, MIT, 1970.

5- محمد خير الحلواني، السّماع والقياس، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1955.

والقياس في المباحث الصوتية إلا دليل على اعتماد السماع إجرائيًا. وهو ما نجده في واضحًا في تعليق كيس فيرستينغ حين ذهب إلى "أن المدرستين (البصرة والكوفة) استعملتا المبادئ المنهجية نفسها، فكانت قاعدة النسق اللساني إذن، القرآن، والاستعمال اللغوي لدى البدو، السماع. ففي مسألة نقاء اللغة، لا يضطلع المظهر العقلي، أي القياس، بأي دور، وبهذا المعنى، فإن دور النحوي، ليس هو دور المقعد، بل هو أبسط من ذلك، فهو ناقل يسجل ما يجده عند المتكلمين السليقيين الذين لا يحتاجون القواعد"¹.

فالتحويون العرب بدءًا من سيبويه، وإن كانت غايتهم تعليمية بالأساس، فإن منهجهم كان وصفياً وليس معيارياً، فلم يكن التحوي العربي يؤسس لقواعد لغة ناشئة أو للغة تعيش مرحلة من مراحل تكوينها، شأن اللغات الهند-أوروبية كاللغة الفرنسية أو اللغة الإنجليزية في القرنين السادس عشر والسابع عشر²، بل كان النحاة العرب يصفون لغة ضاربة في القدم، وأول كتاب في النحو يُعدُّ حاصل مناقشات دارت عن هذه اللغة لأكثر من قرن من الزمان قبل أن يطلع "الكتاب" (كتاب سيبويه) على الناس. فالتراث التحوي عند العرب هو لاحق للغة وليس سابقاً لها أو مقعداً لأسباب نشأتها.

ج. الوجه الثالث في الاختلاف يبرز في علاقة التحوين العربي والغربي بالإرث السابق لهما؛ إذ لم يستند النحاة العرب إلى مناويل نحوية نظرية سابقة درست لغات سابقة³، على نحو ما حصل في النحو الأوروبي التقليدي الذي اعتمد المنوال الإغريقي وحاول الأوروبيون قياسه على ألسنتهم المحلية⁴، فالتحاة العرب درسوا اللغة العربية في مستوياتها المختلفة دون مثال سابق⁵، إلا ما التقطوه لحظة بحثهم التي تفترض الدراسات التاريخية العلمية المختلفة أنها مرت بمراحل تطوّر مختلفة قبل أن يظهر المصنّف الأوّل في الزمن الأخير في المرحلة الأولى من مراحل التأسيس والمتمثل في "كتاب" سيبويه⁶.

حاولنا في هذه الفقرة الكشف عن المستندات العلمية الداعمة للموقف الإقصائي من التراث اللغوي العربي، وقد تبين لنا أنه موقف يستند إلى إسقاط مباشر لموقف عامّ من الأنحاء التقليدية الغربية، وبينّا اختلاف الأمر بين التحوين منهجاً ومدونةً وغايةً، وهو ما يجعل المماثلة بينهما مجانية للصواب، والموقف المقتضى منها خاطئاً.

1- ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح ووفاء كامل فايد، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط2، 2000، ص 67.

2- ر. هروينز، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 227، 1997.

3- جاك باتريك غيوم، "في مراحل تكون التراث التحوي العربي"، مجلة التواصل اللساني، العدد 2، سبتمبر 1992.

4- روي هاريس وتولبت جي تايلر، أعلام الفكر الغربي، التقليد الغربي من سقراط إلى دي سوسير، ترجمة أحمد شاكر الكلاوي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004، ج 1.

5- بوهاس وجيوم وكولوغلي، التراث اللغوي العربي، ترجمة محمد حسن عبد العزيز وكمال شاهين، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008.

6- محرز بو دية، قراءات في عتبات الكتاب، جامعة منوبة: كلية الآداب والفنون والإنسانيات، 2012.

والمنتبّع لحركة التفكير اللّسانيّ في النّصف الثّاني من القرنين العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين يدرك بما لا يدع مجالاً للتّردد كيف تدارك الفكر اللّسانيّ المعاصر- خاصّة مع الاتجاه التّوليديّ- موقفه من الأفكار التّقليديّة. فلقد دعا إلى الأخذ من هذه الأفكار واعتمادها لإيمانه بأنّ تاريخ الأفكار لا يمكن أن يكون متماثلاً مع تاريخ الزّمن الخطّي¹، فالأفكار لا تسير وفق خطّ ذي اتجاه رأسيّ واحد، بل غالباً ما تكون وفق حركة لولبيّة تتقدّم وتعود إلى الوراء خاصّة ما تعلّق منها بالعلوم الرّخوة كما وصفها جون كلود ملنار² أو كما استقرّ وسمّها في أدبيّات البحث العلميّ بـ"العلوم الإنسانيّة"، فطبيعة هذه العلوم تأبى أن تتطوّر وفق نسق نظاميّ دقيق وصارم، كما هي الحال بالنّسبة إلى العلوم الصّحيحة أو الصّلبة. ولعلّ ما أعلنه تشومسكي³ من إفادته القصوى من أفكار القدامى، دليل راسخ على تجاوز القول بالقطيعة مع التّراث الفكريّ عامّة.

في مقابل هذه القراءة القاطعة مع التّراث، ظهرت في العالم العربيّ أصوات ترى ضرورة مراجعة علاقتنا بالتّراث من جهة العاطفة والفكر. أمّا من جهة العاطفة فهي مسألة شخصيّة نفسيّة وستبقى كذلك، وليس من مهمّات الدّوائر العلميّة أن تدفع النّاس إلى الحبّ أو الكره إلّا من جهة النّجاعة الفكرية. فالفكر هو القضية الجماعيّة المشتركة؛ لذلك يجب حلّها في إطار فكريّ جماعيّ.

ولعلّ في هذا البحث إسهاماً في الدّعوة إلى ضرورة أن تُتناول القضايا الفكرية الأساسيّة الجامعة بصورة موضوعيّة حتّى تكون نتائجها دافعاً حقيقياً لحركة البحث العلميّ. من هذه الزّاوية نقدّر أنّ الخطأ في المقاربة راجع أساساً إلى التّعامل غير الموضوعيّ من الدّاخل مع أهمّ الأفكار الأساسيّة الماثلة في النّصوص التّراثيّة. وهو ما يُسلمنا إلى تحديد مكانة التّراث اللّغويّ من الإرث العلميّ عامّة.

3- الشّروط الضّرويّة في إعادة قراءة التّراث اللّغويّ العربيّ:

تحتلّ نتائج البحث في اللّغة بكلّ فروعها مكانة مميّزة ضمن الإرث العلميّ العامّ؛ ذلك أنّ النّظر الدّقيق في هذا التّراث يخوّل لنا الحديث عن منحى كونيّ عامّ، من جهتيّ الموضوع والنتائج. والبعد الكونيّ يقتضي ممّا البحث عن شروط منهجيّة عامّة تمثل الحدّ الأدنى المشترك، على الباحث في التّراث اللّغويّ اللّسانيّ اليوم أن يعتمد عليها، ودون ذلك إخلال بالشّروط المنهجية الدّنيا للبحث والنّظر.

لقراءة التّراث اللّغويّ قراءة علميّة موضوعيّة لا بدّ من الالتزام بجملّة هذه الشّروط الدّنيا وهي:

1- يعترف تشومسكي صراحةً باعتماده الأفكار التّقليدية التي أخذها عن هببولت وديكارت في غير موضع من مصنفاته. انظر: تشومسكي، اللّغة والمسؤولية، ترجمة حسام البهنساوي، القاهرة: مكتبة زهراء الشّرق، ط2، 2005، ص38.

2- Milner, Jean-Claude. Introduction à une science du langage, Paris: Le Seuil, 1989.

3- تأثر تشومسكي بفكرة ديكارت عن العقلانية والقدرات الفطرية. فقد اعتقد ديكارت اعتقد أنّ هناك أفكاراً فطرية في الدّهن، وهو ما تبناه تشومسكي في نظريّته عن النّحو الفطريّ. انظر:

Josef Voss. "Noam Chomsky et la linguistique cartésienne" Revue Philosophique de Louvain (1973) 11 Pp.

512-538.

من حيث المنهج اعتمد تشومسكي المنهج التّحليليّ الذي كان مستخدماً لدى القدامى في دراسة اللّغة، لكنه أضاف إليه عنصراً علمياً من خلال التّركيز على القواعد الكامنة في الدّهن. انظر:

Chomsky, N. Aspects of the Theory of Syntax, 1965.

- أ. ضرورة إعادة ضبط الحدود العامة للمفاهيم المركزية التي يستند إليها البحث اللغوي عامة، وسنقدم في البحث نموذجاً عن ذلك ضمن معالجتنا "لمفهوم النحو".
- ب. التعامل مع التراث اللغوي مع استحضار قوي لوحدة الموضوع في النحو واللسانيات، وهو "اللغة".
- ج. البحث عن الحدوس الأولى، فلا تخلو النصوص التراثية من حدوس قوية جداً، لذلك من الأهمية بمكان البحث فيها وبيان أهميتها في بناء التصورات النظرية.
- د. التعامل مع التراث النحوي باعتماد مناهج نظرية علمية قوية، تتجاوز الاستقراء والوصف إلى مناهج مؤلدة لأفكار لم تُقل في هذا التراث من ذلك مثلاً المنهج الافتراضي الاستنباطي.
- هـ. النظر المباشر في النصوص التراثية، والابتعاد عن النصوص الشارحة أو الواصفة لهذه النصوص، فالشرح والتحليل مجرد قراءة قد تستقر في التاريخ فتعوض النص الأصلي حيناً وتوجهه أحياناً كثيرة، ولعلّ مثال شروح مفتاح العلوم للسكاكي التي غيّبت النص الأصلي وابتلعتة أفضل نموذج على هذه الظاهرة.

نحلل في هذا البحث جملة هذه الشروط التي رأيناها لازمة لقراءة التراث، مع اعتماد نموذج دال لكل شرط من هذه الشروط، فيكون بمنزلة منوال غير مكتمل في لزوم ما يتخذ عند قراءة التراث اللغوي العربي.

3-1- لشرط الأول: إعادة طرح سؤال الحدود خاصة للمفاهيم المركزية المستقرة؛ مفهوم النحو نموذجاً:

استقرّ في العرف العلمي الدارس للتراث اللغوي المقابلة التقليدية بين "مفهوم النحو" واللفظ الإغريقي "syntax" المتكونة من لفظين وهما sin بمعنى "مع" و "taxis" بمعنى الترتيب، أي العلم الذي يُعنى بترتيب الكلام¹.

فُهم لفظ "نحو" على أنه "العلم الذي يختصّ بقوانين الأطراف" على حدّ قول الفارابي² في إحصاء العلوم، فافترن مفهوم النحو بالتركيب الذي ينجم عنه تغيير في أواخر الكلم، وأخذ "مفهوم النحو" على أنه فرع من فروع العلوم التي تُعنى باللفظ وتغييره مثل علم الصّرف وعلم الأصوات وعلم المعجم.

واستقرّ هذا الفهم خاصة في مرحلة شرح مصنفات النحو وتحليلها، تقريباً للأفهام وتبسيطاً للمعارف، والغاية في ذلك تعليمية بالأساس. ولكن هذا الجانب التعليمي المنهجي الذي تعلّق به الباحثون في اللغة هو الذي سيطر على المفهوم الشامل لدال "نحو" وطغى على غيره من التصوّرات المختلفة لهذا المفهوم.

حجب هذا التّصوّر الضيّق لمفهوم النحو العمق النظري الذي انطلق منه النّحاة المؤسّسون. فالنحو في تصوّره هو المقابل المباشر لـ "قراماطيقا" الذي يشمل حسب الفارابي "علم قوانين الألفاظ عندما تتركّب،

1- صالح الكشو، مدخل في اللسانيات، تونس: الدار العربية للكتاب، 1985، ص 7.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة: دار الفكر العربي، 1948، ص 7.

وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة" أي الألفاظ في مستوياتها المختلفة مفردة وتركيبًا. فعلم النحو هو العلم الذي يتناول الظاهرة اللغوية من جميع زواياها بجميع مستوياتها الإفرادية والتركيبية والدلالية.

يعدُّ هذا التوسُّع في المفهوم ضرورة منهجية أساسية¹، ولم يكن انطلاقاً من مقاربات معاصرة أو إسقاطاً لتوجّه سائد اليوم في التّصوّر التّوليديّ لمفهوم Grammaire ولكنه يستند إلى استقراء عام لنصّ "الكتاب" النصّ المؤسّس للنّحو العربيّ. فما جاء في الكتاب من قضايا تركيبية صرفية اشتقاقية صوتية ومعجمية وتداولية توجّه الباحث رأساً إلى الاعتماد على المفهوم الواسع المتحقق بالفعل في النصّ، وليس التّعويل على المفهوم الشّارح اللاحق المجتث من سياقه والمتمسّم بالضيق والمغرق في التعليميّة.

إذ لهذا التّصوّر التّجزئيّ لعلوم اللّغة أثره في التّعامل مع التّراث اللّغويّ، فهو يرى أنّ الفكر الذي عالج اللّغة باللّغة هو مجموعة من الصّناديق المغلقة الّتي لا يمكن أن نفتح الواحد منها إلّا بعد غلق الآخر. فإذا فتحت باب الصّرف أغلقت باب المعجم وإذا فتحت باب الإعراب أغلقت باب البلاغة.

لذلك فمن الضّرورة بمكان أن نتجاوز المفهوم الضيّق "للنّحو" الذي التصق به في مرحلة من مراحل النّظر، لننظر إلى كلّ مقارنة لغوية ضمن نظام يقوم على انتظام مخصوص بين مكوناته الّتي تبدو مختلفة، فلا تصل بينها مجموعة من العلاقات المختلفة، وعنوان هذا الانتظام الحاصل بين هذه المستويات هو "النّحو" في معناه الأشمل، فيصبح مفهوم النّحو بهذا التّصوّر هو المقابل المباشر لمفهوم Grammaire في اللّسانيات الحديثة، ويصبح "الإعراب" هو المقابل المباشر لـ Syntaxe.

لهذا التّوسيع في دائرة المفهوم أهميّته، فهي تدفع الباحث في قضايا اللّغة إلى التّعامل مع التّراث النّحويّ باعتباره دراسة لجملة من المستويات الأساسيّة الّتي يتكوّن منها اللفظ والّتي يقتضي بعضها الآخر. بل إنّنا لا يمكن أن نفهم ظاهره (س) في مستوى (ب) إلّا إذا نظرنا إلى صورتها في المستوى (أ) وفي مدى تحققها في مستوى (ج) إذ المستويات اللّسانية للفظ مترابطة يختزل بعضها بعضاً وينشُر بعضها البعض الآخر. وعليه تكون المستويات الأساسيّة المختلفة للنّحو شاملة لـ:

- المستوى الصّوتيّ العام بفرعيه الصّوتيّ والصّوتيّ.
- والمستوى الصّرفيّ بفرعيه التّصريفيّ والاشتقاقيّ.
- والمستوى الإعرابي بمستوياته المجرد والمنجز.
- والمستوى المعجميّ بفرعيه النّظريّ والتّطبيقيّ.
- وتتأتّى الدّلالة الإنجازيّة التّداوليّة في المستوى الأخير.

إذا نظرنا إلى التّراث من هذه الزّاوية فهمنا لماذا يلجّ بعض الباحثين على سمة التّدخل بعض النّصوص النّحويّة الأولى ويعدّونها عيباً بالغاً فيها. والحال أنّها تقيم دليلاً اختبارياً على أنّ معالجة القضايا اللّسانية لا

1- دعا الأستاذ الدكتور محمد صلاح الدّين الشّريف إلى توسيع النّظر في هذا المفهوم هو في دروسه التي ألقاها في الجامعة التّونسيّة منذ الثّمانينات من القرن السّابق. ولقد تأثّر مجموعة من الباحثين بهذا التّصوّر فجاءت بحوثهم مراعية لهذا الاعتبار.

تكون إلّا بـ"تعامل فروع النّحو بعضها ببعض، وإنّ حلّها لا يكون إلّا بدراسة خصائص التّعامل بين الأبنية المنتمية إلى هذه الفروع" فأَيّ شبه من الأبنية كبنية الشّرط أو الاستفهام أو الموصول "ليست قضيّة إعرابيّة فقط أو صرفيّة إنّما متصلة بقضايا العلاقة بين المعجم والأبنية الصّرفيّة والإعرابيّة والعلاقة بين المقولات والوظائف والظاهرة الصّوتية اللفظية التي تحتاج إلى نوع دلالي"¹.

ولتبيّن هذا التّداخل القائم على مراعاة المستويات اللّسانية المتداخلة نورد المثال التّالي، لنشرح تداخل المستويات المختلفة في إنشاء دلالة الجملة التّالية: [تخاصم الرّجلان]
لا يمكن أن نفهم هذه البنية إلّا:

أ. باعتماد المستوى الإعرابي التّركيبيّ في علاقة الفعل بالفاعل، وعلاقة العمل التي تقتضي مواضع نحويّة مجردة وهي موضع الرّافع والمرفوع، وما ينجرّ عنها من حالات إعرابيّة تُعيّن بعلامات الإعراب، هذا دون البحث عمّا يوجد من مكونات مجردة حاصلة بالقوة قبل بناء الجملة.

ب. باعتماد المستوى الصّرفي، فصيغة "تفاعل" التي يُبنى عليها الفعل مجرّداً تقتضي في أصل البناء أن يكون الفاعل متعدّداً فلا يمكن أن نقول تخاصم الرّجل، إلّا إذا أردفناه بما يحقق مقولة الجمع: [تخاصم الرّجل وقومه]. إذن اقتضت الصّيغة في أصل وضعها أن يخضع الفاعل لمقولة العدد التي تتحقق صرفاً بالصّيغ المختلفة ومنها صيغة تفاعل أو تركيباً بعلاقة العطف أو ما يماثلها.

ج. باعتماد المستوى المعجمي: فدلالة الجذر "(خ، ص، م)" تفترض انتقاءً دلاليّاً يكون بمقتضاه الفاعل المتصل بالفعل حاملاً لمجموعة من السّمات التّمييزيّة أهمّها أن يكون، [+حيّاً، +عاقلاً، +متحرّكاً...]. فإذا كسر الفاعل هذه السّمات وقلنا [تخاصم الحجر] أو [تخاصم الشّجر] كان الخطأ. والخطأ نوعان، خطأ مرفوض يقتضي تعديلاً في مكونات البنية الدّلالية المستندة إلى التّعجيم. وخطأ مقبول، مرغوب فيه وهو الذي يدخلنا عالم البلاغة من باب الاستعارة.

د. وقبل كلّ هذا لا بدّ من وجود بنية صوتيّة تتحقق بها الأبنية لفظاً.
نلاحظ إذن كيف تتحرّك الأبنية ضمن هذه المستويات التي تبدو في الظّاهر مختلفة مستقلة في اتجاهات متداخلة مترابطة لتنتج لنا "كلاماً مستقيماً ذا فائدة".

من هنا جاء اللّزوم الأوّل في الأخذ بالدّلالة الموسّعة "لمفهوم النّحو" وهي الدّلالة الأولى البسيطة التي اعتمدها النّحاة الأوائل. هذه الضّرورة فرضت علينا هذه القراءة، وهي قراءة تنسجم مع الاتّجاهات اللّسانية في معالجة الظّاهرة اللّغويّة. وما التّمثيلات المختلفة التي نجدها مع تشومسكي أو مع جاكندوف في تصوّره للّنحو إلّا دليلاً على مدى الانسجام بين التّصوّرات.

1- محمّد صلاح الدّين الشّريف، الشّرط والإنشاء النّحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات، جامعة مئبوبة، منشورات كلّية الآداب، 2002، ص 63.

اقتصرنّا في النقطة الأولى على تقديم مفهوم واحد وهو مفهوم "النحو" لنستدل على أثر إعادة النظر في المفاهيم التراثية في قراءة مغايرة للتراث تراعي الثراء الحقيقي فيه وتندسجم مع التوجهات النظرية الكبرى في البحث المعاصر.

هذا الشرط ضروري لقراءة جديدة للتراث، والمفاهيم التي استقرت دلالاتها وتحتاج إلى إعادة نظر كثيرة وبالغة الأهمية¹.

3-2- الشرط الثاني: وحدة الموضوع في الدراسة اللسانية:

توسيعنا لدائرة النظر في دلالة "مفهوم النحو" يقتضي وجوباً تغيير النظر إليه من اعتباره معرفة تشتغل على لسان مخصوص لتقويمه إلى علم ينظر في المعاني العامة التي لا تكون "فارسية ولا هندية" (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 116)، ولا يكون ذلك إلا من خلال اللفظ، فاللفظ هو الوسيلة الوحيدة التي نشتغل عليها اختبارياً في عالم اللغة.

هذه الفكرة مركّبة في البحث اللساني، وقد أشار إليها هيغل "فنحن لا نفكر إلا داخل الكلمات، ولا ثقة لنا في أفكارنا المحددة والحقيقية إلا حينما نضفي عليها طابع الموضوعية ونميزها عن إسقاطاتنا الذاتية ونسجلها في شكل خارجي يحتوي أيضاً على الخصيصة الفعالة الداخلية الأكثر سموًا. إنّ الشكل عبارة عن صوت متصل أو كلمة تعطينا بمفردها وجوداً يتحد فيه الداخل بالخارج في صورة بديعة"² والأمر نفسه يشير إليه مورلوبنتي حين يرى "أنّ الفكر لا وجود له خارج العالم وبعيداً عن الكلمات"³.

فموضوع هذا العلم هو اللفظ والمعنى والعلاقة الرابطة بينهما، و"اللفظ أمر لا بدّ منه حتى تكون اللغة"⁴. ومهما تنوّعت العلوم التي رامت التخلّص من اللغة الطّبيعية واستبدلها بلغة صناعية مشكلنة، سعياً منها إلى التّربيض أو التّجريد المنطقيّ باعتماد رموز الرياضيّة أو أشكال المنطقية، فلا بدّ لها أن تنطلق من اللفظ ومن اللفظ فقط إذ "من المستحيل أن يعالج المعنى بدون لفظ"⁵.

هذه الدّعوة التي رفعت شعار معالجة المعنى في استقلال عن اللفظ سبقها بعقود دعوة أخرى رفعت شعار معالجة اللفظ مع إهمال المعنى، وهو ما ساد في الدّراسات البنيويّة أو في الدّراسات الشّكلية للمعنى. وكلتا الدّعتين لا تنطلق من لزوم العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى. وهذا ما ألحّ إليه تشومسكي منذ

1- اعترضتنا في مسيرة قراءتنا لكتب التراث عدد كبير من المفاهيم التي نظن أن دلالاتها قد استقرت، ولكنها تحتاج ضرورة إلى إعادة نظر من داخل النصوص من بين هذه المفاهيم مفهوم: بلاغة - فاعل - عمل نحوي - مذهب نحوي - استعارة ...

2- فلكس ألكان، فلسفة الرّوح سيكولوجيّة الفكر النظريّ (1915)، نقلاً عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، اللغة، الدار البيضاء: دار توبقال، ط 4، 2005، ص 78.

3- Merleau Ponty, M. Phénoménologie de la perception. Paris : Gallimard, 1954, p 213.

4- الشريف، الشرط والإنشاء النحوي للكون، ص 51.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السبعينات وتحديداً في منوال النظرية المعيارية الموسعة حين اعتبر البنية العميقة والبنية السطحية البنيتين اللتين تختزلان "المعنى" وما يحصل منهما من مجموعة النقول الواقعة بينهما¹.

ومهما يكن من أمر فالتحو مداره اللغة، واللغة لا تكون إلا بمكوّناتها المعنى واللفظ. أمّا المعنى فمهما تجرّد فلا بدّ من تعيينه بشيء يدلّ عليه لفظاً أو ما عدّ من قبيله كالرمز أو الإشارة. وتبقى وظيفة اللفظ هي إخراج هذا المعنى المتصوّر الذي يختلج في أذهان البشر إلى الواقع المادّي المحسوس الخارجيّ، وعليه فلا يمكن لنا ونحن نعالج اللغة أن نتحدّث عن معنى دون لفظ. هذه الفكرة أساسية وضرورية ونحن نعالج التراث النحويّ.

بالعودة إلى طريقة معالجة النحاة - البلاغيين للغة لاحظنا بيسر كيف أن هذه المعالجة لم تكن بالنظر في المعاني مباشرة، بل كانت باعتماد اللفظ، فهي الوسيلة المادّية الوحيدة الكفيلة بالوصول إلى إنشاء المعنى، ولم يكن لهم في ذلك خيار. واستقراء سريع في تاريخ الأنحاء التقليديّة نرى أنّ ما أنجزه النحاة العرب سبقهم إليه الهنود واليونانيون وأنجزه بعدهم الأوروبيون والأمريكان.

فكلّ الأفكار التي عالجت هذا المشترك في اللغة اعتنت باللفظ من زوايا مختلفة. من هذا المنطلق ينبغي لدارس التراث أن يدرك أنّه لا بدّ واقّع على هذا المشترك العامّ، وإن ظنّ أنّه يعالج لسائناً مخصوصاً، هو اللسان العربيّ.

وهو ما يشير إليه التوحيدى بصورة واضحة عندما يتحدّث عن الألفاظ فيقول "اعلم أنّ أيّ لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها"²، ولكنّ الفارابي يرى أنّ "للألفاظ أحوالاً تشترك فيها أحوال جميع الأمم، مثل أنّ الألفاظ منها مفردة ومنها مركّبة"³.

تكشف هذه الملاحظة عن وعي المتقدّمين بهذا التّصوّر العامّ في معالجتهم للفظ، فإذا كان من المسلّم به أنّ المعاني المحدّدة مشتركة بين الناس، ولا يمكن لأحد أن ينظر في ذلك فإنّ الألفاظ المعبرة عن الالسن قد تشترك أيضاً لأنّها تعبر بشكل من الأشكال عمّا يوجد في الفهم المركز أصلاً في الذّهن.

ويبرز هذا جلياً في تقسيم الفارابي حين يرى أنّ النّطق ثلاثة أقسام "النّطق الخارج وهو القول الخارج بالصّوت وهو اللفظ، والنّطق الدّاخل وهو القول المركز في النّفس"⁴ وهو الحالة التي تهيأ فيها الصّورة الذّهنيّة لما يقابلها من دالّ في المستوى النّفسي. وأخيراً النّطق الذي هو في النّفس بالفطرة، وهو "القدرة الأساسيّة المتطوّرة في الإنسان التي بها نميّز التّمييز الخاصّ بالإنسان دون سواه من الحواسّ، وهي التي بها تحصل المقولات والعلوم والصّنائع بها تكون الرّؤية"⁵.

1- Chomsky, N. Deep structure surface structure and semantic Interpretation, Indiana University Linguistics Club, 1969.

2- التوحيدى، أبو حيّان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق هشام الطعيبي، بيروت: المكتبة العصرية، 2005، ص 116.

3- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 18.

4- المرجع نفسه، ص 19.

5- المرجع نفسه، ص 19-20.

هذا التقسيم العام للإنسان ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار ونحن نعالج القضايا اللغوية. وإن لم نجد تصريحاً واضحاً دقيقاً عند النّحاة بما أورده الفارابي فإننا نجده في ثنايا أحكامهم على أجزاء مهمة مما وصلوا إليه، ولكن بصورة لسانية مطبقة على اللغة، بحسب مستوياتها المختلفة.

هذا التقسيم ذاته نجده اليوم في الاتجاهات اللسانية الحديثة من تقسيم لمستويات اللغة عند الإنسان، ومن بحث عن أسس عرفانية إدراكية متحركة في إنتاج اللغة.

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّه إجرائياً، ومهما برهن المختصون النّفسيّون على وجود معنى في النّفس ومهما دافع أصحاب التّوجّهات العرفانية العصبية على إمكان التقاط المعرفيّ الذهني، فإنّ المعنى يستحيل أن يكون خارج اللفظ "لأنّ اللغة تحتاج إلى اللفظ بدءاً بوسم نفسها وأنّ اللغة في جوهرها معنى موسوم باللفظ"¹.

هذه النتيجة جعلنا أمام حقيقة موضوعية تاريخية: لم يكن العرب ولا نحاتهم أول من صنع "النحو" ولن يكونوا آخر من صنعه، إذ هم يتجهون في صناعته إلى اللفظ ضرورة بحثاً عن المعاني المجردة عبر الزّمان والمكان واستخراجاً للبنى الفكرية المتحركة في بناء هذه اللغة من وجهيها "الألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات ومن حيث تدلّ عليها الألفاظ"². وما ينتجه الفكر اليوم في هذا المجال سيتقاطع بالضرورة مع ما أنتجه الفكر يوماً ما في تراثنا.

ولكن هل إنّ مهمة الباحث في التراث اليوم هو البحث عن هذه التقاطعات الموجودة هنا وهناك بين الحديث والقديم؟ هنا نقف على لزوم آخر ولعلّه أخطر مشكلة تواجه الباحث الحديث في الأفكار التراثية بعيون معاصرة. وهي مشكلة الإسقاط المعرفي.

3-3 الشرط الثالث: الإسقاط العلمي ونتائجه:

تعدّ مشكلة الإسقاط العلمي التي نراها اليوم منتشرة في كثير من مجالات البحث في التراث من المشاكل المنهجية الحقيقية في حركة البحث الأكاديمي خاصة. والشعار الذي يردده أصحاب هذا المنحى في البحث "لقد كنّا الأسبق"، ودون أن نفصل القول في هذه الظاهرة، فحسبنا أن نتصفح أيّ دراسة مقارنة خصوصاً في العلوم الإنسانية حتى ندرك حضور هذه الفكرة وخطورة هذا الرّأي.

ليس المهمّ في نظرنا البحث عن التقاطعات بين القديم والحديث لمجرد ردّ تقديمهم العلميّ إلى أسبقية تاريخية لنا عليهم بحثاً لنا عن موقع جديد علمياً. ولكن تبرز أهمية النّظر في التقاطعات في مستويين:

- مستوى يتعلّق بتاريخ العلم
- ومستوى يتعلّق بالعلم ذاته

1- الشريف، الشرط والإنشاء التّحوي للكون، ص 52.

2- الفارابي، إحصاء العلوم، ص 17.

أما ما يتعلّق بتاريخ التفكير النحويّ، فلا يمكن لتاريخ العلوم أن يكون من خارج العلم ذاته مثلما هي الحال مع تاريخ النّحو مثلاً. فتاريخ النّحو إلى اليوم لم يكتبه نحاة أو باحثون في النّحو، بل كتبه أصحاب الطّبقات، والتقطه مؤرّخون من خارج الاختصاص، لأنّ التّأريخ للعلم لا يكون من خارجه، بل يجب أن يكون من داخله. فلو لم نعرف مثلاً أنّ سيبويه مثل النّقطة الأخيرة في المرحلة الأولى -وهي مرحلة التّأسيس- لما استطعنا التّعامل مع هذا النّصّ من جهة منزلته العلميّة الحقيقيّة. ولعلّ ما يصلنا أحياناً ممّا يقع خارج دائرة الاختصاص، يقود البحث لسنوات طوال ويستحيل إلى مسلمات. وللتّديل على هذه الفكرة نذكر ما انتهى إلينا من أدبيات في قضية الصّراع بين مدرستي البصرة والكوفة. وقد أخذت هذه الفكرة بوصفها مسلمة فذهبت مجموعة كبيرة¹ من الدّراسات إلى أن الاختلاف بين المدرستين قد أنشأ مذهبين في النّحو: نحوين مختلفين، واتفق معظمهم على أن مدرسة الكوفة قامت على الاتّساع في السّماع والأخذ في الروايات عن العرب، في حين تطوّر النّحو البصريّ ضمن منهج يضيّق السّماع ولا يقبل إلّا ما توافرت فيه شروط الفصاحة، لذلك غلب على منهجهم الجانب المنطقيّ العقليّ.

استند هذا الرّأي في الأصل إلى كتب الطّبقات لا إلى النّصوص الّتي أنتجها أعلام "المدرستين" وقد استدلت الباحثة منيرة القنوني -اعتماداً على النّظر في مجموعة من المناويل التفسيرية المختلفة في التراث النّحوي من داخل النّصوص- على أن "منوال سيبويه و المبرد وابن السّراج يصدر عن نسق نحويّ واحد متطوّر... وأساسه القويّ يكمن في البحث عن عدد قليل من الأبنية المجردة القادرة على استيعاب أكبر عدد من الأبنية المنجزة، ولما كانت دراستهم للمعنى أهمّ فقد دفعهم هذا إلى إهمال اللفظ في حين قدّم الكوفيون تفسيراً للإعراب يرى أسبقية اللفظ على المعنى"².

إذن من خلال استدلال عميق خلّصت الباحثة إلى أننا أمام مقاربات مختلفة للظاهرة الواحدة اختلفت في طرق التّفسير ولم تختلف في وصف الظّاهرة أو تحليلها، فلنأخذ إذن أمام صراع بين مذهبين علميين انتهى بقصّة دراميّة، علامته الكبرى موت سيبويه كمداً في مناظرته الشّهيرة مع الكسائيّ.

بل نحن أمام تفسيرين مختلفين لظاهرة واحدة. وهو ما نجده اليوم واقعاً بين الاتّجاهات اللّسانيّة المختلفة، بل في صلب الاتّجاه الواحد أحياناً. وما وقع من تطوّر في المدرسة التّوليديّة يقيم الدّليل على ذلك. وهذا الاختلاف واقع في اللّسانيات مثلما هو واقع في العلوم عامّة؛ لذلك فإنّ النّظر إلى الاختلاف من هذه الزّاوية يعطينا نتائج تخالف ما استقرّ عن تاريخ العلم من خارجه. وهنا نبيّن أهميّة البحث عن تقاطعات كبرى بين القديم والحديث.

1- علي أبو المكارم، تاريخ النّحو العربي، القاهرة: القاهرة الحديثة للطباعة، 1971.
- محمد خير الحلواني، الخلاف النّحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، حلب: دار القلم العربي، (د.ت.).
- شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، القاهرة: دار المعارف، ط 7، 1968.
- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، بيروت: دار الرّائد العربي، 1986.
2- منيرة القنوني، قضايا المنوال والتّناسق التّظري اعتماداً على مسائل الخلاف (أطروحة دكتوراه، مرقونة) تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2003، ص 363. (صدر في كتاب بعنوان: نشأة النّحو العربيّ: دراسة إبستمولوجية للمنوال والتّناسق التّظريّ، القاهرة: دار الكتب العلميّة، 2013).

هذا ما تعلّق بتاريخ العلم، أمّا ما تعلّق بالعلم ذاته، فإنّ النّظر إلى التّراث يجب أن يضع في الاعتبار أهميّة الحدوس الأولى عند النّحاة وما تحظى به من مكانة بالغة في تأسيس العلوم. فكيف ذلك؟

3-4- الشّروط الرّابع: البحث في الحدوس النّحويّة الأولى:

يتميّز البحث في اللّغة عن سائر العلوم في نقطة فارقة. فجميع العلوم مهما أوهمت بدرجة التّجريد والتّعقد، لا تعدو أن تكون واصفة لشيء باعتماد اللّغة.

وقد يُظنّ للوهلة الأولى أنّ ما يعتمد في الرّياضيّات أو البرامج الحاسوبية هو شيء مخصوص يجاوز اللّغة. ولكن بمجرد النّظر إليها من زاوية لسانية نكتشف أنّ المعادلة الرّياضية $(12 = 4 \times 2 + 1)$ ، ليست إلّا جملة لسانية مكتملة الأركان وترجمتها اللفظيّة كالآتي:

[أضفنا الواحد إلى الاثنين، وضرّبنا حاصلهما في أربعة، فكان الحاصل اثني عشر] فهذه المعادلة -وكّل معادلة مهما بدت غريبة الرّموز- لا يمكن أن ننجزها إلّا لفظاً. ولكنّ هذا الفصل الواضح بين العلوم المختلفة وأداة وصفها يضيع مع البحث اللّغوي، إذ "اللّغة تصف ذاتها بذاتها".

انتبه المناطق واللّسانيّون إلى هذه المشكلة، وقد حاولوا البحث عن حلول لها، وقد دعا رومان ياكبسون¹ والشّكلانيون الرّوس إلى ضرورة التّمييز بين اللّغة الواصفة واللّغة الموصوفة *Métalangage في الكتابة أو التّقييم لذلك غالباً ما نجد نمطين من الكتابة في درج الجملة الواحدة من صنف [احتلّ الاسم الأوّل "زيد" موضع الابتداء في جملة "زيد ناجح"، واحتلّ ناجح الموضوع الثّاني الدّالّ على الإخبار] بل إنّنا نجد من اللّسانيّين من حاول مَقُولتها وشكّلنها.

لسنا هنا بصدد البحث عن مدى صواب الفكرة من عدمه، ولكنّنا أشرنا إلى هذه الظّاهرة لأنّها تتعلّق بمستعمل هذه اللّغة وهو الواصف لها. فأن تصف اللّغة نفسها بنفسها يعني أنّها "تكشف قواعدها باستعمال قواعدها، وتستنبط دلالتها بما فيها من دلالات"².

هذه العمليّة قد تمكّنتنا من التقاط الحدوس الأولى التي نقع عليها عند المتكلّمين بها أو المفكّرين فيها ولكن شريطة "أن يكون قد أقبل عليها وليس في ثقافته قيل وقال فيها"³.

والحدس في أبسط حدوده هو "الحكم أو المعنى أو الفكرة التي يصل إليه الشّخص مباشرة"⁴ ويتميّز هذا التّفكير بأنّه يقوم على الإدراك المباشر والمفاجئ دون معرفة مستمدّة من عمليّات التّفكير الاستدلالي سواء كان الاستدلال الاستنتاجي (Dédutive) أو الاستدلال الاستقرائي (Inductive). ويعدّ البحث في علاقة الحدسي بالعلمي من المباحث الأساسيّة في العلوم العرفانيّة اليوم.

1- Roman Jakobson. Essais De Linguistique Générale (1 Et 2). Paris: Editions De Minuit, 1963.

2- الشريف، الشّروط والإنشاء التّحوي للكون، ص 1182.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- عبد اللّطيف محمد خليفة، الحدس والإبداع، القاهرة: دار غريب للنّشر والتّوزيع، 2000، ص 16.

ومن أغرب الشواهد في التاريخ العلمي على الحدوس العلمية هي "معادلة فرما¹ Fermat الرياضيّة؛ فالحدوس قد نجدها في كلّ العلوم حتى تلك التي وضعت المنطق الرياضي شعارها الكبير. ولكن ماهي علاقة الحدس بالفكر اللغوي؟

بدأت الإشارات الأولى إلى هذه الطّبيعة المجرّدة جدًّا للفكر اللغوي إلى الرسالة الأفلاطونية السّابعة "فبعد إثبات الكلمة والحدّ والمثال باعتبارها درجات ثلاث في الإمساك بالشيء، يقدّر أفلاطون أنّ المضاف الأعلى في ذلك هو الارتقاء إلى أصول الموجودات"². ويقرّر في الإطار ذاته أنّ "الكلمة تحتلّ في بناء المعرفة الجدليّة مركزًا لا ينازعها فيه أيّ عنصر آخر، وإنّ عدم استقرار معانيها هو الذي يحث أهل الفلسفة على التّطلع إلى التّركيز المطلق للمفاهيم المجرّدة"³. وقد عرف البحث في هذا المجرّد المتعالي خطوة أخرى مع البحث الذي أجراه أرسطو باعتماد المقولات المنطقية العامّة التي تداخل فيها اللّغويّ مع المنطقيّ.

عادت هذه الفكرة القديمة بقوة مع النّحو التّوليديّ، فقد سعى هذا الاتّجاه منذ البداية إلى البحث عن هذه الملكة الكامنة في الإنسان وهي التي وسمها تشومسكي بالنّحو الكليّ (UG)، وهي ملكة فطريّة يحتكم إليها المتكلّم المثاليّ مطلقًا. من هذه الزّاوية يصبح للحدس دوران مركزيّان لمتكلّم اللّغة والمفكّر فيها: أ. فهذا الحدس مركّز في الذات المتكلّمة مطلقًا دون تمييز.

ب. وهو مُنتجّ أساسيّ للفرضيّات الخاصّة والعامّة التي يعتمدها من يشتغل على اللّغة، هذه الفرضيّات قد تكون واضحة كما هو الشّأن في اللّسانيّات المعاصرة، وقد تكون مبثوثة بين ثنايا الكلام الذي يكشف عن الفكر بالنّسبة إلى القدامى.

هذه الفكرة مركّزية في الاتّجاهات اللّسانية المعاصرة، بل إنّ "حدس المتكلّم يشكّل الدّليل الوحيد، الذي يستعمله النّحاة التّوليديّون بشكل متزايد"⁴ ولكن متى يمكن لنا أن نتحدّث عن حدس أصيل قويّ؟

1- نصّ مبرهنة فيرما على أنه لا توجد أعداد صحيحة طبيعية x, y, z حيث $x^n + y^n = z^n$ مع n أكبر قطعاً من 2. ظهر هذا الحدس لأوّل مرة على يدي بيير دي فيرما عام 1637 على هامش نسخة من كتاب للحسابيات، حيث زعم أنّ له برهاناً أكبر من أن يسعه ذلك الهامش.

لم ينشر لهذا الحدس برهان صحيح حتى عام 1995، رغم جهود عدد كبير من علماء الرياضيات خلال 358 سنة على اكتشافها هذه المعضلة المستعصية في الاستدلال عليها ساعدت على تطور نظرية الأعداد الجبرية خلال القرن التاسع عشر كما أدّت إلى البرهان على عديد المبرهنات خلال القرن العشرين.

تعد هذه المبرهنة واحدة من أكثر المبرهنات شهرة في تاريخ الرياضيات، وكانت قبل برهان وايلز عليها عام 1995، مسجّلة في موسوعة غينيس للأرقام القياسيّة تحت عنوان: أصعب معضلة في الرياضيات.

Jean-Claude Lattès. Le Dernier Théorème De Fermat, Hachette Littérature, 1999.

2- صالح الكشو، مدخل في اللّسانيّات، تونس: الدّار العربيّة للكتاب، 1985، ص 30.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- ه. ماثيوز، "اللّغة مقدرة عقلية تقدم تشومسكي" (ضمن الموسوعة اللغوية)، الرياض: جامعة الملك سعود، (د.ت.).

من شروط الحدس العلمي ألا يكون مستنداً إلى نظرية مسيطرة أو إلى أفكار مسبقة. لذلك يرى الشريف أنه من الأولى أن نبحت عن "مخبرين يخبروننا عن أهم المفاهيم التي يخرجها أول استعمال للغة في وصف اللغة، قبل تكثف المعارف وانحجاب الرؤية"¹.

هنا تظهر لنا قيمة "نادرة" في النظر إلى التراث النحوي القديم، فكلّ الإشارات تدلّ على أنّ التفكير النحوي من بدايته وإلى حدود ظهور كتاب سيبويه لم ينظر في اللغة "بفلسفة سابقة ولا حكمة عميقة غير حكمة المتكلم في اللغة والسائل لأصحابها فيها لما في ذهنه منها" (الشريف ص 1183)

وإذا استعرضنا استعراضاً سريعاً مؤسسي النحو الأوائل، فإننا نجد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي "هو أول من بعج النحو وسنّ القياس وشرح العلل"² لم يكن قياسه "قياساً أرسطياً ولا أفلاطونياً، وإنما كان قياس فطرة وعقل"³.

وأما أبو عمرو بن العلاء فقد كان يتمتع باطلاع واسع على اللغة العربية استعمالاً وحفظاً، وقد أغنته عن التوسّع في القياس فاكتفى في اختيار الأفصح باعتماد نصّ التّزِيل، والقياس الأفصح في تصوّره "وهم سكّان السّروات من الجبال المطلة على تهامة وهي هذيل وثقيف وأزد شنوءة وعليا تميم وسُفلى قيس"⁴. فلقد نظر ابن العلاء إلى النحو "باعتماد على إحساسه اللغوي المدعّم من طرف استعمال من يثق بعربيّتهم"⁵.

ولم يختلف الأمر كثيراً مع من هيأ أسباب نشوء "الكتاب" وهم عيسى بن معمر الثّقفي ويونس بن حبيب الضّبّي والأخفش الكبير والخليل بن أحمد الفراهيدي"⁶.

ولعل ما جاء في الخبر المنقول عن الخليل يعدّ دليلاً واضحاً على أنّ النّحاة المؤسّسين قد فهموا اللغة دون سابق حكمة سيطرت على تصوّراتهم، بل كانت نتيجة نظرهم في اللغة باللغة "فقد سئل الخليل عن بن أحمد عن العلل التي يعتل بها في النحو فقل له عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إنّ العرب نطقت على سجيّتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقامت في عقولها عللها، وإن لم يُنقل ذلك عنها. وعلّلت أنا بما عندي أنّه علّة لما علّلت منه. فإن أكن أصبت العلّة فهو الذي التمسّت، وإن يكن هناك علّة غير ما ذكرت، فالذي ذكرته محتمل أن يكون علّة له"⁷.

يقوم هذا النصّ دليلاً على أنّ الخليل يرى اللغة مباشرة ويبحت عن الملكات الفطرية التي جُهِز بها المتكلم. وما نراه متأكّداً في لزوم قراءة التراث، هو اتّباع لغة واصفٍ وصَفَ اللغة دون سابق كلام، وينظر في متكلمٍ تكلم على سجيّته.

1- الشريف، الشّروط والإنشاء النّحوي للكون، ص 1183.

2- أبو بكر الزّبيدي، طبقات النّحويّين واللّغويّين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط 2، 1973، ص 31.

3- محمد مختار ولد أباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط 2، 2007، ص 56.

4- السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988، ج 2، ص 483.

5- ولد أباه، تاريخ النّحو العربي، ص 61.

6- أبو الطّيب اللّغوي، مراتب النّحويّين، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار التّهضة، 1955، ص 70.

7- أبو القاسم الرّجّاجي، الإيضاح في علل النّحو، تحقيق مازن المبارك، بيروت: دار النّفائس، ط 5، 1986، ص 65-66.

الاستقراء السريع لهذه لقائمة النحاة الأوائل يكشف أنهم يمثلون مع سيبويه الحدوس الأولى التي لا يمكن العثور عليها عند غيرهم، وهو ما دفع الشريف إلى القول "إن لم يكن في التراث من سبب يدعو إلى النظر فيه غير هذا، فهو سبب كافٍ للانكباب عليه والنظر فيه"¹.

حاولنا انطلاقاً من فكرة حدسية الأفكار اللغوية عند من نظر في اللغة باللغة دون خلفية فكرية أن نكشف عن أهمية النظر في التراث، وعن اعتبار هذا الثأوي في ذهن المفكر النحوي دافعاً أساسياً للنظر في التراث. فيكون دور الباحث إذن:

أ. استقصاء الحدوس الأولى في التراث الفكري اللغوي.

ب. الرفع من شأن التراث — من هذه الزاوية — حتى يكون متاحاً للفكر اللساني الكوني بوصفه رصيماً إنسانياً مشتركاً، وما فيه من ملاحظات ذات طابع كوني لا يقل أهمية عن معادلات الخوارزمي أو نظريات ابن الهيثم أو أفكار ابن رشد.

ولكن هل يستقيم استقصاء الحدوس دون البرهنة على صحتها؟

نقف هنا على مشكلة أخرى في التعامل مع التراث لا تقل عن خطورة الإسقاط النظري الذي أشرنا إليه سابقاً فالإكتفاء بالبحث عن الحدوس يُعدّ عملاً ناقصاً ما لم يعضده منهجٌ يُثبت قوته التفسيرية.

تعددت مناهج البحث العلمي، ولكن من أهم هذه المناهج في البحث اللغوي، وهو المنهج الافتراضي الاستنتاجي (hypothético-déductif) وهو منهج علمي يقوم على جملة من الاستدلالات المنطقية ينتقل بمقتضاها من العام إلى الخاص. وينطلق الباحث في هذا المنهج من فرضيات تستند إلى جملة من المقدمات. ومن المقدمات ما يكون مبنياً على حدوس بسيطة. ويقوم خلال عمله بالاستدلال عليها أو دحضها. والنتائج التي يتوصل إليها الباحث تكون عادةً مُضمّنة في المقدمات لذلك تُعدّ نتائج هذا المنهج أخص من مقدماته.

مثال حدس "الدائرة" في التراث النحوي العربي:

إنّ تقديم الشّروط النظرية يبدو في معظم الأحيان أبسط من تطبيقها، وكي لا يكون كلامنا ضرباً من وضع الشّروط العامة دون تقديم الأمثلة المصدّقة لها نقدّم مثلاً على حدس واحد من الحدوس الماثوثة في مظانّ التراث.

الحدسية التي نقدّمها نموذجاً مدارها مما لاحظها الشريف (1185/1184) وهو يبحث في التراث خلال سبعينات القرن الماضي. فقد انتبه إلى فكرة ضمنية لم يصحّح بها، ولكنها حاضرة بقوة ومفادها: "تلبّس الخليل بمفهوم الدائرة"²، فقد بحث عنها في الإيقاع فكانت بحوره الشعريّة قائمة عليها. وبحث عنها في الجذور فكانت التّقليبات المختلفة صورة منها. ونراها في أجوبته عن أسئلة سيبويه التي ينقلها في الكتاب،

1- الشريف، الشّروط والإنشاء النّحوي للكون، ص 1185.

2- المرجع نفسه، ص 1184-1185.

فكلّما سأله عن بنية نحوية أجابه بأخرى، وكأنّه مثلما يقول الشّريف "أراد أن يؤلّف بين الجمل كما ألّف بين الجذور والأصوات من قبل"¹.

هذه الملاحظة التي التّقطها الشّريف عدّها ضرباً من الحدس المركّوز في ذهن صاحبه. وقد تجاوز مجرد الملاحظة فيها لتصبح فرضية عمل صاغها وفق السّؤال التّالي: "أمن الضّروريّ أن نعتقد مثل دي سوسير أنّ اللّغة خطيّة؟" وماذا يكون لو تصوّرناها دائرية؟². اختبر الشّريف هذه الفرضية في مستويات اللّغة الدّقيقة فانتهى إلى أفكار مختلفة من بينها "القول بأنّ البنية النّحوية متحرّكة غير ثابتة وهي تتحرّك في خطّ دائريّ وفقاً لبنيتها الدّائرية" وتتولّد الأبنية بفضل قواعد الدّور التكراريّ التي تقوم على تكرار العلاقات المجردة جدّاً هي علاقات الحديثية، فتتولّد منها بنية الاشتقاق والإعراب، وبفضل التّعامل بينهما تكون هذه البنية قابلة للإنجاز في مقام تداولي³.

ليست هذه الفرضية إلّا مثلاً على حدس أوليّ بسيط مركّوز في اللّغة، استعمله متكلم والتقطه باحث يؤمن بأنّ اللّغة تبقى الخلاصة العليا لحركة العقل الإنسانيّ في التّاريخ"⁴. وعدّه أساساً نظريّاً مكّنه من إنشاء نظرية في اللّغة، وهي النّظرية الموسومة بـ "الشّروط والإنشاء النّحويّ للكون"، وبعض منها كان معتمداً على هذا الحدس وغيره من الحدوس التي لا يسمح المقام باستعراضها.

هذا الحدس المبتوث بين الخليل وسيبويه التقطه الشّريف واعتمده افتراضاً للعمل واستدلالاً على صحّته في مستويات مختلفة من أسسه النّحوية⁵.

لا يتسنى التقاط هذه الحدوس إلّا إذا قرأنا النّصوص التّراثية بأنفسنا بصورة مباشرة. وهنا نصل إلى الشّروط الأخير من الشّروط العامة التي حاولنا تقديمها في هذا العمل.

3-5- القراءة المسيطرة وتحديات القراءة المباشرة للنصوص:

من التّقاليد البحثية التي سيطرت لفترة طويلة في دوائر البحث، الاستعانة بالتّصوّرات المتوارثة عن نصّ أو نحويّ أو بلاغيّ. وتستحيل هذه الفكرة أو الصّورة حقيقة من الصّعب تجاوزها. لتضعنا بذلك أمام مشكلتين:

- المشكلة الأولى: استقرار قراءة واحدة مسيطرة لتصبح قانوناً ملزماً للباحثين وتمثّل مخالفتها تحدّيّاً.

1- الشّريف، الشّروط والإنشاء النّحويّ للكون، ص 1184-1185.

2- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

3- المرجع نفسه، ص 1191.

4- المرجع نفسه، ص 1195.

5- كان لفكرة دائرية البنية النّحوية أثرها في عدد مهمّ من البحوث، نذكر منها:

- مجدي بن صوف، "الأبنية الهرّجبة بأدوات الشّروط وعلاقتها بالأبنية المشابهة لها عند سيبويه"، شهادة الدراسات المعمّقة،

منوبة: كلية الآداب والفنون والإنسانيّات بمُتوبة، 1998. (نسخة مرقونة)

- شكري البهخوت، دائرة الأعمال اللّغوية، مراجعات ومقترحات، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010.

- سامية الدّنقير، "الأبنية الهرّجبة بالموصلات الحرفيّة وعلاقتها بالأبنية المشابهة"، شهادة الدراسات المعمّقة، منوبة: كلية

الآداب والفنون والإنسانيّات بمُتوبة، 2000. (نسخة مرقونة)

- المشكلة الثانية: إضاعة ما في هذه النصوص من ثراء عبّرنا عنه سابقاً بالحدوس الأولى. للاستدلال على خطورة هذا المنهج ما وقفنا عليه ونحن ندرس نصّاً من أهم النصوص التراث¹، وهو مفتاح العلوم للسكاكي (555 هـ 626 هـ)².

لم يلق هذا المصنّف من البحث ما هو حقيق به، إذ على الرغم من جمعه بين علوم لسانية مختلفة ومتعدّدة -وهي علم الصّرف، ويضمّ عنده، علم الأصوات وعلم الاشتقاق وعلم النّحو وعلم المعاني وعلم البيان وعلم الاستدلال- فإنه لم تقع معالجته في ذاته باعتباره نصّاً واحداً يحركه تصوّر نظريّ واحد، بل اقتطع الجزء المعني بعلم المعاني والبيان ليقوم هذا الجزء مقام الكتاب بأجزائه المختلفة، وليُختزل مفتاح العلوم في قسمه الثالث المبني على هذين العلمين، بل وليضرب صفحاً عن النصّ الأصليّ في جزئه المختزل، وتحلّ محله التلاخيص والشّروح التي نالت شهرة فاقَت أحياناً شهرة مفتاح العلوم نفسه.

قراءتنا المباشرة لنصّ المفتاح دفعتنا إلى مقارنة هذا المصنّف اعتماداً على كل أقسامه، مخالفين بذلك كل من اقتصر في معالجة هذا النصّ على قسمه الثالث، اعتماداً على تلخيصه لا اعتماداً على النصّ ذاته وأخذاً بالآراء السائدة عن المفتاح بوصفه نصّاً في المعاني والبيان والبديع. وقد قدّمنا الاستدلالات المختلفة على ضرورة قراءة المفتاح، على نحو ما وضعه صاحبه لا كما ساد عنه بفعل الملخصات والشّروح.

وقد اقتضى منّا هذا الأمر قراءة المفتاح من داخله. فاعتمدنا على الجمل الأصول فيه، وهي الجمل النّظرية التي تعبّر عن وعي السكاكي بمفهوم التّمام النّظريّ القائم بين المنظومات اللّسانية المختلفة المنضوية تحت ما وسمه بـ"علم الأدب". وهذه الجمل على قلّها، وغموض المفاهيم المستعملة فيها أحياناً، وتشتّت في ثنايا التّفصيل الدّقيقة، مثّلت لنا الخيط النّظريّ الرّفيع الذي يقوم عليه انتظام كلّ التّصورات في المفتاح.

تجلّت صور هذا الانتظام في الجمل "التّطبيقية" التي تحمل كمّاً هائلاً من القوانين الصّوتية والصّرفية والنّحوية والبيانية والنّحوية والمنطقية. وهذه القواعد هي التي دفعت من قرأ المفتاح من خارج النصّ بالاعتماد على الشّروح أو التلاخيص إلى اعتبار أنّ الطّريقة التي توسّل بها السكاكي لعرض هذا التراث النّحويّ والصّرفيّ والمعنويّ -وهي طريقة تقوم على التّقسيم والتّفصيل والتّبويب والتّفريع- قد أفرغت التراث اللّسانيّ العربيّ من قوّته النّظرية. بل إنّها مزّقت أوصاله وأزهقت روحه.

انتهينا في عملنا إلى أنّ الطّريقة التي أخرج عليها السكاكي هذه المعلومات الجزئية المتعلقة بمختلف العلوم لا تقلّ أهميّة -في نظرنا- عن الجمل النّظرية التي أوليناها عناية مخصصة فخالفنا الكثيرين في

1- مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي: بحث في انتظام التّصورات اللّسانية في مفتاح العلوم، تونس: دار مسكلياني للنشر، 2010.

2- سراج الدّين يوسف بن أبي بكر محمد بن عليّ أبو يعقوب السكاكي الخوارزمي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

طريقة قراءتهم للمفتاح مخالفةً استتبعَت بدورها اختلافاً عنهم في فهم بعض المفاهيم المركزية التي استعملها السَّكَّاي في نصّه، ومن أهمّها مفهوم "علم الأدب" وهو العلم الذي على أساسه قام هذا المصنّف. لا يحمل هذا العلم الدّلالة الشّائعة بوصفه علماً لا موضوع له، بل إنّ السَّكَّاي يحمله دلالة مخصوصة لا تُدرك إلّا من العلوم التي تكوّنه، وهي علم الصّرف بتمامه، وتمامه بعلم الاشتقاق ويضمّ أيضاً علم الأصوات وعلم النّحو بتمامه، وتمامه بعلم المعاني، وتمامه بعلم البيان وعلم الاستدلال. وهذا التّصور ينسجم مع ما كنّا دعينا إليه من إعادة لمفهوم النّحو في الفقرات السّابقة.

1- تضمّن هذا العلم الجامع لمختلف هذه العلوم التي تشترك في معالجتها للكلام من مختلف زواياه، هو الذي شجّعنا على القول إنّ "علم الأدب" في المفتاح هو تحسّس لما يسعّ عندنا اليوم "علم اللّسان العام". وقد ملنا في عملنا إلى هذا الرّأي أكثر عندما عالجتنا تصوّر السَّكَّاي لمفهوم "اللسان"؛ إذ لم نجد عنده تبلوراً واضحاً لهذا المفهوم، ولعلّ هذا ما جعله يستعيز بلفظ "أدب" عن لفظ "لسان".

أقام السَّكَّاي هذه العلوم المختلفة على علاقة التّمام. وقد مثّل فيها علم النّحو الذي استعمله السَّكَّاي بمفهومه الضّيق المقتصر على الجانب الإعرابي التّصريفيّ، الأساس الذي تقوم عليه العلوم الأخرى. فالمفرد الذي هو موضوع علم الصّرف لم يوضع، بحسب السَّكَّاي إلّا ليتركّب، وهو ما أدّى إلى اقتضاء الصّرف لعلم النّحو في المفتاح.

أمّا من جهة علاقة المعاني بالنّحو فقد اعتبر السَّكَّاي أنّ أصل المعنى مطلقاً مترسّخ في النّحو، ولذلك فإنّ مراتب المعاني المختلفة التي تصل إلى حدّ الإعجاز تنبني ضرورة على هذا الأساس النّحويّ.

سيطرة النّحو على الاستدلال استتبعَت سيطرة النّحو على البيان والاستدلال؛ ذلك أنّ هذين العلمين هما شُعبة من شُعب علم المعاني، وبما أنّ علم المعاني هو تمام للنّحو، فإنّ البيان والاستدلال بدورهما تمام للنّحو.

إن كان الأمر بالنّسبة إلى علاقة البيان بالمعاني ومنه إلى النّحو واضحة؛ إذ البيان شعبة من المعاني ويجري منه مجرى المركّب من المفرد، لقيام المعاني على مطابقة التّركيب للمعنى الواحد مع مراعاة مقتضيات الأحوال، بينما يقوم البيان على إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة عليه في وضوح الدّلالة، فإنّ علاقة الاستدلال بالمعاني والبيان ومنه إلى النّحو، أي بلغة أخرى، فإنّ ردّ الاستدلال إلى النّظام اللّساني قد اقتضى ممّا تتبّعاً دقيقاً.

ونكون بهذه القراءة التي تناولت نصّ المفتاح برمته قد خالفنا الشّائع في المقاربات الفلسفية أو اللّسانية التي تُلحق النّحو بالمنطق لادّعاء أصحاب هذه النّظرة أنّ المنطق قادر على حلّ المشكلات اللّسانية المتأّتية من اللّبس الحاصل في اللّغة الطّبيعيّة، خلافاً لِلّغة المنطق الشّكليّة والتي تتميز -حسب هذا الرّأي- بدرجة عالية من الصّرامة والدّقة، فقد استطعنا البرهنة من خلال المفتاح على فكرة فريدة، وهي ردّ المنطق إلى

النحو بوصفه جزءاً منه وهو مشروع نجد صداه عند بعض المفكرين الكبار الذي يرون اللغة تختزن المنطق الطبيعيّ البسيط الذي تتجلى قوانينه في المنطق الصنّاعيّ.

فقد ردّ السكاكي المنطق إلى النظام اللسانيّ من باب المعاني. وليدعم هذا الدّخول استعمل في كامل قسم الاستدلال، مصطلحات نحوية خالصة (مبتدأ، خبر، جملة...) للتعبير عن أشكال منطقية مختلفة استقرّ في التراث المنطقي العربي - منذ التّرجمات الأولى لكتب أرسطو المنطقية - التعبير عنها بمصطلحات منطقية خالصة (موضوع، محمول، قضية...). فالقضية المنطقية مثلاً لا تعدو عنده أن تكون جملة عادية تحقّقت فيها كلّ الأسس النّحويّة من إسناد ومبتدأ وخبر وحُكم بينهما نفيّاً أو إثباتاً.

من هذا المنظور، استطعنا أن نفهم أحد الأسباب التي دعت السكاكي إلى البدء بعلم الأصوات، وهو موضع لم نألفه في المصنّفات النّحوية القديمة. فقد انطلق - عمداً - في بحثه من أقصى درجات التّحقّق اللفظي المتمثّل في الأصوات بوصفها تمثّل الجانب الماديّ الفيزيائيّ من الكلام، منتقلاً منه إلى المعنى الأصليّ المترسّخ في النّحو، فالمعنى المطابق لمقتضيات الأحوال في علم المعاني وعلم البيان، ومن ثمّ الانتهاء إلى المعنى الصّوريّ المتحقّق بعلم الاستدلال، ليقطع بذلك مع مناهج المناطق الذين يعتنون بالمعنى على حساب اللفظ، وهذا الموقف نقله السكاكي لنا على لسان "الكندي" في معالجته لقضايا الخبر، حين اعتبر أنّ في كلام العرب حشواً¹.

اعتماداً على الاختزال السريع لهذه المقاربة نكشف أهميّة مقاربة النصوص التّراثية دون قراءة مسيطرة لها معتمدين على تصور جديد للمفاهيم الأساسية في التراث باحثين عن حدوس ماثورة هنا وهناك.

فما تلتقطه أذهاننا قد يكون مختلفاً عمّا التقطه غيرنا كما أنّ ما التقطه غيرنا في زمان غير زماننا لا يمكن لنا أن نلتقطه. وتلك حال العين فما تراه جليّاً قد يخفى على صاحبك، فلماذا تُلزمه بالآ يرى إلّا ما ترى مُدعيّاً أنّك تهديه سبيل الرّشاد؟ فسبيل الرّشاد في المعرفة هو التّمحيص الدّاتيّ المباشر بالاستعانة بهذه الأدوات المنهجية الضّرورية التي أشرنا إليها في متن العمل.

1- انظر: السكاكي، المفتاح، ص 118.

4- الخاتمة:

انطلقنا في هذا العمل من تحديد موقع التراث اللغوي مقارنة بغيره من الإرث الفكري العربي الإسلامي، وقد بينّا كيف يمكن لنا أن نُعيد البحث اللغوي - اللسانيّ العربيّ إلى تاريخ حركة الفكر البشريّ. ولا يمكن أن يتحقّق الاستغلال الجيّد للتراث إلّا بجملة من الشّروط الضّرويّة واللازمة في قراءته. وقد اختزلنا هذه الشّروط في ضرورة إيمان الباحث بأنّه يعالج ظاهرة مشتركة بين كلّ البشر في الزّمان والمكان وهي "اللّغة"، فما قيل فيها منذ ألف سنة قد يكون مفيداً. فالأفكار لا تسير في صورة موازية لحركة الزّمن التّاريخي، ولو كان الأمر كذلك لضربنا صفحاً عن كل فكرة سابقة لزماننا.

اقتضى النّظر في الأفكار السّابقة منّا إعادة فهم لبعض المفاهيم المركزيّة في البحث اللّغويّ يكون منها، لا يتجاوزها ولكنّه يستغلّها استغلالاً جديداً. ويتدعّم هذا الأمر بالبحث عن الحدوس الأولى، وقد أشرنا إلى أنّ البحث عنها يمثّل كنزاً معرفياً على الباحث استخراجّه. ولا يكون التّعامل مع التّراث النّحويّ إلّا باعتماد مناهج نظريّة قويّة، وقد اقترحنا المنهج الافتراضيّ الاستنباطيّ الذي أثبت نجاعته النّظريّة في البحوث اللّسانية، ولا يكون ذلك إلّا بالنّظر المباشر في النّصوص لا بالاعتماد على قراءات سابقة بأفكار مسبقة.



المراجع:

باللغة العربية:

- 1- أريفييه، ميشال، البحث عن دي سوسير من جديد، ترجمة وتقديم محمد خير البقاعي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.
- 2- إفيش، ميلكا، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح ووفاء كامل فايد، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط2، 2000.
- 3- بو دية، محرز: قراءات في عتبات الكتاب، تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، 2012.
- 4- بوهاس، جورج، وجيوم، جان باتريك وكولوغلي، جمال الدين، التراث اللغوي العربي، ترجمة محمد حسن عبد العزيز وكمال شاهين، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008.
- 5- تشومسكي، نعام، اللغة والمسؤولية، ترجمة حسام الهنساوي، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ط2، 2005.
- 6- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق هيثم الطعيبي، بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- 7- الحلواني، محمد خير، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، حلب: دار القلم العربي، (د.ت.).
- 8- خليفة، عبد اللطيف محمد، الحدس والإبداع، القاهرة: دار غريب للنشر والتوزيع، 2000.
- 9- الدنقير، سامية، "الأبنية المركبة بالموصلات الحرفية وعلاقتها بالأبنية المشابهة"، شهادة الدراسات المعمّقة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2000. (نسخة مرقونة)
- 10- روبنز، ر.ه، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 227، 1997.
- 11- الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1973.
- 12- الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، بيروت: دار النفائس، ط5، 1986.
- 13- سبيلا، محمد وبنعبد العالي، عبد السلام، اللغة، الدار البيضاء: دار توبقال، 2005.
- 14- السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- 15- السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

- 16- الشريف، محمد صلاح الدين، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات، تونس: جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب، 2002.
- 17- صوف، مجدي بن، "الأبنية المركبة بأدوات الشرط وعلاقتها بالأبنية المشابهة لها عند سيبيويه"، شهادة الدراسات المعمّقة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 1998. (نسخة مرقونة)
- 18- صوف، مجدي بن، علم الأدب عند السكاكي: بحث في انتظام التصورات اللسانية في مفتاح العلوم، تونس: دار مسكلياني للنشر، 2010.
- 19- ضيف، شوقي، المدارس النحوية، القاهرة: دار المعارف، ط 7، 1968.
- 20- غيوم، جاك باتريك، "في مراحل تكون التراث النحوي العربي"، مجلة التواصل اللساني، العدد 2، سبتمبر 1992.
- 21- الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، القاهرة: دار الفكر العربي، 1948.
- 22- القنوني، منيرة، "قضايا المنوال والتناسق النظري اعتمادًا على مسائل الخلاف"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2003. (مرقونة)
- 23- الكشو، صالح، مدخل في اللسانيات، تونس: الدار العربية للكتاب، 1985.
- 24- اللغوي، أبو الطيب، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار النهضة، 1955.
- 25- ماثيوز، هـ، "اللغة مقدرة عقلية تقدم تشومسكي" ضمن الموسوعة اللغوية، الرياض: جامعة الملك سعود، (د.ت.).
- 26- المبخوت، شكري، دائرة الأعمال اللغوية، مراجعات ومقترحات، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010.
- 27- المخزومي، مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، بيروت: دار الرائد العربي، 1986.
- 28- المكارم، علي أبو، تاريخ النحو العربي، القاهرة: القاهرة الحديثة للطباعة، 1971.
- 29- هاريس، روي وتولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، ترجمة أحمد شاكر الكلابي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.
- 30- ولد أباه، محمد المختار، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 2007.

باللغات الأجنبية:

- 1- Bohas, G. et Guillaume. *Étude Des Théories des Grammairiens Arabes: Morphologie Et Phonologie*. Institut Français De Damas, 1984.
- 2- Brame, M. *Arabic Phonology: Implications for Phonological Theory and General Semitics*. Ph.D. Dissertation, MIT, 1970.
- 3- Chomsky, N. *Deep structure surface structure and semantic Interpretation*, Indiana University Linguistics Club, 1969.
- 4- De Saussure, F. *Cours De Linguistique Générale*, ed. Payot, 1995.
- 5- Hjelmslev, L. *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1971.
- 6- Jakobson, Roman. *Essais De Linguistique Générale* (1 Et 2), Editions De Minuit, 1963.
- 7- Lattès, Jean-Claude. *Le Dernier Théorème De Fermat*, Hachette Littérature, 1999.
- 8- Merleau Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- 9- Voss, Josef. "Noam Chomsky et la linguistique cartésienne." *Revue Philosophique de Louvain* (1973) 11 pp. 512-538.

**دين الفلاسفة وفلسفة الأديان:
مواجهات ومقاربات**

**Philosophers' Religion and Philosophy of
Religions:
Confrontations and Approaches**

د. نزار صميحة

**جامعة الزيتونة
تونس**

smidanizar3@gmail.com



دين الفلاسفة وفلسفة الأديان: مواجهات ومقاربات

د. نزار صميده

ملخص:

تحاول هذه الورقة البحثية أن تجيب عن الإشكال الآتي: كيف تجلّى الدين وتحدّدت قيمته ضمن المداخل الفلسفية التي تحتكم للمنطق والبرهان وتحاول استكشاف المعنى والدلالة؟ وأي مكانة للفلسفة ضمن تأملات المؤمنين بأهميّة الدين وفعاليّته، والذين ينتصرون لليقين المطلق والحقائق الخالدة والقيم الثابتة؟ وسيكون ذلك انطلاقا من استقراء بعض الأطروحات الفلسفية في الدين مثل ما هو واضح في أعمال "كانط" ومن بعده "هيغل" وصولا إلى "ميرسيا إلياد" و"روجي كايوا"، كما تحاول هذه الورقة أن تتوقّف عند بدايات القول بالتمفصل بين الفلسفة والدين وارتباطهما في دعم المعتقد وتثبيت أركانه كما تجلّى في أعمال الأوائل كـ"ابن رشد" و"ابن ميمون" و"القديس أغسطين"، وللتقدّم في معالجة هذا الإشكال كان لزاما علينا أن نتوسّل المنهج التاريخي لننظر من خلاله في أصول هذا الإشكال وتطوّره، كما كان علينا أن نستند إلى المنهج المقارن لتتعبّق من خلاله الاختلاف والتّوافق عند النّظر في هذه المسألة، هذا إلى جانب اعتماد منهج التّفكيك الذي نعيد به صياغة المواقف ونكتشف الأسس التي قامت عليها.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفلسفة، التّقارب، المواجهة، التّأويل، العقل.

Abstract:

This research paper attempts to answer the following question: How did religion manifest itself and its value determined within philosophical approaches that rely on logic and evidence and attempt to explore meaning and significance? And what is the place of philosophy within the reflections of those who believe in the importance and effectiveness of religion, and who champion absolute certainty, eternal truths, and fixed values? This will be based on an induction of some philosophical theses in religion, such as what is clear in the works of "Kant" and after him "Hegel", up to "Mircea Eliade" and "Roger Caillois".

This paper also attempts to stop at the beginnings of the saying about the articulation between philosophy and religion and their connection in supporting belief and establishing its pillars, as was evident in the works of the early ones such as "Ibn Rushd", "Ibn Maimonides" and "Saint Augustine". in order to advance in addressing this problem, we had to resort to the historical method to look through it at the origins of this problem and its development. We also had to rely on the comparative method to track through it the differences and convergences when considering this issue, in addition to adopting the method of deconstruction, through which we reformulate positions and discover the foundations on which they were built.

Keywords: Religion - Philosophy - Convergence - Confrontation - Interpretation - Reason.

1- مقدمة:

توجد دائما بين الفلسفة والدين إشكالية علاقة غير منتهية تتجدد باستمرار وتتوسع أفاقها كلما حدث تطوّر هامّ في مجال المعارف والمناهج وبرامج الإصلاح الدينيّ، ومثل هذه العلاقة المعضلة ليست في الحقيقة جديدة بل لعلّها ضاربة في القدم منذ أن تمّ الإعلان عن انبثاق خطاب "اللّوغوس" وربط ذلك بما يسمّيه "مارسيل جيرو" "الإحجام عن رواية الأساطير"، وهي مقارنة أسست لعلاقة الانفصال بين نمطين متوازنين من الخطاب بالمعنى الهندسيّ الكلاسيكيّ، لكن استأنف النظر في الروابط الممكنة بين المقدّس والعقلانيّ الفلسفيّ عندما تراجعت مقالات الوضعيّة والعلمانيّة بعد التأسيس الجديد للعقل الشّموليّ الذي يتكوّن من مختلف الرموز التي أسّسها الإنسان على مدى تاريخه الطويل، وانطلاقا من طبيعة علاقته المثمرة بالعالم كما يرى "شلايرماخر".

يوجد بين محبّي الفلسفة ومنتحليها وبين المؤمنين بالأديان والمتشبّثين بالعقائد خصومة واتّفاق في آن: خصومة ارتبطت بمواقف لم تعد اليوم ذات وجهة بعد أن انفتح الخطاب الفلسفيّ على غيره من الأنظمة الرّمزيّة، وتداعى أتباع الأديان إلى الأخذ بالأقيسة المنطقيّة والأساليب الحجائيّة البرهانيّة المنسوبة للحكماء، واتّفاق بدا اليوم واضحا في سياق حوار عميق بين البشر ينشد الوحدة واللّقاء والتّفاعل، من أجل بناء صورة جديدة للإنسان بقدر ما يفكر فإنّه أيضا يعتقد، وبمقدار ما ينشد إلى الواقع فإنّه يحلم بما وراء التّاريخ. إنّنا نعيش اليوم حالة من اليقظة والوعي تتجلّى في استبعاد كلّ قراءة اختزاليّة للعقل البشريّ حين تجعله مرتبطا فقط بالتأمّل والنّظر المبنيّ على البرهان والحجاج، والمؤسّس على قواعد المنطق كما صاغها "أرسطو" قديما، أو على التّطابق مع الواقع كما تمثّلها الوضعيّون حديثا.

إنّ هذا الجدال أو هذه المعارك الحامية التي خاضها أنصار الفلسفة ضدّ الدين، أو قادها أتباع الدين ضدّ الفلسفة هي التي تدفعنا اليوم إلى السّؤال عن أسسها وافتراضاتها ورهاناتها ضمن سياق إشكاليّ يتمثّل في ولوج طريق آخر يحاول أن يفهم الدين من زاوية الفلسفة، أو يستدعي الفلسفة من منطلق تقاطعها واشتراكها مع الدين.

إنّنا نستقبل صورة جديدة للفكر برمته يكون من خلالها مفتوحا على جميع أشكال التّرميز والتّفسير والتّأويل، وبقدر ما تخاطب هذه الصّورة العقل فإنّها تتوجّه أيضا إلى الوجدان والعاطفة والمشاعر وهي صورة تستجيب لأبعاد الإنسان المختلفة والمتداخلة حيث يكون هذا الكائن الذي يسعى دائما نحو الحقيقة واليقين الذي لا تؤسّسه العقلانيّة المجرّدة وحدها وإنّما تبنيه معها أيضا التّأويلات الدينيّة والفنيّة والأسطوريّة، وهنا يتمّ التّأكيد على أنّ ما تبلغه الإنسانيّة من معارف يكون حصيلة تلك التّجارب الفكريّة المختلفة، ولا يمكن لأيّ منظومة رمزيّة أن تدّعي وحدها تحقيق اليقين باستبعادها لأشكال الخطاب الأخرى. هنا يعاد طرح سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة: هل هما منفصلان ومتباعدان لا إمكان لإيجاد وصل بينهما، أم أنّهما يلتقيان على أساس صدورهما عن طبيعة الوعي الإنسانيّ المشدود إلى سؤال الواقع والدّلالة في آن؟

الفلسفة وإن أقيمت على شرائط البرهان فإنها تتخذ من الدين موضوعا لها، وتفكر فيه من جهة دلالاته على أحد أبعاد الإنساني في الإنسان، وتحاول أن تفهمه من جهة ما هو جزء من تجربة الانفتاح على العالم والغير والتاريخ، والدين بدوره يحاول أن يتفهم الفلسفة من حيث تعبيرها عن نشاط العقل وقدراته في الوصول إلى الحقيقة بما فيها حقيقة الإله، انطلاقا من اعتبار النظر والتأمل دالّا على إثبات الإيمان ودعم العقائد ودفع الإنسان إلى النظر في الموجودات والكائنات من جهة دلالتها على وجود الصانع والخالق المدبر للكون والمنظم له، كما ذهب إلى ذلك "ابن رشد" أو "القديس أنسلم" أو "القديس توماس الإكويني" حين أجمعوا على أنّ الدين لا يعدّ نقيضا للتفلسف، بل داعيا إليه ودافعا له نحو المضيّ قدما في اتجاه الحقّ الذي يشهد به الدين وتطلّع عليه العقول.

ويبقى طرح وجوه العلاقة بين مقاربات المتفلسفة للدين وأطروحات أنصار الأديان حول الفلسفة مستمرّا، على أساس أنّه ما من موقف حول هذه المسألة إلّا وأعيد النظر فيه انطلاقا ممّا يثيره معنى الإنسان والإنسانيّ اليوم من إشكاليّات واسعة وعميقة، وعليه يقتضي النظر في هذه المسألة أن نفكر مع الفلاسفة في مسألة الدين والحاجة إليه وقيّمته في الدلالة على معنى الإنسان المُندهش والرّاعب في المعرفة، مثلما تحدّد ذلك في سياقات الفلسفة الأفلاطونيّة والأرسطيّة قديما أو ضمن المعالجات الديكارتية حديثا، كما يستدعي ممّا هذا البحث أن نتوقّف عند أشكال استقبال الفلاسفة "المتديّنين" للفلسفة وكيفية مقاربتهم لها انطلاقا من تقريّبها للدين وخدمتها له، إذ في الحكمة خير كثير سواء على الصّعيد النظريّ أو العمليّ، كما يتحتّم علينا أن نرصد مختلف النتائج الحاصلة من فهم هذه المقاربات واكتشاف المدى والمعنى لهذه المواجهات والكشف عن أهمّ ضمنيّاتها ورهاناتها، إذ ليس المهمّ أن نستعرض المواقف أو أن نحلّل وجهات النظر أو أن نمارس عليها النّقد والتّقويم فقط، بل إنّ المهمّ أيضا أن نتعلّم كيف تصاغ المشكلات وكيف ننتهي فيها إلى حلول حتّى نتجنّب كلّ ما من شأنه أن يؤدّي إلى النظر في أشباه المشاكل أو القضايا الواهية غير ذات العلاقة بمشاغل الإنسان وراهنه.

2- دين الفلاسفة:

لا نقصد بدين الفلاسفة أنّ للحكماء تصوّرا واحدا أو موقفا متجانسا من حقيقة الدين أو مقاصده أو مرتبته في سلّم الرّحلة نحو الوعي واليقين والحقيقة، ولكننا نقصد تحديدا أنّ لهم رؤية يحكمها نظام ثابت وتتّصل برهانات معلومة، ذلك أنّ للإنسان الدينيّ مقاما وحضورا في العالم يختلف تماما عن الإنسان اللاّ-دينيّ⁽¹⁾، وهذا يعني أنّه أصبح للفلاسفة القناعة بأنّ الدين جزء هامّ من الإنسانيّ وركن ركين من أعمدة الثقافة البشريّة، ولا مجال لاستبعاده أو التّقليل من شأنه سواء تعلّق الأمر بالتّجربة الدينيّة من حيث هي

1- ليس في وسعنا هنا أن نتجاوز ببساطة هذا التّصنيف لطبيعة الوجود الإنسانيّ في علاقة بحضور الدين أو غيابه عند "ميرسيا إلياد"، فما يلاحظه هذا الفيلسوف ومؤرّخ الأديان هو وجود فوارق واسعة بين هذين التّمطين من الحضور في العالم، لعلّ أقلّها هو انفتاح العالم على الممكن والجائر والتّاريخيّ واللاّتاريخيّ والمقدّس والديويّ بالنّسبة للمتديّن، بينما ينحصر في الواقعيّ والماديّ والتّاريخيّ بالنّسبة إلى اللاّ-دينيّ. أنظر هنا:

- Eliade. Mircea: *Sacré et Profane*, Paris, éditions Gallimard, 1997, Pp187-189.

رؤية متكاملة للإنسان والعالم، أو باعتبارها نموذجاً إرشادياً يتعلّق بتنظيم أفعال الإنسان وأعماله وتوجيهها في هذا الوجود، وقد يكون "كانط" أوّل الفلاسفة الذين انتهوا إلى مكانة الدّين حيث المَع إلى أنّه لا شيء يضاهيه عندما يتّصل الأمر بالسؤال عن الأمل والمرجوّ والمستقبل⁽¹⁾.

ليس للفلسفة في حدّ ذاتها القدرة على ولوج هذا الفضاء الذي لا يمكن إنكاره على الإنسان باعتباره كائناً واجداً (له وجدان) مثلما هو كائن عاقل وكائن فاعل، إنّ هذا المنزع يكشف بوضوح عن أنّ الدّين بالنسبة إلى الفلاسفة يعدّ مسلّكاً أو دربا يمنح الإنسان اليقين الذي لا تستطيع الفلسفة تحقيقه بموجب قيامها على التّأويل والتّفكير المتّصل بنشاط العقل، ولا يستطيع العلم أيضاً إدراكه بمقتضى تركيزه على الحسّي والظّاهريّ وقيامه على آليّة التّفسير، والأكيد أنّه لا يُنظر إلى التّناول الفلسفيّ للدّين (أي للدّين) فقط من زاوية اقتداراته المعرفيّة، وإنّما يهتمّ به من جهة كونه أحد المراحل الأساسيّة التي ساعدت على بلوغ درجة اكتمال الوعي ونضج العقل، وخروج الإنسان من وضع الكائن المغترب في العالم والتّاريخ إلى وضع المتحقّق من وجوده الإنسانيّ والذي به يختلف عن وضع الأشياء والحيوانات، فالدّين هنا وحسب الفلاسفة ليس سوى هذه الدّرجة من الوعي الذي يبرّئ لحالة الكمال التي سيكون عليها العقل مستقبلاً ما دام الإنسان "وجوداً لذاته"، أي كائناً يصير باستمرار غير ما كان عليه في البداية وفق التّعليل الهيجليّ لظهور العقل واستوائه، وبلوغ الإنسان مرحلة الاكتمال والشّمول⁽²⁾.

ولما كان الاهتمام الرئيسيّ للفلسفة هو الإنسان فقد كان من الضّروريّ أيضاً أن يُنظر إليه ككائن بيّنيّ أو موجود يتّصف بالالتباس، فهو ذات منفتحة باستمرار على الآخر الذي منه يكون الوعي بالذّات، فالموجود البشريّ لا يكتفي بعالمه الخاصّ ولا يمكنه أن يستمرّ في حالة الانغلاق على الذّات بل عليه أن يدرك نفسه كحالة من "الوجود القصديّ"⁽³⁾، وهنا تتنزّل جميع المقاربات الفلسفيّة التي تنظر للدّين من زاوية كونه علاقة أو رابطة أو فعلاً تواصلتاً مع المفارق والجليل وذو القيمة والحامل للمعنى الشّموليّ، إذ لا يتمّ التّركيز على الطّقوس والأفعال ولا يُنظر لاختلاف التّجارب الدّينيّة ولتنوّع مساراتها بقدر ما يُوجّه الاهتمام نحو الدّين في بعده المطلق، أي هذه التّجربة التي تُخرّج الإنسان من ذاته نحو الآخر الدائم والمستمر، وهذه

1- في كتابه "المنطق" يكشف "كانط" عن مجموع الأسئلة العالقة في الذّهن البشريّ، والتي يكوّن جُماعها موضوع الفلسفة أو إشكالاتها الرئيسيّة، ومن بين هذه الأسئلة: "فيما يجوز لي أن أمل؟"، وقد لاحظ أنّ الإجابة على مثل هكذا سؤال لا تتمّ إلّا من خلال الدّين وحده باعتباره الأفق الأكثر نجاعة وقدرة على حلّ هذا الإشكال. أنظر كتاب:

- Kant: *Logique*, Traduction, Guillermit, Paris, éditions Vrin, 1966, Pp25-26.

2- لمزيد التّوسّع حول هذه الأطروحة يمكن العودة هنا للمؤلّف الهيجليّ الشّهير "فينومينولوجيا الرّوح"، وخاصّة فصوله الأولى، أنظر:

- Hegel: *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean-Hyppolite Aubier, Paris, éditions Mouton, tom1, Pp158-159.

3- في سياق اعتراضه على المنظور الفلسفيّ التّأمليّ للإنسان يستعمل "موريس ميرلوبونتي" مفهوم "الوجود القصديّ" ليدلّ به على خصائص الحضور الإنسانيّ هنا في العالم ومع الآخرين وككينونة منفتحة على الزّمن والتّاريخ، ف"الوجود القصديّ" يأتي خلافاً ل"الوجود المتعالي" الذي تكرّسه الفلسفة الديكارتية في سياق ما يُعرف بيقين تحقّق الأنا من ذاته أو "الكوجيتو"، ولمزيد التّعقّب في التّجاوز الفينومينولوجيّ للميتافيزيقا يمكن العودة هنا إلى:

Merleau-Ponty Maurice: *Sens et Non-sens*, Paris, éditions Nagel, 1966, Pp142-144.

التجربة التي تجعل الكائن البشري يكتشف أنّ العالم ليس محدوداً أو متناهيًا وأنّ الإنسان ليس وحده في هذا الكون وأنّ إرادته الخاصة والمستقلة لا تصنع شيئاً في هذا الوجود.

ووفق هذا التّمثليّ يُصبح الدّين بالنّسبة إلى الفلاسفة علاقة ترتقي بالوجود وتوسّع من آفاق النّظر وتطوّر من مشروعات الكائن البشريّ، وتفتح المباشر واليوميّ والآنيّ على العميق والبعيد وذو الدّلالة، وهذا ما يحرّر الإنسان من ضيق الواقع ومن محدوديّة الزّمن ومن عسر الحياة، من خلال الاستفادة من تلك العلاقة مع المقدّس التي تنقل الإنسان من الحضور البسيط في هذا العالم إلى موقع المساهمة الفاعلة في إنتاجه وصنعه⁽¹⁾، وإذا كانت حركة الإنسان في هذا الوجود دائبة ومستمرّة نحو مقاصده المتعدّدة وغاياته المتنوّعة، فإنّه بلا شكّ يبحث عن جميع الآليات والوسائل التي توصله إلى مراميه سواء كانت عمليّة أم نظريّة، وإذا ما أدرك الإنسان ضعفه وعجزه أمام قوّة الطّبيعة المختلفة فإنّه يتعلّق بكلّ ما يمكن أن يفيد في هذا الصّراع الطّويل مع العالم، أي مع ظواهر الطّبيعة ومع ما يعتقد فيه من القوى التي تُناوئ وجوده الآمن والحرّ والسّعيد.

ومن هذا المنطلق بات الإنسان حريصاً على أن يكون له هذا السّند الذي يحميه ويدفعه ويقوم وجوده، حيث لم تكن وسائله البدائيّة ولا تقنيّته الأولى قادرة على الوصول إلى هذا الهدف، ولم يجد إلّا الاعتقاد الدّينيّ ليلعب هذه الوظيفة وينجزها على أحسن الوجوه والأحوال، إذ لولا إيمانه بأنّ هناك قوّة تحميه وقدرة عالية ترافقه لسقط في العجز وآلام الشّعور بالعجز المفضية إلى الشّقاء وانعدام التّوازن والطّمأنينة⁽²⁾، وعلى الرّغم ممّا يثيره المعتقد الدّينيّ من مشاعر الخوف والرّهبة من القوى الخالقة والفاعلة، فإنّ الإنسان يجد فيه المجال الذي منه يستمد كلّ أشكال المساعدة والرّعاية التي تسدّد خطوات الإنسان وتجعل من أفعاله ناجعة، وعلى هذا الأساس يُصبح الدّين من وجهه نظر الفلاسفة بمثابة هذه القوّة التي تدعم حركة الكائن البشريّ وتشدّها إلى إنجاز حرّيته وتحقيق خيره الأسمى، إذ يبقى الإنسان من دون الدّين ضعيفاً وغير قادر على تحقيق ما يريد، وهذا العون الذي يقدّمه الدّين لا مثيل له في جميع ما أنتج هذا الكائن على مرّ تاريخه الطّويل⁽³⁾.

وانطلاقاً من استقراءنا لنماذج فلسفيّة مثّلت قراءات مختلفة لمسألة الدّين أدركنا أنّ لهذه التجربة الإنسانيّة جملة من الدّلالات والمعاني التي تختلف من زاوية نظر إلى أخرى، فالدّين كما يراه الحكماء إمّا

1- قارن ما قلناه مع ما يؤكّد عليه "ميرسيا إلياد" في كتاباته المختلفة حول مسألة الدّين والإنسان وخاصّة منها:
- البحث عن التّاريخ والمعنى في الدّين، ترجمة وتعليق سعود المولى، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، 2007م، ط1.
- Eliade. Mircea: *Sacré et Profane*, éditions Gallimard, 1997.

2- يرى "باسكال" مثلاً أنّ الإنسان سيظلّ شقيّاً إذا فقد إيمانه الدّينيّ، ولن يشعر بالتّوازن مطلقاً ما دام يدرك عدم تكافؤ القوى بينه وبين عناصر الطّبيعة، الشّيء الذي يحبسّه عن الفعل ويمنعه من التحرّر. أنظر: بليز باسكال، خواطر، ترجمة إدوار البستانيّ، اللّجنة العلميّة لترجمة الرّوائع، توزيع المكتبة الشّرقية، بيروت، لبنان، 1972م، ط24 وما بعدها.

3- رغم الإقرار بأنّ في التّدين دعوة للالتزام والانضباط ورغم ما في الدّين من تطبّيق وحجّ ومَنع، فإنّ فيه أيضاً شحنة ودافعا يقوّي الإرادة ويزيد في جرأة الكائن البشريّ ما دام يدرك أنّ وراءه قوّة تمنع عنه كلّ التّأثيرات السّلبية. راجع هنا ما يقوله روجيه كايوا في كتابه: الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشة، مراجعة جورج سليمان، المنظّمة العربيّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، 2010م، ط1، الفصل الأوّل تحديدًا، صص 39-40.

درب أو منهج يقود إلى الحقيقة ويساعد على اكتشاف الدلالة، أو هو أحد مراحل استكمال العقل لمسار نضجه واكتماله وقدرته على الفهم والإدراك والتّمثّل، أو أن يكون علاقة أو تفاعلا أو شكلا من أشكال الانفتاح على ما هو خارج الأنا والذات فيجسّد عندها هويّة الكائن البشريّ البينيّة وارتباط هذا الموجود بما هو متجاوز لعالمه الخاصّ، أو أن يكون الدّين هذه الوسيلة التي انطلاقا منها يتجنّب الإنسان كلّ مشاعر الخوف والعجز وكلّ ما من شأنه أن يثبّط العزيمة ويُقعد عن الحركة.

وبالمحصّل يكون الدّين بالنّسبة إلى الفلاسفة ضرورة إمّا لاستكمال طريق العرفان أو لبلوغ أعلى درجات الفهم أو للتأكيد على قصديّة الوجود وانفتاحه أو لإخراج الإنسان من حالات الشّقاء نحو آفاق السّعادة وأشكال الشّعور بالغبطة التي تساعد هذا الكائن ليكون صانع مصيره وباني ذاته، الأمر الذي يفنّد كلّ قول بأنّ الدّين يمثّل بقايا ماضي مظلم تجاوزناه إلى الأبد مثل ما كان "الوضعيّون" يشيرون إلى ذلك⁽¹⁾، وحالة من الوعي الزائف والمقلوب المؤدّي إلى اغتراب الإنسان وضياعه مثلما اعتقد "فيورباخ"⁽²⁾ ذلك، وتابعه الماركسيّون فيه من بعد⁽³⁾.

3- فلسفة الأديان:

لسنا نقصد بفلسفة الأديان تلك الدّراسة التي يُنجزها الفلاسفة لفهم ظاهرة التّدين وأبعادها، فهذا قسم من المعرفة معلوم له مبادئه وافتراضاته ورهاناته التي لم تعدّ خافية اليوم على أحد على الأقلّ في مستوى تميّزها عن كلّ تلك المعارف العلميّة التي تتخذ من ظاهرة التّدين موضوعا لها.

إنّنا نقصد بفلسفة الأديان هنا؛ كيف تكون الفلسفة جزءا من الدّليل على صحّة الدّين وأساسا لانتشاره وبرهاننا على صحّته، وهو ميسم لبحوث عديدة عرفها الفضاء المعرفيّ المسيحيّ في الغرب ومن قبله مجال التّفكير العقلانيّ عند العرب بعد أن تفاعلت العقائد ومضامين الأديان مع الوافد من النّصوص والآراء الفلسفيّة، سواء بفعل تطوّر حركة التّرجمة كما هو الحال في بلاد المسلمين، أو عندما تبنّت الكنيسة بعضا من تصوّرات الفلاسفة المختلفة وتحديدا مقالات "أرسطو" وأتباعه الكثيرة والمتنوّعة⁽⁴⁾، وعندما نعود لمواقف القديس "أوغسطين" -مثلا- نجده يؤكّد على ضرورة إصلاح مسار التّفلسف ذاته ببيان نقائص تأمّلاتهم (الفلاسفة) ومحدوديّتها، إذ لا قيمة أو معنى للحكمة إلّا حين تقود إلى معرفة "الرّب" أو الخالق لهذا العالم، فالفلسفة في اعتقاد "أوغسطين" قد ظلّت الطّريق وأرهقت نفسها في بحوث لا قيمة لها، وعليه فهو

1- أنظر هنا خاصّة:

- Comte Auguste: **Premiers cours de philosophie positive**, Introduction et commentaires par Florence Khodoss, éditions La Gaya Scienza, décembre 2012, Pp74-76.

2- يُراجع كتاب فيورباخ لودفيغ: **جوهر المسيحيّة**، ترجمة جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق نبيل فياض، الرافدين للنشر، بيروت، لبنان، 2017م، ط 2.

3- ماركس كارل وإنجلز فريدريك: **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة فؤاد أيّوب، دار دمشق، سوريا، دت، دط.

4- المعلوم أنّ لقاء الإسلام أو المسيحيّة بالفلسفة تفاعلا وتأثرا وتأثيرا قد أنتج موجة فكريّة عالية المدى والمعنى، كما ظهر في أعمال القديس "أوغسطين" و"الأكويني" من ناحية وفي مواقف "ابن رشد" و"موسى بن ميمون" من ناحية أخرى، تولّدت عنها جملة من القضايا والأطروحات التي لا يزال صداها يتردّد إلى اليوم مثل مشكلات الحرّية والسّببيّة وقدم العالم وحدوده.

قد لاحظ أن مطلوب الفلسفة لا بد له أن يتغير حيث لا يجب أن يركّز على الوجود في ذاته بل على خالق هذا الوجود وصانعه، وقد قال مشيراً إلى محدودية النظر الفلسفي: "ولكن أنا لهؤلاء الفلاسفة أن يُقبلوا إليك وهم لم يعرفوا الطريق المؤدي إليك ألا وهو كلمتك الذي به خُلِقَ هذا الوجود، الذي عليه مدار البحث وبه تمّ خلقُ الباحثين أنفسهم وبه خُلقت لهم القوى مع العقل الذي هو العامل فيهم لهذه المباحث"⁽¹⁾.

ومن هذه الناحية تصبح الفلسفة عرفانا واطّلاعاً صحيحاً على حقيقة الإله وهذا العرفان هو أساس تحقيق الفضيلة والسعادة في آن، وإذا لم يدرك الفلاسفة ذلك بقوا في مجال الحيرة والغفلة والتركيز على الموضوعات الأقل قيمة وجدارة وقد قال "أوغسطين" متحدّثاً عن الفلاسفة المرفوضين بالنسبة إليه: "يا ويل من عرف كلّ شيء وهو لا يعرفك، ويا سعد من يعرفك ولو لم يعرف شيئاً... وبالحقيقة إنّ إنساناً لا يعرف شيئاً... هو أفضل دون ريب من إنسان يعرف أن يرصد الأفلاك ويقيس الكواكب، إلّا أنّه متغافل عن معرفتك وتسبيحك أيّها الخالق المتسامي عن كلّ هذه الأشياء"⁽²⁾، وعلى هذا لن يكون للخطاب الفلسفي أيّ شرعية إلّا حين يتخطى منطقة التشكيك والتظنّ، فيصبح تبعاً لذلك مساراً نحو إثبات الحقّ على الشاكلة والطريقة التي يقرّها الإيمان والاعتقاد المسيحي ووفق تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، إنّ الفلسفة وفق هذه الرؤية ليست إلّا هذا الدرب الذي يقود نحو الإدراك الكامل للحقيقة التي لا تُحصَلُ إلّا بكثير من التواضع الذي يسمح بانكشاف اليقين دون أيّ غرور أو تكبر أو ادّعاء لامتلاك الصّدق أو القدرة على الوصول إليه⁽³⁾.

وهكذا نتبيّن أنّ الفلسفة من وجهة نظر رجال الدّين وخاصة مع القديس "أوغسطين" هي الاشتغال النظريّ الصّحيح الدّالّ على حقيقة الرّبّ، وكونه سبب كلّ الموجودات وأصلها وكونه أيضاً مصدر الحقائق كلّها، إذ لن تُقبل الفلسفة ما دامت تصرّ على لزوم الشكّ في جميع الموجودات، فذلك لا يمكن أن يعدّ في عرف "أوغسطين" ضرباً من التّفلسف، فأن نتفلسف في اعتقاده هو أن نتجاوز الحيرة وأن نتعلّق بالحقّ ونبتعد عن جميع الأوهام التي زرعها أشباه الفلاسفة والتي هي بمثابة الأعباء شديدة الثقل التي على الإنسان واجب رفعها، فالتّفلسف الحقيقي ليس عماءً تحت مُسعى الشكّ الموصِل إلى اليقين ولكنّه الطريق الواضح الذي يقضي على أشكال الجدل وعلى كلّ ثرثرة لا تفيد في الاهتداء إلى الحقيقة الواحدة⁽⁴⁾.

وإذا ما كانت تأملات القديس "أوغسطين" قد قادت إلى صياغة جديدة للتّفلسف مشروعاً وغاية، وإذا ما كان قد اعتبر أنّ الحكمة هي معرفة الرّب والتخلّي عن النّظر في الموجودات أو الانشغال بالكينونة عامّة كما هو الأمر في السّياق الأرسطيّ فإنّ القديس "توماس الأكويني" قد نظر في هذه المسألة من زاوية

1- القديس أغسطينوس: اعترافات، ترجمة الخوري يوسف العلم، مراجعة الأب لويس الفرنسيكاني، نشر المعهد الإكليريكي الفرنسيكانيّ الشرقيّ، الجيزة، مصر، 1987م، ط6، الكتاب الخامس، الفصل الثالث، ص75.

2- المرجع نفسه، الكتاب الخامس، الفصل الثالث، ص76.

3- حول الفلسفة كما يراها القديس "أوغسطين" بما هي التّيقّن من حقيقة الإله وكونه السّبب أو الأصل لكلّ الموجودات، وأنّ كبرياء الفلاسفة لا يُقبل وأنّ عليهم أن يتواضعوا حتّى يبلغوا المعرفة الكاملة بالإله ويتمكّنوا من إدراك الحقّ اللّامع كما يقول "أوغسطين". أنظر هنا: الاعترافات، الكتاب السابع، الفصل الرابع، ص119-120.

4- أنظر هنا تحديداً ما يقوله "أوغسطين" عن الفلاسفة وما يتصوّره من مهمّة أساسية للفكر من خلالها يصبح التّفلسف مقبولا. راجع: الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل التاسع، ص83-84.

أخرى حيث واجه الفلاسفة وصحّح أخطاءهم، وأعاد تشكيل هذا النمط من الخطاب على قاعدة جديدة تتمثل في جعل التفكير الفلسفي يصطبغ بروح مسيحية، "الأكويني" لم يكن بالمرّة فيلسوفاً مسيحياً وإنما كان على الأرجح رجل دين مسيحي يبنّي فلسفة جديدة⁽¹⁾، فهو لا يقبل تلك الصور التي أسسها أرسطو للفلسفة بما هي بحث في الإلهيات وخاصة عندما يتعلّق الأمر بعلاقة الإله بالعالم، إذ يقع أرسطو في نظر "الأكويني" في القول بكثرة المحرّكين رغم إعلانه أنّ الإله هو المحرّك الذي لا يتحرّك، وحسب صاحب "الخلاصة اللاهوتية" لا بدّ أن يكون الخطاب الفلسفي واضحاً في هذه المسألة، إذ عليه أن يثبت أنّ للكون محرّكاً واحداً وهو الإله⁽²⁾، ونفس هذه الملاحظة يعلّق بها "الأكويني" على "أرسطو" حين يتّصل الأمر بتدقيق العلّة الأولى، فهي عند المعلّم الأوّل ليست برهانا على وجود الإله بل هي بمثابة التأكيد على استحالة التسلسل لا غير، وهذا يعني أنّ مطلوب الفلسفة الحقيقية في نظر "توماس الأكويني" ليس تفسير نظام العالم أو ترابعية مكوّناته بقدر ما هو رفع الشكوك عن حقيقة الوجود الإلهي وكونه السبب الفاعل والخالق للكون⁽³⁾.

وبالتوسّع في فهم رؤية "الأكويني" للفلسفة ندرك أنّه يعتبرها هذه الحكمة التي تُساعد الإنسان على حسن تنظيم الأشياء من أجل التّحكّم فيها وحسن استخدامها، ولكنّه يشير في الآن نفسه أنّ قدرتها على بلوغ الحقيقة تبقى محدودة ولكن لا يعني ذلك في نظره التخلّي عنها بل إنّ الأوكد هو الاعتماد عليها من أجل تأكيد اليقين بحقائق اللاهوت وأسس العقيدة، فالفلسفة لا تمكّننا من الحقيقة المطلقة ولكنّها تساعدنا بمعية الإيمان الديني على بلوغ هذا المقصد، وهذا يعني أنّ النّصّ المقدّس هو الأصل في حين تبقى الفلسفة فرعاً، وهذا ما يجعل الحكماء في حاجة دائمة إلى الاسترشاد بالكتاب المقدّس الذي يمثّل المجال الذي من خلاله تقدر الفلسفة على تجاوز نقائصها.

إنّ الفلسفة حسب وجهة نظر القديس "توماس الأكويني" ليست إلّا هذا النّشاط العقليّ الذي يساعدنا على تجاوز اللاهوت الطّبيعيّ، أي ذلك الاعتقاد التلقائيّ نحو التأسيس لما يمكن أن نسمّيه "لاهوتا عقلانياً" أو ما يسمّى عند شراح "الأكويني" بـ"اللاهوت النّظامي"، والذي يفيد النّظر في الإله وخصائصه وأوامره ونواحيه وكلّ قدرة هذا الإله على رعاية مخلوقاته إلى جانب كلّ الأركان الممثلة للإيمان المسيحيّ، ولم يكن "توماس الإكويني" يرى في الفلسفة إلّا "خدماً" لمشكلات "اللاهوت النّظامي" وقضاياها⁽⁴⁾.

1- أنظر هنا ما يقوله "عبد الرّحمان بدوي" عن "الأكويني" في كتابه "فلسفة العصور الوسطى"، وبدوي عبد الرّحمان: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، 1979م، ط3، ص137.

2- أنظر هنا: الأكويني توماس، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عوّاد، المطابع الأميرية، بيروت، 1887م، ص128-129. ملاحظة: قد يكون "الأكويني" هنا قد خلط بين نظرية العقول الأفلوطينية وعلاقتها بالعالم، وبين نظرية السببية الأرسطية.

3- الأكويني توماس: المرجع نفسه، ص179. وأنظر أيضاً تأكيداً لهذه الملاحظة: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ط3، ص175.

4- من خلال هذا التّصوّر لمعنى الفلسفة وأدوارها وطبيعة علاقتها بالمعتقد الدينيّ المسيحيّ، نلاحظ كيف يتجاوز القديس "توماس الأكويني" رؤية أوغسطين للإيمان المرتكزة على الاعتماد على الوحي وحده أساساً لليقين، في حين يذهب "الأكويني" إلى أنّ ذلك غير ممكن ما لم نمكّن العقل من مجال أو نستعمله كأداة لإثبات المعتقدات وبلوغ أعماقها.

والأكيد أنّ كلّ المهتمين بفلسفة "توماس الأكويني" يرون فيه واحداً من أهمّ الفلاسفة المسيحيين، وهم يعتبرونه أكثر اللاهوتيين تأثراً بالمنتج الفلسفي اليوناني وأقدرهم على صياغة صورة جديدة للحكمة التي أصبحت بمثابة المرجع لتعلّم المناهج الفلسفية الصحيحة، حيث يشير الفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل" بوضوح إلى أهميّة تراث هذا القديس حين يبيّن أنّه يُمثّل علماً من أعلام الفلسفة الكبار وهو يقول: "يعدّ توما الأكويني أعظم الفلاسفة الإسكولائيين جميعاً، ففلسفته تُدرّس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تعلّم الفلسفة باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة"⁽¹⁾، ووفق هذا التّمثلي يتأكّد لدينا أنّ القديس "توماس الأكويني" قد جعل من الفلسفة خطاباً قائماً بالأساس على تثبيت المعتقد ودعم الحقائق التي تتبنّاها الكنيسة، ومساعدة رجال الدين على الوعي بأعماق الإيمان والحصول على الأدلة والبراهين التي تساعد على إثبات وجود الإله، والإقرار له بالكمال بما لا يدع في قلوب المؤمنين أي نوع من الشكّ أو الرّيبة، ولهذا يصبح تعلّم الفلسفة واجباً من جهة ما هي أحد الطّرق المؤدّية إلى معرفة الإله حتّى وإن كانت أقلّ درجة من النّقل والوحي⁽²⁾.

وضمن الفضاء العربيّ الإسلاميّ لم يكن تقبّل الفلسفة أو استقباليها واحداً، حيث رفضها البعض بالكلّيّة بدافع أنّها تشوّش على عقائد المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى والمنتمين إلى مجال الدّولة الإسلاميّة، وكان الموقف من الفلسفة عنيفاً على الأقلّ عند تيّار بعينه من تيارات الفكر الإسلاميّ، تيار هاجم بشدّة مناهج الفلاسفة ومصطلحاتهم وأعلن بأنّه لا حاجة لنا بما جاء به "أفلاطون" أو "أرسطو"، ذلك أنّ المسلمين يمتلكون أفضل المناهج وأوفقها وأقدرها على بلوغ الحقيقة، وأنّ أتباع الفلسفة لا يدركون ما في النّصّ من عمق الحقّ وصواب النّظر، وعلى نقيض هذا الموقف المتشدد الرّافض للتّفلسف، توجد مواقف أخرى تحاول أن تُقارب مجالات الحكمة وموضوعاتها من زاوية الاعتقاد الدينيّ، أي وفق ما يقتضيه الإسلام عقيدة وشريعة، حيث نجد داخل الكلام والفلسفة الإسلاميّين محاولات متعدّدة كانت غايتها الرئيسيّة استقدام الفلسفة إلى فضاءات العقيدة والاستفادة منها، مثلما بدا واضحاً في أعمال كلّ من "الكندي" و"ابن رشد" في سياق طرحهما لمشكل الرّوابط الممكنة بين العقل والإيمان⁽³⁾، وقد يكون فلاسفة المغرب الإسلاميّ الأكثر اهتماماً بهذه المسألة حيث استحضرها "ابن طفيل" في مؤلّفه المشهور "حيّ بن يقظان"، وواصلها من بعده صاحب "فصل المقال" خاصّة في كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلّة" و"تهافت التّهافت"، إذ عمّق ابن رشد النّظر في إمكان تبينة الفلسفة وأسلوبها العقلانيّ في الفضاء المعرفيّ الإسلاميّ، وانتهى إلى أنّه لا مانع -من جهة الشّرع- الاعتماد على إنتاج الفلاسفة ما دام الأمر داعياً لإثبات ما جاءت به النّصوص وما قامت عليه الشّريعة.

1- راسل برتراند: تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، د.ت، د.ط، 229/2.

2- حول علاقة الفلسفة والبرهان العقليّ باليقين الإيمانّي والمعتقد المسيحيّ عند "توماس الأكويني" يمكن العودة هنا إلى كتاب:

تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، ليوسف كرم، ص 450-455.

3- أنظر هنا خاصّة ما يقوله "إبراهيم مذكور" في كتابه: في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط، 195/2.

ومثل هذا القبول لنهج الفلسفة وطريقتها هو ما مثّل في نظر الكثيرين أهم مرجع لفلاسفة العصور الوسطى في رؤيتهم للعلاقة بينما تضمّنته كتب الحكماء وما ورد من تعاليم في النصوص المقدّسة، سواء تعلّق الأمر برجال الدّين في الغرب المسيحيّ أو بالمتكلّمين والفلاسفة اليهود وعلى رأسهم خاصّة "ابن ميمون"⁽¹⁾ الذي يمثّل ذروة التفكير الفلسفيّ اليهوديّ بل، ونضجه، وهذا يعود أولاً لكثرة ما أنتج من مؤلّفات تعلّق بعضها بشرح الكتاب المقدّس، وتعلّق الآخر بمقاومة الأفكار الخاطئة حول العقيدة اليهوديّة، كما تعلّق بعضها بالنّظر في إمكان الاعتماد على الفلسفة وإنجاز كلّ محاولات التّقريب بين اللاهوت اليهوديّ وبين نتائج الفلسفة المشائيّة، كما يعود إلى رغبة الرّجل في الاستفادة من الفلسفة، لا بما هي هذا المبحث الذي يتناقض والدّين، بل من جهة اعتبارها هذا الطّريق الذي به تثبت العقائد ويتوضّح الشّرع مثله في ذلك "ابن رشد" و "الفارابي"، إذ يعتبر "ابن ميمون" أنّ الفلسفة تختلف في شكلها (طريقة بحثها) عن الاعتقاد الدّينيّ لكنّها في نهاية المطاف تمثّل إكمالا أساسيّاً لطريق الحقّ واليقين⁽²⁾.

وإذا ما عدنا إلى كتاب "دلالة الحائرين" الذي يرى فيه أغلب الشّراح أنّه المؤلّف الوحيد الذي غلب عليه الأسلوب الفلسفيّ، لرأينا أنّه يعتبر أنّ الدّين درسوا الفلسفة وتعلّقوا بها غلبت عليهم مشاعر الحيرة والقلق عندما قارنوا ما فيها بما لديهم من عقائد وثوابت إيمانيّة، ولهذا أقرّ "ابن ميمون" أنّ مقصده الرّئيسيّ من إعادة النّظر في علاقة الفلسفة بالدّين، هو أن يتعلّم المؤمنون أنّ الحكمة بمثابة الأنوار التي ترفع حُجُب الظلمة وتوضّح طبيعة العلاقة بين ما جاءت به التّوراة وما وضّحه علماء الدّين اليهود، وما تضمّنته فلسفة الإلهيّات عند "أرسطو"، وكان كتابه "دلالة الحائرين" يجيب عن سؤال ما هي الفلسفة؟ وكيف يمكنها أن تقترب من الإيمان؟، وهو يرى بأنّ الفلسفة لا تُؤتي ثمارها إلّا عندما تكون وسيلة لترقيّ العقل وارتفاعه من أجل أن يعرف حقيقة الإله، ويبتعد عن كلّ تلك المعارف القاصرة عن إدراكه⁽³⁾.

ورغم أنّ "ابن ميمون" يعدّ متكلماً يهوديّاً أو رجل دين بالدرّجة الأولى، ورغم كونه قد مثّل رأس توجّه يعمل على إصلاح اللاهوت اليهوديّ خاصّة من شوائب التّجسيم وبقايا التّراث الوثنيّ، ورغم أنّه بدا أكثر تمسّكاً بعقيدته اليهوديّة، فإنّه مع ذلك بدا في كلّ ما كتب ميّالاً للعقلانيّة وقريباً من طرق الحكماء والفلاسفة، ولكن وفق رؤيته الخاصّة التي تجعل من التّفلسف هادياً إلى اليقين الدّينيّ وداعماً لما يحمله اليهوديّ من عقائد ثابتة ومُبعداً للعقل عن كلّ أشكال التّوتّر والحيرة، فالفلسفة في نهاية المطاف هي ما نأخذ به من أجل التّيقن من حقيقة ما جاء به الدّين الذي يبقى في كلّ الأحوال المرجع والمبدأ، وهي إذا أُضيفت إلى الاعتقاد الدّينيّ أوصلت إلى الحقّ وابتعدت بالفكر عن الغموض وقادت تبعاً لذلك إلى الكشف عن اليقين الكامل.

1- أنظر هنا، الخصريّ زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التّوزيع للطباعة والنّشر، بيروت، د.ت، د.ط، ص 121.

2- يرى المفكر المغربيّ "محمّد عزيز الجبائيّ" أنّ غالب تراث "ابن ميمون" كان قريباً من الإرث الفلسفيّ الإسلاميّ، حيث لا يمكن العثور على فوارق كبيرة بينهما في هذا المجال، إذ أنّ "ابن ميمون" لا يرى أيّ تعارض بين الحكمة والشّريعة كما أشار إلى ذلك "ابن رشد" أو "الفارابي" وحتىّ "ابن سينا". الجبائيّ محمّد عزيز: موسى بن ميمون: من فنّوات انتشار الغزاليّة في أوروبا حلقة وصل بين الشرق والغرب، أكاديميّة المملكة المغربية، نوفمبر 1985م، ص 176.

3- ابن ميمون موسى: دلالة الحائرين، عارضه بأصول العربيّة والعبريّة حسين آتاي، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، مصر، 2008م، ط 2، ص 146-148.

4- الخاتمة:

الآن وقد انتهينا من النظر في معنى الدين كما يبدو للفلاسفة وفي طبيعة الفلسفة وأدوارها كما يتجلى لللاهوتيين والمتكلمين، فإننا نودّ التأكيد على أنّ العلاقة بين ما نؤمن به وما نعتقد فيه وبين طريقة التفكير ومنهج البحث عن الحقيقة ضرورية جداً، بل وعلى غاية من الأهمية خصوصاً إذا ما قاربنا الإنسان من أبعاده المختلفة أي بوصفه كائناً عارفاً وعاقلاً وواحدًا وآملاً وعاملاً وفاعلاً، وبالتالي لا مناص للباحث إلا أن يفكر في وجوه الانفصال والتمفصل بين مظاهر هذه الأبعاد وتجلياتها، وليس البحث في علاقة الفلسفة بالدين إلا أهمّ هذه المشاغل وأعلاها درجة في عصر بات فيه الإنسان حريصاً على سعة التفكير وتنوع النظر والبعد عن كلّ أحاديّة مثيرة للقلق أو الحيرة، وعليه قادنا النظر في إشكالية رؤية الدين بعين الفلسفة ورؤية الفلسفة بعين الدين إلى بعض النتائج التي نشير إليها كالتالي:

- لا ينطوي الخطاب الفلسفي برمته - كما قد يظنّ البعض - على رفض للدين أو استبعاده، وهو لا يعدو أن يتصوّر إلا كراي من بين الآراء الممكنة حول أهمية الاعتقاد الديني ولزوميته، وكشفه عن جانب من جوانب حضور الكائن البشري في هذا العالم وعلاقته بذاته وبالأخرين وبالتاريخ.
- ليس الدين اعتقاداً مغلقاً وليس فيه ما يتعارض مع العقل وآلياته، ما دام التفكير إحدى الميّن التي تفضّل بها الخالق على مخلوقاته البشرية فنالوا بها رتبة التّفوّق ومكانة العلو، وعليه فإنّ الإنسان يزداد اعتقاده بالبرهان ويقوى يقينه الذي آمن به بالحجّة، وذلك ما يتعلّمه من أحوال التّفلسف وأشكاله المفيدة للنظر الصّحيح المفضي إلى الاعتقاد السّليم.
- تخلّت البشريّة اليوم وبعد جهود واسعة بذلها علماء الإناسة والتّاريخ والاجتماع عن ذلك المنظور التّقليدي للعقل، فتراجعت مقالات التّمييز بين معارف الإنسان ورموزه وأصبحنا نؤمن بأنّ في العقل سعة وفي نشاطه توسّعاً، وفيما ينتجه من رموز اختلافاً وتنوعاً، فلا ضير أن نفكر في الإنسان من كلّ هذه الجهات، فنرى في الأساطير والأديان والفنون والفلسفات والعلوم آثاراً لهذا العقل الواسع سعة تجربة الإنسان في العالم على مدار التّاريخ، كما نرى فيها تعبيراً عن التّقدّم في بناء الإنسان وتشكيل الثقافة العالميّة.
- نحن في حاجة اليوم إلى التّخلّي عن مقالات التّفريق والتّعالّي وبحاجة إلى التّفاعل المثمّر وإلى الحوار المّقام على البرهان والحجّة، إذ لا ينتصر الفيلسوف على رجل الدين ولا يُرغم رجل الدين الفيلسوف أو يُخرجه من دائرة الإيمان، إذ ليس أمام الإنسانيّة إلا أن تُنثني فلسفة مؤمنة تراعي القيم وتحرص على تثبيت المبادئ، كما هي في حاجة إلى دين عقلائي يحارب الخرافة وينزع الأوهام ويحرّر إرادة الإنسان حتّى يصير سيّد العالم كما أمل الفلاسفة، وخليفة الله في هذا الكون كما آمن المتديّنون، سيّدا وخليفة يُكرّس بفعله الحقّ والعدل والحرّيّة كما جاء في الأديان ومثلما صرّح به الفلاسفة.

قائمة المصادر والمراجع:

العربية والمعرّبة:

- 1- إلياد، ميرسيا: البحث عن التّاريخ والمعنى في الدّين، ترجمة وتعليق سعود المولى، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، 2007م، ط1.
- 2- الأكويّ توماس: الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة الخوري بولس عوّاد، المطابع الأميريّة، بيروت، 1887م.
- 3- بدوي، عبد الرّحمان: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، 1979م، ط3.
- 4- بليز، باسكال: خواطر، ترجمة إدوار البستانيّ، اللّجنة العلميّة لترجمة الرّوائع، توزيع المكتبة الشّرقية، بيروت، لبنان، 1972م.
- 5- الحبابي، محمّد عزيز: موسى بن ميمون: من قنوات انتشار الغزاليّة في أوروبا حلقة وصل بين الشّرق والغرب، أكاديميّة المملكة العربيّة، نوفمبر 1985م.
- 6- الخضريّ، زينب: أثرا بن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التّنوير للطباعة والنّشر، بيروت، د.ت، د.ط.
- 7- روجيه، كايوا: الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشة، مراجعة جورج سليمان، المنظّمة العربيّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، 2010م، ط1.
- 8- راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، د.ت، د.ط.
- 9- فيورباخ، لودفيغ: جوهر المسيحيّة، ترجمة جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق نبيل فيّاض، الرّافدين للنّشر، بيروت، لبنان، 2017م، ط2.
- 10- القديس، أغسطينوس: اعترافات، ترجمة الخوري يوسف العلم، مراجعة الأب لويس الفرنسيّسكانيّ، نشر المعهد الإكليريكيّ الفرنسيّسكانيّ الشّرقّيّ، الجيزة، مصر، 1987م، ط6.
- 11- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ط3.
- 12- ماركس، كارل وإنجلز فريديريك: الإيديولوجيا الألمانيّة، ترجمة فؤاد أيّوب، دار دمشق، سوريا، د.ت، د.ط.
- 13- مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط.
- 14- ابن ميمون، موسى: دلالة الحائرين، عارضه بأصول العربيّة والعبريّة حسين آتاي، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، مصر، 2008م، ط2.

غير العربيّة:

- 1- Comte Auguste: Premiers cours de philosophie positive, Introduction et commentaires par Florence Khodoss, éditions La Gaya Scienza, décembre 2012.
- 2- ELIADE Mircea: Sacré et Profane, éditions Gallimard, 1997.

- 3- HEGEL: Phénoménologie de l'Esprit, Traduction de Jean-Hyppolite Aubier, éditions Montaigne, Paris.
- 4- Kant: Logique, Traduction Guillermit, éditions Vrin, 1966.
- 5- Merleau-Ponty Maurice: Sens et Non-sens, éditions Nagel, 1966.

**سوسيولوجيا السياحة الدينية بين التجربة والممارسة
نموذج مدينة فاس المغربية**

**Sociology Of Religious Tourism Between
Experience and Practice
Model Of the Moroccan Fez City**

د. محمد زين العابدين التوالي

**جامعة ابن زهر
المغرب**

medzineelabidine.touali@edu.uiz.ac.ma



سوسيولوجيا السياحة الدينية بين التجربة والممارسة نموذج مدينة فاس المغربية

د. محمد زين العابدين التوالي

ملخص:

يركز هذا المقال على دراسة السياحة الدينية في مدينة فاس المغربية من منظور سوسيولوجي، حيث تعتبر فاس إحدى أهم المدن التاريخية في المغرب بفضل عمقها الثقافي والديني ومكانتها كمركز للتعليم الديني والحضارة الإسلامية. يجمع هذا البحث بين النظرية والتطبيق لفهم ديناميات السياحة الدينية وتأثيرها في المجتمع المحلي وفي هوية المدينة الدينية والثقافية. تهدف الورقة البحثية إلى فهم السياحة الدينية كتجربة دينية، عبر تحليل تجربة الزوار والمحليين من خلال تفاعلهم مع المعالم الدينية والتراثية لمدينة فاس، واستكشاف كيف يتم تشكيل انطباعاتهم الروحية والثقافية. بالإضافة إلى تقييم السياحة الدينية كممارسة اجتماعية، عبر بحث في دور السياحة الدينية في تعزيز الهوية المحلية وتأثيرها في الأنماط السلوكية والثقافية للمجتمع الفاسي. تستند هذه الورقة البحثية إلى اعتماد المنهج الوصفي. وقد تم إنجاز هذه الدراسة بمساعدة مجموعة من الأدوات البحثية، متمثلة في الاعتماد على بعض المصادر والمراجع التاريخية، وعلى الملاحظة بالمعايشة للأحداث والمشاهد المؤثرة للمناسبات الدينية خاصة في المدينة العتيقة بفاس. تخلص المقالة إلى استنتاج أن تنوع السياحة الدينية في هذه المدينة الروحية للمملكة، قد تساعد على إشعاع المدينة في محيطها الإقليمي والعالمي مع ترسيخ استمراريته على الانفتاح الحضاري على مختلف الديانات والثقافات العالمية. تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولتها تعميق الفهم السوسيولوجي لدور الممارسات الدينية في تنمية بعض القطاعات.

الكلمات المفتاحية: التدين - السياحة الدينية - المدن العتيقة - مدينة فاس.

Abstract:

This article focuses on the study of religious tourism in the Moroccan city of Fez from a sociological perspective, as Fez is considered one of the most important historical cities in Morocco thanks to its cultural and religious depth and its status as a center of religious education and Islamic Civilization. This research combines theory and practice to understand the dynamics of religious tourism and its impact on the local community and on the city's religious and cultural identity. The research paper aims to understand religious tourism as a religious experience, by analyzing the experience of visitors and locals through their interaction with the religious and heritage monuments of the city of Fez and exploring how their spiritual and cultural impressions are formed. In addition to evaluating religious tourism as a social practice, he researched the role of religious tourism in strengthening local identity and its impact on the behavioural and cultural patterns of the Fasi community. This research paper is based on the adoption of the descriptive approach. This study was completed with the help of a set of research tools, represented by relying on some historical sources and references, and on the lived observation of events and scenes furnished for religious occasions, especially in the ancient city of Fez. The article concludes that the diversity of religious tourism in this spiritual city of the kingdom may help to radiate the city in its regional and global environment while consolidating its continuity on the openness of civilization to various world religions and cultures. The importance of this study lies in its attempt to deepen the sociological understanding of the role of religious practices in the development of certain sectors.

Keywords: Religiosity – religious tourism– ancient cities-the city of Fez.

1- مقدمة:

تعد المدن العتيقة مختبرا سوسيولوجيا للظواهر الاجتماعية، وتقدم نفسها كمواقع سياحية مهمة، لما لها من دور في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ولما لها أيضا من دور فعال في الانفتاح الثقافي والاجتماعي، عبر جذب السياح من كل مناطق العالم، وخاصة المهتمين منهم بالتاريخ، وبالثقافة وبالأثروبولوجيا، وبالدين، وبالمعمار وغيرهم. وهكذا أصبحت المدينة وخاصة العتيقة محط اهتمام الجماعات العلمية من أجل دراستها وفق مقاربات متنوعة. يعتمد المقال منهجا سوسيولوجيا كينيا، يتضمن مقابلات مفتوحة مع الزوار والسكان المحليين، إضافة إلى ملاحظات ميدانية وتحليل سياق تاريخي وثقافي لمدينة فاس. ويرتكز التحليل على نظريات سوسيولوجية تتناول التفاعل الاجتماعي، وتشكيل الهوية الثقافية، والتغير الاجتماعي الذي يصاحب تزايد السياحة الدينية. كما يهدف المقال إلى فهم السياحة الدينية كتجربة دينية عبر تحليل تجربة السكان المحليين والزوار من خلال تفاعلهم مع المؤسسات الدينية والتراثية لمدينة فاس، واستكشاف كيف يتم تشكيل انطباعاتهم الروحية والثقافية، ثم إلى تقييم السياحة الدينية كممارسة اجتماعية، عبر البحث في دور السياحة الدينية في تعزيز الهوية المحلية وتأثيرها في الأنماط السلوكية والثقافية للمجتمع الفاسي. فما هي وضعية السياحة الدينية في المدينة العتيقة لفاس؟ وما هي المؤهلات الثقافية والتاريخية التي يمكنها أن تجعل من هذا الميدان رافعة حقيقية للتنمية الاجتماعية والاقتصادية بالمدينة؟

قبل رصد الواقع واستشراف الآفاق المستقبلية للسياحة الدينية بالمدينة العتيقة بالمغرب، يستوجب الأمر تأصيل بعض المفاهيم المكونة لموضوع الورقة البحثية. ويتعلق الأمر بمفهوم مدينة فاس والمدينة العتيقة، والسياحة الدينية والتدين. وذلك من خلال تقديم تعاريف لها من الناحية اللغوية والمعرفة السوسيولوجية والإجرائية.

2- دراسة مفاهيمية:

تسمى كلمة "المدينة" في اللغة الإنجليزية «City» التي تعني "تجمع سكاني أهل بالسكان"، وفي اللغة الفرنسية «Cité»، وهما مشتقان من اللاتينية «Civitas»، والاسم الذي يطلق على مجموعات المباني والمنازل التي تشكل كلا متجانسا أو لها نفس الوجهة، وعند إضافة الصفة "العتيقة" للمدينة تصير هذه الأخيرة نوع معين من المدن تتصف بقديم البناء والتجمع، وتسمى باللاتينية «Antiqua Civitas». وفي معاجم اللغة العربية تعرف المدينة، حسب الاستعمال، بأنها "المكان"، وأنها "الحصن" الذي يبنى على أسطح الأرض¹. وتجمع المدينة في ألفاظ المدن والمدائن تعبر عن تجمع سكني متحضر يزيد عددا على تجمع القرية. وتمثل المدنية الجانب المادي من الحضارة كالعمران ووسائل الاتصال والترفيه، مقابل الجانب الفكري والروحي والخلقي من الحضارة².

1- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة "مدن"، بيروت، 1956، ص. 406.

2- عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 2079-2080.

يدرك الكثير من الباحثين وخاصة علماء الاجتماع مدى صعوبة تحديد المفهوم، وماذا يقصد بكلمة المدينة، ولكن لم يستطيع أحدًا تقديم تعريف موحد شامل وكافي، وذلك راجع إلى أن المدينة ظاهرة جد معقدة، ناتجة عن تفاعل عدة عوامل مركبة ومتشابكة، وهذا ما أدى إلى اختلاف العلماء في تعريفاتهم لها، ولم يتفقوا على تعريف وشامل، بل ظهرت تعريفات مختلفة حسب وجهة نظر كل عالم¹. فمنهم من عرف المدينة في ضوء عدد السكان، حيث اعتبرت الهيئات الدولية أن المدينة هي أي مكان يعيش فيه 20000 نسمة فأكثر، إلا أن هذا التعريف تميّز بمحدودية وتحيز، لأنه يركز على الناحية الإحصائية وأهمل الجوانب السوسيولوجية، خاصة مع تزايد نسبة سكان المدن في العالم². وهناك من يرى اختلاف في طبيعية المدن باختلاف طبيعة الأنظمة الاقتصادية والسياسية للبلدان، إذ أن أوضاع المدينة في الدول الصناعية الكبرى، تختلف عما هو الحال في دول العالم الثالث والدول الفقيرة، المتميزة باختلال التوازن الاجتماعي وارتفاع نسبة البطالة وانتشار ثقافة الانحراف، وهذا ما يشكل عائقًا أمام التنمية الاقتصادية والاجتماعية في هذه البلدان. وهذا ما يفرض التعاون والتكامل بين الاقتصادي وعالم الاجتماع لحل المشاكل التنموية للمدينة³.

حاول رواد علم الاجتماع تقديم تعريف للمدينة، منذ البداية؛ فيرى "عبد الرحمان بن خلدون" أنها تعني الحضارة والملك، أي سيادة الدولة⁴. أما "روبرت إزرا بارك" «Robert Ezra Park»، فقد اعتبرها مجالًا طبيعيًا لإقامة الإنسان المتحضر، ويتميز بأنماط ثقافية خاصة به، ويشكل بناء متكاملًا يخضع لقوانين طبيعية واجتماعية منظمة لا يمكن تفاديها⁵. فالمدينة عند "بارك" ليست مجرد تجمعات من الناس، تعيش في مجال محدد يستفيد من بنى تحتية متحضرة ومميزة، وليست مجموعة من النظم والإدارات والمؤسسات والخدمات المتنوعة فقط، بل إن المدينة فوق هذا كله هي اتجاه فكري وعقلي، يتشكل من مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف، إضافة إلى أنها اتجاه روحي يتمثل في منظومة من الاعتقادات والعواطف المتأصلة في العادات والتقاليد التي تتوارث بين الأجيال⁶. وقد اعتبرها "مارك كوت" «Cote Marc»، بأنها تمثل قطب انجذاب لكل الفئات الاجتماعية، بما فيها الفئات المستضعفة باعتبارها تمثل مركز السلطة والمعرفة وفرصة للترفيه والارتقاء الاجتماعي بصورة عامة⁷. أما "ماكس فيبر" «Max Weber»، فقد عرّف المدينة على أنها شكل من الأشكال الاجتماعية الذي من خلاله يستطيع الإنسان المدني أن يعيش أنماطًا متعددة وأساليب متنوعة في الحياة، وتسمح بظهور درجات مرتفعة من الفردية الاجتماعية، وهي

1- رشوان أحمد حسين عبد الحميد، مشكلات المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، ط1، 2002، ص. 5.

2- رشوان أحمد حسين عبد الحميد: نفس المرجع، ص. 57.

3- Remy Jean, *La ville: Phénomène économique*, deuxième édition: Economica, 2000, p.p.108-109.

4- العبادي أحمد مختار، الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، المجلد 11، العدد 1، 1980، ص. 28.

5- السيد عبد العاطي سيد: علم الاجتماع الحضري: مدخل نظري، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص. 313.

6- نفس المرجع، ص. 315.

7- Ageron Carles-Robert, Cote Marc, *L'Algérie ou l'espace retourne*, in: *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 77, n° 287, 2ème Trimestre, 1990, p.p. 245-246.

بذلك وسيلة للتغير الاجتماعي¹. ومنه فقد عرف فيبر المدينة في ضوء الأشكال الاجتماعية التي تسمح بالتجديد الاجتماعي وتطور القدرات الفردية وبناء عليه فإن تطور الروابط والصلات الاجتماعية بين سكان المدينة، يعتبر شرطا أساسيا في وجود المجتمع الحضري. أما جورج زيمل فلم يقدم تعريفا محددا للمدينة، لكنه ذكر أن المشاكل العميقة للحياة تنبع من مطلب الفرد أن يحافظ على استقلاله وفرديته ووجوده في وجه القوى الاجتماعية الهائلة والتراث التاريخي والثقافة الخارجية². من الملاحظ أن جورج زيمل يحاول أن يبحث في الأسس السيكولوجية التي تكمن وراء الطابع المدني للحياة، فعمل على دراسة الجوانب النفسية الوجدانية المتمثلة في العواطف والتوترات وأنواع الذكاءات والكفاءات التي يجب أن يتمتع بها الأفراد الذين يريدون النجاح في الحياة عندما يسكنون هذا النوع من المدن الكبرى.

يقصد بالمدينة عمليا في هذه الورقة البحثية مدينة فاس العتيقة، باعتبارها تجمع بشري ذو فعالية اقتصادية وثقافية متنوعة تتجمع فيه جملة من النشاطات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وتعتبر المدن العتيقة مصدر الثروات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والتراثية للمملكة، حيث تتمركز بها أنشطة اقتصادية مهمة، وتسكنها كثافة سكانية تقدر ب 4.5% من سكان المدن³. وقد اعتبرت المندوبية السامية للتخطيط أن "المدن العتيقة بالمغرب" تمثل البؤر الحضرية الأولى لإنشاء عديد المدن الحديثة، حيث صنفت مدينة فاس من بين المآثر التاريخية التي تشهد على الحضارات الماضية في تاريخ المغرب، ورتبت المدينة العتيقة لفاس ثاني المدن المغربية العتيقة من حيث السكان بعد مراكش، حيث تضم 117251 نسمة⁴.

يحدد مصطلح "المدينة العتيقة" في معاجم اللغة بتعابير متقاربة، خاصة في معاجم اللغة الفرنسية، حيث ورد في معجم "لاروس" "La Rousse"، أن مصطلح "المدينة العتيقة" هو «Médina»، يعني المدينة القديمة مقابل الأحياء الجديدة في الدول العربية وخاصة في المغرب. وبنفس الصيغة جاء في قاموس "لورويبر" "Le Robert"، أن كلمة «Médina»، تعني في الدول العربية، وخاصة في المغرب، المدينة القديمة مقابل الأحياء الجديدة. أما في قواميس اللغة الإنجليزية سواء "أوكسفورد" أو "كمبريدج" فلم يتم وجود أي تعريف يخص المدينة القديمة. وفي قواميس اللغة العربية، ورد في معجم النفاثس الكبير أن كلمة "العتيق" تعني القديم من كل شيء، و"العتيقة" مؤنث العتيق وهي ضد الجديد، يقال عند العرب قنطرة عتيقة وقنطرة جديد، لأن العتيقة بمعنى الفاعلة، والجديد بمعنى المفعولة، ليفرق بين ما له الفعل وبين ما الفعل واقع عليه، ويقال بكر عتيقة أي نجيبة وكريمة، وامرأة عتيقة أي جميلة⁵. وفي المعجم الوسيط تشتق كلمة "العتيقة" من الجذر اللغوي "عتق" و "عتق" الشيء عتقا وعتقا أي قَدُم، فهو عاتق وعتيق أي بلغ نهايته

1- غيث محمد عاطف، علم الاجتماع الحضري: مدخل نظري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1995، ص. 129.

2- غيث محمد عاطف، مرجع سابق ص 131.

3- Taamouti Mohamed, Médinas du Maroc, Haut-commissariat au Plan, Cahiers du Plan, n°20, Rabat, 2008, P. 5.

4- المندوبية السامية للتخطيط، حسب إحصائيات 2014،

5- أبو حقة أحمد وآخرون، معجم النفاثس الكبير، دار النفاثس، ط 1، 2007، ص. 1207.

ومداه، وعشق المال أي صلح، والعتيق هو القديم¹. ومنه يمكن القول إن كلمة "العتيقة" تتخذ من ملمة "القديمة" مرادف لها، إلا أن الأولى لها دلالة على الجمال والحسن والتميز، بينما الثانية تدل على الزمن الماضي، وقد تكون تعني التجاوز والزوال. فتكون للمدينة العتيقة دلالة إيجابية أفضل من المدينة القديمة. حظيت المدينة العتيقة بأهمية بالغة في أعمال ماكس ويبر «Max Weber»، من خلال اهتمامه بالمدينة والدولة وعبر دراسته للتحليل الاجتماعي للدولة، حيث أن دراسته التاريخية للمدن تتعلق بالعصور القديمة وفترة العصور الوسطى. إذ أن المدينة ابتكرت رأس المال انطلاقاً من العصور الوسطى، وبه تشكل الريح ذو الطبيعة الاقتصادية والعقلانية، لصالح الدولة الاحتكارية².

ترتبط المدن العتيقة بعدة أوصاف اجتماعية وثقافية، قد تسمى المدن التاريخية القديمة، وتعد فاس مدينة من القرون الوسطى، وذلك راجع إلى تاريخ تأسيسها سنة 789 ميلادية، وقد تسمى أيضاً بعض المدن العتيقة بمدن العشش والأكوخ³، إلا أن فاس تجردت من هذا الاسم، لأنها حظيت بامتيازات كبيرة على مر العصور وكانت تمثل في أغلب الحقب العاصمة الإدارية والعلمية والروحية للسلطين والملوك الذين حكموا المغرب على ممر أكثر من اثني عشر قرناً. وقد تسمى المدن العتيقة أيضاً بمدن المشاة⁴، لتمييزها بالدروب الضيقة التي يستحيل فيها استعمال وسائل النقل، وتتميز المدينة العتيقة لفاس بهذا الوصف، لأنه لا يمكن التنقل في دروبها وأزقتها إلا مشياً على الأقدام، أما التنقل بين أبوابها من خارج الأسوار فهو متاح بواسطة وسائل النقل.

تقوم المقاربة السوسيولوجية بدراسة المدينة العتيقة باعتبارها مجالاً للعلاقات والتفاعلات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وتركز هذه المقاربة على محاولة فهم العلاقة بين الأفراد والمجتمع والمجال. وتقوم أيضاً بتحليل الممارسات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في السياق الحضري العتيق. وتنصب اهتمامات هذه المقاربة على الحياة اليومية في المدينة العتيقة، والعلاقات بين السكان والمكان والموروثات الثقافية والدينية التي تشكل جزءاً من هويتهم وسلوكهم. كما تهدف هذه المقاربة إلى تحليل العلاقات بين المدينة العتيقة والمجالات الاجتماعية المحيطة بها، وبيان تأثير هذه العلاقات على السكان والثقافة والمجتمع. ويعتبر التركيز على البعد الاجتماعي والثقافي والديني في هذه المقاربة أحد الجوانب الرئيسية التي تميزها، والتي تهدف إلى فهم المدينة العتيقة كمجتمع معقد يتأثر بالعوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية

1- أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2004، ص. 582.

2- Bruhns Hinnerk, *Ville et État chez Max Weber*, In : *Les Annales de la recherche Urbaine, Villes et Etats*, N°38, 1988, pp.3-12.

3- مارشال جوردون، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الثالث، ترجمة محمد محي الدين، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط 1، 2001، ص. 1318.

- يقصد بمدن العشش والأكوخ «Shanty Towns»، بالمدن التي تتميز بالإسكان العشوائي الفقير، القائمة على أراض غير قانونية وتتمركز فيها الساكنة في المراكز المتدنية مثل ضفاف الأنهار ومقالب المزابل، وتبنى المساكن يدوياً من طرف أصحابها، ذوو الدخل المنخفض. وتفتقر هذه الأنواع من المدن إلى المرافق العمومية والخدمات الاجتماعية ووسائل الترفيه.

4- Gironi Luca, *L'impact de la piétonisation sur les rues centrales*, Faculté des Sciences appliquées, Liège université, 2020, p. 21. <http://hdl.handle.net/2268.2/9023>

والبيئية المحيطة به. إذ انطلق معظم السوسيولوجيين، عند دراستهم للمدينة، من مقارنتهم لهذه الأخيرة مع نظيرتها المجالية وهي "القرية"، باعتبار أن كل واحدة منهما تعرف الأخرى، حيث صرح "ريمون لودريت" «Raymond Ledrut»، بأن الخاصية الرئيسية للتحضر المميز للمجتمعات الصناعية هي أن المدينة تتحدد بعلاقتها مع القرية ومع ذاتها¹، كما أعلن "مانويل كاستل" «Manuel Castells»، في كتابه المسى "المسألة الحضرية" «La question Urbaine»، وفي بعض مقالاته حول السوسيولوجيا الحضرية²، أن تاريخ ظهور التجمعات السكانية الكثيفة يرجع حسب الأبحاث الأركيولوجية إلى العصر الحجري الأخير أي حوالي ثلاث ألف سنة قبل الميلاد، وذلك راجع إلى تحول على مستوى التقنية وتغيرات في الأوضاع الاجتماعية والطبيعية للشغل عند المزارعين، حيث أصبحوا ينتجون فائضا يزيد على حاجياتهم، فتطور بذلك نظام التبادل والتوزيع، وتطورت معه الأنظمة الاجتماعية، حيث أصبحت المدن هي مكان السكن للناس الذين تخلصوا من النشاط الفلاحي. وبالتالي فإن إنشاء المدن القديمة كان على أساس وجود فائض الإنتاج المستخرج من الأرض والنشاط الفلاحي.

اعتبر "إميل دوركايم" «Emil Durkheim»، المدينة مجتمعا للتضامن العضوي³، حيث ربط في أطروحته "تقسيم العمل الاجتماعي" بين نشأة المدن وانتقال المجتمعات من الحالة التجزئية إلى المجتمعات ذات الحالة المعقدة، وأبرز من خلالها كيفية احتلال الإنسان للمجال وتغييره بهدف توضيح سيرورة إنشاء المدن، فكانت هذه الأخيرة نتيجة لتكدس الناس في تجمعات كبيرة الحجم ومتصلة فيما بينها. وقد عبر عن ارتفاع الكثافة العددية والمادية للمدن أنها تؤدي إلى زيادة في الكثافة الروحية والحضارية، ويأتي هذا الاستنتاج الذي وصل إليه إميل دوركايم تطبيقا لنظريته الوضعية التي قسم فيها السوسيولوجيا إلى "مورفولوجيا اجتماعية" و"فيزيولوجيا اجتماعية" عندما أراد التمييز بين "الإستاتيكا الاجتماعية" و"الديناميكا الاجتماعية". ورغم أن "كارل ماركس" عبر عن هذا التمييز "بالبنية التحتية والبنية الفوقية" إلا أن المورفولوجيا الاجتماعية عند دوركايم تعني بدراسة الشكل المادي للمجتمع بينما الفيزيولوجيا الاجتماعية تهتم بالشكل لروحي المتمثل في سلوكيات أفراد المجتمع وتمثلاتهم ووعيهم الجمعي⁴. تلتقي آراء دوركايم مع العديد من المفكرين والعلماء الذين شهدوا على التغيرات الاجتماعية، التي طرأت على المجتمعات الغربية منذ عصر الأنوار، والتي حولتها من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات صناعية حديثة، حيث ترسخت عند هؤلاء المفكرين فكرة التقدم، التي طغت في كتاباتهم، وهي الفكرة التي برزت عند مؤسسي علم الاجتماع مثل: سان سيمون، وأكست كونت، وكارل ماركس، وهربرت سبنسر، ثم إميل دوركايم وماكس فيبر. وعبرهم تم الربط بين التقدم والتحضر ثم الظاهرة الحضرية.

1- LEDRUT Raymond, L'espace social de la ville, ed. Anthropos, Paris, 1968, P. 7.

2- Castells Manuel, Y a-t-il une sociologie urbaine? In : Sociologie du travail, 10^e année n°1, Janvier-mars 1968. Pp. 72-90.

3- الهالكي عبد الرحمن، مدرسة شيكاغو: ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 2016، ص 15.

4- Durkheim Emil, La science sociale et l'action, col. sup., éd. PUF, Paris, 1970, p.153.

يقوم المشروع الفكري للسوسيولوجي الألماني "ماكس فيبر" «Max Weber»، على مرتكزين أساسيين هما العقلانية والشرعية، حيث يعتبر العقلانية بمثابة خاصية للتميز التقني ونتيجة من نتائج التخصص العلمي المميزان للحضارة الغربية، أما الشرعية أو السلطة القائمة على أسس ثقافية، فقد أجملها في مجموع القوانين والمعايير المنظمة للحياة الاجتماعية، والتي تقوم بتنسيق مختلف الأنشطة والعلاقات بين الناس أنفسهم وبين أدواتهم ووسط عيشهم، من أجل بلوغ درجة مثالية من المردودية والفعالية¹. إن التحليل الفيبري للسلطة الشرعية، المكون من ثلاثة أنواع وهي التقليدية والكاريزمية والبيروقراطية، هو نفسه الذي تبناه في تحليله للمدينة، في محاولة الفهم التاريخي لتطور المدينة في أوروبا الغربية حيث اعتبر المدينة هي النموذج المثالي لما يمكن أن تصل إليه العقلانية الحضارية، وذلك لتجسيدها للديموقراطية المحلية المتمثلة في المجالس المنتخبة والتنفيذية والقضائية. وأكد ماكس فيبر على أنه لا يوجد تعريف موحد للمدينة، بل توجد تعاريف كمية تعتمد معيار عدد السكان، وتعاريف كيفية تقوم على معيار الثقافة، ومنه استطاع أن يضع أول محاولة لتعريف سوسيولوجي للمدينة، يصف فيه نوعية السكن وعدد السكان ونوعية العلاقة بينهم، وكان أول من أدمج المعيار الكمي والكيفي في تعريف سوسيولوجي نموذجي للمدينة من خلال توصيفه للعلاقات الاجتماعية التي تنجم عن العدد المرتفع للسكان في مجال جغرافي ضيق². وقد استطاع ماكس فيبر أن يحدد طبيعة المدينة انطلاقاً من كيانها الاقتصادي والسياسي والإداري القانوني وغيرها، وذلك ارتباطاً بالوظائف التي تؤديها المدينة³. وقد اهتم "ماكس فيبر" بالمدينة باعتبارها مركزاً لسلطة معينة ضمن مشروعه الفكري القائم على السيادة الشرعية والعقلانية، والذي من خلاله يمكن مساءلة المدينة حول كيفية تفسير الاستراتيجية الاجتماعية لسيطرة المجتمع على الحكم والسلطة.

نقل "جورج سيمل" «George Simmel»، الظاهرة الحضرية من دراسة تعريف المدينة إلى عرض تحليل لها، ومن دراسة المدينة في الماضي إلى دراستها في الحاضر، ومن دراسة المدينة الغربية باعتبارها النموذج المثالي للحضارة إلى دراسة الواقع الحضاري للمدينة، وذلك من خلال دراسة العلاقة بين الشكل والمضمون، التي جعلته يؤسس الاتجاه الشكلي في علم الاجتماع القائم على دراسة الأشكال الاجتماعية. وقد حدد "جورج سيمل" في مقالته "المدن الكبرى والحياة الذهنية"⁴ الأشكال الاجتماعية الحديثة التي ظهرت مع تغير وانتقال المجتمعات الغربية من الأشكال التقليدية إلى الأشكال الحديثة، المتمثلة في تضخم وتطور المدن إلى ما يسمى "بالميتروبولات" التي تميزت بسيادة وانتشار عناصر ثقافية جديدة أهمها: ظهور الاستقلال الفردي

1 - Remy Jean et Voyer Liliane, *La ville et l'urbanisation*, éd. Duculot, Paris, 1978, P.P. 209-211.

2- Weber Max, *La ville*, traduit de L'Allemand par Philippe Fritsch, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1982, Pp. 17-18.

3- المالكي عبد الرحمان، مدرسة شيكاغو: ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، مرجع سابق، ص 30-35.

4 - "المدن الكبرى والحياة الذهنية" هي واحدة من أشهر مقالات جورج سيمل، التي تم إنتاجها انطلاقاً من محاضرة ألقى في عام 1902 لمؤسسة «Gehe de Dresde»، وتم نشرها في العام التالي في مجلة «Jahrbuch der Gehe-Stiftung»، (أنظر "يوشيو أتوجي"):

- Yoshio Atoji, *Georg Simmel. A Portrait of the Man and his Sociology*, Sociologica, vol. 9, n° 2, 1985, p.p.20-22.

وسيادة الفردانية والحرية الممنوحة للأفراد وتحقيق الكونية، وأولوية العقل على العاطفة خاصة العقل التجريدي والحسابي وانتشار العقلية الحذرة، إضافة إلى سيادة الثقافة الموضوعية على الذاتية، وارتفاع مدى ثقافة الملل والسأم مع انتشار ظاهرة تقسيم العمل¹.

يذكر ابن خلدون في "المقدمة" أن البدو أقدم من الحضرة، لأن أهل البدو يهتمون أساساً بتحصيل ما هو ضروري للعيش والبقاء، بينما أهل الحضرة هم الذين تخلصوا من الاقتصاد المعيشي وانخرطوا في الاقتصاد الاستهلاكي. ويضيف ابن خلدون أن أهل البدو لما تنتهي أحوالهم إلى غايتها من الرفاه والكسب، تدعو الدعة والسكون الذي هو طبيعة البشر، فينزلون المدن والأمصار². لأن المدينة توفر لهم كماليات الحياة ومختلف أسباب الرقي ونمط عيش أفضل. وبالمناسبة اعتبر الإسلام أن المدينة هي المكان الذي يعاش فيه الدين على حقيقته، لكون نمط العيش أفضل وأرقى من نمط العيش في القرى. وارتبطت الدعوة الإسلامية منذ نشأتها بالمدينة فاعتبرت المدينة تمتلك وضعاً حضارياً واجتماعياً متقدماً، يساعد على الاجتهاد والتعلم والطهارة والتعب، كما عرفت المدينة منذ القدم مختلف الأنشطة الثقافية من إدارية ودينية وعلمية، والأنشطة السياسية من عسكرية وتديرية وعلاقات داخلية وخارجية، والأنشطة الاقتصادية من تجارية وصناعية، وغيرها. لذلك كانت المدينة منذ القدم هي المهد للحركات الاجتماعية والثقافية التي من خلالها برزت مختلف المذاهب والتيارات الفكرية والسياسية، وكانت أيضاً هي المجال الذي برز فيه مختلف الحرف والصناعات، وتطورت معه الظواهر الاجتماعية للتقسيم الاجتماعي للعمل وظواهر الحراك الاجتماعي والتفاوتات والعلاقات الاجتماعية. ذهب المفكر التونسي "هشام جعيط" إلى أن المدينة تولدت عن زيادة في الإنتاج الزراعي، مكنت هذه الزيادة البعض من الناس من التحرر من عمل الأرض ومن النشاط الزراعي³. كما صرح الباحث المغربي "عبد الرحمان المالكي" بأنه لا يمكن تعريف المدينة بمعزل عن القرية، حيث أن مصطلح "المدينة" يتحدد بالمحددات والفوارق التي تميزه عن نظيره "القرية"، وأن هذه الفوارق لا يمكن تحديدها إلا عند الأشخاص الذين عاشوا في كلا المجالين وهم "المهاجرون"، الذين يمتلكون صور العيش والعمل والسكن في أذهانهم⁴.

تشمل المقاربة السوسيولوجية للمدينة العتيقة دراسة الطقوس الدينية والثقافية والاجتماعية، وتحليل الهيكل الاجتماعي والتفاعلات بين الطبقات الاجتماعية، والاهتمام بدراسة التغيرات التي تطرأ على

1 - Simmel George, *Les grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de "Sociologie des sens"*, Paris, Payot, séries : « Petite Bibliothèque Payot », 2013, 107 p., trad. J.-L. Vieillard-Baron et F. Joly, préf. P. Simay, ISBN : 978-2-228-90887-0.

2 - ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، بدون سنة الطبع، ص 190.

3 - جعيط هشام، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993، ص 67.

4 - عبد الرحمان المالكي، الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرارز، فاس، ط 1، 2015، ص 213-239.

المجتمع العتيق مع مرور الزمن وتأثيراتها في الثقافة والمجتمع والاقتصاد. باعتبار المدينة العتيقة، كتراث إنساني وحضاري، فإنها تجسد ذاكرة الشعوب التي عرفتها منذ نشأتها، حيث أنه يطلق على المدينة العتيقة لفاس بما يسمى "فاس البالي"، وهو المركز التقليدي أو المدينة التقليدية الإسلامية طبقا للمعايير الخاصة المحددة من طرف المؤسسات والمنظمات الدولية¹.

تستفيد السياحة الدينية بالمدينة العتيقة لفاس من خصوصياتها التاريخية والروحية، حيث يتمتع التدين السياحي بدعم فعلي من التجربة الدينية الفريدة من نوعها على مستوى المدن القروسطية بالعالم الإسلامي عامة، وبالمملكة المغربية بصفة خاصة، وترجع هذه التجربة الدينية إلى تكاثر الزوايا الدينية وتوارثها عبر الزمن بين الأفراد الميردين لها. إضافة إلى الممارسات الدينية التي اغتنت من الثقافات المتعاقبة على مدينة فاس منذ تأسيسها، سنة 789 ميلادية، إلى العصر الحالي.

3- دور التجربة الدينية في إبراز السياحة الدينية بفاس:

تعرف "التجربة الدينية"، حسب "وليام جيمس" «William James»، بأنها مجموعة من اللحظات التي يجد فيها الإنسان نفسه يتصل بأفعاله ومشاعره الدينية، وبالموضوعات الإلهية². تتصف عند الأفراد الذين مروا بها، بأنها تبدو كأشياء حقيقية وموضوعية، وتتضمن أشياء من تاريخ المحتوى الديني، كما تتميز بتعدد أنواعها، وتختلف عن المشاعر الدينية³. وترجع إلى رد فعل الإنسان اتجاه حياة يجب أن تعني شيئا جليلا وقيما أو متزنا، وهي تمثل عرض حول أي سلوك ديني، وتمثل مجموع الطقوس والشعائر والخطابات والممارسات اليومية والاحتفالية⁴، التي تطبعها القداسة ويتم إضافتها إلى السجل الديني الفردي أو الجماعي للأفراد والجماعات. وهي تدل على سياق ثقافي مجتمعي نصي، منتج لواقع من تعدد المعاني وتعدد التأويلات⁵.
تتعدد أنواع التجارب الدينية حسب تعدد الأديان والديانات، يقسم "وليام جيمس" التجربة الدينية إلى نوعين، الأول صحي، ويتميز بصحة العقل للفرد الخاضع للتجربة الدينية، والثاني باثولوجي، وهو اعتلال العقل عند الفرد المدعي لانفراده بتجربة معينة. كما قسم "يندل كيث" «Yandell Keith»، التجارب الدينية إلى خمسة أنواع حسب محتوى التجربة؛ الأول يعبر عن تجربة توحيدية مرتبطة بالديانات التوحيدية الثلاث، والثاني يعبر عن تجربة نرفانية مرتبطة بالديانة البوذية، ويعبر النوع الثالث عن تجربة كفالية

1- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، جهود المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في العناية بالمدن العربية التقليدية: طموحات الحاضر وآمال المستقبل، ندوة مركز المدينة العربية التقليدية بين الحاضر والمستقبل، مجلس مدينة حمص، المعهد العربي لإنشاء المدن، حمص، سورية، 2004، ص 242.

2- James William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: The Modern Library, 1958, P. 31.

3- Webb Mark, *Religious Experience*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), Edition Winter, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-experience>.

4- العطري عبد الرحيم، أنثروبولوجيا الحج الإسلامي: من التجربة الدينية إلى النقد المنفتح، منشورات باب الحكمة، تطوان، ط 1، 2021، ص 45.

5- المرجع نفسه، ص 75.

مرتبطة بأرواح الجان، والرابع يعبر عن تجربة موكشا التي تحسب على الديانة الهندوسية، أو تجارب طبيعية¹. كما يربط "لودفيغ فتجنشتاين" «Ludwig Wittgenstein»، و"فيليبس د. ز." «Phillips D.Z.»، التجارب الدينية باللغة، حيث أن غرائبية اللغة الدينية تقوم على لعبة القواعد اللغوية الخاصة المليئة بالقصص والدلالات التعبيرية والرمزية والأساليب المجازية، التي تميز اللغة الدينية عن غيرها من اللغات العادية². وقد تظهر اللغة الدينية إعجازا لسانيا لدى العديد من المتدينين، وذلك لما تحتمله هذه اللغة من قوة التأويلات والتفسيرات، التي تتغير حسب الزمان والمكان، مع إبقاء اللغة الدينية على حالها دون تغيير، لتطبعها صفة التقديس وعدم المساس بتعابيرها³.

تتميز التجربة الدينية عن التجربة الصوفية، بكون التجارب الصوفية يمكن اعتبارها دينية بعدد من الطرق، لكن تتصف بعدم القابلية للوصف، رغم أن هناك من يصفها كممارسة دينية، أو نظام ديني، يهدف إلى تصفية الإدراك والوعي والارتقاء بالعقل إلى مدارج الحكمة الإلهية⁴. وتتنوع التجارب الصوفية بدورها لتنتج طرق متنوعة من التصوف، حيث يرى "جيمس وليام" أن التصوف يتجلى في حالتين مختلفتين، الأولى كحالة مميزة للوعي، والثانية كحالة لكشف الحقائق⁵. أنتجت التجربة الصوفية في العالم طائفات دينية متنوعة لها أعداد مختلفة من الأتباع⁶، وقد استقبلت مدينة فاس منذ تأسيسها توافد هيئات متعددة من أصحاب التجارب الدينية في العالم الإسلامي، وقد اشتهرت مدينة فاس بالتجربة الصوفية في تجلياتها المتعددة، مما جعلت مدينة فاس تسمى مدينة الزوايا، وأشهرها هي⁷:

الزاوية الإدريسية: مؤسسها ادريس الثاني، أصلها الدولة الإدريسية عنوانها الحرم الإدريسي مولاي ادريس المدينة العتيقة.

الزاوية الصادقية: مؤسسها الشيخ أبي العباس سيدي أحمد الصادق السجلماسي، أصلها سجلماسية 1201 هـ، عنوانها درب الشريقات، زنقة المشاطين.

الزاوية الغازية: مؤسسها سيدي الغازي بلعربي بن التهامي السجلماسي، أصلها سجلماسية ق 13 هـ، امتدادها ز. الوالي، والبهايل، عنوانها زنقة رأس الشراطين.

1- Yandell Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, New York : Cambridge University Press, 1993, P.P. 32-25.

2- Wittgenstein Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Berkeley : University of California Press, 1978, P.77.

3- Phillips, D. Z., *Religious Beliefs and Language Games*, Ratio, 12, 1970, P. 26 — 46

4- Alston, William P., *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, P. 56.

5 - James William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, The modern Library, New York, 1958, P. 427.

6- الكتاني محمد بن جعفر، *سلوة الأنفاس*...، مرجع سابق، ج 1، ص 80-370.

7- عموري عبد العزيز، *من تاريخ التصوف في المغرب: زوايا مدينة فاس مؤسسوها مريدوها امتداداتها في المجتمع الفاسي*، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1، 2017، ص 8-24.

الزاوية التيجانية: مؤسسها أبو العباس أحمد بن عبد الله بن المختار بن محمد بن سالم الشريف الحسني التيجاني، أصلها عين ماضي الجزائر. 1214هـ 1800م، عنوانها حي القرويين، في حومة البلدية زنقة سيدي أحمد التيجاني بالقرب من زنقة رحبة القيس، باتجاه البلدية، وهو الموضع المعروف، قديم الدرداس. الزاوية الدرقاوية مؤسسها الشيخ علي الدرقاوي، الشهير بمولاي العربي، سنة 1823م، وهي زاوية ذات أصول شاذلية، عنوانها بحي البلدية.

زاوية مولاي أحمد الصقلي: مؤسسها محمد بن إبراهيم الصقلي الحسني العريضي، أصلها زاوية شاذلية 1177هـ 1763م، عنوانها فاس القرويين سبع لويات.

زاوية مولاي عمر الصقلي: مؤسسها مولاي عمر بن محمد بن الطيب الصقلي الحسني، عنوانها حي البلدية، بالقرب من دار الدبغ شواره.

الزاوية الحمومية: الشيخ سيدي أحمد بن الحسن الحسني الحمومي الإدريسي، 1251هـ 1831م، عنوانها حي البلدية.

زاوية سيدي علي الجمل: مؤسسها سيدي علي بن عبد الرحمن الحسني الإدريسي، أصلها شرفاء بني عمران 1153هـ، عنوانها حومة الرميطة، قرب مسجد سيدي أبو مدين الغوت.

زاوية سيدي بومدين الغوث: أسسها الشيخ أبي مدين سنة 594هـ، في حومة الرميطة.

زاوية سيدي أحمد بن الخياط: أسسها محمد بن عمر بن الخياط الزكاري الحسني، سنة 1343هـ، فيحي بين المدن الرميطة.

زاوية سيدي محمد بن عطية: أسسها سيدي محمد بن أبي عبد الله بن عطية الزناتي، سنة 1250هـ في درب الحبيل بحومة الرميطة.

الزاوية الخضراء: أسسها أحد الحرفيين، وكانت تعرف سابقا بالزاوية الشراعية، في درب الدروج، في حي الرصيف من عدوة الأندلس أمام مسجد فواره.

زاوية أحمد الشاوي: أسسها أبي العباس أحمد بن محمد الشاوي، من الشاوية، سنة 1282هـ، في حي كرنيز من عدوة القرويين.

زاوية التاودي بن سودة: تأسست في عهد السلطان المولى سليمان غرناطة في الأندلس، سنة 1209هـ، في درب زقاق البغل، في حي كرنيز.

الزاوية الكتانية: أسسها محمد بن عبد الكبير الكتاني سنة 1267هـ، في درب زقاق البغل في حي كرنيز من عدوة القرويين.

زاوية سيدي عبد الواحد الغندور: مؤسسها هو سيدي عبد الواحد الغندور سنة 1275هـ، بزقة عقيبة الفئران، في حي كرنيز في عدة القرويين.

- الزاوية الوزانية: أسسها سيدي محمد بن علي الوزاني، وهو الشيخ عبد الله ابن إبراهيم، سنة 1678 م، درب الحرة، في الطالعة الصغرى.
- زاوية حمدون الملاحفي: أسسها الشيخ حمدون بن عبد الرحمن الملاحفي، سنة 1072 هـ، توجد بدرب الحرة في الطالعة الصغرى.
- زاوية سيدي البدوي زويتن: أسسها أبو العباس أحمد بن الحاج أحمد الزويتن البدوي 1275 هـ، توجد بدرب سيدي محمد الحاج.
- زاوية سيدي عبد الواحد الدباغ: أسسها سيدي عبد الواحد بن إدريس الشريف الحسني الملقب الدباغ، سنة 1271 هـ، بدرب سيدي محمد الحاج في الطالعة الصغرى.
- زاوية بنغازي: أسسها الشيخ محمد بن الطاهر بن الحسن الغزي، في فترة السلطان الحسن الأول، في سوقة بن صافي.
- زاوية سيدي قاسم بن رحمون: أسسها سيدي قاسم بن رحمون، أصله من قبيلة أولاد بن رحمون بزرهون، سنة 1049 هـ، توجد بزقاق الحجر، منفتحة على حومة النجارين.
- زاوية سيدي علي المجذوب: أسسها أبي زيد سيدي عبد الرحمن المجذوب، وهو أبو الحسن سيدي علي بن المجذوب، سنة 1135 هـ، أصلها الطريقة الحمدوشية، توجد في أقصى درب سيدي يعلى من طالعة الكبرى.
- زاوية سيدي الحاج الخياط الرقعي: المدعو الحاج الخياط الرقعي الأنصاري، سنة 1115 هـ، في درب الشرشور في الشرايليين.
- زاوية سيدي محمد بن التهامي: أسسها الشيخ سيدي محمد بن التهامي بن عبد الله الشريف الحسني العلوي اليمليحي، في درب الشرشور في الشرايليين.
- زاوية سيدي أحمد بن علي الوزاني: أسسها الشيخ سيدي أحمد بن علي بن مولاي التهامي الحسني العلوي، سنة 1231 هـ، موطنها الشرشور في الشرايليين.
- زاوية سيدي محمد بن علال: أسسها سيدي محمد بن علال، توجد بحي اللمطين.
- زاوية سيدي بورمضان: أسسها الشيخ أبي العباس سيدي أحمد، توجد بحي الطالعة الكبرى.
- زاوية سيدي أحمد بن يحيى: تم تأسيسها على يد أبي العباس سيدي أحمد بن يحيى اللمطي، توجد بحي اللمطين.
- الزاوية السفينانية: أسسها سيدي الحسن بن إبراهيم السفيناني، الذي توفي سنة 1098 هـ، حي عين أزلتين.
- الزاوية العيساوية: أسسها الحاج عبد السلام برادة الشيخ محمد بن عيسى ق 12 هـ، مسجد الديوان، القريب من جامع القرويين.

الزاوية الفاسية: تم تأسيسها على يد الشيخ أبي المحاسن يوسف الفاسي، سنة 988 هـ 1580 م، حي المخفية في عدوة الأندلس، بحي القلاطين¹.

تعتبر التجربة الدينية شخصية وفريدة لكل فرد، وقد تختلف من شخص لآخر حسب الخلفية الثقافية والتربوية والتجارب الشخصية. يمكن أن تكون التجربة الدينية مصدرا للإلهام والتعزيز الروحي والاحتكاك بالأسئلة العميقة حول الوجود والمعنى والموت والمصير الروحي، كما يمكن للتجربة الدينية أن تشكل الهوية الدينية وتعطي الأفراد إطارا لتفسير حياتهم وتوجيه خياراتهم الأخلاقية وقد تؤدي إلى التواصل الأعظم مع الذات والإلهية والمجتمع الديني.

4- دور الممارسة الدينية في تطور السياحة الدينية بفاس:

تعرف "الممارسة"، بالإنجليزية «Practice» أو بالفرنسية «Pratique»، بأنها التطبيق العملي للافتراضات النظرية، وهي أسلوب لاختبار مدى صحة الافتراض النظري الذي يمكن التنبؤ به². أما الممارسة الدينية فقد تتخذ تعاريف متعددة حسب تعدد الأديان وتعدد الباحثين فيها من مختلف المقاربات، وتعتبر الممارسة الدينية في المنظور السوسيولوجي والأنثروبولوجي حجر الزاوية للدراسات الدينية، بل تعد هي موضوع التدين «Religiosity» نفسه³، الذي يصعب على كل باحث الإلمام بجوانبه المنهجية والنظرية والميدانية، نظرا لتنوع وتعدد المقاربات والمناهج والطرق من جهة، ولارتباطه بمواضيع إشكالية ومجالية متعددة المداخل من جهة ثانية. حيث ترتبط الممارسة الدينية بالسياق الاجتماعي الذي يحتضنها، وتتضمن مجموعة متنوعة من الأفعال والطقوس والشعائر التي تتوافق مع التعاليم والتوجيهات الدينية.

توجد بالمدينة العتيقة لفاس أشكال متعددة من الممارسات الدينية الشائعة، التي يمارسها الأفراد والجماعات في حياتهم اليومية والأسبوعية والموسمية أو المناسباتية، وذلك تعبيرا عن معتقداتهم أو انتماءاتهم أو تجاربهم أو من أجل أهداف نفسية أو حياتية أو مجتمعية⁴، ويمكن ذكر من بينها ما يلي:

الممارسات اليومية: تتجلى في الخطابات الدينية كالدعاء والاستخارة ومجموع عمليات التواصل التي تضم المفردات والمفاهيم الدينية، وفي الصلاة التي يمكن اعتبارها العنصر الأساسي المعبر عن الممارسة الدينية، حيث تنوع طرق الصلاة والعبادة في هذه الأسواق، وقد تظهر جليا عند الأذان لصلاة الظهر والعصر وكذا المغرب عند الأفراد والجماعات بأسواق المدينة العتيقة، حيث أن الممارسين لهذا الركن التعبدي يتركون محلاتهم ويتجهون إلى المسجد أو يصلون جماعة أو فرادى في أمكنة مخصصة للصلاة

1- الذهبي نفيسة، الزاوية الفاسية، التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2001.

2- بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1982، ص. 323.

4- الجوهري محمد وآخرون، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 3، 2010، ص. 496.

4- Bourdieu Pierre, Esquisse d'une théorie de la pratique - Précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, librairie Droz, 1972.

وقريبة من عملهم، يقوم الأفراد بالصلاة من أجل التواصل المباشر مع الإلهية والتوجه إليها بالطلب والشكر والتضرع، أو من أجل إظهار التقوى والانضباط بغية استحسان الناس والمارة والزبناء، وذلك من أجل رسم صورة دينية تطمئن المشتري وتبني الثقة بين الأطراف المعنية في العمليات التبادلية. يتجه الكثير في ممارستهم الدينية اليومية إلى التعلم الديني وقراءة القرآن وحفظه، من خلال تلقي دروس دينية في المدارس والمعاهد والجامعات والمنابر التعليمية بالمؤسسات الدينية، أو أماكن تواجدهم بأسواق المدينة العتيقة التي لا تبتعد عن جامعة القرويين ولا عن المساجد والزوايا.

الممارسات الأسبوعية: تتجلى أساساً في تقديس يوم الجمعة من كل أسبوع، حيث يعتبر يوم الجمعة يوماً مميزاً ومقدساً. إذ يتخذ كل الأفراد والجماعات عطلة أسبوعية لهم، وفي نفس الوقت يوم نوستالجي تذكاري ويوم فرحة واحتفال، ويخصصون هذا اليوم المقدس للتعبد والنظافة وزيارة المقابر والصلاة والاستهلاك الموحد، حيث تغلق جل أسواق المدينة العتيقة وكل المحلات التجارية والحرفية والصناعية، ويهتم الأفراد بنظافة الأبدان والثياب، ويقصد أغلبهم حمامات المدينة، ويقوم الناس بزيارة مقابر أقرانهم ويقدمون الصلوات والأدعية لأرواح الموتى، كما يتم بعد ذلك ارتداء اللباس التقليدي، وحمل الرموز التعبديّة من سبحة وسجادة ثم الذهاب إلى المسجد، ويعودون إلى منازلهم أو منازل أهلكهم لإتمام المراسيم والطقوس الخاصة بهذا اليوم، وذلك عبر الحفاظ على التقاليد الاجتماعية، المتمثلة في اجتماع أفراد العائلة والتفافهم حول مائدة جماعية من أجل استهلاك وجبة الغذاء المشتركة والموحدة، وهي أكلة "الكسكس"، التي تهيمن على جميع الموائد المغربية عامة وفي المدينة العتيقة لفاس بشكل خاص. تصاحب هذه المشاركة في الشعائر والطقوس الأسبوعية، صيام ليومي الإثنين والخميس لبعض الأفراد، ويختار البعض الآخر الصدقة والانخراط في الخدمة الاجتماعية والعمل الخيري التطوعي، وإظهار الممارسة الدينية بمساعدة الفقراء والمحتاجين من أجل الحصول على صفة "المحسنين".

الممارسات الموسمية: تتعدد الممارسات الدينية ذات الطابع الموسمي في أسواق المدينة العتيقة بفاس، تصاحبها حركية اقتصادية واجتماعية وثقافية مهمة في هذه المجتمع البحثي، تتجلى هذه الممارسات الموسمية في عدة مواقيت زمانية ومكانية، تتكرر مرة في السنة، لتثبت طابعها الموسمي، وأهمها شهر رمضان مع عيد الفطر، وموسم الحج مع عيد الأضحى، وموسم عاشوراء مع عيد المولد النبوي. حيث يعتبر شهر رمضان كشهر الصيام، هو أهم شهر للممارسات الدينية في السنة، لأنه، حسب الاعتقاد الإسلامي، يعتبر الشهر الذي نزل فيه القرآن، ويختتم هذا الشهر المقدس بالاحتفال بعيد الفطر الذي يعبر به المسلمون عن فرحتهم بانتهاء الموقت الزماني للصيام الواجب، ويتم فيها إخراج زكاة الفطر تسمى "زكاة الأبدان"، تعطى للفقراء والمساكين ضمن مبدأ الواجبات التضامنية في الدين الإسلامي. تتعدى ظاهرة ممارسة الصيام الواجبات المفروضة المتمثلة في المواقيت الرمضانية، إلى النوافل المستحبة، وهي كثيرة، متمثلة في صيام الأيام الستة من شهر شوال، وأيام عاشوراء، وأيام الوقوف بعرفة ومتوسطات الشهور القمرية، وأيام الإثنين والخميس من كل أسبوع، وغيرها. تتجلى الممارسات الدينية أيضاً في الظاهرة الحجية التي تعد ركناً من أركان الإسلام ويقوم بها المسلمون في مواقيت زمنية موحدة، أي خلال العشرة أيام من الشهر الثاني

عشر القمري، عبر التوجه إلى مدينة مكة لأداء مناسك الحج، وفي نفس المكان يتم ممارسة شعائر العمرة إلا أنها في مواقيت زمنية مختلفة. تمارس أيضا الزيارات الدينية في مدينة فاس عبر توافد مريدي الزوايا في المدينة العتيقة، وخاصة الزاوية الإدريسية التي يتوافد عليها المريدين من كل مكان في العالم العربي والإسلامي، والزاوية التيجانية التي تستقبل أفواجا متعددة من سكان السينغال، والزاوية البودشيشية التي تعرف انتشارا واسعا في المغرب، وغيرها من الزوايا. يختتم موسم الحج والزيارات الدينية بالاحتفالات التي تصاحبها تقديم وقرابين وأضاحي، أشهرها عيد الأضحى الذي يختتم موسم الحج، تعرف أسواق المدينة العتيقة في هذه المناسبة حركية اقتصادية وتجارية واستهلاكية منقطعة النظير، تصاحبها ممارسات اجتماعية ثقافية ودينية طقوسية، تحمل دلالات رمزية متنوعة¹. تتعدد الممارسات الدينية كذلك في موسم عاشوراء وعيد المولد النبوي، حيث تمارس طقوس معينة للاحتفال بهذه المناسبة، يبتدئ التحضير لها قبل حلول شهر ربيع الأول بأسابيع، وذلك بمساهمة كل مكونات الأسواق بالمدينة العتيقة لفاس لصالح مدبري الزاوية الإدريسية من أجل شراء لباس للضحرك وتجهيزه بالمعدات المزارية، ليختتم بالأضحية في عيد المولد النبوي.

الممارسات المناسباتية: يتم تخليد عدة مناسبات دينية، أهمها الطقوس والشعائر التي تمارس في الأعياد والمناسبات الدينية التي قد تكون مرة أو بعض المرات في عمر الإنسان، وأهمها طقوس العبور²، وشعائر العمرة والحج والزيارات والاحتفالات الدينية غير المنتظمة. بالإضافة إلى ذلك، تشمل الممارسة الدينية القيام بالأعمال الخيرية والتطوع في المجتمع، حيث يتم تشجيع المؤمنون على مساعدة الآخرين ونشر المحبة والعدالة والرحمة بينهم. وهناك ممارسات دينية مناسباتية تدخل ضمن العلاج الروحي والجسدي لبعض الأمراض، وهي الرقية الشرعية والحجامة، إذ تعد الأولى من بين العلاجات التقليدية للأمراض الروحية والنفسية المستعصية تشخيصها، بينما تعبر الثانية عن العلاج التقليدي للأمراض البدنية، يتم من خلالها تفريغ الدماء الزائدة والمملوثة من الجسم بواسطة العلب المصممة والمتخصصة لهذا الغرض، وذلك قصد إجراء العلاجات الجسدية التقليدية لاستخراج الأمراض والأوجاع. وتعد هذه الممارسات من بين الطقوس الشعبية الشائعة في أسواق المدينة العتيقة لفاس.

هذه مجرد أمثلة قليلة من أشكال الممارسة الدينية، يجب أن نلاحظ أن الممارسة الدينية يمكن أن تختلف بين الأفراد حسب المعتقدات الدينية الشخصية والتي تميز كل صنف من التدين عن الآخر. بعض الأفراد قد يمارسون الدين بشكل فردي من خلال الصلاة والتأمل الشخصي، في حين يشارك آخرون في الممارسات الجماعية عبر العبادات الدورية والاحتفالات المناسباتية والموسمية أو عبر الطقوس والشعائر التي تصاحب التحضيرات لها. تلعب الممارسات الدينية دورا مهما في توجيه سلوك وأخلاق الأفراد وتعزيز إيمانهم.

1- ساينو أكوايفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، مرجع سابق، ص. 96-103.

2- Van-Gennep Arnold, *les rites de passage*, Paris, Ed. Picard, 1981.

5- مظاهر السياحة الدينية بمدينة فاس:

تسعى الحكومة الغربية بتنسيق مع السلطات المحلية لمدينة فاس إلى جعل المدينة العتيقة منطقة جذب للسياحة الدينية وللفعاليات الثقافية والاجتماعية والبيئية، وذلك من خلال جعلها مدينة الاحتفالات والمواسم، من جهة، واستغلال طابعها العتيق لجعلها مدينة المشاة منى جهة ثانية.

تعرف مدينة فاس العتيقة بطابعها الاحتفالي والكرنفالي، من خلال تنظيمها للعديد من المواسم والمهرجانات السنوية والموسمية، التي تجذب عددا كبيرا من السياح والزوار من مختلف أنحاء العالم. إذ تشتهر هذه المدينة بتقديم فعاليات متنوعة ومميزة خلال مواسم طبيعية مثل الصيف، والشتاء، والربيع، والخريف، أو مواسم دينية مثل الأعياد الدينية كعيد الفطر، وعيد الأضحى وعيد المولد النبوي، أو أعياد عالمية ووطنية ومحلية. وتتضمن هذه المناسبات عرض مجموعة من الإنتاجات المادية والرمزية متمثلة في الحفلات الفنية والموسيقية، والثقافات الشعبية، ومنتجات اقتصادية، وغيرها.

تعرف مدينة "فاس" حركة ثقافية واجتماعية متميزة على مدار السنة، تتجسد في غزارة مواسمها ومهرجاناتها الدولية والوطنية والمحلية، بالإضافة إلى الاحتفالات الدينية والأنشطة الثقافية المختلفة والمتنوعة، على هذا الأساس تتبوأ مكانتها كأحد أبرز مواقع التراث العالمي. حيث توجت مدينة "فاس" كتراث عالمي حي، من قبل "اليونسكو" عام 1981، وتم اختيارها كعاصمة للثقافة الإسلامية سنة 2007 من طرف المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم "إيسيسكو"¹. وتقام بمدينة فاس مجموعة من المواسم السنوية والمهرجانات والملتقيات الثقافية والفنية، ونذكر أهمها:

موسم مولاي إدريس الثاني: هو مهرجان ديني سنوي يحتفل به المغاربة في المدينة العتيقة لفاس في شهر ربيع الثاني من كل سنة هجرية. ويعتبر هذا المهرجان من أهم المهرجانات الدينية في المغرب، حيث يقصده الآلاف من المواطنين والزوار من مختلف أنحاء المملكة. وتتميز فعاليات موسم مولاي إدريس الثاني بمجموعة من المظاهر الدينية والثقافية والاجتماعية، إذ يتم إحياء الموسم بالأدعية والتكبيرات والمدائح النبوية². كما تشهد المدينة خلال فترة الموسم ازدحاما كبيرا في الأسواق والمحلات التجارية، حيث يتوافد السكان والزوار لشراء الملابس والهدايا والتحف التذكارية³.

موسم سيدي علي بوغالب: هو موسم ديني يقام بعدوة الأندلس بالمدينة العتيقة لفاس لمدة ثلاثة أيام في منتصف شهر نونبر من كل سنة، يخلد في الذكرى السنوية للولي سيدي علي بوغالب الذي يعتبر واحدا

1- قرار اتخذه المؤتمر الإسلامي الرابع لوزراء الثقافة الذي انعقد في الجزائر في دجنبر 2004 والذي قرر باختيار ما بين ثلاث عواصم للثقافة الإسلامية لسنة 2007 هي: "فاس" عن المنطقة العربية، و"طشقند" عن المنطقة الآسيوية، و"دكار" عن المنطقة الإفريقية.

2- لوطورنو روجي، فاس قبل الحماية، مرجع سابق، ص. 860.

3- بنعبد الله عبد العزيز، فاس: منبع الإشعاع في القارة الإفريقية، الجزء 1، المطبعة الملكية، الرباط، 2001، ص. ص. 361-

من أهم أولياء الطريقة الصوفية في فاس. وتتضمن الاحتفالات الشعبية في الموسم العديد من الأعمال الخيرية والتطوعية وخاصة القوافل الطبية والختان الجماعي للأطفال¹.

موسم سيدي احمد التيجاني: هو موسم ديني يحتفل به أتباع الزاوية التيجانية، المتواجد مقرها بحي البليدة المسمى قديما بحومة الدرداس، بالقرب من جامع القرويين والأسواق التجارية داخل المدينة القديمة². يقام هذا الموسم خلال شهر ماي من كل سنة. يشتمل الموسم على العديد من الفعاليات الدينية والاجتماعية والثقافية، مثل الصلوات الجماعية والأنشطة الترفيهية والحرفية والتجارية، وتعتبر هذه المناسبة فرصة للتعرف على التراث والثقافة الشعبية لمجموعة من الدول العربية والإفريقية والعالمية³.

مهرجان فن الطبخ: يجتمع في هذا الحدث خبراء الطهي والطهاة والمراقبين الغذائيين والعديد من الزوار من جميع أنحاء العالم من أجل عرض مختلف المأكولات التقليدية المغربية. يقام سنويا لمدة خمسة أيام. حيث يهدف هذا المهرجان إلى الحفاظ على التقاليد والثقافة المغربية في الطبخ والمأكولات. تشمل فعاليات المهرجان العروض والمسابقات للطهي، وورش العمل للمهتمين بتعلم الطهي، والمحاضرات والمناقشات حول مختلف جوانب فن الطبخ وتاريخ المطبخ المغربي. يضاف هذا المهرجان العديد من المهرجانات التي تتعلق بفن الطبخ في مختلف أنحاء العالم، والتي تجمع بين المأكولات الشهية والفن الجميل والثقافة المحلية. ومن بينها: مهرجان "بوكان" للمأكولات البحرية والأسماك الطازجة في بلجيكا، ومهرجان الشوكولاتة "صالون دو شوكولا" في باريس، ثم مهرجان الغذائي "سان سيباستيان" في إسبانيا، ومهرجان الفلفل "تشيلي بيبر" في الأرجنتين، وغيرها⁴.

مهرجان ربيع فاس: هو ملتقى ثقافي، تنظمه وزارة الثقافة المغربية، يعبر عن حدث ثقافي سنوي، يقام خلال الأسبوع الأخير من شهر مارس، ويستمر لمدة أسبوعين. يتميز بتقديم فعاليات ثقافية متنوعة، بما في ذلك العروض الموسيقية والمعارض الفنية والعروض الشعبية والفعاليات الأدبية والعروض المسرحية والسينمائية والمنتديات الثقافية. ويهدف المهرجان إلى تعزيز الثقافة والفنون والتراث المغربي والعربي والإسلامي وتعزيز الحوار والتبادل الثقافي بين الثقافات المختلفة⁵.

مهرجان فن الملحون: هو حدث ثقافي يقام عادة في شهر يونيو، ويستقطب العديد من الزوار من داخل المغرب وخارجه، ويتميز بتقديم الفنون والموسيقى التقليدية المغربية وخاصة طرب الملحون، بالإضافة إلى عروض للفرق الشعبية والتراثية وورش عمل للموسيقى التقليدية المغربية. حيث يتمتع المهرجان بسمعة جيدة في عالم الموسيقى التقليدية⁶.

1- بنعبد الله عبد العزيز، فاس: منبع الإشعاع في القارة الإفريقية، ص. 370.

2- المرجع نفسه، ص. 375.

3- لوطورنو روجي، فاس قبل الحماية، مرجع سابق، ص. 869.

4- المهرجانات الكبرى، جهة فاس، مكناس: <https://tinyurl.com/2b9brbvo>.

5- المرجع نفسه.

6- المرجع نفسه.

مهرجان فاس للموسيقى العالمية العريقة: هو حدث سنوي يقام في مدينة فاس، ويستمر لمدة خمسة أيام. يضم المهرجان مجموعة متنوعة من الفنانين والموسيقيين الذين يقدمون عروضاً موسيقية تمزج بين الثقافات والتقاليد المغربية والعالمية. يتميز المهرجان بتوفير منصة للموسيقيين الروحيين من جميع أنحاء العالم، وتشمل العروض موسيقى الصوفية والغناء الروحي والتراثي والجاز والبلوز والموسيقى الكلاسيكية وغيرها. تم تأسيس المهرجان سنة 1994 ويعد واحداً من أهم المهرجانات الموسيقية في المغرب والعالم العربي¹.

المهرجان الدولي للثقافة الأمازيغية: هو ملتقى دولي يحتفي بالتنوع الثقافي الأمازيغي للمغرب، ينظم من طرف مركز جنوب شمال لحوار الثقافات والدراسات حول الهجرة، بشراكة مع مجلس جهة فاس-مكناس، وقد بلغ هذا الملتقى دورته الرابع عشرة سنة 2018 ميلادية².

مهرجان الموسيقى الصوفية: هو حدث سنوي تم تأسيسه سنة 1994، يعد واحد من أهم المهرجانات الموسيقية في المغرب والعالم العربي، يقام في جو مفعم بالروحانية والتعبد والتأمل. يتميز بعروض للموسيقى الصوفية التي تعتبر جزءاً من التراث الثقافي والديني للمغاربة، وتشمل عروض المهرجان أنواعاً مختلفة من الموسيقى الصوفية، بما في ذلك الغناء والرقص والطقوس الدينية التي تشارك فيها الطوائف الصوفية المختلفة في المغرب³.

المهرجان الوطني لفن السماع والمديح النبوي: تأسس المهرجان الوطني لفن السماع والمديح النبوي في عام 1974، يقام سنوياً في شهر أكتوبر، يتميز هذا المهرجان بتقديم عروض فنية متنوعة ومبتكرة في مختلف المجالات الفنية مثل الموسيقى والشعر والرقص والتمثيل والفنون البصرية. ومنذ ذلك الحين أصبح حدثاً مهماً في عالم الفن والثقافة في المغرب. ويشكل هذا المهرجان فرصة للفنانين والمواهب الجديدة لعرض أعمالهم والتواصل مع الجمهور وتبادل الخبرات والمعارف مع فنانين آخرين من جميع أنحاء العالم⁴.

المهرجان الوطني للفيلم التربوي: يعقد سنوياً في مدينة فاس، وهو حدث يهدف إلى تشجيع صناعة الأفلام التربوية وتكريم الأعمال المميزة في هذا المجال. يشهد المهرجان عرض العديد من الأفلام التربوية المتنوعة، ويتضمن برامج تدريبية وورش عمل للمهتمين بصناعة الأفلام والمهتمين بالتربية. وتتميز الأفلام المشاركة في المهرجان بتناولها مواضيع تربوية هادفة ومفيدة للمجتمع. يعد المهرجان الوطني للفيلم التربوي بفاس فرصة لصناع الأفلام التربوية لعرض أعمالهم والتواصل مع جمهور مهتم بهذا المجال، ويعد أيضاً فرصة لتحديث الأفكار والتقنيات في صناعة الأفلام التربوية⁵.

1- المهرجانات الكبرى، جهة فاس، مكناس: <https://tinyurl.com/2b9brbvo>.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

المهرجان الدولي للرسوم المتحركة: هو حدث سنوي يقام لمدة ثلاثة أيام عادة. يهدف إلى تعزيز فن الرسوم المتحركة وتشجيع المبدعين والمواهب الشابة في هذا المجال. تشمل فعاليات المهرجان عروض الأفلام القصيرة والطويلة للرسوم المتحركة، بالإضافة إلى ورش عمل ومحاضرات تعليمية ومسابقات للمشاركين. يعد المهرجان فرصة ممتازة للمهتمين بفن الرسوم المتحركة للتواصل مع المبدعين وتوسيع معرفتهم بالمجال¹.

الملتقى الشعري بفاس: هو حدث ثقافي سنوي يقام عادة في شهر مايو من كل عام، تم إطلاقه سنة 1994، يهدف إلى تكريم الشعر والشعراء وتعزيز الثقافة الأدبية في المنطقة والعالم العربي. يشارك في الملتقى عدد كبير من الشعراء والأدباء من جميع أنحاء المغرب والعالم العربي، كما يستقطب الملتقى عددا كبيرا من الجمهور والمهتمين بالشعر والأدب. تتضمن فعاليات الملتقى العديد من الأنشطة المتنوعة، مثل القراءات الشعرية والمحاضرات وورش العمل والندوات الثقافية والمسابقات الأدبية، كما يتم خلال الملتقى تكريم عدد من الشعراء والأدباء المتميزين في مجال الشعر والأدب².

مهرجان فنون الشارع: هو عبارة عن تظاهرة فنية وتعبيرية، تقام في الأسبوع الأول من شهر شتنبر من كل سنة، وكانت أول دورته سنة 2013، يهدف المهرجان إلى تثمين الثقافة المغربية المعاصرة، وتعزيز الانفتاح على مختلف ثقافات العالم، عبر تقديم لوحات فنية وفولكلورية تعبر عن الميول الموسيقي والفني للشباب. وقد عرفت مهرجانات فنون الشارع انتشارا ملحوظا في جميع دول العالم منذ ستينيات القرن الماضي، تعبيرا على الحرية الفنية والتخلص من قيود المؤسسات في تنظيم المناسبات الموسيقية والفنية³.

6- خاتمة:

يساهم هذا البحث في فهم أعمق لظاهرة السياحة الدينية في مدينة فاس، حيث تعتبر السياحة الدينية تجربة ثرية تساهم في تشكيل هوية المدينة وتؤثر على المجتمع المحلي من عدة نواحي. من خلال دمج التجربة الشخصية مع الممارسة اليومية للسكان والزوار، يتضح أن السياحة الدينية في فاس لها تأثيرات اجتماعية وثقافية تتطلب استراتيجيات سياحية واعية ومتوازنة. حيث تؤثر السياحة على الهوية الثقافية عبر الكشف عن تفاعل معقد بين السكان المحليين والزوار، إذ يساهم التبادل الثقافي في تعزيز الهوية الدينية لمدينة فاس، ولكنه في بعض الأحيان يؤدي إلى تغييرات في القيم والسلوكيات الاجتماعية. وقد تعمل السياحة الدينية على رفع بعض التحديات الاقتصادية والاجتماعية، حيث تساهم في تحسين الاقتصاد المحلي، إلا أنها تجلب تحديات مثل ارتفاع تكلفة المعيشة للسكان الأصليين وتزايد الضغوط على الموارد المحلية. وقد تكون للسياحة الدينية أثارا روحية، عبر رؤية الزوار في فاس أنه مكانا يوفر تجربة روحية فريدة تعزز من

1 - المهرجانات الكبرى، جهة فاس، مكناس: <https://tinyurl.com/2b9brbvo>.

2- المرجع نفسه.

3- وزارة الثقافة، دليل مهرجانات: فن وتراث، مطبعة دار المناهل، وزارة الثقافة، الرباط، مارس 2014، ص. 26.

تقديرهم للتراث الإسلامي والروحاني، مما يساهم في بناء جسور ثقافية وروحية بين المغرب وزواره من مختلف أنحاء العالم.

وعبر هذه النتائج يمكن تقديم مجموعة من التوصيات، تتمثل في تعزيز التوعية الثقافية والدينية للزوار والسياح، قبل وأثناء زيارتهم لضمان احترامهم لقيم وعادات المجتمع المحلي. ثم تطوير استراتيجيات سياحية مستدامة، عبر وضع سياسات تدعم السياحة المستدامة تحافظ على التراث الثقافي وتحمي الموارد البيئية لمدينة فاس. بالإضافة إلى تعزيز مشاركة المجتمع المحلي، من خلال تشجيع مشاركة السكان المحليين في تخطيط وتطوير السياحة الدينية بما يتناسب مع تطلعاتهم واحتياجاتهم.

تعتبر مدينة فاس إحدى المدن الثقافية في العالم وتشتهر بتنظيم العديد من المهرجانات والاحتفالات طوال العام. تعد المدينة مركزاً للفن والثقافة في المغرب، حيث يعيش فيها العديد من الفنانين والمثقفين. هناك مهرجانات أخرى تشتهر بها مدينة فاس، مثل: مهرجان فاس للثقافة والفنون، ومهرجان فاس للثقافة اليهودية. وهناك العديد من المهرجانات والفعاليات الأخرى التي تنظم في فاس على مدار السنة، وتتنوع بين المهرجانات الدينية والثقافية والفنية، مما يجعل المدينة وجهة مفضلة لمختلف المهتمين بالسياحة الدينية. بالإضافة إلى هذه المهرجانات والمواسم، فإن الطبيعة الإيكولوجية للمدينة العتيقة، المتمثلة في مدينة المشاة، هي الأخرى قد تقوم بجعل المدينة العتيقة لفاس مركزاً مهماً لاستقطاب الزوار من أجل ترسيخ السياحة الدينية. ماذا يقصد "بمدن المشاة"؟ وهل المدينة العتيقة لفاس تنتمي لهذا النوع من المدن؟ وهل شيدت بقصد أن تكون مدينة المشاة، أم أن الظرفية التاريخية هي التي جعلتها كذلك؟ وكيف حافظت المدينة العتيقة لفاس على ميزتها "كمدينة المشاة" منذ العصور الوسطى، وكيف ساهمت في تجويد الحياة فيها؟



المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- 1- ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون: كتاب العبروديان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، بدون سنة الطبع.
- 2- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة "مدن"، بيروت، 1956.
- 3- أبو حاقّة أحمد وآخرون، معجم النفائس الكبير، دار النفائس، ط 1، 2007.
- 4- أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2004.
- 5- بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1982.
- 6- بروفنصال ليفي، تأسيس مدينة فاس، تعريب سعيد النجار وأحمد اليبوري، مجلة البحث العلمي، العدد 31، أكتوبر 1980.
- 7- بنعبد الله عبد العزيز، فاس: منبع الإشعاع في القارة الإفريقية، الجزء 1، المطبعة الملكية، الرباط، 2001.
- 8- جعيط هشام، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993.
- 9- الجوهري محمد وآخرون، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 3، 2010.
- 10- الجوهري هناء محمد، علم الاجتماع الحضري، دار المسيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2008.
- 11- الدبيشي عبد الوهاب، توزيع المرافق الاقتصادية بفاس المرينية، أعمال ندوة التجارة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، 1989.
- 12- الذهبي نفيسة، الزاوية الفاسية، التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2001.
- 13- رشوان أحمد حسين عبد الحميد، مشكلات المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، ط 1، 2002.
- 14- سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، مرجع سابق.
- 15- السيد عبد العاطي سيد: علم الاجتماع الحضري: مدخل نظري، ج 1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003.

- 16- العبادي أحمد مختار، الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، المجلد 11، العدد 1، 1980.
- 17- عبد الغني أبو العزم، معجم الغني الإلكتروني، تنسيق فواز زكارنة، 2013، حرف الميم، المدينة.
- 18- العطري عبد الرحيم، أنثروبولوجيا الحج الإسلامي: من التجربة الدينية إلى النقد المنفتح، منشورات باب الحكمة، تطوان، ط 1، 2021.
- 19- عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (بمساعدة فريق عمل)، القاهرة، عالم الكتب، ط 1، 2008.
- 20- عموري عبد العزيز، من تاريخ التصوف في المغرب: زوايا مدينة فاس مؤسسوها يريدوها امتداداتها في المجتمع الفاسي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1، 2017.
- 21- غيث محمد عاطف، علم الاجتماع الحضري: مدخل نظري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1995.
- 22- الكتاني محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس...، ج 1.
- 23- لوطونو روجي، فاس قبل الحماية، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1992.
- 24- مارشال جوردون، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الثالث، ترجمة محمد محي الدين، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط 1، 2001.
- 25- المالكي عبد الرحمان، الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرارز، فاس، ط 1، 2015.
- 26- المالكي عبد الرحمان، مدرسة شيكاغو: ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 2016.
- 27- المندوبية السامية للتخطيط، حسب إحصائيات 2014.
- 28- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، جهود المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في العناية بالمدن العربية التقليدية: طموحات الحاضر وآمال المستقبل، ندوة مركز المدينة العربية التقليدية بين الحاضر والمستقبل، مجلس مدينة حمص، المعهد العربي لإنماء المدن، حمص، سورية، 2004.
- 29- وزارة الثقافة، دليل مهرجانات: فن وتراث، مطبعة دار المناهل، وزارة الثقافة، الرباط، مارس 2014.
- 30- الوزان الفاسي الحسن بن محمد، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1983.

باللغات الأجنبية:

- 1- Ageron CARLES-robert, Cote Marc : L'Algérie ou l'espace retourné, in : Revue française d'histoire d'outre-mer, tome77, n° 287, 2ème Trimestre, 1990.
- 2- Alston, William P., Perceiving God, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- 3- BoillatP. WidmerG., Répercussions socio-économiques d'une extension du secteur à priorité piétonne dans le centre-ville de Genève, OUM / Université de Genève- 2001.
- 4- Bourdieu Pierre, Esquisse d'une théorie de la pratique - Précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, librairie DROZ, 1972.
- 5- Bruhns Hinnerk, Ville et État chez Max Weber. In : Les Annales de la recherche Urbaine, Villes et Etats, N°38,1988,
- 6- BURGEL Guy, La ville d'aujourd'hui, Ed Hachette, Paris, 1993.
- 7- Castells Manuel, Y a-t-il une sociologie urbaine ? In : Sociologie du travail, 10^e année n°1, Janvier-mars 1968.
- 8- DURKHEIM Emil, La science sociale et l'action, col. sup., éd. PUF, Paris, 1970.
- 9- Gironi Luca, L'impact de la piétonisation sur les rues centrales, Faculté des Sciences appliquées, Liège université, 2020, p. 21. <http://hdl.handle.net/2268.2/9023>."
- 10-James William, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, The modern Library, New York, 1958.
- 11- LE TOURNEAU Roger, La vie quotidienne à Fès en 1900, Hachette, Paris, 1965.
- 12- LEDRUT Raymond, L'espace social de la ville, Ed. Anthropos, Paris, 1968.
- 13- REMY Jean et VOYE Liliane, La ville et l'urbanisation, éd. Duculot, Paris, 1978.
- 14- Remy Jean, La ville : Phénomène économique. deuxième édition : Economica, 2000.
- 15- SIMMEL Georg, Les grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de "Sociologie des sens", Paris, Payot, séries : « Petite Bibliothèque Payot », 2013, 107 p., trad. J.-L. Vieillard-Baron et F. Joly, préf. P. Simay, ISBN : 978-2-228-90887-0.
- 16- Solioz Muriel, Analyse urbaine et socioéconomique du centre-ville de Nyon, Usine21, HEV, Lausanne, 2007.
- 17- TAAMOUTI Mohamed, Médinas du Maroc, Haut-commissariat au Plan, Cahiers du Plan, n°20, Rabat, 2008.

- 18-Van-Gennep Arnold, *les rites de passage*, Paris, Ed. Picard, 1981.
- 19-Webb Mark, *Religious Experience*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), Edition Winter, 2017.
- 20-WEBER Max, *La ville*, traduit de L'Allemand par Philippe FRITSCH, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1982.
- 21-Wittgenstein Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Berkeley: University of California Press, 1978.
- 22-Wulff David, *Psychology of Religion*, New York: John Wiley & Sons, Inc., 1997.
- 23-Yandell Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cambridge University Press, 1993.
- 24-Yeung, J.W.K., *Religious Involvement and Participation in Volunteering: Types, Domains and Aggregate*, *Voluntas* 28, 2017, P.P. 110–138, <https://doi.org/10.1007/s11266-016-9756-6>
- 25-Yoshio Atoji, *Georg Simmel. A Portrait of the Man and his Sociology*, *Sociologica*, vol. 9, n°2, 1985.

مقالات

6. جدلية النظر والتحقيق في القصة المغربية الحديثة، قراءة في كتاب الزرافة المشتعلة لأحمد بوزفور
أ. عادل بوحوت.....114
7. توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي: رهانات المستقبل وتحديات الواقع
(دراسة ميدانية)
أ. عبد الصادق السراوي وأ. عبد الحق لمام.....136
8. النقد المسرحي المغربي بين هيمنة الجهاز المفاهيمي الاستعماري وسيرورة تأسيس الكينونة النقدية ما بعد
الكولونيالية، قراءة في المشروع النقدي لحسن المنيعي
أ. د. يوسف أمفزع.....159
9. دراسة الحوار الأدبي: إشكالاته ومقارباته
د. نورة قريع.....175
10. جدلية النص الأدبي بين الإنتاج والتلقي مقارنة نقدية
د. زكية محمد خالد أحمد.....188
11. سيميائية استراتيجيا الوجه والقفا في رواية "زوايا عمياء" للأزهر الزناد
د. نهاد العلوي.....205
12. الجملة بين النظام والاستعمال عند سوسير وبنفنيست
د. خالد السويح.....222
13. خطر التقليد على الأمة الإسلامية، "العلامة البشير الإبراهيمي نموذجا"
د. علي يطو.....258

14. التحديّات السوسيوثقافيّة لممارسة العمل الاجتماعيّ في المجتمع المغربيّ قطاع التعليم نموذجا
د. حسن حبران ود. زهرة الذهّابي.....272
15. سبينوزا، "إشكاليّة ترتيب العلاقة بين الانفعالات ونشأة الدولة (أمساكنة أم مجاوزة؟)"
أ. أحمد لمعمر.....293
16. الميكروبات كجزء من المجتمع: مقارنة سوسيلوجيّة
أ. عبد الإله فرح.....314
17. خطاب الحقيقة في الفلسفة الغربيّة: دراسة نقديّة في تطوّر نظريّات الحقيقة من أرسطو إلى ديوي
أ. عز الدين جباري.....331
18. الفلسفة الأخلاقيّة في السياق الأوربيّ الحديث بين إشكال التّمظهر الأخلاقيّ ومأزق الاستثناء التنويريّ
د. إلياس الهاني.....365
19. في القهر، أبحث في فينومينولوجيا اللّوعة
د. عز الدين الرّيمي.....381

**جدلية النظر والتحقق في القصة المغربية الحديثة
(قراءة في كتاب الزرافة المشتعلة لأحمد بوزفور)**

**The Dialectics of Theorization and Textual
Validation in The Modern Moroccan short Story
(A Study Of “*Az-Zarafa Al-Mushta’ila*” By
Ahmedbouzfour)**

أ. عادل بوحوت

**الأكاديمية الجهوية للتربية
والتكوين
المغرب**

adilbouhout81@gmail.com



جدلية النظر والتحقيق في القصة المغربية الحديثة (قراءة في كتاب الزرافة المشتعلة لأحمد بوزفور)

أ. عادل بوحوث

ملخص:

يرتكز كتاب "الزرافة المشتعلة" لأحمد بوزفور، من الناحية المنهجية، على نوع من المروحة بين تصوّر نظريّ، نجد ملامحه مبثوثةً، خاصّة، في مقالاته حول نظرية التلوّث، وفي مواضع مُتفرّقة من الكتاب، على شكل تصنيفات أو ملاحظاتٍ، أو إشاراتٍ عابرة في مستهلّ الدّراسات التي تناولت المتن القصصيّ المغربيّ، أو في ثناياها، وبين ممارسة تطبيقية، تتجلى من خلال دراسة المؤلّف لنماذج وعيّنات منتقاة من المتن القصصيّ المغربيّ.

سمحت لنا هذه المروحة بتناول الكتاب انطلاقاً من جدلية النظر والتحقيق (أي التّصوّر النظريّ والتّحقّق النصّي)؛ وذلك بالوقوف عند القضايا التي اطّرد ورودها واحتلّت من ثمة مكانة بارزة في النقاش النّقديّ الذي يثيره الكتاب/الكاتب، ومحاولة النّظر إليها من خلال هذه الثّنائية، لملاحظة مدى التّوافق والانسجام وقياسه أو التّباعّد والتّفور القائم بين قطبين يمثّلان في عمليّة الإبداع القصصيّ المبتدأ والمُنتهى. وهكذا فإنّ تناولنا للكتاب تمّ من خلال تتبّع القضية الأدبيّة واستخلاص المعطيات النظرية المتّصلة بها، ثمّ النّظر في مدى تحقّقها في الإبداع القصصيّ المغربيّ، من خلال النّصوص والمجموعات القصصيّة التي تناولها بوزفور بالدّراسة والتحليل.

وارتباطاً بالثّنائية التي انطلقنا منها، فقد تمكّنا من استنتاج ما يلي:

-الممارسة الإبداعية، في مدوّنة القصة المغربية الحديثة، تفرض نفسها على محاولات التّنظير.

-خصوصيّة اللّغة الواصفة التي تبدو في معظم الأحيان مُتخلّلة من طابع الصّرامة العلميّة.

-حرص بوزفور على المساهمة في التّنظير للممارسة الإبداعية القصصيّة.

الكلمات المفتاحية: القصة القصيرة- المتن القصصيّ المغربي- السّرد- نظرية التلوّث- نظر- التّحقّق

النصي.

Abstract:

The book “*Az-Zarafa al-Mushta'ila*” by Ahmed Bouzfour methodologically oscillates between a theoretical vision, whose features are notably scattered throughout the book—especially in his essay on the theory of contamination—in the form of classifications, observations, or passing references at the beginning or within the studies addressing the Moroccan short story corpus.

Additionally, the book presents a practical application, evident in the author’s analysis of selected examples from the Moroccan short story collection. This oscillation has allowed us to approach the book from the perspective of the dialectic of vision and verification (i.e., theoretical conception and textual realization), by focusing on issues that have repeatedly emerged and gained prominence in the critical debate that the book/author provokes.

We have tried to examine these issues through this dual lens, observing and measuring the extent of alignment or divergence between two poles that represent, in the process of storytelling, both the starting point and the endpoint. Thus, our analysis of the book follows a path of tracing the literary issue, extracting the related theoretical insights, and then examining its realization in Moroccan storytelling, through the texts and short story collections that Bouzfour studied and analyzed.

In connection with the duality we began with, we were able to conclude the following:

- Creative practice in the modern Moroccan short story imposes itself on attempts at theorization.
- The distinctiveness of the descriptive language, which often appears free from the constraints of scientific rigor.
- Bouzfour is keen to contribute to the theorization of creative storytelling practice.

Keywords: The Short Story- Moroccan Narrative Text- Narrative- The Theory of Contamination- Theorization-Textual Validation.

1- توطئة:

يرتكز كتاب "الزرافة المشتعلة" لأحمد بوزفور، من الناحية المنهجية، على نوع من المروحة بين تصوّر نظري، نجد ملامحه مبثوثة، خاصة، في مقالاته حول نظرية التلوّث، وفي مواضع مُتفرقة من الكتاب، على شكل تصنيفات أو ملاحظات، أو إشارات عابرة في مستهلّ الدّراسات التي تناولت المتن القصصي المغربي، أو في ثناياها، وممارسة تطبيقية، تتجلى من خلال دراسة بوزفور لنماذج وعيّنات منتقاة من المتن القصصي المغربي.

تسمح لنا هذه المروحة بتناول الكتاب انطلاقاً من جدلية النظر والتحقّق (أي التّصوّر النظري والتّحقّق النصّي)؛ وذلك بالوقوف عند القضايا التي اطّرد ورودها واحتلت من ثمة مكانة بارزة في النقاش النقديّ الذي يثيره الكتاب/الكاتب، ومحاولة النظر إليها من خلال هذه الثنائية، لملاحظة وقياس مدى التّوافق والانسجام أو التّباعّد والتّفور القائم بين قطبين يمثلان في عملية الإبداع القصصي المبتدأ والمُنتهى. وهكذا فإنّ تناولنا للكتاب سيكون عمودياً، من خلال تتبّع القضية الأدبية واستخلاص المعطيات النظرية المتصلة بها، ثم النظر في مدى تحقّقها في الإبداع القصصي المغربي، من خلال النصوص والمجموعات القصصية التي تناولها بوزفور بالدراسة والتحليل.

2- خمسة مسارات:

تتنوع الموادّ المؤثثة لكتاب "الزرافة المشتعلة" وتتشعب، موضوعياً، لتغطّي مختلف القضايا والإشكالات المتصلة بالإبداع القصصي المغربي، وتمتدّ زمنياً، لتشمل ثلاثة أجيال من المبدعين؛ بدءاً بجيل السبعينيات (السّابِقون)، مروراً بجيل الكاتب، ووصولاً إلى الجيل الصّاعد (اللاحقون). وهكذا نجد أنفسنا أمام خمسة مسارات، لا تكاد تخرج في مجموعها عن التّموضع/التّموقع في أحد قطبيّ الثنائية التي انطلقنا منها: أي ثنائية النظر والتّحقّق.

1-2- المسار الأوّل: تأملات أدبية:

قراءات الكاتب وتأملاته في أعماله الشخصية، على سبيل الإسهام في تقديم قراءة واحدة من القراءات الممكنة. (ينظر خاصّة: "مراحل تجربة قصصية").

2-2- المسار الثاني: نظرات نقدية:

وهي عبارة عن ملاحظات نقدية، خصّ بها الكاتب مسار وملاحق القصّة المغربيّة، بعيداً عن التّصنيفات الجاهزة أو أحكام القيمة؛ "إنّ النّسق الذي أطرحه لا يحمل أية أحكام قيمة... ولكنّه التصنيف النظريّ فقط، ومحاولة فرز الألوان"⁽¹⁾. كما أنّها تضمّنت بعض التّعقيبات أو الملاحظات العامّة التي نجدها مبثوثة

1- أحمد بوزفور، الزرافة المشتعلة: قراءات في القصّة المغربية الحديثة، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط 1، 2000، ص 37.

في مداخل المقاربات النقدية التطبيقية، وهي تتصل في الأغلب الأعم ببعض قضايا بالإبداع القصصي أو بمخرجات النقد المواكب له.

2-3- المسار الثالث: التنظير للقصة القصيرة المغربية:

يتجسّد من خلال محاولات الكاتب الإسهام في التنظير للقصة المغربية، وتحديدًا من خلال مقالته عن "نظرية التلوّث"، التي عدّها بياناً(*) يسعى إلى إحداث تغيير جذري في مسار القصة المغربية الحديثة. يتعلق الأمر في النظرية الانتقادية (الجديدة) بنسف النّسق القديم، وخاصة ما يتّصل بخلفيته المثاليّة المتعالية. إنّها (أي نظرية التلوّث)، على عكس النظريات الأدبية ذات النّبرة السّلفيّة المثاليّة(*)، لا تسعى وراء البحث عن مسمّيات جديدة للأسماء الأثرية نفسها، بل تروم إبداع أسماء جديدة للمسمّيات الجينية المتخلّقة بعد في رحم النظرية الانتقادية القلقة.⁽¹⁾

2-4- المسار الرابع: مقاربات نقدية:

ونقصد بها الدّراسات النقدية/ المقاربات التي قدّمها بوزفور لمجموعات قصصية أو نصوص تنتهي إلى مدوّنة القصة المغربية الحديثة (وهي تستوعب ثلاثة أجيال: السّابقون- جيل الكاتب- اللاحقون). وقد تمخّض عن هذا المسار ترسانة هامة من المواقف النقدية، التي اتّخذت شكل مصادرات، أدلى بها الكاتب في سياقات متباينة.

2-5- المسار الخامس: حوارات:

وقد عدّها الكاتب ضوءا كاشفا يسبق النقد القادم.

3- قضايا وإشكالات:

3-1- تعريف القصة:

لا نعثر عند بوزفور على تعريف أكاديمي/ مدرسي للقصة، بما هي فنّ حكاوي يمتلك مقوّمات بنائية محدّدة أو يتّخذ شكلا فنيا معيّنا، مع ما يتطلّب ذلك من إشارة إلى زمن البداية/ البدايات، وإلى الرّواد، وإلى بعض الإشكالات الاصطلاحية (التّسمية- الانتساب) التي يتطرّق إليها المؤرّخون للقصة القصيرة في سياق التعريف بها أو تجنيسها... بقدر ما نعثر على فسيفساء من الصّور والتّوجهات، التي من شأن الجمع بينها أن يقودنا إلى بنية تصوّر متكامل عن رؤية فنية، تتّسم بالتشعّب والزّيقية، تحاول تقديم القصة في عُرْها وشفافيّتها، بعيدا عن مساحيق التّجميل وأشكال التّبويب والمعيّرة La standardisation التي يلجأ إليها

*-يقول بوزفور في التقديم: "وقد أثار انتباهي -وأنا أراجع هذه الفورة (البيان) حدة اللهجة وشساعة الطّموح، وقلة التزامي شخصا بينود هذا "البيان" فيما كتبت من قصص". (الزّرافة المشتعلة، ص6).

*-حيث سعى المنظرون للشعر العربي إلى تجسيد الصّورة المثالية للشاعر الكامل.

¹- ينظر: الزّرافة المشتعلة، ص16.

النقاد والمنظرون عادة في تقديمهم للأجناس الأدبية، ومن بينها القصة القصيرة. فهي بالنسبة إلى بوزفور: "بيت من لا بيت له، أسرة من لا أسرة له، صوت من لا صوت له"⁽¹⁾، وهي أيضا "فن التناقض، فن الشك والتردد والحيرة، فن الضعف، فن الوحدة والتخلي والشرود، وليس(ت) فن الحقيقة واليقين والاكتمال والقوة"⁽²⁾.

لسنا إذن أمام خطاب أستاذي يسعى إلى التدقيق في المفاهيم والحسم في دلالاتها الاصطلاحية، وإنما نحن أمام خطاب يسخر من الاصطلاح؛ حيث يتخذ بوزفور من صفة "القصيرة" التي تنعت بها القصة، موضوعا للسخرية ممن يقللون من شأنها: ("يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ"، فيكتبون في البداية قصة أو قصتين، ثم يحلقون شواربهم قبل أن تنبت، ويمرّون سراعاً إلى الشعر أو الرواية أو المسرح)⁽³⁾. إنها (أي القصة)، رغم كونها قصيرة، كبيرة من الداخل، وهي فضلا عن هذا "لا شعور الأدب"، ومسكن آمن للمضطهدين والمهمشين من المتسولين، والعاطلين، وماسحي الأحذية... تُسمّي الأشياء بأسمائها الأولى، وتقلب كلّ ما يلج إليها رأساً على عقب.. تُخرج لسانها للعالم وتقفز وتقفز وتقفز.

والقصة، حسب بوزفور، لا تسير وفق منطق الخطي الذي يفرضه البناء الكلاسيكي، ولذلك فهي لا تبدأ من البداية إلى النهاية، كما أنها لا تسير -عكسياً- من النهاية إلى البداية؛ "إنها لا تسير بل تصير: تولد كاملة منذ اللحظة الأولى، ثم تبدأ في التحول والتشكل بالحذف والإضافة، وكل لمسة ريشة، تفجر تفاعلا كيمياوياً يغيّر البنية كلّها أجهزة ووظائف وعلاقات، ويعيد بنيتها من جديد في كلّ مرة"⁽⁴⁾. مما يعني أنّ لكل نص قصصي منطقاً الخاصّ وسيرورة/صيرورة تشكّله، التي لا يمكن بحال من الأحوال التنبؤ بها ولا وضعها في قوالب قابلة للاستهلاك. وهذا فيما يبدو هو سبب انفلاتها (أي القصة) من أي تأطير مفهومي مغلق ومُمنذج.

3-2- جنس القصة:

نشأت فكرة صفاء الجنس أو نقاء النوع في أحضان الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، ثم انتقلت إلى نظرية الأدب، فسعى المنظرون للأجناس الأدبية إلى الدفاع عن فكرة الصفاء، ضداً على فكرة الهجنة التي نظر إليها نظرة دونية. وقد سعى أرسطو إلى جعل الفن والأدب مصدرين للتطهير، فكأنهما بمثابة القربان الذي يقدم للآلهة بنية التطهر من الخطايا والآثام^(*)، أما بوزفور فيروم، من منظور مغاير تماماً، إزالة ثوب القداسة والكمال عن الأدب/ عن نظرية الأدب؛ فليست هناك قواعد يُحتكم إليها، والفوضى والتلوث هما الأصل. (الأدب الطاهر ≠ الأدب الملوّث)

1- الزرافة المشتعلة، ص 12.

2- المرجع نفسه، ص 60.

3- المرجع نفسه، ص 11.

4- المرجع نفسه، ص 42.

*- وهنا يمكننا استحضار الفن المسرحي الذي نشأ في أحضان الطقوس الشعائرية لعبادة ديونيزوس، فكان بمثابة القربان الذي يُطهّر به من الواقع الوسخ/ النجس.

ومن أبرز مميزات هذه القصة، التي يُصرّ بوزفور على وصفها بـ"الملوثة"، أنها ضدّ كلّ النماذج السابقة، وخاصة ما يصطلح عليه بـ"النموذج الكلاسيكي"، وضدّ كلّ أشكال الانتقاء لأدوات البناء والخصائص الأسلوبية التي تجعل عملاً أو أعمالاً أدبية مندرجا/مندرجة ضمن نوع من الأنواع المعترف بها من قبل المؤسسة الأدبية. ويرجع ذلك، في نظره، إلى كون الأدوات الفنية ليست فقط مقومات بنائية تؤثت واجهات الأجناس/ الأنواع الأدبية، وإنما هي ملامح نفسية شديدة الخصوصية بحيث تتعدّر استعارتها بله استنساخها وترديدها بصورة ببغائية ساذجة. يقول: "وأنا أكتب أكون مترعا بتجربتي الخاصة.. وكلّ أدوات الغير تبدو لي ناقصة أو معوّقة"⁽¹⁾.

يعضد هذا التوجّه إلى التمرد على قواعد الجنس الأدبي⁽²⁾ ومستلزماته البنائية، بالنسبة إلى بوزفور، توجّه عام طبع الممارسة الإبداعية في مجال القصة القصيرة لكتاب مغاربة ينتمون إلى جيل السبعينيات.. يقول في هذا الصدد: "إنّ كتاب السبعينيات ليسوا شوفيين، ولا يؤمنون بنقاء النوع. لذلك فقد رفع كثير منهم الحدود بين الأجناس الأدبية، وحطّم ما أسسه الأساتذة من القواعد، وغاب الحكى أحيانا، والشخصية أحيانا، وطغت التأمّلات أحيانا، والهلوسات أحيانا. وأصبحت القصة -بعد أن أنكرت ذاتها- تُقدّم نفسها باعتبارها (نصّ)، أو (كتابة)، أو بدون اسم إطلاقاً"⁽³⁾.

3-3- لغة القصة:

لعلّ أبرز مميزات المتن القصصي الذي اتّخذه بوزفور موضوعا للملاحظة والتحليل في هذا الكتاب (وهو متن مؤطر بحدود زمنية وجغرافية)، أنّ أصحابه ينطلقون من تصوّر خاص للغة بوصفها سندا فنياً حاملاً لتجربة تخيلية مستوحاة من تجارب حياتية عاشها/عاشها المبدع من جهة، وأداة للتواصل مع جمهور محدّد من القراء من جهة أخرى. وهكذا فقد جاءت المدونة القصصية المغربية، على المستوى الاختيار اللغوي، حاملة لآثار هذه التجارب، وناطقة في الكثير من المواضع بلسان طبقات اجتماعية لا بديل لها عن لغة الحديث اليومي البسيطة والشفافة والصادقة.

ولئن كانت لغة القصة قبل بداية السبعينيات أكثر فصاحة وجمالاً من الناحية المعيارية (الخارجية)، فإنّ كتاب السبعينيات، كما لاحظ بوزفور، بدأوا يلتفتون إلى اللغة، بل إنهم قرّروا الدّخول "إلى حرّما

1- الزرافة المشتعلة، ص 23.

2- "إنّ الأجناس الأدبية ما هي إلا أنماط عقلية ومفاهيم لها صلاحية تاريخية يساعد استخدامها على تربية الحسّ على النظام والتقليدية، وبالتالي يمكن أن تكون مرشداً للناقد وكذا المؤلف: فبالنسبة للناقد نجد أنّ لمحاولته وصف هيكل بنيوي لجنس أدبي معيّن يعمل على ابتكار مجموعة من المصطلحات تمكّنه، في خطوات تالية، من تحليل عمل فردي. أمّا المؤلف فإنّه بقبول دعوة بنية جنس أدبي معيّن أو رفضها، يستوعب التوجّه الاجتماعي نحو أشكال معيّنة... يكون على المؤلف أن يختار الشكل الذي سيُعطيها لها يكتب؛ وهو شكل سوف يكرّر بعض السمات المشابهة للأعمال التراثية أو يحدث عكس ذلك بتقديم سمات مختلفة" (إنريكي أندرسن إمبرت، القصة القصيرة: النظرية والتقنية، ترجمة: علي إبراهيم علي منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 12-13).

3- الزرافة المشتعلة، ص 36.

المقدّس وبأحذيتهم أحيانا"⁽¹⁾. وهذا ما يفسّر، في نظره، الحضور اللافت للدّارجة إلى جانب الشّعر، مع كونهما -ظاهرياً على الأقلّ- قطبين متناقضين.

إنّ اتّساع استعمال الدّارجة في القصّة المغربيّة الحديثة يعود أساساً إلى ما سمّاه بوزفور "الدّخول العامّ والعام إلى الدّات اللّغوية" وامتلاكها والتّصرّف فيها بحريّة. وقد تعدّدت مستويات الدّارجة في النّصوص والأعمال القصصيّة ابتداء من الدّارجة المغرقة الإقليميّة إلى الدّارجة المدنيّة العامّة، إلى الدّارجة المُفصّحة، إلى الدّارجة الدّاتية... بل إنّه يزعم أنّ الفصحى لم يعد لها وجود في القصّة المغربيّة، وليس ثمة بالمقابل إلاّ "دارجة بمستويات مختلفة" (*)، وهي، عند الكاتب الواحد وفي النّصّ الواحد، لا تكاد تستقرّ على حال، فقد تهبط أحيانا إلى مستوى الشّتيمة، وقد تسمو أحيانا أخرى إلى مستوى الشّعر⁽²⁾.

هذا الدّخول المنتشي إلى الدّات اللّغوية انتهى حسب بوزفور إلى نهايات فاجعة، ما أدّى ببعض الكُتّاب إلى التّوقّف عن الكتابة. أمّا الذين قرّروا المواصلة، فإنّ لغتهم تبدو عليها آثار المعركة، وهي تتجلّى من خلال الشكّ والترّد ونقد اللّغة لذاتها داخل السّرد. وعموما فقد اصطبغت لغة القصّة المغربيّة في السّبعينيات بما اصطاح عليه الكاتب بـ "تقنية التّغير" حيث اللّغة غارقة في التّواقص، عاريّة مجروحة تتخبّط في الغموض وعدم النّضج اللّذين يُنفّران القارئ. هذه الأعطاب جعلت القصّة تنكمش على نفسها وتزداد قصرا يوما بعد يوم، بل إنّها فضّلت الدّخول في فترة راحة بيولوجيّة لتترك المجال للرّواية⁽³⁾.

3-4- الرّؤية الفنية في القصّة:

يؤسّس بوزفور لما يمكن سمّاه بالصّعلة القصصيّة، قياساً على الصّعلة الشّعريّة التي يبدو أنّه خصّص لها كتابه "تأبّط شِعْراً" (*). حيث الفوضى والخروج عن القانون وقطع الطّريق وقلب المفاهيم وكسر منظومة القيم والتّمرد على القواعد... وحيث لا صوت يعلو على صوت المُصالحَة مع الدّات والمروءة الصّافيّة صفاء سماء الصّحراء صوت آخر. وإذا كان صعاليك الشّعر في العصر الجاهليّ وما بعده قد غادروا هذه الدّنيا دون أن يدوّنوا بياناتهم الشّعريّة، كما فعل بعض الشّعراء (الصّالحين!) إن صحّ التعبير، فإنّ بوزفور ينتدب نفسه في هذا العمل للإعلان عن بيان نقديّ، يمكن عدّه دستوراً لزمرة من القصّاصين الصّعاليك، وإطاراً مرجعياً يسند مدرسة فنيّة قائمة (رؤية وأعمالاً) في هذه الرّقعة الجغرافيّة من العالم العربيّ المسماة بالمغرب.

1- الزّرافة المشتعلة، ص 32.

*- يقول عبد المجيد جحفة، جواباً عن سؤال بوزفور حول استعمال الدارجة في قصصه/القصّة المغربيّة: "ليس هناك كُتّاب يكتبون القصّة باللّغة المغربيّة الدّارجة حسب علمي. وعموماً، فأنا أكتب قصّة باللّغة الفصيحة، وربّما أكون أكتب بعامة مُفصّحة أحيانا. وهذا حالنا، نحن نكتب العامي بالفصحى" (حوار مع عبد المجيد جحفة، ص 157).

2- ينظر: الزّرافة المشتعلة، ص 33-34.

3- المرجع نفسه، ص 35.

*- أحمد بوزفور، تأبّط شعراً: دراسة تحليليّة في الشّعر الجاهليّ، نشر الفنك- الدّار البيضاء، ط 1، 1996.

إنّه تمرّد صريح على الأناقة الفكرية، على ثقافة المركز والنخبة، وتمجيد بالمقابل للصعلكة الفنية التي تتخذ من الصحراء، الخالية من علامات التشوير، سكنا ومسكنا، وتعلي من القيم الفطرية وتنفر من التّنطع، وتسعى إلى نزاع ثوب القداسة عن الأدب. بهذا المعنى فإنّ القصة (الملوثة) لا تحرص على ضمان مقعد لها في قافلة الأدب المعترف به والمشهود له بالشرعية. إنّها، على العكس من كلّ ذلك، تعلن رفضها للمحاكاة الأفلاطونية التي تروم خلق واقع مثالي مواز للواقع المعاش/المعيش، تنزيها للأدب والفن عن الخوض في السّفساف وتفاصيل اليومي، التي تبدو من وجهة نظرها مبتذلة وغير حقيقة بدخول هذا العالم المقدّس الطاهر والنقي. لذلك فإنّه لا سبيل إلى اكتشاف الواقع، في نظر بوزفور، إلّا بالتحرّر من الأدب بمعناه المثالي. والإبداع الحقيقي ينبع من التجربة المعاشة، من الذاكرة الملوثة حيث يعيش الدّباب المزن الواخر، وليس من الذاكرة الثقافية المترقّعة، الأنيقة، اللامعة⁽¹⁾.

في خضمّ هذه الرؤية المتمرّدة على كلّ أعراف الكتابة القصصية وثوابتها، يبرز الكاتب البوزفوري الملوّث المُجرّم المُعدي كمتحقّ ملتزم، يأخذ على عاتقه مسؤولية تعرية الواقع، من خلال نقل الصور والمشاهد كما هي، دون فلترة ودون حيل فنية (مكشوفة كانت أم محجوبة)... ينأى بأدبه عن الوقوع في فخّ التبشير والدغدغة والحياد والهتافية بمعناها التقدّمي... ينفر من السرد البطيء الذي يُشعر القارئ بالاطمئنان، ويميل بالمقابل إلى اللّعب وإلى السرد المستفزّ الذي يثير اشمئزاز المطهّرين.. يعلن ثورته على أخلاقيات النّشر والتّوصيل الفاسدة؛ النّفاق، والترجسية، والتذلل، والترفع، والأستاذية... فماذا يفيد هذا الكاتب "إذا ربح النّشر وخسر نفسه؟" يتساءل بوزفور⁽²⁾.

3-5- جغرافية القصة:

يحقّ لنا الحديث عن جغرافيا مسوّرة تتحرّك فيها محاولة بوزفور، هي المتمثلة في المغرب. فهو يؤكّد، في غير موضع من هذا الكتاب، أنّ المدوّنة المعنوية بهذه الدّراسات، هي مدوّنة القصة المغربية بالتحديد، "لا أتحدّث هنا إلّا عن القصة القصيرة والمغربية بالذات"⁽³⁾.

هذه الزّعة المحلية، التي من شأنها أن تجرّ على الكاتب دعوى قصور النّظرية (نظرية التلويث) لعدم شموليتها، لمُثنّ سعيه في المُضيّ قدّما نحو بُغيته، ما دام لا يدعو وإنّما يبحث. وهكذا يستنتج، مثلا، من خلال دراسته لإحدى مجموعات أحمد زيادي، أنّ هذا الكاتب "امتداد راق ومتطور لتراث القصة المغربية الحديثة، ولعزّقي منجمي محدّد فيها يمتدّ من ثلاثينيات ق 20"⁽⁴⁾.

ولا يكتفي بوزفور بالتّنبية إلى حضور هذه "الخصوصية المحلية"⁽⁵⁾ حسب تعبيره، ذات الجذور الضاربة في عمق التّربة والثّقافة المحليتين للأمة المغربية، وإنّما يعرضُ أمانة مواصلة مهمّة البحث والتّنقيب في هذا

1- الزرافة المشتعلة، ص 17-18.

2- المرجع نفسه، ص 18 وما بعدها.

3- المرجع نفسه، ص 15.

4- المرجع نفسه، ص 111.

5- المرجع نفسه، ص 64.

المنجم الغنيّ الواعد بالاستكشافات الهامة، على ناقد كفاء صبور ناضج يكشف عن معالم هذه الخصوصية وهذا العرق، ويضع اليد على مكان تفرّده وتميّزه عن غيره من أعراق الكتابة. ويُعرب في الآن ذاته عن أسفه لكون النّقد الأدبي ما يزال يولي ظهراً لمثل هذه المسائل، وينشغل في المقابل بالمسائل التقنية للسرديات⁽¹⁾.

ينبغي للنّقد القصصي المغربي، حسب بوزفور، أن يعي طبيعة الأدوار المنوطة به، وأن ينخرط فعلياً في ورش الحفر في هذا المنجم لتبيين أنساب القصّة المغربية، وتصنيف مدارسها واتجاهاتها، إثباتاً لهذه الخصوصية وإقراراً بهذه التّزعة المحلية التي لا مجال لإنكارها أو تجاهلها، بعيداً عن الانشغال بالبحث في شكلية لا تسمّن ولا تغني من جوع.

3-6- التّناسّ: (مصادر الاستلهام في القصّة):

من بين القضايا التي أولاها بوزفور عناية كبيرة في هذا الكتاب قضية التّناسّ، بمعناه الذي يفيد أن النصّ (أي نصّ) هو مجال خصب لبوليفونية نهائية، بحيث تنصهر النصوص القادمة من مشارب شتى (الأسطورة، المثل، الشعر، الأدب الشعبي...) في بوتقة النصّ الحاضر، لينتج عن هذا التداخل وهذا التّوضع الجديد للنصوص المحتضنة/المستحضرة دلالات جديدة ومتجددة، تدين في جزء كبير منها للسياق الجديد، وتتنكر أو تكاد للدلالات القديمة المتوارثة^(*).

وغير بعيد عن الإقرار الذي صدر عن الشّاعر الجاهلي^(**) باستحالة انبثاق الإبداع الشعريّ من الفراغ، والشّعور الذي لم يكد يفارقه بسبق الأوائل إلى معظم المعاني المطروقة في شعره... يرى بوزفور أنّ القصّة، على الرّغم من كونها جنساً أدبياً حديث الولادة في البيئة العربية، ليست بدعاً من كلّ هذا، فهي أيضاً "لا تُصنع من موادّ خام، بل تُركّب من مواد مصنّعة. وعلى أيّ حال، فالكتّاب أيضاً لم يغادروا من متردّم"⁽²⁾. وفعل الكتابة عموماً هو «نوع من "إعادة النّسج" بنفس الخيوط البنلوبيّة القديمة التي نسج بها الآخرون»⁽³⁾.

إنّ هذا النّسج بخيوط سبق استعمالها من قبل الآخرين، لا يعني البتة أنّ النصّ القصصي الوليد يرّد ما قاله الآخرون بأمانة وحرفيّة، ودون أن يضيف شيئاً يذكر إلى عالم الإبداع الأدبي. إنّ أصالة العمل القصصي ترجع إلى هذا التّناسّل النصّي الذي يحدث داخله، فيتمخض عنه مولود جديد، لا يشبه

1- الزرافة المشتعلة، ص 64.

*- "كلّ نصّ موظّف في نصّ أكبر منه، يصبح أقلّ استقلالاً وأوسع دلالة" (الزرافة المشتعلة، ص 67).

**- يقول عنترة: هل غادر الشعراء من متردّم // أم هل عرفت الدار بعد توهم.. في إشارة إلى أنه لم يدرك الشعر إلا بعد أن فرغ الناس منه. وقرباً من هذا المعنى قول زهير ابن أبي سلمى، معترفاً بفضل السبق للقدماء: ما أرانا نقول إلا معاراً // أو معاداً من لفظنا مكروراً؛ فهو لا يرى نفسه إلا مردّداً ومكرراً لما سبق إليه من المعاني والصور والتراكيب، ولا يرى شعره إلا رجع صدى لأشعار السابقين.

2- الزرافة المشتعلة، ص 44.

3- المرجع نفسه، ص 163.

أحدا/واحدا من النصوص المحتضنة في رحم النصّ المستقيل، ذلك بأنّ "النصّ [كما يعبر بوزفور] في العمق أنثى تستقبل في رحمها نصوصا شتى، لتلد بنتا أيضا..."⁽¹⁾.

7-3- حضور الشعر:

أثار موضوع حضور الشعر في القصة نقاشات عدّة... وقد تراوحت الآراء بين اعتباره جليّة جماليّة تتحلّى بها القصة فتبدو أجمل وأرق، وبين اعتباره، على العكس، تقنية توظّف للتعبير عن مراحل أو مواقع في القصة، أعمق أو أغمض من أن تعبر عنها لغة النثر العارية. أمّا بوزفور، فيتبنى نظرة ترى أن الشعر في القصة نوع من الدخول إلى اللغة كذات، لإعادة امتلاكها والتصرّف فيها كبداع لا كإرث... "إنّ شعرنة لغة القصة إذن موقف حدائثي من اللغة... تصرّف حرّ في اللغة يسير موازيا للتصرّف الحرّ في الجنس"⁽²⁾.

وهكذا فإنّ استحضار الشعر في بعض التجارب القصصية المغربية (المنتمة لفترة السبعينيات) لم يكن بدافع تطريز السرد وتزيينه، بقدر ما كان "تقنيّة موظّفة لخدمة السياق من جهة، ومحاولة للخروج بالقصة من مفهومها القديم: الحكاية، ومن لغتها القديمة، لغة التعبير والإبلاغ"⁽³⁾. أي أنّه يتخلّى عن كونه شعرا خالصا، ليغدو فقط عنصرا من عناصر القصة وتقنية من تقنياتها.

يندرج هذا التصور الذي تؤكد مدوّنة القصة المغربية الحديثة في إطار تصوّر شمولي يرى الكاتب من خلاله أنّ الشعر في العمل الفنيّ "هو الضمير العائد: صوّيت صغير مهم لا معنى له في حدّ ذاته، ولا معنى له خارج الجملة، ولكنّ الجملة تمهّد له وتخدمه، هو معناها الذي يبلورها، هو روحها"⁽⁴⁾.

8-3- حضور المثل:

يقرّ بوزفور أنّ المثل نصّ مكتمل مستقلّ، لكن بعد دخوله عالم الكتابة يصبح جزءا من نصّ، عنصرا فقط من بين عناصر أخرى مشكّلة لجسد النصّ. وتبعاً لذلك فإنّ دلالته تتسع، لأنّها لم تعد مستمدّة من الصياغة الماثورة للنصّ الصّغير (أي المثل)، بل من كلّ العناصر المؤثّثة للنصّ الكبير (أي القصة)⁽⁵⁾. والتّغيير الذي يطرأ على المثل قد يتخذ أحيانا طابعا شكليّا وصوريّا، فينتج عنه تغيّر في الصّيغة، بحيث يتحوّل مثلا من الدّارجة إلى الفصحى. وقد يكون مزدوجا فيشمل الصّيغة والدّلالة معا. وقد يتمّ تفكيكه، من خلال تفتيته إلى مجموعة من الصّيغ والأسئلة والاحتمالات التي تكتفي ببعض الإشارات التلميحية إلى مصدرها. وفي الحالات الأكثر خفاء يتمّ تدوير المثل في السرد⁽⁶⁾.

1- الزرافة المشتعلة، ص 122.

2- المرجع نفسه، ص 31-32.

3- المرجع نفسه، ص 62.

4- المرجع نفسه، ص 39.

5- المرجع نفسه، ص 67.

6- المرجع نفسه، انظر الصفحات من 68 إلى 71.

لم يعد المثل في الخطاب الأدبي ذلك الشيخ الذي يُملّي الحكم. إنّه مجرد طفل، يدخل الخطاب الأدبي كما يدخل الطفل الرّوض، حيث يغادر عالمه ويلتقي بأطفال آخرين، وحيث يلعب ويتعلّم وينمو ويتحوّل، وحيث يبدأ كونه (فلانا) في التنازل لحساب كونه (مواطناً)⁽¹⁾.

نحن إذن بعيدون عن فكرة الاستشهاد ومتعلقاتها كمفاهيم الاقتباس، والتّضمنين، والتّلميح...، بمعنى إضفاء مسحة من النّور أو نفحة حكميّة على الكلام، من خلال الاستحضار المباشر أو غير المباشر لأقوال السّلف أو الحكماء. وهكذا فإنّ النّصّ المستحضّر (وهو هنا عبارة عن مثل سائر أو قول مأثور) يأخذ معناه من التّفاعل مع غيره من النّصوص، فينشأ عن هذا التّفاعل والتّعايش معنى جديد لا يمتح من الدّلالة المتوارثة للمثل أو القول المأثور^(*)، بقدر ما ينفّث على إمكانات تدليليّة وتأويليّة جديدة كلّ الجدة.

3-9- حضور الأدب الشعبي:

يرى الكاتب أنّ العودة إلى الأدب الشعبيّ في التجارب القصصيّة المغربيّة الحديثة ترجع إلى أحد أمرين:
- فهي من ناحية: نوعٌ من البحث الأركيولوجيّ عن الهوية المفقودة.. تأسيس الفنّ وتبيينه... عودة الفنّ إلى الجذور والبدايات⁽²⁾.

- وهي من ناحية أخرى، تعويضٌ عن الإحساس بالاستلاب أمام الشّعور بالقزمية الذي ينتاب الإنسان المعاصر أمام المؤسسات العملاقة. وهو يضاهي - حسب بوزفور - إحساس الشّخوص الأدميّة في الحكايات الشعبيّة بالضعف أمام الكائنات الغريبة والخرافة⁽³⁾.

وفضلاً عن ذلك فإنّ توظيف الأدب الشعبيّ في القصّة المغربيّة الحديثة، يتعدّى كونه مكوّناً بنائياً يعزّز الخلفيّة التّخييليّة للمحكّي القصصيّ، إلى كونه مصدراً لاستلهام مجموعة من التّقنيات (التّجنيس، التّحسيس، التّغيير...)، التي تستطيع أن تفتح للقصّة المغربيّة آفاقاً بكراً من الإمكانيات البنائيّة التي لم يتمّ استغلالها بعد⁽⁴⁾.

3-10- حضور التراث (استحضار الشّخصيّات التّراثيّة):

يتجلّى حضور التّراث في القصّة المغربيّة الحديثة من خلال حرص كُتّابها على استعادة/استعارة شخصيات تنتمي إلى التّراث المغربيّ والعربيّ والإنسانيّ (طارق بن زياد، الشّنفري، أبو ذر الغفاري، دوستويفسكي...)، وذلك بهدف التّعبير عن تصوراتهم الخاصّة للحاضر⁽⁵⁾.

1- الزرافة المشتعلة، ص73.

*- وهي تستمد في العادة من الحكاية التي أنتجت المثل (وتسمى الأمثلة) ومن التأويلات المتصلة بها.

2- الزرافة المشتعلة، ص31-32.

3- المرجع نفسه، ص63.

4- المرجع نفسه، أنظر ص64-65.

5- أنظر: الزرافة المشتعلة، ص31.

وعموما فإن ما يطبع عملية الاستحضار هذه أنّ الشخصيات التراثية المستعارة، شأنها في ذلك شأن النصوص المستحضرة، تغدو من جهة أكثر حياة وحيوية وإثارة للدهشة، وتتخلّى من جهة ثانية عن كثير من ملامحها، بل إنها تصبح "أكثر مفارقة لحقيقتها التاريخية"⁽¹⁾.

3-11- المناصات (عتبات القصة):

يمكن النظر إلى المناصات (النصوص الموازية) بوصفها السمات التي يستعينها النصّ للانفلات من قبضة التناص، بحيث يكتسب هويته ويضمن وجوده، في عباب النصوص السابقة التي انبثق من التماهي معها واستبطان معطياتها، ويصنع من نفسه كتابا⁽²⁾. يتحقق ذلك حين يعمد الكاتب إلى استدعاء بعض المرفقات النصّية (عنوان رئيسي أو فرعي، لوحة فنية، إشارة تجنيسية، اقتباس...) بغاية توجيه أنظار القراء إلى جنس أدبي أو حقبة تاريخية أو تيمة معينة أو مرجعية محدّدة إلخ... إلّا أن مفعول هذه المناصات، في ما يرى بوزفور، قد يكون عكسيا، حيث تحوّل الأمر في بعض الأعمال المنتسبة إلى القصة المغربية الحديثة، إلى نوع من التقليد الأعمى الذي لا يستند إلى رؤية جمالية واضحة المعالم. وبالمقابل، فإنّ الاستغناء عن المناص/النصّ الموازي قد ينطوي في حدّ ذاته على إشارات دالة، ربما تكون أبلغ من الانتخاب العشوائي لما عنّ من لوحات أو اقتباسات نصّية أو غير ذلك. وهكذا فإنّ توظيف الفراغ الأبيض في غلاف مجموعة "رؤيا السيّد سين" لأحمد المديني، أضفى على المجموعة جمالية غابت لزمن طويل عن أغلفة الكتب المغربية، بعدما بات المؤلفون والناشرون "يخافون من الفراغ الأبيض على الأغلفة، ويسارعون بالمقابل إلى ملئه بكلّ شيء أو بأي شيء..."⁽³⁾

أما أحمد زيادي في "خرائط بلا بحر"، فمن حسن الحظّ أنّه غير مولع بالنصوص الموازية في بداية الكتاب أو المقتبسات والاستهلات في مقدّمات النصوص، "وهي الظاهرة التي عمّت... حتّى غمّت"⁽⁴⁾.

3-12- القصة والسلطة: النقد والمؤسّسة:

إنّ للقصة المغربية حسب بوزفور حظا سيئا مع النقد والدراصة الأدبية⁽⁵⁾. يتجلّى ذلك من خلال محطّات ثلاث استعرض من خلالها ملامح العلاقة التي جمعت بينهما؛ حيث كان الحديث عنها (أي القصة) في البداية سجاليا متفعلا، يكتفي بإصدار الأحكام انطلاقا من معايير لا علاقة لها بالقصة أو بالأدب عموما، ثم غدا بعد ذلك تقييما مدرسيا يسترجع قواعد الفنّ وقيمها جدارا يجب أن تستند إليه القصة في خطواتها الأولى، بينما استقرّ الأمر في الأخير —وبعدما اتّسع نهر القصة وأصبح زاخرا بالتيارات— على نوع من القراءة

1- نفسه، الصفحة نفسها.

2- النصّ الموازي حسب جينيت هو ما يصنع به النصّ من نفسه كتابا، ويقترح ذاته بهذه الصفة على قرائه، وعموما على جمهوره.
- Gerard Genette, *Seuils*, Ed. du Seuil, Collection. Poétique, Paris, 1987, P 4.

3- الزرافة المشتعلة، ص 101-102.

4- المرجع نفسه، ص 109-110.

5- المرجع نفسه، ص 91.

التشريحية المحايدة والباردة (القراءة الطبية) التي تتعامل مع النص كجثة لا حياة فيها، وتسعى بالمقابل إلى إثبات صحة نظرية ما على حساب النص.⁽¹⁾

وفي مقالة بعنوان "الأذرع السبع للأمن القصصي"، يستعرض الكاتب من منظور أوسع أشكال التضييق الممارس على الإبداع القصصي مبرزاً آثارها في الحد من انطلاقه. هذه الأذرع هي عبارة عن قيود خفية ينتمي بعضها إلى المجال النقدي، "أي ذراع الجنس الأدبي وقوانينه، أو التصوص التماذج...[أو] ذراع الوصفة النقدية"⁽²⁾، ويتصل البعض الآخر بالرقابة الإيديولوجية (السياسية أو الدينية أو الأخلاقية) والعائلية واللغوية والسيكولوجية...

وإذا كانت الذراع الإيديولوجية هي الأخطر والأشد وطأً، من بين كل تلك الأذرع، بالنظر إلى سعة مداها (فهي تشمل كل الخطابات) وجدة تعاطيها مع ضحاياها (الجمع، المنع، الإكراه البدني...)، فإن ذلك لا يقلل من خطورة أساليب التضييق التي تمارسها الأذرع الأخرى، وما يترتب عنها من ألوان القمع والتجاهل والتبخيس؛ حيث تفرض الذراع النقدية، مثلاً، على الكاتب أن يعمل في إطار القوالب المعدة سلفاً وتعاقبه بالتجاهل التام، إذا ما قرّر الخروج عنها أو التمرد عليها، بينما تدفعه الذراع العائلية إلى البؤس والجبن، وتمنعه من التعبير الحر عن الصور (العائلية) المخزنة في الذاكرة أو استثمارها في عالم التخيل.⁽³⁾

يشبه بوزفور هذه الأذرع، التي تسعى جاهدة إلى تضييق الخناق على الإبداع القصصي، بالأخطبوط. وهو، حسب تعبيره، ليس فكرة وليس سلطة معينة، بل هو أنساق من السلط: نظام حياة يدفع بالكاتب في اتجاه اليأس من جدوى ما يقوم به والإضراب عنه، ويهدد الكتابة القصصية بالزوال أو التراجع إلى الوراء. ولمواجهة كل ذلك، ينبغي أن تنتصر الكتابة القصصية للاختيار الحر والجريء الذي لا يخجل من الفضيحة والوقاحة والجنون... ينبغي "أن تصبح الكتابة مؤسسة بدورها، لها ميثاق شرف غير مكتوب، وقسم برومثيوسي غير معلن، وموقف... بل مسار وجداني لا يتوقف، نحو الجديد والمختلف والممتع، أي نحو الكامن والمهمش والمكبوت، أي نحو الممنوع، لأن الكتابة في الأصل بنت حرام"⁽⁴⁾. ومن جهة أخرى ينبغي للقراءة النقدية، بما هي السلطة الألق بالممارسة الإبداعية القصصية والأبلغ تأثيراً فيها، أن تنصت إلى القصة إنصاتها، وأن تستنبط لغتها الواسفة وأدواتها الإجرائية من نبض الإبداع القصصي ومن داخل العالم الأدبي لا من خارجه.⁽⁵⁾

1- - الزرافة المشتعلة، ص 91-92.

2- المرجع نفسه، ص 48.

3- ينظر، ص 48-49.

4- المرجع نفسه، ص 50.

5- المرجع نفسه، ص 92.

3-13- تلقي القصة:

في سياق استعراضه لبعض مظاهر حضور الشعر/الشعري في القصة، يتحدث بوزفور عما يسميه "الغواية"، وهو يقصد بذلك غواية المتلقي وتوريطه واستدراجه لإتمام القصة^(*)... إنه إشراك من نوع خاص، بحيث يسعى الكاتب القصصي إلى ترك فراغات وتغرات في النص وإغفال نهايات معينة، وترك إمكانية ملئها للقارئ إيمانا منه بأن "الجزء المغفل سيُقوّي القصة ويجعل الناس يحسّون بشيء هو أكثر ممّا فهموا"⁽¹⁾.

إنّ هذا الاستحضار لدور القارئ، سواء اتخذ طابع الغواية والتّوريط أم طابع الإشراك في البناء والتّشديد، ينطوي لا محالة على تصوّر خاص للفنّ نجد بعض ملامحه ماثلة في فلسفات الجمال والتأويلات المعاصرة، بحيث لم يعد المتلقي مجرد مستهلك سلبي للعمل الفنيّ، وإنّما مشاركا فعّالا في إنتاج هذا العمل. وفي هذا الصدد يرى هانس جورج غادامير أنّ تجربة الفنّ تشبه إلى حدّ كبير استراتيجية اللعبة، فإذا كانت هذه الأخيرة تستغرق المقبلين عليها وتدخلهم في عالم بعيد عن انشغالاتهم اليومية المعتادة، فإنّ الأثر الفنيّ بدوره يعمل بطريقة سحرية على احتواء اهتمامات الأفراد، بعد إدخالهم في عالم غرائبيّ تحكمه معايير ومقتضيات مختلفة عن تلك التي تحكم عالمهم الذي يعيشون فيه.. وهكذا يصبح العمل الفنيّ بمثابة تقييم لحياة الفرد وإعادة تأسيسها، كما أنّ الأفراد عندما يستغرقون في الأثر الفنيّ، لا يقفون موقف المتفرّج والمنفعل، لأن وجودهم الفعليّ أمام الأثر الفنيّ يُكسبه حقيقة وجوده وسلطته المعيارية. ف"علاقة الفرد بالأثر الفنيّ هي علاقة المشاركة (...). تنشأ إذن حلقة شرطية تمنح للأفراد سلطة تقييم وإضفاء المعنى على الأثر الفنيّ، وتمنح لهذا الأخير سلطة إشراك الأفراد ضمن حقيقته المعيارية وكشفه عن حقيقة يعيها الأفراد"⁽²⁾.

تساوقا مع هذه الرؤية التأويلية ذات المرجعية الهرمينوطيقية، يرى بوزفور أنّ الفنّ "لعب. لكن هو أيضا نوع من البحث عن تقنيات جديدة، نوع من تطوير التجربة واكتشاف آفاق أخرى في النفس وفي الجنس الأدبي وفي الكتابة ككتابة. وهو أيضا نوع من إشراك القارئ في الإبداع، بإدخاله إلى مطبخ القصة، ليرى على الطبيعة عملية الكتابة وهي تتخلّق، وتستوي، ويسهم في صنع مذاقه"⁽³⁾.

على أنّ العلاقة بين المؤلّف/النصّ/المتلقي قد تتخذ أحيانا طابعا مغايرا، فيميل الكاتب القصصي إلى تخييب أو كسر أفق التوقّع لدى هذا القارئ... وفي مشهد أشدّ عنفا وفوضوية، يعمد الكاتب إلى "إشعال النار في أنظمة إدراك القارئ للقوانين الطبيعية والاجتماعية والمعرفية والأدبية، من خلال عناصر الخرق

*- وهو ما يسميه هيمينجواي (الإغفال) (ينظر: الزرافة المشتعلة، ص 43).

1- المرجع نفسه، ص 42-43.

2- بوعبد الله الحبيب، مفهوم الهرمينوطيقا، الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 140-141، السنة الثامنة والعشرون، ربيع- صيف 2007، ص 57.

3- الزرافة المشتعلة، ص 65.

والحلم والعبث وتراسل الأجناس"⁽¹⁾. والعنصر الذي يتحكم في تقييم العمل القصصي ليس هو مدى اتساع الهوة أو المسافة الجمالية (حسب تعبير هـ. ر. ياوس) بين أفق توقع القراء المتعاقبين والأفق الجمالي للنص، وإنما هو مقدار الخسائر التي يحدثها هذا الحريق الذي يفتعل الكاتب في أقبية القراء.

3-14- آفاق القصة:

لا يكاد يخلو حديث بوزفور عن الوضع الاعتباري للقصة القصيرة، في المشهد الأدبي المغربي الحديث، من نوع من التذمر المقرون بالتخوف من مستقبلها، خصوصا أمام التهديد الذي يمثله صعود نجم الرواية وسرعة انتشارها وحجم الإقبال عليها. وقد صرح بذلك في موضعين مختلفين من الكتاب؛ يتعلق الأمر، بالنسبة إلى كتاب السبعينيات، بشيوع نمط خاص من التوظيف اللغوي طبعه الشك والسخرية والحذف والبتر والغموض...، ما أدى إلى جعل "أحجام القصة تتناقص سنة بعد سنة إلى الحد الذي لا أستبعد معه أن نقرأ غدا قصة من سطر واحد أو قصة بيضاء"⁽²⁾، وهو ما دعا الكاتب إلى الاعتقاد بأن القصة ربما "تحتاج إلى راحة بيولوجية"⁽³⁾ تترك فيها الساحة الأدبية للرواية.

والملاحظ أن ظاهرة الاقتضاب أو الاختصار التي طالت المنتج القصصي المغربي استمرت مع الأجيال اللاحقة، بل إنها استفحلت في سياق مناخ حدائي فرض نفسه وأصبح ينذر باختفاء القصة.. يقول: "وقد أصاب القصة مؤخرا داء الترانزيستورية، حتى لنستطيع أن نتوقع في القريب ظهور القصة ذات السطرين أو الثلاثة. بل نستطيع أن نتوقع اختفاء القصة كلياً"^(*).. بحيث لا يبقى لا يبقى مكانها في النص الأدبي إلا ثقب سوداء تتخلل الإلماعات المزهوة والسنوبية للرواية، الحريصة كل الحرص على التوالد وحفظ النوع والسيطرة على المجال"⁽⁴⁾.

1- الزرافة المشتعلة، ص45.

2- المرجع نفسه، ص35.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*- وهي فيما يبدو إشارة واضحة من بوزفور إلى عدم الاعتراف بها أصبح يسمى فيما بعد بـ "القصة القصيرة جدا"!!

4- المرجع نفسه، ص126.

4- خاتمة:

بعد هذا الجرد التفصيلي لمختلف القضايا والإشكالات الأدبية والنقدية التي رأينا أن كتاب الزرافة المشتعلة يدور في فلكها، وارتباطا بالثنائية التي انطلقنا منها، يمكننا استنتاج ما يلي:

- الممارسة الإبداعية، في مدونة القصة المغربية الحديثة، تفرض نفسها على محاولات التنظير. إن الثورة في الفن، كما يؤكد بوزفور، "ليست فكرا ولا شعورا، بل هي عمل وإنجاز، ليست بيانا بل كتابة"، لكن الأهم بالنسبة إليه أنها مشروع مجتمعي، يساهم فيه الجميع بما يتناغم مع مقتضيات العصر، وفي توافق مع متطلبات الجنس الأدبي والفن عموما.. يقول: "والثورة في الكتابة لا تتعلق بنوايا ولا حتى بإنجاز الكاتب الفرد، بقدر ما تتعلق بالمجتمع والعصر، وبالجنس الأدبي والفن بشكل عام"⁽¹⁾.

وعموما، فقد انتصر بوزفور للمنجز النصي أكثر من ميله إلى تنزيل الرؤى والتصنيفات النقدية الجاهزة. كما أنه أقر، في أكثر من موضع، بأن التنظير النقدي لا يعدو كونه، في غياب الاستحضار الدائم لشروط تخلق الإبداع، طموحا وتعاليا في اللهجة، سرعان ما يصطدم بصخرة التحقق النصي ليدرك محدوديته. ولعل ذلك ما يفسر انفلات التجربة النقدية لبوزفور من قبضة الأطر النظرية والمنهجية، التي دأب نقاد القصة على تناول النصوص من خلالها، حيث لا يكاد يعثر القارئ لكتاب "الزرافة المشتعلة" على إشارات منهجية، سواء على مستوى المتن أو على مستوى الإحالة. وهو دون شك مؤشّر واضح على كون الكاتب (وهو مبدع قبل أن يكون ناقدا) يمارس النقد الذي ينطلق بالدرجة الأولى من خلفية إبداعية، لا يُسلم أصحابها بوجود أطر نظرية تحكم الإبداع، وإنما يمنحون الأسبقية للنصوص أو التحققات النصية، كما لا يميلون إلى تنزيل المناهج النقدية(*) بأجهزتها المفهومية التي تلجأ أحيانا — بدافع الانضباط المنهجي — إلى لي أعناق النصوص والتجني عليها.. يقول: "أعتقد أن الوقت قد حان لكي تتخذ القراءة النقدية نفس المسار الذي اتخذته القصّة: أن تتنوّع وتتوسّع وتُرسّي تقاليدها ونماذجها المحليّة. ولن تستطيع ذلك إلاّ حين تُنصت إلى القصّة إنصاتا، وتستخرج منها لغتها الواصفة الجديدة والمرتبطة بالنصوص ولا تكتفي بأن تسكّت على مضض مُتأهبة ريثما ينتهي النصّ، لكي تنقضّ عليه بميتافيزيقا إجرائية من خارج العالم الأدبي الخاص"⁽²⁾.

ومن ناحية أخرى نستطيع القول إن ما يميز التجربة النقدية لدى بوزفور، في هذا الكتاب، فضلا عن أصالتها التي تخطئها العين:

1- الزرافة المشتعلة، ص 6.

*- يطلق بوزفور، في سياق آخر، مصطلح الناقد الإكزورسيست (طارد الأرواح الشريرة exorciste) وهو حسب تعبيره الناقد الذي يعزّم ويبحر ويتلو من كل المناهج ليستخرج عفاريت القصة ويشفيها... (أنظر: ص 24).

2- المرجع نفسه، ص 92.

-خصوصية اللغة الواصفة التي تبدو في معظم الأحيان مُتَحَلِّلَةً من طابع الصرامة العلمية، والتي تلجأ - على غير المعتاد- إلى توظيف بعض التعابير العامية^(*) لتبليغ المراد، وإلى التشبيه^(*) الذي يتحوّل على يد بوزفور من أداة بلاغية توسّعية إلى تقنية منطقية تضيقية، يؤتي بها لأداء مهام في منتهى الدقة، ولتوصيف رؤى وتصوّرات وتحليلات في غاية الأصالة والتفرد. فلا مجال هنا للعموميات أو للغة الفضفاضة حمالة الوجوه، التي -مقابل أن تحظى بقبول ومباركة القراء- تنطوي على التناقضات، وتحمل أسباب تفككها في أحشائها. وهكذا تبدو العامية والتشبيه أداتين لخلق التوازن والدقة، اللذين ربما لا تكاد تفي بهما اللغة الواصفة في صورتها المعيارية.

-حرص الكاتب أحمد بوزفور على المساهمة في التنظير للممارسة الإبداعية القصصية. وقد تبدى ذلك واضحاً من خلال محاولته استنبات ما وسمه بـ "نظرية التلوّث" التي سعى إلى بسط ملامحها من خلال ثلاثة عشر بنداً، كما عدّها بحثاً أولياً ("أنا لا أدعو... أنا أبحث") مفتوحاً على إمكانيات التطعيم والتطوير التي يمكن أن يضطلع بها باحثون آخرون، وعيا منه بأن الحديث عن نظرية متكاملة الأركان للقصة المغربية الحديثة "يتطلّب كتابات أخرى أطول وأكثر تنوعاً وتطويراً..."⁽¹⁾.

وفي سياق متصل، نستطيع، من خلال إمعان النظر فيما أدلى به بوزفور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب، أن نخرج بخلاصة مفادها أنّ التأكيد على المحليّة في النظرية التي يسعى الكاتب إلى استنباتها في بيئة المنجز الإبداعي والتّقدي المغربي الحديث، يتعدّى كونه مجرد دعوى مُستندة إلى العاطفة أو الشعور بالانتماء والرغبة في إثبات الخصوصية. إنّ الأمر يتعلق بتراث ذي جذور متأصلة، تحتاج إلى ناقد ناضج ومسؤول للكشف عنها. يقول، وهو بصدد بسط ملامح ما سمّاه "المكوّن الوطني" في مجموعة «خرائط بلا بحر» لأحمد زيادي: "إنّ الكاتب امتداد راق ومتطور لتراث القصة المغربية الحديثة، ولعرق منجمي محدّد فيها يمتدّ من ثلاثينيات القرن العشرين. ويمكن لناقد ناضج ومسؤول أن يتتبّعه، وأن يميّزه عن الأعراق الأخرى، وأن يتبيّن من خلال هذا الرصد وهذا التصنيف أنساب القصة المغربية ومدارسها واتجاهاتها وآفاقها"⁽²⁾.

**- [أما الآن فالواد السكوتي يفاجؤك بالتيارات الخفية على السطح. ص20؛ أنا كاتب قصير، أعني كاتب قصة قصيرة، ، أنا أفسّر، ماشي شغلي. ص20؛ تمتلئ المقاهي بالمتسولين وماسحي الأحذية وبائعي الكاوكا والسخون. ص24؛ نحن بحاجة إلى إنسان الشقيقة الذي يطهرنا بالوحل ص25؛ فأصبحت الكلمات غصّة طرية بريئة "تفركل" على الصفحات البيضاء. ص28؛ حظي أنا من العالم لا يصل كاملاً أبدا... العالم دائماً في أذني "للزّوب". ص60... إلخ.]

*-وهو في الغالب تشبيه غريب من حيث طرفه الثاني، كما يتّضح من خلال التّماذج الآتية: (الكتابة المستغلة لآلام الآخرين، والمزايدة الهاتفة المبرّئة للذّمة.. كخضراء الدّمن!! (ص25)؛ لأنّ السجع كالزّليج أبكم (ص40)؛ وقفات دقيقة صارمة صلبة كقرون الوعول في ضوء الشمس، أو كأنامل راقصات الباليه تحت أضواء المسرح (ص40)؛ هذه الدلالات على تعدّدها تتعاضد كالضرائر في نفس الغرفة الصغيرة "حتى" (ص42)؛ كناطور طيّب سلّم التفاحة، وعلينا نحن أن نكمل الباقي (ص43)... إلخ).

1- الزرافة المشتعلة، ص16.

2- المرجع نفسه، ص111.

ملحق:

معجم المصطلحات المعرّفة في كتاب الزرافة المشتعلة:

فضلا عن المناقشات المستفيضة التي انخرط فيها بوزفور، في ثنايا الدراسات المدرجة ضمن هذا الكتاب، فإنّ إسهامه في التنظير للقصة المغربية الحديثة ألجأه - في أحيان كثيرة - إلى إعادة تعريف بعض المصطلحات أو اجترار وتوليد مصطلحات جديدة، لوسم بعض الأدوات اللغوية أو التقنيات الفنية التي طبعت الممارسة الإبداعية القصصية، على مستوى الحقب أو العيّنات المدروسة في الكتاب. من هنا، فقد ارتأينا تقديم هذا الثبت الذي يضمّ المصطلحات المعرّفة في الكتاب، وذلك لكي تكتمل عند القارئ الصورة فيما يتعلّق بخصائص الممارسة النقدية عند الكاتب أحمد بوزفور، من منطلق أن "التحكّم في المصطلح هو في النهاية تحكّم في المعرفة المراد إيصالها والقدرة على ضبط أنساق هذه المعرفة"⁽¹⁾.

- الأدب الشعبي: النصوص الشفوية الحيّة (الأغاني والحكايات، والجنّ والغيلان...) التي لا تدخل المحافظة العقارية، ولا مكاتب حقوق التأليف، بل هي كنوز الشمس وأوكسيجين الهواء، ملك لنا جميعا، نحس فيها بالهوية والانتماء قبل أن نحسّ بجماليات الفنّ... أدب الضعفاء والمقهورين والمقموعين، أدب النساء والشيوخ والأطفال خاصة، في مواجهة القوّة والعنف عموما، وفي مواجهة السلطة والأرستوقراطية خاصة. (ص 31).

- الإطار اللّصّ: التصوير الدقيق المحترف البوليسي للمكان والزمان والشخص والحادث. الذي يحاول أن يسرقنا من إطارنا الواقعي الخاص... (ص 21).

- الباروديا: وأقصد بها هنا؛ تقليد خطاب معيّن تقليدا ساخرا يفضح نقصه أو تهافته أو عبثيته.

- التثغير: فتح ثغرات غائرة في جسد النص، حتى لا تُغطّى اللغة الجليدية كلّ البحيرة، فتموت أسماك المياه العميقة لنقص الأكسجين. (ص 35) // وأعني به توظيف التراث (الشعبي) في فتح ثغرات في دلالة النصّ تعمّقه وتوسّعه. (ص 64).

- التّحسس: ربط النص بالطبيعة والحسّ (ص 64).

- التساجّع: تكلف السجع. (ص 104).

- التطفيل: وأقصد به جعل اللغة تتحدّث عن الطفل أو إلى الطّفل: لغة بسيطة وسهلة وتربوية أحيانا، وتتحدّث عن الطبيعة وتجاوزها، بجمل قصيرة، وبمعجم يسير... (ص 112).

- تقنية المرأة: وأقصد بها تلك الحالة التي تنظر فيها القصّة إلى نفسها، ويصبح بعض لغتها واصفا والبعض موصوفا... قصّة تحكي عن كيفية كتابة قصّة... (ص 36) // أن تضع الكتابة في بهو المرايا، فتنعكس من مختلف الجهات، أو تضعها على سرير فرويدي تفضح فيه لا شعورها... إنها تقنية تضع وسط المرايا

1- أحمد بوحسن، مدخل إلى علم المصطلح، المصطلح ونقد النقد العربي الحديث، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 60-61، يناير-فبراير 1989، ص 84.

ليس الكتابة فقط، بل القارئ أيضا حين يجد وسط القصة قراء لقصة أخرى داخلية، لهم ردود فعل على القراءة... (ص 65).

-التنسب: وأقصد نسب النص أو غرسه في بيئة تاريخية وجغرافية وثقافية محدّدة. (ص 112).

-الجملة النائية: الجملة اللغوية الهادئة المرتاحة، كما لو كانت تمارس قيلولتها تحت زيتونة البيدر الباردة الظل الصامتة الظهيرة. [مقابل] الجملة المدنية القلقة المستفزّة، كما لو كانت تجري لتلحق بالحافلة المكتظة. (ص 30).

-الحنين: (على حدّ تعبير أحد الشعراء) شعور بالاشتياق لا صلة له بالألم ولا يشبه الأسى إلا كما يشبه الرذاذ المطر. (ص 101).

-الخيانة: (كملمح تجنيسي/أجناسي) وأقصد بها خيانة القصة كوطن له حدوده الترابية. (ص 35-36).

-الدوزنة: تلك النعمات التي تخرج من الآلة حين يضبطها العازف قبل بداية العزف. (ص 136). [الدوزنة النثرية: جمل مختلفة نبدأ بها القصة.. نحاول الخروج بها من الواقع إلى الفن: جمل فيها بقايا من نثر الواقع، وفيها إرهافات من سرد القصة...] (ص 136-137).

-سرد هادي: سرد خطّي يحكي حكاية مكتملة من الألف إلى الياء. (ص 128).

-سرد عصبي: [سرد] نرّق يتلفّت باستمرار كالعصفور. سرد يُفصل نفسه بالعناوين أو بالهوامش أو القوائم والخانات، أو بالسير فوق خطّين متوازيين كالقطار. (ص 128).

-السرد النثروي: ذلك السرد التقليدي الذي يحرص على... الجملة/الصالون (...) (الجملة التقليدية الكاملة. ولكن الباردة الميّتة، الجملة التي فيها المسند والمسند إليه والواحق كاملة: المفاعيل والنعوت والظروف... إلخ). حين تكون جملة مثل هذه في قصة حديثة، فإنّها تبدو بلقاء غريبة جاحظة بالمفارقة بين نسبها وموقعها... (ص 134-135).

-السرد الشعروي:

-السرد التعبيري الذي يتنفّس الكاتب به أو فيه. السرد الذي تُحسّ فيه بأنّ الكاتب حزين أو متألّم أو عاشق أو مغدور... إلخ... وأنّه لا يكتب قصة، بل فقط يتأوّه ويتنهد. إنّ هذا النوع من السرد يستخدم عناصر شعرية مثل الصور البيانية أو الجمل القصيرة أو الغموض الدلالي، وحتى الإيقاع أحيانا، لكنّه يستخدمها استخداما غير شعري، لأنّها في قصة لا في قصيدة، واستخداما غير سردي لأنّه لا يوظّفها للتعبير عن الشكل الفني، أو عن وجدان الشخصية، بل يوظّفها للتعبير عن أحزانه هو، لذلك يبقى المعنى في بطن الشاعر كما يقولون، ولا يستطيع القارئ أن يدرك شيئا لأنّه لا يسمع إلا أهات تتردّد. (ص 137).

-وأقصد بالسرد الشعروي ثانيا: رصف الكلمات، وذلك حين يختار الكاتب الكلمات لا لشيء إلا لأنها جميلة. (ص 137).

-الشخصية الشاحبة: لا تدخل إلى القصة كالشخصيات الأخرى في موكب الضجيج الإعلامي، لا تدخل بحكاية جديدة أو تحت عنوان جديد أو بتكرار لازمة... تبقى على العتبة لا تدخل ولا تغيب. تراها هناك مرّة

- مرة كلما سقط عليها ضوء فنار السرد، لا تضحك ولا تبكي ولا تحكي ولا تقول ولا تتحرك، فقط تبتسم أو تهمس أو تشرّد أو ترتعش... هي مجرد قبة تردّ الأصداء أعمق من أصواتها وأحفل بالسرّ وأخفى (ص 41).
- طهارة الحياء: تعني بهلوانية الكتابة، والمشي الحذر على الحبل، للاحتفاظ برضى أو صداقة اليمين واليسار والوسط... إلخ. كلّ ذلك ليس فقط على حساب الموقف واللحظة التاريخية وآلام الناس، بل أيضا على حساب الفنّ.. كلّ ذلك يعني الكتابة بالماء. (ص 19).
- الغريب: "...أعني مفهوم "الغريب" كما هو في فقه اللغة العربية القديم. أعني الكلمات الحوشية المغرقة في البعد عن الاستعمال اللّغوي الحديث والقديم معا". (ص 131).
- الكتابة المتبرّجة: الكتابة التي تتأمل نفسها في المرآة وتسوّي شعرها وتبتسم، وهي تقول: هناك شيء ينقصني. تقول ذلك، وهي تعني: "ما أجملني". (ص 121).
- المكابرة: إصرار على المتابعة والاستمرار. (ص 101).
- النمنمة: الاشتغال الفنّي الدقيق في حيّز ضيق أو الكتابة برأس الإبرة. (ص 126).
- الهاجس: ديكتاتور يسيطر على النفس وينفي أو يهّمش كل ما حوله. (ص 56).
- الواقع المتخيّل: أي الأرضية التي تنبت فيها الموجودات القصصية، وتستمدّ منها غذاءها ونموّها. (ص 115-116).



مصادر ومراجع:

- 1- أحمد بوزفور، الزرافة المشتعلة: قراءات في القصّة المغربية الحديثة، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط 1، 2000.
- 2- أحمد بوحسن، "مدخل إلى علم المصطلح، المصطلح ونقد النقد العربي الحديث"، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 60-61، يناير-فبراير 1989.
- 3- إنريكي أندرسن إمبرت، القصّة القصيرة: النظرية والتقنية، ترجمة: علي إبراهيم علي منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
- 4- بوعبد الله الحبيب، "مفهوم الهرمينوطيقا، الأصول الغربية والثقافة العربية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 140-141، السنة الثامنة والعشرون، ربيع-صيف 2007.
- 5- Gerard Genette, Seuils, Ed. du Seuil, Collection. Poétique, Paris, 1987.

**توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي:
رهانات المستقبل وتحديات الواقع
(دراسة ميدانية)**

**Utilizing Modern Technology in the Moroccan
Educational System:
Future Challenges and Realities (A Field Study)**

د. عبد الحق لامم

د. عبد الصادق السراوي

**أستاذ التعليم التأهيلي
المغرب**

**أستاذ التعليم التأهيلي
المغرب**

essaraoui.abdessadek@gmail.com



توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي: رهانات المستقبل وتحديات الواقع (دراسة ميدانية)

د. عبد الصادق السراوي، د. عبد الحق لمام

ملخص:

أصبح توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في العملية التعليمية ضرورة ملحة يفرضها الواقع الراهن، في ظل التطور التكنولوجي والرقمي الذي يعرفه العالم اليوم، بل أضحت معيارا لتحديد جودة التعليم وتطوره. لذلك أصبح رهان الدول المتقدمة اليوم هو بناء مدرسة هدفها الأساس يتمثل في جودة التعلّيمات وجديتها، من أجل تكوين مواطن فاعل في تحقيق التنمية الشاملة، التي لا تتأتى إلا بخلق نظام تربوي يجعل من التعليم المتوسّل بالرقمنة الحديثة ركيزة رئيسية في نظام تعليمي يستشرف المستقبل، ويواكب التطور والتقدم التكنولوجي والرقمي.

تهدف هذه الورقة البحثية إلى مساءلة واقع استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة في النظام التعليمي المغربي وآفاقه المستقبلية، من منطلق أنّ التعليم المغربي قد اهتم -بكلّ مكوناته الفاعلة فيه- بضرورة توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصال في نظامه التربوي، كما أسست إلى ذلك المرجعيات الكبرى والوثائق الرسمية، بدءا من الميثاق الوطني للتربية والتكوين، مروراً بالكتاب الأبيض والمخطط الاستعجالي ثم الرؤية الاستراتيجية لإصلاح التعليم (2015-2030)، وصولاً إلى القانون الإطار، وذلك وعيا من الدولة والوزارة الوصية على قطاع التعليم بأهمية هذا النمط من التعليم وفعاليته للرقى بالمنظومة التعليمية، وتحقيق مدرسة المستقبل، وتكوين مواطن فاعل في خلق مجتمع الاقتصاد والمعرفة.

الكلمات المفتاحية: وسائل التكنولوجيا الحديثة، النظام التعليمي المغربي، رهانات المستقبل، تحديث الواقع.

Abstract:

E-learning, which relies on the use of modern technological tools in the educational and teaching operation, a necessity which is imposed by the current situation, especially in the midst of the technological and numeric advancement that the world knows today. It also becomes a criterion for the determination of the quality of education and its advancement. For that, the goal of the developed countries today is to attain a school whose primary end is to ensure the quality of education that train citizens to achieve a comprehensive development, which can only be met through the creation of an educational system that makes of electronic education a foundation in ensuring a better future.

This research paper seeks to question the reality of the e-learning in the Moroccan educational system and its future prospects. This paper starts from the idea that Moroccan educational system manifests a great interest in the utilization of the information technology and communication tools in its system, as it is highlighted in the official documents and references, such as the national charter of education, the White Book, the Emergency Plan and the Strategic Vision for Education Reform (2015-2030). This is due to the awareness of the state and the ministry of education of the importance of this type of education and its effectiveness in promoting the educational system, achieving the school of the future and forming an active citizen in creating a society of knowledge.

This research paper started from a major problem: What is the reality of e-learning in the Moroccan educational system? What are the future prospects for the school of the future? What are the problems and challenges it faces?

Keywords: Modern technology means - the Moroccan educational system - future challenges - current challenges.

1- مقدمة:

عرف العالم إبان القرن الواحد والعشرين تحولات جذرية عميقة شملت مجالات الحياة عامة، وذلك نتيجة الطفرة التوعوية التي عرفتها وسائل التكنولوجيا والاتصال والموارد الرقمية. ولم يكن مجال التربية والتعليم بمنأى عن التحولات، إذ دفعت هذه الثورة التكنولوجية بالمجتمعات الدولية المعاصرة إلى تسخير مواردها في ميدان التعليم والتربية والتكوين، طامحة بذلك إلى الرفع من جودة التعلّات، وخلق مجتمع المعرفة الذي يسهم في التنمية الشاملة لهذه المجتمعات، من خلال تكوين جيل يحسن توظيف هذه الوسائل من جهة، ويستفيد من خدماتها في التعلّم والتكوين من جهة أخرى.

ومواكبة لرياح هذه التغيرات التي يعرفها العالم اليوم، تسعى المنظومة التعليمية المغربية إلى خلق مكان لها ضمن مجتمع المعلومات والمعرفة؛ وذلك بإدماج تكنولوجيا الاتصال والوسائل الرقمية الحديثة في نظامها التعليمي، باعتبارها ركيزة ودعامة أساسية للارتقاء بجودة التعلّات وتطويرها، والتمكّن من تكوين مواطن المستقبل، مما سيجعل من المؤسسات التعليمية المغربية قاطرة لخلق التنمية المستدامة، ولبننة من لبنات بناء مجتمع المعرفة.

لأجل ذلك، ظلّ النظام التربوي التعليمي المغربي حريصا على إصلاح منظومته التعليمية وفق هذا التوجّه وتبعا لهذه الغايات، وذلك عبر خلق برامج ووضع مخطّطات إصلاحية لتنزيل هذه المبادئ على أرض الواقع ومواكبة تنزيلها وتقييمه. ومن أهمّ هذه البرامج الإصلاحية؛ الدّعوة إلى اعتماد التعليم الإلكتروني من خلال توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصال في المنظومة التربوية كأولوية لتحقيق مدرسة المستقبل القائمة على الجودة والفعالية.

وأمام هذه الرّهانات المستقبلية للتعليم المغربي بإدراجه لوسائل التكنولوجيا الحديثة ضمن نظامه التعليمي، وجعله استراتيجيّة ودعامة أساسية نحو تحقيق مدرسة المستقبل، ثمة تحديات في الواقع تحول دون الغايات والأهداف المنشودة، رغم كثرة المخطّطات والبرامج الموضوعة لأجرائه وتنزيله على أرض الواقع، ممّا يدفعنا إلى محاولة تشخيص هذا الواقع للوقوف على أبرز هذه التحديات والعوائق التي تحول دون تحقيق هذا الورش التربوي الذي يعدّ من ركائز إصلاح المنظومة التربوية المغربية وتطويرها والرفقيّ بها إلى مستوى التطلّعات.

• منهجية البحث:

اعتمد هذا البحث على دراسة ميدانية، تقوم على جمع المعلومات والبيانات حول موضوع البحث، قصد محاولة تشخيص واقع التعليم الإلكتروني في المؤسسات التعليمية، والوقوف على رهاناته المستقبلية، والتحديات والعوائق التي تحول دون الاهتمام به وبتعميمه. وقد تمّ الاعتماد في ذلك على استمارتين بحثيتين تتضمّنان أسئلة حول استعمال التعليم الإلكتروني في العملية التعليمية التعلّمية من خلال الممارسة الصفّية وفي الوضعيات البيداغوجية. أمّا الأولى فهي موجّهة إلى فئة الأساتذة المدرّسين وأمّا الثانية فموجّهة إلى المتعلّمين والمتعلّات في مختلف المستويات والشعب والمسالك الدراسية.

وارتباطا بنوعية الأسئلة المتضمنة في الاستمارتين، اعتمدنا في تحليل معطياتهما على منهجية تحليل المحتوى وتخصُّ الأسئلة المفتوحة، وعلى منهجية التمثيل للمعطيات من خلال بيانات تدقيقية.

• فرضيات البحث:

انطلاقا مما تقدّم من المحاور، تمّ وضع مجموعة من الفرضيات الأولية عن واقع التعليم الإلكتروني بالمؤسسات التعليمية، تمّت صياغتها على النحو الآتي:

- ✓ التعليم الإلكتروني خيار استراتيجي ودعامة أساسية نحو تعليم مستقبلي متطور.
- ✓ نسبة كبيرة من الأساتذة يعتمدون وسائل التكنولوجيا الحديثة والوسائل الرقمية في تسهيل العملية التعليمية التعليمية، ولترسيخ هذا النمط من التعليم وتدعيمه.
- ✓ يخضع اعتماد التعليم الإلكتروني لتخطيط بيداغوجي قبلي يقوم به المدرسون.
- ✓ يستفيد الأساتذة والمدرسون من تكوينات مستمرة حول طرائق توظيف هذه الوسائل في الممارسة التعليمية التفاعلية.
- ✓ المدرسون مطلعون على المرجعيات المؤسسة لهذا النمط من التعليم ومتتبعون للمستجدات في هذا المجال.
- ✓ إقبال المتعلمين على التعليم الإلكتروني، خصوصا بعد جائحة كورونا التي بينت أهمية هذا التعليم وأكدت على ضرورته في مدرسة اليوم والمستقبل.
- ✓ حسن توظيف شريحة كبيرة من المتعلمين، خصوصا في مرحلتى الإعدادي والثانوي لأهمّ الوسائل التكنولوجية.
- ✓ أغلب المؤسسات التعليمية، خصوصا في المجال الحضري تتوفر على قاعات للإعلاميات وقاعات متعدّدة الوسائط.
- ✓ وانطلاقا من هذه الفرضيات المشروعة تمّ صياغة الاستمارتين البحثيتين، وسيتمّ التّحقّق منهما انطلاقا من تحليل معطيات استمارات البحث المدوّنة من طرف مجتمع الدّراسة.

2- التعليم الإلكتروني: تعاريف وتحديدات:

أسهمت تكنولوجيا المعلومات والاتّصال في تسهيل العديد من المهامّ التي يضطلع بها العنصر البشري في كثير من المجالات منها مجال التعليم؛ إذ تبنّت المنظومة التعليمية في مختلف بلدان العالم استخدام تكنولوجيا الاتّصال كوسائط رقمية لتطوير عمليّات التّعلّم، وتسهيلها والتّجديد في طرائقها. وقد نتج عن انتقال وسائل تكنولوجيا الاتّصال والإعلام إلى مجال التّعليم ظهور مصطلحات جديدة في الحقل التربوي كـ "الكتاب الإلكتروني" و"الفصل الافتراضي" و "التّعلّم الذّاتي" و "التّعليم عن بعد"، وغيرها من المصطلحات ذات الصّلة. لكن أكثر هذه المصطلحات استخداما، والتي تستوعب كلّ هذه المفاهيم، هو ما اصطلح عليه بـ "التّعليم الإلكتروني" الذي أصبح "من الموضوعات التي فرضت نفسها على الفكر التربوي،

وأصبحت محور اهتمام جميع المؤتمرات والندوات والمحاضرات التربوية، وذلك لأهمية هذا الموضوع وحداثته والحاجة إلى فهم طبيعته ونظامه وفلسفته¹.

وقد حاول العديد من الباحثين والمهتمين بمجال التربية والتعليم تحديد هذا المصطلح بتقديم تعريفات محدّدة له، كلّ من وجهة نظره الخاصة. ومن بين هذه التعريفات التي حُدِّدَ بها هذا المصطلح، تعريف الباحث الموسى والمبارك بأنّه: "طريقة للتعليم باستخدام آليات الاتصال الحديثة من حاسوب وشبكاته ووسائطه المتعدّدة من صوت وصورة، ورسومات، وآليات بحث، ومكتبات إلكترونية، وكذلك بوابات الإنترنت، سواءً كان عن بعد أو في الفصل الدراسي"². ويعرفه العريفي بأنّه "ذلك التعليم الذي يقوم على تقديم المحتوى التعليمي مع ما يتضمّنه من شروحات وتمارين وتفاعل ومتابعة بصورة جزئية أو شاملة في الفصل أو عن بعد، بواسطة برامج متقدّمة مخزّنة في الحاسب الآليّ أو عبر شبكة الإنترنت"³. أمّا الباحث غلوم منصور، فيعرفه بأنّه: "نظام تعليمي يستخدم تقنيات المعلومات وشبكات الحاسوب في تدعيم نطاق العملية التعليمية وتوسيعه من خلال مجموعة من الوسائل منها: أجهزة الحاسوب والإنترنت والبرامج الإلكترونية المعدّة، إمّا من قبل المختصّين في الوزارة أو من قبل الشركات"⁴.

ومن هذه التعريفات أيضاً، تعريف "الجمعية الأمريكية للتدريب والتطوير" American Society for Training and Development (ASTD) التي ذهبت إلى أنّ التعلّم الإلكترونيّ يشمل مجموعة واسعة من التطبيقات والعمليات؛ مثل استخدام الويب والكمبيوتر كأساس للتعلّم، والصّفوف الافتراضية، والتعاون الرّقمي. كما يمكن نقل المحتوى من خلال الإنترنت، وأشرطة تسجيل الصوت والصورة، والبتّ عن طريق الأقمار الصناعية، والتلفزيون التفاعليّ، والأقراص المضغوطة.

ويعتبر كلّ من محمّد إسماعيل ونجلاء فارس التّعليم الإلكترونيّ نظاماً تعليمياً لتقديم البرامج التعليمية أو التدريبية للمتعلمين أو المتدربين في أيّ وقت وفي أيّ مكان باستخدام تقنيات المعلومات والاتصال التفاعلية مثل (الأنترنت، الإذاعة، القنوات المحلية أو الفضائية للتلفاز، الأقراص الممغنطة، التليفون، البريد الإلكترونيّ، أجهزة الحاسوب، المؤتمرات عن بعد وغيرها، وذلك لتوفير بيئة تعليمية تفاعلية متعدّدة

1- نجاه اليوسفي، التّعليم عن بعد: بين التأسيس القانوني والإشكال البيداغوجي، المدوّنة الإلكترونية "تعليم جديد"، بتاريخ 2021/04/14م، تمّ الاطلاع عليه يوم: 28 فبراير 2024، على الساعة السابعة ليلاً.

2- الموسى عبد الله، وأحمد المبارك، التّعليم الإلكترونيّ الأسس والتّطبيقات، الرياض، مؤسّسة شبكة البيانات، ط1، 2005، ص113.

3- يوسف العريفي، "التّعليم الإلكترونيّ تقنية رائدة وطريقة واعدة"، ورقة عمل مقدّمة إلى الندوة الأولى للتّعليم الإلكترونيّ خلال الفترة (19-21 صفر 1424هـ) (2003/4/23-21م)، مدارس الملك فيصل بالرياض، ص6.

4- غلوم منصور، "التّعليم الإلكترونيّ في مدارس وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت"، ورقة عمل مقدّمة لندوة التّعليم الإلكترونيّ خلال الفترة (19/212 صفر 1424هـ) الموافق (2003/4/23-21م)، مدارس الملك فيصل، الرياض، ص4.

المصادر بطريقة متزامنة في الفصل أو غير متزامنة عن بعد، دون الالتزام بمكان محدّد اعتماداً على "التعلّم الذاتي" والتفاعل بين المعلّم والمتعلّم¹.

ولعلّ المتأمل في هذه التعاريف والتّحديدات رغم تعدّدها، يرى أنّها تجعل من وسائل التكنولوجيا والوسائط الرّقمية أساساً يقوم عليه التّعليم الإلكتروني؛ فهو بهذا المعنى كلّ نمط تعليمي يستعمل هذه الوسائل في العملية التعليمية – التعلّمية التفاعلية لتحقيق غايات وأهداف أنيّة ومستقبلية.

وقد أدّت وضعيات توظيف وسائل التكنولوجيا والاتّصال في عملية التعلّم ببعض الباحثين في الحقل التربوي إلى تحديد نوعين من التّعليم الإلكتروني، بناءً على الزمن الذي يحدث فيه والوضعية المعتمد فيها:

• النوع الأول: التّعليم الإلكتروني المتزامن: (Synchronous E-learning):

وهو نمط من التّعليم الإلكتروني يجتمع فيه المتعلّمون في آن واحد ليتّم بينهم اتّصال مباشر بالنّص والصّوت والفيديو؛ أي أنّه يتمّ تفاعل مباشر بين المعلّمين والمتعلّمين، وذلك مثل المؤتمرات للمعلّمين والمتعلّمين وخبراء المادّة، ورؤية وسماع بعضهم لبعض، ويتفاعلون سويّاً كما لو كانوا في الفصول الدّراسية التقليديّة. ومن أشكال هذا التّعليم: غرف المحادثات الصّوتية المباشرة، ومؤتمرات الفيديو، والفصل الافتراضي...².

• النوع الثاني: التّعليم الإلكتروني غير المتزامن: (Asynchronous E-learning):

وهو التّعليم الذي لا يتطلّب وجود المعلّمين أو المتعلّمين في الوقت نفسه، ويمكن أن يحصل من خلاله المتعلّم على الدّروس وفق برنامج تعليمي مخطّط له مسبقاً، ويمكن للطّالب اختيار الأوقات والأماكن المناسبة لتلقّي التّعليم. ويتضمّن هذا النمط قواعد البيانات والوسائط المتعدّدة: وسائط الفيديو أو الكاسيت، وكذلك الأسطوانات المدمجة وقنوات اليوتيوب والمدوّنات وصفحات الفيسبوك... وغيرها³. ويحقّق التّعليم الإلكتروني جملة من الغايات والأهداف لعلّ من أهمّها:

- توفير بيئة تعليمية غنيّة ومتعدّدة المصادر تخدم العملية التعليمية بجميع محاورها.
- إعادة صياغة الأدوار في الطّريقة التي تتمّ بها عملية التّعليم والتعلّم بما يتوافق مع مستجدّات الفكر التربوي.
- إيجاد الحوافز وتشجيع التّواصل بين منظومة العملية التعليمية؛ كالّتواصل بين البيت والمدرسة، والمدرسة والبيئة المحيطة.
- نمذجة التّعليم وتقديمه في صورة معيارية.

1- عبد الرّؤوف محمّد إسماعيل، نجلاء محمّد فارس، التّعليم الإلكتروني: مستحدثات في النّظرية والاستراتيجية، عالم الكتب القاهرة، ط 1، 2017، ص 29-30.

2- طارق عبد الرّؤوف، التّعليم الإلكتروني والتّعليم الافتراضي: اتّجاهات عالمية معاصرة، المجموعة العربية للتّدريب والنّشر / القاهرة، ط 1، سنة 2014م، ص 124.

3- المرجع نفسه، ص 125.

- تناقل الخبرات التربوية من خلال إيجاد قنوات اتصال ومنتديات تمكن المعلمين وجميع المهتمين بالشأن التربوي من تبادل الآراء والمناقشة عبر موقع محدد يجمعهم في غرفة افتراضية رغم بعد المسافات.
- إعداد جيل من المعلمين والمتعلمين قادر على التعامل مع التقنية ومهارات العصر والتطورات التي يشهدها العالم.
- المساعدة على نشر التقنية في المجتمع ليصبح مثقفا إلكترونيا ومواكبا لما يدور في أقاصي الأرض.
- تقديم التعليم الذي يناسب فئات عمرية مختلفة مع مراعاة الفروق الفردية بينهم¹.

3- المرجعيات والتوجيهات الرسمية المؤسسة للتعليم الإلكتروني بالنظام التعليمي المغربي:

عرفت المنظومة التعليمية المغربية إصلاحا جذريا خصوصا مع بداية القرن الواحد والعشرين، ويتجلى أساسا في تنزيل توصيات الميثاق الوطني للتربية والتكوين 1999م الذي جاء بمجموعة من المستجدات على المستوى المنهجي، وعلى مستوى المقاربة المعتمدة في نظام التربية والتعليم والتكوين، والتي تركز أساسا على القطب المحوري في هذه المنظومة وهو المتعلم.

وفي سياق هذه الإصلاحات الكبرى، تمت الدعوة إلى جعل التعليم الإلكتروني دعامة أساسية في العملية التعليمية- التعلمية عن طريق توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في التعليم اعتبارا لنوعية المتعلم المستهدف الذي يعيش اليوم في عالم التكنولوجيا والاتصال والثورة الرقمية الهائلة.

لهذا أكدت الوثائق الرسمية العامة منها والخاصة على ضرورة توظيف هذه الوسائل في العملية التعليمية- التعلمية، وذلك بوضع برامج ومخططات تساعد في كيفية توظيفها واستثمارها. وفيما يلي أهم المرجعيات والوثائق الرسمية التي أسست لهذا النوع من التعليم:

أولاً: الميثاق الوطني للتربية والتكوين:

دعا الميثاق الوطني للتربية والتكوين- باعتباره دستور وزارة التربية والتعليم، والمرجع الأول لكل البرامج الإصلاحية في المنظومة التعليمية المغربية- في الدعامة العاشرة ضمن المجال الثالث، إلى استعمال التكنولوجيا الجديدة للإعلام والتواصل. فقد أكدت هذه الدعامة على أن يتم الاعتماد على التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال وخاصة في مجال التكوين المستمر، سعيا إلى تحقيق التوظيف الأمثل للموارد التربوية، ولجلب أكبر فائدة ممكنة من التكنولوجيات الحديثة. وتنبه على عدم الخلط بين السعي إلى هذا الهدف، وبين التصور الشامل للوسائط التكنولوجية وكأنها بديل عن العلاقة الأصلية التي يقوم عليها الفعل التربوي، تلك العلاقة الحية القائمة بين المعلم والمتعلم، والمبنية على أسس التفهم والاحترام والتفاعل².

ونظرا للأبعاد المستقبلية لهذه التكنولوجيات، حددت هذه الدعامة المجالات المستثمرة فيها، وهي على سبيل المثال لا الحصر:

1- دلال زكرياء والجندي عليا، الاتصال الإلكتروني وتكنولوجيا التعليم، ط4، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005م، ص12.

2 - الميثاق الوطني للتربية والتكوين (1999م)، وزارة التعليم المغربية، المجال الثالث، الدعامة العاشرة، ص38.

- معالجة بعض حالات صعوبة التّمدرس والتّكوين المستمرّ بالنّظر لبعدها المستهدفين وعزلتهم.
- الاستعانة بالتّعليم عن بعد في مستوى الإعداديّ والثّانويّ في المناطق المعزولة.
- السّعي إلى تحقيق تكافؤ الفرص، بالاستفادة من مصادر المعلومات، وبنوك المعطيات، وشبكات التّواصل مما يسهم، بأقلّ تكلفة، في حلّ مشكلة النّدرّة والتّوزيع غير المتساوي للخزانات والوثائق المرجعية¹.

ثانيا: الرّؤية الاستراتيجية لإصلاح التّعليم (2015-2030):

تعتبر الرّؤية الاستراتيجية لإصلاح التّعليم (2015 - 2030) المقدّمة من طرف المجلس الأعلى للتّربية والتّكوين والبحث العلميّ خارطة طريق لإصلاح المنظومة التّربويّة المغربيّة، وخطوة إجرائيّة لتنزيل توصيات الميثاق الوطنيّ للتّربية والتّكوين. لذلك جعلت هي الأخرى من التّعليم الإلكترونيّ ركيزة من ركائز مدرسة المستقبل، وهو ما دعت إليه الرّافعة التاسعة عشر عبر التّأكيد على التّعليم مدى الحياة الذي يتوقّف على مجموعة من المقوّمات منها:

- توسيع الخريطة المعرفيّة للبرامج والمقرّرات التّعليميّة التّكوينيّة، بإدماج البرمجيات التّربويّة الإلكترونيّة، وتعزيز التّعلّقات المستندة إلى البرامج الرّقميّة، وتوفير الفضاءات متعدّدة الوسائط.
- التّعزيز التّدرجيّ لصيغ التّعلّم الحضوريّ، بالتّعلّم عن بعد، عبر اعتماد برامج ووسائط رقميّة وتفاعليّة، وتكوين مكاتب وموارد تربويّة إلكترونيّة².
- وأيضا في الرّافعة العشرين، التي تؤكّد على ضرورة الانخراط الفاعل في اقتصاد ومجتمع المعرفة عبر أربعة مداخل أولها: توظيف تكنولوجيا الإعلام والاتّصال³.

ثالثا: القانون الإطار 51.17 (2022):

جاء القانون الإطار 51.17 في سياق التّموذج التّنمويّ الجديد الذي يجعل من المدرسة من أولويّاته لتحقيق التّنمية الشّاملة، استمرارا في تنزيل توصيات الميثاق الوطنيّ للتّربية والتّكوين. وقد جاء في مادّته 33 أنّه يتعيّن على الحكومة أن تتخذ جميع التّدابير اللازمة والمناسبة لتمكين مؤسّسات التّربية والتّعليم والتّكوين والبحث العلميّ في القطاعين العامّ والخاصّ من تطوير موارده ووسائط التّدرّس والتّعلّم والبحث في منظومة التّربية والتّكوين والبحث العلميّ، وذلك من خلال الآليات التّالية:

- تعزيز إدماج تكنولوجيا المعلومات والاتّصالات في التّهوض بجودة التّعلّقات وتحسين مردوديتها.
- إحداث مختبرات للابتكار وإنتاج موارد رقميّة، وتكوين مختصّين في هذا المجال.
- تنمية وتطوير "التّعليم عن بعد"، باعتباره مكّلا للتّعليم الحضوريّ.

1- المرجع نفسه، ص 38.

2- الرّؤية الاستراتيجية لإصلاح التّعليم (2015-2030م)، المجلس الأعلى للتّربية والتّكوين، المملكة المغربيّة، ص 57.

3- المرجع نفسه، ص 58.

- تنوع أساليب التكوين والدعم الموازية للتربية المدرسية والمساعدة لها.
- إدماج التعليم الإلكتروني تدريجيا في أفق التعميم¹.

ومن ضمن هذه المشاريع التي جاء بها هذا القانون؛ ما سمي بـ "مشروع المؤسسة المندمج". وضمن الرافعة الأولى لهذا المشروع تمت الدعوة إلى "الارتقاء بالتعلّيمات بإدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصال في العملية التعليمية التعلّمية"².

إنّ كلّ هذه المرجعيّات كما تبين، تتوجّه إلى جعل التعليم الإلكتروني الذي يعتمد وسائل تكنولوجيا الاتصال والرقمنة دعامة أساسية لتجويد النظام التعليمي المغربي والارتقاء به، وتدعو بالحاح إلى توظيفه؛ إذ تجعل منه مدخلا أساسيا من مداخل إصلاح المنظومة التعليمية وتجويدها.

4- البرامج الداعمة لتوظيف التعليم الإلكتروني في النظام التربوي المغربي:

عملت الوزارات التي اطلعت بتدبير قطاع التربية والتعليم بالمغرب بشكل متعاقب على خلق مجموعة من البرامج الداعمة لتوظيف التعليم الإلكتروني في النظام التربوي الراهن. ومن أهم هذه البرامج؛ برنامج "جيني Genie"، وهو برنامج أطلقه المختبر الوطني للموارد الرقمية، ويهدف إلى إدماج أفضل لتكنولوجيا المعلومات والاتصال في المجال التربوي³.

ويعتبر هذا البرنامج تجسيدا للاستراتيجية الوطنية من أجل تعميم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المجال التربوي خلال الفترة الممتدة بين 2009-2013م. ويطمح إلى المساهمة في تحسين جودة التعلّيمات عبر تعميم الاداة المعلوماتية بمختلف استعمالاتها داخل المدرسة المغربية. وتأتي هذه الاستراتيجية في ثلاثة محاور مهمة وهي:

- البنيات التحتية: عتاد معلوماتي في قاعات متعددة الوسائط متصلة بالإنترنت.
- تكوين المدرّسين: تعليم مبادئ المعلومات ومبادئ استعمالات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعليم وإنماء القدرات المهنية في مجال استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المجال التربوي لفائدة الفاعلين التربويين (هيئة التدريس، هيئة التأطير التربوي، هيئة الإدارة التربوية).
- الموارد الرقمية: إحداث مختبر وطني للموارد، وكذا إنشاء البوابة الرقمية الوطنية لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المجال التربوي، ووضعها رهن إشارة المدرّسات والمدرّسين والتلميذات والتلاميذ عبر البوابة الرقمية الوطنية⁴.

1- المملكة المغربية، القانون الإطار حول التعليم 17. 51، الصادر بالجريدة الرسمية عدد 6805، بتاريخ 19 / 08 / 2019م.

2- مشروع المؤسسة المندمج، وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة، 2022م.

3- المذكرة الوزارية رقم: 2.338، الصادر عن وزير التربية الوطنية المغربية في 5 أكتوبر 2012م.

4- وزارة التربية الوطنية المغربية 2009، كُتِبَ عن برنامج جيني GENIE لتعميم تكنولوجيا المعلومات والاتصال في التعليم، ص02.

ولتنزيل هذا البرنامج بشكل فعلي، تمّ العمل على وضع دلائل بيداغوجية، خُصّصت لتقديم الخطوات والوضعيّات البيداغوجية التي توطّر هذا الاستعمال في كلّ مادّة دراسية. فعملت وزارة التربية الوطنية سنة 2012م بقيادة الوزير محمّد الوفا على إصدار دليل بيداغوجي عامّ يوضّح تداعيّات هذا الاستعمال وطرائقه وكيفيّاته¹، ثمّ أتبعته بعد ذلك بدلائل بيداغوجية خاصّة بكلّ مادّة دراسية، خصوصاً في التعليم الثانويّ بسلكيه: الإعدادي والتأهيليّ.

وخلال أزمة "كورونا" التي تبيّنت فيها بشكل جليّ ضرورة هذا التعليم وراهنيتّه، التجأت الدولة المغربية إلى اعتماد "التعليم عن بعد" بواسطة الوسائل الرقمية كحلّ بديل للحفاظ على استمراريّة العملية التعلّمية، وضمان حقّ التعلّم. في هذا السّياق، عملت وزارة التربية الوطنية على خلق مجموعة من البرامج للتّمكن من هذه العملية أهمّها:

- البوابة الإلكترونية TilmidTICE: وهي منصّة إلكترونية رقمية أعدتها وزارة التربية الوطنية لتقديم دروس عن بعد في فترة التوقّف الدراسيّ بسبب فيروس كورونا المستجدّ، يتمّ الدّخول إليها دون استخدام أيّ رقم سريّ. تقدّم دروساً مصنّفة حسب الأسلاك والمستويات التعلّمية وكذا الموادّ الدراسيّة².
 - الخدمة التشاركية Teams: أطلقت الوزارة العمل بمنظومة Taalim.ma الخدمة التشاركية Teams المدمجة في منظومة مسار، والتي توفرّ وظائف مهمّة تمكّن الأساتذة من التّواصل المباشر مع تلاميذهم وكذا تنظيم دورات التعليم عن بعد عبر أقسام افتراضية تتيح إمكانية إشراك التلاميذ في العملية التعلّمية التعلّمية، وذلك من خلال استعمال العروض التّقديميّة أو النصوص الرقمية أو تقنيّات الصّوت أو الفيديو³.
 - تخصيص القنوات التلفزيونية (الأولى، الثّقافية، الرّياضيّة..) للمشاركة في تقديم دروس عن بعد لمختلف المستويات والأسلاك الدراسيّة وفي مختلف المواد.
- يتّضح من خلال المرجعيّات والوثائق الرّسميّة، والمخطّطات والبرامج الإصلاحيّة أنّ النظام التعليميّ المغربيّ يراهن بشكل جدّي على إصلاح منظومته والبحث في سبل تطويرها وفق استراتيجيّة تجعل من التعليم الإلكترونيّ بتوظيف تكنولوجيا المعلومات والاتّصال غاية أساسيّة، والتّأكيد على ضرورة إدماجها في المنظومة التعلّمية الرّاهنة بغية تجويدها وجعلها في مستوى التطلّعات، ولتحقيق مجتمع المعرفة والاقتصاد، وتحقيق التنمية المستدامة الشّاملة. وقد أثبتت أزمة "كورونا" الحاجة الملحة إلى هذا التّمتّ من التعليم، وأكّدت على ضرورة المراهنة عليه.

1- الدليل البيداغوجي لإدماج تكنولوجيا المعلومات والاتّصال في التعليم، وزارة التربية الوطنية المغربية، والمختبر الوطني للموارد الرقمية، سبتمبر 2012.

2- بلاغ مشترك لوزارة التربية الوطنية ووزارة الصناعة والتجارة والاقتصاد الأخضر والرقمي بتاريخ: 22 مارس 2020م.

3- وزارة التربية الوطنية، بلاغ إخباري بتاريخ: 29 مارس 2020م.

غير أنّ السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح أمام هذا الاهتمام الواضح وهذه الدّعوة الصّريحة إلى إعادة الاعتبار لهذا النمط من التّعليم، والتّأكيد على ضرورة إدماج وسائل التّكنولوجيا الحديثة في العمليّة التّعليميّة التّعلّميّة منذ بداية هذا القرن هو: هل يعكس تعليمنا المغربيّ في المراحل الأولى الأساسيّة منه؛ الأوّليّ والابتدائيّ والإعداديّ والتّأهيليّ التّوظيف الفعليّ للتّعليم الإلكترونيّ باستخدام وسائل التّكنولوجيا الحديثة؟ وهل تترجم هذه التّوصيات والبرامج والمخطّطات على أرض الواقع من داخل المؤسّسات التّعليميّة التّربويّة المغربيّة؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال يقتضي منّا دراسة ميدانيّة واستطلاعيّة في مختلف المؤسّسات التّعليميّة، لمحاولة تشخيص واقع حضور هذا النّوع من التّعليم فيها، والوقوف على أبرز التّحدّيات التي تحول دون تفعيله وتنزيله. وهو ما يناقشه المحور الرابع من هذا البحث.

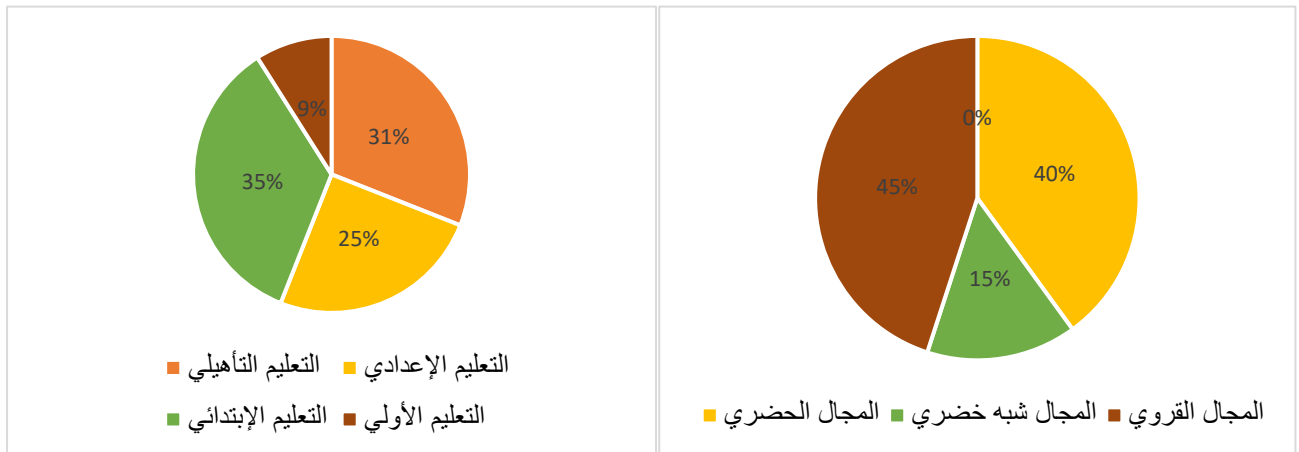
5- واقع توظيف التّعليم الإلكترونيّ بالمنظومة التّعليميّة المغربيّة:

محاولة منّا لتشخيص واقع التّعليم الإلكترونيّ بالنّظام التّعليميّ المغربيّ، قمنا بدراسة ميدانيّة استطلاعيّة لمجموعة من المؤسّسات التّعليميّة المغربيّة، وذلك عبر استمارتين بحثيّتين تخصّ القطبين المحوريين في العمليّة التّعليميّة التّعلّميّة التي تقوم على أساس تفاعليّ وهما المتعلّم والمدرّس.

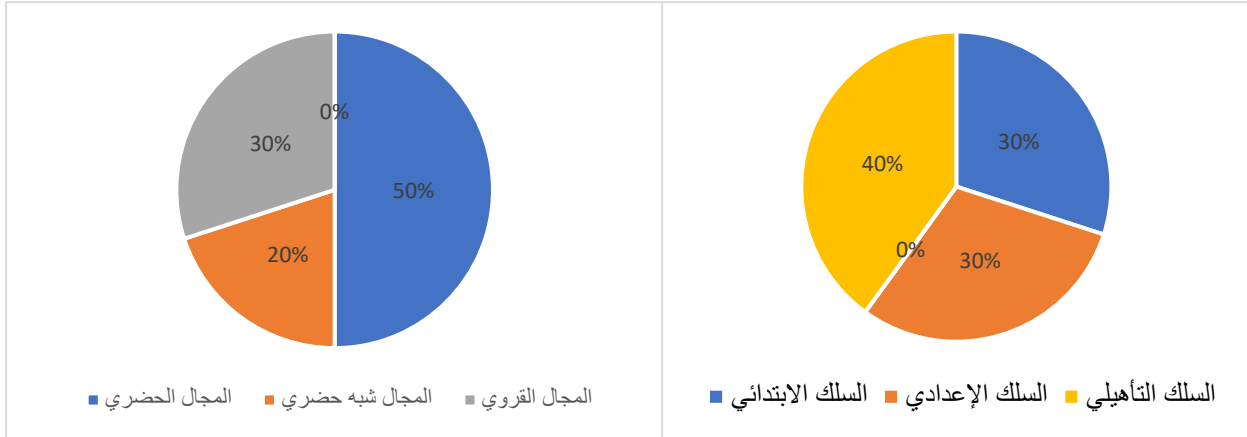
• توصيف مجتمع البحث:

يتكوّن مجتمع البحث من فئتين:

الفئة الأولى: الأساتذة الممارسون في مجال التّدريس، وعددهم 200 مدرّسا ومدرّسة. وقد حرصنا على أن تكون هذه الفئة متنوّعة ومختلفة؛ أوّلا في مستوى مجال التّدريس (حضريّ، شبه حضريّ، قرويّ)، وثانيا في مستوى سلك التّدريس؛ (أوّليّ، ابتدائيّ، إعداديّ، تأهيليّ)، وفي مستوى نوع المادّة المدرّسة (المواد العلميّة والأدبيّة). ويوضّح الرّسمان البيانيّان التّاليان نسبة كلّ فئة ومجال اشتغالها:



الفئة الثانية: متعلّمون ومتعلّقات في مختلف المدارس التّعليميّة وعددهم 300 متعلّما ومتعلّمة، يتوزّعون على 26 مؤسّسة تعليميّة. وتنوّع هذه الفئة هي الأخرى حسب المجال الذي تنتهي إليه، والمستوى الدّراسي والشّعبة والمسلك الدّراسيين، من أجل مقارنة شموليّة للفئة المُستجوبة. ويبين الشّكل التّالي طبيعة هذه الفئة:



• تحليل النتائج ومناقشتها:

بالنسبة للفرضية الأولى، بيّنت النتائج التي أسفرت عنها الاستثمارتان الموجهتان إلى فئة الأساتذة، والموجهة إلى المتعلّمين، أنّ الفئتين تعتبران التّعليم الإلكتروني ضرورة ملحة ودعامة أساسيّة في العمليّة التّعليميّة؛ فقد ذهبت نسبة 92% من مجتمع المتعلّمين إلى أنّ هذا التّعليم ضروريّ بالنسبة إليها في الوقت الرّاهن، ونسبة 8% تعتبره غير ضروريّ. وأكّدت نسبة 74% من الأساتذة أنّ وسائل التّكنولوجيا الحديثة والموارد الرّقميّة ضرورة أساسيّة لتجويد التّعلّقات، ونسبة 23% ترى أنّه ضروريّ في حالات ووضعيّات خاصّة فقط، بينما نسبة 1.5% هي من اعتبرت هذا التّعليم غير ضروريّ في تجويد التّعلّقات؛ لأنّه -حسب رأيها- لا يقوم مقام التّعليم التّقليدي ولا يدعمه، ممّا يؤكّد صحّة الفرضيّة المطروحة.

وبالنسبة للفرضيّة الثّانية، بيّنت النّتائج المتحصّل عليها أنّ استعمال وسائل التّكنولوجيا الحديثة والوسائط الرّقميّة من لدن المدرّسين بشكل فعليّ لا يتعدّى نسبة 26.1%، ونسبة 56% توظّفها فقط حسب الضّرورة وفي وضعيات ديداكتيكيّة محدّدة، بينما نسبة 17.4% لا تعتمد عليها قطّ. أمّا بخصوص المتعلّمين فقد بيّنت الاستمارة أنّ نسبة 14.2% هي من تعتمد الوسائل التّكنولوجيّة في الفصل الدّراسي وفي موادّ دراسيّة محدودة خصوصا المواد العلميّة، بينما نسبة 85.8% لا تعتمد قطّ على وسائل التّكنولوجيا الحديثة في العمليّة التّعليميّة التّعلّميّة داخل الفصل الدّراسي.

وقد بيّن عموم المدرّسين ممّن يعتمدون الوسائل الرّقميّة في العمليّة التّعليميّة التّعلّميّة بشكل فعليّ الوضعيّات الدّيداكتيكيّة التي يوظّفون فيها هذه الوسائل وهي:

■ بالتعليم الأولي:

- الاستماع والتحدث
- الأنشطة الموازية.
- حصّة التواصل والقراءة.
- التعرف على أشياء لا توجد في واقعهم.

■ بالسلك الابتدائي:

- الوضعية الإدماجية.
- وضعية البناء.
- تقديم الدرس، تطبيقات، إنتاجات التلاميذ، عروض وألعاب تفاعلية.
- أنشطة الاستكشاف وأنشطة الهيكلية والتقويم.
- بناء الدرس وأنشطة التقويم والمعالجة.
- مجموعة من الوضعيات مجال الحكاية، النشاط العلمي، مجال التفتح الفني.
- شرح دروس الرياضيات، النشاط العلمي، وتنمية المهارات الحياتية.
- نصوص سماعية وخطاطات شاملة للدروس.
- عرض تجارب تسميع الحكاية، جدول الضرب.

— Activités orales

■ التعليم الإعدادي والتأهيلي:

- خطاطات شاملة للدروس بمختلف المواد الدراسية.
- تقديم الدروس اللغوية في مادة اللغة العربية.
- عرض الدعامات اليداكتيكية في المواد التعليمية.
- شرح بعض التجارب وكذلك توضيح بعض الأشياء المستعصية في مجال العلوم الطبيعية والفيزيائية.
- مرحلة الملاحظة والفهم في تحليل النصوص القرائية مادة اللغة العربية.
- أثناء تناول نص مسرحي، وأثناء القيام بأنشطة تربوية تدخل في الحياة المدرسية.
- الوضعيات التواصلية في مادة اللغة العربية والإنجليزية والفرنسية.
- عرض تجارب غير متوفرة في المختبر في مادتي العلوم والفيزياء.
- تدريس النصوص والمؤلفات في مادة اللغة العربية.
- في حالة يوم ثقافي بالمؤسسة، أو إلقاء ورقة بحثية أو شيء من هذا القبيل.

- إنجاز العروض وتقديم بعض الدروس اللغوية.
- وضعيات الانطلاق في مادة التربية الإسلامية.
- استعراض بعض التجارب التي يتعدّر القيام بها داخل الفصل وبعض النماذج التي تسهّل فهم بعض الظواهر الجيولوجية والبيولوجية.
- أثناء عرض التعلّيمات، وعند الاستماع لنصوص الاشتغال وعرض الخرائط التفاعلية في مادة الاجتماعيات.

— intro ou les experiences في مادة اللغة الإنجليزية.

أمّا فئة المتعلّمين ممّن أكّدوا على استفادتهم من هذا التّعليم الإلكترونيّ، فيبيّن المبيان التّالي نوع هذه الوسائل الموظّفة ونسبة توظيفها:

فيما يخصّ الفرضية الثالثة، فقد أسفرت نتائج الاستمارة البحثية عن أنّ نسبة 60.4% من المدرّسين والمدرّسات ممّن يوظّفون وسائل التكنولوجيا والوسائط الرقمية هي من تخطّط لعملية توظيفها الديداكتيكيّ، ونسبة 35.4% تخطّط لها أحيانا، بينما نسبة 2.4% فتعتمدها بشكل عشوائيّ دون سابق تخطيط.

في الفرضية الرابعة، وبناء على المرجعيّات المؤسّسة للتّعليم الإلكترونيّ، كان من المفترض أنّ نسبة كبيرة من المدرّسين تستفيد من تكوينات في طرائق توظيف التّعليم الإلكترونيّ. لكنّ النتائج المحصّلة عليها في الاستمارة أثبتت عكس ذلك؛ فقد أكّدت نسبة 77.1% من المدرّسين أنّهم لا يستفيدون من أيّ تكوينات في هذا المجال، بينما نسبة 22.9% هي من صرّحت باستفادتها فعلا من تكوين في هذا المجال.

ونظرا لأهمية الاطّلاع على المرجعيّات الرّسمية والإلمام بالوثائق التربوية المؤسّسة للعملية التّعليمية التّعلّمية، وضرورة العودة إليها، وأيضا لضرورة تتبّع المستجدّات في الحقل التّعليمي ومواكبتها، تمّ افتراض أنّ شريحة المدرّسين على علم بالمرجعيات المؤسّسة إلى التّعليم الإلكترونيّ، وأهمّ البرامج والمخطّطات المسطرّة لتفعيله. غير أنّه، وبناء على نتائج الاستمارة، تبين أنّ نسبة 41.7% من الفئة التي تمّ إحصاؤها من المدرّسين لا دراية لها بهذه المرجعيّات أو المستجدّات، في مقابل نسبة 58.3% على علم بهذه المرجعيّات وعلى اطّلاع بالمستجدّات في هذا المجال.

شهدت دول العالم إثر جائحة كورونا التي جمّدت كلّ الأنشطة الحياتية، بما في ذلك الدّراسة بكلّ المدارس والجامعات توجّها كبيرا نحو التّعليم الإلكترونيّ عن بعد كبديل عن التّعليم الحضوريّ حفاظا على استمرارية الفعل البيداغوجي. وقد نجم عن ذلك الإقبال على وسائل التكنولوجيا الحديثة والوسائط الرقمية لتسخيرها لهذه الغاية، وكذا إحداث مجموعة من التّطبيقات التي تتيح إمكانيّة التّعلّم عن بعد، وخلق أقسام افتراضية وغير ذلك من الاقتراحات.

ومن خلال هذه الأزمة التي بيّنت أهميّة هذا التّعليم وضرورته في مدرسة اليوم، افترضنا أنّ الأنظار ستوجّه نحو التّعليم الإلكترونيّ واعتماده كدعامة أساسية للتّعليم التقليدي، خصوصا لدى فئة

المتعلمين؛ بالعمل على تحسين طرائق استعمال وسائل التكنولوجيا والاتصالات، والتمكّن من توظيف الموارد الرقمية المتاحة، وكذا الاستفادة من التعليم عن بعد بالإضافة إلى التعليم الحضوري. غير أنّ نتائج البحث، أسفرت عن أنّ نسبة 30% لا تحسن توظيف وسائل التكنولوجيا والاتصال في عملية التعلم، وأنّ نسبة 10% هي من تحسن توظيفها، بينما نسبة 60% تحسن توظيفها بشكل نسبي، مع مراعاة المستوى الدراسي، حيث أنّ أغلب المتعلمين في مرحلتي الإعدادي والثانوي لا يحسنون توظيفها بالمرّة، وهي من الإكراهات والعوائق التي تحول دون توظيفها لدى هذه الفئة.

وعن الاستفادة من التعليم عن بعد، تأكد أنّ نسبة 60% لا تستفيد من التعليم الإلكتروني عن بعد، ونسبة 26% تستفيد منه بعض الأحيان، بينما نسبة 14% عبّرت عن استفادتها من التعليم الإلكتروني عن بعد.



وأمام الاهتمام الذي توليه الدولة ووزارة التربية لهذا النوع من التعليم، كما تبين من المرجعيّات والوثائق الرسميّة، وكذا البرامج المُستحدثة في المنظومة التعليميّة المغربيّة، افترضنا أنّ أغلب

المؤسسات التعليميّة خصوصاً في المجالين الحضريّ وشبه الحضريّ تتوفر على بنية تحتية، وعدّة رقميّة تساعد المدرّسين وتمكّنهم من الاستفادة منها في العملية التعليميّة التعلّميّة. وافترضنا أنّ معظم المؤسسات التعليميّة، الإعداديّة والثانويّة خاصّة تتوفر في المجال الحضريّ بشكل خاصّ على قاعة متعدّدة الوسائط أو قاعة للإعلاميّة، باعتبار الإعلاميّة أصبحت مادّة تدرّس في المستوى الثانويّ، وكذا الإعدادي في بعض الجهات.

وقد تبين من نتائج الاستمارة أنّ 77% من المؤسسات التعليميّة، حتّى في المجالين الحضريّ وشبه الحضريّ، لا تتوفر على بنية تحتية أو تجهيزات وعدّة رقميّة تتيح إمكانيّة الاستفادة منها في التعليم الإلكترونيّ، وأنّ نسبة 23% من المؤسسات التي تتوفر على هذه البنية التحتية المساعدة. وأكّدت نسبة 78% من المتعلمين أنّ مؤسساتها التعليميّة، حتّى في المجال الحضريّ وشبه الحضريّ، تفتقر إلى حواسيب أو قاعة للإعلاميّة، وأنّ نسبة 22% من المؤسسات تتوفر على هذه الوسائط.

6- نتائج و خلاصات:

إنّ تعبير مجتمع المدرّسين على أهميّة التّعليم الإلكترونيّ في تجويد التّعلّّمات، وكذا تأكيد مجتمع المتعلّمين على ضرورة هذا التّوع من التّعليم في تحصيلهم الدّراسي وتنويع طرائقه، يبيّن مدى جدوى هذا النّموذج من التّعليم في العمليّة التّعليميّة التّعلّميّة القائمة على التّفاعل بين هذين القطبين المحوريين في المثلث الدّيداكتيكيّ. ولعلّ هذا ما دفع ببعض المنظرين في المجال التّربويّ إلى إضافة اقتراح المربع الدّيداكتيكيّ المكوّن من المتعلّم والمدرّس والمادّة والوسائل الرّقميّة عوض المثلث الدّيداكتيكيّ المكوّن من المتعلّم والمدرّس والمادّة فقط.

غير أنّه، ومن خلال النّتايج التي أسفرت عنها الاستمارتين البحثيتين، والتي ناقشناها سابقا، يتّضح أنّ واقع التّعليم الإلكترونيّ بالمنظومة التّعليميّة المغربيّة رغم الاهتمام البالغ بجعله مدخلا أساسيا نحو مدرسة المستقبل، فإنّه واقع لا يعكس تماما ما هو مُثبت في المرجعيّات التّربويّة والوثائق الرّسميّة الكثيرة والمتعدّدة في هذا الشّأن. فإدماج وسائل التكنولوجيا والاتّصالات في المنظومة البيداغوجيّة، وجعل التّعليم الإلكترونيّ دعامة أساسيّة للتّعليم التّقليديّ في العمليّة التّعليميّة التّعلّميّة التّفاعليّة، تحول دونه مجموعة من العراقيل والتّحديات التي تتحدّد أساسا في:

- ضعف البنية التّحتيّة وغياب العدّة الرّقميّة بأغلب المؤسّسات التّعليميّة حتّى في المجال الحضريّ وشبه الحضريّ إلى حدود الوقت الحاليّ، ممّا يقف ضدّ تعميم التّعليم الإلكترونيّ بالمنظومة التّعليميّة المغربيّة وترسيخه ضمن نظامها؛ فتوفير الموارد الرّقميّة هو اللّبنة الأولى في مشروع بناء تعليم حديث يدمج تكنولوجيا المعلومات والاتّصال في التّدريس. وغيابها لن يميّن ذلك.
- ضعف التّكوين بالنّسبة إلى الأساتذة الممارسين والمؤطّرين التّربويّين في مجال إدماج التكنولوجيا الحديثة في التّدريس، بتوظيف الوسائل الرّقميّة الحديثة. فلا يكفي حسن استعمال هذه الوسائل من لدن هذه الفئة، وإنّما يجب التّمكن من طرائق توظيفها وإدماجها في الوضعيّة الدّيداكتيكيّة المختلفة وجعلها وسيلة لتسهيل عمليّة التّدريس، وكذا غاية نحو تكوين متعلّم يحسن توظيف هذه الوسائل ويتمكّن من استثمارها. وهي الخطوة الثّانية نحو الرّقّيّ بهذا التّوع من التّعليم بعد توفير العدّة الرّقميّة الممكنة من ذلك.
- يترتّب عن ضعف التّكوين الذي يستهدف الفاعلين في الحقل التّربويّ شبه انعدام بالمرجعيّات المؤطّرة لهذا التّوع من التّعليم. وبالتالي يتمّ اعتباره مجرّد اختيار وليس ضرورة ملحّة نحو مدرسة المستقبل التي تسعى إليها الدّول المعاصرة؛ فالتّكوين والتّدريب المستمرّين سبيل ضروريّ لتحقيقه في العمليّة البيداغوجيّة التي تجعل من التّعليم الإلكترونيّ دعامة أساسيّة فيها.
- عدم التّخطيط لإدماج هذه الوسائل من لدن الفئة القليلة التي تستثمرها في الوضعيّة البيداغوجيّة المختلفة، ممّا يجعل من توظيفها وسيلة من أجل تسهيل عمليّة التّعليم أو من أجل ربح الوقت وتقليص الجهد. فهي فعلا من إيجابيّات التّعليم الإلكترونيّ ومن نتائجه، غير أنّه يجب أن تكون غاية؛ حيث يسعى

الفاعلون التربويون في ترسيخ التعليم الإلكتروني لدى فئة المتعلمين، إلى تمكينهم من التوظيف الجيد لهذه الوسائل من جهة، وتأهيلهم للاعتماد عليها في التعلم الذاتي والمنزلي وعن بعد من جهة أخرى، منذ المراحل الدراسية الأولى: الابتدائي والإعدادي. وذلك من أجل تكوين جيل يستطيع الانخراط في مجتمع المعرفة ويكون عنصرا فاعلا فيه.

- انعدام الظروف المساعدة على توظيف هذه الوسائل في التعليم الذاتي وعن بعد، بما في ذلك عدم تمكن أغلبية كبيرة من فئة المتعلمين من تقنيات توظيف هذه الوسائل كما بينت الاستمارة، وكذا غياب البنية التحتية في العالم القروي خصوصا بما في ذلك صبيب الأنترنت ووسائل التكنولوجيا الحديثة، والهشاشة التي تعيشها هذه الفئة...

7- توصيات البحث:

لقد تبين جليا أن توظيف الوسائل التكنولوجية الحديثة في المنظومة التعليمية المغربية واقع متدنٍ لا يرقى إلى مستوى تطورات العصر الراهن، إذا ما تمت مقارنته بأنظمة تعليمية في بلدان عربية أخرى. فرغم الاهتمام البالغ الذي حظي به التعليم الإلكتروني ضمن الإصلاحات التي تقترحها الدولة والوزارة المدبرة لقطاع التعليم، ورغم ما أبانت عنه أزمة "كورونا" من أن التعليم الإلكتروني بات ضرورة ملحة يفرضها الواقع والظرفية، فإن حضوره في المنظومة التعليمية لا يزال محتشما ولا يرقى إلى مستوى التطلعات والرؤى المستقبلية المتصورة له؛ كونه خيارا استراتيجيا لمدرسة المستقبل وعمادا أساسيا لتحقيق مجتمع المعرفة، مما يتطلب إرادة حقيقية من لدن الفاعلين في الحقل التعليمي والتربوي، بدءا من الدولة والوزارة والمؤطرين التربويين والإدارة التربوية والمدرسين من أجل تحقيق تعليم متطور، يجعل من التعليم الإلكتروني ركيزة ودعامة أساسية.

وعليه نرفع مجموعة من التوصيات والاقتراحات بناء على ما تم التوصل إليه من نتائج في البحث نصوغها على النحو الآتي:

- العمل على ترجمة المقترحات التي جاءت في المرجعيات والوثائق الرسمية البيداغوجية على أرض الواقع وتحريها من سجن الأوراق التي تظل حبيسة بياضها.
- تتبع تنزيل البرامج والمخططات الإصلاحية المرتبطة بالتعليم الإلكتروني مع العمل على تقييمها بشكل مرحلي، بغية معالجة نقاط ضعفها وتطوير نقاط قوتها. فمعظم هذه البرامج لا تجد أي تقييم مما يجعل مصيرها مجهولا قد يتحقق وقد لا يتحقق.
- تبني الوزارات المتعاقبة على قطاع التعليم، الاستمرارية في تنزيل البرامج الإصلاحية للمنظومة التعليمية، والبرامج الخاصة بالتعليم الإلكتروني كبرنامج "جيني" الواعدة في المستقبل ومدرسة الغد ولكنها تنتهي بانتهاء مدة تدبير الوزارة الواضعة لها دون تقييمها من طرف الوزارة اللاحقة؛ مما يجعل فاعليتها محدودة وغير دائمة.

- تمكين هيئة المؤطرين التربويين والمفتشين والأساتذة المكونين من تكوين متين ومستمر في مجال التوظيف البيداغوجي للموارد الرقمية، يمكنها بدورها من تأطير ومواكبة المدرسين في إدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصال في الممارسة الصفية، تأكيداً لما دعت إليه المذكرة الوزارية 146 بتاريخ 13 أكتوبر 2010.
- تمكين الأساتذة المتدربين والممارسين معاً من التكوين الأساسي في طرائق توظيف الموارد الرقمية في العملية التعليمية التعلمية، رغم اختلاف سلك التدريس والتخصصات والمواد المدرسة.
- العمل على إصلاح البنية التحتية للمدارس التعليمية، خصوصاً في المجالين شبه الحضري والقروي، وتوفير العتاد الرقمي بالقدر الكافي بالمؤسسات التعليمية بما فيها مؤسسات المجالين شبه الحضري والقروي.
- تجهيز المؤسسات التعليمية بقاعات متعددة الوسائط بما فيها مؤسسات التعليم الابتدائي، وجعلها رهن إشارة المدرسين والمتعلمين مع العمل على صيانة العتاد الرقمي وربطه بشبكة الإنترنت.
- تكوين مؤطرين وأساتذة مرشدين في مجال توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصال في الممارسة الصفية داخل الفصول الدراسية وتوظيفها في العملية التعليمية التعلمية بشكل تفاعلي.
- إعداد دلائل بيداغوجية خاصة بكل سلك ومادة وجعلها ضمن الوثائق الأساسية للمدرس من أجل الاستفادة من خدماتها في كيفية توظيف هذه الموارد ووضعيات اليداكتيكية التي توظف فيها.
- مواكبة هيئة التأطير والتفتيش لعملية توزيع العدة الرقمية بالمؤسسات التربوية، وعقد لقاءات وندوات وعروض للتعريف بهذه الموارد وطرق توظيفها والاستفادة من خدماتها.
- ولعلها توصيات ومقترحات تخص إعادة الاعتبار للتعليم الإلكتروني بتوظيف هذه الوسائل مع التمكن من حسن توظيفها كخيار استراتيجي تفرضه طبيعة المرحلة والآفاق المستقبلية لمدرسة المستقبل ومواطن الغد.



مُرفقات البَحْث:

استمارة بحثية حول واقع توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي

الفئة المُستهدفة: تلاميذ المؤسسات التعليمية المغربية بمختلف المستويات والأسلاك الدراسية

عزيزي المتعلم، عزيزتي المتعلمة، هذه استمارة استطلاعية لمحاولة تشخيص واقع التعليم الإلكتروني في النظام التربوي الذي تدرس به، لذا نرجو منك تعبئتها بشكل دقيق، وبمصادقية، وذلك لغايات بحثية محضة

1- المستوى الدراسي:

- ☐ - الابتدائي ☐ - الإعدادي ☐ - التأهيلي

2- المجال:

- ☐ - الحضري ☐ - شبه حضري ☐ - قروي

3- هل تعتبر التعليم الإلكتروني بتوظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة ضرورة بالنسبة إليك؟

- ☐ نعم ☐ لا

4- هل تحسن استخدام الوسائل التكنولوجيا الحديثة في عملية التعلم؟

- ☐ نعم ☐ لا ☐ قليلا

5- هل تتوفر مؤسستك على حواسيب أو قاعة متعددة الوسائط؟

- ☐ نعم ☐ لا

6- هل تعتمدون على موارد رقمية في عملية التعلم داخل الفصل الدراسي؟

- ☐ نعم ☐ لا

في حالة الجواب بنعم، أذكر هذه الموارد:

7- هل تعتمد على موارد رقمية في عملية التعلم في المنزل؟

- ☐ نعم ☐ لا

8- في حالة الجواب بنعم، أذكر هذه الموارد:

9- ماهي المواد الدراسية التي تعتمدون فيها على التعليم الإلكتروني بتوظيف الموارد الرقمية؟

10- هل تستفيد من التعلم عن بعد بواسطة وسائل التكنولوجيا الحديثة مع أساتذتك؟

- ☐ نعم ☐ لا ☐ أحيانا

11- هل تعرف أسماء برامج تدعم التعليم الإلكتروني في العملية التعليمية التعلمية؟

- ☐ نعم ☐ لا

12- ماهي الصعوبات والإكراهات التي تواجهها في توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في عملية التعلم؟

استمارة بحثية حول واقع توظيف وسائل التكنولوجيا الحديثة في النظام التعليمي المغربي

الفئة المستهدفة: المدرسون بالمؤسسات التعليمية المغربية بمستويات والأسلاك الدراسية

السادة الأساتذة والأستاذات المحترمون، هذه استمارة استطلاعية لمحاولة تشخيص واقع التعليم الإلكتروني في النظام التربوي من أجل غاية بحثية، لذا نرجو منك تعبئتها بكل دقة ومصادقية.

(1) سلك التدريس

☐ أولي ☐ - الابتدائي ☐ - الإعدادي ☐ - التأهيلي

(2) المجال:

☐ الحضري ☐ - شبه حضري ☐ - قروي

(3) هل تعتبرون وسائل التكنولوجيا الحديثة والموارد الرقمية ضرورة أساسية لتجويد التعلّقات؟

☐ نعم ☐ لا

(4) هل تعتمدون وسائل التكنولوجيا الحديثة في ممارستكم للعملية التعليمية التعلّمية؟

☐ نعم ☐ لا ☐ أحيانا

(5) ما هي الوضعيات الـديداكتيكية التي تعتمدون فيها على هذه الوسائل؟

(6) هل تخطط لتوظيف الوسائل التكنولوجية الحديثة في العملية الـديداكتيكية؟

☐ نعم ☐ لا ☐ أحيانا

(7) هل استفدتم أو تستفيدون من تكوينات في طرائق توظيف التعليم الإلكتروني واستعمال وسائل التكنولوجيا الحديثة؟

☐ نعم ☐ لا

(8) هل تتوفر المؤسسة التربوية التي تدرسون بها على بنية تحتية وموارد رقمية تساعد على توظيفها في العملية التعليمية التعلّمية؟

☐ نعم ☐ لا

(9) ما هي بعض الإكراهات التي تحول دون اعتماد التعليم الإلكتروني في العملية التعليمية التعلّمية حسب ممارستكم المهنية؟

(10) هل لك دراية بالمرجعيات الوثائق الرسمية التي تدعو إلى توظيف وسائل تكنولوجيا الاتصال في العملية التعليمية التعلّمية؟

☐ نعم ☐ لا

(11) ما هي في نظرك سليات وإيجابيات اعتماد التعليم الإلكتروني في العملية التعليمية التعلّمية

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو تاج الدين محمد (2007): إدماج تكنولوجيا الإعلام والتواصل في التعليم، مطبعة أنفو برنت، فاس/المغرب.
- 2- دلال زكرياء والجندي عليا (2005): الاتصال الإلكتروني وتكنولوجيا التعليم، ط4، مكتبة العبيكان، الرياض.
- 3- عبد الرؤوف طارق (2014): التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي: اتجاهات عالمية معاصرة، ط1، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة/مصر.
- 4- العريفي يوسف (2003): "التعليم الإلكتروني تقنية رائدة وطريقة واعدة"، ورقة عمل مقدمة إلى الندوة الأولى للتعليم الإلكتروني خلال الفترة (19-21 صفر 1424هـ)، مدارس الملك فيصل بالرياض.
- 5- غلوم منصور (2003): "التعليم الإلكتروني في مدارس وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت، ورقة عمل مقدمة لندوة التعليم الإلكتروني خلال الفترة بين (19/21 صفر 1424هـ) مدارس الملك فيصل، الرياض.
- 6- المجلس الأعلى للتربية والتكوين بالمملكة المغربية (2014): الرؤية الاستراتيجية لإصلاح التعليم (2015-2030م).
- 7- محمد إسماعيل عبد الرؤوف، نجلاء محمد فارس (2017): التعليم الإلكتروني: مستحدثات في النظرية والاستراتيجية، ط1، عالم الكتب القاهرة/مصر.
- 8- موسى عبد الله، وأحمد المبارك (2005): التعليم الإلكتروني: الأسس والتطبيقات، ط1، مؤسسة شبكة البيانات، الرياض.
- 9- وزارة التعليم المغربية (1999): الميثاق الوطني للتربية والتكوين، المجال الثالث، الدعاة العاشرة.
- 10- المملكة المغربية، (2019): القانون الإطار حول التعليم 17. 51، الصادر بالجريدة الرسمية عدد 6805، بتاريخ 19 غشت 2019م.
- 11- وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة المغربية، (2022): مشروع المؤسسة المندمج.
- 12- وزارة التربية الوطنية المغربية (2012): المذكرة الوزارية رقم: 2.338، الصادرة في 5 أكتوبر 2012م.
- 13- وزارة التربية الوطنية المغربية (2009): كُتِبَ عن برنامج جيني GENIE لتعميم تكنولوجيا المعلومات والاتصال في التعليم.
- 14- وزارة التربية الوطنية المغربية، والمختبر الوطني للموارد الرقمية (2012): الدليل البيداغوجي لإدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصال في التعليم.
- 15- وزارة التربية الوطنية ووزارة الصناعة والتجارة والاقتصاد الأخضر والرقمي (2020): بلاغ مشترك بتاريخ: 22 مارس 2020م.
- 16- وزارة التربية الوطنية، بلاغ إخباري بتاريخ: 29 مارس 2020م.

17- اليوسفي نجاه (2021): التعليم عن بعد: بين التأسيس القانوني والإشكال البيداغوجي، المدونة الإلكترونية "تعليم جديد"، بتاريخ 2021/04/14م.

**النقد المسرحي المغربي بين هيمنة الجهاز المفاهيمي الاستعماري
وسيرورة تأسيس الكينونة النقدية ما بعد الكولونيالية
قراءة في المشروع النقدي لحسن المنيعي**

**Moroccan Theater Criticism: Between the
Domination of the Colonial Conceptual Apparatus
and the Process of Constituting the Postcolonial
Critical Entity
A Reading of Hassan Al-Mun'ei's Critical Project**

أ.د. يوسف أمفزاع

**جامعة الحسن الأول
المغرب**

Youssef.amefzaa@yahoo.com



النقد المسرحي المغربي بين هيمنة الجهاز المفاهيمي الاستعماري وسيرورة تأسيس الكينونة النقدية ما بعد الكولونيالية قراءة في المشروع النقدي لحسن المنيعي

أ.د. يوسف أمفرع

ملخص:

يتقيد هذا المقال بالخلفيات النظرية المؤطرة لنقد النقد، بقصد مساءلة التجربة النقدية لأحد مؤسسي النقد المسرحي -المغربي والعربي على حد سواء- الدكتور "حسن المنيعي" الذي تخرج في كنف جامعة السوربون الفرنسية، وانطوت أطروحته لنيل شهادة دكتوراه السلك الثالث، على تأثر واضح بالتصورات الكولونيالية تجاه مسارح الجنوب المنهرة بالنموذج الإيطالي والمسرح الأدبي، وعمل على مواكبة المسرح المغربي والعربي، ووجد الترجمة بابا حتميا لأجل تربية جيل واع بالممارسة والنقد المسرحيين، لكنه انحاز في أيامه الأخيرة نحو اختبار مفهوم المسرح ذاته، وبخاصة جراء تداول مفاهيم تنافس جماهيرية المسرح، مثل الأداء، والفرجات، والسيرك، والسينما، والوسائط المتعددة... وكذا، محاولات المسرح المغربي المتشبث بفرجاته الشعبية، إحداث قطائع متكررة مع مراحل الأولى، وإعلان قتل الأب الغربي، أو مفاوضة المركزية الغربية التي أضحت غير ذات مكانة في الترسانة النقدية للكتابات المتأخرة لهذا الناقد العربي.

الكلمات المفتاحية: المسرح- نقد النقد - حسن المنيعي- المسرح المغربي- ما بعد الكولونيالية.

Abstract:

This article abides by the theoretical backgrounds framed by the critique of criticism in regards of questioning the critical experience of one of the founders of the theatre criticism -equally Moroccan and Arab criticism- Dr. Hassan Mniai, who majored from French Sorbonne University and whose Ph.D. thesis englobed clear sensibility to colonial visions towards southern theaters which were impressed by the Italian type as well literary theater. He kept up with both Moroccan and Arab theatre and found that translation is a wide-open door, to educate a generation conscious of the theatrical practice and criticism. But in his late days he inclined towards testing the meaning of theatre itself, especially performing shows, circus, cinema and other different media; likewise, attempts of the Moroccan theatre that knew many different popular spectacles, making gaps and repetitive breaks with its early periods, and the killing of the European father (engender) or the negotiation of the European centralization which became of no useful position in the critical arsenal of late writings of this Arab critic.

Keywords: theatre- Criticism of Criticism- Hassan Mniai- Moroccan theatre- Postcolonialism.

1- مقدمة:

شهدت الممارسة المسرحية المغربية منعطفات تاريخية، منذ العهد التأسيسي، حيث كان المغرب يزج تحت نير الاستعمار، وتميز النقد حينها بنوع من الوصف السطحي للنص المسرحي، ثم ارتاد نهج التبعية الكرونولوجي للإنتاجات المسرحية. غير أن الوعي بالنقد المسرحي، باعتباره مبحثا مختلفا عن الظاهرة الأدبية، لم يتأتى إلا بعد تكليف البعثة الثقافية الفرنسية بمواكبة فرقة المعمورة، الأمر الذي كان له وقع كبير في انطباع الممارسة والنقد المغربيين بالوسم الاستعماري. ولكن رأيا آخر يقول، بأن الصحوة النقدية، تحققت بعد الاستقلال، وتأسس الدرس المسرحي بالجامعة المغربية الذي أنار بعض ضفاف الفرجات التراثية، المنزوية خلف الغطاء الاستعماري للمسرح المغربي بعامة، ما يجعل المسرح على الطريقة الأوروبية متعاليا على كل شيء.

وحيال ذلك، توالى المتابعات النقدية للإنتاجات المسرحية المغربية بعد الاستقلال، بمختلف المناهج النقدية المعاصرة، لكنها لم تول اعتبارا للاستلاب الثقافي، إلا في مفترق طرق القرن العشرين، وبداية الألفية الثالثة التي غدّت الفكر النقدي المسرحي بمقاربات طبعها "الاختلاف La différence" والمغايرة، ونبتد المركزية الغربية، والبحث عن أفق لاشتغال المثقف الكوني الذي ينشد دنيوية النقد، ويبحث في ثنايا الهوية عن مكامن التعدد، مما أفرز جيلا جديدا يحدث قطائع متكررة مع الإرث المسرحي التأسيسي إبداعا ونقدا. تأتي هذه الورقة متقيدة بالخلفيات النظرية المؤطرة لنقد النقد، بقصد مساءلة التجربة النقدية لأحد مؤسسي النقد المسرحي -المغربي والعربي على حد سواء- الدكتور "حسن المنيعي" الذي تخرج في كنف جامعة السوربون الفرنسية، وانطوت أطروحته لنيل شهادة دكتوراه السلك الثالث، على تأثر واضح بالتصورات الكولونيالية تجاه مسار الجنوب المنهرة بالنموذج الإيطالي والمسرح الأدبي. فذلك القادم من مكناس، والباحث الدؤوب عن الحركة في ثنايا الحروف، وفوق كل خشبة يتاح له زيارتها، عمل على مواكبة المسرح المغربي والعربي، ووجد الترجمة بابا حتميا لأجل تربية جيل واع بالممارسة والنقد المسرحيين، لكنه انحاز في أيامه الأخيرة نحو اختبار مفهوم المسرح ذاته، وبخاصة جراء تداول مفاهيم تنافس جماهيرية المسرح، مثل الأداء، والفرجات، والسيرك، والسينما، والوسائط المتعددة... وكذا، محاولات المسرح المغربي المتشبث بفرجاته الشعبية، إحداث قطائع متكررة مع مراحل الأولى، وإعلان قتل الأب الغربي.

كان الهم التربوي، والنقدي، والثقافي، الممتد بين ضفتي العالم الجنوبي والشمالي، يشغل الكتابات النقدية عند الناقد "حسن المنيعي". ولذلك، نفترض في هذه الورقة أن كتاباته خضعت لخط تطوري، يفصل بين النقد النصي، والترجمة التي كانت اختيارا بيداغوجيا؛ أضف إلى ذلك، المنافحة عن ثقافة الجنوب في كتاباته المتأخرة مفترضا ترسانة مفاهيمية لا-كولونيالية، الأمر الذي يلقي بنا ضمن إشكالية، سنحاول تفكيكها في جملة أسئلة فرعية. فما الداعي إلى التشبث بالنظرة الكولونيالية إلى المسرح؟ هل هو حاجة معرفية لمجتمع يخلو من الثقافة المسرحية على النموذج الغربي؟ وهل كان المسار الإبيستيمولوجي والتكويني، للنقد المسرحي عند الناقد "حسن المنيعي" يفرض حتمية الارتباط بالنموذج الغربي، أم أنه كان وفيًا للمدرسة التي تخرج فيها؟ ألم تساعد الإنتاجات المسرحية المغربية التأصيلية، النقد المسرحي في تعميق

الوعي بالظاهرة الفرجوية؟ أحتوي الكتابة النقدية "لحسن المنيعي" توجهها صريحا نحو مفهوم ما بعد الكولونيالية، أم أنها مجرد ملامح تظهر وتختفي؟

تجدر الإشارة، إلى أننا سنستند إلى القراءتين التفاعلية، والتطورية للمشروع النقدي للمنيعي عبر نهج انتقائي، بما هو أساس معرفي يساعد هذه المقاربة النقد نقدية، في استقرار المُخرجات النظرية من كتابات "حسن المنيعي" التي نفترض أنها انطلقت من الضفة الكولونيالية، ومرت بسيرورة بحث عن مكان إرساء المنهج النقدي، وترسيخ الوعي النقدي بأهمية النقد المنهجي، ولكنها ما فتئت أن تأثرت بالدراسات الثقافية تارة، وما بعد الكولونيالية طورا، لتصل إلى تكوين اقتناع نظري بأهمية اتخاذ قرار استقلال الممارسة والنقد المسرحيين عن سلطة النموذج الأوروبي.

2- حفريات الترجمة ودينامية تبئة الظاهرة المسرحية:

يتضح أن الترجمة أولى أولويات المفاوضات الثقافية، لإعادة صياغة المجتمع الذي تسكنه التناقضات التي أحدثتها المؤسسة الغربية بين الهويات الثقافية. ولذلك، فقد كانت أغلب كتابات الدكتور "حسن المنيعي" إعدادا وترجمة، مما يشي بداية بتأثر صريح بالثقافة الغربية والفرنسية تحديدا. ولكن مفعول الترجمة الذي جعل "الفلسفة الفرنسية تُقرأ كترجمة للفكر الألماني"¹. يحيل على فهم توليدي لسيرورة التحويل التي تطرأ جراء النقل الذي يحدث مفاوضات مع الفكر الغربي، حيث إن اختيار الترجمة في المشروع النقدي المسرحي للمنيعي، ينم عن اهتمام تربوي لترسيخ الوعي النقدي بالدرس المسرحي في الجامعة المغربية.

وفي حدود بداية التسعينيات، كان النقد المسرحي المغربي يتأرجح بين المقالات المنشورة في الجرائد، والمجلات، والبحوث الجامعية في شعبة اللغة العربية بخاصة. بمعنى، أن الفعل الترجمي، والبيداغوجي الممتد منذ سنة 1974، أفرز اهتماما نقديا ولو في أوساط طلاب الجامعات، دون إغفال كون الأهداف المرجوة في مشروع المنيعي، كامنة في "اقتراح منطلقات فنية، وفكرية، لتأسيس صيغة مسرحية مغايرة، تراعي الهوية المغربية وتراثنا الثقافي"².

وهكذا، راكمت كتابات "حسن المنيعي" عددا مهما من الترجمات لرواد المسرح الغربي إبداعا ونقدا، ومنهم: بريشت Brecht، وأرتو Artaud، وبيكيت Beckett، وبارث Barthes، وفيرال Féral، ودوفينيو Duvignaud، وبروك Brook، وبانو Banu...ولهذا، يتقرر ما سلف، بكون أهدافه تربوية، واستنباتية، فلو لم يعمل هذا الناقد مع ثلة من رفاقه، وطلبته³ على تحفيز دينامية الترجمة، ما تمكنا اليوم من تكوين حركة

1- عبد السلام بنعبد العالي: في الترجمة، سلسلة شراع، العدد 40، طنجة، 1998، ص 30.

2- حسن المنيعي: المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة، دار الأمان، الرباط، الطبعة الثانية، 2002، ص 102.

3- لا يسعنا إغفال الدور المركزي لثلة من الأساتذة مثل الدكتور عبد الرحمن بن زيدان، ومحمد الكفط، وعبد الواحد بنياسر، محمد أديب السلاوي، وعباس الجيزاري، وخالد أمين، وفاطمة شبشوب، ويونس الوليدي، وكذا من خارج أسوار الجامعة من قبيل عبد الكريم برشيد، ومحمد مسكين، ويوسف فاضل، والمسكيني الصغير... وكذا، الطلبة الذين تخرجوا تحت إشراف الدكتور المنيعي، وصاروا أساتذة مشاركين في دينامية المسرح المغربي كالدكتور حسن يوسف، ومحمد أمنصور، وسعيد كريمي، وما إلى ذلك، من

نقدية مسرحية، تمثلت في مؤسسات تربوية جامعية، ومعاهد مسرحية وفنية، وجمعيات ومراكز بحث، و فرق أكاديمية تهتم بالمسرح والفرجات.

وأمام هذا الزخم الترجمي الذي لم يكن غزيرا على كل حال، ذلك أنه كان يتوخى الدقة في اقتراحه لمقابلات ترجمية مثل: الركحقراطي Scénocratique، أو الجسدوية Corporéisme، أو الزائل Ephémère، أو مسرح الوقعة Happening، أو المسرح الحي Living theatre، أو المكتتب L'écrivain، أو الجاهز المصنوع Ready-made... وغيرها من المقابلات التي نحتما خدمة للجهاز النقدي العربي. وفي المقابل، لم يكن اشتغاله في الترجمة مقتصرًا على النقد المسرحي، إذ اقتنع بالطبيعة الشمولية لهذا الفن، وبالمقاربة متعددة التخصصات التي تُعدُّ تجسيرا للمسرح مع منظومة الفنون الجميلة. وعليه، فقد كتب المنيعي في النقد الروائي، والشعري، وكان كذلك من مؤسسي النقد التشكيلي بالمغرب¹.

يظهر أن الاختيار الترجمي لم يبلغ النظر في التراث الفرجوي المغربي الشعبي، وحتى في معرض حديث "حسن المنيعي" عن الضرورة البيداغوجية للمسرح في تكوين الذائقة الجمالية للتلميذ المغربي، مؤكداً أن ارتباط المسرح بهذا الأخير -يقول المنيعي- "تحيلنا على قضية أخرى غريبة، وهي بروز ظاهرة «سلطان الطلبة» خلال القرن السابع عشر، واعتبارها من لدن الدارسين، تقليدا مسرحيا ارتبط بطلبة القرويين الذين سمح لهم الملك مولاي رشيد... وذلك بعد مساعدته على قهر خصومه والترفع على العرش، بتنظيم سلطنة طلابية زائفة، والاحتفال بملكهم طوال أسبوع كامل"².

سوى أن الملاحظات النقدية للدكتور المنيعي، تُبقي هذا الاحتفال في إطار التسلية، وتجزية الوقت، إلا أنه لا يترفع عنها الصبغة اللعبوية، والمسرحية. وبالنظر، فإن هذه الرؤية الأنثروبولوجية للفرجة، لم تتجسد في كتابات المنيعي منذ بداية مساره النقدي المسرحي، حيث كان كتابه "أبحاث في المسرح المغربي" الذي يعد أطروحة لنيل شهادة دكتوراه السلك الثالث تحت إشراف المستشرق "شارل بيللا"، والتي نوقشت بتاريخ 02 نونبر من سنة 1970، ونُشرت في طبعها الأولى سنة 1974، ذلك أن هذا المنجز التأسيسي، تضمن مجموعة من المصطلحات، والرؤى النقدية الكولونيالية التي تجاوزها المنيعي في تسلسل المسار التطوري لمشروعه النقدي، فقد كان هذا الناقد صاحب شجاعة، تجعله يتجاوز نفسه كلما سنحت الفرصة.

الطلبة الذين أشرف على أطاريحهم المرحوم المنيعي، أو ناقش بحوثهم في رحاب جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب ظهر المهرز-فاس، أو في باقي الجامعات المغربية. ولكن، تجدر الإشارة، أنه إلى حدود سنة 1984، كانت لكتاباته ومقالات حسن المنيعي، اليد الطولى في أغلب صفحات المجلات والجرائد المغربية والعربية، وفقا لكتاب: عبد الرحمان طنكول: الأدب المغربي الحديث بيبليوغرافيا شاملة، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، دط، 1984، ص 91-120.

1- تحدث المنيعي في كتاب "قراءة في الرواية" عن قضايا الرواية الجديدة، وارتباطها برهانات المسرحية، وناقش الشعر المسرحي في عدد من مقالاته، وبخاصة في كتابه "ويبقى الإبداع" الذي يجسد بشكل جلي أهمية المقاربة متعددة التخصصات في المسرح، وخصص كتابه "في عن النقد التشكيلي" لكبار رموز ومدارس التشكيل في العالم، وهو ما يعتبره جل النقاد التشكيليين في المغرب، تأسيسا لحركة نقدية تشكيلية مضافة إلى كتاب "مقدمات في الفن العربي المعاصر" للمفكر والسوسيولوجي المغربي عبد الكبير خطيبي.

2- حسن المنيعي: المسرح في الجامعة المغربية، المسرح والتربية، أعمال الندوة الدولية للمحمدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني -المحمدية، 1988، ص 260-261.

3- المنهج النقدي بين ثنائية الخفاء والتجلي:

انشغلت الأوساط النقدية، والأدبية، والمسرحية في الجامعات المغربية بمفهوم المنهج منذ بداية السبعينيات، حيث ساد كليشيه النقد الإيديولوجي الذي انطبعت به أغلب القراءات النقدية في تلك المرحلة، غير أننا لم نلامس هذه الموضة في ثنايا كتابات المنيعي. اللهم إذا استثنينا اهتمامه اللاحق بالنقد البنيوي، والسيميولوجي، وكذا النقد الجديد بفرنسا، في كل من إنتاجات رولان بارت، ولوسيان غولدمان Lucien Goldmann، وبير زيمما Pierre Zima وآخرون، إلا أنه في نهاية هذه اللعبة حقق إشباعاً منهجياً، نتج عن ولع معرفي بما وصلت إليه إنتاجات النقد الغربي المعاصر، سوى أن هذا الاهتمام كان مشروطاً في مشروعه النقدي بإيلاء الأهمية للهوية الثقافية، فمنذ سنة 1969 صرح قائلاً: "وإلى أن ينتصب النقد على خشبة مسرحنا الأدبي، نؤكد صراحة أن طاقاتنا المستوعبة من اطلاعنا على الثقافات الأخرى، وتشبثنا بثقافتنا الأصلية، كفيلة بأن تُغير اتجاهنا الفني في هذا المجال، وتساعدنا على تحقيق وثبة كبرى لاكتساح آفاقه"¹.

وفي اتجاه آخر، يبرز الاشتغال النقدي "لحسن المنيعي" في النص والعرض المسرحي المغربي بوعي وافٍ بالمفاهيم النقدية للمناهج التي يستند في آلياتها الإجرائية إلى أصولها الإيستيمولوجية، إلا أنه في كتابات أخرى، يختفي المنهج بشكل قصدي، وتبقى الكلمة الفصل للمفارقات الكامنة في المسرح المغربي، وأفاق التطور والتجريب الذي تخلقه العوالم الممكنة على جميع المستويات، ففي كتاباته المتأخرة كان يمزج بين آخر الإنتاجات النقدية الغربية، ويركّز في تلك التي شكلت منعطفاً مفاهيمياً، واختارت التعامل مع اختفاء الهوية المسرحية بين ثنايا الفرجة، والأداء، والكوريغرافيا، والوسائط، والسيرك، والاحتجاج...

وعليه، تنتهج هذه الأعمال سبيل المقاربة Approche المفتوحة، حيث إنّ تعدد وجهات النظر لموضوع معين، قد تبطل فكرة المنهج بمفهومه الهيكلية الذي يفرض نظاماً بعينه، وهذا المنعطف أفرزته أزمة الحداثة، غير أن ما يردّد صدعها، هو اجتماعها حول كون المسرح المعاصر يتمثلُ إملاءات تيارات «ما بعد الحداثة Postmodernité» التي شغلت فضاءً غير يسير في مرجعيات كتابات "حسن المنيعي" المتأخرة. وتجدر الإشارة، إلى كون التعبير العربي (الما بعد) لا يفي بغرض المفهوم، حيث إن معناها ارتداد لما وأدته أفكار الحداثة، خاصة وأنها ذات طبيعة غامضة، إذ إن ما بعد الحداثة: "ليست بحركة، ولا تيار فني؛ بل إنها على العكس من ذلك، تجسيد مؤقت لأزمة الحداثة التي ضربت أركان المجتمع الغربي، لا سيما الدول الأكثر تصنيعاً على سطح هذا الكوكب"².

ولذلك، عاش النقد المسرحي في مشروع المنيعي، تحولات كثيرة نتجت عما أسماها «الغيبية»، أي أن النقد المسرحي المغربي لم يعيش الحداثة، وإنما شهد التحديث الذي فرضه الاستعمار، وحافظ عليه نظام

1- حسن المنيعي: غيبة النقد في المغرب، مجلة آفاق، العدد 1، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1969، ص 12.

2- Marc Jiménez : Qu'est-ce que l'esthétique ?, Ed. Gallimard, Coll. Folio & Essais, Paris, 1997, p418.

الاستقلال في مؤسسة المسرح، فالأقتباس، والترجمة، والاختلاس¹ الذي انشغلت به تجارب كثير من المسرحيين المغاربة أمثال: "الطيب الصديقي" و"أحمد الطيب العليج"، ودراسة طرائق الإخراج الأوروبية "عرف نتائج إيجابية على ضوء المفهوم الجديد للمسرح الذي كان حصيلة تكوين مؤطر من لدن الأجنبي (أندري فوازان- لوكا)²."

وحيال ذلك، أضاف المنيعي أن المشتغلين برفقة "أندري فوازان"، لم يخرجوا من عباءته، حيث لم يعكس هذا التكوين المستوى الفكري، والسوسيو-سياسي للشعب المغربي، ويؤكد أنه كان تكويننا ينصاع إلى "منظومة ثقافية واضحة، وهذا يعني أن المسرح المغربي ظل خلف الأحداث كما سادته ممارسات تمويهية تسير الوضع القائم، دون أن تطرح تصورات مستقبلية على مستوى معالجة القضايا.³ ومن هذا المنظور، فإن المنيعي يعيد قراءة أعماله السابقة، وبخاصة في المرحلة التأسيسية، وفق رؤية متجددة قوامها تفعيل مفهوم "الاختلاف الثقافي" الذي يميز الممارسات الفرجوية للشعب المغربي.

ولنستطيع إجمال الجدل الفكري في مشروع "حسن المنيعي"، ونرصده عمل ثنائية الخفاء والتجلي المفترضة، يجب أن نقرب أكثر من تحولات الكتابة النقدية. ولذلك، يمكن القول إن الكتابة النقدية في مشروع المنيعي، مرتبطة بالنقد المسرحي المغربي بعامه، أي أنهما واجها أربع لحظات مثلت منعطفات فكرية وابستمولوجية، أثرت على المناهل النظرية، وأزخت بظلالها على التفعيل الإجرائي على النصوص المسرحية، بغض النظر عن الوعي الذي كرسته كتابات الثمانينات عن أهمية العرض المسرحي، بوصفه اكتمالا للسيميويزيس المسرحي. ولذلك، سنعتبر أن النقد المغربي المسرحي، تمرحل عبر لحظات أربعة:

1- اللحظة الملمّحة: حيث لا مكان للوعي بأهمية النظرية النقدية المسرحية بكل تمظهراتها، ولكن مجرد محاولات لتبيئة ما يتداوله النقد في شقيه الشعري والسردى على الظاهرة المسرحية، دون إغفال طغيان النزعة الكرونولوجية على التحليل النصي.

2- اللحظة التأسيسية: ونستند في اعتبارها كذلك، على التحاق ثلة من رواد المسرح المغربي من المهجر إلى المغرب، وتلقي مجموعة من المسرحيين المغاربة لتكوين غربي بفرقة المعمورة، وتلا هذا المنعطف الإبداعي، صدور كتاب "أبحاث في المسرح المغربي" الذي يعد باكورة النقد المسرحي المغربي ذو الوعي المنهجي الكولونيالي.

3- اللحظة التلخيصية: ونقصد بالتلخيص، انفتاح النقاد المغاربة على مناهج النقد الحديثة والمعاصرة، ومحاولتهم تجريب مناهج متعددة على النص المسرحي، ولكن بتركهم شرط الملاءمة التوفيقية التي يشترطها العمل على المسرح المفارق بطبيعته، والمختلف عن باقي الأجناس الأدبية. وهكذا، واكب النقاد موضات النقد التاريخي، والبنوي التكويني، والبنوي، والسميائي، إلا أن

1- لم نأت بهذا التعبير من عندنا، وإنما هي العبارة التي استخدمها "الطيب الصديقي" نفسه، ضمن برنامج ((مشارف)) 2007، وكان يعده "ياسين عدنان"، وقد نشرت فيديو البرنامج "مؤسسة الطيب الصديقي" على موقع يوتيوب.

2- حسن المنيعي: البدايات والتأسيس في المسرح المغربي الحديث، العدد 3، مجلة اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1989، ص 13.

3- المرجع نفسه، ص 13.

"حسن المنيعي" لم ينجح خلف هذه المسألة بشكل كلي، وانكب على مشروع الترجمة لغاية حصر واستيعاب، الدائرة المفاهيمية المتعلقة بعلم المسرح Théâtreologie، ونقده إبستمولوجيا، فكان في الآن ذاته من مؤسسي "النقد المنهجي المغربي"، وكذلك من المتجاوزين لسلطة المنهج على الإبداع المسرحي.

4- اللحظة التخليصية: وفيها خرج الفكر النقدي المسرحي من سطوة النموذج الغربي، حيث كرس تأسيس "المعهد العالي للفن المسرحي والتنشيط الثقافي"، وعيا مؤسساتيا بأهمية التكوين، وراكم النقد الجامعي المغربي عددا من الأطارح الجامعية التي ساهمت في تأسيس النقد، وتخليصه من شوائب التبعية. ومن ثمة، أفرزت كتابات "حسن المنيعي"، وعيا ممكنا بأفق فرجات تؤثر في تحديد هوية المسرح المغربي، بوصفه مسرحا متنصلا من خطابات الهيكلية الغربية، وموقعا ثالثا "يمكن الذات من احتلال مواقع مستجدة، واحتلال هذه المواقع له علاقة بمسألة السلطة، لأن المواقع التلفظية الجديدة، تضع معالم سلطتها موضع منافسة، وصراع مع السلطة التي كانت مؤسسة قبلها"¹.

4- التنظير المسرحي ومنعطفات الاختيار ما بعد الكولونيالي:

4-1- التحديد الإجرائي: المفهوم والمجال وفضاءات الاشتغال:

ليست ما بعد الكولونيالية مجرد تيار في الآداب، أو الفنون، أو ثقافة بعد الاستعمار، بعد انسحاب المستعمر من البلاد غداة الاستقلال، إنها أولاً وقبل كل شيء حركة ثقافية، أو فنية، أو أدبية، أو مسرحية، وهي إذاً، مجموعة أعمال تتعارض، أو تقاوم، أو تتحدى النظام الاستعماري من جميع جوانبه. ففي تحديد باتريس بافيس Patrice Pavis، لمفهوم «ما بعد الكولونيالية»، تجده يقول إنه "بعيداً عن كونه تسلسلاً غائياً ساذجا يحل محل الاستعمار، فإن ما بعد الاستعمار، هو بالأحرى نهج وتحد لخطابات الاستعمار، وهياكل سلطته، وتسلسلاته الهرمية الاجتماعية، ويمكن للمرء أن يتخيل صعوبة نظرية عامة مع هذه الحالات المتنوعة للغاية من الاستعمار في العالم"². وهكذا، يتم استخدام تعبير ومفهوم الأدب ما بعد الكولونيالي، أو مسرح ما بعد الاستعمار، بشكل أساسي لدراسة تلك الآداب التي يستوحي مؤلفوها، أو فنانيها من الثقافة الاستعمارية بقدر استلهاهم من ثقافتهم، وهذا لا ينبغي أن يعفينا من التفكير في العديد من المواقف الأخرى، المتمثلة في الما بعد، أو الاستعمار الجديد التي تجعلها العولة ضمنية في خطاباتهما، أو تخفيها تحت دواع، وهواجس متعددة.

1- خالد زكري: هومي بابا ونظرية ما بعد الكولونيالية، أعمال ندوة دولية، جدلية النقد والإبداع في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي اسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مكناس، سلسلة ندوات 46، 2016، ص 157، 158.

2- Patrice Pavis : Dictionnaire de la performance et du théâtre contemporain, Ed : Armand colin, paris, 2014, p466.

يتحدث هومي بابا عن موضوع «التقليد الاستعماري» الذي يعمل في أوساط الشعوب المستعمرة، أو المعذبين في الأرض، "بالإرادة أو الإكراه لتقليد تقنيات، أو طرق الاستعمار... والاستعداد لتبني، والتماهي مع هوية مختلطة، غير مكتملة، ومتناقضة، فأن تكون في الوقت نفسه في فترة ما قبل الاستعمار، وما قبل الحداثة، وما بعد الحداثة، ومتعددة الثقافات، وما بعد الطليعية، وما زال في لغة الما بين"¹.

لقد اختفى الاستعمار الخالص، التقليدي القائم على التدخل العسكري، وحرب الاستنزاف الثقافية المباشرة، وبالتأكيد فهذا الشكل الإمبريالي الصريح، اختفى لصالح أشكال أخرى، حيث "إن التأثير، والسلطة، ورأس المال، ما يزالان غالباً غربيين، وينضح الخطاب بكلمات مثل الآخر الشرقي، والهمجي، والمستعمر، والمرؤوس..."² وعليه، فإن دراسات ما بعد الاستعمار، انتشرت وتأسست في نهاية إنهاء الاستعمار في الستينيات، ومع ذلك، فقد تم تداولها من خلال أعمال ودراسات فانون، وسيزير، وميمي، ولكن كذلك أنطونان أرتو الذي سنعود إلى دراساته المعمقة في الشعوب الأصلية. وهكذا، "فمن الواضح أنه ليس من قبيل الصدفة، أن تتزامن هذه الدراسات مع ظهور دراسات الأداء، والفكر بين الثقافات، إذاً بين المسرح ما بعد الاستعمار، والمسرح متعدد الثقافات، هناك شك متبادل، حيث يشعر العديد من الباحثين أن المسرح متعدد الثقافات، هو المرحلة الأولى الاستشراقية، قبل مرحلة الاستعمار النشط، والنقد ما بعد الاستعمار"³.

لا نهدف من خلال هذا التحديد إلى حصر النظرية ما بعد الكولونيالية، لأن فيها تصورات متعددة لكل الشعوب المستعمرة التي نتجت عنها ردة فعل، لم يغب عنها النقد المسرحي المغربي، حيث إن الأعمال النقدية "لحسن المنيعي" في نهاية التسعينيات، اتجهت نحو هذه المقاربة، وبخاصة في حديثنا عن كتبه: «المسرح مرة أخرى» (1999) و«حركية الفرجة في المسرح» (2014) و«مقاربات مسرحية» (2019).

4-2- تفعيل مقاربات ما بعد الكولونيالية:

إذا اعتبرنا أن كتابات أنتونان أرتو، أساس نظري لاستراتيجية التفكيك عند جاك دريدا Jacques Derrida التي تسعى إلى تفكيك الخطابات الغربية، وتدمير مركزية اللوغوس داخلها، وجدت لها صدى كبيراً ضمن اهتمامات كبار منظري ما بعد الاستعمار، فإن "حسن المنيعي"، قد كان سباقاً، إن على مستوى الكتابة النقدية، أو التكوين الأكاديمي في التبشير بشعرية مسرح القسوة التي كانت بركانا مدمراً للمركزية الغربية المتمثلة في أدبية الظاهرة المسرحية. وعلى هذا النحو، "وجد المسرح الغربي نفسه مفصولاً عن جوهره. وجد نفسه مبعداً عن جوهره التوكيدي، وعن قوته التوكيدية. وهذا الاستلاب إنما حصل في الأصل: إنه حركة الأصل نفسه بالذات"⁴. وهذا ما يفيد أن التأسيس الأرسطي للمسرح، نزع الأصول الفرجية

1-Patrice Pavis: Dictionnaire de la performance et du théâtre contemporain, Op. Cit p466.

2- Id., p467.

3-Ibid., p466.

4- جاك دريدا: مسرح القسوة وحدود التمثيل، ضمن: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سينا، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص76.

المقدسة، أي الجوهر الذي يحتفي بالمعرفة الحسية للعالم، وهكذا ترددت هذه الشعرية في أغلب مؤلفات المنيعي، وخصوصاً الأخيرة منها.

جعلت هزيمة الأنظمة العربية في حرب الأيام الستة 1967، العرب يعيدون ترتيب أفكار القومية التي تكسرت على صخرة الهزيمة، والضياع، والإحباط، ممّا شكل أزمة وحتم على الشعراء، والروائيين، والمسرحيين، تبديد أوهام الانبعاث الفجائي للعرب، ومن ثمة يؤكد الناقد "حسن المنيعي" أنه تبلورت معالم جديدة في نصوص "ذات بنية حركية متفجرة تهدف إلى صناعة «فرجة شاملة»، وإلى تواصل الجمهور معها من خلال أشكالها الفنية التي تخترق قواعد المسرح الأرسطي (أي ثالوثه المقدس)، وكذا من خلال ما تنطوي عليه من مضامين ودلالات فكرية تربط الحاضر بالماضي، وتخلق علاقة انسجام بين الخصوصية والكونية"¹.

وفي ضوء هذا التوجيه، اتجه الإنتاج المسرحي نحو توظيف التراث دون إسقاط ارتدادي، أو ارتكاسي، ولكن استرشاداً بالشعريات المسرحية لكل من بريشت، وأرتو، وغروتوفسكي التي نهلت هي الأخرى، من معين الفرجات الشعبية لكل من شعوب المكسيك الأصليين، أو الفرجات الإفريقية، أو المسرح الصيني، والمسارح الشرقية بعامة. وتحت هاجس، تأثر المسرح بأزمة الحداثة الذي اضطره إلى مراجعة ذاته، عبر مجموعة من النزاعات المتواصلة التي تحصل داخله، "فالحقبة الحالية هي مرحلة المواجهات، والإصابات والهجمات المتبادلة، بين الفنون والحركات التي تنفي نفسها بنفسها... ويتعلق الأمر بالتحديات التي يفرضها الفن، عبر مواجهة فن آخر من أجل تجاوز التعارضات القائمة بينها، ليصل في النهاية إلى وضع هيكلية لاصافية ولقيطة"².

وقد خرج المسرح من تلك التعارضات، فاقدا لهويته وأصله، فأصبح فنا لقيطا Bâtard، حيث غير الوجهة صوب موضوع آخر، يتمثل في مفهوم الأداء La performance. فالصراع الذي شهده الفعل المسرحي إبان ظهور الحركات الطليعية، أدى إلى «مسح الطاولة Table Rase» وإعادة الانطلاق من درجة الصفر³. وموازة مع هذه الإبدالات النظرية، اتجه "حسن المنيعي" إلى استقراء وجهة نظر «هانس ثيز ليمان Hans Thies Lehmann» في مسرح ما بعد الدراما الذي حقق غياب النص، وسلطة الكلام، والكتابة الركحية التي ساهمت في إنتاج "أساليب المسرح الجديد، وذلك حسب اختيارات المخرجين (أو كتاب الخشبة) الذين وقف برونو تيكال على نماذج منهم أمثال روميو كاستيلوتشي Romeo Castellucci، وبيبو ديلبونو Pippo

1- حسن المنيعي: حركية الفرجة في المسرح (الواقع والتطلعات)، المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة رقم 26، طنجة، الطبعة الأولى، 2014، ص14.

2- Guy Scarpetta : L'impureté, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 1985, p34.

3-Id., p8.

Delbono (إيطاليا)، ورودريغو غارسيا Rodrigo García (إسبانيا)، وفرنسوا طانغي François Tanguy، وجويل بدميرا Joël Pommerat، وأريان منوشكين Ariane Mnouchkine (فرنسا)..."¹.

وهكذا، تغيرت جل عناصر الخطاب النقدي في الكتابات المتأخرة "لحسن المنيعي" تبعا للإبدالات النظرية التي عرفها النصف الثاني من القرن العشرين، حيث وفدت مصطلحات ومفاهيم من قبيل: اللعب، والأداء، والموقف، والحالة... وعليه، فكل أشكال المسرح الجديد، جاءت عن ذلك التراكم النظري المترتب عن دراسات العرض المسرحي، الأمر الذي نتج عنه "ظهور مسرح طاقاتي théâtre énergétique كما حدده جان فرونسوا ليوطار، أي المسرح الذي ليس قطعاً هو مسرح الدلالة. وإنما مسرح حضور القوة وأشكال الحدة والتوتر"². وفي هذا السياق، يظهر استحضار فكر ما بعد الحداثة باعتباره تجسيدا للأزمة التي يعيشها العالم الغربي، والفعل المسرحي الذي صار التابع الثقافي المتمثل في مسرح الهجرة العربي ينتجه، حيث يتطلع إلى المقاومة، ومجاوزة الانغلاق الهوياتي، وتحفيز الذاكرة، ذلك أن أقوام الجنوب الشفهية، تشبه في طبيعة إبداعها الثقافة الإفريقية على حد تعبير جاك دريدا "فهم بإمكانهم أن يتذكروا لسبعة أجيال، ونحن فقدنا هذه المقدرة. فهناك، تحدث الكتابة على المادة النفسية المسماة بالذاكرة"³.

لقد كان "حسن المنيعي" واعياً منذ اللحظة التأسيسية للنقد المسرحي المغربي، أنه بصدد دراسة فن مفارق وشمولي، لا يكتفي بدراسة كيانه الدراماتوري، ويغير من طبيعة مفاهيميه، بقدر ما يستلزم الحفر الأركيولوجي في تاريخ عريق لبلاد ذات جذور إفريقية، وماغامازيني يحبل بالفرجات الشعبية، وتراث يهودي، وتأثيرات أندلسية قل نظيرها، وامتداد عربي، وهي الجزئية التي دفعته نحو الانطلاق من الفرجات، والانتفاء إليها في كتاباته المتأخرة، حيث إن بعضها منها يتماثل، وإن اختلفت المقاربة.

وهكذا، انطلقت الإنتاجات النقدية للمنيعي، في نهاية التسعينيات في اتجاه التكريس لرؤية نقدية تفاوضية مع الخطاب الاستعماري، فزاوية نظره الأنثروبولوجية في الظاهرة الاحتفالية المغربية المليئة بالشعيرة، والمقدس، وكذا إمكانية ممارسة المغاربة للمسرح في الحقة الرومانية التي ذهبت به إلى اعتبار النواة المسرحية قديمة، لكنه أطلق على الأشكال الفرجوية منذ 1999 تسمية «المسرح التقليدي المغربي»، حيث أكد أن "البداية الضمنية للمسرح المغربي، تكمن في كل الأشكال الفرجوية التقليدية التي تنطوي على إرهافات مسرحية، إما لاهتمامها بالمقدس (الاحتفالات الدينية)، أو لاندراجها في ممارسات اللعب والاحتفال التي تقوم في الأساس على فنون السرد، والحكي، والرقص، والموسيقى، والإنشاد"⁴.

1- حسن المنيعي: مقاربات مسرحية (قراءة في المسرح الغربي الجديد ومسرح الهجرة العربي)، المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة رقم 64، طنجة، الطبعة الأولى، 2019، ص 32-33.

2- م. نفسه، ص 36.

3- جياتري تشاكرافورتى سبيفاك: النقد التقاربي، حاورها: ستيفن بولسون، ترجمة: محمد صلاح، ضمن حوارات مترجمة، مركز نماء للبحوث والدراسات، د.ت، ص 4.

4- حسن المنيعي: المسرح مرة أخرى، سلسلة شراع، العدد 49، طنجة، 1999، ص 9.

من هنا، تجسدت أبعاد هذا المسرح التقليدي على حد تعبير المنيعي، في الملاحم والسير، والمرويات، والسرديات الكبرى، والفرجات الأمازيغية الغنية بالطقوس، مثل: إمديازن، وأحيدوس، وإزلان، وبويلان... وكذا، الفرجات الشعبية العربية مثل حمادشة، وعيساوة، وهداوة، وسدي حماد وموسى، وعبيدات الرما... وفرجات غناوة بكل تمظهراتها الأمازيغية (إسمخان)، والعربية. وفي الضفة الأخرى، تتجسد "الأشكال ما قبل المسرحية"، (الحلقة، والبساط، وسلطان الطلبة، وسيد الكتفي)، إلا أنه أعاد النظر في هذا المفهوم الكولونيالي، حيث كشف المنيعي عن كونها تظاهرات فنية تهدف إلى التسلية، رغم أنها تكتنف أبعادا درامية مرحة، تنبني على الضحك، والارتجال، واستثمار مخزون التراث الشعبي في تفاعل مباشر بين المؤدي والجمهور.

ويتكشف استنادا إلى هذه التحليلات النقدية لحسن المنيعي، أنه دائم البحث عن سبل تبيئة الفرجات الشعبية الأكثر شمولية من المسرح نفسه، في تجريبية المسرح المغربي المعاصرة، وكأنه يواجه الفكر الاستشراقي الكولونيالي، عبر تصفيته من مخلفات الاستعمار في قراءته للفرجات الشعبية عبر تفكيكها، وإبراز أنماط تفسيرها، ومناحي اللعب الخاصة بالتقاليد الغربية التي تفرض نفسها بوصفها الأصل والنموذج، بيد أن هذه المركزية ستعرض للتفكيك، والخلخلة، لأجل إعادة إنتاج الخطاب النقدي مرة أخرى. ومنه، انتقلت لغة الكتابة في مدونة "حسن المنيعي" النقدية من:

- الاستعمار الثقافي؛
- إلى التفاعل الثقافي؛
- ثم التفاوض الثقافي.

وهذا ما أفضى إلى محاولة تقليص الهيمنة الغربية على مسارح الجنوب، وهذا يعني أن "الانفتاح على الثقافات الأخرى من شأنه أن ينتج «ثقافة ثالثة»، أي ثقافة الروابط والعلاقات التي تبدع أفعالا ثقافية أخرى تهدف إلى اكتشاف حقائق جديدة"¹. ولذلك، تطفو حقيقة كون المسرح المغربي الذي أضى اليوم يحدث قطائع متكررة مع تاريخه الكولونيالي، ويحدث لنفسه كيانا مستقلا، يدين بثيء من الفضل للعناية النقدية بكل من المسرح وفرجاته "لحسن المنيعي" الذي ناضل على شتى الأصعدة، من أجل ترسيخ الثقافة المسرحية في الجامعة، والمدرسة، والمجتمع.

1- حسن المنيعي: تحولات الخطاب المسرحي وفرجاته، المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة رقم 4، كتاب جماعي، طنجة، الطبعة الأولى، 2008، ص35.

5- خاتمة:

من الثابت أن التأسيس النظري للمسرح النصي/ الأدبي من قبل أرسطو، كانت له تبعات ترسبت في البنى الذهنية المؤسسة للمركزية الغربية التي رسخت تقاليد نمطية، وجدت لها صدى في النقد المسرحي العربي، والمغربي على حد سواء، إلا أن "حسن المنيعي" الذي سائر الخطاب المسرحي المغربي من مرحلة التأسيس حتى التجريب، أنتج خطاب يتجاوز نفسه كلما سنحت الفرصة. وبخاصة، لكون المسرح المغربي، حقق قطائع مع إرثه الاستعماري، ذلك أنه استفاد تبعاً لتأكيد المنيعي، من أشكال الفرجات الشعبية، والتراث الحكائي الذي أفضى إلى تشكل وعي من لدن العاملين به، بضرورة تحقيق التميز لأن الأمر يتعلق بإبداع جديد باستخدام المواد، والوسائل، والأساليب المستخدمة في الثقافة القديمة، بينما يخلقون أسلوبهم الخاص، وكتاباتهم الشخصية.

ساهم هدوء الخطاب النقدي "لحسن المنيعي"، واختياراته الترجمية في بداية مشروعه النقدي على إرساء ترسانة مصطلحية إبستيمولوجيا، مما وضع النقد المغربي على سكة صحيحة، إذ أقدم على تقريب كل من شعرية المسرح الملحمي، ومسرح القسوة، حيث اعتمدنا أساساً على رحلة شرقية، مكنت المسرح الغربي من تطوير جمالياته، ورؤاه الفنية، وتصوراته النقدية كذلك. وعلى هذا المنوال، تنبه هذا الناقد إلى ثراء التراث المغربي بفرجات شعبية متعددة المشارب، والأصول الأمازيغية، والعربية، والعبرية، والإفريقية، والأندلسية، نقلت المسرح المغربي من مواضيع مشتركة مع الضفة الأوروبية، نحو الاهتمام بهويات ما بعد استعمارية، تطرح أسئلة جديدة كثيراً ما تثير مفارقات متعددة، نظراً لاختلافه الثقافي، ومن الراسخ أيضاً أن "حسن المنيعي" لم يكن ذلك المتطرف في دفاعه عن قضايا الهوية، ولكنه نجح في تكريس اهتمام بالفرجات الشعبية، بشكل لا يجعل النقد يتجاهلون وضعية المسرح المغربي المعاصر، وفي الوقت نفسه، يولون دراسة الفرجات قيمة اعتبارية، لكونها أعم وأشمل من المسرح.

تتجلى أهم تركة لهذا الناقد، في رعايته التربوية لأجيال حملت على عاتقها هموم الدرس المسرحي، والبحث كذلك. فإذا كانت أعنى النظريات الكولونيالية تعول على "فعل التعليم" لترسيخ أركان ثقافتها الاستعمارية في البنى الذهنية العميقة للمجتمعات البشرية، فإن "حسن المنيعي" قد سلك السبيل نفسه، لتثبيت تقاليد نقدية واعية برهانات اللحظة، حيث واجه موضحة التشبث بالمناهج، وما تسببه في التفعيل الإجرائي عبر عسر التحليل في الاختيار بين أسئلة النص، والواقع الأدبي، والمسرحي، والضغط الذي تحدثه النظريات الوافدة التي تثير النقاد فيغادرون المهام الأساسية المنوطة بهم، فأهداف النقد المسرحي في مشروع المنيعي، تتجاوز الهوية، أو الإقليمية الضيقة، أو السبق النظري، أو الإسهال المعرفي... إلى تأسيس كيان مسرحي/فرجوي يجمع بين ثنائية البحث والممارسة.

لقد كان المنيعي مثقفاً نيو-غرامشياً، يؤمن بقيمة التراكم، وفعل التربية، وتحقيق كونية الممارسة الفرجوية في البحث المسرحي، إذ لم ينجح خلف النزعة التأصيلية التي دعا لها كثير من مثقفي المغرب، ولم يكن ذو حس تغريبي وإن كان خريج المدرسة الفرنسية (السوربون)، وإنما هو بالفعل مثقف كوني هادئ،

ومدرك بأن النظرة النقدية المعرفية باردة، ولا تحتاج يوما إلى جعجة كلامية، ولكنها في أمس الحاجة إلى غواية متعالية، وولع إبداعي بالكتابة النقدية.

ولا يمكننا في نهاية السيرة القرائية، أن نقحم مشروع المنيعي بشكل كلي، ضمن مقارنة بعينها، ذلك أن هذا التصور، قائم على تمرل إجرائي في طبيعة التحليل النقدي، والمواكبة القرائية، بين اختيار الترجمة بوصفها توجهها معرفيا، وانتهاج التقيد بالشعريات المسرحية باعتبارها مغزيا لتطورية المسرح العربي والمغربي، ثم ارتياد آفاق الحوار الثقافي مع المفاهيم المسرحية في ربط صلتها مع الفرجات التراثية التي تعد أساسا أنطولوجيا للممارسة المسرحية في جذورها المؤسسة.



الببليوغرافيا:

- 1- جاك دريدا: مسرح القسوة وحدود التمثيل، ضمن: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000.
- 2- جياتري تشاكرافورتى سبيفاك: النقد التقاربي، حاورها: ستيفن بولسون، ترجمة: محمد صلاح، ضمن حوارات مترجمة، مركز نماء للبحوث والدراسات، د.ت.
- 3- خالد زكري: هومي بابا ونظرية ما بعد الكولونيالية، أعمال ندوة دولية، جدلية النقد والإبداع في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي اسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مكناس، سلسلة ندوات 46، 2016.
- 4- عبد الرحمان طنكول: الأدب المغربي الحديث بببليوغرافيا شاملة، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، د.ط، 1984.
- 5- عبد السلام بنعبد العالي: في الترجمة، سلسلة شراع، العدد 40، طنجة، 1998.
- 6- حسن المنيعي: دراسات في النقد الحديث، سندي، مكناس، الطبعة الأولى، 1995.
- 7- حسن المنيعي: الجسد في المسرح، سندي، مكناس، الطبعة الأولى، 1996.
- 8- حسن المنيعي: قراءة في الرواية، سندي، مكناس، الطبعة الأولى، 1997.
- 9- حسن المنيعي: المسرح مرة أخرى، سلسلة شراع، العدد 49، طنجة، 1999.
- 10- حسن المنيعي: أبحاث في المسرح المغربي، منشورات الزمن، الرباط، الطبعة الثانية، 2001.
- 11- حسن المنيعي: المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة، دار الأمان، الرباط، الطبعة الثانية، 2002.
- 12- حسن المنيعي: حركية الفرجة في المسرح (الواقع والتطلعات)، المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة رقم 26، طنجة، الطبعة الأولى، 2014.
- 13- حسن المنيعي: مقاربات مسرحية (قراءة في المسرح الغربي الجديد ومسرح الهجرة العربي)، المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة رقم 64، طنجة، الطبعة الأولى، 2019.
- 14- حسن المنيعي: غيبة النقد في المغرب، مجلة آفاق، العدد 1، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1969.
- 15- حسن المنيعي: المسرح في الجامعة المغربية، المسرح والتربية، أعمال الندوة الدولية للمحمدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني-المحمدية، 1988.
- 16- حسن المنيعي: البدايات والتأسيس في المسرح المغربي الحديث، مجلة آفاق، العدد 3، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1989.
- 17- حسن المنيعي: تحولات الخطاب المسرحي وفرجاته، المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة رقم 4، كتاب جماعي، طنجة، الطبعة الأولى، 2008.

- 18-Marc Jiménez : *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Ed. Gallimard, Coll. Folio & Essais, Paris, 1997.
- 19-Patrice Pavis : *Dictionnaire de la performance et du théâtre contemporain*, Ed : Armand colin, paris, 2014.
- 20-Guy Scarpetta : *L'impureté*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 1985.

**دراسة الحوار الأدبي:
إشكالاته ومقارباته**

**The Study of Literary Dialogue:
Its Problematics and Approaches**

د. نورة قريع

**المعهد العالي لللغات
تونس**

grayaanoura@yahoo.fr



دراسة الحوار الأدبي: إشكالاته ومقارباته

د. نورة قريع

ملخص:

تناولنا في هذا المقال الإشكالات المتعلقة بدراسة الحوار الأدبي وهي إشكالات تتمحور حول تحديد مفهوم الحوار عموما والحوار الأدبي والقصصي خصوصا، وكيفية مقارنته ومعالجته في النص السردى. واستعرضنا في هذا المقال مدى تقدم البحوث الأدبية المتعلقة بالخطاب السردى، ومدى استفادتها من مجالات معرفية أخرى وخاصة منها مجال اللسانيات وتحليل الخطاب والأنثروبولوجيا. وبينّا إسهام التقدم الحاصل في تلك المعارف في إخراج دراسة الحوار القصصي من الدائرة الضيقة التي وضعته فيها النظرة الإنشائية التقليدية إذ همشته وغلبت عليه عناصر السرد الأخرى. وأخيرا وضّحنا تجليات القيمة الجديدة التي اكتسبها العنصر الحوارى بفضل تغيّر وجهات النظر إليه وإلى الخطاب الأدبي عموما بما في ذلك ظهور مفاهيم جديدة للخطاب عموما والخطاب التداولى التحوارى خصوصا على أمل المزيد من تطوير هذه المفاهيم وتكثيف تطبيقها على المؤلفات السردية العربية القديمة كانت أم حديثة.

الكلمات المفتاحية: الحوار، الأدب، مقاربات، مفاهيم، إشكاليات، سرد.

Abstract:

In this article, we have addressed the problematic associated with the study of literary dialogue, which concern the definition of the concept of dialogue in general and of literary and narrative dialogue in particular, and how to approach and treat it in narrative text. Also, we reviewed the progress of literary research on narrative discourse and the extent to which it has benefited from other fields of knowledge, in particular linguistics, discourse analysis and anthropology.

We have shown the contribution these advances have made to the study of narrative dialogue, taking it out of the narrow circle in which the traditional structuralism vision placed it, marginalizing it and overshadowing it by other elements of narrative.

Finally, we explain the manifestations of the new value that the dialogue element has acquired thanks to the change in perspectives on it and on literary discourse in general, including the emergence of new concepts of discourse in general and conversational discourse in particular, in the hope of further developing these concepts and intensifying their application to Arabic narrative works, both ancient and modern.

Key words: Dialogue, Literature, Approaches, Concepts, Problematic, Narrative.

1- مقدمة:

تميّزت الدّراسات الأدبيّة الحديثة بالانفتاح على مجالات معرفيّة شتّى واستغلالها من أجل الكشف عن خصوصيّات النّصوص الأدبيّة ومظاهر الإبداع فيها.

ولعلّ من أهمّ المستجدّات التي أثّرت في حركة النّقد الأدبيّ الحديث "الثّورة الكبرى" التي أحدثتها اللّسانيّات الحديثة على الصّعيد العلميّ من ناحية، والمدرسة الهيكلية على الصّعيد المنهجيّ منذ بداية القرن العشرين¹. من ناحية أخرى، وقد أدّى هذان العاملان، بالتّضافر مع حركة متنامية في مجال العلوم الإنسانيّة، إلى فتح آفاق جديدة في مجال البحث الأدبيّ وخاصّة في تناول قضايا النّص الأدبيّ وتحليل الخطاب والذهاب نحو تصوّر شامل للأدب بإدراجه ضمن منظومة الفنون التّواصلية عموماً.

وانطلاقاً من هذا التّصوّر اعتبر الخطاب الأدبيّ نشاطاً تواصلية إبداعية يخضع لقوانين معيّنة تتيح له تحقيق إبداعه بالقياس إلى وسائل التّواصل العاديّة الأخرى، وتمكّنه من تبليغ مقاصده إلى القارئ المتعامل معه على الوجه الذي يرتضيه، وفي هذا السّياق توجّه اهتمام الباحثين إلى دراسة طرائق القول وصيغته ومقاماته قصد الوقوف على مظاهر أدبيّة القول كما انصرفوا إلى دراسة مقاصد الكلام إذ هي منطلق أساسيّ "من منطلقات تحديد أنماط الخطاب وقد اعتبرت هذه الدّراسة أنّ المتكلّم ليس بذات مجرّدة تستعمل اللّغة وفق قواعدها العامّة، بل هو هويّة اجتماعيّة ونفسية وثقافية تظهر آثارها في كلامه"².

وبالتّوازي مع تجدد مفاهيم الأدب والمناهج المبتكرة لتحليله، عادت مسألة الأجناس لتحتلّ حيّزاً هاماً في الدّراسات الأدبيّة الحديثة بعد أن كانت قد خفّت لفترة من الزّمن، وقد ساعد على عودة هذه المسألة ما وفّره النّظريّات اللّسانية والمناهج التحليلية الحديثة من آليات وأدوات للقراءة والتحليل من شأنها أن تضيء جوانب هامة تخصّ علاقة النّص بجنسه وتفتح أبواباً جديدة لطرق هذه المسألة والتّوسع فيها، فعادت إلى الأذهان أسئلة الجنس الأدبيّ من قبيل التّساؤل عمّا يجمع بين نصوص مختلفة في إطار جنس أدبيّ واحد؟ وما هي منزلة النّص من الجنس؟ وكيف تتداخل الأجناس فيما بينها وما قيمة ذلك... وكيف تتعدّد خصوصيّات الجنس الواحد من خلال النّصوص التي تنضوي تحتها؟

وقد سعى الباحثون في هذا الشّأن جهدهم للبحث في سبل "الإحاطة بالعامّ من خلال الخاصّ وضبط الأشكال الكلّية الفارغة التي تجعل الإنجازات الفرديّة ممكنة"³.

ولعلّ من أبرز ما تمخّضت عنه هذه الحركة تجاوز فكرة البحث في "أجناس الأدب" إلى البحث في "أجناس الخطاب"، ومن ثمّ الإقرار بتبادل الخصائص بين أجناس من القول مختلفة وعدم ثبوتها في مقام واحد. وقد اعتُمد الخطاب السّردية نموذجاً أساسياً لتطبيق تلك المقولات الأدبيّة الحديثة، ومن ثمّ بدأ منذ

1- محمّد الهادي الطّرابلسي: بحوث في النّص الأدبيّ، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، 1988، ص 186.

2- صالح بن رمضان: الرّسائل الأدبيّة وأثرها في تطوير النّثر القلبيّ، رسالة لنيل شهادة الدّكتوراه - مرقونة بكلّية الآداب بمؤبّة، السّنة الجامعيّة 1997-1998، ص 104.

3- محمّد النّاصر العجيمي: في أسلوبيّة الخطاب السّاخر، تحليل "بخلاء" الجاحظ أنموذجاً، الفكر العربيّ المعاصر، العدد 106-107، 1988، ص 114.

النّصف الثّاني من القرن العشرين النّظر في العناصر الأساسيّة المكوّنة للخطاب القصصيّ وهي السّرد والحوار والوصف وفق رؤية جديدة تولي لهذه العناصر الأهميّة الرئيسيّة في بناء الخطاب القصصيّ والتّمييز بين أجناسه. ومن هنا سيظهر هذا الأثر الواضح لما بلغته المباحث اللّسانيّة، من جهة، والإنشائيّة الأجناسيّة، من جهة أخرى، في توسّع دائرة النّظر إلى مكوّنات الخطاب الأدبيّ، وبصفة خاصّة إلى مكوّنات الخطاب السّرديّ عموماً والقصصيّ خصوصاً.

2- الحوار القصصيّ من الإقصاء إلى دائرة الاهتمام:

لعلّ من أهمّ المناهج الّتي ساهمت في إبراز خصوصيّات العناصر القصصيّة ودورها الأساسيّ في تحديد مقوّمات النّوع القصصيّ، ما عبّر عنه د. محمّد الهادي الطّرابلسي بـ "أسلوبيّة الأجناس" ويعتبر هذا المنهج تواصلًا لعمل علماء الأسلوب الأوائل من أمثال ماروزو M. Marouzeau وكراسو M. Cressot الّذين -وإن درسوا الأساليب المشتركة بين أنماط الخطاب عموماً- فإنّهم تغافلوا عن التّساؤل "ما إذا كان الاختيار المقصود رهين اختيار قبله، أي رهين اختيار الجنس الأدبيّ"¹، وقد تميّزت مقاربة أسلوبيّة الأجناس بخلق روابط مختلفة بين النّصّ وأسلوبيّته والجنس الّذي ينتهي إليه.

ويتميّز هذا المنهج بأنّ الدّارس للأدب فيه "ليس مُطالباً في منطلق بحثه بتحديد الجنس ما هو، وإنّما هو ينطلق من الإطار المنهجيّ الّذي ثبت عند النّقاد أنّه يمثّل جنساً أدبيّاً ولكنّه مُطالب بأن يجعل مفهوم الجنس حاضراً في ذهنه، عاملاً في نتائج بحثه ومكيفاً للأساليب الملحوظة ومُحدّداً لوظائفها ومتكيّفاً بها، ومُستمداً منها المساعدة في أداء وظيفته في نطاق الأثر المدروس"²، ولعلّ من أهمّ ما قام عليه هذا المنهج التّحليليّ سعيه إلى استخلاص خصوصيّات الجنس الأدبيّ من خلال ملاحظة خصوصيّات النّصوص وأساليبها المميّزة على أساس أنّ "كلّ جنس أدبيّ يقوم أساساً على ضرب من الأساليب معيّن أو على مجموعة معيّنة من الأساليب تكبر أهميّتها في نطاقه وتضعف في نطاق أجناس أخرى"³، وقد استفادت الدّراسات القصصيّة الحديثة كثيراً من هذا المنهج، إذ خُصّص قسم كبير منها -وخاصّة عند الغربيّين- لتحليل الأساليب السّرديّة وصيغ نقل الأحداث وعرضها، وبلغت هذه الدّراسات درجة متقدّمة من التّوسّع والتّعمّق في الظّاهرة السّرديّة وخصوصيّاتها، وبرز التّوجّه نحو البحث في إنشائيّة الخطاب السّرديّ، مُعتبرين أنّ التّمييز بين الخطاب الأدبيّ والخطاب "غير الأدبيّ" المندمج فيه أمراً ضروريّاً، فانطلقوا في الغالب في دراسة هذه الأساليب من التعريف الأفلاطونيّ التّقليديّ للشّعريّة "poétique" بأنّها فنّ المحاكاة في مقابل البلاغة "rhétorique" الّتي تمثّل خطاب العوامّ، وبذلك ارتبط فنّ المحاكاة أو الشّعريّة بالسّرد الّذي يمثّل تعالياً على اللّغة العاديّة وفيه يتحوّل الواقع العاديّ إلى واقع لفظيّ متقن الصّنع، أمّا البلاغة أو الكلام فهو يتّسم عندهم بالانحطاط إلى مستوى لغة التّخاطب العاديّة ومن ثمّ لا يشكّل عنصر تعالٍ على المرجع الواقعيّ.

1- محمّد الهادي الطّرابلسي: بحوث في النّصّ الأدبيّ، ص 187.

2- المرجع نفسه، ص 188.

3- المرجع نفسه، ص 195.

وانبثقت من هذه النظرة إلى الخطاب السردى أغلب المناهج التحليلية ومن أهمها الإنشائية التي يضع فيها الدارس عنصري السرد والوصف في مركز اهتمامه، وفي المقابل لم يلق الحوار حظاً وافياً من الدرس إلا في أواخر القرن العشرين، ويكشف إهمال هذا العنصر عند جلّ الباحثين في الشأن السردى إلى تواصل تأثير التقسيم الأفلاطوني لأجناس القول إلى قسمين يتمثلان في:

- أجناس القول "الراقية" التي يتميز فيها الشاعر بلغته السردية والوصفية المبدعة وتلك "المنحطة" التي تحاكي الأقوال العادية الخالية من علامات الخلق اللغوي المتفرد والتصرف الخاص في الكلام والتي تتوجه إلى عموم الناس وليس إلى النخبة والعارفين بشؤون الأدب. وفي هذا الصدد نذكر ما قامت به إحدى الدارسات المختصات في الأدب السردى وهي غليان لاي مرسية Gillian Lane-Mercier من تحليل لأسباب غياب هذا العنصر في دراسات الإنشائيين و السيميائيين في أوائل هذا القرن في مقال لها بعنوان "من أجل تحليل الحوار الروائي"، فلاحظت غلبة الاهتمام بالسرد والوصف وتوفر جهاز منطقي سيميائي قادر على استيعاب هذين الأسلوبين، وفي المقابل استنتجت أنه لا يوجد حتى الآن "أي نظرية منهجية مهيأة لوصف الأنشطة الحوارية الخاصة بالشخصيات باعتبارها تركيباً سيميائياً Complexe sémiotique محملاً بملامح مادية دنيا ومندمجة في المنطق السردى العام"¹، وقد أرجعت هذه الباحثة اتخاذ النقاد والمنظرين منذ الشكلايين الروس إلى الإنشائيين الجدد موقفاً غامضاً من الحوار الذي تتضمنه الرواية إلى اعتقادهم أنّ التمثيل الروائي للنظام الشفوي ليس سوى تحويل رمزي transcoding للوحدات والأبنية والوظائف الخاصة بالنظام البرغماتيكي اللساني pragmatique-linguistique المطبق في الواقع"²، وبينت الباحثة في مقالها المذكور ما أنتجه ذلك الاختلال في نسب الاهتمام وتغافل المحللين للنصوص السردية عن التعمق في عنصر الحوار بالذات فقد انحصرت أهميّة هذا العنصر عند هؤلاء في كونه أسلوباً أقصى من أساليب محاكاة الواقع خاضعاً لقوانين المشافهة لا قوانين الكتابة ممّا يجعله على غير نفس المستوى من المكونات القصصية الأخرى "ويخرجه من اهتمامات السيميائية النصّية La sémiotique textuelle التي تسعى إلى الاكتفاء بالإحاطة بالأبنية السردية المتولّدة عن الكتابة وبواسطتها فحسب"³.

وقد أسهم ظهور النظريات اللسانية والسوسولوجية الحديثة القائمة على التمييز بين القول والفعل في إدراج الحوار ضمن دائرة اهتمام الدارسين والباحثين وجعله في صدارة مشاغلهم، ويمكن أن نرجع تزايد اهتمام الدراسات الحديثة بالحوار في السنوات الأخيرة إلى توطّد العلاقة بين العلوم الإنسانية المختلفة ومحورية موضوع التواصل الذي يمثل نقطة اشتراك مهمّة بين مجال العلوم الاجتماعية والنفسية ومجال اللسانيات والأدب، وفي هذا السياق استفادت الدراسات الأدبية من المناويل التي وضعها المنظرّون للمحادثة الحقيقية الواقعة في الحياة اليومية فكان من آثار تلك البحوث التوجّه إلى دراسة النصّ الحوارى الوارد

1- Gillian Lane-Mercier: Pour une analyse du dialogue Romanesque en poétique, N° 81, Février 1999, Seuil, p43.

2- المرجع نفسه، ص 43.

3- المرجع نفسه، ص 44.

ضمن الخطاب السردّي، على اعتبار أنّه نسج على منوال المرجع الواقعيّ، وإن كان خاضعاً لتصرف الكاتب القصصيّ يُشكّله وفق رؤيته الخاصّة ويدخل ما شاء من التّعدّلات والإضافات، وفي إطار تصوّره الشّامل للأثر السردّي الذي يؤلّفه وبنائه ومقاصده، وهو ما يُفضي إلى إدراج المقاطع الحواريّة بين الشّخصيّات القصصيّة ضمن القراءة الشّاملة للنّصّ الأدبيّ التي هي جزء منه، وليس باعتبارها مجرد أسلوب يهدف إلى كسر رتابة السرد أو مجرد "تنوع" على الخطاب المنقول بحسب عبارة "جيرار جينيت" الذي كان يعتبر أنّ الحوار صيغة من صيغ عرض الحكاية تختصّ بنقل الملفوظ كما هو، إذ "نجد فيها المتكلّم يتكلّم مباشرة إلى مُتلقيّ مُباشر ويتبادلان الكلام بينهما دون تدخّل الراوي بينهما، وهو الذي سمّاه جينيت "1 *Immédiat*، وبفضل جهود اللّسانيّين والباحثين في مجال الخطاب الأدبيّ وفق المفاهيم الجديدة للنّصّ والأدب، تحوّل الحوار الأدبيّ من الإقصاء والتّهميش إلى التّبجيل والتّمييز حتّى ذهب بعض الدّارسين إلى حدّ اعتباره أصل الأجناس الروائيّة والفيصل بينها والمحدّد الأصليّ لها².

ومن المميّزات التي تُحسب للحوار وتضاعف من قيمته، إمكانيّة تأسيسه لنصّ قصصيّ دون الحاجة إلى السرد والوصف، وهذا يعني قدرة هذا المكوّن على الاضطلاع بكلّ الوظائف التي يؤدّيها السرد والوصف، وقد يفضي ذلك إلى خلق النّصّ المسرحيّ، وفي هذا السّياق الجديد يتّخذ الحوار أبعاداً أخرى أعمق وأكثر تعقيداً من حيث علاقته بالمرجع الواقعيّ، إذ تبرز قيمته كما تمّ تحديدها في "نظريّة التّلَفْظ" في الوضع المركزيّ الذي يحتلّه مفهوم الفعل التّلَفْظيّ "Acte illocutoire" الذي تتمثّل صفته الأساسيّة في تمكين الدّات المتكلّمة من أن تبني لنفسها هويّة وأن تتكلّم عن العالم "وأن تؤسّس علاقات ذاتيّة داخلية intersubjectifs مع الآخرين"³.

وإنّ هذه الخصائص الوصفية والحديثيّة للقول قابلة لأن تأخذ مركزاً معتبراً داخل السرد الروائيّ بقدر ما تدخل في اتّصال مع المكوّنات الوصفية والسردية المكوّنة له (..) فيكون العنصر الحواريّ قادراً على احتمال أعباء أكثر أو أقلّ ثقلاً من الوصفية والسردية... فالأقوال تدعم تارة الخطّ الوصفيّ للنّصّ (القول باعتباره عامل وصف غير مباشر لشخصيّة ما)، وتارة الخطّ السرديّ (القول باعتباره فعلاً)⁴، في حين تقتصر قيمة الوصف والسرد على وظيفتهما الأسلوبية البحتة إذ ينفصلان انفصالاً تامّاً عن العنصر المرويّ (الموصوف أو المسرود) والمرجع.

1- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائيّ، المركز الثقافيّ العربيّ للطباعة والنّشر، الطّبعة الثّانية، 1993، ص 197.

2- اختلط الحوار والقصّ في المراحل الأولى من تاريخ الرواية الأوروبيّة، وقد كانت المحاورّة تذكر في أغلب تعريفات الجنس الروائيّ، أنظر مقال:

- Causer, Conter: Stratégie de dialogues et du roman. Aron Kibedi Varga in Littérature, N° 93, Février 1994, p10.

3- Gillian Lane-Mercier: pour une analyse du texte romanesque, Pp56-57.

4- المرجع نفسه، ص ص 56-57.

3- روافد دراسة الحوار القصصي: بين دراسة المحادثة الشفوية الحقيقية ودراسة النصّ الحواريّ المكتوب:

تعزّز الاتجاه إلى قراءة الحوار في القصة وإعادة النظر في خصائصه ودوره في البناء القصصي وفي تأسيس مقاصد الخطاب القصصي بظهور دراسات تعتبر جوهريّة في هذا المجال، وهي دراسات اجتماعيّة لسانيّة عُني فيها أصحابها بتحليل المحاورّة في شكلها الأصيل التلقائيّ في المجتمع وذلك باعتبارها مظهرًا متميِّزًا من مظاهر السلوك الاجتماعيّ القائم على الكلام، وقد رأى فيه الدارسون أنّ المحاورّة في الواقع بناء ثريّ بالرموز والأبعاد الاجتماعيّة فانكبّوا على البحث في مستويات تجلّي العلاقات الاجتماعيّة بين المتحاورين وربطها بالآليات التّحاور ومقاصده، كما اعتبروا الحوار مظهرًا من مظاهر التّأثّر والتّأثير بين أفراد المجتمع ويحدث هذا التّفاعل في ظروف تحاوريّة معيّنة تقتضي الحضور الجسديّ الفعليّ لكلا المتحاورين وهم يضعون الحوار الفعليّ في مقابل الحوار الفنيّ المستعمل في الأدب معتبرين إيّاه "شكلًا أدبيًّا تتبادل فيه الشّخصيّات أقوالًا قد ألّفت بعناية شديدة"¹، وذلك أنّ المحاورّة التي تناولوها بالدّرس هي المحاورّة الشّفاهيّة المباشرة التلقائيّة الخاضعة لجملة من "المبادئ التّحاوريّة" التي يمثّل خرقها إبطالًا للفعل الحواريّ. ومن أهمّ هذه المبادئ: المبادرة الاختياريّة إلى الحوار من المتحاورين والتّزامهم بالتّعاون على دفع مسار المحاورّة وتبادل الأدوار بين القول والاستماع، وإلاّ "كفّ الحوار عن أن يكون كذلك فيتحوّل إلى سلسلة من الأحاديث الفرديّة Monologues مثل تلك التي نعرفها في بعض الأحوال التّواصلية وهي التي يسوق فيها المتكلّمون آراءهم حول موضوع ما الواحد إثر الآخر دون أن يأخذوا في اعتبارهم ما يقوله الآخرون"²، بيد أنّ الحدود التي وضعها هؤلاء للحوار لم تمنعهم رغم ذلك من اتّخاذ بعض المقاطع الحواريّة الواردة في آثار مسرحيّة أو قصصيّة نماذج للتّحليل وإثبات نظريّاتهم، وهو ما يطرح تساؤلات عدّة في علاقة الحوار الفنيّ بالحوار الحقيقيّ وإلى أي حدّ ينفصلان أو يتّصلان.

بُنيت أسس تحليل الحوار القصصيّ في أغلب الأحيان على المفاهيم التي وردت في تلك البحوث الاجتماعيّة فاستنبطت وسائل عدّة لقراءة الحوار باعتباره نصًّا أدبيًّا ونشاطًا ثقافيًّا في الآن نفسه، ومن ثمّ اختلطت أدوات التّحليل الاجتماعيّ بأدوات التّحليل الأدبيّ و"كان لهذا الامتزاج أفضل الأثر على دفع مسار الدّراسات القصصيّة والبحوث الأسلوبيّة الأجناسيّة التي لنّ لم تُسفر بعد عن نتائجها التّحليليّة الحاسمة فإنّها دلّت على مدى ثراء البحث في هذا المكوّن القصصيّ وأهمّيّته في تحديد خصوصيّات أجناس القصّ وأساليبيها"³، وقد تراوحت اتّجاهات الباحثين في هذه المسألة بين البحث فيما يميّز الحوار القصصيّ عن

1- Catherine Kerbrat-Orecchioni: Approches interactionnelles et structure de conversation, In: Les interactions verbales. TI, troisième édition. Série: Linguistique, Armand Colin Masson, Paris, 1990, 1998 p117.

2- Catherine Kerbrat-Orecchioni: Approches interactionnelles et structure de conversation, p197.

3- أنظر: نموذجًا للدّراسات التي اتّخذت الحوار مفتاحًا لتحديد خصوصيّات أجناس الرّواية الأوروبيّة والتّفاعل بين هذا المكوّن ومقاصد كلّ جنس روايّي، كتاب "Analyse littéraire de l'œuvre dramatique" لصاحبه "Éric Duchâtel" و "Fonction de

الحوار اليوميّ وهو مبحث على علاقة بمسألة أدبيّة النّصّ ومظاهر التّجاوز لمبادئ الحوار الشّفويّ خارج النّصّ القصصيّ، ومن ثمّ أثر ذلك في إدراج الأثر القصصيّ ضمن جنس قصصيّ معيّن¹، وتوجّه قسم آخر إلى البحث في الخصائص التي يشترك فيها الحوار القصصيّ مع الحوار الحقيقيّ ومن ثمّ وضعه في إطار الثقافة الجماعيّة التي يُعتبر الأدب القصصيّ من أهمّ تجلّياتها إذ يمثّل حاجة يشترك فيها المبدع والمتقبّل وتؤسّس وفق تصوّراتهما الثقافيّة المشتركة. وفي هذا السّياق، اعتُبر الخطاب الحواريّ حكاية للمحادثة معروضة أمام نظر المتلقّي، وهو حينئذ قابل للقراءة التحليليّة النفسيّة والاجتماعيّة واللّسانيّة.

ويعيننا من الاتجاهات الجديدة لدراسة الحوار أنّها تجاوزت فكرة اعتبار الحوار القصصيّ مجرد عنصر يورده القاصّ ليدفع الملل عن القارئ أو ليحكم الإيهام بالواقع، بل باعتباره مقاما تواصلياً أساسياً لا تقوم الحكاية بدونه سواء كان مُباشراً أو مُسرّداً، ذلك أنّ تعويضه بعنصر السرد -مثلاً- يؤدّي إلى تغيير جذريّ للبناء القصصيّ ودلالاته، وهذا لا يمنع استفادة الدّارس بهذا العنصر من كلّ الوجوه القرآنيّة التي اعتمدت في مجالات معرفيّة أخرى غير المجال الأدبيّ، فللحوار حينئذ قيمتان: قيمة في حدّ ذاته باعتباره عملاً تواصلياً منسوجاً وفق خلفيّة ثقافيّة وإيديولوجيّة معيّنة تستعمل فيه مبادئ لغويّة ولّسانيّة معيّنة ذات أبعاد وآثار ومقاصد، وقيمة وظيفيّة باعتباره مكوّناً من مكوّنات الأثر القصصيّ في تفاعل مع المكوّنات الأخرى ومع الخطاب القصصيّ بكامله في مقاصده ودلالاته.

4- دراسة الحوار القصصيّ وإشكاليّات المفاهيم:

لما كانت أهميّة الحوار القصصيّ حديثة الاكتشاف فإنّها لم تتبلور إلى حدّ الآن في شكل نظريّات واضحة دقيقة ومازالت المسألة -على أهمّيّتها ورغم إيلائها الاهتمام الكافي- تعاني من عوائق وإشكالات لا تحصى تعود أساساً إلى تذبذب الدّارسين عند معالجته بصفة أدبيّة وتردّدهم في تحديد موقعه من الخطاب الأدبيّ ذلك أنّه يتميّز بارتباطه بالمرجع إلى حدّ المطابقة، وهو ما أدّى إلى عدم ضبط مفهوم دقيق له وتعدّد التعريفات حسب الوجهة التي يعالج منها.

ولعلّ مردّ ذلك الخلط بين الحوار باعتباره سلوكاً اجتماعيّاً لغويّاً موجوداً في الواقع وبين الحوار القصصيّ باعتباره عنصراً من الفنون والتي يوظّفها المبدع كيفما يشاء ويخضعه لعمليات الانتقاء والتّعديل والتّوجيه في مقابل النّمودج الواقعيّ وفق رؤيته الثقافيّة والاجتماعيّة والفنيّة ووفق خطّة النّصّ القصصيّ ومقاصده، فكان من نتائج هذا التّردّد أن تراوح تعريف الحوار القصصيّ بين توجّهين:

- تعريفه على غرار تعريف الحوار الحقيقيّ مع بعض التّعديلات أحياناً.
- تعريفه وفق الجانب الذي يراد تحليله: الأسلوب، الحكاية، الزّمن، اللّغة، الدّلالة.

la narration et du dialogue, dans "la princesse du clève" de "Boixareu" (M), et L'article: Causer, Conter, 15-5Stratégies du dialogue et du roman de Aron Kibedi Varga, dans Littérature, N° 93, Février 1994, pp

1- انظر تفصيل ذلك في:

Sylvie Durrer: le dialogue romanesque, librairie Droz.S.A. Genève, 1994.

وجماع القول هنا، أنّ الإشكال الرئيسيّ ينبع أساساً من التداخل بين خاصيّة القول باعتباره "كلاماً" مكوّناً للخطاب اليوميّ العاديّ، من جهة، وللخطاب الأدبيّ الفنّ من جهة أخرى، ويتجلّى مثل هذا التداخل في بعض تعريفات الحوار الأدبيّ على غرار تعريف بعض المعاجم الفرنسيّة بكونه مجموع الأقوال المتبادلة بين الشّخصيّات القصصيّة، وهو ما يمثّل "تأليفاً أدبياً" يتحوّل إلى مشكلة المحاورّة الحقيقيّة والاقتداء بنظمها وقوانينها¹، وعلى هذا الأساس نحا أغلب الدّارسين للحوار في الرّواية الفرنسيّة، إذ اعتبروه ملفوظاً من الملفوظات المدمجة في القصّة وتكون فيه "المادّة المعروضة من نفس جنس الأداة المستعملة في القصّ"، وهو بذلك يقابل "السرد المرتبط بخطاب الرّايي بينما ينقل الحوار أقوال الشّخصيّات حرفياً"²، وتعرّز مع ظهور النّظريّات اللّسانيّة الحديثة التي تدمج القارئ في عمليّة بناء تصوّر النّصّ الأدبيّ عموماً تعريف مفهوم الحوار القصصيّ بما جاء في هذه النّظريّة من إضاءات هامّة له في خصوص علاقة اللّغة بالنّصّ وعلاقة النّصّ بالقارئ.

وتدور تعريفات الشّكلانيّين والنّصّانيّين في هذا الفلك، فعند تودوروف يمثّل الحوار حدثاً لفظياً هو جزء من مظاهر الأسلوب المباشر للحكي وهو بذلك الوسيلة الوحيدة لإلغاء أيّة مسافة بين الخطاب الرّوائيّ والعالم الذي يعرضه فالكلمات تطابق الكلمات (...) وليس ذلك في حالة عرض الأحداث غير اللّفظيّة أو الخطاب المنقول³ Discours transposé.

أمّا جيرار جينيت فيدرج الحوار ضمن ما سمّاه الخطاب المعروض وفيه يتمّ الاستشهاد الحرفيّ بالأقوال والأفكار وتجدها أمام محاكاة خالصة⁴.

إنّ المبدأ الأساسيّ الذي قامت عليه مجمل التعريفات والتّصوّرات السّابقة للحوار القصصيّ هو محاكاة الأقوال في النّصّ الأدبيّ للأقوال في الحياة اليوميّة محاكاة تتراوح بين النّقل الحرفيّ لتلك الأقوال والنّقل بتصرّف من الكاتب، وينتج عن هذا التّصوّر لطبيعة الحوار القصصيّ أنّ المقاطع الحواريّة سواء كانت مباشرة أو معروضة عرضاً غير مباشر، لا تستدعي قراءة أدبيّة تحليليّة على غرار عنصري القصّ الآخرين وهما: الوصف والسرد، ولكنّ مثل هذه التّصوّرات ستعرف منعرجاً هاماً بظهور مجال تحليل الخطاب الذي يجمع في صلب محاوره بين معارف مختلفة يمكن توظيفها لأجل غاية أساسيّة؛ هي إبراز خصوصيّات كلّ نمط من أنماط الخطاب سواء كان مستقلاً بنفسه أو مندمجاً ضمن خطاب آخر.

بدءاً اعتبر النّصّ برمته "نظاماً إشاريّاً يحمل رسالة عبر مجموعة من الدّوال"⁵، وبمقتضى هذا التعريف الجديد لمفهوم النّصّ يصبح النّظر إلى المكوّن الحواريّ في القصّة قائماً على رؤية متكاملة لا يمثّل فيها الحوار

1- Dictionnaire Hachette: Édition 2000 - Hachette livre, 1999, Paris, p548.

2- Boixareu (M): Fonction de la narration of du dialogue dans "La princesse de clève", 1989, pp7-8.

3- T.Z.V Todorov: les genres de discours.

4- انظر تفصيل ذلك عند سعيد يقطين: تحليل الخطاب الرّوائيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 2، 1993، ص 183.

5- سيّد بحراوي، يحيى الطّاهر عبد الله: كاتب القصّة القصيرة ضمن "دراسات في القصّة العربيّة"، وقائع ندوة مكناس، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطّبعة العربيّة الأولى، 1986، لبنان، ص 212.

بنية لفظية شاذة عن النظام الكلي للبناء القصصي، وتقرأ في ضوء عوامل خارجة عن النصّ وبالنظر إلى المرجع الواقعي الذي تُحاكيه، بل يمثل في هذه النظرة الجديدة أحد الدّوال التي تُكوّن مع جملة العناصر البنائية الأخرى نظاماً دلاليّاً متكاملًا، أي أنّ كلّ هذه الدّوال هي عنصر في هذا النظام الإشاري ولها وظيفة تلعبها في إكمال هذا النظام من ناحية وفي توصيل دلالاته من ناحية أخرى¹، وقد رُوِيَ في هذا المنظور دائماً ثلاثيّة أطراف التّواصل: الباتّ- الرّسالة- المتقبّل، إذ أنّ لعرض الحوار وتمثيله في نسيج القصّ دائماً "هدف آخر غير الشّخصيّات المستهدفة في النصّ (الحوار)، شخص ثالث un tiers: فهو يتوجّه إلى ذوات خارج النصّ، والشّخصيّات تتفاعل وتتحدّث فيما بينها ولكنّ كلّ ذلك يقع خلال قراءة ما وأمام قارئ ما"²، ومن ثمّ عمد المنظّرون اللّسانيّون إلى دراسة الخصائص اللّغويّة والأسلوبيّة والسّوسيوّلغويّة التي تمكّن الحوار من الاضطلاع بدوره التّأسيسيّ في نسيج الخطاب اللّغويّ فانكبّوا على البحث في ما يختصّ به الحوار الفنّي القصصيّ والمسرحيّ عن الحوار اليوميّ والعاديّ، وذلك على أساس أنّ الحوار الذي يدرجه القصّاص في نسيج نصّه ليس الحوار الفعليّ الاجتماعيّ، بل هو خاضع في الحقيقة لعمليات كثيرة لجعله ملائماً لقصدية الخطاب من جهة والنظام القصصيّ العامّ من جهة أخرى، وخضوع كتابة الحوار لتصرّف الكاتب وتعديلاته هو الذي يفصله عن بعده المرجعيّ الخالص ويكسبه سمته الفنّيّة والأدبيّة.

وأبرز هذه العمليات التي تُجرى على الحوار حين كتابته هي عمليّة الانتقاء، فالكاتب لا يُدرج في أثره إلّا المحاورات التي تخدم غاية ما؛ قصصيّة أو غير قصصيّة، كما يخضع الحوار نفسه إلى تهذيب وتشذيب في مستوى التّرتيب النّحويّ والقوّة الإعلاميّة informational intensity وتتميّز بذلك بصفائه illocutionary purity وتنظيمه في مستوى التّحكّم في توزيع الكلام على المتكلّمين وتماسكه النّقيّ، فضلاً عن اختيار الكاتب للافتتاح والاختتام المناسبين للمحاورة حسب سياق النصّ المضمونيّ والأسلوبيّ³، ويمكن أن نُدرج كذلك في جُملة التعديلات البارزة التي يُجريها الكاتب السّرديّ على المقاطع الحواريّة، عرضه مبتوراً أو حتّى الاكتفاء بجُملة واحدة من الأقوال التي يُفترض تبادلها بين الشّخصيّات القصصيّة.

وعلى هذا الأساس أصبح الحوار القصصيّ يقتضي في دراسته مراعاة مستويين إثنيين من مستويات طبيعته في الوقت نفسه؛ فمن جهة، يمثّل مقاماً تلفظيّاً مستنداً إلى ظروف القول العاديّ ومقتضياته وبالتالي لا يجب إهمال تمثيليّته لجانب من القوانين الثقافيّة والاجتماعيّة واللّغويّة التي تخضع لها كلّ محاورة في الواقع، وفي هذا الجانب تدرس الجوانب المشتركة بين الحوار في القصّة والحوار في الواقع كلّغة التّحاور وطرق ترابط الحوار وتسلسله وآليّات التّخاطب ومناسبات القول.. الخ⁴، ومن جهة أخرى، يمثّل

1- نفسه، ص 212.

2- Causer, Conter: Strategies du dialogue et du roman d'Aron Kibedi Varga, dans Littérature, N° 93, Février 1994, p5.

3- أنظر تفصيل ذلك في كبير إيلام: سيمياء المسرح والدّراما، ترجمة وائل رثيف، من ص 264 إلى ص 286.

4- انظر للتّوسع في هذه التّواحي:

Catherine Kerbrat-Orecchioni: Les Interactions verbales, T:1 dans chap: Approches interactionnelles et structures de conversation.

الحوار مقاما تلفظيًا مخصوصا خاضعا لبنية سردية فهو لا يستقل عنها، بل هو في تفاعل معها ومكوّن من مكوّناتها، ويقتضي ذلك البحث في وظائفه القصصية سواء منها المتعلّقة بالشخصيات باعتباره عملا من أعمالها أو ما تعلّق بالأحداث باعتبار الحوار حدثا له موقعه من مسار الأحداث وأثره فيه فضلا عن تأسيسه دلالات النصّ السردّي وقيّمته الفنيّة...

5- خاتمة:

نخلص ممّا سبق وعلى أساس ما توصّلت إليه الدّراسات الحديثة للحوار عموما والحوار القصصيّ والدّرامي خصوصا إلى تعريف الحوار بكونه تتاليات لفظيّة قائمة على تبادل الإسناد اللفظيّ بين ضميرين أو أكثر من الضّمائر الممثّلة لجزء من الفواعل في الحكاية المرويّة، كما يمكن تعريفه بكونه تمثيلا للخطاب السردّي لذلك التّبادل ووجوه التّفاعل بين أطرافه بما يسمح لها بأن تؤدّي وظائف مختلفة في سياقها القصصيّ حسب ما تقتضيه قوانين الجنس القصصيّ الذي تستلهمه وفق توقّعات القراء، ولهذه المتتاليات بالواقع المرجعي المتخيّل علاقة قد تكون قويّة ظاهرة أو ضئيلة حسب التزامها بقوانين العلاقات الاجتماعيّة وقصديّة الكاتب من تأليفها ومن الأثر القصصيّ عموما، كما أنّ لهذه المتتاليات كذلك، بنية مخصوصة متكاملة توهم بعالم موجود بالفعل وتقوّي علاقة النصّ الحواريّ بالعالم المتخيّل الذي تحيل عليه القصّة كلّها.

وعلى الرّغم من وجود بوادر تطبيق التّصورات الجديدة في مجال دراسة الحوار الأدبيّ ونشاط الأبحاث في مجال التّواصل خاصّة، فإنّنا نقرّ بأنّ مناقشة القضايا المتعلّقة بالحوار في المدوّنة النّقديّة المتعلّقة بالقصّة والرواية الغربيّتين لم تستوف كلّ أبعادها ولم تستقرّ على نتائج حاسمة فضلا عن عدم تطبيق المنطلقات النّظريّة التي اقترحها المنظّرون للحوار الأدبيّ عموما والحوار القصصيّ خصوصا على النّصوص إلّا نادرا، كما لم تقع معالجة الموضوع من جوانبه المتعدّدة في أيّ عمل تحليليّ أو بحث نقديّ فقد كانت أغلب الدّراسات جزئيّة، وقد ركّز بعضها على الجانب الأسلوبيّ اللّغويّ في بعض الدّراسات البنيويّة التي بحث أصحابها في خصوصيّات الأسلوب الحواريّ وخصائص التّفاعل بين المتحاورين، فلئن ثبتت صلة أغلب أجناس الخطاب السردّيّ بالحوار فإنّ هذه الصّلة لم تتّضح إلّا في حدود غامضة لا تكفي لاستخلاص القيمة التي يمثّلها الحوار في تجسيد تلك الأجناس وتوضيح خصوصيّاتها¹.

ويقودنا ما سبق إلى أنّ الحوار باعتباره مكوّنا أساسيّاً للقصّة والرواية، ما فتى يتّخذ منزلة معتبرة من مشاغل المختصّين من الغربيّين في دراسة الأجناس السردية القديمة والحديثة ومقوماتها، فضلا عن استقطابه لاهتمام الباحثين في مجال اللّسانيّات الحديثة والعلوم السّوسيولغويّة المهتمة بالبحث فيما

Maingueneau: Pragmatique pour le discours littéraire.

1- يتّضح ذلك في تعريف الأجناس القصصيّة والروائيّة اعتمادا على هذا المكوّن واعتبار الحوار مظهرا أساسيّاً من مظاهر إدخال أصوات متعدّدة في الرواية، وقد سبق وأنّ أشرنا إلى ذلك في هذه المقدّمة ووجّهنا الانتباه إلى دراسة هامة في هذا المجال وهي مقال:

Varga Causer, Conter, Stratégies du dialogue et du roman de Aron Kibedi

يربط بين الظواهر اللغوية ومن بينها الإبداع الأدبي بالبنية الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، وهذا كله من شأنه أن يحفزنا إلى طرق هذا الموضوع من خلال الآثار القصصية، عموماً قصد الوقوف على تجليات هذه الظاهرة الأجnasية والتميزة وحقيقة مركزيتها في إنشاء أجناس الخطاب ونظمها الداخلية المخصصة وتدارس تجلياته في أدبنا العربي قديمه وحديثه، وقد باشر بعض المختصين في الأدب العربي فعلاً هذا العمل البحثي وبدأت بعض البحوث الحديثة تتناول بالدّرس آثاراً من الأدب السّردّي العربي القديم لاسيما تلك التي بُنيت على الحوار وانبثت عليه حِكْمُها السّردية كـ"كليلة ودمنة" لعبد الله بن المقفّع و"رسالة الغفران" للمعري و"نوادير البخل" وغيرهم¹، فضلاً عن ولوج عوالم الحوار والحوارية في أشكالها المستحدثة في الأدب السّردّي العربي الحديث²، وهذا كله ينبئ بانفتاح منتظر على مجالات بحثية متصلة بهذا الموضوع قد تكون له تداعيات إيجابية على المشهد النقدي عموماً والنقد العربي الحديث خصوصاً.



- 1- أنظر مثلاً أعمال: محمّد الناصر العجيمي حول "كليلة ودمنة" و"نوادير الجاحظ" والبشير الوسلاطي في تحليله لرسالة "الصّاهل والشّاحج" للمعري وأطروحتنا التي تناولنا فيها "خصائص الحوار في أجناس القصّ العربي القديم" وغيرنا آخرون ما زالوا بصدد البحث في هذا الموضوع.
- 2- أنظر مثلاً: محمّد الخبو، الخطاب القصصي في الرواية العربية المعاصرة، والصّادق قسّومة في كتابه: طرائق تحليل القصة...

قائمة المراجع:

المراجع بالعربية:

- 1- بحراوي سيّد والطاهر عبد الله يحيى: كاتب القصّة القصيرة ضمن "دراسات في القصّة العربيّة"، وقائع ندوة مكناس، مؤسسة الأبحاث العربيّة، الطّبعة العربيّة الأولى، 1986، لبنان.
- 2- بن رمضان صالح: الرّسائل الأدبيّة وأثرها في تطوير النّثر القّيّ، رسالة لنيل شهادة الدّكتوراه- مرقونة بكلّيّة الآداب بمنوّبة، السّنة الجامعيّة 1997-1998.
- 3- طرابلسي محمّد الهادي: بحوث في النّصّ الأدبيّ، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، 1988.
- 4- عجيبي محمّد النّاصر: في أسلوبيّة الخطاب السّاخر، تحليل "بخلاء" الجاحظ أنموذجا، الفكر العربيّ المعاصر، العدد 106-107، 1988.
- 5- يقطين سعيد: تحليل الخطاب الرّوائيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ للطّباعة والنّشر، الطّبعة الثّانية، 1993.

المراجع بالفرنسية:

- 1- Boixareu Mercédès: Fonction de la narration et du dialogue, dans "la princesse du clèves", Lettres modernes, 1989.
- 2- Dictionnaire Hachette: Édition 2000 - Hachette livre, 1999, Paris.
- 3- Duchâtel Éric, Analyse littéraire de l'œuvre dramatique
- 4- Durrer Sylvie: le dialogue romanesque, librairie Droz.S.A. Genève, 1994.
- 5- Kerbrat-Orecchioni Catherine: Les interactions verbales. Tl, troisième édition. Série: Linguistique, Armand Colin Masson, Paris, 1990, 1998.
- 6- Kibedi Varga Aron : Causer, Conter, Stratégie de dialogues et du roman. in Littérature, N° 93, Février 1994.
- 7- Maingueneau: Pragmatique pour le discours littéraire.
- 8- Mercier Gillian Lane: Pour une analyse du dialogue Romanesque en poétique, N° 81, Février 1999, Seuil.
- 9- T.Z.V Todorov: les genres de discours.

جدلية النصّ الأدبي بين الإنتاج والتلقي
مقاربة نقدية

The Dialectics of Literary Text Between
Production and Reception:
A Critical Approach

د. زكية محمد خالد أحمد

جامعة زايد

دبي

alzakiya@gmail.com



جدلية النصّ الأدبي بين الإنتاج والتلقي مقاربة نقدية

د. زكية محمد خالد أحمد

ملخص:

تناول البحث "جدلية النصّ الأدبي بين الإنتاج والتلقي - مقاربة نقدية" العلاقة المتداخلة بين المؤلف والنصّ والقارئ، مسلطاً الضوء على التحولات التي طرأت على مفهوم النصّ الأدبي ودوره. ويناقش البحث كيف تجاوز النصّ الأدبي كونه كياناً مغلقاً يحمل دلالات ثابتة ليصبح فضاءً مفتوحاً يتيح للقارئ حرية التأويل والإبداع، مما يعزز من تعددية القراءات ويغني النصوص بأبعاد جديدة تعكس تنوع الثقافات والخبرات.

ويستعرض البحث دور القارئ بوصفه شريكاً في إنتاج المعنى، مستفيداً من النظريات النقدية الحديثة مثل البنيوية التي تركز على تحليل بنية النصّ، والتفكيكية التي تبرز تناقضاته، والتحليل النفسي الذي يغوص في أبعاده اللاواعية. مثلما يتطرق إلى مراحل إنتاج النصّ، بدءاً من "ما قبل النصّ" التي تمثل الحاضنة الفكرية للمؤلف، وصولاً إلى دور القارئ في إعادة تشكيل النصّ وتفسيره.

يؤكد البحث أن النصّ الأدبي منظومة ديناميكية تتفاعل مع الزمن والمكان، مما يجعل القراءة فعلاً خلافاً يعكس التفاعل الإنساني المستمر. ويخلص إلى أن دراسة النصوص الأدبية تتطلب رؤية شمولية تراعي تداخل العناصر المؤثرة، لضمان فهم أعمق وأشمل يعزز من قيمة النصوص الأدبية وجمالياتها المتجددة، وكل ذلك يتسق في منظومة متكاملة لتحقيق الأثر الجمالي المطلوب.

الكلمات المفتاحية: النصّ، القارئ، المتلقي، الإنتاج، فعل القراءة، التلقي.

Abstract:

The research "**The Dialectics of Literary Text Between Production and Reception: A Critical Approach**" explores the intricate relationship between the author, the text, and the reader, shedding light on the transformations in the concept and role of the literary text. It discusses how the literary text has evolved from being a closed entity with fixed meanings to an open space that allows readers the freedom to interpret and create, thereby enriching texts with new dimensions that reflect diverse cultures and experiences.

The study highlights the reader's role as a partner in meaning production, drawing on modern critical theories such as structuralism, which focuses on analyzing the text's structure, deconstruction, which emphasizes its contradictions, and psychoanalysis, which delves into its unconscious dimensions. It also examines the stages of text production, starting from the "pre-text" phase, representing the author's intellectual framework, to the reader's role in reshaping and interpreting the text.

The research asserts that the literary text is a dynamic system that interacts with time and space, making reading a creative act that reflects ongoing human engagement. It concludes that studying literary texts requires a comprehensive vision that considers the interplay of influencing elements, ensuring a deeper and broader understanding that enhances the enduring value and aesthetic richness of literary works. All of this aligns within an integrated system to achieve the desired aesthetic effect.

Keywords: text, reader, recipient, act of reading, reception theory.

1- مقدمة:

ظلت نظرية الأدب ولحقب طويلة من الزمن من تاريخها تولي عناية كبيرة بالنص والمؤلف والسياق المرجعي، غير ملتفة إلى القارئ الذي لم يأخذ مكانته بصفته فاعلاً ومشاركاً في صناعة الأدب إلا في الأزمنة الحديثة مع هبوب رياح التغيير والحدثة على الأدب وظهور تيارات فكرية جديدة كالبنوية، والتفكيكية، وجماليات القراءة، والتلقي التي أولت للقارئ عناية لافتة وأبرزت أدواره الرئيسة في تأويل النص وإنتاج المعنى.

ولا تزال إشكالية قراءة النص حاضرة في الدراسات النقدية، بين معولٍ على النظريات القديمة وسلطة كاتب النص الألفية بصفته صاحب الأثر ومنتج الخطاب وصانع النص، وبين من يمنح القارئ السلطة الكاملة مجرّداً المؤلف من "ملكيّة النص" (لا تجرّداً قانونياً، بل تجرّداً اعتبارياً)، ما إن يُخرج النص على الناس، حتى يُضحي ملكاً لهم، يشاركون المؤلف، بل يزاحمون على ملكيته. إنها جدلية ستبقى ما بقي الأطراف الثلاثة: المؤلف والنص والقارئ، وما بقيت العلاقة التفاعلية بينها. ومما لا شك فيه أن الدراسات النقدية الأولى كانت تنظر إلى القارئ بوصفه عنصراً خارجياً، مستهلكاً، ومعوَّلاً على تفسير النص من قبل المؤلف، ويمكننا أن نَعُدّها نظرة كلاسيكية للنص، باعتبار المركزية في الإنتاج وسد قنوات التأويل المتاحة، ليصبح القارئ مستهلكاً بحثاً ليست لديه صلاحيات التفاعل مع النص. وهذه النظرة تطرح الآن علامات استفهام عميقة أمام النص.

وذلك على خلاف النظرة الحديثة التي تعطي القارئ السلطة الكاملة للتفاعل مع النص، وحرية تعدد القراءات، بل إنها قد تتجاوز ذلك إلى سلب النص قيمته إن لم يعترف بالقارئ. بل إنَّ القارئ يبدأ تفاعله قبل أن يلج النص صراحة، وهو بذلك يؤدي دوراً رئيسياً وفاعلاً ومساهمًا في إنتاج النص بقراءاته النقدية والثقافية وإضافته بعداً آخرًا لم يكن لينضاف لولا هذا القارئ المنتج، وهذه النظرة أيضًا تطرح إشكالات عديدة في المفهوم الجديد، خصوصًا إذا ما تعلق الأمر بالتأويل البعيد والبحث عن النص الغائب.

إنَّ هذه المرحلة الانتقالية بين النظرتين، تبدو طبيعية جدًا إذا ما نظرنا إلى طبيعة تطور الحركة النقدية، ولذا يبدو أن التعامل بموضوعية مع النص وإعطاء كل طرف حقه أو قيمته الحقيقية سيمنح النص قيمة جمالية متفردة - تكاملية إن صح التعبير -، ذلك أن النظرة الضيقة والمحدودة بطرف واحد من هذه الأطراف الثلاثة (المؤلف - النص - القارئ) تظلم النص، وتسيء إلى التجربة الجمالية بشكل عام.

ولذا ستطرح هذه الورقة البحثية التساؤلات المتعلقة بجدلية فكرة التحول، ودور القارئ وعلاقته بمختلف العناصر الأخرى المؤثرة على إنتاج النص، والتأثير الجمالي الذي تضفيه هذه العناصر عليه.

ويمكن التساؤل: هل يمكن لنا مسبقًا أن نرسم حدود العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ، بحيث تتضح في الحصيلة الدلالية نسبة إسهام كل طرف من هذه الأطراف؟ وهل من سبيل إلى القول بالتفاعل الجدلي بين هذه الأطراف الثلاثة، تفاعلاً يترتب عليه اضطلاع كل طرف بـ"بناء جزء" من المعنى الكلي للنص؟

2- جدلية التحول – القراءة وفعل التلقي:

إنّ فعل القراءة ليس مجرد نشاط بسيط لفك الرموز أو استيعاب النصوص بشكل سطحي، بل هو عملية معقدة تشابك فيها أبعاد متعددة تجعل من قضية المعنى أمراً غاية في التعقيد، إذ تبدأ القراءة عادة كعملية بسيطة لكنها سرعان ما تتطور لتصبح تفاعلاً ديناميكياً بين النصّ والقارئ والكاتب، وفي ضوء جدلية النصّ بين الكاتب المنتج والقارئ المتلقي يتحول النصّ من كيان مستقل إلى فضاء مفتوح للتأويل، حيث يتم تشكيل المعنى من خلال هذا التفاعل الثلاثي. (خديم، 262)

وقد كانت القراءة قديماً فعلاً معيارياً تحكمها قوانين سائدة لا ترغب في تجاوزها، ولا تعدو أن تكون تكراراً لذوات سابقة لها من غير ملل أو سأم ولا تنتج إلا معنى واحداً ثابتاً (خديم، 263)، أما القراءة في بُعدها الحديث اليوم - خاصة بعد زوال قاعدة الثبات - فقد فقدت مرجعيتها بتجاوزها للمألوف والسائد، وتحولت إلى عملية معقدة لا يمكن للكتابة أن تجارحها مادامت ترتكز في كشف معاني النصّ على الاحتمالات والفضاءات المفتوحة، إذ لا وجود لحدود أو قواعد يستند عليها القارئ سوى نفسه عندما ينظر للنصّ على أنه نسيج من العلامات والتحديات (بوعزة، 58)، فالقراءة اليوم - كما يراها أصحاب نظرية التلقي - "فعل مركب، ذلك أنها ليست فعلاً بسيطاً نقوم به ونحن نمرر البصر على السطور، وليست أيضاً بالقراءة التي نكتفي فيها بإعادة تلقي الخطاب بشكل سلبي اعتقاداً منا بأنّ معنى النصّ قد صيغ نهائياً وحدد فلم يبقَ إلا العثور عليه كما هو، أو كما كان نيةً ومقصداً في ذهن الكاتب، إنّ القراءة عندهم أشبه ما تكون بقراءة الفلاسفة للوجود إنها فعل خلاق، إنّ القارئ وهو يقرأ يخترع ويخترق ويتجاوز ذاته نفسها مثلما يتجاوز المكتوب أمامه" (أوشان، 102).

وفي ظل هذا التحول أصبح القارئ شريكاً أساسياً في عملية إنتاج المعنى، وتجاوز مرحلة الاستهلاك البحت، إلى مشاركة المؤلف في الإنتاج، حيث لم يعد النصّ كياناً مغلقاً يحمل دلالات صارمة نهائية، إنما أصبح فضاءً رحباً يفتح المجال لاستقبال التأويلات المتعددة التي تبرز من خلالها استقلالية القارئ وقدرته على تجاوز نية المؤلف الأصلية، إذ لا يمكن حصر القراءة في إطار استهلاكي فقط، بل هي فعل إبداعي يتجاوز حدود النصّ المكتوب ليخلق نصّاً فريداً هو نتاج تفاعل القارئ مع النصّ.

إنّ النصّ في ضوء هذا التحول صار بنية في حدّ ذاته يحمل إمكانات غير محدودة للفهم والتفسير، وهي ليست مجرد حوامل لمعانٍ جاهزة أو مطلقة، ولذا أصبحت الكتابة الحديثة تواجه تحدياً كبيراً أمام القراءة بوصفها فعلاً متحرراً من القيود، فالمؤلف لم يعد يمتلك السلطة المطلقة على معاني نصّه، بل أصبح مطالباً بترك مساحات للتأويل والتفاعل تسمح للقارئ بالتفكيك وإعادة التركيب، ولكن على الرغم من ذلك كله لا بد من أن تكون هناك قيود من نوع ما حتى تكون القراءة مشروعة لا تخرج النصّ من سياقه ولا تشطح به من إطاره الأصلي و"لئن كان من الصعب أن نفرض تأويلاً وحيداً لنصّ ما، فإنه والحق يقال يوجد معايير تثبت شرعية التأويل من عدمها. وإن كان النصّ يجيز لنا قراءات كثيرة فإنه لا يأذن لنا أن نقرأ كما نشاء وكيفما اتفق حسب أهوائنا. إذ لو جاز لنا أن نقرأ ما نشاء في أي نص نشاء لتساوت النصوص جميعها ولاختفت الحدود بينها. ونحن نعرف بتجربتنا أن الأمر ليس كذلك البتة". (سحلول، 25-26)

فعملية القراءة ليست مبنية على أهواء شخصية، فالمؤلف يضع النص ضمن سياق ثقافي واجتماعي يعكس رؤيته ووعيه، ولكنه في الوقت نفسه لا يمكنه السيطرة الكاملة على المعنى، والقارئ من جهته يدخل النص محملاً بخبراته السابقة ومعارفه وتوقعاته، التي من خلالها يعيد تشكيل المعنى وإضفاء أبعاد جديدة عليه، وهذه العملية تجعل التلقي والقراءة إبداعاً مشتركاً، حيث يلتقي المنتج والمتلقي في فضاء واحد يتفاعلان بهدف إثراء النص.

وفعلياً فإن هذا هو الدور الذي كانت تضطلع به نظرية التلقي، والكشف عن سر خلود الأعمال الأدبية يقول رولان بارت في هذا السياق: "الأثر لا يخلد لأنه فرض معنى وحيداً على أناس مختلفين، وإنما لكونه يوحى بمعاني مختلفة لإنسان وحيد، يتكلم دائماً اللغة الرمزية نفسها خلال أزمنة متعددة" (بارت، 11)

يؤكد رولان بارت أنّ قيمة العمل الأدبي أو النص لا تكمن في فرضه لمعنى محدد وثابت على مجموعة من الأفراد المختلفين، وإنما في قدرته على إثارة معاني متنوعة داخل الفرد الواحد عبر الزمن. هذه الرؤية تعزز فكرة أن النص الأدبي هو كيان حيّ، يكتسب قيمته من تفاعله المستمر مع القارئ ومن تعددية التأويلات التي يتيحها، ومن لغته الرمزية التي تهبه الاستمرارية.

أما التعددية فالنص يشير إلى أنّ النصوص العظيمة لا تُخلد لأنها تفرض قراءة واحدة، بل لأنها تفتح أمام المتلقي فضاءات رحبة للتأويل، فيصبح القارئ شريكاً في بناء المعنى، وهي نصوص تثرى تجربة القارئ حين تتفاعل مع خبراته وسياقه الثقافي.

وأما اللغة الرمزية التي تتحدثها النصوص عبر الأزمنة فهي تعكس فكرة تجاوز قيود الزمان والمكان، فاللغة تتجاوز كونها مجموعة من الكلمات، إنها شبكة من الدلالات والرموز التي تتفاعل مع القارئ مهما اختلف الظروف المحيطة به.

وبغض النظر عن تفاصيل نظرية رولان بارت، والطرح المتعلق بقضية "موت المؤلف" التي اشتهر بها بارت، فإن النص الخالد هو الذي يستطيع تجاوز حدود الزمان والمكان ليخاطب المتلقين بلغة رمزية يفهمها الناس عبر العصور المختلفة. وهذا التفاعل بين النص والقارئ يجعل القراءة تجربة إنسانية متجددة، تتجاوز المرحلة البسيطة من فك الرموز إلى مرحلة إعادة بناء المعنى.

3- العناصر المؤثرة في إنتاج النص:

لفهم النصوص وتحليلها، لا بدّ من فهمها فهماً عميقاً وتحليلها بتأنٍ، من خلال تحديد النصّ وفهم علاقاته المتشابكة مع مجموعة من العناصر المختلفة التي تؤثر في إنتاجه وتلقيه أو استهلاكه، فالنصّ أيّاً كان يتميز ببنية خاصّة، ومقوّمات مختلفة تستند إلى مرجعيته، ولا بدّ من الإحاطة بهذه العناصر المتعدّدة لفهمه.

وقد حدّدها (الزوررة، 2005) في سبعة عناصر أساسية تتحكم بالنصّ، سنضعها جميعاً تحت المجهر ونفصل القول فيها، وهذه العناصر هي:

3-1- ما قبل النص:

وهو فضاء واسع يضم الأفكار، الأحداث، النصوص السابقة، المواقف، القراءات، والمشاهدات، التي تتراكم لتشكل قاعدة فكرية لدى الكاتب، تسهم في بناء النص قيد الإعداد.

تُعدُّ مرحلة "ما قبل النص" من أهم المراحل التي تؤثر في عملية إنتاج النصوص. فهي تشكل الحاضنة الفكرية والإبداعية التي يتفاعل فيها الكاتب مع مجموعة من المؤثرات المتشابكة التي تسهم في صياغة النص، ويشير الباحثون إلى أن "ما قبل النص" يمثل فضاءً واسعاً يضم الأفكار، والتجارب، والأحداث، والنصوص السابقة، والمواقف الشخصية والاجتماعية التي تخزن في ذهن الكاتب وتعاد تشكيلها أثناء عملية الكتابة (الزورعة، 2005).

فهذه المرحلة هي مرحلة تحمل دلالات مرتبطة بالسياق الأوسع، فالبنية النصية تتشكل عبر أنساق متعاقبة، وهي لا تكون وليدة لحظة منعزلة، إنها نتاج تفاعل مع الماضي واستمرارية الأفكار عبر الزمن، وفي مرحلة ما قبل الكتابة، يتم استحضار هذه التراكمات التاريخية واستيعابها ليتمكن الكاتب بعدها من إنتاج نص يعكس تلك الأنساق، ويتضح ذلك جلياً في الطرح المنهجي لموكارفسكي¹ للتلقي، ويتضح "أكثر ما يتضح عندما يحدد الإطار العام للفن عنده بوصفه نظاماً حيويًا دالاً، ووفقاً لهذا المفهوم، يصبح كل عمل فني مفرد بنيته، ولكنها بنية لها مرجعيات غير مستقلة عن التاريخ، ولكنها تشكل وتتحد من خلال أنساق متعاقبة في الزمن" (هولب، 2000م، 71)، فرؤية موكارفسكي تعكس الفن أو العمل الأدبي بوصفه نصاً حيويًا وله دلالات مرجعية، يتشكل عبر الزمن، ويتأثر بالأعمال السابقة والأنساق الفكرية مما يجعلها جزءاً لا يتجزأ من النص، وهذا يعزز أهمية الوعي بهذه المرحلة كعنصر مهم من عناصر مرحلة الإنتاج، والتي بدورها تتأثر بمرحلة التلقي، لأن النص - بهذا المفهوم - ليس كياناً ثابتاً، بل هو نظام يحمل معاني تتجدد

1- يان موكارفسكي (Jan Mukařovský) ناقد أدبي وفيلسوف ولساني تشيكي، يُعدُّ واحداً من أبرز رواد حلقة براغ اللغوية (Prague Linguistic Circle)، وهي مجموعة علمية تأسست في عشرينيات القرن العشرين واهتمت بالدراسات اللغوية والأدبية البنيوية.

ومن أبرز إسهاماته:

نظرية الوظائف الجمالية والعملية: إذ ركز موكارفسكي على أن النص الأدبي ليس مجرد وسيلة لنقل المعنى، بل هو كيان جمالي يهدف إلى التأثير في القارئ من الناحية الجمالية. وقد ميّز بين الوظائف الجمالية (artistic functions) والوظائف العملية (practical functions) للغة.

فكرة "التشويه" (Defamiliarization): تأثر بفكرة الشكلايين الروس حول "إعادة تشكيل الواقع" (making the familiar strange)، إذ رأى أن الأدب يهدف إلى تقديم الواقع بطريقة جديدة وغير مألوفة للقارئ.

الدلالة الجمالية: اعتبر أن قيمة العمل الأدبي تكمن في طبقات المعنى التي يمكن أن تثير استجابات متعددة من المتلقي. النص بوصفه مجموعة من الوظائف: إذ رأى أن النصوص الأدبية تتفاعل عبر شبكة من الوظائف الجمالية والثقافية والاجتماعية، مما يعزز دور القارئ في تفسير النص.

وقد كان لموكارفسكي دور كبير في تطوير النظريات البنيوية في الأدب. إذ ركز على النص بوصفه بنية ديناميكية تُشكل جزءاً من الثقافة والمجتمع، ولا يمكن فهمها بشكل منعزل. وأثرت أفكار موكارفسكي في مجالات الدراسات الأدبية، والنظرية الجمالية، والسيمائيات. بل امتد تأثيره إلى الفكر البنيوي في أوروبا، خاصة في فرنسا، حيث ألهمت كتاباته مفكرين مثل رولان بارت وكلود ليفي شتراوس.

وتتفاعل مع المتلقي، والمتلقي لا يقتصر دوره على الاستهلاك، إنما يسهم في إعادة تشكيل النص وتأويله بناء على خلفياته المرجعية الثقافية والمعرفية، وتجاربه الشخصية السابقة مما يضيف طبقات جديدة للمعنى الأصلي.

إن هذه المرحلة تمثل الإعداد الفكري والنفسي والإبداعي الذي يقوم به الكاتب قبل الشروع في كتابة النص، ووفقاً لنظرية التلقي فإن النص ليس مجرد منتج مكتمل؛ إنما هو جزء من سياق أكبر يبرز من خلال التفاعل بين المؤلف والمتلقي، وتعد مرحلة ما قبل النص هي اللبنة الأساسية لتكوين هذه المرحلة، فالنص الأدبي كما تقول جوليا كريستيفا ما هو إلا نتاج لتفاعلات معقدة بين المؤلف وبيئته الاجتماعية والثقافية والمعرفية، إضافة إلى كل ما يؤثر في تشكيل النص قبل ظهوره (كريستيفا، 1980)، فالنص أو العمل الأدبي – على نحو ما يراه جماعة التلقي والتأويل – ليس مجرد إبداع فردي مستقل، إنما هو نتاج تفاعل ديناميكي بين الكاتب والبيئة المحيطة به، يتأثر بخلفيته المعرفية، وتنعكس من خلاله التأثيرات الاجتماعية والثقافية التي أحاطت به كمنتج لهذا النص، وفي الوقت نفسه تعبر عن عصره وسياقه، وهذا التفاعل يظهر بوضوح في مرحلة ما قبل الكتابة؛ حيث تتداخل الأفكار والخبرات والمعارف لتشكيل الأساس المعرفي للنص، ومن هنا يمكننا أن نقول إن النص المعرفي يمكن أن يكون شاهداً على تجربة الكاتب الفردية المستقلة، وتجربته في السياق الاجتماعي المرتبطة بالواقع والتاريخ، دون أن تؤثر في خصوصية النص بوصفه بنية مستقلة ضمن هذه السياقات

3-2- الفكرة:

أو النص في لحظة إنتاجه الآنية في حالة تأثره بالمعرفة الشخصية للكاتب وظروفه الزمانية والمكانية، مما يجعل خلفيته المعرفية عاملاً رئيسياً في صياغته. (الزروعة، 2005) إذ تعد المعرفة الشخصية التي يمتلكها الكاتب بالإضافة إلى تجاربه وخبراته السابقة أساساً لتشكيل أفكاره ولصياغة النص، فالسياقات الاجتماعية والتاريخية تؤثر في تحديد توجه المؤلف، ومنظور رؤيته لما حوله، وطريقة تعبيره عما يختلج نفسه من مشاعر وما يعتلج في ذهنه من أفكار، فالنص المنتج ليس مجرد انعكاس لهذه العوامل، بل هو عبارة عن صياغتها وإعادة تشكيلها في صورة جديدة، ذلك "أن الكاتب يحمل في داخله تجربة معرفية ووجدانية تتكون من تراكمات متعددة المصادر، وهذه التجربة تصبح المصدر الأساسي الذي يغذي عملية الكتابة ويحدد إطارها" (عبد الرحمن، 1999، 45)، إن الفكرة المطروحة تركز على فكرة "الآنية" وتتعلق بالنص في سياق اللحظة؛ الزماني والمكاني، حيث يُنظر إلى النص بوصفه فعلاً أو حدثاً ينتج في إطار زمني ومكاني محدد منفصل عن المؤثرات الأخرى وعلى وجه الخصوص (مرحلة ما قبل النص) وإن كان – بالضرورة – متأثراً بها بطريقة ما، إذ ليس هناك فصل مطلق بينها، ولذا لا بد من تحقيق التوازن بين تأثير اللحظة الآنية (الزمانية والمكانية) وتأثير الخلفيات السابقة في فهم النصوص وتحليلها.

فالنصوص ليست كيانات ثابتة، إنها تتفاعل باستمرار مع الزمان، ويمكن التعامل معها بوصفها حالة متجددة يتم فهمها بمرور الوقت من خلال تقاطع الحاضر بالماضي في كل قراءة جدية.

ولهذا السبب ينطوي الزمان والمكان في النص المنتج على لحظة تقييمية لا يمكن فصلها، قد يستطيع التفكير المجرد أن يتصورهما كلاً على حدة، لكن التأمل الفني الحي لا يمكنه ذلك (باختين، 1990، 230) لأنه يقدم اللحظة الآنية، يجسدها في فكرة ويصوغها في نص. ويصفها عبد الفتاح كليطو بأنها انعكاس للحظة الثقافية التي أنتجتها، إذ لا يمكن فصل النص عن شروط إنتاجه الزمانية والمكانية التي تحدد أفق توقع القارئ. (كليطو، 78)، فالنصوص لا تنشأ من فراغ إنها تنبثق في سياقات تتشابك فيها خبرات الكاتب ومعرفته مع المؤثرات الزمنية والثقافية المحيطة به.

3-3- القارئ وعملية القراءة:

يعدُّ القارئ أو المتلقي أحد أهم العناصر المؤثرة في النص، وقد أولته النظريات الجديدة أهمية كبيرة، إذ ينظر إلى النص على أنه نتاج تفاعل ثلاثي الأبعاد يشمل الكاتب والنص والقارئ، بدلاً من اعتباره عملاً مغلقاً ومكتفياً بذاته. وفي ظل هذا التوجه، يصبح القارئ شريكاً أساسياً في إحياء النص وتفسيره، ممّا يمنحه حيوية متجددة عبر القراءات المختلفة، وقد أحدثت هذه الرؤية ثورة فكرية في الدراسات الأدبية والنقدية، مما أفرز أنماطاً جديدة من التحليل والتأويل تسلط الضوء على دور المتلقي.

ويمثل هذا المفهوم امتداداً لفلسفة النقد الأدبي التي يعود أصلها إلى أرسطو، أحد أبرز رواد الفكر اليوناني، الذي كان له إسهام بارز في تسليط الضوء على العلاقة بين النص والمتلقي، مما أرسى أساساً للتوجهات النقدية الحديثة، وتتمحور هذه الفلسفة حول فكرة أن النص الأدبي لا يكتمل إلا بتفاعل قارئه، وكأن النص محور حيوي يتجدد بتعدد زوايا النظر إليه (عبد الواحد، 45). وبهذا الطرح، يصبح النص الأدبي فضاء مفتوحاً لتعدد التفسيرات، مما يعكس غنى التجربة الأدبية وتنوعها عبر الأزمان والبيئات الثقافية المختلفة.

وهذا يؤكد لنا أنّ القراءة ليست عملية حيادية، بل هي عملية تتأثر بالأفكار والتصورات المسبقة للقارئ. إذ تساهم الطاقة الفكرية للقارئ في إنتاج معنى جديد للنص، يختلف هذا المعنى بتفاوت مستويات القراءة بين القارئ العادي والقارئ الناقد، حيث تلعب البنية الثقافية لكل منهما دوراً كبيراً في تحديد طبيعة الفهم والإنتاج الفكري أو الأدبي.

النظريات النقدية: أو الأدوات المساعدة التي يستعملها القارئ في رحلته لفهم النص، وتستعمل هذه الأدوات لفهم وتفكيك النص ومعالجة أفكاره، وهي تتنوع بين البسيطة والمعقدة، وتشمل مناهج كالتحليل البنيوي، والمقاربة التفكيكية، والنقد الثقافي، وغيرها.

تشبه هذه النظريات النقدية الأدوات التي يستخدمها الميكانيكي لإصلاح آلة ما، فهي تمنح القارئ المفاتيح اللازمة لتفكيك النص وفهم بنيته الداخلية وعلاقاته مع العالم الخارجي وتختلف في تعقيدها ومجالات تركيزها، لكنها تشترك جميعها في كونها أدوات تساعد في الاقتراب من النص بطريقة علمية ومنهجية، بعيداً عن القراءات العشوائية أو الانطباعية. وإذا ما أشرنا سابقاً إلى العناصر الأولى المتحركة في فهم النص (ما

قبل النص - الفكرة - المتلقي) فإن النظريات النقدية هي التي تسمح لنا بفهم العلاقة بين هذه المكونات، وفك الارتباطات التي قد تبدو معقدة أو مستترة.

ومن أبرز تلك النظريات:

أ- البنيوية: وهي تركز على النص معتبرة إياه منظومة مستقلة، فهو نظام مغلق له وظيفته الخاصة. إنها ترفض التعامل مع النص كوثيقة تاريخية أو ذات أبعاد اجتماعية وحسب، إنما تحلل البنية الداخلية بوصفها شبكة من العلاقات بين مختلف العناصر التي تشكّلها (فضل، 1998، 134)، فالنصّ كما يراه أصحاب البنيوية نظام مغلق ذو بنية مستقلة، ويعتبرونها منظومة ديناميكية تكتسب معناها من خلال التفاعل بين بنية النص الداخلية وأفق توقّعات القارئ، إنّ النصّ هنا يُرى كبنية دلالية هي جماع بنيات داخلية، ويتمّ إنتاجه ضمن بنية نصّية كبرى تتعدّد فيها النصوص وتتقاطع وتتداخل وتتعارض، ثمّ إنّ العلاقات بين هذه البنيات علاقة فعل وتفاعل فهي علاقات إنتاجية بالدرجة الأولى. (يقطين، 2001، 33)

ب- التفكيكية: لأنها لا تؤمن بمقولة النص الواحد فهي من النظريات التي تدعي أنها تملك إجراءات محددة في التحليل، تبدو في ظاهرها الوجه المخالف للبنيوية أو الضد تمامًا، ذلك أن دعايتها يقولون "إذا كان لنصّ من منظور التفكيكية شبكة معقدة ومرّكبة من عبارات ودلالات فإنّ ذلك يفتح للقارئ البحث في فكّ شفرات هذه العتّمات النصّية" (خلافي وعيلان، 234)، إنّ التفكيكية من هذا المنظور تبدو أداة لفهم النصوص وتسعى إلى تفكيك البنى النصّية التقليدية والكشف عن التناقضات الداخلية والمعاني المتعدّدة التي تخفيها، وهي ترتبط بنظرية التلقّي في كونها تؤكّد دور القارئ في عملية إعادة بناء النص، حيث يتمّ التركيز على كيفية تفسير القارئ للنصّ بعيدًا عن أيّ سلطة نهائية لمعنى محدّد.

ولكن على الرغم من أنّ التفكيكية تنطلق من نقد البنيوية، فإنّها تتشابه معها في اعتبار النص منظومة دلالية معقدة، لكنها تتجاوزها بفتح المجال لتعدّدية المعاني وانفتاح النصّ على احتمالات لا نهائية، ومن خلال هذا التداخل تصبح العلاقة بين البنيوية والتفكيكية في سياق نظرية التلقّي علاقة تكاملية، حيث تدرس البنيوية النصّ بوصفه بنية متماسكة، بينما تكشف التفكيكية عن حدود هذا التماسك ودور القارئ في إعادة صياغته.

ت- التحليل النفسي: تساعد أدوات التحليل النفسي في فهم النص الأدبي ومكوّناته، وقراءته بوصفه انعكاسًا للاوعي الكاتب، فقد "أعطت دراسة النصوص الأدبية للتحليل النفسي الوليد فرصة تجاوز التحليل الطبّي المحض ليُجعل من نفسه نظرية عامّة للنفسية والصرورة الإنسانيين" (ظاظا، 50) ولذا اتجهت النظريات النفسية لتحليل النصّ محاولة استيعاب مكوّناته على مستوى العلاقة بين النصّ والمؤلف من جهة، وبين النصّ والمتلقي من جهة أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار السياقات النفسية والداخلية المؤثرة على الطرفين، ومن هذه النظريات، نظرية التحليل النفسي التي وضعها سيجموند فرويد، والتي تطورت لاحقًا على يد يونغ وجاك لاكان، ووفقًا لهذه النظرية فإنه يُنظر للنصّ كنافذة إلى العقل الباطن

للكاتب، والرموز واللغة المستعملة تعدُّ انعكاسًا لداخل النص واللاشعور فيه، فالنقد النفسي يسعى إلى استكشاف الأبعاد اللاواعية في النصوص الأدبية عبر تحليل رموزها وإشاراتها، حيث تعدُّ النصوص الأدبية انعكاسًا لصراعات نفسية داخلية يعيشها الكاتب، ويركّز عليها بوصفها إسقاطات لأعماق الكاتب النفسية. فالنشاط الإبداعي – على نحو ما يرى جماعة النظرية النفسية – هو نشاط ابتكاري يعتمد على الوظائف النفسية كما يرى جيلفورد، الذي حاول أن يحدد هذه الوظائف التي تعمل في كل عمل أدبي ابتكاري ويدرس من خلالها النص الأدبي، وهي تتلخص في: 1- مجموعة الوظائف الخاصة بالإدراك والمعرفة، وتحليل المواقف التي تواجه المبدع والمشاكل التي تحتاج إلى حل، وأثرها في إنتاج النص، 2- مجموعة الوظائف الإنتاجية، وهي مستقلة عن وظيفة إدراك المشكلات، وتشمل عناصر الأصالة، والطلاقة والمرونة، 3- وظيفة التقييم، والمتعلقة بالحكم على قيمة الموضوع ومناسبته للسياق، كل هذه الوظائف والعلاقات ينهض بها التحليل النفسي بوصفها أدوات تساعد في فهم مكونات النص الأدبي. (إسماعيل، ص 32-33)

3-4- المتلقي المتوقع وجمهور القراء المستهدفين لتلقي النص:

إنَّ طبيعة المتلقين تحدّد مستوى النص وتوجهه الثقافي، إذ يعتمد الكاتب على جمهور معين ليشكّل إطار أفكاره وطريقة عرضها.

إذ تلعب طبيعة المتلقي المتوقع وجمهور القراء المستهدفين دورًا محوريًا في تحديد مستوى النص وتوجهه، فالكاتب كمنتج للنصوص لا يعمل في فراغ، بل يضع في اعتباره خصائص جمهور محدد عند صياغة أفكاره واختيار أسلوبه. هذه العلاقة المتبادلة بين الكاتب والمتلقي هي التي تمنح النص ديناميكيته (التفاعلي بين بنيته الداخلية والخارجية)، إذ يصبح النص وسيلة تواصل فعالة تلبي احتياجات الجمهور المستهدف وتخطب تطلعاته، ولذا يعد تصوّر الكاتب أو المؤلف لطبيعة القراء المتوقعين أحد الأسس التي يبني عليها النصّ.

وهنا يبرز لدينا مفهوم "أفق التوقع" لدى المتلقي، الذي يعرفه الباحثون بأنه مجموعة من التوقعات الفنية والثقافية التي يتسلح بها القارئ المتلقي عن وعي أو من غير وعي في قراءته للنص (الرويلي والبازعي، 131). وهو أحد المفاهيم الجمالية الأساسية في نظرية التلقي التي أسّسها هانس روبرت ياكوس في أواسط ستينيات القرن الماضي، ويرتبط هذا المفهوم ارتباطًا وثيقًا بفكرة مفادها أن القارئ لا يأتي إلى النصّ كصفحة بيضاء، بل يحمل معه مجموعة من التوقعات والأحكام المسبقة التي تشكّلها تجاربه الثقافية وخبراته المعرفية، هذه التوقعات - كما يرى ياكوس - تؤدّي دورًا حاسمًا في كيفية فهم القارئ للنصّ وتقييمه له.

فهو يرى أن المتلقي يضطلع بأداء دور مؤثّر في عملية بناء النصّ، ونوعية الاستقبال الذي يتلقاه النصّ من هذا القارئ الذي يقبل على العمل وهو ينتظر شيئًا ما أو يتوقع مستوى ما من خلال مقاييس وتوقعات تتشكّل بناءً على مجموعة من العوامل:

- التجربة السابقة للمتلقّي أو المعرفة القبليّة، وهنا يتعلق الأمر بمقابلة أفق التوقع لدى المتلقّي، بأفق التوقع الذي يقدّمه العمل وتأتي احتمالات القبول أو عدم الفهم حسب التطابق أو التقارب بين الأفقين. ذلك أن العمل الأدبي أو النصّ حتى لحظة صدوره لا يكون ذا جدّة مطلقة، فكل عمل يذكر المتلقّي بأعمال سبق أن قرأها، أو بفكرة قد اطلع عليها، وقد عبّر ياكوس عن ذلك بالعلائق الضمنية التي تربط أيّ نصّ بنصوص سابقة تندرج في سياقه التاريخي، ويكون من خلالها أفقاً جديداً من خلال اكتساب وعي جديد حول الأفكار المطروحة.

- الانزياح بين اللغة المستخدمة واللغة الشعرية، وهنا يظهر التقابل بين أفق انتظار العمل، وأفق انتظار القارئ، وهذا الذي يفسر التلقّي والتقبّل التدريجي للأعمال التجديدية من خلال تطور معايير الذوق الفني، ومعايير النقد والتقويم لدى المتلقّين على مرّ الأيام. (الرشيدي، ص 557)

باختصار فإنّ أفق التوقع هو عامل ديناميكي يتغيّر باستمرار مع تغير تجارب القارئ وزيادة معرفته وهو عامل أساسي في فهمنا لكيفية تفاعل القراء مع النصوص الأدبية وكيفية تكوينهم للمعنى.

3-5- الفراغات في النصّ (المسكوت عنه):

تلك المساحات غير المعلنة التي تتيح للقارئ فرصة الإسهام في إعادة تشكيل النصّ، من خلال عملية القراءة وإعادة القراءة التي تبرز أبعاداً جديدة، وتفتح المجال للتفاعل النقدي والإبداعي، إنها "مساحة فارغة في النسق الكلّي للنصّ يؤدي ملؤها إلى تفاعل الأنماط النصّية. بعبارة أخرى فالحاجة للإكمال في هذا الصدد تحلّ محلها الحاجة إلى الربط، ولا يبدأ الشيء الخيالي في التبلور إلّا حين يتمّ ربط مخططات النصّ كل بالآخر، والفراغات هي التي تقوم بعملية الربط هذه، وهي بمنزلة مفاصل غير مرئية للنصّ" (شويروجين، وآخرون، ص 187)

فالفراغات في النصوص تبرز بوصفها عناصر حيوية تساهم في بناء المعنى وتفعيل التفاعل بين النص والقارئ، وهي ليست مجرد مساحات خالية أو نقصاً، بل هي تمثل مفاصل خفية تربط أجزاء النصّ وتخلق اتساقاً داخلياً. ومن خلال هذه المساحات يتحول القارئ إلى شريك فاعل في استكمال النص حيث يستخدم خياله وخبراته ملء هذه الفراغات وربط الأجزاء المتفرقة.

وبهذا المعنى تصبح الفراغات حافزاً لتبلور البعد الخيالي للنصّ، إذ لا تقتصر على الإكمال الظاهري، بل تؤدي دوراً أعمق في تعزيز الانسجام بين أجزاء النصّ المختلفة، وهي بوصفها مفاصل غير مرئية تعكس أهميتها في توفير البنية الديناميكية للنصّ، مما يمنحه تماسكاً وتفاعلاً أكبر مع المتلقّي. بالإضافة إلى ذلك، تفتح هذه الفراغات مجالاً للنصّ ليعيد إنتاج نفسه مع كلّ قراءة، حيث يشارك القارئ بفاعلية في تفسير النصوص وتأويلها، مما يضيف عليها أبعاداً جديدة تتجاوز حدودها اللغوية، هذه العملية تجعل النصوص أكثر حيوية ومرونة، وتجعلها قادرة على استيعاب قراءات متعددة ومتنوعة، فهي ليست مجرد عنصر في النصّ، بل هي أساس يعزز تفاعل الأنماط النصّية ويمنحها العمق والانسياحية، مما يجعل النصّ تجربة إبداعية ممتدة بين المؤلف والقارئ.

هذه كلها عناصر تتدخل في عملية إنتاج المعنى النصي للظاهرة الثقافية-الأدبية. هذه العناصر تكشف عن البنية المعقدة للنصوص الأدبية وديناميكيته، وفي النهاية تبقى جدلية التحول عنصراً مركزياً يبرز أهمية التفاعل بين النص وقارئه، مما يمنح النصوص الأدبية قدرتها الفريدة على التأثير والتجدد عبر الأزمان والسياقات المختلفة.

فالنص هو مجال تفاعلي حيوي، تتحكم فيه عناصر معقدة تجمع بين الكاتب والقارئ، وبين ما هو معلن وما هو مضمر، ليصبح كل قراءة للنص تجربة فريدة.

كل هذه العناصر تشكل العملية الاستهلاكية والإنتاجية للنص، بتفاعلها مع القارئ، والسؤال الذي يطرح نفسه، هل كل قارئ يعدُّ قارئاً منتجاً، أم مستهلكاً فقط؟

إننا هنا نتحدث عن علاقة طردية، فالقارئ المتلقي، يتحول إلى منتج بمجرد أن تبدأ العمليات الذهنية التحليلية، وما يصاحبها من تعالق الأفكار وتضاربها، وعمليات الإضافة والإقصاء، بل إنها تبدأ مع عمليات القراءة البسيطة قبل أن تتحول إلى مراحلها المعقدة. إنَّ هذا الإنتاج هو نتاج العلاقات التواصلية بين القارئ والنص؛ النص المشبع بالأفكار والأحداث، والرواسب التي يحملها من نصوص ومرجعيات سابقة، والقارئ الذي يواجهه بأسلحته الإدراكية، وخلفياته المرجعية التي توجهه للاستجابة للنص بطريقة مختلفة عن أي قارئ آخر، بما لا يمكن التنبؤ به ولا بكنهه.

إننا نغمط النصَّ حقَّه إن عولنا على القارئ فقط، وتجاهلنا أنَّ لكل نصَّ قوَّته الجاذبة، وروافده التي استقى منها لغته ومعارفه وأفكاره؛ إذ لم ينشأ بمعزل عمَّا حوله من أحداث تاريخية واجتماعية وثقافية، والكاتب الذي أنتجه، كان قارئاً بالدرجة الأولى، بل قارئاً متفاعلاً، وهذا النصُّ هو نتاج قراءة أو قراءات مختلفة انصهرت في محتوى فكري ولغوي تشكّل في ذهن الكاتب.

إنَّ عملية الاستجابة القرائية من القارئ والتي تحوِّله إلى الإنتاجية، ليست عملية بسيطة، وإن بدت في بعض صورها كذلك، فهي متطورة نامية، تختلف باختلاف الأدوات التي يملكها كل قارئ، وتتطور بتطور مَلَكات الإدراك عند المتلقي، لتفتح له أبواباً جديدة للتحليل والتأويل وملء بياضات النصِّ وسد فراغاته ومن ثمَّ في مساهمته الإنتاجية.

4- التأثير الجمالي لدور القارئ المنتج:

وفي سياق الحديث حول جماليات التأثير وجدلية هذه العلاقة بين المؤلف والقارئ لابدَّ أن تتساءل عن مدى التأثير الذي يمكن أن يكون من قبل القارئ على النصِّ وجوهره، وجمالية ذلك، ويجدر بنا أن نتوقف مجدداً عند فكرة فراغات النصِّ والمسكوت عنه، حيث تمثل هذه الفراغات مساحة مفتوحة يتفاعل القارئ من خلالها ويسهم في تكوين المعنى. وذلك أنَّ أي قراءة للنصِّ لا يمكن أن تكون شاملة تماماً أو مستوفية لجميع بياضاته ومعانيه الخفية، وهو ما يُضفي جمالاً على عملية القراءة، فكل قارئ يخضع النصِّ لتجربة شخصية من التأويل والاستنطاق، مستنداً إلى أدواته القرائية واستجابته الخاصة، وهكذا يظل النصُّ مفتوحاً، ينتظر قراءة جديدة ورؤية مغايرة لا يمكن التنبؤ بها، ولا يعدُّ وجود هذه الفراغات نقصاً في قيمة

النصّ أو في جهد الكاتب، بل على العكس، هو عامل إثراء يفتح المجال أمام القراء للمشاركة والإبداع في إكمال معناه.

ووفقاً لنظرية التلقّي، لا يمكن للنصّ أن يبلغ كماله الجمالي دون تدخل القارئ الذي يصبح شريكاً في إعادة تشكيل بنيته ومعانيه، إذ ينطوي النصّ الأدبي على مساحات من الفراغات والصمت، وهي مقصودة في بنيته لفتح المجال أمام القارئ ليملاً هذه الفراغات استناداً إلى تجربته ومعرفته وسياقه الثقافي. ومن هنا، يتحول القارئ إلى عنصر يساهم في تفعيل النصّ، بحيث تتعدّد القراءات وتتجدّد بتعدّد الأفراد والأزمنة.

وإنّ الإقرار بدور القارئ الفاعل يفتح المجال أمام تعددية قرائية تعد في حد ذاتها عاملاً من عوامل الجمال. فكلّ قراءة للنصّ تعكس رؤية مختلفة، ما يمنح النصّ ثراءً وتنوعاً يعزّز قيمته الفنيّة. ولا يمكن النظر إلى أي قراءة باعتبارها القراءة النهائية أو الحاسمة، لأنّ النصّ يظلّ دائماً منفتحاً على قراءات لا نهائية تعيد تشكيله وتفسيره وفقاً لظروفها.

إنّ التأثير الجمالي أو ما يسمّيه منظّرو التلقّي "المتعة الجمالية"، ترتبط بخبرة القارئ (الخبرة الجمالية الإنتاجية) والبعد التواصل الذي يحدثه النصّ، وهنا تكمن نقطة الالتقاء والتواصل بين القارئ والنصّ، هذه العلاقة التي توطّدها القراءات المتأنيّة البناءة للنصّ، وقد ينتج بعدها النصّ الواحد نصوصاً كثيرة بعد تعالق وتداخل النصوص باختلاف أنواعها وأجناسها من خلال استقبال المتلقي لها، وتأويلها وإعادة إنتاجيتها من جديد. (حطري، ص 530)

وهذا الأثر الجمالي بمفهوم "المتعة الجمالية" يتجسّد في التجربة القرائية التفاعلية، ما يميز هذا الطرح التفاعلي هو إبراز العلاقة التبادلية بين النصّ والقارئ؛ حين يصبح القارئ شريكاً في إعادة إنتاج النصّ وتأويله، ممّا يمنحه حيوية متجدّدة وإمكانات لا نهائية في التأويل، ويكمن الجمال في استمرارية النصّ ككيان حيّ قادر على التحاور مع قراء مختلفين وخلفيات متنوّعة، لينتج نصوصاً جديدة إثر تعالق النصوص وتداخلها.

في ضوء ذلك كلّ، يمكن القول إنّ النصّ الأدبي يحقّق قيمته الجمالية الحقيقية من خلال قارئه، الذي لا يكتفي بتلقي النصّ، بل يعيد صياغته وفقاً لتجربته الفريدة، هذه العلاقة التكاملية بين النصّ والقارئ هي ما يمنح الأدب عمقه الإنساني، حيث يظلّ النصّ متجدّداً، مفتوحاً على آفاق جمالية ومعرفية لا نهائية تنتظر اكتشافها.

5- الخاتمة:

ختامًا، يمكن القول إنّ النصّ الأدبي قد شهد تحولات جذرية في علاقته بالقارئ، حيث انتقل من كونه كيانًا مغلقًا يحمل دلالات نهائية إلى فضاء مفتوح للتأويل والإبداع، وهذا التحول عزّز دور القارئ كشريك أساسي في إنتاج المعنى، مما أتاح للنصوص الأدبية أن تتفاعل مع القراءات المتعدّدة وتكتسب أبعادًا جديدة تعكس تنوع الخبرات والثقافات.

إنّ جدلية العلاقة بين المؤلف والنصّ والقارئ تؤكد أنّ النصّ الأدبي ليس مجرد حوامل لمعان جاهزة، بل هو بنية حية تتيح فرصًا لا نهائية للتفاعل والتأويل. ومع ذلك، يبقى التوازن بين حرية القراءة وضوابط التأويل ضرورة ملحة للحفاظ على قيمة النصّ وسياقه الأصلي.

وقد أثبتت نظريات القراءة والتلقي أنّ النصوص العظيمة لا تُخلد بفرض معنى وحيد، بل بقدرتها على استثارة معاني متعددة تتجاوز قيود الزمان والمكان وهكذا، تصبح القراءة فعلًا خلّاقًا يعكس التفاعل الإنساني المستمرّ مع النصوص، ممّا يمنح الأدب طابعًا متجدّدًا وقيمة جمالية لا تنضب.

إنّ فهم النصوص وتحليلها يستوجب الإلمام بجميع المراحل والعناصر المؤثّرة في إنتاجها وتلقّيها، بدءًا من مرحلة "ما قبل النصّ" التي تشكل الحاضنة الفكرية والإبداعية للكاتب، مرورًا بلحظة إنتاج النصّ الآنية التي تتداخل فيها خلفيات المؤلف المعرفية مع السياقات الزمانية والمكانية، وصولًا إلى دور القارئ في إعادة تشكيل النصّ وتفسيره. كما أن توظيف النظريات النقدية المختلفة يفتح آفاقًا متعدّدة لفهم النصوص، سواء عبر تحليل بنيتها الداخلية، كما في البنيوية، أو عبر تفكيك معانيها واستكشاف تناقضاتها، كما في التفكيكية، أو من خلال الغوص في أعماق النفس البشرية لفهم أبعادها اللاواعية، كما في التحليل النفسي. وهكذا تتضافر هذه العناصر جميعها لتؤكد أنّ النصّ الأدبي ليس كيانًا مغلقًا أو ثابتًا، بل هو منظومة ديناميكية تتفاعل مع الزمن والمكان، وتثيرها تعدّدية التفسيرات التي يقدّمها المتلقّون. ومن هنا، فإنّ دراسة النصوص الأدبية تتطلب رؤية شمولية تستوعب تداخل هذه المكونات وتفاعلها، ممّا يساهم في تحقيق فهم أعمق وأشمل للنصوص وأبعادها المختلفة لتحقيق الأثر الجمالي المطلوب.



المراجع:

- 1- إسماعيل: عز الدين. التفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، مصر، ط4.
- 2- أوشان: على آيت. (2000م). السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1.
- 3- باختين: ميخائيل (1990م). أشكال الزمان والمكان في الرواية، ترجمة: يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
- 4- بارت: رولان. (1984م). النقد والحقيقة، ترجمة: إبراهيم الخطيب، مجلة الكرمل، العدد 11.
- 5- بنحدو: رشيد. (1994م). العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر، الكويت.
- 6- بوعزة: محمد. (2011م). استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1.
- 7- حطري: سميرة. (2022م). أبعاد التجربة الجمالية ومستويات التلقي عند هانس روبرت ياوس، مجلة التعليمية، المجلد 12، العدد 2، الجزائر، سيدي بلعباس.
- 8- خديم: محمد. (2021م). المعنى بين التأصيل التراثي والتأويل الحداثي، مجلة الكلم، المجلد 6، العدد 02.
- 9- خلافي: رشيد، عيلان: عمر. (2021م). مقولات التفكيك في تحليل الخطاب الروائي. مجلة قراءات، مجلد 13، العدد: 1.
- 10- سحلول: حسن مصطفى. (2001م). نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- 11- شويروجين: فرانك، وآخرون. (2003م). نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1.
- 12- الرويلي: ميجان، والبازعي: سعد. (2000م). دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- 13- الزروروة: محمد. (2005). "النص والقراءة والدراسات الثقافية المقارنة" (باللغة العربية): سلسلة من المقالات في مجلة أسبوعية أدبية محلية، المنعطف.
- 14- كليطو: عبد الفتاح (2006م). الأدب والغربة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3.
- 15- هولب: روبرت. (2000م). نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية القاهرة، ط1.
- 16- عبد الرحمن: محمد. (1999). النص والسياق: دراسة في الأبعاد المعرفية والاجتماعية للنصوص. دار الشروق.

- 17- عبد الواحد: محمود عباس، (1996م). قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 18- فضل: صلاح. (1998م). نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1.
- 19- مجموعة من الكتّاب: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة: رضوان ظاظا.
- 20- يقطين: سعيد. (2001م). انفتاح النصّ الروائي "النصّ والسياق"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط2.

سيمياء استراتيجيا الوجه والقفا في رواية "زوايا عمياء" للأزهر الزناد

“The Strategic Semiotics of The Face and The
Back in The Novel “Blind Corners”

By Al-Azhar Al Zannad

د. نهاد المعلوي

كلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية

تونس

nihedmouhaj@gmail.com



سيمياء استراتيجية الوجه والقفا في رواية "زوايا عمياء" للأزهر الزناد

د. نهاد المعلاوي

ملخص:

تهدف هذه الورقة العلمية إلى الوقوف عند تجليات استراتيجية الوجه والقفا في عتبات رواية "زوايا عمياء" اللغوية المنطوقة (العنوان) والبصرية المرئية (لوحة الغلاف، تقنية الكتابة)، وعند تحققاتها في متن الرواية التخيلي: شخصيات وأطر وأنماط خطاب وخلفية فلسفية، وتسعى إلى الإمساك بدلالات هذه الاستراتيجية السيمائية، التي تشد عالم الرواية الممكن إلى الأنساق التي غدت، وإلى المجتمع التونسي الذي مثل، بما يمر فيه من قضايا، مادة أولية اقتات بها الروائي لعالمه التخيلي الذي يردنا إلى الواقع رداً عنيفاً. الكلمات المفتاحية: زوايا عمياء، الوجه والقفا، العتبات، المتن التخيلي، الدلالات السيمائية.

Abstract:

This scientific paper aims to examine the manifestations of the strategy of the face and the back to stand in the spoken (title) and visual (cover board, writing technique) thresholds of the novel "blind corners", and its realization in the fictional text of the novel: characters, frameworks, discourse patterns, and philosophical background, which seek to grasp the implications of this semiotic strategy, which tightens the world of possible narrative to its nutritional consistency, and to the Tunisian society that, with its issues, represented the raw material that the novelist fed on for his imaginary world that violently returns us to reality.

Keywords: blind corners, face and back, thresholds, fictional text, semiotic connotations

1- مقدمة:

أدرك الروائي التونسي، كغيره من الروائيين العرب، أن الرواية الحديثة لم تعد مجرد حكاية تُسرّد متواليّة أحداثٍ يضطلعُ بها ثلّةٌ من الفاعلين في مكانٍ ما وزمانٍ ما، وأنّ الغاية منها ليست إمتاع قارئها، بوصفها جزءاً من ممارسةٍ شعبيةٍ وضعت حجرَ أساسها الثقافةُ البرجوازيّةُ، فحسبُ، وإنما هي تاريخٌ متخيّلٌ داخل التاريخ الموضوعي. ومنذ لحظة الوعي تلك، باتت النصوص الروائيّة التونسيّة بئى إبداعية متفردة تعبّر بمتونها التخيلية ولغتها السردية عن الوعي التاريخي والمعرفي والاجتماعي والسياسي والقيمي والوجداني لحقبٍ من التاريخ التونسي، باعتبارها وجهًا مخصوصًا من التجربة الإنسانية بوجه الإجمال.

وتعدّ حقبة الثورة التونسيّة¹ من أكثر الحقب التاريخيّة التي شهدت خلالها البلاد التونسيّة تحولاتٍ وأزماتٍ على أصعدةٍ عدّة منها الاجتماعي والسياسي والفكري وحتى القيمي والوجداني والنفسي. وقد ازدادت حدّة هذه الأزمات عندما أناخت "جائحة كورونا"² بكلّكها على شعبٍ صار يستوطنه الخوف واللايقين والشك في كلّ شيء، بعد أن استفاق على حقائق كثيرة منها أن "حاميا حراميا"، وأنّ آلاف السّنات من التحضرّ قشرة، وأنّ النّاس لم تعدّ بوجوهها، وأنّ الزّمن زمنُ الأقنعة ومساحيق التّجميل والعدسات اللاصقة، وأنّ الوحدة الوطنيّة وبناء تونس الجديدة شعار، وأنّ الهويّة ليست مستحصلة ولا صفويّة كما كنّا نعتقد، وإذا للكلّ ظاهرٌ وباطن. وإذا الوحوش تقطع البلاد طولاً وعرضاً، وإذا، خلف ظاهر التونسيّ المتحضرّ السويّ البراق، تتخفى في دهاليز اللاوعي أشدّ الانفصالات شذوذاً وخروجاً عن المعقول. ويعدّ هذا الانتقال، من النظرة الوثوقيّة إلى العالم والأشياء والأشخاص إلى النظرة اللايقينيّة، أزمةً من أحد الأزمات التي عايشها التونسيون، وبالأخص نخبهم التي وجدت في الجنس الروائي أداةً قادرةً على تمثّل هذه الأزمة وتمثيلها تمثيلاً تخيليّاً، ولكنّه تخيلٌ يردّنا كأعنف ما يكون الرّدّ إلى الواقع التونسيّ: واقع الجنون والسّعار والفصام والفوضى، واقعٍ كُشِفَتْ فيه الأسرار الفرديّة الحميمة المطمورة في لاوعي كلّ تونسيّ وتونسيّة، وأميط فيه اللّثام عن دخول الجميع دون استثناءٍ في فصامٍ جماعيٍّ معبّرٍ عن حالات فصامٍ صغرى، يعيشها التونسيّ الذي قلقته الأزمات.

ومن ثمة، شكّلت هذه الأزمات مادّةً أوليّةً خصبةً اقتات بها كتاب الرواية التونسيون لمتونهم التخيلية التي عرفت طفرة³ مضمونيّة قادت بالتّبع إلى وثبة فنيّة، ما دامت الرواية حسب تعريف باختين لها: "تشكيلا

1- الثورة التونسيّة، وتعرف أيضاً باسم ثورة الحرّيّة والكرامة، وثورة 17 ديسمبر، وثورة 14 جانفي، هي ثورة شعبية اندلعت شرارتها في 17 ديسمبر 2010، تضامناً مع الشّابّ التونسيّ محمّد البوعزيزي الذي أضرم النّار في جسده احتجاجاً على مصادرة عربته المتجوّلة من قبل الشّريطيّة فادية حمدي. وقد انتهت شرارتها بالإطاحة بعائلتي الطّرابلسي وبن عليّ بعدما أماطت الثورة اللّثام عن كلّ مظاهر الفساد والوحشيّة التي كان يمارسها النّظام الحاكم.

2- أزمة جائحة كورونا، أو أزمة جائحة كوفيد-19، التي اندلعت في 2019 بمدينة ووهان الصّينيّة، ثمّ تفشّت في سائر بلدان العالم.

3- احتفت روايات تونسيّة كثيرة بالثّورة التونسيّة وعرضت التّحوّلات والأزمات التي نجمت عنها، ومنها نذكر "الأمريّ يكتب الرّسائل" (2015) للشّاعر والروائيّ مجدي بن عيسى، و"بكاره" (2016) للحبيب السّالمي، و"سعادته السيّد الوزير" (2011) للأستاذ الجامعيّ حسين الواد، و"ورقات من دفتر الخوف" (2013) لأبي بكر العيادي، و"دخان القصر" (2013) للروائيّة آمال مختار، وزوايا عمياء للجامعيّ الأزهر الرّناد (2024)...

فنيًا لمحتوى يلتحم به التحاما¹. ففي هذا الإطار يرى باختين أنه: "يجب أن نشير أولاً وقبل كل شيء إلى أنه داخل كل موضوع فني، يعرض المضمون بعد أن يتم تشكيله تشكيلاً كاملاً وإدماجه كلياً (...) فمن غير الممكن أن نفتلح من أثر فني ما عنصراً واقعياً يمثل مضموناً صرفاً. وفي مقابل ذلك فإنه لا وجود لشكل صرف. فالمضمون والشكل يتداخلان، ويستمرسان، ويتلازمان. ورغم ذلك فإن التحليل الجمالي لا يدمجهما، بل يقدمهما كبعدين من نظامين مختلفين. فلكي يكون للشكل معنى جمالي صرف ينبغي أن يكون للمضمون الذي يحتويه دلالة عرفانية وأخلاقية. فالشكل يحتاج إلى الثقل فوق الجمالي للمضمون وإلا فإنه لا يمكن أن يتحقق باعتباره شكلاً".

ولما كانت مهمّة الرواية التونسية النبيلة أن تقول هذا الواقع التونسي المنفصم، فقد كان عليها أن تطوّع أدواتها حتى تكون قادرة على الإمساك به، وعلى تمثله وتمثيله وقوله. ومن الواضح أن الانشطار والتشظي والفصام ولعبة الوجه والقفا، بدءاً بالعتبات، مروراً بالمتن التخيلي، وصولاً إلى ردود الأفعال التي حمست قراءها على اتخاذها، كانت من أهم حيلها الفنية.

وفي هذا الإطار تنزل رواية "زوايا عمياء"² للروائي والأستاذ الجامعي الأزهر الزناد التي سنتخذها مدونة نستجلي من خلالها قدرة الرواية التونسية التي كتبت بعد أزمتي الثورة التونسية وجائحة كورونا على أن تكون الممثل الأصدق للتجربة التونسية الراهنة شكلاً ومضموناً. فهي رواية نهل فيها صاحبها من العوالم الواقعية التونسية المحسوسة، ثم زحزح ما في هذه العوالم من تناقضات، وفصامات، وتشظت، ولامعقولية، إلى عوالم الخيال. فإذا بقارئها يردّد مع أمبرتو إيكو قوله إن "أي عالم حكاوي لا يسعه أن يكون مستقلاً استقلالاً ناجزاً عن العالم الواقعي"³، الأمر الذي يرشّح السيميائية منهجاً لمقاربة هذا النص، وربط علاماته بالأنساق التي أنتجتها.

2- لعبة الوجه والقفا في عتبات الرواية:

1-2- لعبة الوجه والقفا في عتبة الغلاف:

إيماناً بدور الغلاف في تهيئة القارئ/الرأي لعوالم المتن التخيلي وإثارة الأسئلة التي سيجيب عنها هذا الأخير، عزز الروائي الأزهر الزناد علامات الغلاف اللغوية بلوحة تشكيلية كانت على بساطتها عاجّة بالعلامات البصرية التي تسيرها استراتيجية الوجه والقفا، وقد رصدنا هذه الاستراتيجية في مكونات اللوحة (الوردة والمسدس)، وفي ألوانها (الأحمر والأسود)، وفي تقنية الخط (الكتابة والانعكاس).

1- Mikhaïl Bakhtine, Esthétique et Théorie du Roman, Trad du Russe par : Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1975, p 68

2- منشورات بوب ليبريس (Pop Libris)، تونس 2024،

3- أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 174.

2-1-1- لعبة الوجه والقفا في مكونات لوحة الغلاف: وردة ومسدس:

تكوّن لوحة غلاف رواية "زوايا عمياء" من عنصر واحد في الظاهر هو وردة بببتلات حمراء لا تظهر ساقها التي التهمها السواد، ويحتل جسمها العلوي (الببتلات) أعلى صفحة الغلاف. غير أنّ المتمعن في تفاصيل الوردة، وبالتحديد فيما يحتمل أن يمثل منها مكونات الكأس (المبيض والقلم والميسم والطلّح)، يكتشف أنّها تتخذ هيئة مسدس. ولئن وضعنا ثنائية المؤنث (المبيض) والمذكر (الطلّح) في حضرة عوالم الحب والرومانسية والأنوثة والرقة والحياة، فإنّ المسدس يرمي بنا في عوالم الجريمة والبوليس والموت. ولما كان المسدس لا يظهر بوضوح، وإنّما بوصفه مكونا من مكونات الوردة الحمراء، لا يدركه الرائي إلا إذا كشف لعبة التعمية التي لجأ إليها الرسّام قاصداً، تأكّد لنا أنّ الروائي سيبني في هذا العمل الروائي عالماً ممكناً ظاهره المعلن الحب، وباطنه المضمّر الكراهية والانتقام والقتل والتعذيب، وهو يفعل ذلك حتّى يعيننا على فهم الهزّات التي حصلت في المجتمع التونسي الذي تحوّل إلى مجتمع خائف لا يرعوي أفراد، من أجل تحقيق أمانهم الشخصي، عن ادّعاء الحب، فيخبّون الشرّ في ضمة الأحباب. وهو ما لن يتمّ إلاّ بشخصيات منقسمة فريديّة فقدت الأمان في عالم يعجّ بالأخطار، وشعرت بالعجز، وتجرّعت الخوف والألم في ماضيها، فسلطته في حاضرها على من لا يد له فيه، ما دام علم النفس يشدّد على أنّ كلّ عنف ليس إلاّ ردّاً على عنف بدئيّ أولي ترك في متلقيه مشاعر سلبية مكبوتة تظلّ في الظلّ كجمرة خامدة تحت الرماد تنتظر من ينفخ فيها فتلهب. وليس ثمة أقدر من الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية على تعرية مخابئ الشياطين التي تستوطننا بينما نجهد في إخفائها بالأفئدة ومساحيق التجميل.

2-1-2- لعبة الوجه والقفا في ألوان اللوحة في الغلاف:

اكتفى واضع لوحة غلاف الرواية المدونة بلونين هما الأسود والأحمر. أمّا الأسود، طلاء السّادية العنيفة، فقد لطّخ المساحة الأكبر من بياض الحامل (ورقة الغلاف) في إحياء، يؤيّد حضور المسدس، بعوالم الأسرار والقتل والجريمة الجحيميّة، وهي عوالم لا تخفي صلتها بما يتخفى خلف ستار الوعي من لاشعور وشرّ وسادية وشذوذ وأسلحة بدائية ظنّت الحداثة أنّها استأصلتها، لكنّها تكشف عن حضورها بقوة، فضلاً عن حيوات ليلية لا نراها بالتهار، وأسرار خفية تتكتم عليها جدران الغرف المظلمة الموصدة. غير أنّ حمرة الوردة التي تتخذ من المسدس لباً، تقتحم علينا السواد لتؤكد أنّ شرّ الحداثة يتقنّع بقناع الحب والرومانسية. إنّ شرور الحداثة السائلة تداهمنا من أكثر المواضع التي ظنّناها آمنة، ومن أكثر الحلقات ضعفاً وبعداً عن احتمالات الجريمة، من قلب الوردة التي يُقذف بها فدية للشيطان، الوردة التي تُقدّم فدية على مذبح الشرّ.

2-1-3- لعبة الوجه والقفا في تقنية الكتابة:

وسم الروائي نصّه: "زوايا عمياء". وهو عنوان، مثلما سنوضح ذلك، يحيل إلى ثنائية المرئي واللامرئي في مرایا السيّارات أثناء القيادة، ممّا يستدعي مفاهيم العي والغموض والضبابية وعدم الوضوح والازدواج، وهي مفاهيم لم يكتف الروائي بالعلامات اللغوية للإيحاء بها، وإنّما لجأ أيضاً إلى الخطّي كي يعزّزها. إذ كتب العنوان على صفحة الغلاف بطريقة الشكل وظلّه أو انعكاسه المقلوب. وإذا كان العنوان في شكله العادي واضحاً مشعاً براقاً مشدّباً من كلّ الشوائب والقذى تمتدّ حركاته الطويلة فتحاكي أعمدة العالم الروائي

الذي يبنيه الأزهر الزناد في هذا العمل، فإنه يكشف في انعكاسه الضبابي عن حمرة تغطي أعالي المد في إحالة واضحة إلى الفوضى والجريمة والشر والكرهية وكل الأسلحة البدائية التي تجتهد الحداثة في إخفائها خلف الواجهة المنمقة والمشدبة زوراً وبهتاناً. إذ الشر ينجح في التستر، ويраوغ كل المرايا، إلا مرآة الرواية التي تعكس حقيقته المرعبة والمخيفة التي تجمد الدم في العروق.

2-2- لعبة الوجه والقفا في عتبة العنوان الرئيسي:

يتقدم عنوان الرواية "زوايا عمياء"، مركباً نعتياً موعلاً في الاقتصاد اللغوي، غير أن هذا الوجه اللغوي المقتصد يخفي خلف ستاره ثراءً دلاليًا جارفاً. ففي اختيار صيغة الجمع في اللفظة (زوايا)، وهي لفظة لا تخفي صلتها بالعالم الرياضية الهندسية (الزاوية هي الفرجة المحصورة بين خطين متقاطعين يسميان الضلعين)، إحياء وتلميح إلى أن المتن الروائي الذي يتربع هذا العنوان على غلافه الخارجي سيبنى عالمًا ممكنًا لا مجال للبحث فيه عن الواحد، الثابت، الظاهر، اليقيني. عندئذٍ، يعرف القارئ أن الزناد يعدّه متن روائي مراوغ، ويحذّره من الاطمئنان إلى ما يظهر منه، متّين شبيه بدمية التعشيش الروسية، كل مقوم من مقومات القص فيه يحمل في داخله غير ما يظهر. فإذا هو كالعدد 6 يمكن بتغيير بسيط لزاوية النظر أن يصبح 9.

ويتأكد هذا الإحياء عندما يعرف القارئ أن عبارة "زوايا عمياء" هي عبارة استعارها الروائي من عوالم قيادة السيارات. فالزوايا العمياء أو في تسمية أخرى "النقاط العمياء" هي المساحة التي تقع على جانبي السيارة الأيمن والأيسر، ولا يمكن للسائق رؤيتها في المرايا الجانبية أو الوسطية أثناء جلوسه خلف عجلة القيادة، فيضطرّ إلى الالتفات باتجاه كتفه الأيمن أو الأيسر لكشفها. إن استعارة هذه العبارة من عوالم القيادة، يؤكد أن الروائي يقيم علاقة تشبيه ومماثلة بين النقاط العمياء التي لا تكشفها مرايا السيارة والنقاط العمياء في الحياة التي لا يمكن للإنسان العادي أن يراها مهما بلغ من توقّد الفكر والثقافة والخبرة. غير أن هذه النقاط يمكن أن تظل مخفية عن جميع المرايا، باستثناء مرآة الرواية. وهو ما يشهد له بصحة العنوان "زوايا عمياء" بوصفه خبراً لاسم إشارة محذوف "هذه" يشير به الروائي إشارة القنّاص الماهر إلى صيدٍ نادرٍ وثمينٍ لا يصيده غيره، فيتركّب في التّكثير أيضاً الوجه والقفا، أي دلّته على الهامشي، وهو المعنى النّحويّ المضبوط للتّكثير، ودلّته على الأصل النّادر والجوهريّ، وهو المعنى البلاغيّ له. فاختيار التّكثير للعنوان "زوايا عمياء" قد يوقف القارئ على تعريف وإفهام يعجز عنه تعريف العلم ويقصر عن صنيعة بيان القلم¹ إذ النّكرة "متكثّرة الأشخاص يتقاذفها الدّهن من مطالعها إلى مغاربها، وينظرها بالبصيرة من منسمها إلى غاربها. فيحصل في النّفس لها فخامة، وتكتسي منها وسامة، وهذا فيما ليس لمفرده مقدار محصور. بخلاف المعرفة، فإنّها لواحد بعينه يثبت الدّهن عنده ويسكن إليه"². وهكذا يلتقي التّكثير وصيغة

1- الزملكاني، التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، 1964، ص 52.

2- الزملكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، 1974، ص 133.

الجمع في التأكيد على أن عوالم هذا المتن التخيليّة متكثّرة يقبع خلف ظاهرها باطنٌ، ويوجّه سلوكات فواعلها لاوعي مطمورٌ في نقاطٍ قصيّةٍ مظلمةٍ تستثيره أزمنةٌ فيخرج إلى السطح كأبشع ما يكون.

بأفق الانتظار هذا، يطأ القارئ عوالم هذه الزواية، وهو على يقين من أنه سيقف على مدارات رعبٍ كثيرةٍ ستجلي الرواية أسرارها وتفلّك أحاجيها وتميط اللثام عن المتخفي فيها، في رحلةٍ تخيليّةٍ يقوم بها مطمئنًا إلى أن ما يحدث فيها لا يحدث له وإنما لغيره، ممّا يعني أنه سيعود منها سالمًا، لكن أكثر وعيًا وأقلّ تهيؤًا للانخداع بالسطوح المشدّبة والمنظّمة التي تخفي خلفها أشدّ الأسرار رعبًا. فقد تعلّم أثناء رحلته المتخيّلة أن يلتفت في هذا العالم الموسوم بالفصام إلى جانبيه الأيمن والأيسر، حتّى يكشف الزوايا العمياء، ويتفادى الهلاك.

2-3- لعبة الوجه والقفا في عتبة التصدير:

اختار الروائيّ تصديرًا ذاتيًا نصّه: "في أذني الباطنة يغتالي ألف صوتٍ وصوت¹" وهي جملةٌ تمّ ترحيلها من المتن الروائيّ التخيليّ إلى عوالم التصدير الميتاتخيليّة، فتحوّلت من منطوق شخصيّة من شخصيّات العالم الممكن إلى خطابٍ نقديّ ميتاتخيليّ، يجد فيه المؤلّف صدّى لأفكاره، وقدرةً على توجيه القارئ في رحلة استنطاق المعنى. ولا يلزم الباحث جهدًا جبارًا حتّى يعرف أن من حيل الروائيّ الفنيّة التي استدعاها لنقل الواقع التونسي المنفصم الزاخر بالزوايا العمياء، البوليفونية أو تعدّد الأصوات. إنّنا نقف على عتبات رواية متعدّدة الألحان والأصوات، رواية تتعدّد فيها المواقف الفكرية والرؤى الإيديولوجية والمنظورات السردية، والأجناس الأدبية، فتتحرّر بشكلٍ من الأشكال من سلطة الرأي الحاسم الذي يلغي ما سواه، رواية تسمح "للمتكلم بالتعبير المتزامن عن الصّوتين المتقابلين: الصّوت الذي يتبنّى جانب الإثبات وصوت المتكلم المتبنّي للنفي"²، لكنها لا تتبنّى هذا الصّوت أو ذاك، كما لا تُدين صوتًا وتُبرئ الآخر، وإنما تدعو قارئها إلى التفكير والتأمّل ودراسة الأسباب، أكثر ممّا تدعوه إلى تحديد الجاني. إذ تقوده الدّعوة الأولى إلى توقّي الوقوع في هاوية القبح والجريمة والشرّ والمسخيّة، بينما لا تقوده الثانية إلّا إلى تلك التصنيفات الثنائية التي تبدّد الجريمة بمجرد اكتشاف الجاني وتبرئة البقية.

3- لعبة الوجه والقفا في المتن:

لئن أعلنت علامات عتبات الرواية المدوّنة البصريّة واللّغويّة عن انخراطها في لعبة الوجه والقفا، وأظهرت قدرتها على وصف واستيعاب تلك الحالة من السّادية والوحشيّة والانفصام التي كانت مادّة العمل الروائيّ الخام، فإنّ هذا الانخراط يظلّ معلقًا في شكل ترجيحاتٍ وأسئلةٍ، تنتظر من المتن التخيليّ أن يثبت صحتها ويجيب عنها. إذ العتبات وإن كانت نصوصًا موازية للنصّ الأصليّ، تبقى خطابًا مسخرًا لخدمة المتن. وهو ما حملنا على الاشتغال بمتن الرواية المدوّنة التخيليّ، نتبّع فيه تجلّيات استراتيجيا لعبة الوجه والقفا في مقوّمات القصّ وأنماط الخطاب والخلفيّة الفلسفيّة وقوفًا عند دلالاتها.

1- الأزهر الزنّاد، زوايا عمياء، ص 6.

2- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، عالم المعرفة، العدد 164، ص 94.

3-1- لعبة الوجه والقفا في مقومات القص:

تتخذ الرواية الحديثة، بوصفها عالماً تخيلياً مبنياً باللغة وفي اللغة، مقومات القص وسيلة لبناء المعنى، فتصبح، بالتبع، تلك المقومات علامات مشحونة بالدلالات، قابلة للتأويل. وقد تطفن الأزهر الزنّاد إلى قدرة الشخصيات والأطر والخلفيات الفلسفية على قول آرائه ومواقفه ووصف الواقع الذي تقوله، وهذا ما سندسعى إلى الكشف عنه من خلال إخضاعها لمشرط الدراسة السيميائية.

3-1-1- لعبة الوجه والقفا في الشخصيات: شخصية رامي الأندلسي نموذجاً:

ما إن تجاوزت الشخصيات الروائية دور الفواعل، وتحولت إلى مادة طيعة يخلق منها الروائي علامة سيميائية ناطقة بالمعنى، حتى أناط الروائي به إليها. ومن ثمة صوّبنا نحو شخصيات الرواية المدونة نستنطقها، متخذين من الشخصية الرئيسية نموذجاً، نتقصى تجليات الانفصام واللاتمايز فيها، ودلالاتها.

3-1-1-1- تشظي الاسم العلم، تشظي الهوية:

يعين الاسم العلم المسمى في خانة المعين المعروف المتمايز عن غيره، فيخرجه بذلك من خانة التداخل واللاتمايز والاختلاف، وهو ما يحيطه بهالة من الطمأنينة التي لا تتمتع بها الأجسام المتداخلة اللامتمايزة المسخية. وتعدد أسماء أعلام الشخصية الرئيسية (رامي الأندلسي في الكلية، وحيد مشوار في بطاقة الهوية، شقشوق في الملهى الليلي)، يضعنا الروائي أمام شخصية ذات هوية سائلة، لا يمكن تعيينها، إذ التّعين والتّعرف "يقوم على اكتمال الهوية"¹ ما قبلها، أي على هوية مستحصلة، مسجلة على بطاقة هوية رسمية، أما شخصية الرواية المدونة فلا هوية ما قبلية لها، إنما هي تتخذ لنفسها هوية مزيفة حسب السياق، ففي مذكرة 1006/03/01 يكتشف القارئ أنّ الاسم الذي قدّمت به الشخصية (رامي الأندلسي) لا علاقة له بهويتها الحقيقية، إذ تسمّت به هروباً من مواجهة حقيقة أمرٍ هي أنّه طفل غير شرعي من علاقة عابرة جمعت امرأة "بلا هوية"²، "غريبة تائهة في الليل"³ برجلٍ عابرٍ في المكان "حلّ ضيقاً على البلاد مع فوج من الجنود الشباب يؤدّون الخدمة العسكرية، كان حارساً ليلياً في ثكنة طويلة الجدران"⁴، فضلاً عن أنّه عاش جزءاً من طفولته في قرية س و س في قمّرت، وأنّ جزءاً من اسمه المثبت على بطاقة الهوية (وحيد)، غير حقيقي "فقد سمّته أمّه به للذكرى... ذكرى أبيه الذي لم يعرفه طيلة حياته... ولم يره طيلة عمره"⁵، وأنّ اللقب (مشوار) اختارته له "سيّدة تعمل في قرية الأيتام، كانت تعرف (ه) عندما ك (ان) (ي) بيع المناديل في المحطة... وكانت تشتري من (ه) بعض ما (ي) بيع... وهي مغرمة بالمسلسلات المصرية فكانت تستلهمها في تسجيل الأطفال الذين يعبرون عليهم في الشوارع ويؤوونهم هناك..."⁶. وقد اضطرت الشخصية المبتورة

1- الأزهر الزنّاد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 138.

2- المرجع نفسه، ص 99.

3- المرجع نفسه، ص 99.

4- المرجع نفسه، ص 98.

5- المرجع نفسه، ص 245.

6- المرجع نفسه، ص 138.

الهوية إلى تزييف هوية هي مزيفة أصلاً، لحظة التقائه رانية الحجري، ذاك اللقاء الذي فجر من باطنه صوتاً خرج دفعةً واحدة "حذار... لا تقل لها اسمك الحقيقي... لست وحيد مشوار... لا... لست وحيد مشوار. (...)
قل ما شئت من الأسماء... قل مثلاً... رامي... نعم... "رامي الأندلسي"... نعم... هذا اسم جميل... أنت من الآن رامي الأندلسي"¹.

وبهذه الهويات المتعددة يجد القارئ نفسه أمام شخصية عابرة للهويات، تسترسل بين الأسماء الأعلام والشخصيات حسب المصالح والغايات مما يدخلها إلى عوالم الشر الضبابية الرمادية التي تراهن على عدم الوضوح من أجل البقاء، فهي هذا وذاك في آن واحد، تعيش على التخوم، ولكل شظية من شظايا هويتها سياق فيه يظهر وآخر فيه يغيب، وتفاجئنا الشخصية المتشظية بأنها تعي محنتها، إذ تصرّح قائلة: "كياني ممزق إلى شظايا متناثرة من الأصوات المتعاركة... ولي في كل صوت هوية... أشبه نفسي دائماً بقطعة البيتزا المقطعة أقساماً متساوية فلا تدري بأيها تبدأ... وجميعها تنطلق من مركز الدائرة"²، غير أنها بارعة في إخفاء حقيقتها، كأنما تدرّبت تدريباً مستمراً على "الاختفاء، والدوبان، والانسحاب، والرحيل، وهذا يعني ضمناً التدريب على لا نهائية الموت، والتدريب على الإحياء والبعث الدائمين"³، يساعدها في ذلك أن لا "أحد يشك في (ها) أو يتجاوز سطح الأشياء"⁴.

ومن ثمة، ولأنها بلا هوية، لم يقدم المتن الروائي شخصيته الروائية كاملةً ولا ثابتة، وإنما اختار أن يشظيها، فأنامها بالتبع إلى نوع الشخصية النامية التي تتحول على مدى السرد، وتنقلب، وتكشف عن وجوه مباغتة فيها، وليس هذا الاختيار اعتباطياً، إذ عمد إليه الروائي لأنه يخدم غايته المتمثلة في الكشف عن الزوايا العمياء، والكائنات الغريبة المفزعة التي تختبئ تحت جلودنا. فكلما اعتقدنا أننا عرفنا هوية الشخصية باغتنا وجه آخر هو أيضاً جزء لا يتجزأ من هويتها. وقد انتقل بنا الروائي بانسيابية مدهشة، من عوالم شظية إلى عوالم شظية أخرى (الطالب العاشق، الصبي المعذب المغتصب، المثلي المدمن)، موظفاً التداخل بين السرد التخيلي والسير ذاتي (المذكرات)، والانتقال بين الأزمنة (السرد الارتجاعي)، والتناوب بين أنواع الحوار (المباشر والباطني)، فإذا كل شيء في هذه الرواية شظايا متناثرة، لكنها كلعبة المربكة شظايا قابلة للتركيب في ذهن القارئ المثالي الذي تراهن عليه الرواية الجديدة، وعلى قدرته على لمّ المشتت وإعادة تركيبه توليداً للمعنى.

3-1-1-2- تشظي مواقف الشخصية من كل ما/من يحيط بها:

أثت الأزهر الزناد عالم الرواية الممكن بشخصيات مركبة لعل أكثرها تعقيداً شخصيته الرئيسية التي لم يكتف بتشظية هويتها فحسب، وإنما شظى أيضاً مواقفها بكل من أو ما يحيط بها. وقد تتعقد الأمور في بعض السياقات تعقيداً يجتمع فيه الوجه والقفا في لحظة واحدة مثلما وقع في الأمسية التي نظمها الكلية

1- الأزهر الزناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 138.

2- المرجع نفسه، ص 138.

3- زيجمونت باومن، الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشركة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2017، ص 28.

4- الأزهر الزناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 254.

لإحياء ذكرى رانيا الحجري "تلك الطالبة الجميلة الغانية... وشعلة النور المضيئة... ودفق السعادة الغامرة... وعاشقة الموسيقى... فؤارة الشعر... وبركان الحب تنفجر به جوارحها حيثما حلت... فهي مقبلة على الحياة تعب من لذائذها عباً... وقد فارقتها ذات يوم، فقرّر رفاقها في الدراسة تنظيم أمسية لذكرى روحها... أمسية الوداع"¹، تلك الأمسية التي حضرها أصدقاء رانيا وأهلها وحببيها رامي الأندلسي الذي قدّمه الوصف في حياة "شابّ فارّه طويل... نحيف وسيم... حزين... عيناه منتفختان... في يديه نظارتان شمسيّتان... وهو يلبس السواد. كان يسير وعيناه مركوزتان في التراب لا تفارقانه."² ولئن تواطأ منطوق الشخصية في مرحلة أولى مع الوصف لتأكيد شخصية رامي الأندلسي العاشق المكلوم الذي تردّد قليلاً ثمّ راح يقول للحاضرين: "رانية... آه يا رانية... كنت ملاكاً شاعريّاً... لقد كنت النجم... وكنت القمر... كنت بيرقاً منيراً مرّ من حجب سمائي الظلماء ذات ليلة... لكنّه لم يلبث أن عبر... سريعاً ثمّ غاب واندثر"³، فإنّ الحوار الباطنيّ ممثلاً في ذاك الصوّت الهادر الذي انبثق فجأة في جمجمة رامي يكشف عن شخصية أخرى مختلفة تماماً تسخر من ملائكية رانيا "ها ها ها... ماذا تقول؟... رانيا ملاك؟... كأنك لا تعرفها؟... أنت لا تعرف ما معنى الملائكة؟... ما معنى الطهر والتقاء؟... وما معنى الفضيلة؟... إن كانت هي ملاكاً فالواقفون أمامك أنبياء... ها ها ها..."⁴، وهنا تتسرّب شخصية وحيد مشوار لتأخذ بزمام الأمور وتصرّح بصوت مسموع: "لقد ماتت رانية بسبب ما اقترفت من ذنوب... بسبب ما جنت من الفسق والفجور... لتكون عبرة لمن يعتبر... هي حطب لجهنّم وبئس المصير... هي شيطان مارد يغوي ذوي النفوس الضعيفة من الأدميين... هي سافرة... عا..."⁵

إنّ صراع الهويّات الذي تعيشه الشخصية الرئيسيّة، لا يؤدّي إلى حديث متقطّع، غير منظم ولا متناسقٍ فحسب، بل إلى إدراكٍ غير منظمٍ للأشياء والأشخاص من حوله، فحالة الانفصام التي يشكو منها بطل الرواية تؤدّي إلى عدم استقرار مواقفه، الأمر الذي يجعله يصف شخصاً واحداً بالفضيلة تارةً وبالرذيلة طوراً، لأنّ الموقف الإيجابي الذي يتّخذه من هذا الشخص يرضي الهوية الخيرة فيه، ويخيّب آمال الهوية الشريرة، فيظلّ يتقلّب بين أفكار ومواقف متناقضة ومزاجيّة. والحقيقة أنّ تقنية الشخصية الانفصاميّة التي استدعاها الأزهر الزناد نجحت نجاحاً باهراً في لفت انتباه القارئ إلى الحقيقة التي يبنمها العالم المتخيّل، حقيقة الوجه والقفا، والزوايا العمياء التي تثب منها أشدّ الوحوش ضراوة، الوحوش البشريّة.

3-1-2- لعبة الوجه والقفا في الأطر المكانية:

لم يشطّ الروائي الشخصية فحسب، في مهمّة الكشف عن الشياطين التي تتسرّ بالزوايا العمياء، وإنّما شطّ الأمكنة أيضاً، وكشف عن حقائق مضمرّة لا يظهرها الوجه المشدّب الذي نحفظ لها به في أذهاننا.

1-2 - الأزهر الزناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 29.

2-3 - المرجع نفسه، ص 32.

3- المرجع نفسه، ص 35.

4- المرجع نفسه، ص 36.

5- المرجع نفسه، ص 37.

*كَلِيَّةُ الآداب: ممَّا نحمله عن هذا المكان من تصوّراتٍ هو أنّه فضاءٌ يلتقي فيه العلم والأخلاق. ومن ثَمّة ترنو إليه العيون مليئةً بنظرة الاحترام والتقدير والأمل في إعداد مواطنين أسياء يقودون البلاد على درب الازدهار والتقدّم. غير أنّ الرّوائي أثر أن يضعنا مباشرةً، ومنذ الصّفحات الأولى في مواجهة مدوّخة مع وجه هذا الإطار المكانيّ المرعب الذي يتسرّ بإحدى الرّوايا العمياء ممّا يقلّل من إمكانيّة فضح وجوده ويزيد من قدرته على حجب الحقيقة. ففضلاً عن اختياره إطاراً مكانياً للحدث السّرديّ الذي سيُمثّل القادح للعالم الرّوائي، وهو حدث جريمة قتل الطّالبة رانية الحجري في ذاك الرّكن المنزوي المخفيّ عن الأنظار نهراً، ذاك الرّكن الذي "فيه يكسر كلّ مصباحٍ جديد"¹، كشف الرّوائي عن حقائق تقشعرّ لها الأجساد، منها أنّ حارسها الليليّ "لا يخاف على الأثاث ولا على الأمتعة... إنّما خوفه على قناني الجعّة المخفية تحت السّرير... فتلك تؤنسه في الليالي الطّويلة... وهو يخشى أن يفتضح أمره ويطرّد من العمل..."²، وأنّ طلبتها تافهون سطحيّون ويتجلّى ذلك من خلال سقوط أذواقهم الموسيقية³ وتلفّتهم على الأجوبة الجاهزة قبيل الامتحان "وهم واهمون أنّهم يفهمون ويتابعون"⁴، وأنّهم كاذبون فيها هو رامي الأندلسيّ ينتحل شخصيّة عازف كمانٍ يرتاد كَلِيَّةُ الآداب "لتوسيع الآفاق وتحصيل شهادة إضافية"⁵، وهو ليس أكثر من "دي دجاي في الملاهي الليلية بضاحية قمرّت"⁶، مجرد دي دجاي مثليّ ذي طباع غريبة، يشتهي رانية الحجري مثلما يشتهي صديقها نرمين، ويتميّ أن يجمع بينهما. أمّا الطّالبة نرمين، ابنة الشّمال الغربيّ فكانت تتميّ عشيق صديقها الحميمة وهي حيّة، وحافظت على تعلّقها به حتّى بعد أن قرأت جرناله الذي "ارتسم فيه الوجه الذي يعرفه جميع النّاس، وارتسم فيه القفا الذي لا يراه أحد..."⁷، الجرنال الذي أعطاهها قفا رامي كما أعطاهها وجهه. لقد كشفت الجامعة من خلال خريجيها وطلبته عن قفٍّ مسخيّ، لا يمكن أن يقع عليه المارّون العابرون الذين لا يعرفون من الجامعة إلّا البناية وما رسخ في أذهانهم عنها من تصوّراتٍ موجبه، فهؤلاء يرون الغابة ولا يرون الشّجرة. وبإمالة اللّثام عن هذا الوجه تخيلياً يحذّر الرّوائي قارئه من الاطمئنان حتّى إلى أكثر الأماكن أمناً ورقياً، إذ قد يباغتك الشّرّ منها.

*حيّ النّصر: هو أحد الأحياء التّونسيّة التي صارت أيقونة الرّفاهية والثّراء والحياة المنعّمة السّعيدة، وهو تقريباً ما اعتقدته نرمين التي رأت فيه حيّ الهنك والرتك، المكان الرّاقّي الذي "تسير فيه الحياة على وتيرةٍ أخرى، سريعة موقّعة بطعم اللّذة وبمذاق الباذخ من كلّ شيء، من العطور والسّيّارات والمعاطف والأساور"⁸، الحيّ الذي كلّ ما فيه سيليكّت ربيعاً. غير أنّ هذا الحيّ يكشف عن حياةٍ أخرى فيها وجوه أخرى

1-2 - الأزهر الرّتاد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 12.

2- المرجع نفسه، ص 8.

3- المرجع نفسه، ص 49.

4- المرجع نفسه، ص 264.

5- المرجع نفسه، ص 140.

6- المرجع نفسه، ص 141.

7- المرجع نفسه، ص 232.

8- المرجع نفسه، ص 369.

قبيحة، فهو حيّ الدّعة والمثلية والحشيش والمخدّرات والجريمة. وفيه، عاش رامي حياة ثانية سرّيةً ملغزةً لا علاقة لها بحياته التي يحياها بوصفه طالباً في كليّة الآداب، حياة هتكت سرّها وسترها ليلى الشّريطيّة التي آمنت ببراءة الحارس اللّيليّ، ونزّهته عن ارتكاب جريمة بتلك البشاعة. ففي شقّة رامي، في حيّ النّصر وجدت الشّريطيّة ما جعلها تشبّه المكان بكهف إرهابيّ: "أقمصة أفغانيّة (...) عرايق صوفيّة مختلفة الأحجام... أزياء رياضيّة ذات خطوط جانبيّة... أحذية أديداس... خناجر وسيوف طويلة... لحي كثيرة اصطناعيّة... كتيّبات صفّر... قراطيس بخور وعطور... كانون صغير من الفخّار... هاتف نوكيا 3310، خرائط مطويّة متهرّئة... سبحة وحيدة من حبوب تفوح بالعنبر... سجّادة صلاةٍ مجهّزة ببوصلةٍ تشير إلى القبلة..."¹ وبتعدد هذه الأشياء، يؤكّد الرّوائيّ أنّ العقل البدائيّ يمكن أن يقطن أرقى الأحياء السّكنيّة وأثرها، وأنّه من قلب الحضارة تبرز أشدّ الأسلحة بدائيّة ووحشيّة وضراوة: الخرافة والجهل والإسلام السّياسي الذي يستغلّ أحدث ما توصّلت إليه الحداثة من أدوات تمويه وإبادة.

ويتّضح من خلال دراسة هذين الإطارين المكانيّين أنّ الرّوائيّ اختار تقنية الوجه والقفا ليثبت أنّه من العبث الاعتقاد أنّ للشّرّ أمكنة دون أخرى، فالشّرّ لا يرتبط بأمكنة ولا أزمنة، إنّّه واسع الانتشار "يتسرّب من كلّ شبر من بيوتنا وكوكبنا: من الشّوارع المظلمة، ومن شاشات التّلفزيون البرّاقة، ومن غرف نومنا، ومن مطابخنا، ومن أماكن عملنا، ومن قطارات المترو التي نركبها ذهاباً وإياباً، ومن النّاس الذين نقابلهم، ومن النّاس الذين عجزنا عن ملاحظة وجودهم، (...) أو من أناسٍ غيرنا قادرين على تدمير بيوتنا وأماكن عملنا، وعلى التّهديد بتدمير أجسادنا، حيث تنتشر في أيّة لحظة الأعمال الوحشيّة الإرهابيّة، وجرائم العنف، والاعتداءات الجنسيّة"²، وكما أنّه ينبت كالشّياطين في كلّ مكان، يظهر الشّرّ في أيّ زمان، "يظهر فجأةً بلا سابق إنذار ويضرب بعشوائيّة بلا منطق ولا نظام. والنتيجة هي بيئة اجتماعيّة تشبه حقل الغام نعلم أنّه زاخر بالموادّ المتفجّرة، ونعلم يقيناً أنّ المتفجّرات ستنفجر عاجلاً أم آجلاً، لكنّنا لا نستطيع أن نخمّن زمان انفجارها ولا مكانه."³ وبهذا العالم التّخييليّ الذي يسكن فيه الشّرّ حتّى أكثر الأمكنة أماناً في تصوّراتنا، يفتح الرّوائيّ عيني قارئه على حقيقة مفادها أنّ قسماً كبيراً من تصوّراتنا محكومٌ بالأوهام.

3-2- لعبة الوجه والقفا في أنماط الخطاب:

ورّط الأزهر الزّناد في روايته "زوايا عمياء" أنماط الخطاب، وجعلها طرفاً في لعبة الوجه والقفا. إذ كلّما رسم السّرد صورةً، نسفها الحوار الباطنيّ، وكلّما كشف الحوار الثّنائيّ وجهها، كشف الحوار الباطنيّ نقيضه. فيها هو رامي الأنديسيّ في حوار الثّنائيّ مع نرمين يبكي رانية، ويصف حزنه وحرقة وعجز جسده على تحمّل صدمة فقدانها، يقول: "أهلاً نرمين... صار الوجود قفراً يباباً بعدها... يا نرمين... ساقاي لا تكادان تقويان على حملي... يا نرمين..."⁴ غير أنّه سرعان ما "جعل رأسه بين كفيّه وهو مطرق على الأرض يحاول أن يضغط

2-1 - الأزهر الزّناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 369.

2- زيجمونت باومان، الخوف السائل، ص 26-27.

3- المرجع نفسه، ص 60.

4- الأزهر الزّناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 32.

على جبهته... أو يفجر جمجمته ليخفت الصّداع الرّهيب وينفث ضغطه المكتوم كالبركان...¹، ولم يلبث أن انفجر صوتٌ من داخله يصرخ راسمًا صورة مغايرة للصّورة الّتي رسمها الحوار الثنائي: "لا... لا... يا رامي... تلك الفتاة... هاها... سبب فتنة وغواية... بذرة شيطان وكتلة شرّ... سافرة... زانية... لقيت ما تستحقّ من العقاب... لقد حلّ بها غضب السّماء... فأزيحت من الوجود... وجب أن ينقطع نسل الشّذوذ من البلاد... ومن العالمين."²

وقد تتعقّد الأمور أكثر فأكثر، عندما يتشظى الحوار الباطنيّ إلى أصواتٍ متنافرةٍ تتقاتل في رأس الشخصية، فتتقاذف الهويّات المتعايشة في رأسها وتتعاتب وترمي كلّ واحدةٍ منها الأخرى بالتّهم: "انبتق في أذنه الباطنيّة صوت خاله اختفى مدّة طويلة:

-رامي... هل تعتبر نفسك بطلاً؟

-وماذا فعلت أنت يا وحيد؟ لتقتصّ منهنّ... بسبب ما فعلن بك وما يزلن يفعلن؟

-وهل في قصاصك شيء ناجع مفيد؟... ما حدث فات... لا رجعة فيه... وهو لا يعود... وأنت ما تزال تعيش

على الأوهام... أنت تجترّ خيبتك وجراحك... وجب الخروج، يا رامي، من هذه الدّوامة.³

وبهذا الصّراع يقف القارئ على وجوه متناقضةٍ من شخصيّة رامي الأندلسيّ الّتي خلقها الرّوائي على هذه الشّكلة حتّى يؤكّد أنّ الحقيقة ليست معطى واحداً جاهزاً، وإنّما هي شظايا ومزق ونسب، منها السّطحيّ الّذي نراه، ومنها المضمّر الّذي لا تدركه العين المجردة ويحتاج إلى حفر وتقشير حتّى نمسكه.

3-1-3- لعبة الوجه والقفا في الخلفيّة الفلسفيّة للرّواية: الفرويديّة

كشف فرويد أنّ العقل ليس المتحكّم في الدّات الإنسانيّة، وأنّ الباطن من لاشعورٍ، وهلوساتٍ، واستيهاماتٍ، قد يكون هو الرّبّان، وأنّ العقل الّذي يقول عن نفسه "أنا في جسدي كالنّوتّي في سفينته" ليس إلّا أداة قمعٍ وإسكاتٍ للآوعي، وأنّ ظاهر الدّات البشريّة ليس بالضرورة حقيقتها، وأنّ الخفيّ قد يكون أشدّ حضوراً وواقعيّة. وهو ما سمح بطفرةٍ في عالم الرّواية، أعتقتها من الالتزام بالواقعيّ، والموضوعيّ، والمنطقيّ، والمعقول، فاندرجت في تلك العوالم الخفيّة داخل الدّات الإنسانيّة.

وإلى عوالم الفرويديّة، تنتمي شخصيّة رامي الأندلسيّ بطل رواية "زوايا عمياء". فقد قدّمها المتن الرّوائي شخصيّة بلا أخلاق، شخصيّة دونجوانيّة، إذ يحبّ رانية ويشتهي صديقها الّتي يظنّ يتأمّلها فيجدها "جذابة... وفي هيأتها أسرار دافئة... والصّدر منهما على نفس الاستدارة والتهود... الطّول واحد... كأنّهما امرأة واحدة في شخصين... وشهوتي تزداد إليهما معاً"⁴، ويواعد نرمين ويحلم بأن يجمع بينها وبين صديقها وفاء: "ترأى له أنّهم كانوا في غابة الفرنان على حافة الطّريق... بين طبرقة وعين دراهم... السيّارة مركونة في

1- الأزهر الرّناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 33-34.

2-3- المرجع نفسه، ص 34.

3- المرجع نفسه، ص 300.

4- المرجع نفسه، ص 171.

منعطف خال من العابرين... مغطّاة ببعض الأغصان حتّى لا ينعكس عليها شعاع الأضواء من السيّارات العابرة إذ يتسلّل من خلال الأشجار على جنبات الطريق... ثمّ تبدّت له نرّمين ومرافقتها جنباً إلى جنب...¹ وهي فضلاً إلى ذلك، شخصيّة تنتمي إلى عالم الجريمة، ذنّبا بشريّاً، قاتلا متسلسلاً يقتل النّساء، ويحتفظ بحلماتهم للذكّرى، كتلة من المخازي الغارقة في الاستهجمات الجنسيّة الحيوانيّة، إذ يرسمه الوصف سبّعا متعطّشا للرّضاع: "شعر بالارتواء والامتلاء... وتراعى له أنّه يرفع رأسه ويتلقّت يمنة ويسرة مثلما تفعل السّباع بعد أن تكون قد غمرت رؤوسها بين ضلوع الفريسة تنهش الأحشاء... مسح بظهر يده شفّتيه وراح يتأمّل السّائل الأحمر... استغرب حمّره... أين الحليب؟ هل حال الحليب أحمر في هذا المكان؟"²

وحثّى يصل الروائيّ بشخصيّة الرّئيسيّة إلى أعلى درجات السّقوط، صوّره مثليّاً يدور "أمام المرأة عاريا يتفقد بالنّظر كلّ شيء في بدنه... انجذب ببياض بشرته فلم يتمالك... أن امتدّت يده تداعب كتفه وتنزل على مهل فتجول في البطن وتعلو في اتّجاه الصّدر... غمرته نشوة قصيرة سرعان ما انقشعت... فتح عينيه... تنحنح يسرّح حلقه من بحّة وهميّة... وراح يبحث عن شعيرات يريد نتفها في مهدها قبل البزوغ... شارفت عبوة مزيل الشّعير على النّفاذ (... طلى الإبطين وبعض المواطن في الصّدر والسّاقين... وراح ينتف شعيرات بدأت رؤوسها تطلّ من فتحة الأنف..."³ وهذا الاسترسال الجندريّ بين الذّكورة والأنوثة، أطاح الروائيّ بكلّ ما من شأنه أن ينمي الشّخصيّة إلى عوالم الوضوح والتّمايز الأخلاقيّ.

ولنّ رشّح هذا السّطح الذي اجتهد الروائيّ ببراعة في إقناع القارئ به للوهلة الأولى تحامل هذا الأخير على الشّخصيّة التي حرّمها خالقها من التعاطف والشفقة، فإنّ وجهها آخر سرعان ما يقتحم علينا موقفنا المعادي لشخصيّة رامي الأندلسيّ التي تتحوّل بانسيابية مذهلة من مجرم يستحقّ الكراهية والإعدام تحقيقا للعدالة، إلى ضحيّة، ضحيّة تشابكت أطراف عديدة في جعلها تكون على الشّكل الذي كرهناه، فإذا عنفها وساديتها، ووحشيتها ودمويتها، ليست جوهرها، وإنّما هي صناعة. إنّها صناعة بيئة اجتماعيّة مريضة أنانيّة حرمتها الهويّة بحرمانها اسم والده ولقبه، ممّا جعلها تعيش وجودها بوصفه غلطة: "أتيت أنا إلى هذا الوجود في غلطة كبيرة... خطأ فظيع أورثني الشّقاء والألم... زرع حياتي شوگا يابساً على مدار الفصول... طريقي أسلاك شائكة وصبار صحراوي لا يعطي ظلّاً ولا ماءً... أهرب طلباً للنّجاة من أشواكه فأقع في براثن الأفاعي التي تنهشني حتّى النّخاع... كياني ندوب عميقة لا قاع لها ولا قرار... تتدفّق من الواحد منها ألسنة الحمم، وكلّ نبضي فيه ينزّ بعصارة الشّقاء والألم..."⁴ ثمّ حرّمها ثدي الأمّ بوصفه مصدر الحنان والأمان، ذاك المصدر الذي قاسمه فيه غيره من آبائه الكثر في البداية فيقول مستذكراً: "كانت أمّي تناولني ثديها للرّضاع، ثمّ يطرق الباب ويدخل شخص غريب... ينام معنا... وأروح أنا أرضع ثدياً وهو يرضع الآخر... أحاول أن أرفع

1- الأزهر الزنّاد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 284.

2- المرجع نفسه، ص 284.

3- المرجع نفسه، ص 60.

4- المرجع نفسه، ص 178-179.

رأسه عنه بكلتا يدي¹، ثم صار حالاً عليهم وحراماً عليه عندما حرمت أمه من الرضاع إلى الأبد "رغم البكاء والنحيب والصراخ"².

ولم يتوقف ظلم البيئة التي نشأت فيها الشخصية عند حرمانها من الهوية ولذة الرضاع وحنان الأم وحضنها، فقد جُرّت جرّاً إلى الفساد عندما تعلّمت على يد أبيها الجديد كيف تتعوّد مذاق الخمرة المرّ، وكيف يكون التدخين: "شفط ثم خزن ثم إخراج"³، ثم أُكرهت إكراهاً على الشذوذ مع الخالة التي وجدتها إلى جانبها في الفراش، وأبيها الجديد الذي اغتصبها، وكانت هذه الجريمة أقسى ما يمكن أن يعيشه طفل صغير، خصوصاً وأن أمه التي توقع منها أن يعلو صراخها عندما اكتشفت الجريمة وأن تهال على الرجل الغريب بما في يدها وأن تنفث ريشها مثل الدجاجة وأن تنتف شعر لحيته وتشقّ جمجمته نصفين "ركّزت نظرها في الأرضية الوسخة واستدارت على مهل... أغلقت الباب في رفق خلفها"⁴، وسرعان ما صار الصبي الصغير يخرج ساعة أو ساعتين صحبة بعضهم... ثم يعود بعد أن يختلي به أناس غرباء فينشطر في كلّ مرّة "ويتعالى شطر يحلق في الفراغ ويبقى شطر آخر يتمرغ هناك في الوحل..."⁵

لقد لطمت الأقدار الشخصية، وزادها السقوط الاجتماعي تردّياً ومأساويةً، فحوّلتها طفولتها المغتصبة إلى كتلة من العقد التي ظلت تراكب وتتعمّد حتى أضحت بمثابة قنبلة عنقودية تنتشر أضرارها على نطاق واسع، فلا تخرج من جريمة إلا لترتكب جريمة، قاتلاً متسلسلاً ينتقم لماضيه في حاضره، ومن ثمة كان ماضيه الذي اجتهد الروائي في استدعائه يبرّر حاضره العنيف وساديته المفرطة. فلأنه حرم من الأب رفض وحيد مشوار أبوة الجنين الذي حملته رانية الحجري في أحشائها رفضاً قاطعاً تظهر قطعته في تواتر أساليب النفي في قوله: "لا... لست أباه... ولن أكون... جنى عليّ أب لم أعرفه... ولن أجني على أحد... لا أريد أن أجني على أحد... جنى عليّ أب لا أعرف عنه شيئاً... (... أنا ثمرة حبّ يكتنفه السواد واليبس في حلقة الظلام... سواد الوجود ويبس المكان وشظف الزمان... لقد جنت عليّ أم ضاعت معالم وجهها في متاهات الطريق... طواها الزمن وصارت في غياهب المجهول"⁶، ولما رفضت إجهاضه قتلها شرّ قتلة. ولأنه حرم ندي أمه، ظلّ مهووساً بالرضاع واجتزاز الحلمات وجمعها، ولأنه كان هدفاً للاغتصاب فقد رجولته وصار مثلياً يفتك برجولة غيره.

لقد أخرجت الفرويدية الشخصية الرئيسية في هياة لا ينفصل فيها الفاعل عن المفعول به، فهو الجلاد الذي أدمته سياط الحياة، والجراح الجريح، والقاتل القاتل، والعنيف المعنّف، وهذا الجمع بين المظهر والمضمّر، وبين المجرم والضحية، في شخصية واحدة، يؤكّد الروائي أنّ العلاقة بين قطبي الثنائية ليست ضديّة، بحيث يلغي حضور أحدهما الثاني، وإنّما هي علاقة استرسال تقوم على لعبة الاختفاء والظهور

1- الأزهري الزناد، زوايا عمياء، مرجع سابق، ص 106.

2- المرجع نفسه، ص 106.

3-4- المرجع نفسه، ص 117-118.

4- المرجع نفسه، ص 124.

5- المرجع نفسه، ص 128.

6- المرجع نفسه، ص 179-180.

اللائهائية. إنّ الحواجز بين المجرم والضحية ليست صلبة، ومن ثمة يتوجب علينا دائما أن نتوقع ظهور الجريمة من رحم البراءة التي حرّمت بياضها، وألا نستبعد براءةً مغتصبةً خلف السادية المتوحشة، وأن نعيد النظر باستمرار في تلك الثنائيات التي تدعي تنظيم فوضانا بحدودها الصلبة والواضحة بين الأطراف الضدية، مادام الواقع يثبت في كلّ مرّة أنّه أشدّ تعقيداً وسيولةً.

الخاتمة:

بهذا التوظيف المكثّف لإستراتيجية الوجه والقفا، الممتدّ من العتبات اللغوية (العنوان) والبصريّة التشكيلية (لوحة الغلاف) والخطيّة (تقنية كتابة العنوان) إلى المتن، أطراً وشخصيات وخلفيات فلسفية، جعل الأزهر الزنّاد رواية "زوايا عمياء" مصباح ديوجين ما بعد حدائريّ رفعه وسار به على الحقيقة وعلى المجاز في أزقة المجتمع التونسيّ المعتمة، مسلّطاً ضوءه على ما اعتراه من فصام جماعيّ ليست شخصية رامي الأندلسيّ إلا علامة من العلامات الدالة عليه، ليكون طوق النجاة الأخير من الانزلاق إلى فوهة العتمة التي تلتهم كلّ شيء، مثلها مثل المسخ.

ولكنّ الرواية، رغم نورانيّتها وإشعاعها ومهمّتها التنويريّة النبيلة، لا يمكن أن تمحو العتمة والظلال. فهذه ليست مهمّة الرواية، بل مهمّة قارئها، إذا ما نجح في قنص العلامات وتأويلها، وتسليح بالسّنن الذي تبني به الصّورة المعنى. أمّا الرواية فإنّها تفضح، وتسليط الضّوء، بدرجات متفاوتة، لتكشف عن كلّ الأجسام المعتمة التي تعترض نورها والتي كانت متحصّنة بالظلمة، دون محوها أو تبديد سوادها. لقد بلّغ الروائيّ الرسالة، وعلى القارئ أن يضطلع بدوره في اتقاء التّهاية الكابوسية.



المصادر والمراجع:

- 1- الزّناد، الأزهر، زوايا عمياء، منشورات بوب ليبريس (Pop Libris)، تونس 2024.
- 2- الزّملكاني، التّبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، 1964.
- 3- الزّملكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، 1974.
- 4- إيكو، أمبرتو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996.
- 5- باومن، زيجمونت، الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشركة العربيّة للأبحاث والنّشر، ط1، بيروت، 2017.
- 6- فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النّصّ، عالم المعرفة، العدد 164.
- 7-Bakhtine, Mikhaïl, Esthétique et Théorie du Roman, Trad du Russe par: Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1975.

**الجملة بين النظام والاستعمال
عند سوسير وبنفنيست**

**The Sentence Between System and Use
At Saussure And Benveniste**

د. خالد السّويح

**جامعة صفاقس
تونس**

soyehkaled@gmail.com



الجملة بين النظام والاستعمال

عند سوسير وبنفنيست

د. خالد السويح

ملخص:

تستثمر المقالة الثنائية المركزية في اللسانيات السوسيرية المبنية على المقابلة بين النظام والاستعمال في تبين منزلة الجملة ضمن مجموع الظواهر اللغوية، وتعمل على استكشاف ما يتميز به المفهوم من تعقيد وتشعب خلفا الالتباس والحيرة في الإدراج والتصنيف، ثم إنها، فضلا عن ذلك، تتابع الأصداء المتمخضة عن تفاعل المقاربات اللسانية اللاحقة مع المفاهيم الأساسية في دروس Saussure، وذلك عبر التركيز على Benveniste وما أفضى إليه التلازم الصريح في نظرياته بين استغلال تلك المفاهيم من ناحية أولى، والعمل على بلورة منظور تلفظي جديد مختلف في مواضعه وأهدافه عن البنيوية إلى حد ما من ناحية أخرى. وتتقصّد تلك المتابعة استجلاء الدور الذي مُنح للثنائية المذكورة في فكّ التعقيد والتردد الواسمين للدروس، والمشكلات التي تمّ تخطّيها بفضل ما اقترحه المدخل التلفظي من تدقيقات وتشقيقات فيما يخصّ النظام والاستعمال.

الكلمات المفتاحية: نظام، استعمال، لسان، كلام، مجرد، ملموس، علامة، شكل، مستويات لسانية، مركّب.

Abstract:

The article exploits the central dualism in Saussure's linguistics, which is based on the contrast between system and use, in clarifying the place of the sentence within the totality of linguistic phenomena and works to explore the complexity and bifurcation that characterize the concept, leaving behind ambiguity and bewilderment in inclusion and classification. Then, in addition to that, it follows the echoes resulting from the interaction of subsequent linguistic approaches with the basic concepts in Saussure's lessons, by focusing on Benveniste and what resulted in the clear correlation in his theories between exploiting those concepts on the first hand, and working to crystallize a new, different enunciative perspective in its themes and goals are somewhat structuralist on the other hand. This follow-up intends to clarify the role that was given to the aforementioned duality in unraveling the complexity and hesitation that characterizes the lessons, and the problems that were overcome thanks to the checks and differences suggested by the enunciative approach regarding the system and use.

Keywords: system, usage, language, speech, abstract, concrete, sign, form, linguistic levels, phrase.

1- مقدمة:

فتحت اللسانيات دروبا جديدة للتفكير في الكيانات اللغوية من خلال استصفاء المحكّات المناسبة لبلورة التعريفات وضبط السبل الاختبارية الفعّالة لعزل الوحدات وتصنيفها. وتُعتبر الجملة واحدا من المفاهيم الأساسية التي لم تُعر منها الأنحاء القديمة أو ممّا يقوم مقامها وينهض بما تنهض به من أدوار على صعيدي التركيب والمعنى. وما من شكّ في أنّ اندراجها في النظريات اللسانية لابدّ أن يصحبه تنظير ثريّ يواكب من خلاله خيارات العمل وتطلّعات برنامج البحث في هذه النظرية أو تلك طبقا لما تحرص عليه الاتجاهات اللسانية المختلفة من التزام بالعلمية ونزوع إلى الاختبار وتقيّد بالصرامة والانضباط في اختيار الموضوع. وقد يلاحظ الدّارس أنّ ذبوع المصطلح (الجملة) عند اللسانيين ورسوخ اعتماده في تحليل المعطيات اللغوية لم يفتن لديهم بنتائج مهمّة على صعيد التعريف تحسم الغموض والالتباس الموروثين عن الأنحاء القديمة لاسيما النّحو الغربيّ في نماذجه التعليمية المتولّدة من نحو بور-روايال (1660م).

والبيّن أنّه تقدير معقول متى أخذنا بعين الاعتبار مراوحة اللسانيين في الغالب، بين استعادة المعايير التركيبية والتّعمية والإخبارية والطّباعية المألوفة في بلورة التعريف الذي تُبنى عليه النظرية وتتمّ في ضوئه عمليات التحليل والتّعميمات، وبين تحويلها إلى مصادرة يُصبح من خلالها اللّغويّ في حلّ من التعريف. بيد أنّ هذا التّقدير لا يُبطل ما نسبناه إلى اللسانيات من خصائص منهجية؛ إذ يفضي تأمل النظريات إلى استخلاص سمتين عامتين مفيدتين في هذا المجال: إحداهما التفكير في طبيعة الكيان اللّغويّ المسّمي "جملة" على قاعدة الاختيارات المنهجية الكبرى التي توجّه البحث في هذه النظرية أو تلك، والأخرى الاهتمام ببنية الجملة والعلاقات التركيبية النّاطمة لترتيب عناصرها والقيود المتحكّمة في هندستها والعمليات الذهنية المولّدة لها إلخ... وهي الشّواغل المركزيّة للنظريات النّحوية وعلم التركيب منذ بداية النّصف الثّاني من القرن العشرين تقريبا.

وإذا قصرنا العناية على السّمة الأولى، اتّضح لنا أنّ النّواة النّظرية التي انبثقت عنها المواقف المختلفة تعود إلى البنيوية السّوسيرية وما اقترحته من حيل إجرائية تتعلّق بطرق النّظر في المعطيات اللّغوية والفصل بين مراتبها على قاعدة النّظام والاستعمال والمجرّد والملموس. وتكمن قيمتها الكبرى في ضبط ما يدخل ضمن دائرة اهتمام اللّسانيّ البنيويّ وما ليس كذلك، ومن ثمّ، انفتح التّنوع اللاحق في المقاربات على تقييم صريح للمقابلة بين الجهاز والاستعمال والمجرّد والملموس، ولجدوى الاكتفاء بالنّظام المجرّد في الدّراسة وللنتائج المنبثقة عن الإجراءين في رصد الجوانب الإشكالية لحقيقة الجملة وما تثيره من صعوبات في التّصنيف. ومن نماذج الجدل في الجملة على قاعدة التّقابلات المذكورة ما نجده عند Benveniste في سياق اهتمامه بالتلفّظ والخطاب؛ ذلك أنّه ولج الباب من جهة ما راكمته البنيوية من مفاهيم ومقترحات في معالجة الظّواهر فانقاد إلى تفرّعات وفصول مهمّة تُفهم في الغالب من خلال علاقتها بالمشكلات التي أثارها دروس Saussure.

2- من الماديّ إلى المجرد:

2-1- التجريد ومفترضاته:

للتجريد في الأعراف العلمية معان منها: أنّه نشاط يجريه الذّهن ويقوم على فصل عنصر ما من شيء محدّد، سواء كان خاصيّة أو علاقة، وإيلائه اعتباراً مستقلاً عن بقيّة ما يتّصل بذلك من عناصر أو خصائص أو حتّى بالشّيء نفسه، وقد يدلّ كذلك على الفكرة نفسها الحاصلة عن عمليّة التجريد بالشّكل المذكور (مدخل Abstraction ضمن: Dictionnaire actuel de la langue française)، وهو بالإضافة إلى ذلك "انتزاع النّفس عنصراً من عناصر الشّيء والتفاتاً إليها وحده دون غيره" (صليبا، 1982، ج1، ص246-247). ولا يخفى أنّه مبنيّ على ضروب من الانتزاع يسلّطها الذّهن على الشّيء مبتدوهاً الجانب الواحد من جوانبه ومنتهاهما "النّزع الكامل" المفضي إلى تحصيل صورة للمادّة بحسب ابن سينا (م ن، ج1، ص249)، ولهذه الأسباب كان تعريف الصّورة عند الأسلاف مفتوحاً على هذه المضامين؛ إذ أورد الجرجاني أنّ صورة الشّيء هي "ما يؤخذ منه عند حذف المشخّصات، ويقال: ما به يحصل الشّيء بالفعل" (التّعريفات، ص116). والبيّن أنّ التعريفات المتقدّمة تنصّص على وجهين مختلفين للإجراء المذكور بما أنّها تنطبق على ملكة من ملكات الإدراك عند الإنسان عموماً، والتي يبني بواسطتها المفاهيم والتمثيلات الذّهنيّة ويدرج المدركات في مقولات وأصناف، كبناء مفهوم المثلث من مختلف أمثله الواقعيّة سواء كانت ذات زاوية قائمة أو متساوية الضلّعين أو متساوية الأضلاع (Delaunay، 2008، ص27)، وهي فضلاً عن ذلك، دالّة على نشاط مهمّ من أنشطة العالم الذي يبني فيه التّبصّر بالظواهر والأحداث وكشف قوانينها على إهمال كلّ الظروف المحيطة بحدث ما، وعدم الاعتداد بعوارض المادّة والتّخلّص من الخصوصيّات (particularités) في تمثّل الكيان موضوع النّظر، وبالتالي يتوقّف التجريد في هذه الحال على التّخلّص من كلّ ما له صلة بالمحسوس المباشر لغاية استخلاص الطّبيعة الثّابتة (nature constante) أو الشّكل والصّورة (forme) المقدّر انتظامهما للمحسوس العينيّ المبحوث فيه. وبذلك تقوم الخطّة فيه على التّبسيط (simplification) الجاري إلى إحراز الأمثلة (idéation)، والذي يقتضي التّخلّص من شتّى ضروب التعقيد الظّاهريّة المكتنفة للموضوع (م ن). ولا شكّ أنّ خصائص المسار الموصوف تلخّص كذلك الموقف الإجرائيّ الذي يتيح للعالم تحديد مجموعة من العلاقات الثّابتة بين الوقائع ليجرّد منها بصورة استنباطيّة القوانين المسيّرة لها (م ن).

وهكذا، فإنّ الوصل بين المعاني المتقدّمة يظهر أنّ التجريد لا يفضي إلى حقائق منقطعة عن المحسوس محطّ الانطلاق، والمقابلّة الجارية بينهما ليست من جنس ما يقع في المعاني التي ينقض بعضها بعضها كالحياة والموت والسّود والبياض والفرح والحزن، بل هما أقرب في التّصوّر إلى أن يكونا واقعين في الشّيء الواحد وقوعاً مبناه على الاتّصال والتّلازم، والدّليل أمران: أحدهما أنّ المجرد، حتّى وإن قدر المنظر أنّه صورة مصنوعة بموجب تقديراته، لا يمكن أن يرى مفصّلاً عن المحسوس لأنّه مستخلص منه، وهو ما يعني أنّه جزء منه. ولتلك الجزئيّة مبرّر نجده في التّعريف السّابق للصّورة عند الجرجاني، واعتبارها "ما به يحصل الشّيء بالفعل" (التّعريفات، ص116)، دليل على أنّ "المحسوس" من جهة ما هو مقابل للمجرد، يتكوّن

بموجب التعريف من مشخّصات مادّية لا تجتمع فيه كما اتّفق، بل بمقتضى صورة مجرّدة تُصَبّ في قالها تلك المشخّصات، وبها تتحقّق في الوجود كيانا محسوسا، منفصلا بذاته، متمتعا بهويّة مستقلة.

2-2- التجريد في اللّغة متوقّف على بيان ما نجرّد:

انصبّت محاورة "كراتيلوس" عند أفلاطون (1995) على معالجة قضايا التسمية ومسايلها النظريّة في اللّغة، ومن أهمّ ما انتهى إليه المؤلّف أنّها ظاهرة مشتبكة بالإنجاز الحيّ للّغة، الذي هو عمل التكلّم (L'action de parler). والملاحظ أنّ ذلك العمل -على اقتضائه للمتكلّم- متوافر على مجموعة من الشّروط الدّاخلية الخاصّة، ومنها عمل التسمية نفسه وقواعد استخدام الشّيء في تأدية الوظيفة المنوطة به. ولئن كانت هذه الدّقائيق مشغولة بتوضيح التسمية وكشف منطق تولّدها في الواقع العمليّ، فإنّها كذلك قابلة في جانب كبير منها للتّطبيق على اللّغة؛ إذ هي تنفتح على "عمل التكلّم" بوصفه المرتكز المادّي الصّلب الذي تتحقّق به وفيه التسمية، ولما كانت غير منفصلة عن اللّغة بات ذلك الحدث نفسه المظهر الدّالّ على تحقّق الثّانية عمليّا.

وقد يبدو ذلك من البدايات الثّابتة في تمثّل اللّغة لوضوحه وبساطته وخلوّه من التعقيد النظريّ، ولكننا لم نسقُ لهذه الأسباب فقط، ولا لقوّة وجدانها فيه، بل أوردناه لكونه يمثّل عتبة من العتبات الأولى في التّشخيص التي بدا فيها الانشداد إلى المظهر الخام (brutal) للحقيقة اللّغويّة بيّنا. ومقصودنا بالانشداد بصفته تلك، سداجة الموقف (naïveté scientifique) وخلوّه من الفروض الموجّهة بدليل أنّ نظريّات كالتداوليّة ونظريّة "اللّعب اللّغويّة" (Wittgenstein) المعنيّة في الأصل بالدّلالة وعلاقتها بالاستعمال، تعتمد المنطلق نفسه تقريبا ولكنّها تدكّيه بالفروض والمبررات التي تؤهّله للتّحوّل إلى برنامج بحث في سياقات علميّة مغايرة. وللإشارة هنا إلى اختلاف السياقات أهميّة بالغة، فهي بقدر ما تدلّ على أنّ المدخل غير المضحيّ بالاستعمال في تمثّل اللّغة مفتوح على حركيّة العلوم وقضاياها الحادّة¹، فإنّ الكشوفات المطّردة حاليا في العلوم المجاورة كفيلة، من ناحية أخرى، بأن تزحج تمثّلنا لطبيعة الأساس المادّي للّغة نفسها، وضبط ما يفيد في مقاربتها كالانفتاح على تطوّر الدّماغ وعمله وشكل الجمجمة ومظاهر التّداخل بين الطّبيعة والثّقافة في تشكّلها إلخ... (Deacon، 1997)².

ولعلنا بالسّير من أفلاطون إلى ما عليه الأنحاء والعرفانيّات وعلم النّفس وعلم الأعصاب وغيرها اليوم من تقدير لحقيقة اللّغة وحصر للأسس التي قد تؤخذ في تعريفها وبيانها، نكون قد رسمنا مجالا يحيط بمختلف الممكنات الحاصلة في الدّخول إلى اللّغة، أحد طرفيه حدث التكلّم نفسه والآخر شيء لك أن تصله بالذهن أو تربطه ببيولوجيّة الإنسان، وبينهما محطّات كثيرة وخيارات عمل مختلفة. والتّدجّ من الحدّ الأوّل

1- ننبّه على أنّ الجمع بين أفكار أفلاطون والتّداوليين لا يعني إدراجه ضمنهم أو تأصيل أطروحاتهم في أفكاره، بل هو جمع لا يجاوز ما وجدناه عنده من إشارة إلى "عمل التكلّم" بها هو تشخيص للوجه العمليّ للّغة.

2- مثّلنا هنا Deacon لغنى مؤلّفه وعمق التّقاش الذي بلوره لمختلف الأطروحات الحديثة في اللّغة واستفادتها من شتى المشارب، ولما كشفه فيها أحيانا من تضليل.

إلى مقابله مبني على الخروج من تمثّل اللغة على أنّها نشاط (activité) وإنجاز إلى النّظر إليها على أنّها حاصل (produit) قابل للانفصال بذاته والتمثّل خارج دورة الكلام (Coseriu، 2007، ص1). ولا شكّ في كون اللّسانيّ في كلّ موقف يتّخذ مفعّل للتّجريد، ومنته بمقتضاه إلى تقدير صورة تجمع الأصول والمقادير التي تنتظم الظواهر القابلة للملاحظة (les phénomènes observables) بحسب العدسة الخاصّة بكلّ مقارنة على حدتها.

وعادة ما يلخّص المنظّرون حاصلهم بعبارة "المملكة" (compétence) باعتبارها خزّانا مجردا يستوي المرصود من الاستعمال عندهم إنجازا له، ويكون الاختلاف الجاري بينهم في تقدير ما تمثّله اللغة في مشهد الكلام منصوبا عليه في أوصافهم. ومن دلائل ذلك، أنّ Springer (1998، ص81) نقل عن Habermas (1995) في سياق حديثه عن قيمة التّجريد في ضبط عناصر المقدرة الإبلاغيّة التّواصلية، مقترحات جمعت شتى أنواع التّجريد الدّائنة عند اللّسانيّين جمعا يعزّز ترابط المعطيات على النّحو الذي أظهرناه، وانبتت في داخلها على التّمييز بين التّجريد اللّسانيّ الاجتماعيّ (l'abstraction sociolinguistique) والتّجريد التّداوليّ الكونيّ (l'abstraction pragmatique universelle) والتّجريد اللّسانيّ (l'abstraction linguistique)، والتّجريد المنطقيّ الصّوريّ (l'abstraction logique formelle)، وكلّ واحد منها يرتبط بمملكة محدّدة ويتعلّق بنوع من أنواع المعارف الرّائجة في حقول البحث اللّغويّ؛ فالتّجريد الأوّل مثلا محوره المقدرة التّداوليّة (la compétence pragmatique) وموضوعه الأقوال موصولة بمقاماتها الاجتماعيّة، والتّجريد الثّاني مداره على المقدرة التّواصلية (la compétence communicationnelle) وموضوعه العناصر القاعدية الأوّلية للخطاب، والتّجريد الثّالث متعلّق بالمملكة اللّغويّة (la compétence linguistique) وموضوعه وحدات اللغة، والتّجريد الرّابع محطّه المقدرة المنطقية (la compétence logique) وموضوعه منصبّ على الأقوال فقط.

والواقع أنّ اتّساع أنواع التّجريد على نحو ما يظهر في العرض السّالف، ينطوي على مسائل منهجية مهمّة في سياق البحث اللّسانيّ؛ فوفرة المناويل تعبّر في جانب كبير منها عن الجدل السّاري بين اللّغويّين منذ دروس Saussure في ضبط المشكل اللّغويّ (problème) الذي يستقطب النظريّة، وتعمل من ثمة على اقتراح الوسائل والوسائط المساعدة على حصر ما يسمّى بالقابل للملاحظة (l'observable) من جهة ما هو الواقعة الخاصّة المشتملة على جملة محدّدة من الظواهر التي تشغل العالم في نظريّته، وتطوّق سيره من المادّي إلى المجرّد (Culioli، 1995، ص7-8)، وهذا واضح، فكلّ واحد من التّجريدات الأربعة السّابقة له مشكله الخاصّ: أي أنّه معنيّ بظواهر بعينها وله إجراءات متميّزة في بنائها وإنتاجها وجمعها (Culioli، 1995، ص8). ويُفصح الاختلاف الذي مرّ في ضبط "المشكل" عن حقيقة أخرى كثيرا ما يتمّ التّشديد عليها في التّوجّهات النّاقدة لجدوى الاقتصار على النّظام اللّغويّ المجرّد، وجدارة إهمال الوجوه المقاميّة والاجتماعيّة باستيفاء خصائص اللغة خصوصا في جانبها الدّلاليّ، وقوامها تعقيد الظّاهرة المدروسة (complexe phénomène) (م ن، ص7) وتعدّد أبعادها وتنافرها. وربّما تحوّل اتّساع حدث الإنجاز، بما هو المظهر التّجريبيّ للغة، عند بعض الدّارسين إلى عائق يحول دون تحصيل الدّرجة القصوى للاكتمال النّسقيّ (perfection)

(systématique) للمناويل، ومن ثمَّ يعطّل المنوَلَة النّمودجيّة للّغة (modélisation parfaite). وبلاستتباع، فإنّ التّجريد في اللّسانيّات يتهدّد القصور لما تقدّم، ولسبب آخر أساسه اعتماد النّظريّات لرؤية طرازيّة (vision prototypique) في تمثّل الوقائع الّتي تعمل على نظميتها (systématisation)، وهذا ما يتعارض مع خاصيّة التّعقيد المذكورة سابقا لكون الإنجاز تتداخل فيه الأبعاد المختلفة العصيّة عن المنولة في جهاز نظريّ واحد، وبذلك فإنّ الاختلاف بين الوقائع المقدّر تجانسها في تصوّر بحثيّ ما حقيقة لا مناص من التّسليم بها.

وللتّعقيد وجوه أخرى لها تأثير بالغ في تكييف التّجريد وتمييزه من الشّكل النّمطيّ الّذي يتحقّق به في علوم الطّبيعة؛ إذ المألوف في تلك العلوم، وهي مرجع المنظرين لصلابتها (علوم الطّبيعة)، التّسليم بوجود ظواهر مادّيّة قابلة للملاحظة (phénomènes observables) من جهة أولى نختصرها في الرّمز "ظ¹" (Oi)، تقابلها جملة من المعارف (connaissances) المتعلّقة بها تُختصر بدورها في الرّمز "م¹" (Ci)، ويُنظر إلى التّجريد على أنّه تقويم ووصف للعلاقة بين المستويين "ظ¹" و "م¹" ومناويل ذلك في العلم متنوّعة (Auroux، 1991، ص78)، ولكنّ المسار في التّجريد اللّسانيّ مختلف حسب Auroux وReboul وMoeschler (2000) لدواعٍ أخرى؛ فهو يحتاج إلى إضافة عنصر آخر هو آلة الفكر (Machinerie intellectuelle)، وتتضمّن الآليّات النّفسيّة والعضويّة المؤهّلة لإنتاج الكلام عند الفرد والتمثيلات الواعية (représentations conscientes) الّتي يملكها لأنشطته اللّغويّة (Auroux، 1991، ص78). وتكمن قيمة هذا التّفصيل في كونه يضبط الأرضيّة الّتي يُبنى على أساسها التّجريد؛ ذلك أنّه متوقّف على العلاقة الّتي يعقدها اللّسانيّ بين مختلف هذه العناصر، وهو من ثمّ مستوعب للمناحي الّتي سار فيها البحث اللّغويّ في تصوّر طبيعة المُجرّد ونوع القواعد الدّاخلية فيه عبر التّاريخ.

3-2- الموقف من الاستعمال:

اتّضح لنا ممّا سبق مقدار الصّعوبات الّتي يجابهها التّجريد في اللّغة مقارنة ببقية الظّواهر الطّبيعيّة على وجه الخصوص لما فيها (اللّغة) من تعقيد واتّساع. وإذا سلّمنا بإفضاء التّجريد في المطلق إلى تحصيل صور نظريّة مجرّدة للمحسوس موضوع العناية، وتحديد القواعد والقوانين المتحكّمة فيه، وسلّمنا أيضا بأنّ تلك القوانين والقواعد تقبل الوصف بالمعيار دون القصد إلى صبغته التّوجيهيّة الإلزاميّة في الظّواهر الاجتماعيّة خصوصا، فإنّ التّعقيد المصادف في اللّغة دليل على أنّ تحقّقها الحيّ لا يقبل الاختزال في جنس واحد من القواعد، أو لنقل إنّ الاستعمال ليس تنفيذا لجنس واحد من المعايير؛ فالواقع أنّ كلّ تكلمٍ عينيّ هو عرضة، بصورة قياسيّة (canonique)، لتداخل أنماط متعدّدة من المعايير وتفاعلها (Rastier، 2008، ص1-2). وتمثّل أنواع التّجريد المنقولة سابقا عن Springer (1998، ص81) دليلا من الأدلّة المدعّمة لهذا التّقدير.

ويُسيّف النّظر في النّحو التّقليديّ واللّسانيّات البنيويّة والتّوليديّة بتبيّن توارثها لقاسم مشترك لمحتوى المجرّد وعلاقته بالاستعمال؛ فالمشتغلون داخل هذه الحقول عادة ما يسلمهم النّظر إلى الإقرار بوجود جهاز

مجرد من القوانين تتميز عناصره ومكوناته بالتجانس وتكتل لتكوّن معياراً ينتج عن تفعيله المنجز اللغويّ الحيّ مع التشديد على أنّ المنجز مفتوح وثرّي وعناصره لا تتمتع بالتجانس المقرر في المعيار المجرد. وفي أغلب الأحيان لا نجد المقابلة صريحة بين المنجز والمجرد عند المنظرين، بل هي تُصهّر في أزواج مفهوميّة أخرى تستوعب الأصول المنهجية التي تنبني عليها نظريّاتهم المختلفة، وتُخطّ بوساطتها الدائرة المتشعبة للتقابل بين اللغة والاستعمال (Coseriu، 2007، ص2)، ومن أمثلة ذلك: اللسان (langue) والكلام (parole) والنظام (système) والحدثان (procès) والمقدرة (compétence) والإنجاز (performance) إلخ... (Rastier، 2008، صص1-4). والتقدير في الطّرف الأوّل من كلّ إثنيّة على حدتها، علاوة على كونه مجاوزاً للملموس، أنّه متقدّم على الثّاني ومؤثّر فيه، وهو أيضاً المستقرّ القابل للاستصفاء أو للبناء من قبل اللغويّ (Rastier، 2008، ص4/ Maniglier، 2005، ص29).

ويبدو الجمع بين مختلف الأزواج المتقدّمة في خطّ واحد طامساً للكثير من الفروق بين المقاربات في تمثّلها للواقعة اللغويّة الحقيقيّة التي يتمّ تجريدّها، هذا فضلاً عن تقديراتها لطبيعة التجريد نفسه والمضامين المقصودة بالقواعد والقوانين والمعايير المستهدفة بالصياغة والتّحصيل. وليس من أهدافنا أن نخوض في كلّ ذلك، بل غاية مطلوبنا التّحقيق في مسارات تجريد الاستعمال في اللسانيّات ومدلولاتها المنهجية. وأوّل ما يُثار في هذا الباب الموقف من الاستعمال نفسه باعتباره المظهر المادّي للملموس للواقعة اللغويّة، ووجه تأويله عند اللغويّ على نحو يسمح له بالتّنظير على الوجه المطلوب.

ولئن ذهب بعض الدّارسين إلى أنّ الاستعمال حقيقة ملازمة لكلّ النّظريّات، حتّى تلك التي ترى موضوعها شيئاً مختلفاً عنه (Jacques و Legallois، 2011، ص8)، فإنّ الأبحاث الحاليّة تشهد على تقابلات كثيرة بين النّظريّات التي لها أثرها الحاسم في التّنظير، وأولاهّا: النّظر إلى الاستعمال نفسه، والفصل بين ما إذا كان المقصود به العادة (habitude) الجارية في التّكلم بلغة ما، أو كان مفيداً للاستخدام (utilisation) الدّالّ على عمل الكلام (acte de parole) (م ن)، وكلّ واحد منهما يفضي إلى منظور خاصّ من جهتي المنطلق والهدف. وللتّوضيح نكتفي في التّمثيل للاختيار الأوّل باللسانيّات الوصفية والتّوزيعيّة إذ هي تستبعد الشّروط التّمهيدية للكلام كمقام التّلفّظ، وتعمل على تحقيق وصف نظاميّ عماده ملاحظة الأشياء الصّوتية أو المكتوبة وتحليل عناصرها وتصنيفها. وفي النهاية يؤدّي بها الاستقرار إلى استخلاص منوال مجرد من العلاقات والقوانين لا قيمة فيه للشّروط الحافّة الممهّدة للنّشاط اللغويّ نفسه (Rey، 1972، ص4)، ويقابلها في الاتّجاه الآخر، على سبيل الدّكر لا الحصر، لسانيّات التّلفّظ في ربطها للدّلالة بالتّداول وتحليل البنى اللغويّة على أنّها موصولة صراحة أو تضميناً بسياقاتها الإبلاغيّة (Jacques و Legallois، 2011، ص9).

أمّا التّقابل الثّاني، فهو ناشئ عن تقويم الموقفين السّابقين وما جرى داخلهما من تحولات مهمّة، ونقصد هنا على وجه الخصوص المنعطف التّوليديّ المثمر للتّحوّل من زوج اللسان والكلام عند De Saussure إلى المقدرة والإنجاز لدى Chomsky في منوال 1965، وكلّ ما اقترن به من فرضيّات تجعل النّحو وقواعده مركز العناية وتختزل الواقعة اللغويّة في واقعة نحويّة نفسيّة لها جهاز من القواعد المضمرّة عند المتكلّم، ومن خلالها يصبح الحديث بلغة ما قائماً على معرفة الشّروط التي وفقها يمكن للمتكلّم الفطريّ المؤمّل أن يبتّ

في نحوية ما يعرض عليه داخل لغته. والمعلوم أنّ الرّافد المنهجيّ الأساسيّ لكلّ ذلك لا يقوم على التّضحية بالشّكليّ المجرد الثّأوي في الاستعمال بما هو عادة وكيانات متواترة، بل ينبني على التّحوّل من تصوّر بنيويّ عماده التّجريبويّة (empirisme) التي تعمل على إظهار الشّكل انطلاقاً من المحتوى أو المادّة الموصوفة، إلى آخر عماده التّجريدويّة (idéalisme) ويقرّ بأنّ الشّكل موجود قبل المحتوى المتحقّق والمتكلّمون هم في واقع الأمر يسقطون خطاطات بنيويّة (schémas structuraux) على محتويات (Maniglier، 2005، ص38).

ولقد أفضى نقد هذه المواقف إلى تبلور تيارٍ بحثيٍّ واسع ومتنوّع التّخصّصات، وهو عادة ما ينعت بالمقاربات أو المناويل المبنية على الاستعمال (usage-based approchs/ usage-based models)¹، ويجمع داخله باحثين ينتمون إلى لسانيّات الاكتساب واللّسانيّات الوظيفيّة واللّسانيّات التّعامليّة واللّسانيّات العرفانيّة واللّسانيّات المقاميّة (Jacque و Legallois، 2011، صص 7-8)، وفرضيّة العمل القاعدية عند هؤلاء جميعاً امتصاص شحنة التّقابل بين النظام والاستعمال أو المقدرة والإنجاز في البنيويّة والتّوليديّة، وتنزيل استعمال اللّغة في المقام منزلة المبدأ التّفسيريّ لانتظامها واشتغالها ونشأتها وتطوّرها (Chevrot، 2012، ص2). ودون الإغراق في التّفصيل وسرد الأعلام والاتّجاهات خاصّة في اللّسانيّات الأنجلوسكسونيّة، يمكن إجمال المبادئ السّاندة للفرضيّة المتقدّمة وإظهار ما يكتنفها من تقابل مع التّوجّهات القائلة بالنّظام اللّغويّ الثّابت، في كون المتبنّين لها يشدّدون على أنّ الأشكال والبنى اللّغويّة التي يُعتقَد أنّها ذات صبغة تجريدية، هي في الحقيقة بنّت الاستعمال، بمعنى أنّها لا تظهر إلّا فيه ولا تُفسّر إلّا به، ومن ثمّ فإنّ عوامل تشكّلها واسعة ومتنوّعة تنوّع الاستعمال نفسه (م ن). ومن جهة أخرى، فإنّ المعارف التي يقتضيها إنتاج الكلام وتقبّله ليست ذات صبغة مخصصة ومنفصلة بذاتها، بقدر ما هي مفتوحة على طاقات واستعدادات متنوّعة وغير متجانسة ولا قارّة، هذا فضلاً عن كونها ليست مجردة بالضرورة. ويتوقّف احتمال تواترها على الموقف الخاصّ للمتكلّم في المقام (م ن).

ويُفسّر غياب التجريد في تلك المعارف التي يصدر منها الإنجاز الحيّ وعدم استقرارها بارتباطها المتين بحركيّة الاستعمال وأثره الفعّال في الذاكرة؛ إذ يشحنها بدوره بخطاطات متولّدة من العناصر الملموسة في الكلام، وهو ما يفيد بكون تلك المعارف متحرّكة وغير منظّمة بصورة ماقبلية في مقولات متمايزة ومختلفة اختلافاً أساسياً عن سائر المعارف الدّهنيّة الأخرى. والنّاتج عنه أنّ تمثيل (représentation) شيء لغويّ ما لا بدّ أن يحويّ عناصر حسّيّة ملموسة أو يقتضي الأخذ بها (م ن).

ولم تكن سائر التّقديرات السّالفة محض اختيارات منهجيّة مفصولة عن التّجربة اللّغويّة الحيّة؛ إذ ذهب Newmeyer (2003، صص 283-286) في تفسيره لأخذ اللّسانيّين بها في الرّبع الأخير من القرن الماضي، وتخلّيمهم عن التّقابل الحادّ بين المقدرة والإنجاز الدّارج في اللّسانيّات التّوليديّة، إلى ظفر بعض الأبحاث الميدانيّة بأدلة تبين أنّه يتمّ تحفيز المظاهر الأساسيّة للنّحو أو بلورتها باعتبارها الاستعمال والإنجاز، من

1- يُنظر على سبيل المثال لهذا المفهوم في:

- W. Croft and A. Cruse, 2004, Cognitive Linguistics, Cambridge University Press, Pp291-327.

ذلك أنّ الرتبة وتوزيع العناصر ذات المقادير المتفاوتة في الجملة يتحدّدان بميول المتكلّمين الإنجازيّة: كأن يتقدّم المكوّن اللّغويّ الخفيف والأقلّ طولاً على مقابله في الدّكر داخل البنية، هذا فضلاً عن كون المتكلّمين يولون الاعتبار لتواتر الظّواهر وتردّدها، فالمطرّد منها في الاستعمال يقبل عارضيّ الإيجاز والحذف أكثر من غيره. وكلّ ذلك مترتب على الإنجاز، وليس متولّداً من الجهاز القاعديّ المجرّد. والأدلة هنا كثيرة والرّاصدون لها بالحجم نفسه، وليس يعنينا التّوسّع في الدّكر، بقدرما نحن معنيّون بتلخيص الموقف العامّ وتبعاته، ومن أهمّ نتائجه في تمثّل البنية أنّه لم يعد يُنظر إلّهما على أنّها نظام كليّ مستقلّ (a holistic autonomous system)، بقدرما هي ظاهرة مرنة ومتحوّلة والأغلب أنّها تظهر في الاستعمال وتخضع بتواترها واطرادها فيه إلى مسار بنيّة مسترسل (م ن).

إنّ حركيّة الاستعمال وفاعليّته تلك هما اللّتان تهيّئان بعض البنى للاستقرار وبعضها للاندثار وفق أصول فسرها اللّسانيّون تارة بالعوامل الاجتماعيّة، وطورا بالعوامل الاجتماعيّة الثّقافيّة، وربّما مزجوا في موقف ثالث بين الصّنفين مشدّدين في أغلب الأحوال على أنّ ظهور بنية ما مرتبط بالقيمة الإبلاغيّة للغة (Steels, 2005، ص 217-218).

4-2- مسارات التجريد:

قدّمنا في فاتحة الفقرات السابقة بعض المضامين العامّة للتجريد، وذكرنا أنّه قائم على التخلّص من المادّي الملموس والبحث عن صورته النظريّة المستقرّة المتحقّقة فيه أو المتحقّق بها، والتي تجمع بين الشيء وسائر أقرانه. والهدف من اعتماده بالمضمون المشار إليه مرتبط في ممارسة العلماء بتحصيل الأحكام والقوانين المنتظمة لموضوع النّظر. والحقيقة أنّ هذه المضامين ليست حادثة بقدرما هي ثابته عامّة مختزلة لتاريخ التّفكير في العلم وبناء المفاهيم منذ الإغريق، وقد أفضى التّفكير الرّاهن فيها وتمحيصها من خلال متابعة ما يقع بالفعل في تجارب العلماء وممارساتهم الميدانيّة الحاليّة في الكثير من المناسبات إلى تدقيقات إضافية تتمتّع بدور مهمّ في إضاءة نشاط العالم في أيّ علم كان، وتفسّر خياراته ومفاهيمه وتصوّراته في الموضوع الذي يعالجه. والمستفاد منه أنّ التجريد لم يعد دالّاً في مختلف الفنون والتّخصّصات الرّاهنة على محتوى ثابت مستقرّ فيها جميعاً، بل صار جارياً بصور متفاوتة وأضحى معناه في الحاسوبيّة مثلاً مختلفاً عن مدلوله في الرّياضيّات أو الفلسفة والعكس بالعكس (Williams وآخرون، 2017، ص 2).

وليست هذه الإلماعات ضرباً من التّرف أو التّوسّع غير المبرّر؛ فالاستئناس بها مهمّ جدّاً في سياقنا، وذلك راجع إلى كونها تساعد على تبين مدلول التجريد عند اللّسانيّين، ولعلّها تعلّل كذلك وجوه الاختلاف بينهم. ويحسن بنا، في سبيل ذلك، الانطلاق من Zucker (2013) وتطبيقات Williams ورفيقه لتشقيقاته في التجريد على اللّسانيّات، وتمييز Jones (2005) بين مفهوميّ التجريد والأمثلة (idealization)، وصداه في البحث اللّغويّ كما يظهر لدى Stokhof وLambalgen (2010). والملاحظ أنّ متابعة السّمات التي يجري بها

التجريد في سائر العلوم أفضت بـZucker إلى استخلاص خمسة وجوه يتم الفصل بينها على النحو الآتي (نقلا عن: Williams وآخرين، 2017، ص 2)¹:

- أ- التجريد هو اتخاذ مسافة من العالم الملموس.
- ب- التجريد يتطابق مع التعميم، أو هو نوع منه.
- ج- التجريد هو المعلومة المخفية.
- د- التجريد هو الاحتفاظ بالمظاهر المفيدة، وعدم إيلاء الاعتبار لغير المفيد.
- هـ- التجريد هو نوع من إعادة الصياغة، أو التقريب.

ومن الضروري التنبيه على مجموعة من الضوابط في هذه اللوحة التفصيلية، فالتنوع المرصود فيها أقرب إلى الإحاطة بممارسة العلماء وهم يتخيرون المنافذ المواتية لمواضيعهم، وليس مجرد عرض للمناويل المبنية في فلسفة العلوم. ولا غرابة في ضوء ذلك أن يختار المنظر ما يساعده من تلك الوجوه، لا أن يجمع بينها جميعا (م ن)، ثم إن التفاصيل بين الوجوه الخمسة لا يجري على وتيرة واحدة؛ فبعضها قابل للدمج في البعض الآخر أو واقع منه موقع السبب من النتيجة أو متقاطع معه في بعض المقتضيات؛ كأن يبني منظر ما برنامجه على خطاطة قاعدتها الوجه "أ" ومسارها الوجه "د" وغايتها الوجه "ج" الدال على الحصول على الصورة الخفية للموضوع. ولا شك عندئذ في أن الوجه "ب" سيكون ناتجا بالعرض، إن لم يكن المنظر قاصدا إليه، أو بالعرض، إن كان من جملة أهدافه.

وبصرف النظر عن تنوع أشكال الإدماج والربط بين تلك الوجوه، يبدو التجريد بمختلف سماته المذكورة شرطا ضرورياً يتاح به تحويل ظاهرة ما إلى موضوع ملائم للبحث العلمي (Lambalgen و Stokhof، 2010، ص 7)، وتقويمه من هذه الجهة دال على أن شروطه الدنيا قابلة للاختزال في الحذف والتخلص من الاعتبارات السياقية والتعميم؛ فالحذف خطة تهدف إلى تحصيل تمثيل للجهاز المدروس وهو يضحي ببعض خصائصه غير المفيدة مقارنة بالهدف المراد، والتخلص من السياق أو الوضعية المباشرة التي يتنزل ضمنها ذلك الجهاز مسار مفتوح محتمل لرتب مختلفة. ويدل التعميم على الجزء المشترك الحاصل بعد الحذف واستفراغ السياق والمطرّد في أفراد الموضوع (Williams وآخران، 2017، ص 8)، ونحصل بالربط بين مختلف تلك الشروط ودلالاتها على تهيئ ظاهرة ما لأن تكون موضوع بحث على مقوم آخر من المقومات الجوهرية للتجريد؛ فهو بها لا يخلو من أن يكون بناء (construction) لتمثل للموضوع وفق هدف محدّد. وهنا تكتسب العلاقة بين البناء المستخلص والحقيقة الموضوعية للشيء قيمتها المنهجية.

1- الوجوه الخمسة المفصلة للتجريد هي بالإنجليزية كالآتي:

- Abstraction is to take a distance from the concrete world.
- Abstraction coincides with (or is a close variant of) generalization.
- Abstraction is information hiding.
- Abstraction is to keep relevant aspects and to disregard irrelevant ones.
- Abstraction is a kind of reformulation or approximation.

والرائج في العلوم بحسب Godfrey-Smith (2009، ص 47) أننا إزاء خيارين؛ فيما أن نتخلّى عن الشّيء بتعويضه في النّظرية بوصف صادق وحرّفي، وإما أن نعالجه على أنّه متمتّع بصفات ليست ظاهرة فيه بصورة صريحة. وعادة ما يحيل التّمييز بينهما على التّفريق الذي وضعه Jones بين التّجريد والأمثلة معتمداً فيه على رصد فاعليّة توسيط المناويل في العلوم الطّبيعيّة (م ن)، ولقد ذهب Stokhof و Lambalgen (2010، ص 7-9) في معرض نقدهما لخيارات Chomsky المنهجية في دراسة اللّغة الطّبيعيّة إلى الفصل بين الإجراءين (التّجريد والأمثلة) على نحو مفيد بالنّسبة إلينا كما سنكتشف لاحقاً. والمستقرّ عندهما أنّ صورة التّجريد الجارية في علوم الطّبيعة تساعد على تبسيط الموضوع بإخلائه من شتّى مظاهر التعقيد التي تحول دون فهم حقيقته. ولا يُنظر إلى ما يتمّ إخلاؤه على أنّه ليس من سمات الموضوع، بل لكونه تارة غير مفيد في المقاربة وطوراً لعجز العلم عن اكتناه جوهره والإمساك به. ولمزيد الضّبط، يقترح المؤلّفان خطاطة دقيقة أساسها الموضوع (object) والحاصل (result) والدّافع أو التّحفيز (motivation)، وبوحي منها يتمّ تخصيص التّجريد الجاري في علوم الطّبيعة على أنّه يعمل من جهة الموضوع على تحصيل قياس كميّ للظاهرة المدروسة، ويندرج في هذا الباب اللّجوء إلى التّريض ومعادلاته (Godfrey-Smith، 2009، ص 47). والمنطقيّ في ضوء ذلك أن يكون الحاصل منوالاً للظاهرة، والذي يكون المقياس (parameter) فيه مجرداً ولكنّه متحقّق في الموضوع. أمّا الدّافع على ذلك فهو كما أسلفنا منهجيّ تطبيقيّ في الأساس. ومن تمام الوصف التّنبه على أنّ نتيجة التّجريد لا تنفي الظاهرة المدروسة أو تتخلّص منها لأنّ ما يجري إهماله منها هو القيمة الفعليّة المجسّدة للمنوال المستخلّص وليس المقياس نفسه، ومن أدلّة ذلك شهادة التّجربة على سلامته في مختلف المناسبات وصرامة التّنبؤ.

وحرصاً على الدّقة ننبّه على أنّ محور التّجريد الموصوف عند المؤلّفين هو علوم الطّبيعة، وهو بالإضافة إلى ذلك مستوعب في جانب كبير منه للتّحوّلات المنهجية القائمة على الاستئناس بالمناويل في معالجة الظواهر. وهذا كلّ داخل في التّحوّل من التّجريد بمدلولاته البسيطة إلى التّجريد القائم على الأمثلة، بما هي عمل تخيليّ تكميليّ يبني تمثلاً خاصاً للموضوع، لم يؤلّ في تلك العلوم إلى إهمال المظهر الواقعيّ للنّظام المؤمّثل إهمالاً تامّاً، وهو في الوقت نفسه ليس مطابقاً له مطابقة حرفيّة تامّة. والمستخلص منه أنّ الأمثلة القائمة في جوهرها على اعتماد المناويل في تلك العلوم ترتبط بأجهزتها الموصوفة ارتباطاً قائماً على الصّدق والشّبه التّقريبين (Godfrey-Smith، صص 48-49)، ولا شكّ في كون هذه المضامين تطابق المعنى المرصود سابقاً للتّجريد في النّقطة "ه".

3- مظاهر التجريد عند Saussure:

3-1- ثنائية اللسان والكلام وقيمتها التوجيهية:

أ- التّقابل بين اللّسان والكلام تقابل بين المجرّد والمنجز:

يحتاج التّبسّط في هذه المسألة إلى مقدّمات ضروريّة تستهدف تحصيل مدخل مناسب إليها، قادر على الإمساك بما فيها من تشعّب وتعقيد، ومنها أنّه ليس مشروطاً أن نصادف التّقابل بين المادّيّ (الاستعمال) والمجرّد عند مختلف اللّسانيّين باللفظ نفسه؛ إذ قد يُضَمَّن الرّوج المذكور في اصطلاحات أخرى ذات قيمة أساسيّة في بناء هذه النّظريّة أو تلك (Coseriu, 2007، ص2)، من قبيل اللّسان والكلام والنّظام والحدثان والمقدرة والإنجاز في البنيويّة والجلوسيماتيكّة والتّوليديّة على سبيل المثال. يُضاف إلى ذلك أنّ استقرار تلك الإثنيّة في المقاربات المعتمدة لها لا يقضي بتماثل المحتوى الموضوعيّ لقسيي الرّوج المفهوميّ ولا بكيفيّة التّقابل بينهما¹.

ومهما يكن من اختلاف بينها، فإنّ قاعدة التّناول تقتضي وجود أرضيّة منهجيّة مشتركة بين المستندين إليها وتسمح، فضلاً عن ذلك، بالاختلاف في ما يُبنى على تلك القاعدة. والقاسم المشترك القاعديّ، في تقديرنا، أنّه متى قيل بالتّجريد المفز للإثنيّة صار اللّغويّ إلى الفصل بين مجالين نسَمّيهما اعتباراً "ل" و"س"، مشيرين بأولهما إلى المجرّد وبالثاني إلى المادّيّ الملموس، وليس لما يُبنى على ذلك أن يكون متماثلاً في كلّ الأحوال بل إنّهُ يقبل التّمثّل صوريّاً بإحدى الصّيغ الآتية:

أ- $s = l$ ؛ بمعنى أنّ مجموعة أشياء "س" هي نفسها مجموعة أشياء "ل"، ولا فرق بينهما سوى أنّ أشياء "ل" صور مجرّدة لأشياء "س"، وفق المبدأ القائل بأنّ صورة الشّيء "ما يؤخذ منه عند حذف المشخصّات، ويقال: ما به يحصل الشّيء بالفعل" (الجرجاني، التعريفات، ص116).

ب- $s \sim l$ ²؛ ويُقصد بذلك أنّه بين الإثنيين اختلاف في الأشياء لا يصل حدّ التّقابل الكلّيّ، وإلّا فقد التّجريد قيمته العمليّة، حتّى الأمثلة -على ما تتيحه من اختلاف كما رأينا- لا تقول بذلك، وغاية ما يستفاد من هذه الصّيغة الإمكانان التّفسيريّان الآتيان:

ب1- $s \leq l$ ؛ ولا معنى لذلك سوى أنّ المجرّد فيه الأشياء الموجودة فعلاً في "ل"، وفيه كذلك الممكن الوجود ولكنّه معدوم مثل "وذر" في العربيّة فهو ممكن غير مستعمل.

ب2- $s \geq l$ ؛ والمقصود أنّ المادّيّ الملموس يتضمّن الأشياء النّظريّة وفيه أشياء أخرى لا وجود لها في "س"، وهذا التّقدير قابل للتّفسير بصور مختلفة سنقف عندها لاحقاً.

1- سيّضح مضمون ذلك خلال التّحليل.

2- لهذه العلامة مقابل منطقيّ آخر هو: $l = s$.

وقد يبدو التّأويلان السّابقان غير كافيين في استيعاب مدلولات "ب"؛ كأن يُفترض مثلاً أنّ الاختلاف لا يُؤوّل بالتّفوّق في أحد اتّجاهيه، بل قد يدلّ على أنّ الشّيء الواحد يوجد في "س" و"ل"، ولكنّ مظهر وجوده في أحدهما يتمتّع بفيورقات تميّزه من الآخر، ومن أدلّة ذلك الفارق بين الجملة والقول في الأدبيّات التّدأوليّة. ومن الغنيّ عن البيان أنّ نشير إلى أنّ التّعقيد الذي قد تنطوي عليه التّشقيقات السّابقة متأتّ ممّا يعتورها من تجريد مركّب، يبحث في التّماذج الممكنة لعمليّة التّجريد عند اللّغويّ، وهي محض تقديرات نعمل من خلالها على استيعاب المسارات التي سارت فيها اللّسانيّات بمعزل عن أسلوب العرض السّاذج الذي قد يطمس الوعي بمظاهر المزج بينها عند هذا العالم أو ذاك، وهذه نقطة مهمّة لأنّ التّدقيق قد يسعّفنا بجداول بحث تأخذ بـ "أ" و "ب" معاً، على تعارضهما الظّاهر، ثمّ إنّ المزج نفسه يحتاج إلى رسم تفصيل واضح لنوع التّقابل بين "س" و "ل" ودرجاته.

وبإيجاز، يمثّل الانطلاق من Saussure في تبينّ المسارات التي قطعها اللّسانيّات في إجراء التّجريد أمراً لازماً لما تمتّعت به دروسه من فاعليّة في توجيه البحث اللّغويّ منذ بداية القرن الماضي. وبهمنا هنا أنّ نشدّد على أنّ المتابعة لا بدّ أنّ تأخذ بعين الاعتبار كلّ ما تقدّم من مضامين التّجريد، وتستند إليها في استنطاق الصّيغتين "أ" و "ب" السّابقتين؛ ومثل هذا الإجراء ليس كفيلاً فقط بكشف سمات التّجريد المأخوذ به عند اللّسانيّين، بل هو مفيد كذلك في كشف دواعيه وأغراضه من جهة التّقيد بالعلم وضوابطه. والمعلوم أنّ جهود صاحب "الدّروس" تنزّل في سياق حيرة علميّة إطارها الشّكّ وفقدان الثّقة في تقاليد البحث اللّغويّ ومصطلحاته¹، فالنّحو المقارن مثلاً، على ما وصل إليه من التّنظير والتّنائج، لم يعر النّظر في طبيعة اللّغة وماهيّتها اهتماماً يذكر ولم يعمل على استخلاص ما يميّزها من بقيّة الظّواهر، هذا فضلاً عن كونه لم يحدّد المنهج المواتي لدراستها ولا الغايات المرصودة منها.

ومن الغنيّ عن البيان أنّ كتاب "الدّروس" حافل بالإشارة إلى مثل هذه المسائل²، ولا حاجة للباحث في سردها، بل المهمّ هو الكشف عمّا يفيد في تمثّل المسارات والميزات التي اتّخذها التّجريد عند المؤلّف. والملاحظ أنّ التّضامن الممهجيّ والمضمونيّ بين الرّسالة الموجّهة إلى "Meillet" والمحاضرات يبرهن على توحيّ منطلقات فعّالة في مقارنة اللّغة، وقاعدة ذلك ما لخصّه Isaac (2012، ص 42-43)، وهو يربط بين محتويات المصدرين باعتماد إبستيمولوجيا منظوريّة (épistémologie perspectiviste)، وينبع استئناسنا بالمفهوم المتقدّم بما فيه من اختصار وتكثيف، فهو يحيط -على نحو مترابط- بمجموع ما بدا مهمّاً في سياق

1- ضاق دي سوسير ذرعاً بما آلت إليه الدّراسة اللّغويّة في عصره سواء في مناهجها أو في تنوّع منطلقاتها واختلاف المصطلحات الرّائجة فيها، فلقد بعث برسالة إلى تلميذه "Meillet" في سنة 1894 ذكر فيها -إضافة إلى ما تقدّم- وعيه المتزايد بعسر مهمّة اللّسانيّ، ونّبّه على وجوب تحديد ما تمثّله اللّغة، وصرّح بعزمه على وضع كتاب يظهر من خلاله الالتباس والغموض المكتنف للمصطلحات اللّسانيّة. للاطلاع على نصّ الرّسالة أنظر:

جورج موان، 2015-2016، سوسير أو أصول البنيويّة، ترجمة جواد بّيس وتقدّمه، مؤسسة الرّحاب الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، صص 24-26.

2- ينظر على سبيل المثال في:

F. De Saussure, 1971, Cours de linguistique générale, Payot, Paris, P17.

مطلوبنا؛ إذ تتحدّد مهمة اللّغويّ في هذا التّصوّر بالجمع بين التّصنيف المنطقيّ للوقائع اللّغويّة ومقولة العمليات التي يقوم بها، بمعنى ضبطها في أنماط محدّدة، وهو ما استلزم من جهة الإجراء التّسليم بمقدّمة منهجيّة تترتّب عليها اعتبارات عمليّة حاسمة، فموضوع العناية في اللّسانيّات ليس معطى متقدّماً متعيّناً في عالم الأشياء بصورة مباشرة بل هو -هناك- لا يعدو أن يكون شيئاً غامضاً (indéfini) وساذجا وغير متجانس (heteroclite)، ومن ثمّ فإنّه لا بدّ من تخيّر وجهة نظر تسمح بتخطّي تلك الأوصاف المعطّلة للمقاربة العلميّة اللّائقة وتساعد على ضبط الموضوع المؤهّل للدراسة¹. وترتبت على هذه المقدّمة معطيات نظريّة مختلفة، يهّمنا منها التّشقيق الذي سلّط على الظّاهرة اللّغويّة وأفضى إلى الفصل بين اللّغة واللّسان والكلام فصلا كانت ثمرته الأساسيّة التّفريق بين المتجانس والمتنافر، والمجرّد والملموس، والنّبيء المعطى سلفاً وذلك الذي يبينه المنظر، أمّا غايته فالظّفر بالموضوع الحقيقيّ للّسانيّات².

1- قال سوسير في هذا السّياق: "ونحن أبعد ما نكون عن القول بأنّ الشّيء سابق لوجهة النّظر، بل قد يبدو أنّ وجهة النّظر هي التي تخلق الموضوع" (1985، ص 27/ التّرجمة التّونسيّة).

«Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet, et d'ailleurs rien ne nous dit d'avance que l'une de ces manières de considérer le fait en question soit antérieure ou supérieure aux autres», (Saussure, 1971, p23).

2- لا تكمن معضلة اللّسانيّات حسب Saussure في غياب الموضوع أو عدم اتّصاف معالمه للعناية، بل إنّ شكل وجوده الموضوعيّ هو الذي يبعث على الحيرة، ويمكن استجلاء ذلك من خلال الأمرين الآتيين:

* الكيان اللّغويّ قابل للمعالجة من زوايا مختلفة: بمعنى أنّ المعطى اللّغويّ الواحد يقبل النّظر والمعالجة من زوايا مختلفة فيكون مطلوب العالم في كلّ زاوية نظر مختلفاً عن مطلوبه في الزاوية الأخرى، ولئن اقتصر دي سوسير في بيان ذلك على ما يمكن أن تخضع له الكلمة (nu) من ضروب التّناول بدءاً بالجانب الصّوتيّ المباشر ووصولاً إلى الجانب المعنويّ أو الجانب التّأثيليّ الباحث في تاريخها، فإنّ تبسّطاً موجزاً في مجمل التّفكير اللّغويّ يظهر المناحي المختلفة التي سار فيها انطلاقاً من تنوّع الغايات المروم الظّفر بها في كلّ حين، فقد عولجت اللّغة وكياناتها تارة باعتبارها دليلاً على الفكر ومقولاته، وحيناً آخر باعتبار صلتها بالواقع ومظاهر إحالتها عليه كما هي الحال في المنطق الإغريقيّ، وحيناً ثلثاً باعتبارها أداة تواصل وتأثير في المتلقّي كما هي الحال في البلاغة الإغريقيّة وعلم المعاني عند العرب. ونظفر في اللّسانيّات الحديثة كذلك بما يدعم الوصف المذكور فمطالب العرفانيّ وهو يبحث في اللّغة غير مطالب البنيويّ أو التّداوليّ أو عالم اللّسانيّات الاجتماعيّ أو اللّسانيّ التّوليديّ.

ويضاف إلى المسألة السّابقة قصور إستيمولوجيّ يكتنف نظريّة المعرفة عامّة، فلئن اكتسب المنهج في بعض المواضع دوراً مهمّاً لا في دراسة الموضوع فقط بل في بيانه ورسم حدوده العازلة أيضاً، فإنّ التّنظير للمسلّكين لم يكتسب عمقه الكافي المتيح للمقارنة بين الإجراءين واكتشاف مظاهر التّفاضل بينهما حتّى إذا اختار اللّسانيّ حصر موضوع بحثه انطلاقاً من المنهج الذي يتوخّاه اتّضحت لديه معالم التّوفيق واستنارت ممارسته بتوجيهات تحصّنها من القصور والعشوائيّة.

* الكيان اللّغويّ كيان ذو وجهين متلازمين: ومفاد ذلك أنّ الباحث متى تخطّى الصّعوبة السّابقة وجابه المعطيات اللّغويّة وعمل على الفصل بين الكيانات وجد نفسه إزاء معطيات لا تقتصر ماهيّتها على المدرك المعزول منها، ولقد فصل Saussure الصّعوبة المذكورة تفصيلاً متدرّجاً يعزّز حضورها في أكثر الكيانات وضوحاً في الاعتقاد على النّحو الآتي:

أ: الأصوات واستحضارها لجهاز النّطق: فالصّوت ليس مادّة عفويّة تشكّلت بصورة تلقائيّة معزولة، بل هو صدى لما يجريه جهاز النّطق من الحركات، وعندها يكون في أذن السّامع عبارة عن جملة من الانطباعات الأكوستيكيّة عمّا أجرته أعضاء النّطق من تقطيع. ب: لا يعكس الصّوت الذي هو التّحقّق الماديّ للّغة حقيقة الكلام ولا يمثّل جوهر ماهيّته بل هو وسيلة للتّعبير عمّا في الفكر، وإذا كان الأمر كذلك فإنّه خال في ذاته من القيمة مكتسب لها بفضل ما يكون له من اقتران بالفكر أي بالمعنى الذي يدلّ عليه، فقيمة الصّوت في اللّغة متأتية من ارتباطه بالمعنى وملازمته له.

ج: لا يمثّل الكلام بدوره واقعة أحاديّة البعد مكتفية بذاتها بالنّظر إلى كونه ليس مادّة صوتيّة محضة، بل هو محتاج في بنائه لوجود وحدات متقدّمة عليه تمثّل في كليّتها لغة مجموعة إتيّة مستقلّة. ولا تكمن قيمة هذه الفكرة في ذاتها، فالترّاث اللّغويّ القديم

ولعل شهرة الأفكار السابقة في الأوساط العلمية وتنزلها في الوقت الراهن منزلة الإرث المعرفي الشائع في اللسانيات (مونان، 2016، ص 7 /مقدمة المترجم) تغنينا عن متابعة سياقاتها والتّمثيل لها بالشواهد وتدقيق مضامينها بالصورة الكافية، هذا فضلا عن كونها لا تعيننا في ذاتها بقدر ما يعيننا المترتب عليها في استقصاء منزلة التجريد ونتائجه في تلك المحطة، ومن المهم الإشارة إلى أنّ حزمة الأزواج المتقابلة والتي كانت القاعدة في التشقيق والفصل بين مراتب الظاهرة، التحمت بمفاهيم أخرى ذكّت الفصل ورسخته على نحو واضح. ويدخل في هذا النطاق مفهوم "النظام" و"الشكل"؛ فهما، بالإضافة إلى التقابلات الأخرى، وصفان قاعديان في فصل الموضوع وتحديد خصائص الكيانات فيه. وحاصل ذلك أنّ اللسان الذي هو موضوع العناية تجتمع فيه صفات التجانس في المكونات والصبغة النفسية والوجود المتقدم على الفرد والكلام والصبغة الاجتماعية والمواضعة والتعاقد (Saussure، 1971، صص 27-32). وإذا كانت كلّ تلك الصفات تتولّد في "الدروس" من نواة تصنيفية رئيسة هي الفصل بين الفرد والمجموعة اللغوية التي يتنزل ضمنها (Lafont، 1983، ص 12)، فإنّ وصف اللسان بالنظام يكسبه الاستقلالية التامة ويضفي عليه الانغلاق اللازم (م ن، ص 13)، ويفتح الباب على "اختبارية" (empirisme) تعمل على بنائه وتجريده انطلاقا من الكلام المادّي الملموس (Maniglier، 2005، ص 38).

وتعتبر السمة الأخيرة مهمة للغاية لأنها تكشف المنهج المتبع وتفصل طبيعة النشاط الذي يجريه اللغوي، فجوهر العمل عنده وصف الكلام بما هو فردي المنشأ ومعطى مادّي مباشر محسوس، وتصنيف مكوناته على نحو يسمح بإلغاء كلّ الجوانب الفردية الخاصة بما هي جوانب ثانوية، ويتيح استخلاص المنوال المجرد الذي يتحقّق من خلاله (Rey، 1972، ص 4)، والعمدة في كلّ ذلك الاحتكام إلى ما صار يعرف بعد ذلك بالبنية (structure) في صلة مباشرة بمفهوم الاختلافات والعلاقات (Benveniste، 1995، ج 1، ص 93-98)، والاستئناس في التجريد بالكفاية الملاحظة (العمرى، 2012، ص 27). وبصورة عامة لخصت أفكار Saussure الجارية في هذا الباب ضمن خطاطة يتلازم فيها التقابل بين الفردي الملموس (الكلام) والجماعي الشكلي (اللسان) (أريفيه، 2009، ص 64-65).

ب- دخول العلامة في تخصيص اللسان:

ورغم وضوح الأفكار المتقدمة والمسارات المنهجية المولدة لها، فإنّها لا يمكن أن تؤوّل بنا إلى الظفر بتصور واضح لطبيعة التجريد المتحقّق ومقوماته الفعلية سواء انطلاقا من الصيغتين الصوريّتين الماضيتين "أ"

خصوصا في قسمه العربيّ قد أشار في معرض حديثه عن المواضعة اللغوية إلى البعد الجماعيّ للغة، بل تتمثّل (قيمة هذه الفكرة) في اعتقادنا في إشارتها إلى مسألتين على درجة عالية من الخطورة والأهمية في النسق السوسيري: هما البعد المؤسسيّ الاجتماعيّ للغة من ناحية أولى ومفهوم النظام الذي على أساسه ستتشكل مختلف المفاهيم البنيوية الأخرى بما فيها الشكل.

1- يكتسب هذا المفهوم قيمة بارزة في اللسانيات البنيوية، ويعتبر أساسا جوهريا من أسسها المنهجية، غير أنّ بعض الدارسين لا يرونه خاصا بها ولا متولّدا فيها، بل له جذور متقدمة أعادها البعض إلى العصر الهلينيّ (العمرى، 2012، ص 24، هامش 2/ نقلا عن ديكر (1968). وذهب Cadiou (1992، ص 259) إلى أنّ جذور المفهوم نجدها عند Harris (1751) وCondillac (1755) وMeillet (1903).

و"ب" بفرعيها، أو حتى بالانطلاق ممّا قبلهما من مضامين منقولة عن Williams ورفيقه (2017، ص 2)¹. ومردّد ذلك إلى دروس Saussure نفسها، فاللّسان الذي يتهيأ -وفق ما مرّ من المعطيات- للوصف بالمجرّد والمتحقّق بالكلام، يوصف في مواضع كثيرة بالشّيء المادّي الملموس؛ إذ جاء في تلخيص خصائص اللّسان ضمن النّقطة الرّابعة أنّه لا يختلف عن الكلام في كونه ذا طبيعة ملموسة (Saussure، 1971، ص 32)، ثمّ إنّ وحداته تتمتّع بتلك السّمة، ولا اختلاف بين اللّسانيّات وسائر العلوم الأخرى سوى في كون أشياء اللّسان وكياناته ليست معطى مباشراً، بل تُبنى بناءً (م ن، ص 149).

إنّ ما قد يُفهم من تعارض في الظّاهر بين الأفكار قابل للتّجاوز من خلال التأمّل الدّقيق في المنطلقات والسيّاقات؛ فالمعلوم أنّ التّقليد المستقرّ في معالجة اللّغة من ناحية نظريّة، منذ أرسطو، هو النّظر إليها على أنّها مجموعة من العلامات المشتركة (Isaac، 2012، ص 42)، وذلك متواتر في الدّروس غير أنّه ثمة اختلاف أساسي بين المنحيين؛ وقد تمّت في المقاربات الكلاسيكيّة معالجة العلامة ضمن مسار الدّلالة، في حين نحا Saussure منحى آخر مبنياً على ما في الظّاهرة اللّغويّة من خصوصيّات تجعل مظهرها العمليّ متّسماً بالتّعقيد والتّنافر، وتدعو إلى تخيّر وجهة نظر منهجيّة تسمح باستخلاص الكيانات (م ن). ولا شكّ في أنّ الوصف سيبنى عندها على مبدأين متعارضين في الظّاهر، بيد أنّهما متضامنان في الحقيقة؛ فمكوّنات الكلام متنافرة ولكنّه لا يقبل التّحقّق موضوعيّاً ما لم توجد علامات ومواضع مشتركة بين المجموعة اللّغويّة يتمّ اعتمادها فيه، وتلك الموجودة لا تتيح للّسانيّ النّظر في الحقائق التي تتمّ بها العناية في علم الحيوانات أو علم الفلك أو علم الكيمياء (Saussure، 1971، ص 149) بل يفضي إليها النّظر والتّحليل، وهي بهذا المعنى معطى قبليّ سابق للمتكلم ومتقدّم عليه. وفكرة التّقدّم والأسبقية هذه رائجة في المباحث اللّغويّة منذ القديم (Chalozin-dovrat، 2010، ص 49)، ويتراوح إجراؤها بين الاعتبار والدّهن والزّمان، وقد يكون تأويلها عند Saussure جامعاً بين الاثنين؛ فمن جهة الاعتبار والنّظر لا كلام دون علامات لغويّة مشتركة، ومن جهة الزّمان تلك العلامات التي يتكوّن منها اللّسان يحتاج إليها الكلام في التّحقّق والإنجاز.

والتّقديران -مجتمعين- يوضّحان معنى أن تكون الكيانات المكوّنة للّسان كيانات مجرّدة ومحسوسة في آن لأنّ التّقدّم في الحالين يفترض وجود تلك الكيانات في محلّ، وهذا مصرّح به في المحاضرات؛ إذ يفضي التّرابط بين الدّالّ والمدلول إلى علامات يقرّها المجتمع وهي التي تمثّل اللّسان، ومحلّها أدمغة المتكلمين، وما يعزّز صبغتها الماديّة أنّها قابلة للتّمثيل بعلامات كتابيّة تمثيلاً يستوعبها استيعاباً تامّاً، ولا يستوعب اللفظ المنجز بالمقدار نفسه نظراً إلى تنافر مكوّناته (Saussure، 1971، ص 32).

1- التّجريد هو اتّخاذ مسافة من العالم الملموس.

- التّجريد يتطابق مع التّعميم، أو هو نوع منه.

- التّجريد هو المعلومة المخفية.

- التّجريد هو الاحتفاظ بالمظاهر المفيدة، وعدم إيلاء الاعتبار لغير المفيد.

- التّجريد هو نوع من إعادة الصّيغة، أو التّقريب.

وهذه الطريقة يصبح التجريد الذي أجراه صاحب "الدروس" عند المقابلة بين اللسان والكلام، وما رافقه من حديث عن الصبغة النفسية للعلامة بما هي المكون الأساسي للزوج الأول، مُسيجاً بلفيف من الضوابط النظرية والمقاصد الإجرائية التي يجب الوقوف عندها لاستكناه ذوبان المقابلة بين التجريد والاستعمال في المقابلة بين اللسان والكلام، وقد تقدّم ذكر مفاتيح ذلك عند استحضار التقابل بين الجماعي والفردى والمتجانس والمتنافر والمستوجب للبناء والمباشر المتاح والمجرد والمحسوس وغيرها من الثنائيات المعروفة، ولكنها على وضوحها تحتاج إلى التّزليل ضمن النّسيج المفهوميّ الواسع حيث تتّضح أوصاف اللسان بصورة أكثر دقة. وهاهنا تلفتنا مفاهيم النظام والشكل والاختلافات والقيمة، بما هي أوصاف للسان وهي تبين عن المظهر الذي يصير بمقتضاه الشّيء كيانا من كياناته؛ فهي تتضامن جميعاً لتضفي عليه الوجود المستقل من خلال الالتزام بمبدأ المحايثة وتمنحه سمة الانغلاق على نفسه، والشّيء الذي هو بهذه الأوصاف موجود ولكنه يُنجز في العيان بالمتكلم، وهذا مهمّ لأنّه بإمكاننا، عندئذ، أن نعتمد المتكلم نفسه قاعدة في الفصل؛ فما يحتاج إليه في إنجازه وهو متقدّم عليه بأبه اللسان، وما لا يحتاج إلى تقدّمه ويكون منه فهو ليس من اللسان بل من الكلام ويقابل الصّورة النّفسية المودعة في الذّهن عند جميع المتكلّمين (م ن).

يمكننا أن نلاحظ فاعليّة المقوم الاجتماعيّ في الضبط والتمييز في النّقاط الأربع التي لخصت خصائص اللسان بالاستناد إلى منزلته في دورة الكلام (م ن، ص 31-32)؛ فعلى أساسه بنيت فكرة الاقتران في العلامة وأستخلصت الصبغة النفسية لمكوّنها، ورُشّح الانسجام والاستقرار والثبات والانغلاق مميّزات للنظام اللغويّ يختلف بها عن الكلام بما هو عرضيّ ومتنافر المكوّنات، ومتى أضفنا هذه الاختلافات إلى فكرة الأسبقية والتّقدّم المذكورة في ما تقدّم، فهنا النزعة العامّة إلى جعل الكلام إنجازاً للسان متحقّقاً بصيغة نراها قابلة للتّجريد على الشكل الآتي:

- كلام = لسان + معطيات أخرى.

وتكون المعطيات الأخرى شاملة لكلّ ما يتطلبه تنفيذ اللسان في الواقع من ظواهر تجعل الكلام واقعة ماديّة تجلي اللغة، وبموجب ذلك بين التّقليد النبويّ أنّ نعت اللسان بالمحسوس يُقصد به التّسليم بالوجود الموضوعيّ لكياناته بمعزل عن الكلام، وهو ما يبرّر بعد ذلك سعيّ اللسانيّ إلى وصفها وتصنيفها (العمرى، 2011، ص 27). وينضاف الانطلاق من الكلام في استخلاص الكيانات وبناءها، طبقاً لكون الموضوع (اللسان) يبني بناء وغير متاح بصورة مباشرة إلى المقوّمات السّابقة ليصبح التّقابل بين اللسان والكلام تقابلاً بين المجرد والمنجز.

ولابدّ من التّشديد على أنّ ما يُجرّد من الكلام يلتصق التصاقاً متيناً بالصبغة الاجتماعية والعلاميّة المبنيّة على الاقتران والتّلازم في اللسان، وهذا مهمّ لأنّه يفضي في سياقنا إلى اعتبار الكيان المنتمي إلى اللسان لا يكون كذلك إلّا إذا لم يكن متوقّفاً في وجوده على المتكلم، بمعنى أنّ جهد المتكلم فيه لا يجاوز الاعتبار الفردية في التّنفيد، حاله في ذلك شبيه بحاله في العلامات المفردة. وفي ظلّ تصوّر كهذا يكون السّؤال عن طبيعة الجملة وصلتها باللسان مستوجبا للنّظر في وجودها قبل المتكلم، وما إذا كان دوره مقتصرًا على النّطق بها نطقه بسائر العلامات اللّسانية الأخرى. والجواب عليه لا يقبل الحسم بشكل واحد لأنّ الاستناد

إلى كل ما تقدّم من التّصوّرات متى جراه الالتزام بمفهوم النّظام في البحث يقبل التّوسيع في دائرة الكيانات محافظاً على صبغتها التجريدية ووجودها بمعزل عن المتكلّم، وذلك هو المدلول الجوهرية لتصوير البنيويين لاحقاً للنّظام اللّغويّ على أنّه نظام من الأنظمة الفرعية، وعملهم على تفصيل القول في أشكال المواضع (م ن، ص 26).

2-3- موضع الجملة في الثّنائية السّوسيرية:

أ- غموض الموضع:

قد يكون من المهمّ أن نحدّد منزلة الجملة في الثّنائية لسان-كلام عند Saussure، ولكنّا لن نظفر بالكثير في هذا الباب؛ فمواضع ذكرها في المحاضرات تسمح بالرأي وخلافه، ولقد تتبّع Melis و Desmet (2000)، ص 8) تلك المواضع، مستنتجين أنّها تُدرج عنده ضمن ظواهر الكلام ولكنّ منطق نظريّاته يتيح العكس؛ فمن بين ثوابته أنّه "يجب أن نضع في اللّسان، لا في الكلام، كلّ أنماط المركّبات المبنية على أشكال قاعدية"، هذا فضلاً عن شيوع الميل لديه إلى التّمييز بين المركّب (syntagme) المنجز حقيقة، ونمط المركّب (type de syntagme)، وإقراره بأنّ الجملة هي نمط تركيب بامتياز¹. وبالإضافة إلى ما تقدّم، فإنّ الالتباس والإشكال يتعمّقان، في تقديرنا، متى تبيّنّا مقادير الوضوح والانسجام التي كان عليها Saussure في حديثه عن الكيانات اللّغوية الصّريحة الانتماء إلى اللّسان، وإفرادها بمباحث تبسّط في حقيقتها كالصّوت (phonème)، في حين لم تتمتع الجملة عنده بمباحث مستقلة تظهر قيمتها النّظامية، ولا بإطار تأليفي واضح يفصل قضاياها، والحال أنّها أحرزت ذلك عند Meillet (م ن، ص 7-8).

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الحاصل من تجريد الكلام -ومن ورائه المنجز اللّغويّ- في اللّسان لابدّ أن يؤوّل في إطار صيغة نظرية قوامها الآتي:

كيانات اللّسان بما هي مجرّدة ≥ كيانات الكلام المنجزة.

وهي صيغة نعتمدها بكثير من التّسامح لأنّنا نقف فيها عند حدود الجملة، ولا نأخذ بعين الاعتبار تلك النّظريّات التي تقرّ بوجود صور نظرية لكيانات أكبر من الجملة، والعلامة (≥) قابلة للحمل على جهتين؛ فإذا نظرنا في جزئها الأوّل (=)، نكون قد سلّمنا بالتّأويل الذي يجعل الجملة صورة نظرية ويقرّ بأنّها أكبر وحدة تركيبية في النّظام مستجيبين في ذلك للأعراف النّحوية السّائدة، وإذا نظرنا في جزئها الثّاني (>)، انتصرنا للموقف الصّريح الذي يجعلها (الجملة) من وحدات الكلام.

1- قال Saussure:

- Au premier abord on est tenté d'assimiler l'immense diversité des phrases à la diversité non moins grande des individus qui composent une espèce zoologique ; mais les caractères communs sont bien plus importants que les différences qui les séparent ; entre les phrases, au contraire, c'est la diversité qui domine, et dès qu'on cherche ce qui les relie toutes à travers cette diversité, on retrouve, sans l'avoir cherché, le mot avec ses caractères grammaticaux, et l'on retombe dans les mêmes difficultés (1971, pp, 148-149).

ومهما يكن من أمر، فإنَّ التردّد والغموض السّابقين قابلان للتفسير؛ إذ الملحوظ أنّ الفصل بين المجرّد والمنجز كان مثقلا عند Saussure بمواقف نظريّة متشعّبة، من ذلك حرصه الشّديد في غالب ثنائياته على الرّبط في الفصل بين زوجي "المجرّد" و"المنجز" و"الاجتماعي" و"الفردّي"، وإقراره أحيانا بصورة صريحة بالتّلازم بين المجرّد والاجتماعي من ناحية، والمنجز والفردّي من ناحية ثانية. هذا فضلا عن قنوات أخرى نذكر منها الاجتهاد البالغ في التّخلّص من أعباء تركيز اللّسانيّات التّاريخيّة على الإنجاز، وهو ما واكبه هوس شديد بإقصاء المتكلّم، ثمّ إنّ التردّد ذاته في إدراج الجملة ضمن هذا الحيّز أو ذاك، ربّما كان مأتاه التّعقيد والازدواج الذي عليه المفهوم، كما سنلاحظ لاحقا.

وبهذه الصّورة، تبدو لنا قيمة "الدّروس" غير متعلّقة بما قالتها في "الجملة"، بل في ما وفّرت من أسس ومسارات للتّجريد اللّسانيّ يسمح بردّ الكثرة إلى القلّة، ويرسم السّبل القابلة للاعتماد في بيان المجرّد اللّغويّ، ثمّ إنّها (الدّروس)، بكلّ ما تضمّنته على الصّعّدين المنهجيّ والمضمونيّ، مرآة لمشاكل علم اللّغة وتطلّعاته في عصرها، وهي فضلا عن ذلك مسلك من مسالك البحث لا يمثّل الوجه الوحيد للعناية باللّغة في عصره؛ إذ لم يترتّب على وجوده الأفول التّلقائيّ السّريع للدّراسات التّاريخيّة ولا للنّحو المدرسيّ وتراثه وأدبيّاته في فرنسا. هذا فضلا عن كون المسلك نفسه لم يتبلور مضامينه من عدم، بل له أجداد سابقون (الشّاوش، 1990، ص6).

وإذا اتّفق لنا أن نستصفي الملامح الكبرى لمناخ الآراء (climat d'opinions) السّائدة في العصر العلميّ، بقطع النّظر عن الثّنائيات الفرعيّة الّتي حوتها "الدّروس"، نظفر لدى "Albert Dauzat"¹ بمؤلّف مهمّ من النّاحية المنهجيّة تُستحسن الإفادة منه، وعنوانه "La philosophie du langage" (1912)، ولا تدلّ تسميته بـ"فلسفة اللّغة" على المقصود الآن بهذا الاصطلاح في دائرتي الفلسفة والمنطق، بل تعني أساليب التّفكير العلميّ في اللّغة ومواضيعه إلى حدود العقد الثّاني من القرن العشرين، وهو من ثمّ مرآة حقيقيّة تعكس القضايا العلميّة لمناهج التّفكير اللّسانيّ وغاياته في العصر المذكور، ويهمّنا منه ثلاثة أمور: الأوّل، التّنبية على أنّ دراسة اللّغة ووصفها، وحالها في ذلك لا تختلف عن ظواهر الميكانيكا والبيولوجيا، يتفرّعان إلى قسمين، يُنعت الأوّل بالوجه الثّابت والسّاكن (statique) للظّاهرة الّتي هي اللّغة، ويهتمّ الثّاني بوجهها الحركيّ (dynamique) (1912، ص199-202).

أمّا الثّاني، فمنهجيّ خالص، ومؤداه اعتماد اللّسانيّات في القسم الأوّل على الملاحظة لكونها السّبيل الوحيدة المفضية إلى الوصف والتّعريف الاختباريّ، والكفيلة بإقامة التّصنيف بواسطة البرهنة القياسيّة الواصلة بين الخصائص والمحكّات الثّابتة في الظّواهر والمتمتعة بطاقة التّعميم واطراد التّحقّق (م ن، ص203). ويجدر التّنبية على أنّ المماثلة المنهجيّة بين اللّسانيّات والبيولوجيا لا تؤوّل إلى طمس الفوارق المتّصلة بطبيعة الموضوع، ومن ذلك أنّ اللّسانيّات لا تهدف إلى دراسة كيانات (des êtres)، بل هي تعني بدراسة ظواهر معيّنة وتصنيفها. والفارق بين الاثنين هو أنّ الظّواهر تكون قابلة في ذاتها لتواتر مستقرّ

1- لسانيّ فرنسيّ ولد سنة 1877، وتوفّي سنة 1955.

داخل شروط محدّدة، بمعنى أنّها تتمتع بوجود محتمل يتوقّف على ذوات أو كيانات أخرى؛ ذلك أنّ كلّ متكلم بوسعه أن يُصدّر منها مقدارا محدّدا في ظروف بعينها (م ن، ص 203).

ويؤازر المعطيين السابقين معطى ثالث مهمّ من الناحية المضمونيّة لكونه يعيّن المباحث التي استقرّ تناولها ضمن الدّراسات الموصولة بالوجه الّانّي السّاكن للغة، إذ تُدرج فيه تقاليد البحث تصنيف اللّغات وتصنيف الأصوات والصّواتم والكلمات والاشتقاق والإعراب البنيويّ إلخ... (م ن، ص 199)، ولا وجه فيها لذكر "الجملة" مفهوما مجردا ووحدة من وحدات اللّغة البتّة، وإن لم يخلُ المؤلّف في تفصيلاته الفرعيّة من ذكرها. ولا شكّ في كون التّحقيق في مختلف المعطيات المتقدّمة والمخصّصة للتّناول الوصفيّ السّاكن للغة يبين عن صلتها العميقة بالمقترحات السّوسيريّة، رغم أنّ Dauzat لا يشير إلى ذلك بشكل جليّ. والظاهر منه أنّنا إزاء التباس وتردّد صريحين؛ فالّتقاليد العلميّة التي ترعرع فيها Saussure والأوساط النّحويّة التي عايشها تستخدم المصطلح (الجملة)، وله فيها محتويات مفهوميّة مهمّة تجعله وحدة لغويّة ذات طاقة تجريديّة واضحة، وسيكون لجزء منها (المحتويات المفهوميّة) دور مهمّ في استعادة اللّسانيّين للمفهوم، واعتباره موضوع العناية في اللّسانيّات لاحقا.

ب- دور العلامة في تحديد منزلة الجملة من الجهاز والاستعمال:

يذهب الدّارسون في تفسير ذلك مذاهب شتى تقبل الرّد إلى قاعدتين: أولاها، موقف Saussure نفسه من النّحو في مظهره التّقليديّ المتقدّم عليه والمدرسيّ التّعليميّ المزامن له، والثّانية، ارتباط التّفكير لديه في العلامة بالوحدة اللّغويّة الملموسة (L'unité linguistique concrète)، وبنائهما لعناصر منواله على التّمثّل الذي عقده للعلامة. وتنخرط في الجانب الأوّل مختلف وجوه التّبرّم التي أبداها صاحب "الدّروس" من الأنحاء التّقليديّة والتّعليميّة لتميّزها بالمعياريّة وطموحها إلى غايات تخرج عن دراسة اللّغة في ذاتها ولذاتها، وفقدانها لروح العلميّة واقتصار فاعليّتها على تمييز الأشكال السّليمة من الأشكال الّلاحنة (Gautier، 2014، ص 31). وتعزّز ما ذكر دعائم أخرى، منها: التّركيز على المكتوب، وفقدان النّحو المدرسيّ في فرنسا على وجه الخصوص للنّضج العلميّ المطلوب، الأمر الذي جعل Bréal وBrunot وغيرهما في أواخر القرن التّاسع عشر يعدّون بإصلاحه (م ن)، ثمّ إنّ التّدقيقات التي أحدثت في مجال الجملة داخل النّحو المدرسيّ لم تمكّن من بناء أسس وقواعد صلبة لتحليلها (Melis وDesmet، 2000، ص 5).

كان البحث اللّسانيّ ومسائله وموضوعاته في الفترة نفسها في انفصال شبه تامّ عن النّحو التّعليميّ وشواغله، ففي الوقت الذي كانت فيه الجملة تتهيّأ للاندرج في النّحو المدرسيّ وأخذ مدلولها الفنيّ يخضع للتّبلور والصّقل بداية من Domerge (1791) ووصولاً إلى Buisson (1911)، كانت شواغل اللّسانيّين من علماء وجامعيّين تنصبّ على النّحو المقارن واللّسانيّات التّاريخيّة، ولا عناية فيها تقريبا إلّا بالكلمة وأصواتها، الأمر الذي مهّد إلى وصف القرن التّاسع عشر، على وجه الخصوص، بـ"القرن الخالي من الأنحاء العالميّة" (Gautier، 2014، ص 30)، وفي هذه المضامين الأخيرة ما يمهد للقاعدة الثّانية؛ إذ أولى Saussure النّظر في العلامة قيمة مركزيّة في منواله، وأكسب فكريّ التّعاقد والاعتباطيّة الرّابطتين بين الدّالّ والمدلول فيها قيمة إجرائيّة بارزة تكفل تجاوز جزء مهمّ من مضائق النّحو المقارن والدّراسات التّاريخيّة، ويعني ذلك من النّاحية

المنهجية أن تصوّر العلامة أضحي عقدة نظرية (noeud théorique) أسهمت في تطوير التفكير اللساني (Rocci و Rigotti، 2006، ص 227). والمعلوم أن اللسان يتخصّص منهجياً بأنه نظام مجرد ومبني وفق وجهة نظر يختارها الدارس، وغايتها استصفاء النظام في مكونات الشيء المعقد وتحديد الموضوع العلمي (Davalon، 2004، ص 34)¹، وفي الوقت نفسه تتميز وحداته بأنها علامات محسوسة. والانطلاق من التلازم السالف، بقدرما يشير إلى قيمة مسألة العلامة في توضيح حقيقة الموقف من الجملة، يشير أيضاً إلى أن الرّبط بين وحدات اللسان ومقومات العلامة أفضى حسب Sollberger (1953، صص 45-46) إلى القول بأن المحكّات المعتمدة في تحديد الوحدات اللسانية ترتب في "الدروس" بما يلي:

أ- أن تكون علامة، بما أن الدال والمدلول لا يوجدان إلا في حال تقارنهما داخلها.

ب- الانتماء إلى اللسان؛ ففي كلّ نظام يجب أن تتمتع الوحدة بصبغة كلية (universalité) وبالقابلية للاحتمال.

ج- القابلية للعزل بدقة.

ولا تتبين الفاعلية التصنيفية للمحكّات المذكورة حسب المؤلّف في كونها ترشّح العلامة اللغوية لأن تكون الوحدة الوحيدة للسان، بل في كونها تفيد في إقصاء بعض ما يُعتقد أنه يتمتّع بالتجريد وبالوجود المتقدم على المتكلم من دائرة اللسان: ذلك أن المحكّ (أ) يقصي الصّوت، إذ لا اقتران فيه بين دالّ ومدلول، والمحكّ (ب) يقصي الجملة لا تسامها بالبعد العرضي المتعارض مع الصبغة الكلية للعلامة، والمحكّ (ج) يقصي الكلمة لعدم أطراد هذا المبدأ فيها. والخلاصة، حسب المؤلّف دائماً، أن اللسان يحوي نوعين فقط من العلامات هما: اللفظ والمركّب، فrieur الذي صاغ المفهوم الأوّل (اللفظ) جعله مطابقاً لتطلّعات Saussure بتعريفه على أنه العلامة ذات المعنى الواحد (م ن، ص 46)، أمّا المركّب فهو جنس عامّ يتفرّع إلى أنواع كثيرة في الاستعمال منها الجملة (م ن).

ومن الدارسين من نبّه على أن المدخل الصحيح إلى فهم الوضع الذي عليه الجملة في الدروس يجب أن يأخذ في الحسبان بعض العناصر الأخرى، كعدم إيلاء علم التركيب (syntaxe) منزلة الواضحة في المنوال بل وضعف العناية به، خصوصاً إذا أخذنا في الحسبان صلته المتينة بالجملة (Hagège، 2014، ص 98)، ومنهم من ذكر أن التقييم الدقيق لآراء Saussure لابدّ أن يُعرض عن الاكتفاء بالأساس الملخص في نقاط Sollberger السابقة، حيث يجري تحليل السلسلة المنطوقة ذات السمة الخطية إلى وحدات ملموسة وقطع صوتية تلعب دور الدالّ وتوازنها وتفتقرن بها مدلولات تجعل منها علامات، ويتمّ ذلك بمراعاة سياقات تحليل السلسلة المنطوقة الأخرى في المحاضرات، والمقصود هنا أساساً المواضيع التي تُستدعى فيها القيمة (valeur) مفهوماً إجرائياً ينبني عليه عزل الوحدات وتمييزها. وأهمّ ما استنتجه Rocci و Rigotti من متابعتها لتلك

1- استعنا بـ Davalon هنا، وكان يمكن أن نكتفي بالإحالة على Saussure لسبب رئيسي يعود إلى ما ضمّنه الأوّل في مقاله من تدقيقات إبستمولوجية تتعلّق بعلاقة العلوم بالحقائق الموضوعية التي تدرسها، والروايات التي يمكن أن تعتمدها في الظفر بالموضوع الذي يبنى باعتماد وجهة النظر.

السياقات، أن حصيلة التحليل الذي يفرض منطقاً إلى تحديد العلامات بما هي الكيانات الملموسة والمنتمية إلى اللسان في الوقت نفسه، تُظهر أن علامات اللسان تتضمن أشياء تدخل ضمن الوقائع النحوية (faits de grammaire)، وأخرى تُعين بالاختصاص وتُخصّص بانتمائها إلى الوقائع المعجمية (faits de lexique) (2006، ص 221).

وليس التمييز مهماً في ذاته، بل الأهم منه أن طريقة تحديد الكيانات لا تضمن صبغتها الملموسة دوماً، ولا تكفل التحقق (vérification) من المطلوب في كثير من المناسبات باعتراف Saussure نفسه (م ن). والمستفاد منه -بحسب المؤلفين- أن اعتبار العلامة كيانا ملموساً يجعل صفة "الملموس" عبارة غامضة وغير قابلة للفهم (م ن، ص 222)، إذ تدلّ بعض سياقات استعمالها على ما يُدرك بصورة مباشرة، ولكن نوع العلامة المسماة صفرية (signe zéro) يحول دون التسليم بذلك، وعندها يصبح الإشكال متعلقاً بقيمة مقولة "الحسيّ الملموس" نفسها في تعيين وحدات اللسان وتوجيه التفكير في العلامة من حيث هو عقدة من العقد النظرية الأساسية في المقاربة.

خلاصة ما ينتهي إليه الفحص أن الباب المعقود للكيانات اللغوية في "الدروس" يشير إلى أنه ليس ثمة منهج محدد في تعيين وحدات اللسان، وذلك راجع إلى التقابل بين الالتزام المنهجي القاضي بأنّ الوحدات اللسانية ملموسة، والوعي المتنامي بالصبغة الشكلية ومن ثمّ المجردة لتلك الوحدات (Rocci و Rigotti، 2006، ص 222-223)، وهو وعي متأثّر من وصف اللسان بالنظام والشكل. ولا شكّ في أن التقابل المذكور سيفرض على اللاحقين حسماً ما يدفعنا إلى السؤال عن وضع الجملة فيه عند من تعهدها بالعناية.

ومهما يكن من أمر فإنّ منزلة الجملة ظلّت رهن المضامين الأساسية التي تحدّد وفقها التجريد في "الدروس"، فهو من جهة الموضوع تجريد لسانيّ (abstraction linguistique)؛ بمعنى أنّه متعلّق باللسان وكياناته ولا يهتمّ بما عداه من عناصر التداول والخطاب وغيرهما ممّا له صلة بنشاط الكلام وظواهره المتشعبة. والمتنظر، في هذه الحال، أن يكون مطلوب التجريد ضبط الوحدات اللغوية وتصنيفها وفق بني أو أشكال مجرّدة ومقولات يُقدّر أنّها المكونات التي تتكوّن منها الألسنة الطّبيعية من جهة كونها أنظمة. والمعلوم أنّ Saussure وقف بتلك الكيانات المجردة دون حدود الجملة، ومبدؤه في الترتيب أنّ المجرد منتم إلى اللسان، وغير المجرد باق في الكلام وليس له صورة يكون عليها في النظام، ومتى حاول الباحث أن يضبط المدلول الذي جرى وفقه التجريد من جهة ما هو ممارسة ونشاط بحسب اللوحة التي نقلناها سابقاً عن Williams ورفيقيه¹، تبين أنّه تحقّق من ناحية أولى باتّخاذ مسافة من العالم المحسوس الذي هو نشاط الكلام بما هو استخدام الملكة ولسان، وجرى من ناحية ثانية باستصفاء بعض الظواهر المتجانسة على أنّها

1- النقاط هي:

- أ- التجريد هو اتّخاذ مسافة من العالم الملموس.
- ب- يتطابق التجريد مع التّعميم، أو هو نوع منه.
- ج- التجريد هو المعلومة المخفية.
- د- التجريد هو الاحتفاظ بالمظاهر المفيدة، وعدم إيلاء الاعتبار لغير المفيد.
- هـ- التجريد هو نوع من إعادة الصياغة، أو التّقريب.

ممثلة للسان، وهي من ثمّ ظواهر مفيدة في رصد الموضوع وما عداها غير مفيد ولا مأخوذ في الاعتبار وفق المعنى الذي تحدده النقطة "د" في الهامش أسفله، وقد نجد كذلك رائحة للمعنيين "ج" و"هـ" في متصوّر "اللسان" بما هو كيان خفيّ يُبنى من لدن الباحث بناء ولكنّ الإجراء العمليّ الشامل لهما سيكتسب مداه وعمقه عند اللاحقين في سياق تفاعلهم مع المفاهيم والثنائيات السوسيرية الأخرى. والمقصود ممّا ذكرنا أنّ التفكير في طبيعة الجملة ومنزلتها من النظام والاستعمال سينبني على مواقف المنظرين ممّا وضعته "الدروس" من مفاهيم على صعيدي المنهج والوصف، كالعلامة والتركيب والشكل والقيمة والنظام، وما كان لها من قناعات ضمنية أو صريحة إزاء الكيانات والمقادير اللغوية وصلتها بالمتكلم أو بالواضع إلخ...

قد تعتبر هذه التقديرات ضرباً من الحشو أو الأحكام العامة الغامضة المحتاجة إلى تفصيل يبررها، وهذا منطقيّ، غير أنّ التفصيل المطلوب يقتضي من الباحث التّفطّن إلى العقدة النظريّة الدّنيا القابلة لتفسير اختلاف النظريّات وتباين مواقفها بصدد الجملة، والمرجّح أن تكون تلك النّواة -كما نقلنا سابقاً عن Rocci و Rigotti (2006)- متّصلة بالعلامة وما يتعلّق بها من خصائص أهّلها لأن توسم بالتّجريد، وقد منعت في الوقت نفسه الجملة من أن تكون كذلك. والمسارات المُقدّرة هنا متشعبة وقد لا يصحّح بها أصحابها، غير أنّها تُكتشف بالفحص والتّدقيق، ومن تجلّيات التّشعّب أنّه قد نجد من اللّغويّين من يسلم بما قيل في العلامة ويعمّقه على نحو يجعل النّتائج واقعة خارج الأفاق الّتي كان يرمي إليها Saussure، ومنها، كذلك، عمَلُ بعض المنظرين على امتصاص التّقابل بين العلامة والتركيب بمختلف أنواعه بطريقة تسمح باعتباره هو بدوره علامة، وبلاستتباع وحدة مجرّدة من وحدات النظام، ومنها ردّ الكلمة والمركّب معاً إلى بني واحدة تحكمها بطرق متفاوتة لتفاوت المستويات اللّغويّة الّتي تنتهي إليها إلخ...

وتبقى الإشارة إلى أنّ الاستناد إلى زوج العلامة والتّركيب في كشف الاختلافات بين النظريّات اللّسانية أو الأنحاء في تنزيل الجملة ليس له أن ينفّي البتّة قيمة الجهود المعمّقة أو المراجعة لعناصر الإرث المصطلحيّ السوسيري، كمفاهيم الشّكل والدّال والمدلول والنّظام والعلاقات السّياقية وغيرها. هذا فضلاً عن خيارات أخرى وفرضيّات عمل يرتبط الاستناد إليها -عند القائلين بها- بنزوع عامّ إلى ترسيخ مبدأ العلميّة وما يقتضيه من دقّة في ضبط الوقائع العينية المجسّمة للمفاهيم المعتمدة (objectivation) (Gautier، 2014، ص 31)، وتفصيلٍ يحيط بالمستويات الّتي قد تنتهي إليها الظّواهر اللّسانية المدروسة، وهذا كلّهُ مأخوذ في الحسبان لأنّ التّباين في المواقف على الصّعيد المذكور ستترتّب عليه اعتبارات مهمّة في مسائل العلامة والتركيب قد لا تكون مصرّحاً بها عند هذا اللّسانيّ أو ذاك.

4- Benveniste ومفارقة الجملة للعلامة:

يهتمنا من أعمال Benveniste مقالان: أحدهما يعود إلى 1964، ومداره على مستويات التحليل اللساني، والثاني يعود إلى سنة 1967، ويتعلق بالشكل والمعنى في اللغة. ويظهر جلياً اتصال القضايا المطروقة فيهما بالمفاهيم والمسائل الكبرى للسانيات البنيوية وما لازمها من هوس بالشكل. والطريف أن انخراط المؤلف داخلهما في معالجة قضايا الشكل ومستويات التحليل ضمن آفاق تبدو بنيوية في الظاهر على الأقل، قد سمح في النهاية بكشف الحدود التي تتوقف عندها نجاعة المفاهيم والأدوات الإجرائية المستقرة في الوصف اللغوي وأظهر بالاستتباع الفوارق النوعية الفاصلة بين الجملة وسائر الكيانات اللغوية الأخرى، وما كان للأمرين أن يتما لولا الارتكاز على العلامة ومقوماتها في الفرز والتّمييز من ناحية أولى، والتّسليم من ناحية ثانية بأن الظاهرة اللغوية تنفتح على عالمين متفاوتين هما اللسان والخطاب، ولكل واحد منهما ظواهره التي يجب أن تؤخذ في الحسبان متى نظرنا في الكيانات والمقادير اللغوية (Benveniste، 1995، ج2، ص217-218).

ولمزيد الدقة ننبّه على أن Benveniste أفرد العلامة باهتمام مستقلّ ضمن مقال يعود إلى سنة 1939، تمّت فيه العناية بطبيعة العلامة اللغوية ولكنّ مضامينه لا تسعفنا بما يفيد في مسألة الجملة، وبصرف النظر عن التفاصيل المختلفة التي انفتح عليها المقالان السابقان واختلاف شواغل كلّ واحد منهما عن الآخر، يبدو للباحث أن التفكير في الجملة وتمييزها من الكلمة، من جهة ما هي المقصود على نحو ما بالعلامة عند إطلاقها، يمثل بوجه من الوجوه فرعاً من فروع النّواة الإشكالية الموجهة للتفسير والتعليل فيهما معاً، وهذا ما يعلّل تواتر بعض الأفكار هنا وهناك. ودرءاً للتّفصيل غير المفيد في سياقنا، يمكن أن نربط وجوه الفصل بين الجملة والعلامة بمحورين: أحدهما نوع حقيقة كلّ واحدة منهما ومجال انتمائها، والآخر اختلاف الصّفات المتأتّي من اختلاف مستوى انتماء كلّ واحدة منهما.

4-1- للجملة حقيقة غير حقيقة للعلامة:

جرى تقرير هذا الحكم عند Benveniste بالانطلاق من مقولات بنيوية خالصة عمدتها التفكير في الشكل والمعنى، وإن كان الشكل هو المقدّم في مألوف البحث، وعليه المعول في ضبط الكيانات وتمييزها سواء دلّ على المجرد المقابل للمنجز أو المادّي الذي كان قوامه اللفظ والعبارة (الشّاوش، 2001، ج1، ص45)، ويمثّل الاعتماد على الشكل دليلاً بارزاً على اقتناع المؤلف بفاعلية التقاليد البنيوية المستقرة في التّمييز بين الوحدات اللغوية، بيد أن إرفاقه بالمعنى وجعل الثاني ندّاً له في الفصل والتّمييز بين الكيانات ينبئان بتحوّلات مهمّة في سياق دراسة الوحدات اللغوية وبيان طبيعتها، لاسيما ونحن نعلم أن المعنى ظلّ في البنيوية محلّ احتراز أو إرجاء قرابة نصف قرن (Blanchet، 1995، ص17)¹ لصعوبة السيطرة عليه وتشعب ظواهره كما أثّر عن Bloomfield مثلاً.

1- مرجع القياس الزماني هو الدلالية التاريخية في أواخر القرن التاسع عشر مع Bréal.

وفي ترتيب فقرات المقال¹ ما يؤيد ذلك، بدليل أن ضبط المقصود بالشكل لم يكن موضع تفصيل وتوسع، بل أكتفي فيه بإشارات محدودة تلمح إلى التصورات الدارجة في التطبيقات البنيوية بتفرعاتها المختلفة والمتراوحة عموماً بين الدلالة على ما يبقى في العلامة عند إفراغها من المعنى، وبين مظهر ترتيب العناصر داخل مستوى محدد من المستويات اللغوية (Benveniste, 1995، ج2، ص210)، وبخلاف ذلك بدا المعنى مفهوماً يلقه الإلغاز والغموض، واقتضى إدراجه في جهاز الوصف توسعاً وتفصيلاً يحيطان بقيمة الأخذ به في التحليل والمدلول الممنوح له والتغيرات المضمونية التي قد تعثره متى انتقلنا من مستوى لغوي إلى آخر، ولما كانت المسألة مفتوحة في استتبعاتها على حقيقة اللغة نفسها قياساً بالشكل من جهة دخوله المطرد عند اللسانيين في تعريف اللسان وبيان ماهيته، بحث Benveniste عن المداخل الدنيا القاضية بدخول المعنى في حدوث اللغة ووجودها واقتراحها اللازم به. وهاهنا كانت العلامة بخلفيتها السوسيرية الإطار المناسب في التوطئة للمفهوم والبرهنة على جدارته بالمراعاة في النظرية.

ومن ثوابت الخلفية السوسيرية أن اللسان نظام من العلامات، وأن العلامة تتكون من دال ومدلول هما معا حقيقتان نفسيّتان مجردتان ترتبط إحداها بالأخرى ارتباطاً اعتباطياً غير مبرر، غير أن Benveniste لم تعنه كل تلك التفصيلات إلا في حدود حاجته إلى ما يفيد في سياق المعنى. وهكذا كان المهم في العلامة عنده دلالتها على أن اللغة تعني وتدلّ، ولا يمكن القول بوجود لغة طبيعية دون توافرها على الدلالة. ويكتمل الشرط السابق بشرط العبارة ليمثلاً معاً المقومين الضرويين والكافيين، بحسب ما نفهمه من كلامه، لوجود اللغة (م ن، ج2، ص210-212)، وقد لا يضيف المتقدم من الأفكار شيئاً ذا بال إلى Saussure، إلا أن ما بُني عليه مفيد جداً في المسار، فلقد أفضى التفصيل المذكور إلى عدّ الدليل اللغوي وحدةً سيميائية تنتهي إلى نظام هو بدوره ذو صبغة سيميائية.

ويستند نعته بالمفيد إلى ما سيكون له من أثر في ضبط المخارج للأسئلة التي لابد أن يثيرها إدراج المعنى في البحث، ومن أهمها السؤال عن ماهيته، تماماً كما أن اللساني معني في الشق الآخر بضبط ماهية الشكل في اللغة وتمييزه من الشكل في العلوم الأخرى كالمنطق مثلاً. وأهم ما يتبين هنا، أن التنزيل السيميائي للعلامة يجعل البحث في ماهية المعنى نشاطاً لاغياً، أو على الأقل، ينقله من سؤال عام إلى سؤال محلي مداره على الكلمات بما هي أفراد لا على العلامة في المطلق، ومسوغات ذلك أن المعنى في السيمولوجيا هو الذي يجعل اللفظ علامة بأن يدخله في عداد المستعمل، ولا دخول لأي لفظ فيه إلا بأن يكون له معنى، فإن لم يكن كذلك ظلّ مهملاً بأوصاف نحائنا وبطل وصفه بالعلامة (م ن، ج2، ص215)، ومن لوازم القول بأن لفظاً ما علامة، انتماؤه إلى لغة بعينها بجريانه على السنة مستعملها ولا يتم ذلك إلا باستقلاله بمعنى يفهمه المتخاطبون بتلك اللغة.

والظاهر منه أن السؤال الذي يفترض أنه الأساسي المتقدم على غيره والمتصل بماهية المعنى يُستفزع مضمونه في سؤلين آخرين شديدي الصلة بالمعالم الأساسية لسيميائية العلامة، وهما: هل العبارة "ع"

مستعملة في اللغة "ل"؟ وإذا كانت كذلك؛ فما المعنى "م" الذي تختص به مقارنة بالعلامات الأخرى داخل اللغة نفسها؟ وهكذا نفهم أنه بالتدرج أولي الاعتبار بدرجة مهمة للاستعمال وفهم المتخاطبين، وصارا بمثابة المحكّ أو الخاصيّة المميّزة للعلامة (م ن، ج 2، ص 215). ومن مكملات الإطار السيميائي المقترح أنّ الارتباط الشّدِيد بالاستعمال ليس مدعاة لأن يجعل الدلالة التي لعلامة لغويّة ما، بما هي وحدة سيميائيّة، مرتبطة بالخارج بدورها، بل هي شيء من متعلّقات اللغة من جهة كونها نظاما، والمقصود منه أنّ العلامة داخل النظام تدخل في شبكة من العلاقات التّقابليّة مع وحدات أخرى، ولها في ذاتها مدلول ملازم لها يميّزها منها، وذلك المدلول الخاصّ هو عبارة عن قيمة مفهوميّة عامّة تعكس الجانب الضّمّني للغة بمعزل عن كلّ استخدام خاصّ (م ن، ج 2، ص 215-218).

ولا تقتصر فاعليّة الشّكل والمعنى على تقرير ما تقدّم في شأن العلامة، بل إنّ قيمته تتخطّى وظيفته المألوفة المنصبّة على وصف وحدات النظام وفرزها وتصنيفها ليصير مبدأ تبويب يسعف بالفصل داخل اللغة بين مجالين اثنين يتحقّق فيهما بمظهرين متفاوتين، بمعنى أنّه لم يعد حكرا على اللّسان فقط، أو لنقل إنّ اللغة لها هيأتان تتحقّق من خلالهما: الأولى هي اللّسان من جهة ما هو نظام وسيميائيّة، وتلك لها شكلها ومعناها الخاصّان، والثانية: اللغة من حيث هي دلاليّة (sémantique)، أي من حيث جريانها في الخطاب والاستعمال لغاية التّواصل والإبلاغ (م ن، ج 2، ص 218)، وليس بخاف أنّ الحديث عن شكل ومعنى خاصّين بالبيئة الثّانية يقوّي السّطر المستقيم الفاصل بين حقائق النظام وحقائق الاستعمال ويمنع التّدخل بينها. وإذا استعدنا الفصل بين اللّسان والكلام عند Saussure وما فيه من اقتصار في إسناد الشّكل على الأوّل، تبين لنا أنّ هذا التّوسّع يجتمع عند Benveniste مع مسائل أخرى كالضّمائر والعناصر الإشاريّة وجهاز القول في "إضافة جهاز إلى جهاز مع الإبقاء على قدر كبير من الاستقلال بينهما يكاد يصبح انفصالا تامّا" (الشّاوش، 2001، ج 1، ص 46).

وتتجلّى ثمرة الفصل بين الهياتين في ربط الجملة بالبيئة الثّانية التي هي الاستخدام الفعليّ الحيّ للغة، وما يدخل فيه من اعتبارات مفتوحة على علاقة الإنسان بالإنسان وبالعالم، وعلاقة الذّهن بالأشياء الخارجيّة والإبلاغ وإيصال المعلومة إلخ... (Benveniste، 1995، ج 2، صص 217-218)، وهكذا يتوقّر لها (الجملة) ما به تفارق العلامة مفارقة نوعيّة، فهي ليست من كيانات النظام بل من الخطاب لأنّها حاصل نشاط متكلم محدّد فعّل اللغة، ومن ثمّ تتمتع بتحديد مختلف على صعيدي الشّكل والمعنى، فمعناها مرتبط ارتباطا وثيقا بمقام الخطاب وحالة المتكلم والفكرة التي يريد إبلاغها.

ولمزيد التّدقيق فرّع الكاتب ارتباط معنى الجملة بمقام التّلّفظ بها إلى مدرجين: واحد، سمّاه المعنى وهو الفكرة التي تتضمّنها، ولا يقبل الانخزال في مجموع معاني الكلمات التي تكوّنها، والثاني، نعته بالمرجع ويحيط بحالة الأشياء التي تقترن بها من مقام ووقائع تتعلّق بها وبها فقط، ولا يمكن التنبؤ بها وتوقعها بمعزل عنها لأنّها قرينة الاستخدام الخاصّ المرتبط بإحداثيّتي الآن وهنا أو ما كان يسمّى حال النّطق عند أسلافنا، وليست المفاهيم المستخدمة ولا الأفكار المثارة مستحدثة بل هي في جانب كبير منها متواترة وموضع جدل عند فلاسفة اللغة وخصوصا Frege الذي فرّق بين المفهوم والمرجع، وأقرّ -بخلاف Benveniste- بمبدأ

التركيبية الدالّ، ضمن جملة ما يعنيه، على أنّ معنى الجملة هو حصيلة معاني كلماتها. وتتحقّق الفكرة التي تدلّ عليها الجملة من خلال شكل خاصّ بها يختلف في مدلوله عن الشكل المعتمد في السيميائية، وهو اختلاف نابع من كونه لا يتحدّد من خلال علاقة جدوليّة، بل يتحدّد بشرط التركيب الجاري في عناصر وفق ترتيب محدّد، وصورة مخصوصة من الربط والتعليق بينها، وتأثير يحدث ببعضها في بعض (م ن، ج 2، ص 218-219). وتلك الوحدات هي الكلمات، منظورا إليها على أنّها وحدات دلالية لا وحدات سيميائية، فلقد أوضحت في الاستعمال عناصر من رسائل محدّدة وأدوات لتشفير فكر المتفوّه بهذه الرسالة أو تلك (م ن).

2-4- الجملة تحليل مختلف عن العلامة:

يعتبر التحليل نشاطا قارّا من أنشطة عالم اللّغة، ولقد صار في اللسانيّات عملا مُوجَّها يحظى بقسط مهمّ من التّ نظير ودليل ذلك على سبيل المثال حديث Martinet عن التقطيع المزدوج ومساراته ونتائجه (1980، ص 13-15)، وحديث Hjelmslev عن مبدأ التحليل والمركزات الماقبلية الضّامنة لنجاعته (1971، ص 35-42)، وقد انخرط كلام Benveniste بدوره ضمن هذا النّسق، وهو مبنيّ صراحة على التّصورات البنيويّة المركزيّة من قبيل تحديد وجهة النّظر للموضوع ومفهومي الشّكل والمستويات، وإجراءي التّقطيع (segmentation) والاستبدال (substitution) (Benveniste، 1995، ج 1، ص 120). وفي الوقت نفسه، شكّلت المضامين الفاصلة سابقا بين الجملة والعلامة على أساس الانتماء إلى النّظام أو الخطاب جزءا آخر من الخلفيّة الموجّهة للتّعامل مع الوحدات المعهود رصدها وفق مبدأ التحليل وتعدّد المستويات وتنوّعها، وقد لا يكون ذكرها صريحا صراحة عناصر الشّق الآخر للخلفيّة ولكنّ التّناجّ المحصّلة في التّمييز بين الجملة والكلمة معتمدة عليها اعتمادا واضحا إلى درجة تدفع على القول بأنّ العدة الإجرائيّة البنيويّة الموظّفة في التحليل تحوّلت من تلقاء نفسها إلى قادح على الفصل بين الكيانين وفق أسس لا تُفسّر إلّا بالانطلاق من انتمائهما إلى مجالين مختلفين.

ولعلّ أهمّ دعامة ترسّخ ما ذهبنا إليه، هي أنّ المؤلّف ذكّر في بعض السيّاقات، وهو يفصّل المقصود بالشّكل والمعنى، بالمدلول الذي يختصّ به المعنى منظورا إليه من جهة سيميائية ترى في اللّغة نظاما من العلامات (م ن، ج 1، ص 128)، ولكنّه نبّه على أنّ المدخل المأخوذ للمعنى في معالجة مستويات التحليل مختلف تماما عن المدخل المفعّل في الموضع المفروق بين اللّغة بما هي سيميائية واللّغة بما هي دلالية، ولا بدّ أن يكون للاختلاف المشار إليه صداه في الشّكل بالنّظر إلى التّلازم والتّوازي الضّروريّين بين تينك الخاصّيتين (Hirsbrunner و Fiala، 1972، ص 11)، ويُتبيّن ذلك من خلال النّظر في المقدّمات المنهجية والمحكّات المحتكم إليها في إجراء التحليل؛ فإطار النّظر مبنيّ على الالتزام بوصف اللّغة على قاعدة أنّها بنية شكلية تتّسم بالتّلفظ وعناصرها متفاصلة لا تداخل بينها (Benveniste، 1995، ج 1، ص 120)، وينعقد بينها ضريان من العلاقات: علاقة داخل النّوع نفسه كتلك التي بين الصّواتم أو الصّرافم على سبيل المثال، والأخرى بين وحدات الأنواع المختلفة من جنس العلاقات الموجودة بين الصّواتم والصّرافم أو الصّرافم والمركّبات (م ن، ج 1، ص 125).

ولا شك في أن النوع الثاني هو الذي يفضي عملياً إلى مقولة مستويات التحليل ويكسبها فاعليتها النظرية، وعندها يكون على الدارس حصر الخطة التي يتحقق من خلالها التحليل، والظاهر عند Benveniste أنه محكوم بعمليتين متلازميتين هما: أولاً، التقطيع ومآله تفكيك الكيان اللغوي إلى مكونات يتركب منها، والثاني هو التعويض الذي هو عبارة عن استبدال تكتشف من خلاله القيمة التمييزية للعنصر الذي تم استبداله، ومن ثم يتبين أنه عنصر من عناصر المستوى التحليلي الذي يقع فيه. ويوجد هاهنا شرط نظري مكمل للخطة مفاده أن التقطيع لا يترتب عليه للوهلة الأولى الكشف عن وحدات لغوية منتمية إلى مستوى أدنى، بل حاصله مقاطع شكلية خالصة يتم التأكد من كونها وحدات بفعل التعويض والاستبدال (م ن).

والثابت أن إقامة التحليل على تلك المضامين والضوابط أفضى إلى تمثيل مختلف للشكل والمعنى يسمح بتشخيص الوحدات والفصل بينها على نحو أشد صلابة خصوصاً وقد توقرت الشروط الضامنة لذلك، ومنها أن في التلازم بين التقطيع والتعويض ما يسمح ببيان العلاقة بين المستويات بعد أن كان في التوزيعية عاجزاً عن ذلك لأنه يشهد على أن الوحدة اللغوية لا تدرك إلا إذا تمكن اللساني من تعيينها داخل وحدة أكبر منها، وتنتمي من ثم إلى مستوى لغوي أعلى من مستواها (م ن، ج 1، ص 124)، ومنها كذلك التوفيق في تخير المدخل المناسب لإدراج الشكل والمعنى في سياق مستويات التحليل بما أن الدارس لا يجد صعوبة في تبين أن هذا الخيار النظري مرتبط بمفهوم القيمة عند Saussure ودلالته على التفاصيل بين الوحدات في السياق، ثم إنه مكنه من محتويات إجرائية واضحة بدليل أنك إذا أردت أن تبحث في الاختلافات والتفاصيل بين الوحدات في التركيب - وهما عماد القيمة - كان الشكل والمعنى الوسيلة الكاشفة لذلك في التطبيق (Hirsbrunner و Fiala، 1972، ص 11).

وبقطع النظر عن مسلمة التشارط بين الشكل والمعنى في المستويات اللغوية المختلفة، فإن تحديد مدلوليهما في المنوال متوقف على ضبط الوصف المميز للوحدة بحسب نوعي العلاقة التي رأينا سابقاً أنها تعقدها في السياق: علاقتها بتمثيلها داخل المستوى التحليلي نفسه وعلاقتها بالمستوى الذي يعلوها، وتسمى الأولى توزيعية (distributionnelle)، أما الثانية فإدماجية (intégrative)¹ مادامت تدخل بمقتضاها الوحدة في تكوين وحدة أكبر منها ومختلفة عنها في النوع. والملاحظ أن العلاقة الثانية هي التي ستحظى بالدور الأبرز في بلورة مضامين المنوال (Benveniste، 1995، ج 1، ص 125)، وذلك متأً من كونها الأساس المولّد لتنوع المستويات واختلافها، فالمنطق يقضي بأن يكون حد التحليل في الأدنى والأعلى مقروناً بتعذر الاندماج: تعذر اندماج المكوّن في مكوّن آخر أكبر منه، وتعذر تحليل الوحدة التمييزية المنتمية إلى مستوى ما إلى مكونات مندمجة فيها. وبالفعل فقد انبنى الهيكل العام الضابط للمستويات على حدّين يتوقّف عندهما التحليل: حدّ أدنى مكوّناته السمات الصوتية ونعتها المؤلف mériemes؛ فهي لا تقبل التحليل إلى مكونات دونها رتبة، والحدّ الأقصى هو الجملة لكونها لا تدمج في منظور المؤلف شيئاً أكبر منها (م ن، ج 1، ص 126).

1- نساير الشاوش في ترجمته للعبارتين (2001، ج 1، ص 44).

وهكذا، فإن الوصف الذي يتيح المنوال للصيغ اللغوية، والذي يجزم بدخولها في النظام من عدمه يتوقف على كونها وحدة ينتهي إليها تحليل المستوى الذي تندرج في صلبه، بمعنى أنها جزء مندمج فيه. وهي فضلا عن ذلك وحدة دامجة، أي تلعب دورا إدماجيا (intégrative) يتحقق بقابليتها للتأليف مع بعض مثيلاتها، وقدرتها من ثم على إيجاد المستوى التحليلي الأعلى منها. ولأهمية تينك الصفتين من الوجهة النظرية، فإنهما حلّتا محلّ التعريف للشكل والمعنى؛ فشكل صيغة لغوية ما هو قابليتها للتفكيك والتقطيع إلى وحدات لغوية من مستوى أدنى، أما معناها فليس إلا قدرتها على دمج وحدة لغوية من مستوى أعلى منها كدمج صوتم القاف للكلمة "قاعة"، ودمج الفعل "مات" للجملة "مات بسبب الكورونا"¹ (م ن، ج 1، ص 128)، ولعلّه من السهل على الدارس في هذه الحال تبين الدخول الصريح للشكل والمعنى في بلورة التفاصيل بين الوحدات.

واللافت للنظر أنّ تطبيق هذا المنوال على خطاطة المستويات في أقصاها والذي هو الجملة وأدناها الذي هو السمات الصوتية كالجهر والهمس، مثلا، يثير مفارقات استغلها Benveniste في بناء نظرياته بخصوص الوحدات اللغوية ومنها الجملة. وتتلخص تلك المفارقات في ما يسود وصف الوحدات التي يكشف عنها التحليل من تنافر؛ فهي ليست متجانسة في استيفاء الخاصيتين السابقتين، وإنّما تنقسم إلى ثلاثة أنماط: أولها، السمات الصوتية الدنيا، وهي وحدات لا تقبل التحليل إلى ما هو أدنى منها، وذكر المؤلف أنّها تتمتع بدور دامج فقط، ويقابلها نوع ثان يشغل الحد الأقصى في مستويات التحليل، وتمثله الجملة التي تختص بكونها تقبل التحليل إلى وحدات ولكن لا طاقة لها تقدر بوساطتها على الدمج والتكوين لمستوى لغوي أعلى منها (م ن، ج 1، ص 126)، ويقع النوع الثالث في المستويات الواقعة بينهما، ويتكوّن من وحدات تقبل أن تكون مدمجة ومدمجة كالصوتم والكلمة والمركّب (الشاوش، 2001، ج 1، ص 44).

وما يهمنا من كلّ هذا هو المضامين التي تصف الجملة في المنوال، وتدلّ مقارنتها بالكلمة على أنّها مخالفة لها في النوع: أي أنّها ليست علامة، وإن تركبت من العلامات التي هي كلمات (Benveniste، 1995، ج 1، ص 130). وبناء عليه، يمتنع أن تكون مجرد كلمة أشدّ طولاً وتعقيدا من الكلم القياسي، ولا يُفسّر الاختلاف بينهما على قاعدة الانتقال المألوف من مستوى لغوي إلى آخر كالانتقال من الصوتم إلى الصرّفم؛ إذ لا يُنظر إلى الجملة على أنّها درجة إضافية في سلم التحليل، وإنّما هي مكوّن يتم من خلاله انتهاك حدّ اللغة من جهة ما هي نظام علامي شكليّ جامع لسائر وحدات التحليل التي هي دون الجملة. ويستند الاختراق إلى المقومات التي سقناها في فقرات متقدمة حول قابلية اللغة لنوعين من الوجود: سيميائي ودلالي، وتحقق الثاني بالجملة لأنّها تنتمي إلى الخطاب وتمثّل قطعة منه (م ن، ج 1، ص 131). ويدلّ تخصيصها بهذه الطريقة على أنّ امتناع وصفها بالوحدة الدامجة يحرمها التّعيين المبني على التمييز بمقارنتها بوحدات أخرى من جنسها في مستوى التوزيع.

1- الأمثلة العربية ليست من عند المؤلف، فلقد ساق أمثلة متنوعة مثل الصوتم /s/ ودوره الدامج للكلمة *salle* وغير ذلك من أمثلة التركيب (Benveniste، 1995، ج 1، ص 125).

ويترتب على خلوها من القدرة على الدمج خلوها من المعنى وفقاً لصلة المعنى بالدمج في المفهوم والتعريف، والمعنى المقصود هنا هو المرتبط باللغة بما هي سيميائية ونظام شكلي مغلق على ذاته، ولما كانت الجملة تخرق هذا الحاجز وتحيل على الخطاب والاستعمال فإنه من الطبيعي أن يكتسب المعنى فيها أبعاداً جديدة تنفتح على الإحالة على مقام التواصل وأطرافه ومقاصد المتكلم لأن هذه العناصر بمثابة الشروط المنتجة للجملة والمؤمنة للتفاهم (م ن). ولبدأ عدم القابلية للدمج طائفة أخرى من المتعلقات النظرية، بعضها يفسره وبعضها ناشئ عنه. ومما يفسر كون الجملة غير قابلة للاندرج في المنوال القضوي الذي استعاره المؤلف من Russell لغاية إيضاح ما يتم لكل وحدة عندما تدمج ما فوقها، الشرط الملزم لها والقاضي باحتوائها لمسند به تحصل ماهيتها التركيبية؛ إنه شرط وجودها المتقدم على غيره من الشروط، وتحققه فيها يمثل الشرط الضروري والكافي لوجودها، وأن تكون وحدة لغوية ما مسندا يساوي بالضبط أن تكون جملة، وهو ما يعني أنه لا اعتداد بعدد العلامات اللاحقة به (المسند) في التركيب بل لا اعتداد حتى بالمسند إليه الفاعل (م ن، ج 1، ص 128-129).

ونفهم منه أن وجود المسند في متوالية الخطاب منبئ بما يقترن به ولا ينبئ بأنه مكون لمقدار متى حللناه وجدنا ذلك المسند منتمياً إلى مجموعة من الوحدات التوزيعية المشاركة له في النوع، وبهذا التحليل نفسر كيف نصّ المؤلف في تفكيكه لمستوى الإسناد التام (catégorématique) المنتظم للجملة أو القضية على اختلافه عن بقية المستويات في عدم قابليته للتنوع المتيح للحديث عما سماه catégorème قياساً -مثلاً- بالحديث عن صرافم في المستوى الصرفي، وهو ما يعني أنه لا توجد تنوعات كثيرة في الإسناد، والأهم من ذلك أن المسند ليس وحدة في الجملة وإنما هو خاصيتها الأساسية. هذا فضلاً عن كون قلة أنواعه ومحدوديتها يفضي استتباعاً إلى قلة أنواع الجمل؛ إذ لا وجود للجملة خارج المسند والإسناد أو منوال القضية الإسنادية (م ن، ج 1، ص 130). ومن تمام التفسير أن الجملة لا تكون، وفقاً لما تقدم، قسماً من الوحدات المتميزة القابلة لأن تمثل مكونات محتملة لوحداث من مستوى أعلى كما هي حال الصواتم والصرافم مثلاً.

5- الخاتمة:

عقدنا المقال لرصد الصفات المخصصة للجملة في البنيوية السوسيرية بما هي برنامج بحث مستجد استن لنفسه خلفيات نظرية ومقاصد علمية ألح صاحبها مرارا وتكرارا على اختلافها العميق عن علوم اللغة قبله. ورأينا أن أهم ما يصلح للنظر في مطلوبنا متوقف على الفصول الكبرى التي أجراها المؤلف بين الحقائق اللغوية بوجهها العام لكون محاضراته لا تسير القالب المألوف في التأليف في عصرها؛ فتنتهج نهج المؤلفات النحوية المقارنة أو مؤلفات النحو التعليمي وتكون في الحالين مجارية لنمط له مواضيع محددة وضروب معينة من القوانين والقواعد. والبيان أن أشهر تلك الفصول ما أفضى إلى حصر موضوع اللسانيات بالاستناد إلى ثنائيات متقابلة تخص الظواهر وتفيد في اصطفاء الموضوع، وأشهرها التقابل بين المجرد والملموس والشكل والمادة وحيز الحقائق المتجانسة وحيز الحقائق المتنافرة، ولما كان اللسان نظاما وشكلا يجرده اللساني من حقائق الكلام المادي المتنافرة ويجعله محط اهتمامه، بات السؤال المعقول في سياقنا البحث في ما إذا كانت العناية باللسان تسعف الدارس بأشياء في الجملة أم لا. والمقصود الضمني لهذا هو توافر الجملة على خصائص الوحدة النظامية من عدمه، وبما أن سياقات ذكرها محدودة وتم التصريح فيها بأنها من ظواهر الاستعمال، والأليق من ثم أن تكون من توابع لسانيات الكلام، باتت مقارنتها بالعلامة ونفي أن تكون نوعا منها المرجع المناسب للتفسير، وهي مقارنة معقولة بالنظر إلى رسوخ العلامة في النظام، وأغلب ما ذكر من المركبات النظامية تعود إلى الكلمة/ العلامة في اقترانها بدال ومدلول هما معا من الكيانات ذات الصبغة النفسية.

وما من شك في كون هذا التزليل المبني على التفريق بين حقائق اللسان وحقائق الكلام والاستعمال سيمثل مسلكا لسانيا من مسالك تخصيص الجملة واستخلاص مميزات، وفي هذا الإطار تنزل النظر في Benveniste، والملاحظ أنه ذكى النقاش فيها على قاعدة العلامة، وأغناه بمعطيات مختلفة بعضها بنيوي وبعضها الآخر تلفظي داخل في شواغل علمية مستجدة بدا الرجل من مؤسسها الأوائل. والطريف في الباب أنه -وهو يرتب الظواهر اللغوية ويفرق بين كياناتها مستفيدا مما راكمته البنيوية على صعيد التحليل والمستويات والصبغة السيميولوجية للغة- يتقدم خطوات في سياق الفصل بين النظام المجرد والاستعمال ويجعل لكل واحد منهما مقوماته الدلالية الخاصة من خلال الدفع باختلاف الجملة عن العلامة إلى أقصاه دفعا له دعائمه النظرية البنيوية والتلفظية في الوقت نفسه.

وفي العموم، لم تنخرط اللسانيات البنيوية مع رائدها الأول في المسلك المعتاد في معالجة الجملة في النحو التعليمي الفرنسي على وجه الخصوص، بل بنت أطر نظر في اللغة أولها حيلة الفصل بين النظام والكلام وترتب عليها في سياق الجملة ما ذكرناه، وهي مدخل من مداخل النظر فيها ستسمر أصداءه بأشكال مختلفة، ولئن نزع Benveniste و Saussure إلى إدراجها في خانة الكلام والخطاب، فإن الاحتكام إلى التقابل بين المجرد والمنجز قاعدة في إدراج الظواهر اللغوية يحتمل تنزيلات أخرى للجملة بحسب ما يرشحه هذا اللساني أو ذاك من معايير ومقومات، وأكثرها تشعبا ما منح للجملة صورتين متميزتين واحدة تكون لها في النظام وتسمى بها والأخرى تكون لها في الاستعمال والخطاب (Lyons)، أو تكون وحدة نظامية مجردة حتى

إذا تنزّلت في الاستعمال تملك تسمية أخرى تخصّصها من جهة ما هي منجزة هي القول (énoncé) وانفتح الاهتمام بها على مسألتَي العمل والقصد وغيرهما من مسائل الإبلاغ (Searle).



المصادر والمراجع:

ملاحظة: كلّ ما أحلنا فيه على المواقع الإلكترونية تمّ تحيينه في 20-06-2024.

العربية:

- 1- أزيّفيه، ميشال، 2009، البحث عن فردينان دي سوسير، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه محمّد خير محمود البقاعي، مراجعة نادر السّراج، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1.
- 2- أفلاطون، 1995، محاوره كراتيلوس، ترجمة عزمي طه السيّد أحمد، وزارة الثقافة، عمّان، الأردن، ط1.
- 3- الجرجاني، عليّ بن محمّد، دت، التّعريفات، تحقيق محمّد صديق المنشاوي ودراسته، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، مصر.
- 4- الشّاوش، محمّد، 2001، أصول تحليل الخطاب في النّظرية النّحويّة العربيّة، تأسيس نحو النّص، كليّة الآداب بمنّوبة بتونس، المؤسّسة العربيّة للتّوزيع بيروت، 2001.
- 5- الشّاوش، محمّد، 1990، سوسير والألسنيّة، ضمن أهمّ المدارس اللّسانيّة، منشورات المعهد القوميّ لعلوم التّربية، تونس، ط2.
- 6- صليبا، جميل، 1982، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان.
- 7- العمري، محمّد محمّد، 2012، الأسس الإبتيمولوجيّة للنّظرية اللّسانية "البنويّة والتّوليديّة"، دار أسامة للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1.
- 8- موان، جورج، 2015-2016، سوسير أو أصول البنيويّة، ترجمة جواد بنّيس وتقديمه، مؤسّسة الرّحاب الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1.

الأجنبيّة:

Livres:

- 1- Benveniste, Émile, 1995, *Problèmes de linguistique général*, Cérès Éditions, Tunis.
- 2- Blanchet, philippe, 1995, *La pragmatique d'Austin à Goffman*, Bertrand-Lacoste, Paris
- 3- Croft, W., and Cruse, A., 2004, *Cognitive linguistics*, Cambridge University Press.
- 4- Dauzat, Albert, 1912, *La philosophie du langage*, Ernest Flammarion Éditeur, Paris.
- 5- De Saussure, F., 1971, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris.
- 6- Delaunay, Alin, 2008, Abstaction, In: *Encyclopædia Universalis*, Éditeur à Paris, France S.A.

- 7- Godfrey-Smith, Peter, 2009, Abstractions, Idealizations, and Evolutionary Biology, In: *Mapping the Future of Biology, Evolving concepts and theories, Boston Studies in the Philosophy of Science*, 266, Springer.
- 8- Hjelmslev, Louis, 1971, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Les Éditions de Minuit.
- 9- Rigotti, Eddo, & Rocci, Andrea, 2006, Le signe linguistique comme structure intermédiaire, In: *Louis de Saussure (éd.) Nouveaux Regards sur Saussure. Mélanges offerts à René Amacker. Genève, Droz*: 219-247.

Magazines:

- 1- Cadiou, Yves, 1992, Ferdinand de Saussure et Gustave Guillaume, *Language Research*, Volume 28, N° 2. pp. 255-265.
- 2- Chalozin-dovrat, Lin, 2010, de l'abstrait à l'abstraction: Vers une définition dynamique de catégories sémantiques, In : *L'information grammaticale*, N°125, pp., 49-55.
- 3- Davallon, Jean, 2004, Objet concret, objet scientifique, objet de recherche, In : *HERMÈS*, N° 38, CNRS Éditions, pp., 30-37.
- 4- Gautier, Antoine, 2014, Phrase et syntaxe : sur quelques aspects de l'intégration, *Langue française*, N° 182, pp., 27-41.
- 5- Isaac, Manuel Gustavo, 2012, Saussure ou l'impasse de l'objet, in : *Synergies Pays Riverains de la Baltique*, N° 9, pp., 41-52.
- 6- Legallois, Dominique, François, Jacques, 2011, La Linguistique fondée sur l'usage: parcours critique, In : *Travaux de linguistique*, N°62, Éditions De Boeck Supérieur, Pp. 7-33.
- 7- Maniglier, P., 2005, Les choses du langage: de Saussure au structuralisme, In : *Figures de la psychanalyse*, N° 12, p.p. 27-44.
- 8- Rastier, François, 2008, Conditions d'une linguistique des normes, *Textol*, vol. XVIII, N°3, in A. Steuckardt et G. Siouffi, éd., *Les linguistes et la norme — Aspects normatifs du discours linguistique*, Berne, Lang, pp. 3-20.
- 9- Reboul, Anne, Moeschler, Jacques, 2000, Pourquoi l'analyse de discours a-t-elle besoin d'une théorie de l'esprit ?, *Modèles du discours en confrontation*, Peter Lang, pp., 185-203.
- 10- Rey, Alain , 1972, Usages, jugements et prescriptions linguistiques, *Langue française*, N° 16, pp., 4-28.

- 11-Sollberger, Edmond, 1953, Notes sur l'unité linguistique, In: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, N°11, Société Genevoise de linguistique, Pp., 45-46.

Articles web:

- 1- Chevrot, J.-P. 2012, *Que reste-t-il de la distinction compétence performance dans les théories fondées sur l'usage ?* Mémoires XXI de la Société Linguistique de Paris, 21, Peeters Publisher, 49-68. <https://www.researchgate.net/publication/260719419>.
- 2- Hagège, C. (2014). À propos de la vision saussurienne de la syntaxe, In : *Recherches sémiotiques*, N°34(1-2-3), pp., 97–112. <https://doi.org/10.7202/1037148ar/////>.
- 3- Hirsbrunner, M., Fiala, P., 1972, Les limites d'une théorie saussurienne du discours et leurs effets dans la recherche sur l'argumentation, *Travaux du centre de recherches sémiologiques*. Neuchâtel. (13), <https://communalis.ca/files/1214/0623/2725/ArchCdRS>
- 4- Lafont, Robert, 1983, L'à-dire et le temps du silence : pour une linguistique de la parole productrice, *Cahiers de praxématique*, document.
- 5- <http://journals.openedition.org/praxematique/3559>
- 6- Melis, Ludo, et Desmet, Piet, 2000, *La phrase et son analyse*, In : Modèles linguistiques, N°42, pp., 79-145. URL: <http://ml.revues.org/1429>.
- 7- Newmeyer, Frederick, J, 2003 Grammar is Grammar and Usage is Usage, In: *Language*, N°79 (4). https://faculty.washington.edu/fjn/Newmeyer_LSA_address.pdf
- 8- Steels, L., 2005, The Emergence and Evolution of Linguistic Structure: From Lexical to Grammatical Communication Systems, *Connection Science*, No 17(3-4), pp., 213–230.
- 9- <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/09540090500269088>.
- 10-Stokhof, Martin, and Lambalgen, Michiel Van, 2010, *Abstractions and Idealisations: The Construction of Modern Linguistics*. <https://lucian.uchicago.edu/blogs/elucidations/files>.
- 11-Williams Jamie, Russell, Noah, and Irwin, Derek, 2017, *On the notion of abstraction in systemic functional linguistics*, Springer Open, file:///C:/Users/ctc/Downloads/s40554-017-0047-3.pdf.

خطر التقليد على الأمة الإسلامية
"العلامة البشير الإبراهيمي نموذجاً"

The Danger of Imitation on The Islamic Nation
"The Scholar El Bachir El Ibrahimi As A Model"

د. علي يـطـو

المدرسة العليا للأساتذة
الجزائر

aliyettou@yahoo.fr



خطر التقليد على الأمة الإسلامية "العلامة البشير الإبراهيمي نموذجاً"

د. علي يطو

ملخص:

إنَّ عادة المرسلين وورثتهم ومنهم العلامة "البشير الإبراهيمي" (1889-1965م الموافق لـ: 1306-1385هـ) تجاه المقلِّدة هي دعوتهم إلى شريعة الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وإعمال العقل في اختيار أسلوب الدَّعوة بما بيَّنه القرآن المتواتر والسنة الصحيحة، وهذا بالنظر والتدبر والتفكر والاستنباط والقياس لفهم مراد الله من وحيه.

فكان الشرع والعقل داعيان إلى الباب نفسه من هدم التقليد وتبعاته من التقاليد الفكرية التي لا يُصار إليها إلا لضرورة قصوى كالجيفة مع المضطر، وبما أنَّ المقلد أعمى لا بصيرة له مغيب العقل فإنه لا حق له في الاعتراض فضلاً عن قيادة غيره إلى طريق هو فيها مسلَّم عقله لغيره.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الشريعة، الاجتهاد، التقليد، التعصب المذهبي.

Abstract:

The habit of the messengers and their heirs, including the scholar "El Bachir El Ibrahimi" (1889-1965 AD corresponding to: 1306-1385 AH) towards the imitators, is to call them to the law of God with wisdom, good preaching, and applying reason in choosing the method of calling, according to what the mutawatir Qur'an and the authentic Sunnah have demonstrated by consideration, contemplation, thinking, deduction, and analogy in order to understand what God wants from His revelation.

The divine law and reason were called to the same gate of destroying imitation and its consequences of intellectual traditions, which are only reached out of extreme necessity, such as the carrion of a person in need, and since the imitator is blind, has no insight, and is absent minded, he has no right to object, let alone leads others to a path in which he surrenders his mind to others.

Keywords: Islam, the divine law (Sharia), Ijtihad, tradition, sectarian fanaticism.

1- مقدمة:

إنَّ العلامة "البشير الإبراهيمي" فقيه الجزائر ومفتيها كما يلقبه غيره من المصلحين والمفكرين والعلماء، يُعتبر النموذج المثالي للعالم الرباني الذي ربي الناس على صغار العلم قبل كباره، وكيف لا يكون كذلك وهو الذي باع نفسه لله تعالى، وتصديق بروحه في سبيل الإسلام ونشره وخدمته وتطبيقه وتعليمه نظريا وعمليا في أرض الجزائر المباركة، ويحق لنا كجزائريين أولا ومسلمين ثانيا وعربا وأمازيغا آخر أن نعتبره العالم الحقيقي القائم بأمره، والذي جمع الله له من الحفظ والعلم والفهم ما قلَّ نظيره في العالم الإسلامي اليوم، فقد أتم حفظ القرآن وأتقنه وعمره لم يتجاوز التسع سنين، فهو الشيخ الجنان، الرحالة الذي جعل عمره كله في خدمة الدين، وقد شرح صحيح مسلم وفيه من العقيدة والفقه والعلم الغزير وهو أصح الكتب سندا بعد صحيح البخاري في هذه الأمة، وهو في الشعر شاعر وجداني رقيق له الآلاف من الأبيات فيها التاريخ والأخلاق والسياسة والكياسة، وله نبرات مشجية مليحة في التفنن بمحاسن اللغة العربية وآدابها والتغني بمفاخر السلف الأمجاد، تغمره روح الاسلام وعروبته وأمرته الجزائرية، وفي العقل آتاه الله فهم العارفين وزكاء العرق والدين، وفي الوعظ قوي الإقناع طويل الباع واسع الاطلاع شديد العناية بالصقل والتمحيص، فيسند الكلام لأهله والأمثال لأصحابها والقوافي لشعرائها والأحاديث لقائلها والآيات لكتابها فأنعم به حافظا متفننا متقنا. وهو الداعية الجهير بصوت الإصلاح، وفي الكتابة في الدينيات متين القلم والعبارات، شديد الرأي قوي النظر كسب ذلك قيامه على كتب الفحول من العلماء والفقهاء والأئمة والمفسرين، فهو ابن الأسرة العريقة في تاريخ العلم وحفظه وينتهي نسب علمه الى الصحب الكرام. وهو العالم المفوه الذي يقرض الشعر ويرسم البيان فيرسله ملونا بعاطفته الجياشة متأثرا بإحساسه المرهف، بكلام عامر بالمعاني، ولا يغفل عما وراء ذلك من قواعد العربية فهو الأديب النحرير الملم بأحكام الصنعة وسياسة التراكيب. فكان أعلم علماء الجزائر في ما سجل تاريخها وكان لسان الجمعية وفقهائها وفي العربية أديبها وفي التربية موجهها وفي العلم عالمها، ولم تنجب الجزائر مثله بعده ولازلنا ننعي على فقهاءنا وعلمائنا وأدباءنا وشعرائنا ومؤرخينا وفلاسفتنا هذا الكسل المزري عن القراءة والمطالعة، والبحث والنظر والتفقه وإن في الفقه فقها، وفي العلم علما، وفي الأدب أدبا، فكيف عجزت جزائرنا عن إنجاب أمثالهم والكل يدعي وراثتهم، وكيف غفل النشء عن علومهم وهم الذي تمثلهم "الإبراهيمي" بما تمثلهم.

هذا العقل الزكي الذي تميّز بالفقه والعلم والفهم والدراية والنظر، كان عاملا بنصوص التدبر والتفكير والتعقل في الوحيين الكريمين، تلك الآيات المتواترات والأحاديث الصحيحة التي تنهى عن التقليد التليد الذي يعبر عن الضعف والوهن والهوان والهوينية، وتأمّر بالاجتهاد الذي يعبر عن القوة الإسلامية والإيمانية، كيف لا وهو من ورثة ميراث الأنبياء، وهل قلّد الصحابة رضي الله عنهم رسول الله عليه الصلاة والسلام أم طبقوا الشريعة ودخلوا في السلم كافة، لا شك أنّ الجواب ما كان آخر، ذلك أن أمة العزة لا تقبل إلا الريادة، والأخيرة لا تكون إلا بالعمل بالعلم قبل القول والعمل، من هذا المنطلق اتضح أنّ كلامنا سيكون في "التقليد"، بيانه وأسبابه، وأدبياته، وكيفية علاجه، وكيف نظر العلامة "الإبراهيمي" لهذا الباب، وعلاقة كل هذا بالتجديد في الدين، وعلاقة الأخير بالأصول والفروع من الشريعة المحمدية.

أهمية الموضوع: تتجلى أهمية الموضوع في نقاط نذكر منها:

. تعلّق البحث بالدعوة إلى الله وأنها عن بصيرة تكون لا بالتقليد.

. إشارة إلى سعة علم "الإبراهيمي" في العلوم الإسلامية ومحاكمته للتقليد.

. بيان منهجية العلامة "الإبراهيمي" في الرد على المخالف ومناقشته للمتعبسة.

. إشكالية البحث: من هذا المنطلق الذي نحسبه يمثل تقدما عاما حول موضوع بحثنا يمكن طرح

الإشكال الآتي:

. ما الميزان العلمي الرّصين والأصل الفقهيّ المتين والركن الرّكين الذي من خلاله في ميدان الكلام والأقلام

نميز بين علماء البيان وعلماء السلطان؟

. كما يمكن طرح أسئلة جزئية منها:

. هل العالم الحقّ هو الذي نشأ على فهم الوحيين من القرآن والسنة بفهم الصحابة ومن سار على نهجهم

أم الذي نشأ على التقليد؟

. وهل العامة من جمهور الناس مأمورون شرعا بتتبّع فتاوى مشايخ هم أنفسهم مقلّدة لغيرهم؟

. الفرضيات:

- يمكن ابتداء أن نقول أنّ العلماء قسمان منهم المفتي بالدليل الباحث عن الحقّ والدائر مع الدليل حيث

كان، ومنهم من أضله الله على علم فحرّف الوحي من أجل إرضاء الهوى أو المحافظة على المنصب والشعبية أو إرضاء للملك والأمير لمصلحة يراها ولي أمره حتى ولو كانت مصلحة راجحة.

- إنّ التقليد لا محالة واقع فيه الفقيه، ولكن اضطرارا فقط، كأن يقلّد في اللغة أو في تصحيح الأحاديث

وتضعيفها أخذا عن المحدث إن لم يكن محدثا، بشرط ألاّ يعتقد أنّ الأصل الاتّباع لا التقليد وألاّ يعترض على غيره من المجتهدين.

. منهج الدراسة: لقد غلب في بحثنا هذا المنهج الوصفي وذلك في التعريف بـ "التقليد" ومنهج الوحيين

"القرآن المتواتر والسنة الصحيحة" في ضبط هذا المصطلح خاصة منه ما يعني باب الأسماء والصفات. كلّ

هذا تحليلا وصفيا لبيان هذا المرض وبحث منهجية علاجه عند العلامة "الإبراهيمي". مع مناهج أخرى منها

مثلا المنهج التاريخي الذي من خلاله نعرض تطور مسألة "التقليد" في كل مرحلة وكيفية عرض "الإبراهيمي" لها.

. أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى الآتي:

. تحديد ماهية "التقليد"، وخطره على العلوم الشرعية والأمة الإسلامية.

. تحديد السبب الجوهريّ لتقليد العلماء لبعضهم البعض وزهدهم في الاجتهاد.

. بيان علاقة التقليد بالانحراف العقديّ ومهاجرة القرآن والتدبر فيه.

. الأدبيات السابقة: لا نعلم لحدّ ساعة كتابة هذا المقال من بحث قبلنا موضوع التقليد عند "العلامة الإبراهيمي"، ولهذا فإنّ هذه الدراسة حول هذا الموضوع عند هذا الإمام تعتبر الأولى من نوعها.

. الأسباب الموضوعية والذاتية لاختيار الموضوع:

. الأسباب الموضوعية:

. من الأسباب الرئيسية التي دفعتنا للكتابة في موضوع "التقليد" ليس التقليد نفسه فهو شيء معروف عند عامة المسلمين فضلا عن علماءهم، بل الكارثة التليدة في تقليد العلماء لبعضهم البعض من جهة، ومن جهة أخرى في تقليد سلاطينهم وورهبانهم وتحريف الدين من أجل إرضائهم. ثم التذكير بخطر هذا الداء وضرره على الأمة الإسلامية في مجالات الفكر وميادين العلم، بل وفي الحياة العامة، وكيف كان عائقا أمام الإصلاح والنهوض بالمسلمين إلى برّ الأمان الذي وقف في طريقه شياطين الإنس والجان.

. الأسباب الذاتية: بحكم الدراسة المبكرة لتراث سماحة العلامة المجدّد "محمد البشير الإبراهيمي" فقد انتهت واستفدت من علمه الشرعيّ وفقهه للواقع غاية الاستفادة في بعد نظره وعمق فكره وقوة علمه وجزالة أسلوبه ما دفعني إلى تتبّع موضوع التقليد في آثاره، فرأيت من الدّرر العجب العجاب ما لو سطرناه كاملا لكان في كتب تجمع الفوائد وأقلها كتاب يجمع فوائد الفوائد التي لا يستغني عنها عالم أو طالب علم، ووفقا للقاعدة الفقهية "ما لا ينال كلّ لا يترك كلّ"، فحسن بالمقام كتابة مقال علميّ رصين في موضوع أرقّ العلماء والفقهاء وأخذ من وقتهم ومن جهدهم الكثير، أعني موضوع "التقليد".

2- التقليد لغة واصطلاحاً:

التقليد لغة: أصل مفردة "التقليد" في العربية ربما يرجع إلى "القلادة" التي توضع في العنق، أو من الإقليد وهو المفتاح، فقال صاحب كتاب "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير": "وَالْقِلَادَةُ مَعْرُوفَةٌ وَالْجَمْعُ قَلَائِدُ وَقَلَدْتُ الْمِرَّةَ تَقْلِيدًا جَعَلْتُ الْقِلَادَةَ فِي عُنُقِهَا وَمِنْهُ تَقْلِيدُ الْهَدْيِ وَهُوَ أَنْ يُعْلَقَ بِعُنُقِ الْبَعِيرِ قِطْعَةٌ مِنْ جِلْدٍ لِيُعْلَمَ أَنَّهُ هَدْيٌ فَيَكُفَّ النَّاسُ عَنْهُ. وَتَقْلِيدُ الْعَامِلَتَوَلِيَّتُهُ كَأَنَّهُ جَعَلَ قِلَادَةً فِي عُنُقِهِ وَتَقَلَّدْتُ السَّيْفَ. وَالْإِقْلِيدُ الْمِفْتَاحُ لُغَةً يَمَانِيَّةٌ وَقِيلَ مُعَرَّبٌ وَأَصْلُهُ بِالرُّومِيَّةِ إِقْلِيدُسُ وَالْجَمْعُ أَقْلِيدُ وَالْمَقَالِيدُ الْخَزَائِنُ"¹.

التقليد اصطلاحاً: عند الفقهاء والأصوليين: "وَالْتَقْلِيدُ (عُرْفًا) أَي: فِي عُرْفِ الْأَصُولِيِّينَ (أَخَذُ مَذْهَبَ الْغَيْرِ) أَي: اعْتِقَادُ صِحَّتِهِ وَاتِّبَاعُهُ عَلَيْهِ (بِلَا) أَي: مِنْ غَيْرِ (مَعْرِفَةٍ)"². وربما عرّفه البعض بأنّه: "التزام المكلف في حكم شرعيّ مذهب من ليس قوله حجة في ذاته من غير معرفة رجحان دليله"³، وعلى التعريف ملاحظات،

¹ - أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت نحو 770هـ): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (الناشر: المكتبة العلمية - بيروت) (ج2: ص: 512-513).

² - تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المعروف بابن النجار الحنبلي (ت 972هـ): شرح الكوكب المنير المختبر المبتكر شرح المختصر. المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد (مكتبة البعكان، الطبعة: الطبعة الثانية 1997م) (ج4: ص: 529).

³ - أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول (المكتبة الشاملة، مصر، ط: 2، 2011م)

فليس شرطاً أن يكون المُقلد متعمداً في تقليده حتى نضع في التعريف كلمة "مذهب من ليس قوله حجة"، إذ لو عرف أن فلاناً من الخلق "مذهبه ليس حجة وقلد"، فهنا يكون قد ردّ القرآن¹ والسنة عمداً وهنا يختلف البحث من التقليد إلى البحث في إسلام هذا المقلد. ولهذا فلا يشترط هذا الشرط، والخلاصة أن التقليد اتباع لصاحب المذهب من دون معرفة الأدلة.

التفريق في التقليد بين العامي الصّرف وطالب العلم: وزاد بعضهم فكرة عدم التسوية بين "العامي الصّرف" وهو الذي لا يفقه الدليل ولا يفهمه لأنه لا يملك آلة فهم الدليل فهو يسمع الآيات ولكنه لا دراية له بتفسيرها، وبين "المتعلم" الذي يملك نصيباً من العلم وبه يمكنه فهم الدليل ووجه الدلالة منه، ولكنه لا قدرة له تؤهله على ردّ أدلة المخالف. وعليه فيمكن القول بأنّ في التقليد أركان ثلاثة هي:

فمقلدٌ، لا يفقه الدليل (وهو معذور بتقليده، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها). ولكن يجتهد في اختيار "العالم" الذي يراه أعلم بالدين فيقلده، مع محاولة التعلّم إذا استطاع وكانت له قدرة التعلم والوقت والظروف.

ومتّبع يفهم الدليل ووجه الدلالة (وهو غير معذور في تقليده غيره إلاّ لضرورة). والدليل وهو القرآن المتواتر والسنة الصحيحة غير المنسوخة (وكلام البشر ليس دليلاً ولا يجوز شرعاً الاحتكام إليه). ودليله قوله تعالى: "لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ" (النساء: 83).

التفريق في التقليد بين الفروع والأصول: من المسائل المهمة في باب التقليد، تشريع بعضهم التفريق بين أصول الدين وفروعه، وانجرّ عن هذا مسألة جواز التقليد في الفروع دون الأصول، وهذا يقول به علماء الكلام بشكل خاص وتبعهم بعض الأصوليين ولا دليل عليه لا في الكتاب، وقد علّل صاحب كتاب "أصول الفقه" الذي لا يسع الفقيه جهله² الخلاف الحاصل بين الأصوليين في هذه النقطة في تعريف التقليد قائلاً بأنه قد "حصل في نقل الأقوال خلطٌ كثيرٌ، والسبب عدم اتفاقهم على تعريف التقليد"²، وهذا غلط محض،

ص: 248. وقد استفاد هذا المؤلف من تعريف العلامة "ناصر الشثري" ونقح فيه على ما يذكره هو في الصفحة نفسها في الحاشية، ونص كلامه هو: "هذا التعريف مستفاد من تعريف الشيخ الشثري في رسالته "التقليد وأحكامه" مع زيادة بعض القيود عليه". وقلنا بأنّ التعريف غلط حتى بعد التعديل.

1- "القرآن لغة: القرآن في الأصل مصدر على وزن فعلان (بالضم)، كالغفران والشكران، تقول: قرأته قرءاً وقرأه وقرأناً بمعنى واحد، أي تلوته تلاوة، وقد جاء القرآن بهذا المعنى المصدري في قوله تعالى: (إن علينا جمعه وقرأناه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) (القيامة: ١٨) أي قراءته.

والقراءة: ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، كما أن الكتابة ضم الألفاظ بعضها إلى بعض في الخط، ثم صار القرآن علماً لذلك الكتاب الكريم.

القرآن اصطلاحاً: هو كلام الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، المتعبّد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المكتوب في المصاحف، من أول سورة (الفاتحة) إلى آخر سورة (الناس) "المؤلف: مركز قطر للتعريف بالإسلام: التعريف بالإسلام (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - قطر) ص: 4.

2- عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية. ط: 1، 2005م) ص: 478.

فسبب الخلاف ليس لعدم اتّفاقهم في تعريف التقليد وإنّما لتجويزهم التقليد في الفروع دون الأصول مخالفين بذلك منهج القرآن والسنة.

التقليد في اصطلاح جمعية العلماء المسلمين الجزائريين¹: فالعلماء الفقهاء الفهماء يعلمون معنى التقليد وأنّ أكبر عالم في الدّنيا سيقلد في علم من العلوم، فهو يقلّد في غير تخصّصه لأنّه في النّهاية لا يفقه ذلك التّخصّص، ولا يجوز له شرعا ادّعاء علمه بشيء لا يعلمه، فقد تجد من العلماء من لا يفقه في أصول الفقه فهو يقلّد الأصوليّين، وتجد الفقيه يقلّد المحدث في أحكامه، وكل هذا جائز، ودليله قوله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا" (البقرة: 286).

فالمشكلة بحسب العلماء ومنهم "العلامة الإبراهيمي"² ليست في التقليد بحد ذاته بقدر ما هي في (التدوين بالتقليد)، ثمّ (محاربة الاجتهاد باسم التقليد)، فالتقليد من حيث المبدأ لا يمكن الاعتراض عليه ذلك أنّ

1- تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم الخامس من ماي 1931م في نادي الترقّي بالعاصمة الجزائرية، "كرد فعل إيجابي على احتفال فرنسا بمرور قرن على احتلال الجزائر".
 ووضع الإبراهيمي دستور الجمعية وقانونها الأساسي، وأصبح نائباً لرئيسها الإمام ابن باديس، ومنذ عام 1933 تكفل بالمقاطعة الغربية من القطر، واختار مدينة تلمسان مركزاً لنشاطه المكثف، وأسس فيها "مدرسة دار الحديث" سنة 1937م ("ج1: ص: 11).
 "جمعية العلماء هذه جمعية دينية علمية عملت للعروبة والإسلام ثلاثين سنة أعمالاً عظيمة جليّة فأحيت العربية في الجزائر على صورة قل أن يوجد لها نظير في الأقطار العربية وأحيت الإسلام الصحيح بإحياء علومه فأنقذت بذلك أمة تعد أحد عشر مليوناً من الكفر والانعجام بعد ما عملت فرنسا مائة سنة كاملة لمحو العربية وطمس الإسلام" البشير الإبراهيمي: آثار البشير الإبراهيمي ("ج4: ص: 254).

"وإنما جمعية العلماء جمعية دينية قبل كل شيء، وبعد كل شيء، تبتديء بالدين وتنتهي إلى الدين، وتقلب بين البداية والنهاية في الدين". «البصائر»: العدد 284 - السنة السابعة من السلسلة الثانية - 10 سبتمبر 1954.

2- محمّد بن بشير بن عمر الإبراهيمي: مجاهد جزائري، من كبار العلماء. انتخب رئيساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. ولد ونشأ "بلدية: رأس الواد" بدائرة سطيف (ولاية برج بوعريّج حالياً) في قبيلة ريغة الشهيرة بأولاد إبراهيم (ابن يحيى بن مساهل) من أعمال قسنطينة وتفقّه وتأدّب في رحلة إلى المشرق (سنة 1911) فأقام في المدينة إلى سنة 1917 وفي دمشق إلى حوالي 1921 وعاد إلى الجزائر... وأنشأ جمعية العلماء (1931) وتولى ابن باديس رئاستها والإبراهيمي النيابة عنه. وأبعد هذا إلى صحراء وهران (ولاية الجلفة، ثم ولاية آفلو حالياً) (1940) وبعد أسبوع من وصوله إلى المعتقل توفي ابن باديس، وقرر رجال الجمعية انتخاب الإبراهيمي لرئاستها. واستمر في (معتقل آفلو ولاية آفلو) من سنة 1940 - 43 وأطلق. فأنشأ في عام واحد 73 مدرسة. وتهافت الجزائريون على بناء المدارس فزادت على 400 وزج في السجن العسكري (سنة 45) وعذب. وأفرج عنه فقام بجولات في أنحاء الجزائر لتجديد النشاط في إنشاء المدارس والأندية. ثم استقر (سنة 52) في القاهرة واندلعت الثورة الجزائرية الكبرى (1954) فقام برحلات إلى الهند وغيرها لإمدادها بالمال. وعاد إلى الجزائر بعد انتصارها، فلم يجد مجالاً للعمل. فانزوى إلى أن توفي. وكان من أعضاء المجامع العلمية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد. وله شعر (ملحمة) في تاريخ الإسلام والمجتمع الجزائري والاستعمار، قال: إنها 36 ألف بيت وكان ينشر مقالاته في جريدة البصائر، بالجزائر وهو رئيس تحريرها، فجمعت المقالات في كتاب (عيون البصائر - ط) وهو من خطباء الارتجال المفوهين. وكثيراً ما كان ينشدني قوله:

الدين خير كله، وأنا أرى ... من خير هذا الدين (خير الدين).

وله كتب ما زالت مخطوطة، منها (شعب الإيمان) في الأخلاق والفضائل، و (التسمية بالمصدر) و (أسرار الضمائر العربية) و (كاهنة أوراس) قصة روائية و (نشر الطي من أعمال عبد الحّي) ابن عبد الكبير الكتاني، في نقد سيرته. وخصه محمد الطاهر فضلاء

طالب العلم قد ينشأ في بلده على فقيه متخصص في مذهب فقهي معين، ولكنه بمجرد معرفة أن هذا المذهب يخالف الدليل الصحيح الثابت في مسألة معينة وجب على هذا الطالب وذاك الفقيه الرجوع إلى الدليل، ولهذا تجد غالب علماء الجزائر على المذهب المالكي في الفقه ولكنهم يتبعون الدليل، وهذا ما جعل "الإبراهيمي" يتحرر من المذهبية، فتجد زميله في الجمعية العلامة "مبارك الملي" بعد وفاته - رحمهما الله تعالى - يقول في آثاره: بأن الجزائر "فقدت منه عالماً بالسلفية الحقّة عاملاً بها، صحيح الإدراك لفقه الكتاب والسنة واسع الاطلاع على النصوص والفهوم"¹. ولم يقل صحيح الإدراك والفقه للمذهب المالكي، بل لفقه الكتاب والسنة، أي أنه يتعبد الله بالدليل وليس بالتقليد، فالله لم يأمرنا في الكتاب والسنة أن نتمذهب بمذهب مالك أو حنبل أو ابن باديس أو غيرهم، بل لو أمرنا أن نلتزم بمذهب لأمرنا بمذهب صحابي من الصحابة من مثل معاذ بن جبل أعلم هذه الأمة بالحلال والحرام، فكيف نترك معاذاً ونتبع مالكا أو حنبلاً أو الشافعي وهم أقل علماً بكثير من معاذ رضي الله عنه.

3- التقليد والتجديد في الدين:

من المعلوم تاريخياً أن السنن تدرس اندراس الثوب² فيبلى بعد ساعة من الدهر، واستحكام الزمان الذي به تصبح العادات دينا والعوائد فقها فيعمل العباد والنسك بالموروث ويستدلون له بالضعيف من الحجج والبراهين والبيّنات، ويخترعون لأجله القواعد ويوصلون الأصول التي من خلالها يحاربون العلم والعلماء والفقه والفقهاء وينصرون بها الجهل والجهلاء من أربابهم ممن يحللون مع حرم الله أو يحرمون ما أحل الله، "ففرطوا في التّليد، ثم أفرطوا في التقليد، فكانت عاقبة أمرهم خسرًا، ولو أنهم عادوا إلى الله وإلى تعاليم دينه لعادت عليهم عوائد بره ورحمته"³ (الآثار: ج 4: ص: 356). وهو عين ما شهد الله به عليهم في قوله تعالى: "اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ⁴ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهُ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" (التوبة: 31). والقول في تأويل الآية: "قال أبو جعفر: يقول جل ثناؤه: اتَّخَذُوا"

بجزء مستقل من كتابه (أعيان الجزائري) سماه (الإمام الرائد محمد البشير الإبراهيمي - ط) في 225 صفحة. آثار البشير الإبراهيمي.

أظر (ج 1: ص 9 فما فوق ففيها تفصيل سيرته الذاتية)

1- البشير الإبراهيمي: الآثار: (ج 2: ص: 183)

2- كما جاء في الحديث الصحيح الذي يرويه حذيفة بن اليمان بأن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "يُدرُسُ الإسلامُ كما يدرُسُ وشي الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة ويسرى على الكتاب في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية". المحدث:

الألباني: صحيح ابن ماجه (الرقم: 3289). قال: محمد فؤاد عبد الباقي: ("يدرس الإسلام) من درس الرسم دروس إذا عفا وهلك. ومن درس الثوب درساً إذا صار عتيقاً. (وشي الثوب) نقشه". ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت 273هـ): سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي) ج 2 ص: 344.

كما قال الشاعر: تبنى وتجمع والآثار تدرس... وتأمل اللبث والأرواح تختلس

أنظر: ابن الجوزي (ت 597هـ): المدهش. تحقيق: مروان قباني (ط 2: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. 1958م) ص: 477.

3- محمد بن بشير بن عمر الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (الآثار: ج 4: ص: 356).

4- "جبر"، و "جبراً" بكسر الحاء وفتحها، أما بالكسر فيقول الناس في الأمثال عن العلماء: "هذا مداد جبر"، أي: "مداد عالم".

اليهود أحبارهم، وهم العلماء"، وقيل "أَخْبَارُهُمْ وَرُهْبَانُهُمُ الْقُرَاءُ وَالْعُلَمَاءُ"¹، فالحبر هو العالم أو هو القارئ الذي لا علم له من جهة اللغة. والظاهر والله أعلم أن المعنى: (أَخْبَارُهُمْ أي اليهود، وَرُهْبَانُهُمْ أي النصارى) وفي كل منهما علم، والعبرة من الآية ببيان أن في الأمم السابقة من الناس من اتخذهم - أي أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ - "أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ" يعني: سادة وقادة لهم من دون الله، يطيعونهم في تحليل المحرمات وتحريم الحلال من عند أنفسهم، وبهذا المعنى فقد "اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ". والنتيجة أن الله يعلم المسلم ألا يتخذ العلماء والفقهاء "أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ" فيكون شبيها باليهود والنصارى بالمغضوب عليهم والضالين. وهذا التفسير هو تفسير ورد في حديث ظاهره الضعف لكن معناه صحيح في "سنن الترمذي" عن "عدي بن حاتم، قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِّنْ ذَهَبٍ. فَقَالَ: «يَا عَدِيُّ اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا الْوَتْنَ»، وَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءةٍ: {اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ} [التوبة: ٣١]، قَالَ: «أَمَّا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحَلُّوهُ، وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ»².

1.3. وفي هذا الباب أشار النبي عليه الصلاة والسلام إلى أن الله جعل للأمة من يحدّد لها أمر دينها فقال في الحديث: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا [أَمْرًا] دِينَهَا" (صحيح)³ قال "ابن كثير" (691- 751 هـ/ 1292- 1350 م) عن الحديث بأن فيه "إشارة نبويّة إلى أن الله سيبعث لهذه الأمة كلّ مائة سنة مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا أَمْرَ دِينِهَا. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَغَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ: وَهُمْ أَهْلُ الْحَدِيثِ... وَقَدْ ادَّعَى كُلُّ قَوْمٍ فِي إِمَامِهِمْ أَنَّهُ الْمُرَادُ بِهَذَا الْحَدِيثِ، وَالظَّاهِرُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّهُ يَعْمَ جُمْلَةً أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ كُلِّ طَائِفَةٍ وَكُلِّ صِنْفٍ مِنَ أَصْنَافِ الْعُلَمَاءِ مِنْ مَفْسِرِينَ وَمُحَدِّثِينَ وَفُقَهَاءَ وَنُحَاةٍ وَلُغَوِيَّيْنَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَصْنَافِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ"⁴. فكان في قطرنا المجدد الفقيه العلامة "البشير الإبراهيمي" الذي نصح إلى الصراط المستقيم وفضح صراط المغضوب عليهم والضالين وأشباههم ممن يحمل في مكتبته أسفارا وفي عقله أصفارا. فنصح الأمة وكشف الغمة وأعاد للنشء دينه نقيًا كالبيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

2.3. فبين قيمة شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام وما ينقمه الأعداء من "الإسلام كدين أنه زكى نفوس أبنائه حتى حققوا المثل العليا للإنسانية، وهؤلاء القوم يحاولون ألا يسجل التاريخ مثلاً أعلى للإنسانية

1 - يُنظر: تفسير الطبري (224- 310 هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر - عبد السند حسن يمامة (ط1: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، مصر. 2001 م).

2- قال محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت 279 هـ) تحت هذا الحديث برقم: (3095): هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ حَرْبٍ، وَغُطِّفَ بَنُ أَعْيَنَ لَيْسَ بِمَعْرُوفٍ فِي الْحَدِيثِ «فهذا الكلام هو اعتراف ضمني بضعف الحديث. انظر: الكتاب نفسه: تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1: 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4: 5) (ط2: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. 1975 م). ج5: ص: 278.

3- الألباني (ت: 1999 م): صحيح أبي داود رقم: 4291. وأيضاً في: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: برقم: 599. (ط1: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض: ج1- 4: 1995 م، ج6: 1996 م، ج7: 2002 م) ج2 ص 147.

4- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 773 هـ): النهاية في الفتن والملاحم. المحقق: محمد أحمد عبد العزيز (دار الجيل، بيروت - لبنان: 1408 هـ - 1988 م) ج1: ص: 39.

غيرهم، وأنّى يكونون كذلك والمثل العليا لا تتحقق إلاّ بالعنصر الرّوحي وهم مفلسون منه، وينقمون منه كنظام اجتماعي سياسي ساد نصف المعمورة قرونًا، فهم يخشون أن تتهيأ له الوسائل فتعود له تلك السّيادة كرة أخرى، لذلك نجدهم يكتبون عنه كتابة الحاقد الموتور، فلا يبالون بحقيقة تاريخية يشوّهونها، ولا بحق ثابت ينكرونه، ولا بحسنة بارزة يطمسونها¹.

3.3. وبعد هذا البيان والإيضاح وما يكيده الأعداء من جهة وجهال المسلمين لإسلامهم بلا شعور من جهة أخرى، كان واجبا على كل غيور يحمل علما وفقها ونورا أن يهدي قومه للخير، وأن يعين المسلمين على بيان سوء حالهم والمخرج من الفتنة، وهذا ما فعله "الإبراهيمي" وإخوانه من "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين".

4.3. ولكن وقبل الكلام عن العلاج وجب معرفة المرض وجذوره واستئصاله ثم الدواء يكون بعد ذلك نافعا إذا كان في محله ووقته وكميته من طبيب عارف للأدواء والأدوية، وإلاّ فزيادة الدواء عن حده تزيد المرض مرضا أو تؤخر الشفاء عن وقته فيهلك المريض ويستفحل الخطر ولا يستفيد من التّرياق². ومن هذه الأخطار التي تأتي بالإخطار ما كان من "سوء حال المسلمين في القرون الأخيرة، وانحلال عرى جامعتهم، وانحطاط مستوى تربيتهم، واستغراق جمهرة فقهاءهم في التقليد للأشخاص والعادات، تقليدًا يكاد يكون تأليهاً"³. فالبعد عن التّربية والأخلاق منهج مخالف لمنهج الأنبياء في الدعوة إلى الله إذ قال نبينا "إنما بعثت لأتمم مكارم (أو صالح أو محاسن) الأخلاق" (صحيح)⁴.

5.3. وأمّا الأخلاق المذمومة التي جعلها الشّيخ "الإبراهيمي" سببا أساسيًا في الانحراف والتأخير فهي التقليد الأعمى للآباء والشيوخ والأحزاب والأفكار والفلسفات والكلاميات والطرقيات وهلم سحبا (سحبا)، من الانحرافات التي لا دليل عليها ولا هدى ولا نور ولا كتاب مبين، وإنما محض التقليد والتقليد المحض ممن تربى على التقليد التليد وللإجترار بعيد وعن الإبداع بعيد. والمصيبة والمصائب جمّة وكثيرة ومتنوّعة بتنوّع المقلّدة أنّ التقليد الذي أصاب العقلاء بالحيرة ليس الذي كان من العامّة والجهال فهذا شيء طبيعيّ في الفطرة البشريّة أنّ الجاهل يقلّد غيره من العلماء ولكنّ المصيبة أن تجد العلماء والفقهاء والمفسّرين للقرآن ممن كان واجبه أعمال عقله في النصوص مع الاستعانة بكلام السلف من خير البرية في فهم النصوص تجده يقلّد تقليد الأعمى الذي لا بصيرة له، يردّد كلام الأئمة الأعلام الموقّعين عن رب العالمين تقليدا حرفيّا ويكرّره كأنّه آيات ويتلوّه كالقرآن تماما من شدّة حبّه للتقليد وتأثير البلادة عليه، فتجده يخرج كلامهم مخرج الوحي وعدم النطق عن الهوى ويسلّك كلامهم مسلّك الجمع بين النصوص.

1- الإبراهيمي: الآثار (ج4: ص: 356).

2- ابن قيم الجوزية (691-751هـ): الداء والدواء حققه: محمد أجمل الإصلاحي، خرج أحاديثه: زائد بن أحمد النشيري، راجعه:

سليمان العمير (دار عطاءات العلم- الرياض- ودار: ابن حزم -بيروت-، ط4: 2019م) ص: 8.

3- (الإبراهيمي: الآثار: ج4: ص: 356).

4- محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة ج1: ص: 112.

6.3. ومن هنا بين الشيخ جهل هذا النوع من الفقهاء أو قل المتفிகهة ولعلّه بدأ بنصحهم قبل نصح العامة من الخلق¹ من المسلمين فنصحهم بالرجوع "للينابيع الصّافية لشريعتهم" من القرآن المتواتر والسّنة الصحيحة بفهم سلف الأمة من الصحابة ومن سار على نهجهم، وألاًّ يقطع الفقيه صلته الوثيقة مع سلفه في تاريخ متسلسل من الخالف عن السالف حبلاً رصبنا للعلم يحمله من كل خلف عدوله، "ينفون عنه تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين"². وألاًّ يعدل الفقيه عنها بديلاً، وألاًّ يركن إلى الذين ظلموا أنفسهم، فيفتون الفتاوى الجائرة الحائرة البائرة المهلكة للحرث والنسل والعقل والروح، التي ظاهرها النصح وباطنها تعبيد الخلق، "ويوم تتفتح أعينهم على الحقائق سيعلمون أنهم خسروا دنياهم وآخرتهم بما فرطوا في جنب الله، وما انحرفوا عن كتاب الله"³.

4- تحليل النتائج:

تبين من خلال البحث أن "التقليد" قد يقع فيه كبار العلماء والفقهاء ممن ظاهرهم الاجتهاد وهم لا يشعرون، وأن الكثير ممن يزعم أنه يعمل بالعلم هو في حقيقته لم يخرج مما تم تلقينه إياه في صغره من طريقة المتون والمختصرات التي هي كارثة على العلم والتعليم، فهي من جهة قد زهدت الناس في القرآن وجعلته مهجوراً، وزهدتهم في السنة وجعلتهم يستبدلون بكلام بشري نسبي، وأبعدتهم عن استعمال العقل استعمالاً يليق بمكانته.

5. خاتمة: في الأخير نستنتج أنّ التقليد كان ولا يزال المرض الذي يغذيه المقلدة، ولكن بأسماء وأعدار وقواعد وتنظيرات جديدة:

. من مثل احاطة غيرنا بالمسألة من كل جوانبها، وهذا ليس بصحيح، إذ العالم محدود في فكره ولا يوحى إليه، والخطأ عنه وارد لا شك في هذا، وعليه بالعقل يقرأ للعلماء، ولكن يراجع مصادرهم وأحكامهم وقواعدهم، ويعرضها على الأدلة.

1- كثيراً ما يخلط الناس بين الخلق والخلقة:

"الْخَلِيقَةُ: الْخَلْقُ وَالْخَلَائِقُ، يُقَالُ: هُمْ خَلِيقَةُ اللَّهِ وَهُمْ خَلَقَ اللَّهُ، وَهُوَ مُصَدَّرٌ، وَجَمْعُهَا الْخَلَائِقُ. وَفِي حَدِيثِ الْخَوَارِجِ: (هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ)

الْخَلْقُ: النَّاسُ، وَالْخَلِيقَةُ: الْبَهَائِمُ، وَقِيلَ: هُمَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَيُرِيدُ بِهِمَا جَمِيعَ الْخَلَائِقِ. وَالْخَلِيقَةُ: الطَّبِيعَةُ الَّتِي يُخْلَقُ بِهَا الْإِنْسَانُ.. الْخَلْقَةُ: الْفِطْرَةُ". جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت 711هـ): لسان العرب. الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين (ط3، دار صادر - بيروت. 1414هـ) ج 10: ص 86.

2- قطعة من حديث يرويه الإمام أحمد: تاريخ دمشق. الرقم: (39/7). اختلف اهل العلم في تصحيح هذا الحديث، وقال: الألباني رحمه الله: "له طرق كثيرة صحّحها بعضهم، وأنا ما انتهيت بعد إلى رأي خاص بي، ولهذا فأنا أنتظر أن يمدّنا الله - عز وجل - بالاطمئنان في الأرض وإعادة البحث في أسانيد هذا الحديث لأكون رأياً شخصياً بالنسبة إليه". تسجيلات متفرقة - شريط: 167. ثم في "سلسلة الهدى والنور" يقول: "هذا حديث ليس له إسناد صحيح باتفاق العلماء، ولكن هناك من صحح هذا الحديث بمجموع طرقه، أنا شخصياً كنت عزمتم يوماً ما على تتبع الطرق لأصل إلى قناعة شخصية بصحته أو ببقائه على ضعفه، وهذا مما لم يتيسر لي، ولذلك فمن وقف على نص من إمام موثوق بعلمه وقد صححه فله أن يتبعه في ذلك" (رقم: 618).

وبالجملة فالمعنى صحيح وإن ضعف الحديث، فالخلاف بين العلماء في نسبة الحديث للنبي وليس في معنى الحديث.

3- عبد القادر عودة: الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه (الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، 1985م) ص: 69.

. ومن الأخطاء الشائعة أيضا أن "الواجب على العامة التقليد وليس الاجتهاد"، وهذا الخطأ للأسف مخالف للدين من أصله، يخالف المنقول والمعقول، والصواب أن "الواجب على الخلق جميعا الاجتهاد بحسب وسعهم وطاقاتهم".

. ومن الأخطاء أيضا أن من لم يدرس علوم الشريعة وفروعها فلا يجوز له البتة الكلام في الدين، وهو في طبقة العوام، والصواب أن الذين نسميهم عامة منهم من يحمل شهادات عليا في التاريخ الإسلامي مثلا أو الفلسفة الإسلامية أو علم الاجتماع أو الأدب العربي، وبالتالي فهي علوم مساعدة لفهم الشريعة وتعطيه من الفهم ما به يجتهد بحسب وسعه وطاقته.

أما في ما يخص وجهة نظرنا في مسألة "التقليد" عند "الإبراهيمي": فنرى أنه قد تناول الموضوع عمليا أكثر منه نظريا، فقد شرح وبيّن في ردوده العملية الواقعية قبل العلمية معنى الإجهاد ومكانته العالية ومعنى التقليد ومكانته النّازلة، وأنّ المؤمن القوي بالاجتهاد خير وأفضل وأحب إلى الله من المؤمن المقلد وإن كان في كل منهما خير، وأن الشريعة جاءت بالتدبر والتّعقل وليس بالتقليد وغلغلق العقل.

التوصيات: نتمنى أن يجعل طلبة العلم هذا البحث نموذجا لهم في بحوثهم ورسائلهم الأكاديمية (ماستر، ماجستير، دكتوراه) ومؤلفاتهم العلمية، قدوة لهم في بحث مسألة "التقليد" عند أعضاء "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" من أمثال العلامة القرآني المفسر "عبد الحميد ابن باديس"، والعلامة المؤرخ فقيه التوحيد "مبارك الملي"، والعلامة الكبير "الطيب العقبي"، ومن شاء التوسع فليُنظر في طبقة العلماء الذين اشتهروا قبيل الجمعية، ومن شاء التوسع أكثر فليُنظر في "تاريخ الجزائر الثقافي" - للمؤرخ "سعد الله" - فإن فيه من ذكر العلماء الجرم الغفير ومن المخطوطات التي تحتاج للتحقيق والدراسة الخير الكثير.



المراجع:

- 1- القرآن الكريم
- 2- «البصائر»: العدد 284 - السنة السابعة من السلسلة الثانية - 10 سبتمبر 1954.
- 3- الألباني (محمد ناصر الدين) (ت: 1999م): صحيح أبي داود (مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2002م).
- 4- الألباني (محمد ناصر الدين): سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: برقم: 599. (ط1: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض: ج1- 4: 1995م، ج6: 1996م، ج7: 2002م)
- 5- البصري (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت 773هـ): النهاية في الفتن والملاحم. المحقق: محمد أحمد عبد العزيز (دار الجيل، بيروت - لبنان: 1988م).
- 6- الترمذي: سنن الترمذي: تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1. 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4. 5) (ط2: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. 1975م).
- 7- الجوزية (ابن قيم) (691-751هـ): الداء والدواء حققه: محمد أجمل الإصلاحي، خرج أحاديثه: زائد بن أحمد النشيري، راجعه: سليمان العمير (دار عطاءات العلم- الرياض- ودار: ابن حزم -بيروت-، ط4: 2019م)
- 8- ابن الجوزي (ت 597هـ): المدهش. تحقيق: مروان قباني (ط2: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. 1958م).
- 9- الحموي (أحمد بن محمد بن علي) (ت نحو 770هـ): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (الناشر: المكتبة العلمية - بيروت).
- 10- السلي (عياض بن نامي) السلي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (دار التدمرية، الرياض- المملكة العربية السعودية. ط1: 2005م).
- 11- الطبري (ابن جرير) (224-310هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر- عبد السند حسن يمامة (ط1: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، مصر. 2001م).
- 12- ابن عساكر (499-571هـ): الإمام أحمد: تاريخ دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها (دار الفكر، 1995م).
- 13- عودة (عبد القادر): الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه (الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، 1985م).
- 14- ابن ماجه (ت 273هـ): سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي).
- 15- مركز قطر للتعريف بالإسلام: التعريف بالإسلام (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - قطر).

- 16- ابن منظور (جمال الدين) ابن منظور الأنصاري (ت 711هـ): لسان العرب. الحواشي: ليازي وجماعة من اللغويين (ط3، دار صادر - بيروت. 1414هـ).
- 17- المنياوي (أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف): المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول (المكتبة الشاملة، مصر، ط: 2، 2011م)
- 18- ابن النجار الحنبلي (تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح) المعروف بابن النجار الحنبلي (ت 972هـ): شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر. المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد (مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية 1997م).

**التحديات السوسيوثقافية
لممارسة العمل الاجتماعي في المجتمع المغربي
قطاع التعليم نموذجا**

**Sociocultural Challenges to The Practice of Social
Work in Moroccan Society
Education Sector as An Example**

د. زهرة الذهابي

**جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب**

zahraa.douhabi@gmail.com

د. حسن حبران

**الجامعة البريطانية
مصر**

habranehassane@gmail.com



التحديات السوسيوثقافية لممارسة العمل الاجتماعي في المجتمع المغربي قطاع التعليم نموذجاً

د. حسن حبران، د. زهرة الذهابي

ملخص:

شهد المجتمع المغربي مجموعة من الظواهر الاجتماعية والثقافية، نتجت عنها مجموعة من التداخيات والآثار السلبية على الرفاه النفسي والاجتماعي للأفراد والجماعات، إذ تطلب الأمر الانتقال من الدعم المادي والمساعدات العينية الآنية والمباشرة والتدخل التقني واللوجستيكي إلى التدخل أو المراقبة والمرافقة الاجتماعيتين، ومن هنا يأتي سؤال وأهمية العمل الاجتماعي في مختلف الميادين (العدل، التعليم، الصحة، المؤسسات السجنية...)، لقد ركزنا في هذا العمل على نظرة أطر الدعم الاجتماعي، أو الملحقين الاجتماعيين في قطاع التعليم (الأخصائيين الاجتماعيين) تجاه العمل الاجتماعي ومعرفة التحديات الثقافية والإدارية التي يواجهونها في حياتهم اليومية داخل المدارس، هذا إلى جانب تسليط الضوء على المجتمع ونظرتهم إلى المرتفقين (التلاميذ) إلى جلسات الاخصائيين الاجتماعيين وما يترتب عنها من تحديات الوصم الاجتماعي والتنمر والابعاد الاجتماعي بحكم سيادة عديد المعتقدات السائدة التي تكرر وضعية كل من يعاني من مشاكل اجتماعية أو اضطرابات نفسية؟

الكلمات المفتاحية: العمل الاجتماعي، الملحقين الاجتماعيين، دينامية الجماعة، الوصم الاجتماعي، الاخصائي الاجتماعي.

Abstract:

Moroccan society has witnessed a set of social and cultural phenomena, which resulted in a set of negative repercussions and effects on the psychological and social well-being of individuals and groups, as it required a transition from material support and immediate and direct in-kind assistance and technical and logistical intervention to social intervention or accompaniment and support, and hence the question and importance of social work in various fields (justice, education, health, prison institutions...), we focused in this work on the view of social support frameworks, or social attachés in the education sector (social specialists) towards social work and knowing the cultural and administrative challenges they face in their daily lives inside schools, in addition to shedding light on society and its view of the clients (students) to the sessions of social specialists and the resulting challenges of social stigma, bullying and social exclusion due to the prevalence of many prevailing beliefs that perpetuate the situation of everyone who suffer from social problems or psychological disorders?

Keywords: Social work, social attachés, group dynamics, social stigma, The social worker.

1- مقدمة:

عرف المغرب خلال السنوات الأخيرة اهتماما ملحوظا بالمجالات الاجتماعية عامّة، وبمهن العمل الاجتماعي خاصة؛ سواء تلك المرتبطة بالموظفين والأعوان التابعين لإدارة الدولة والجماعات الترابية والمؤسسات والمقاولات العمومية بما فيها التعليم والصحة والحماية الاجتماعية وقطاع العدل والأمن...، أو تلك المتعلقة بـ (الأجراء والمستقلين) الذين يزاولون نشاطهم بصفتهم أجراء لدى الغير ومرتبطين بعقد شغل وفقا للنصوص التشريعية والتنظيمية المنصوص عليها في المغرب، ومع كل هذا لا زالت هذه القطاعات تعرف تحديات، ورهانات من أجل تحسين وضعيتها الراهنة.

واعتبارا للتحديات التي يعرفها المجتمع المغربي في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وسعيا منه إلى بلوغ أهداف التنمية المستدامة، وتحقيق اقلاع تنموي يستجيب لحاجيات المجتمع، وتنزيل مقتضيات الإعلان العالمي لحقوق الانسان الذي ينص على الحماية الاجتماعية أو الخدمات الاجتماعية عامة، ومقتضيات الدستور المغربي 2011 والنموذج التنموي لسنة 2021 وغيرها من البرامج الدولية والوطنية والجهوية.

يسلط المغرب الضوء على مهن العمل الاجتماعي ومحاولة الرفع من عدد العاملين في هذا المجال، وكذا تحسين شروط عملهم وتحقيق الأهداف المنصوص عليها، ورغم هذه المجهودات يواجه العاملين في المجال الاجتماعي، وخاصة الاخصائيين الاجتماعيين الذي أطلق عليهم في قطاع التعليم "الملحقين الاجتماعيين/ أطر الدعم الاجتماعي" مجموعة من التحديات الثقافية والإدارية المرتبطة بالمجال المدرسي، فهذه التجربة الجديدة في قطاع التعليم لما يعرفه من هدر مدرسي واستهلاك المخدرات والشغب والعنف بين التلاميذ وسلوكات لامعيارية... كان لزاما على وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة في المغرب أن تفعل "العمل الاجتماعي" داخل الوسط المدرسي من أجل المواكبة والقيام بجلسات الانصات والاستماع للتلاميذ، إلا أن عديد الملحقين الاجتماعيين وجدوا أنفسهم أمام عدم وضوح الرؤية والأدوار الحقيقية للملحق الاجتماعي داخل الوسط المدرسي منذ التجربة الجنينية سنة 2020، وهو ما انعكس سلبا على المردودية وفعالية مهنة العمل الاجتماعي داخل الوسط المدرسي، إضافة إلى الخلط ما بين أدوار الملحق الاجتماعي وبعض الأدوار الإدارية (الحراسة، تعويض حصص دراسية وغيرها).

يعمل الاخصائي الاجتماعي في المجال المدرسي من أجل المرافقة، والمواكبة النفسية والاجتماعية للتلاميذ باعتبارهم جوهر عملية العمل الاجتماعي، كما يعمل على تمكين التلاميذ من الاندماج في مجتمعهم والقدرة على مواجهة مختلف المشاكل النفسية والاجتماعية. لقد تبينت لنا في هذا العمل أهمية المهنة ودورها في الحياة المدرسية، غير أنها لا زالت تفتقد لأمر عدة منها المرتبطة بالوسط المدرسي لما له من تحديات إدارية، أو المرتبطة بضعف اللوجستيك، والنقص الحاد في عدد الأخصائيين الاجتماعيين، أو داخل المجتمع لما له من حساسية لكل من يقوم بجلسات الإنصات، أو المواكبة النفسية، أو حتى زيارة الملحقين الاجتماعيين من أجل الاستشارة والاستفسار، وهذا الأمر أثر سلبا في سير ونجاح العملية، بل وضع الملحقين الاجتماعيين أمام تحدي معقد، وهو كسب ثقة المجتمع.

2- إشكالية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من المشكلات والظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المقلقة، التي يعرفها المجتمع المغربي، مثل (البطالة، والهشاشة، والمشكلات الصحية، والبيئية...) التي لا بد أن تحظى بالتحليل والدراسة الاجتماعية والإنسانية، وخاصة أن المقاربة التقنية أو التدخل التقني (بناء المنازل، بناء دور الرعاية، تجهيزات لوجستكية، الإدارات...) لم يعد كافيا لحل هذه المشكلات. إن مهن العمل الاجتماعي تلعب اليوم أدوار طلائعية في حل بعض الظواهر، والمشاكل الاجتماعية، وتحسين شروط الحياة الاجتماعية للأفراد والمجتمعات؛ من خلال تقديم الدعم، والمساعدة لفئات اجتماعية هشة كالأطفال المتخلي عنهم، وكبار السن، والفئات المستضعفة عامة.

كما يقوم الفاعلون في مجال العمل الاجتماعي بتوعية أفراد المجتمع حول قضايا اجتماعية، ومشكلات محددة مثل (العنف الأسري، والإدمان، والتمييز، والأزمات، الكوارث الطبيعية...)، زد على ذلك التشجيع على التنمية المستدامة، وتمكين أفراد المجتمع من المشاركة في هذه العملية على نحو أفضل؛ فهي قضايا ومشكلات اجتماعية من الصعب حلها بمداخل تقنية فحسب.

إن تفشي عديد الظواهر الاجتماعية في المجتمع المغربي دفعت مجموعة من القطاعات (التعليم، الصحة، العدالة...) إلى تخصيص وظائف شاغرة في مجال مهن العمل الاجتماعي، مثل وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة، التي كان لها السبق في توظيف 300 مؤطر دعم اجتماعي ونفسي على الصعيد الوطني بين سنتي 2023-2024، قصد إيجاد حلول جريئة للمشكلات الاجتماعية التي تعرفها هذه الميادين، وخاصة أن المدرسة المغربية تواجه مشكلات تربوية، واجتماعية متعلقة بـ (الهدر المدرسي، تعاطي المخدرات، الشغب...) وهي ظواهر تتطلب تشخيص واقع الحياة المدرسية بالمغرب، والتدخل من أجل إيجاد حلول لها. وعلى هذا الأساس استعانت الوزارة في المغرب بأطر الدعم الاجتماعي والنفسي التي تضم كوادر من تخصصات في مجال (علم الاجتماع، علم النفس، علوم التربية، والمساعدة الاجتماعية).

إضافة إلى ما سبق نجد أيضا تخصص المساعدة الاجتماعية في قطاع العدالة الذي يهدف إلى القيام بمهام اجتماعية مثل استقبال النساء والأطفال ضحايا العنف، والأطفال في وضعية صعبة، والأطفال في وضعية مخالفة للقانون، والأطفال في وضعية إهمال، قصد تقديم الدعم النفسي، والاجتماعي لهم، كما يطمح إلى توجيه الأطفال والنساء ضحايا العنف إلى وحدات التكفل الخاصة بالمصالح الطبية، لتقديم العلاج والشواهد الطبية التي تثبت الاعتداء، ومصاحبتهم عند الاقتضاء.

كما لهذا التخصص إمكانية القيام بأبحاث اجتماعية، والعمل على صياغة تقارير ورفعها إلى الجهات المكلفة بهذه المهمة؛ سواء تعلق الأمر بالقاضي أو بوكيل الملك. وهذا الخصوص "عملت وزارة العدل على إحداث مهنة المساعدة الاجتماعية، على مستوى أقسام قضاء الأسرة، وعلى مستوى إحداث خلايا التكفل بالنساء والأطفال في المحاكم الابتدائية، ومحاكم الاستئناف، ليصل عدد المساعدات والمساعدات الاجتماعيين بالمحاكم اليوم إلى 337، كفئة متخصصة في المجال الاجتماعي لها من التقنيات، والأدوات ما

يمكنها من دعم التدخل الاجتماعي للمحاكم في عديد القضايا، وتيسير ولوج النساء، والأطفال والفئات الخاصة، وتمكينهم من الاستفادة من خدمات مرفق العدالة في ظروف ميسرة¹.

أما في مجال الصحة والحماية الاجتماعية نجد المساعدة الاجتماعية في اسم الأخصائي الاجتماعي الطبي الذي يهدف إلى المساعدة الاجتماعية، إذ يسلط الضوء على الأوضاع الاجتماعية للمرضى قصد تقريب الوضعية الاجتماعية للطبيب، وخاصة أن العديد من الأمراض تعود لأسبابها ثقافية واجتماعية مثل الفقر، أو قلة التغذية... وفي هذه الحالة يلعب الأخصائي الاجتماعي الطبي دورا مهما في مساعدة كبار السن، والأمهات أثناء الولادة، وفي سياق آخر يمكن للأخصائي الاجتماعي أن يتنبأ بالآثار السلبية الوخيمة في المجتمع انطلاقا من بعض المقابلات التي يجريها مع مرتادي المستشفيات، وقطاع الصحة عامة.

ولتوضيح هذه الأهمية، يمكن مثلا لثلاثة أفراد حسب تخصصهم (طبيب، محامي، أخصائي اجتماعي) إجراء مقابلة مع امرأة أصيبت في حادث سير، وهي أم لأربعة أطفال، قد يستخدم الثلاثة المبادئ والإجراءات نفسها لضمان إجراء مقابلة فعلية مع المريضة، لكن في كل حالة ستكون غاية كل مختص محددة، "فقد يكون محتوى المقابلة مع الطبيب هي معرفة تفاصيل مهمة عن الأداء الجسدي للمرأة من أجل التخطيط للعلاج المناسب، وقد يكون الغرض من المحامي معرفة المزيد عن طبيعة الحادثة استعدادا لرفع دعوى قضائية، لكن بالنسبة إلى الأخصائي الاجتماعي هدفه معرفة الآثار الوخيمة للإصابة في المجال الاجتماعي للمرأة كزوجة، وكأم وموظفة، كما قد يكون الغرض هو تحديد كيفية ضمان الرعاية الكافية للأطفال المعالين"².

رغم هذه الرهانات والاستراتيجيات والمهام الواضحة لمهن العمل الاجتماعي، يواجه هذا التخصص عديد التحديات السوسيوثقافية والإدارية مثل عدم التقدير الكافي في مستوى المجتمع، وتفضيل الحلول التقنية والجهازية لمعالجة القضايا، والمشاكل الاجتماعية على المرافقة الاجتماعية، وجلسات الأخصائيين الاجتماعيين، إضافة إلى ضعف تأهيل هذا القطاع، بل في بعض الأحيان نجد أن الأخصائيين يقومون بمهام خارج اهتماماتهم الأصلية، مثل القيام بالحراسة العامة بالنسبة إلى أطر الدعم الاجتماعي والنفسي في وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة، زد على ذلك بعض التمثلات الاجتماعية تجاه المرافقين لجلسات أطر الدعم الاجتماعي والنفسي مثل: (الحشومة، العيب، جُنُون...) خاصة في مجال التعليم، والخلط بين هذا التخصص ومفاهيم مرتبطة بالدعم المادي مثل (الدعم الاجتماعي المباشر، تيسير، قفة رمضان...).

1- وزير العدل، مؤسسة المساعدة الاجتماعية بالمحاكم وأفاق تطوير الخدمات المقدمة للأطفال والنساء والفئات الخاصة، أشغال المؤتمر الوطني الثاني للمساعدة الاجتماعية، وزارة العدل بشراكة مع صندوق الأمم المتحدة للطفولة، يومي 3 و4 أكتوبر 2023، بتكنوبوليس سلا - المغرب.

2- Alfred Kadushin, Goldie Kadushin, The social Work interview: a guide for human service professionals, Columbia University press, New York, 1997, P 12.

وبناء عليه، نروم في هذا السياق تسليط الضوء على واقع أطر الدعم الاجتماعي ومحيط اشتغالهم، سواء المرتبط بالإداري الممثل في (المؤسسة، النصوص المؤطرة، الأطر الادارية...) أو المرتبط بعلاقتهم كأخصائيين اجتماعيين مع التلاميذ المرتفقين، ومدى تأثير المجتمع والتمثلات الاجتماعية في جلسات الدعم الاجتماعي والنفسي. ومن هذا المنطلق يمكننا صياغة السؤال الاشكالي التالي: إلى أي حد تقوم أطر الدعم الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية بدورها الاجتماعي، النفسي؟ وتتفرع عن هذا السؤال المركزي أسئلة فرعية من قبيل: كيف يتمثل الأخصائيون الاجتماعيون دورهم في قطاع التعليم؟ ما هي أبرز المشاكل والتحديات التي تواجه أطر الدعم الاجتماعي داخل قطاع التعليم؟ ما هي الحلول والبدائل الممكنة للنهوض بالعمل الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية؟

3- المنهجية وأدوات العمل الميداني:

اعتمدنا في هذا العمل المنهج الكيفي لقدرته على فهم أفضل للواقع الاجتماعي، والإداري لممارسة العمل الاجتماعي في المدارس التعليمية، وتحديد الثنائيات التأهيلية، واشتغلنا أساسا بتقنية المقابلة الموجهة التي تمت مع عينة مكونة من 12 مؤطر دعم اجتماعي (7 اناث و5 ذكور) موزعين على مؤسسات ثانوية تأهيلية بكل من إقليم تنغير "" و"الراشيدية" بجهة درعة تافيلالت بالمغرب، وتضمن دليل المقابلة أربعة محاور رئيسية على الشكل التالي.

المحور الأول: تطرقنا فيه بالأساس إلى مفهوم مهنة العمل الاجتماعي، وإلى تمثلات الملحقين الاجتماعيين بالمهام الموكولة إليهم.

المحور الثاني: تمّ في هذا المحور الوقوف على أبرز الصعوبات، والتحديات التي تواجه الفئة المبحوثة، وهذا المحور هو بمثابة تشخيص لواقع ممارسة العمل الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية، وما يشوبها من معوقات ثقافية، وإدارية (مؤسسية).

المحور الثالث: التطرق إلى نظرة الملحقين الاجتماعيين بخصوص عملهم قبل وخلال الممارسة الميدانية بالمؤسسات التعليمية، وسعينا بالأساس إلى مقارنة ما بين النظرة القبليّة لمزاولة العمل، وأثناء الشروع في العمل.

المحور الرابع: خصص هذا المحور للبدائل والحلول المقترحة والممكنة، وحاولنا من خلاله معرفة البدائل المقترحة من الملحقين الاجتماعيين، قصد تحسين مكانة المهنة، والمهنة حسب الحاجة، والضرورة.

فرضيات الدراسة:

تمثل فرضيات البحث العنصر الأساس في مسار البحث، وتوجهه، وهي بمثابة أجوبة وتوقعات قبلية بخصوص العلاقة بين المتغيرات المتعددة في الدراسة الموسومة بـ " التحديات السوسيوثقافية لممارسة العمل الاجتماعي في المجتمع المغربي - قطاع التعليم نموذجا"، وبناء عليه وضعنا ثلاث فرضيات أساس كالتالي:

الفرضية الأولى: يحمل أطر الدعم الاجتماعي تصورات وتمثيلات عدة حول العمل الاجتماعي بناء على مستواهم التعليمي، وتجربتهم الميدانية.

الفرضية الثانية: يواجه أطر الدعم الاجتماعي تحديات ثقافية، وإدارية تؤثر سلباً في ممارسة العمل الاجتماعي بالمؤسسات التعليمية.

الفرضية الثالثة: لأطر الدعم الاجتماعي مجموعة اقتراحات وبدائل بخصوص التجويد والتحسين من فعالية العمل الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية.

4- في مفهوم العمل الاجتماعي:

لا يحيل العمل الاجتماعي إلى مجال محدد بالنظر إلى كونه مفهوماً متعدد الاستعمالات لتوصيف مهن وأنشطة تدخل في إطار الخدمة الاجتماعية، فهو مفهوم واسع، ويتطور باستمرار تبعاً للتطورات الاجتماعية، والمجتمعية التي تشهدها مختلف البلدان، حسب السياقات الاجتماعية والثقافية¹. وصدر تعريف لهذا المفهوم من قبل الأمم المتحدة سنة 1959 يؤكد فيه أن العمل الاجتماعي، "نشاط يهدف إلى المساعدة على التكيف المتبادل بين الأفراد، وبيئتهم الاجتماعية، ويتحقق هذا الهدف من خلال استخدام التقنيات والأساليب التي تهدف إلى تمكين الأفراد والجماعات والمجتمعات من تلبية احتياجاتهم، وحل المشكلات التي يفرضها تكيفهم مع مجتمع متطور، من خلال العمل التعاوني، لتحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية"²، وغالباً ما ينقسم العمل الاجتماعي إلى ثلاث تخصصات هي (المساعدة الاجتماعية، المربي المختص، المنشط الاجتماعي).

وانطلاقاً من هذه التخصصات يمكن تقسيم العمل الاجتماعي إلى ثلاث مستويات كبرى رغم التداخل والتشابه بين مهن العمل الاجتماعي:

1. مهن الحضور الاجتماعي: وهي مهن مرتبطة بالاستقبال الخاصة بالمرافق الاجتماعية كمهن الشوارع (مثل الوساطة مع سكان حي ما).
2. مهن التنظيم الاجتماعي: أي تلك التي تتميز بغياب التدخل التشغيلي المباشر أو علاقة المساعدة الفردية لعدد المستخدمين.
3. مهن التدخل المباشر: وهي الاتصال المباشر مع المستخدم بهدف تغيير الوضع وحل المشكلات³.

1- المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مشروع قانون رقم 45.18 يتعلق بتنظيم مهنة العاملات والعاملين الاجتماعيين، إحالة رقم 2020/29، ص 9.

2- Dauphin sandrine, «Le travail social: de quoi parle-t-on ?», Informations sociales, 2009/2 (n° 152), p. 8-10.
DOI : 10.3917/inso.152.0008. URL : <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2009-2-page-8.htm>.

3- Maurel Elisabeth. Observer les emplois et les qualifications de l'intervention sociale. In: Recherches et Prévisions, n°54, décembre 1998. Le service public CAF: du social au politique. pp. 35-49.

يمثل العمل الاجتماعي في حقل علم الاجتماع جزءاً من البنية التنظيمية للمجتمع، التي تعمل على تفعيل التكامل، وتعزيز التضامن الاجتماعي، وتقديم الدعم للأفراد، والمجتمعات المتضررة. ويعتمد العمل الاجتماعي عدداً من المفاهيم والنظريات السوسيولوجية في فهم الظواهر، والأفعال الاجتماعية بين الأفراد والمجتمعات. وبالنسبة إلى الخدمة الاجتماعية فهي أشمل من العمل الاجتماعي، فالأولى تعرف على أنها "مهنة إنسانية تهدف إلى مساعدة الأفراد، والجماعات، والمنظمات والمجتمعات على: تنمية قدراتهم ومواردهم وزيادة فرصهم في الحياة، ووقايتهم من المشكلات، وإشباع حاجاتهم، وحل مشكلاتهم. على ضوء موارد وثقافة المجتمع، من خلال مؤسسات المجتمع المختلفة، أو إنشاء مؤسسات جديدة تظهر حاجة المجتمع إليها"¹. بينما يمثل العمل الاجتماعي منهاجاً من مناهج تنظيم الأفراد والمجتمعات، من أجل تغيير المجتمعات نحو الأفضل ووقايتها من التغييرات السلبية، وتمكين المحرومين والمهمشين، والفقراء، من إحداث تغييرات في أوضاعهم الاجتماعية لتحقيق أهداف المجتمع. والعمل الاجتماعي بمثابة "نموذج لتنمية المجتمع تم تطبيقه في جميع أنحاء العالم، وهو مقارنة ذات صلة بعمل الشباب، والإعاقة، والتماسك المجتمعي، ورعاية الأطفال، والتعليم، والعدالة، والصحة، والإسكان، وجميع مجالات الحياة الأخرى المرتبطة بالخدمات الإنسانية، وهو أداة قوية للتغيير الاجتماعي، لمساهمته وتمكين الأفراد من اتخاذ الإجراءات اللازمة لمعالجة القضايا، والمشكلات، والاهتمامات المشتركة"².

ينهج العمل الاجتماعي طرقاً فعالة للمساهمة في تنمية المجتمعات، والمهنيين الذين يتطلعون إلى تنفيذ أهداف الإنتاج المشترك، والشاركة، والإدماج الاجتماعي، والتماسك المجتمعي، والمشاركة، والدعوة الذاتية، والممارسة المناهضة للقمع، والعمل المناهض للتمييز³. وتتمثل مهمة العمل الاجتماعي في "حماية الممارسين والمستفيدين على حد سواء، من خلال تطوير كفاءة الخبراء وتعزيز المهنة نفسها، وبحسبها، يتمثل التدخل الاجتماعي مع الأفراد، والعائلات في الدفاع عن حقوقهم الاجتماعية، وتحسين الوصول إلى الموارد الشخصية، والبيئية وتحديد مشكلاتهم وتحسين رفاهيتهم"⁴. بهذا يمكننا أن نتساءل هل يمكن للعمل الاجتماعي أن يستخدم كنموذج (مثالي) لباقي المجتمعات قصد معالجة المشكلات والتحديات المجتمعية أم أن لكل مجتمع نموذجاً الخاص، وخصوصياته الثقافية والمجالية؟

لقد تم استخدام العمل الاجتماعي في عديد المجالات المختلفة في البلدان حول العالم، لكونه ممارسة تمكن عديد الدول من التكيف مع بيئاتها المختلفة. في حين أن السياق قد يتغير، هناك بعض الأشياء التي تظل ثابتة - القيم والمبادئ والأساليب. ومع ذلك، فهذه ليست ثابتة أو مثبتة في مكان ما. إنها تتطور وتتغير

1- مدحت محمد أبو النصر، "الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي"، المجموعة العربية للتدريب والنشر، الطبعة الأولى، 2017 ص73.

2-Harrison Mark, Ideas and Outcomes of Social Action, Social Action Solutions Facilitating self-empowerment, June 2014, p6.

3- Ibid, p10.

4- رانيا منصور، اختصاصيات العمل الاجتماعي العاملات مع اللاجئين السوريين في لبنان: التحديات وآليات التكيف في زمن متعدد الأزمت، مجلة عمران، العدد 49، المجلد 13، صيف 2024، ص91.

ويتم البناء عليها، في كل مرة تجتمع فيها مجموعة العمل الاجتماعي¹. لكن في نظرنا يمكن الاستفادة من مختلف التجارب والميادين التي طبق عليها العمل الاجتماعي للنهوض بالمشكلات الاجتماعية التي تعرفها مجتمعاتنا. في حين يعرف الأخصائيين الاجتماعيين العمل الاجتماعي بأنه "النشاط المهني الذي يساعد الأفراد، أو الجماعات، أو المجتمعات، على تعزيز أو استعادة قدرتهم على الأداء الاجتماعي، وتهيئة ظروف مجتمعية مواتية لهذا الهدف"².

وبهذا الخصوص وجهنا سؤالاً للمشاركين معنا في هذه الدراسة بخصوص تعريف العمل الاجتماعي: ما تعريفكم للعمل الاجتماعي؟ وما علاقته بمهنة الدعم الاجتماعي (أطر الدعم الاجتماعي) الذي تزاولونه؟ وقد اختلفت التعاريف من مبحث إلى آخر، ومن جنس إلى آخر، وجاء بعضها بـ "أن العمل الاجتماعي بمثابة مهنة، وعملية تهدف إلى دعم الأفراد، والجماعات من أجل تحسين نوعية حياتهم من خلال تقديم المساعدة والتوجيه، والدعم الاجتماعي، والنفسي؛ إضافة إلى الإرشاد التربوي"³، ويضيف البعض الآخر أن الدعم الاجتماعي مهنة، تدخل ضمن العمل الاجتماعي في مجال التعليم، ويضيف "مع الأسف الأخصائي الاجتماعي في البلدان الأخرى له دور المساعدة، والمواكبة، وجلسات الإنصات والاستماع إلى التلاميذ، لكن في المغرب مجرد مهنة لخلق الحدث، ولا علاقة لها بالنصوص التي نسمعها والواقع الذي يعيشه"⁴. كما يضيف مباحث آخر بأن "تسمية الدعم الاجتماعي، والنفسي في مؤسسات التعليم فيها نوع من الخلط المفاهيمي عند التلاميذ، والأسر؛ إذ منهم من يفهم الدعم بمعناه المادي كأن قدم المؤسسة (قفف رمضان، أو الدعم الاجتماعي المباشر للأسر...)" فالأسر والمتعلمين حين يسمعون الدعم الاجتماعي يتوقعون الحصول على دعم مادي... وهو ما يخيب آمالهم عندما لا يحصل ذلك"⁵، لذلك يقترحون إعادة تسمية وتحديد المهنة.

يمكننا أن نفهم من هذا أن العاملين بأطر الدعم الاجتماعي يعيشون تحديات جمة بالمؤسسات التعليمية، لأن الظروف التي يشتغلون فيها لا تستجيب إلى تطلعاتهم وحاجياتهم المهنية. وفي السياق ذاته يرى بعض المبحوثين أن العمل الاجتماعي هو "الإطار الأقرب للتلميذ، وهو بمثابة صلة وصل بين المدرسة، والأسرة، ويعتبر من المهن التي كانت المدرسة المغربية في حاجة ماسة لها"⁶، وهذا يدل على أن الوسط الذي يشتغل فيه الأخصائي الاجتماعي يمكن أن يساهم في تحسين صورة هذه المهنة، سواء عند المزاولين لها، أو لدى التلاميذ، خاصة أنه أكد أن جميع الظروف ملائمة لممارسة مهنة العمل الاجتماعي باستثناء بعض التحديات الثقافية للأسر، والتلاميذ التي سنتطرق لها لاحقاً.

1- Ibid, p 11.

2- Alfred Kadushin, Goldie Kadushin, The social Work interview: a guide for human service professionals, Columbia University press, New York, 1997, P 11.

3- سمية، أ، مقابلة شخصية، المغرب — الرشيدية، 2024-07-03.

4- عمر، أ، الرشيدية، مقابلة شخصية، المغرب — الرشيدية، 2024-07-14.

5- المرجع نفسه.

6- خالد، ك، تنغير، مقابلة شخصي، المغرب — الرشيدية، 2024-07-22.

نخلص مما سبق إلى تعريف إجرائي للعمل الاجتماعي ممثل في "مساعدة الأفراد والجماعات داخل المجتمع للتعاون قصد حل المشكلات، وإشباع الاحتياجات؛ على اعتبار أن هناك خلل في البناء الهيكلي للمجتمع، ووجود ظواهر اجتماعية (سلبية)، لهذا يسعى الأخصائي أو الملحق الاجتماعي، سواء في مجال التعليم أو غيره إلى تحسين جودة الحياة الاجتماعية، والعاطفية، والنفسية للأفراد والجماعات، على احتساب أنه نشاط منظم يحظى بشرعية التشريعات، والسياسات العمومية، والإدارة العامة لإيجاد رأي عام متفق عليه بخصوص حل المشكلات، والأهداف المجتمعية.

5- نظرة المجتمع إلى التلاميذ المرتفقين لجلسات الأخصائي الاجتماعي:

لا يعدّ الشعور بالهوية مصدراً للفخر والبهجة فحسب، بل للقوة والثقة أيضاً، ففي هذا السياق اعتبر علماء النفس الاجتماعيين أن الشعور بالانتماء إلى مجموعة ما يعتبر إحدى الركائز الضرورية لاستقرار الفرد، وتكيفه، واندماجه في المجتمع، وفي الحياة الاجتماعية، وكلما شعر الفرد بعدم انتمائه إلى مجموعة ما كلما زاد شعوره بالعزلة، والافتراق، مما يؤثر سلباً على توافقه النفسي والاجتماعي. ونظرية الوصم أو "الأفراد الموصومين هم من يمتلكون صفة أو خاصية تعبر عن هويتهم الاجتماعية، وتحط من شأنهم في سياق اجتماعي معين"¹.

لفهم نظرة المجتمع إلى التلاميذ المرتفقين لجلسات الأخصائي أو الملحق الاجتماعي، في السياق المغربي، يعيدنا الموضوع إلى الوصم الاجتماعي عند "إيرفينغ غوفمان"، "Erving Goffman" سنة 1993، باعتباره سمة تقلل قيمة الأشخاص، لارتباطه بنظرة سلبية، وضعف نسبي تجاه الأفراد الذين يملكون سمات معينة، أو ينتمون إلى جماعات ما، أو فئات محددة.

وللوصم أيضاً مستويات نظرية؛ أولاً: الوعي بالأحكام النمطية، التي يصبح فيها الموصوم على وعي بالأحكام النمطية السلبية تجاهه، وذلك في سياق ظروف ارتباطه بالجماعة مثل: "أعتقد أن الناس ينظرون إليّ بأني أقل كفاءة". ثانياً: الاتفاق حول الأحكام النمطية، الأفراد في حالة الوصم يتفقون معاً، ويعبرون عنها نحو الأفراد في المجموعة ذات الوصمة والتي ترتبط بسياق ظروف الجماعة مثل: "أتفق مع الناس أنني أقل كفاءة وذلك يجعلني مرتاح". ثالثاً: الممارسة، وفي هذا الصدد يمارس الأفراد الموصومين (المعتقدات السلبية) التي شكلتها الجماعة تجاههم مثل "لأنني... فأنا أقل كفاءة". رابعاً: الألم والضرر، والتي تظهر من خلال نتائج ملموسة مثل: "تقدير الذات المنخفض"².

ووفقاً لهذا النموذج النظري نجد أنّ عديد المرتفقين لجلسات الأخصائي الاجتماعي يحملون نظرات تتسم بالوصم الاجتماعي، أو بردود أفعال الآخرين، وبالتالي يتردد الأفراد على القيام بهذه الجلسات وكذلك (مراكز الإنصات)، خاصة في مجال التعليم خوفاً من وصمهم بالمرضى النفسيين، أو لهم مشاكل

1- ثائر دياب، مفهمة الوصمة، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية العدد 31، المجلد الثامن: شتاء 2020، ص 20.

2- Boyle, Michael, Assessment of sigma associated with stuttering, development and evolution of the self-stigma of stuttering scale, journal of speech, language and hearing research, October 2023, P-P 1517.1529.

اجتماعية، فالأفراد في مرحلة المراهقة يسخرون من التلاميذ المرتفقين إلى الدعم الاجتماعي، وبالتالي يفضل التلاميذ عدم الاستفادة من خدمات الدعم الاجتماعي، لأنهم يواجهون "تحدي الوصم الاجتماعي داخل المؤسسة التعليمية بعد توجههم لمكتب المختص الاجتماعيين، والذي يدفع العديد منهم إلى توقيف حصص الدعم النفسي"¹، ومن هنا يبدو أن دور الاختصاصي الاجتماعي ينبغي أن يبدأ في اللحظة التي يُقدم فيها المرتفقين على مقاطعة الجلسات، أو التهرب منها لأسباب ثقافية؛ وبهذا الخصوص يضيف الأستاذ عمر أ. (ملحق اجتماعي) أنه "يوجد العديد من التلاميذ يأبون البوح بمشاكلهم الاجتماعية والنفسية، خوفاً من رد فعل الأسر، كما توجد عدة حواجز اجتماعية كالوصم، والحشومة، والعيب"².

ينبغي على الاختصاصي الاجتماعي معرفة جوانب القوة، والخبرات، والمهارات التي تمكن المرتفقين من اتخاذ القرار الصائب، وأن دوره كأخصائي اجتماعي يراد منه التركيز على دعم مصادر القوة لدى هؤلاء الأفراد، ومواجهة جوانب القصور وتعويضها، لذلك لن يسيطر أو يتدخل في أعمال الجماعة لأنه مؤمن بقدرات الأعضاء، وبالتالي سيتيح لهم الحرية في اتخاذ القرار، ويتيح لهم الممارسة الديمقراطية المسئولة، بالإضافة إلى مساعدة الجماعة على توظيف الإمكانيات، واستثمار القدرات التي تساعدهم في تحقيق الأهداف³. فالسبب الوحيد لاستخدام العمل الاجتماعي مقارنة بأية طرق أخرى هو كونه أفضل مساعد للفئات المحتاجة، وليس لتلبية رغبات الاختصاصيين، لكن هذا لا يعني أن الجماعة ليس لها مساوئ مثل: خوف بعض الأفراد من الجماعة التي ينتمي إليها⁴. لذلك توصي "ليندا أوبنشاو" Openshaw Linda⁵، "بالتدريب والتركيز على نقاط القوة، وإثبات تفعله كأخصائي اجتماعي سيعتمد، بطريقة ما، على المساعدة في اكتشاف، واستغلال نقاط القوة، والموارد لدى المرتفقين لمساعدتهم في تحقيق أهدافهم، وتحقيق أحلامهم، والتخلص من القيود والموانع، والشكوك الخاصة بهم"⁶.

ينتمي الاختصاصي الاجتماعي، والمرتفقين من التلاميذ إلى "دينامية الجماعة" أي إلى "تجمع من الناس يقضون بعض الوقت معاً، ويعتبرون أنفسهم أفراداً في الجماعة، ويُعرفهم الآخرون على أنهم أعضاء في الجماعة"⁷، فالتشخيص الديناميكي للجماعة يهدف بالأساس إلى تحديد ماهية الاضطرابات، وما هي

1- محمد ي، مقابلة شخصية - المغرب، تنغير، 12-07-2024.

2- عمر أ، مقابلة شخصية - المغرب، الرشيدية، 14-07-2024.

3- حسن هندواي عبد الله، الممارسة المهنية في العمل مع الجماعات "عمليات-نظريات - نماذج، الأردن، دار المسيرة، 2015، ص 82.

4- فيرونیکا كولشيد، مقدمة في ممارسة الخدمة الاجتماعية، ترجمة حمدي محمد منصور وسعيد عبد العزيز عويضة، مكتبة الرشد 2003، ص 204.

5- ليندا أوبنشاو "Openshaw Linda"، أستاذة مشاركة في العمل الاجتماعي بجامعة تكساس "إيه أند إم" للتجارة، بالولايات المتحدة الأمريكية تشمل اهتماماتها العمل الاجتماعي المدرسي، ورعاية الأطفال والمراهقين وتقديم المشورة لهم، والممارسة السريرية، ودور الروحانية في العمل الاجتماعي، مارست عملها كأخصائية اجتماعية في المدرسة لمدة 14 سنة بتكساس، و3 سنوات في الصحة العقلية المجتمعية في يوتا وكاليفورنيا.

6- Openshaw Linda, social work in schools principales and Practice, the Guiford press, 2008, P7.

7- فيرونیکا كولشيد، مرجع سابق، ص 204.

العوامل النفسية، والاجتماعية التي تساهم في حدوثها، وإلى أي حدود تؤثر في رفاهية الأفراد؟ هذا إضافة إلى الحلول المطلوبة، والوسائل الموجودة، أو المتاحة أمام الأخصائي، والخدمات التي يمكن تقديمها.

وبناء عليه، ترى المدرسة الوظيفية "أن المجتمع نظام معقد تعمل شتى أجزائه سوياً لتحقيق الاستقرار والتضامن بين مكوناته"¹، ووفقاً لهذه المقاربة فإننا نرى أن وظيفة المدرسة هنا، وتحديد الأخصائي الاجتماعي داخل المدارس التعليمية الثانوية، هو استقصاء علاقة، ومكونات المدرسة مع بعضها البعض من تلاميذ ومرتفقين وأطر إدارية، وصلتها بالمجتمع رتمته.

ولدراسة الوظيفة التي تقوم بها المؤسسة أو الوظيفة التي تؤديها إحدى المؤسسات الاجتماعية، فإنه لا بد من تحليل ما تقدمه من مساهمات، أو ممارسات لضمان ديمومة المجتمع، أي أن ضمان أو نجاح مهام الأخصائي الاجتماعي، أو الوظيفة الاستقرارية للمدرسة يعادل استمرار المجتمع، "فالنجاح مرتبط بتكامل الأدوار الوظيفية، والعناصر المشكلة للمجتمع خاصة حينما تعمل ضمن منظومة واحدة قصد تحقيق التوازن وبالتالي استمرار النسق الاجتماعي"²، هذا إذا ما استثنينا بعض النظريات التي تذهب بالقول: "إن المدارس هي المكان الأسوأ للحصول على التعليم"³ نظراً إلى أن المستفيد الأول في العملية التعليمية التعليمية هي أنظمة الدولة، ومصالحها الاقتصادية، والسياسية، رافضاً بذلك أن تصرف الأموال المحصلة من الضرائب في خدمة التلاميذ أو أن توجه في بناء المدارس، أو تطوير المناهج التربوية، أو حتى استخدام الوسائل التكنولوجية.

وفي هذا السياق يقترح "افان ايليتش" أن توجه هذه الأموال إلى الطلاب لاختيار ما يرونه مناسباً لأنفسهم؛ أي "إعادة توجيه هذه الأموال، وتحويلها إلى دعم نقدي مباشر يصل إلى أيدي الراغبين في التعليم، لينفقوه على ما يريدون تعلمه بعيداً عن إشراف المدارس، والقائمين على العملية التعليمية برمتها... فالحل الأفضل هو أن يتم توجيه الاستحقاقات التعليمية، والمنح الدراسية إلى أولياء الأمور، والطلاب للأنفاق على ما يختارونه من تعليم"⁴.

6- التحديات السوسيوثقافية لأطر الدعم الاجتماعي في المؤسسات التعليمية:

نستعمل التحديات السوسيوثقافية في هذا السياق للإشارة إلى المعوقات، والصعوبات التي يعرفها الوسط المدرسي سواء في مستوى أطر الدعم الاجتماعي، أو المرتفقين من التلاميذ، إلى حصص وجلسات الإنصات، حيث تنشأ مجموعة من التمثلات، والخلفيات الاجتماعية، والثقافية، المرتبطة بالقيم والمعتقدات، والتقاليد في الوسط الذي ينتمي إليه مجتمع البحث، وقد صرح العديد من المبحوثين بوجود صعوبات لدى التلاميذ والتلميذات في التعبير عن مشاعرهم، واحتياجاتهم، مما يعوق نجاح عملية الدعم

1- انتوني غدنز، علم الاجتماع، المنظمة العربية للترجمة، فايز الصيا، (بيروت — لبنان، 2005)، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 74.

3- Ivan illich, deschooling Society, New York, Harrow Books, 1973, p17.

4- Ibid., P.6.

الاجتماعي والمواكبة، خاصة مع الاعتقاد السلبي بخصوص زيارة الملحقين الاجتماعيين، والخوف من الوصم الاجتماعي، أو نعته من طرف المتعلمين بأنه مريض نفسي، وانتشار ثقافة (العيب، والحشومة)، من هذه الزيارات، إذا هناك "عدم رغبة التلاميذ في الحصول على خدمات الدعم الاجتماعي خوفاً من إفشاء أسرارهم ومشاكلهم"¹.

هذا إضافة إلى انتظارات بعض الأسر والتلاميذ من أطر الدعم الاجتماعي؛ الإعانة المادية نظراً لارتباطه (على مستوى المفهوم) بمفاهيم مشابهة مثل (الدعم الاجتماعي المباشر للأسر، قفة رمضان، تيسير، المطاعم، مليون محفظة...)، ففي هذا السياق يقول الأستاذ خالد، م: "أولا عبارة الدعم الاجتماعي تخلق نوع من الالتباس في المفهوم لدى الأفراد، والجماعات، بالنظر إلى ارتباطها بالإعانات التي تعطى للفقراء، (التيسير / قفة رمضان...) بالتالي وصف مهنة العمل الاجتماعي بعبارة الدعم الاجتماعي ليس في محله، في السياق المغربي، فالأسر والمتعلمين حين يسمعون الدعم الاجتماعي يتوقعون الحصول على دعم مادي ... وهو ما يخيب آمالهم عندما لا يحصلون على ذلك"². وفي هذا السياق يذهب بعض رواد العمل الاجتماعي بالقول إن: "دور الأخصائي الاجتماعي يختلف عن دور المدرس، فدوره لا بداية ولا نهاية له، ولا يتقيد بالجدول المدرسي الرسمي، ويتواصل مع أسر التلاميذ، ويزورها إذا تطلب الأمر ذلك، ويتتبع أحوال وأمور التلاميذ باستمرار خلال العام الدراسي، والعام الذي يليه"³.

وإلى جانب التسمية نجد مشكلة التنمر ونعت التلاميذ المرتفقين لجلسات الملحقين الاجتماعيين بالمرضى النفسانيين، أو بالأشخاص غير الأسوياء، وهذا الأمر يؤثر سلباً في سير عملية الدعم الاجتماعي والمواكبة، التي تدخل ضمن اختصاص مهنة العمل الاجتماعي، نتيجة تعرض التلاميذ للتنمر، وشعورهم بالقلق، والخوف من إفشاء أسرارهم، ومشاكلهم، وبهذا يحجمون عن زيارة الملحقين الاجتماعيين داخل مؤسساتهم التعليمية، ويصبحون أقل رغبة في المشاركة أو قبول المواكبة.

وللحد من هذه الظاهرة يقترح "يي قوه"، "Yi Guo"⁴ في دراسته المعنونة بـ "تأثير الإيذاء الناجم عن التنمر في الصحة النفسية من خلال الدور الوسيط للسلوك العدواني، والدعم الاجتماعي المتصور" على ضرورة فهم السياق الاجتماعي الذي يحدث فيه التنمر، والدعم الاجتماعي المتصور للفرد من المصادر المختلفة أمر حيوي لفهم الارتباطات الفريدة بين ضحايا التنمر، والصحة النفسية، وتسهيل أنشطة الوقاية والتدخل⁵، بل الأسوأ من ذلك، فقد تبين من خلال هذه الدراسة أن معظم ضحايا التنمر لا يبلغون الآباء والأساتذة

1- محمد، ي، مقابلة شخصية - المغرب، تنغير، 2024-07-16.

2- عبد اللطيف ن، مقابلة شخصية - المغرب، الرشيدية، 2024-07-22.

3- مدحت محمد أبو النصر، الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي، المجموعة العربية للتدريب والنشر، الطبعة الأولى، 2017 ص131.

4- يي قوه: Yi Guo: أستاذ باحث في معهد العلوم التربوية، جامعة هوبي للتعليم، ووهان، الصين.

5- Yi Guo and other, chains of tragedy: The impact of bullying victimization on mental health through mediating role of aggressive behavior and perceived social support, frontiers in psychology, 2022, Personality and Social Psychology, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.988003>, le 03-10-2024.

عن هذه التجارب، ولا يطلبون المساعدة من الأخصائيين، مما يخلق حلقة مفرغة من التنمر والايذاء¹، إضافة إلى صعوبة تشخيص بعض الاضطرابات النفسية التي قد تنتج عن هذه الظاهرة، ثم إن انعكاسها لا يعود فقط على التحصيل الدراسي، أو الوسط المدرسي فحسب، بل يصل إلى الوسط الأسري والعائلي والأقران، لذلك يخبّرنا "جون ديوي" أنه من الضروري أن نجعل في كل مدرسة من مدارسنا حياة اجتماعية مصغرة، أو حياة اجتماعية فعالة تعكس حياة مجتمع أكبر، فعندما تقدم المدرسة كل طفل إلى عضوية المجتمع وتدرّبه، تجعله يتشرب روح الخدمة، وتجهزه بأدوات التوجيه الذاتي الفعال²، بل أكثر من ذلك، فقد خلصنا من خلال المقابلات مع الملحقين الاجتماعيين، إلى عدم معرفة التلاميذ بوجود خدمات الدعم الاجتماعي، وكيفية الوصول إليها سواء داخل المؤسسات التعليمية، أو خارجها.

7- التحديات الإدارية لمهنة العمل الاجتماعي في المؤسسات التعليمية:

أنشئت مجموعة متعددة ومتنوعة من التنظيمات المدرسية سواء داخلية، أو خارجية بهدف دعم أداء ووظائف المدرسة المطلوبة مثل: الوظيفة التعليمية، والتربوية، والإنتاجية، والاجتماعية³، وهذه التنظيمات تلعب دورا محوريا في مساعدة وتنظيم المدرسة، والمجتمع أحسن وأفضل تنظيم؛ ويبقى الرهان الأكبر هو الوصول إلى مجتمع مستقر في العديد من الجوانب. وقد سعى "جون ديوي" من خلال كتاباته إلى انفتاح المدرسة على المجتمع، باعتبار هذا الأخير "عدد من الناس المرتبطين ببعضهم لأنهم يعملون ضمن خطوط عامة، وبروح عامة، وبأهداف عامة، والحاجات والأهداف العامة تتطلب تبادلا ناميا في الأفكار ووحدة نامية في الشعور الوردي"⁴ كما يضيف "إن السبب الأساسي الذي لا تستطيع به المدارس في الوقت الحاضر أن تنظم نفسها لتصبح وحدة اجتماعية طبيعية هو فقدان هذا العنصر لا غير، وهو الفعالية والإنتاجية العامة"⁵، لذلك سعى "جون ديوي" من خلال فلسفته في حقل التربية، والمدرسة إلى ربط المدرسة بالمجتمع، وأن التربية ليست عملية مرتبطة بالمدرسة فحسب، بل ينبغي أن تكون ذات علاقة بالمجتمع أي؛ بالمنزل، والملعب، والسينما، وفي ميدان العمل.

إن التداخل ما بين الأدوار في أي مؤسسة باعتبارها تنظيما إداريا من شأنه أن يخلّ بالسير العادي للمؤسسة، لقد ظلت مشاكل التنظيم، والتواصل مستعصية لمدة طويلة، على أي فتح علمي⁶، وهو الأمر الذي استجاب له ما يسميه الباحث "جمال فزة" بـ "حكماء التنظيم"، فنجاح هذا الأخير أو "الإدارة" تحديدا باعتبارها وظيفة خاصة تعنى بالمادة البشرية داخل التنظيم، أو ما يسعى بتدبير الموارد البشرية لآبد

1- Yi Guo and other, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.988003> 03-10-2024.

2- جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، مراجعة: محمد ناصر، منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الثانية 1987، ص 50.

3- مدحت أبو النصر، نفس المرجع، ص 35.

4- جون ديوي، المدرسة والمجتمع مرجع سابق، ص 37.

5- المرجع نفسه، ص 37،

- جمال فزة، سوسيولوجيا التنظيمات، ص 7.110

من توفر بعض الشروط كمبادئ أساسية للإدارة، والتي جملها "هنري فايول" في مجموعة من المبادئ مثل (تقسيم العمل، السلطة، والمسؤولية، الانضباط، وحدة القياس...) ¹، ويقصد بوحدة القياس ضرورة تواجد رئيس واحد يخضع له العامل تفاديا لأي قرار ثان يأتي من طرف آخر دون الرئيس، لكن في مجال التعليم وتحديد أدوار الأخصائي الاجتماعي -رغم كونه يختصر في الدعم النفسي، الاجتماعي والمرافقة، أو المصاحبة، وباقي الأدوار التي حددناها سالفًا، يواجه هؤلاء الأخصائيون تحديات إدارية في علاقة مع مدراء المؤسسات التعليمية إذ يقول الأستاذ محمد، ي: "هناك تحديات تنظيمية، وتداخل بين ما هو إداري (تدبير المؤسسة) وتنزيل مهام الدعم الاجتماعية، أحيانا يطلب منا المدير القيام بمهام أخرى خارج عن أدوارنا الحقيقية، وهذا مع الأسف يفشل عملية الدعم النفسي، والمرافقة، والقيام بجلسات مع التلاميذ" ²، أضف إلى ذلك التحديات اللوجيستكية، إذ يعاني أطر الدعم الاجتماعي من قلة أدوات الاشتغال، وبالتالي يضطر البعض إلى استعمال أدواته الخاصة مثل (الحاسوب، دفاتر...)، ناهيك عن عديد البرامج المتطورة في ذات المجال مثل برامج إدارة البيانات، أو نظام إدارة السجلات الاجتماعية، التي تساعد في تتبع الحالات الاجتماعية، والبرامج التكنولوجية المتخصصة، كتطبيقات الدعم النفسي التي تقدم أدوات للمساعدة في فهم الصحة الاجتماعية للتلاميذ.

لزال هناك مسافة فاصلة بين أطر الدعم الاجتماعي، والتلاميذ داخل الوسط المدرسي، ففي الوقت الذي حُددت فيه أدوار الأخصائي الاجتماعي المتمثلة في مصاحبة التلاميذ، والتقرب منهم لفهم التحديات والمشاكل الاجتماعية التي يواجهها التلاميذ، نجد أن معظمهم ليسوا على علم بوجود خدمات الدعم الاجتماعي، وكيفية الوصول إليها؛ سواء داخل المؤسسات التعليمية، أو خارجها. وهذا الأمر يتطلب مجهودا داخل المؤسسة سواء منذ بداية السنة، أو منتصفها، أو حتى في أنشطة الحياة المدرسية، التي يمكن اعتبارها مناسبة لشرح، وتعريف التلاميذ بالغاية من العمل الاجتماعي، وكسر مسافة الخوف التي قد يشعر بها التلاميذ. ثم أن هذه الخدمات الخاصة بالدعم الاجتماعي لم تعمم بعد على باقي المؤسسات التعليمية، بل نجد أحيانا مختص اجتماعي لكل مؤسسة التي قد يبلغ عدد تلاميذها أكثر من 2400 تلميذ، وهو الأمر الذي عبر عنه المبحوثين بعدم تكافؤ الفرص داخل المؤسسات التعليمية، ويحرم باقي التلاميذ من الاستفادة من هذه الجلسات، وفي الحصول على الدعم الاجتماعي.

1- هنري فايول، الإدارة الصناعية والعامة.

2- محمد، ي، مقابلة شخصية - المغرب، تنغير، 2024-07-12.

8- في شأن النهوض بالعمل الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية:

عبر المبحوثون من أطر الدعم الاجتماعي أنه ثمة عناصر أساس ينبغي العمل عليها لأجل تحسين مكانة الأخصائي الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية، كالعمل على تغيير نظرة المجتمع تجاه المهنة (جلسات الإنصات، العلاج النفسي، المواكبة النفسية والاجتماعية...) لكون الحس المشترك تطبعه نظرة وأفكار سلبية تجاه هذه المهنة، فالقول مثلا: إن التلميذ الذي يقوم بجلسات مع الأخصائي الاجتماعي فهو مصاب "بالجنون" أو مريض نفسيا؛ يثير هذا الأمر تحفظ الناس ونفورهم، من المختص الاجتماعي، وبالتالي يكمن الحل في توعية المجتمع برمته، بما فيه الأسرة، وجمعيات المجتمع المدني، والتكثيف من البرامج الإعلامية لتبيان أهمية الصحة النفسية، والمواكبة الاجتماعية داخل المؤسسات التعليمية.

إن أفضل الحلول للرفع من مكانة مهنة المختص الاجتماعي، أو أي قطاع آخر، هي الحلول التي تأتي من ذات الفاعلين داخل القطاع؛ أولا لكونهم ذوي خبرة، ومعرفة شمولية بالتحديات، والمشاكل اليومية التي يعيشونها، ثم إنَّ الحلول التي يقدمها الفاعلون المحليون من داخل القطاع "الملحقين الاجتماعيين مثلا" تكون أكثر ملاءمة للسياق المحلي، وهذا ما يزيد من نجاعتها، ويحيلنا هذا الأمر إلى كيفية اعتماد البحث التشاركي، أداة لتطوير الحلول المقترحة من قبل الفاعلين داخل المؤسسات التعليمية، لذلك يقول "أليس ماكنتاير" Alice McIntyre¹، "من المحتمل أن تحفزنا التشاركية في هذه العملية على التفكير بطرق جديدة حول المشاكل النظرية القديمة والجديدة، وبالتالي توليد أفكار جديدة ومثيرة"²، هذا إضافة إلى ضرورة تنظيم ورش عمل، وندوات توعوية، حول أهمية دور الأخصائي الاجتماعي في تحسين جودة الحياة، والدعم النفسي، عبر إشراك الأخصائيين الاجتماعيين في الأنشطة المدرسية، لتعريف التلاميذ بخدماتهم وقدراتهم. دون أن ننسى توفير الموارد اللازمة للأخصائيين الاجتماعيين مثل التدريب، والدعم النفسي، والميزانية المناسبة لتنفيذ برامج فعالة، ولتعزيز التعاون بين الأخصائيين الاجتماعيين، والمدرسين، والإداريين لضمان تقديم دعم شامل، ومتكامل.

عبر معظم المبحوثين في هذا العمل على أنَّ الرفع من مكانة الأخصائي الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية مرتبط أيضا بعدم إقحام المختص الاجتماعي في أي عمل إداري مهما كان نوعه، لأن أدوار الدعم الاجتماعي واضحة و(سبق الإشارة إليها) أما التدخل في ساحة المدرسة يكون فقط لأجل الملاحظة والتعرف على الحالات التي تحتاج المواكبة النفسية، وليست "حراسة التلاميذ" التي يطلبها بعض المديرين، ويبين الباحث "مارتن كاران" Carn Martine أنه "يمكن تهميش الأخصائي الاجتماعي؛ ويؤمر بالتعامل مع ما ليس

1- أليس ماكنتاير: Alice McIntyre مديرة التعليم الابتدائي وأستاذة مشاركة في الكلية الهيلينية، أجرت بحوث العمل التشاركي لأكثر من عقد من الزمن، ألقت مجموعة من الكتب وجلها تناقش البحث العلمي التشاركي كنهج لإشراك الناس في عمليات التفكير والتعليم والتغيير.

2- McIntyre Alice, Participatory Action Research, Sage, Novembre 2007. P67.

من مسؤوليته¹. كما أن الملحقين الاجتماعيين في أمس الحاجة إلى طبيب نفساني على الأقل يكون تابعاً للمديرية الإقليمية، ورهن إشارة المختصين الاجتماعيين، لعرض بعض الحالات المستعصية وإيجاد حلول لها.

يعد الأخصائي الاجتماعي جزءاً من المجتمع التعليمي، فهو يساهم في المشروع التعليمي من خلال النظر في العوامل الاجتماعية التي من المحتمل أن تؤثر سلباً في التحصيل العلمي. وهي أيضاً جزء من مجال العمل الاجتماعي، ويؤكد في هذا السياق "مارتن كاران" أنه لم تعد إدارة هذه المشكلات "محجوزة" فقط للأخصائيين الاجتماعيين، والمهنيين في المدرسة الذين عادة ما يواجهون التلميذ/الطالب، ولكنها تتعلق بكل عضو في الفريق التعليمي، الاستماع إلى الطلاب، ومراعاة احتياجاتهم، والتفرد في العمل التربوي، والمساعدة الاجتماعية والمالية، لذلك يقول "إن منع وإدارة مشاكل العنف، والسلوك المحفوف بالمخاطر، وسوء المعاملة، والتعليم الصحي، والمواطنة، كلها مهام انتقلت الآن إلى المؤسسة التعليمية². ويضيف قائلاً في السياق ذاته: "إن الأزمة الاقتصادية، والبطالة، وحقيقة ربط الاندماج الاجتماعي، والمهني بالنجاح الأكاديمي، تجعل المدرسة مسؤولة؛ ولم يعد ينظر إلى الاجتماعي إلا كمشكلة يجب حلها، بل كعائق أمام أداء المؤسسة"³، لذلك لا بد من التعاون بين أطراف المجتمع المدرسي، لخدمة التلميذ، والحد من الظواهر الاجتماعية السلبية داخل المؤسسات التعليمية.

كما تطرح مشكل قلة الموارد البشرية في هذا السياق بحدّة، إذ لم يعد بإمكان أخصائي اجتماعي واحد داخل مؤسسة تعليمية أن يواكب مختلف الحالات التي تواجه المشاكل الاجتماعية، إذ بات من الواجب إضافة أطر الدعم الاجتماعي بتعبير المبحوثين من مختلف التخصصات، (علم النفس، علم الاجتماع، المساعدة الاجتماعية، علوم التربية...) لتفعيل العمل الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية، هذا إضافة إلى تعميمه على باقي المؤسسات والمستويات الدراسية (ابتدائي، إعدادي، ثانوي، جامعي)، لكون هذه الخدمة ليست حكراً على مستوى معين بقدر ما أن نجاعتها وعطائها تقاس بمدى توفرها على مختلف المستويات، والمؤسسات التعليمية.

1- Carn Martine. Le social à l'école, dans l'école, pour l'école ? In : Ville école intégration, n°117, juin 1999.

Éducation prioritaire et politique de la ville, p 187.

2- Carn Martine, . Le social à l'école, dans l'école, pour l'école ? p 188.

3- Ibid, Id.

9- خاتمة:

تعد مهنة العمل الاجتماعي في قطاع التعليم، وباقي القطاعات التي تحتضن هذه الخدمة، من الركائز الأساس التي تساهم في تقوية التماسك الاجتماعي، والتنمية المستدامة في المغرب، فهي تساعد على الحد من الظواهر الاجتماعية السلبية في المجتمع، التي تتطلب فهما عميقا، وتحليلا دقيقا للقضايا المحلية، إضافة إلى الاستراتيجيات التي يمكن أن يحددها كل قطاع على حدة. إن العمل الاجتماعي أو ما يسمى بأطر الدعم الاجتماعي بالمؤسسات التعليمية بالمغرب خاصة الثانويات التأهيلية (مجال الدراسة) ما زال في بدايته، ويتطلب تراكما، ومجهودا مضاعفا للوصول إلى الغاية المرجوة خاصة ما يتعلق بالمواكبة ومرافقة التلاميذ، وتعزيز الوعي الاجتماعي داخل المؤسسات التعليمية.

ويعد العمل الاجتماعي المتمثل في أطر الدعم الاجتماعي، عمل إنساني، ويتطلب المواكبة ومصاحبة التلاميذ رغم أنهم يواجهون داخل المؤسسات التعليمية تحديات إدارية مرتبطة بالجهاز الإداري للمؤسسة، نظرا إلى عدم فهمهم الغاية والأدوار الحقيقية لأطر الدعم الاجتماعي، ويصطدمون برواسب ثقافية، وتحديات مجتمعية، متعلقة بالمعتقدات السلبية التي نُسجت حول الجلسات مع الأخصائي الاجتماعي أو في مجال علم النفس. وينتج عن ذلك تردد العديد من التلاميذ عن زيارة أو القيام بجلسات مع الملحقين الاجتماعيين، والتعبير عن مشاعرهم بسبب نظرة المجتمع السلبية، تجاه معالجة المشاكل الاجتماعية، أو القيام مواكبة اجتماعية.



ببليوغرافيا

باللغة العربية:

- 1- أليس ماكنتاير Alice McIntyre: مديرة التعليم الابتدائي وأستاذة مشاركة في الكلية الهيلينية، أجرت بحوث العمل التشاركي لأكثر من عقد من الزمن، ألقت مجموعة من الكتب وجلها تناقش البحث العلمي التشاركي كنهج لإشراك الناس في عمليات التفكير والتعليم والتغيير.
- 2- انتوني غدنز، علم الاجتماع، المنظمة العربية للترجمة، فايز الصيا، (بيروت - لبنان، 2005).
- 3- ثائر دياب، مفهمة الوصمة، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية العدد 31، المجلد الثامن: شتاء 2020.
- 4- جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، مراجعة: محمد ناصر، منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الثانية 1987.
- 5- حسن هندواوي عبد اللاهي، الممارسة المهنية في العمل مع الجماعات "عمليات- نظريات - نماذج، الأردن، دار المسيرة، 2015.
- 6- رانيا منصور، اختصاصيات العمل الاجتماعي العاملات مع اللاجئين السوريين في لبنان: التحديات وآليات التكيف في زمن متعدد الأزمات، مجلة عمران، العدد 49، المجلد 13، صيف 2024، ص 91.
- 7- علي بن إبراهيم التّملة، العمل الاجتماعي والخيري: التنظيم - التحديات - المواجهة، بيسان للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية أغسطس 2014م.
- 8- فيرونیکا كولشيد، مقدمة في ممارسة الخدمة الاجتماعية، ترجمة حمدي محمد منصور وسعيد عبد العزيز عويضة، مكتبة الرشيد 2003.
- 9- المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مشروع قانون رقم 45.18 يتعلق بتنظيم مهنة العاملات والعاملين الاجتماعيين، إحالة رقم 2020/29.
- 10- مدحت محمد أبو النصر، الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي، المجموعة العربية للتدريب والنشر، الطبعة الأولى، 2017 ص 73.
- 11- مدحت محمد أبو النصر، الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي، المجموعة العربية للتدريب والنشر، الطبعة الأولى، 2017.
- 12- وزير العدل، مؤسسة المساعدة الاجتماعية بالمحاكم وآفاق تطوير الخدمات المقدمة للأطفال والنساء والفئات الخاصة، أشغال المؤتمر الوطني الثاني للمساعدة الاجتماعية، وزارة العدل بشراكة مع صندوق الأمم المتحدة للطفولة، يومي 3 و4 أكتوبر 2023، بتكنوبوليس سلا - المغرب.

مراجع باللغات الأجنبية:

- 1- Alfred Kadushin, Goldie Kadushin, The social Work interview: a guide for human service professionals, columbia University press, New York, 1997.
- 2- Alfred Kadushin, Goldie Kadushin, The social Work interview: a guide for human service professionals, columbia University press, New York, 1997.
- 3- Boyle, Michael, Assessment of sigma associated with stuttering, development and evaluation of the self-stigma og stuttering scale, journal of speech, language and hearing reseach, October 2023.
- 4- Carn Martine. Le social à l'école, dans l'école, pour l'école ?In : *Ville école intégration*, n°117, juin 1999. Éducation prioritaire et politique de la ville.
- 5- DAUPHIN Sandrine, « Le travail social : de quoi parle-t-on ? », *Informations sociales*, 2009/2 (n° 152), p. 8-10. DOI: 10.3917/inso.152.0008. URL: <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2009-2-page-8.htm>.
- 6- Harrison Mark, Ideas and Outcomes of Social Action, Social Action Solutions Facilitating self-empowerment, June 2014.
- 7- Ivan illich, deschooling Society, New York, Harrow Books, 1973.
- 8- Maurel Elisabeth. Observer les emplois et les qualifications de l'intervention sociale. In: Recherches et Prévisions, n°54, décembre 1998. Le service public CAF : du social au politique.
- 9- McIntyreAlice, participatory action Research, Sage, Novembre 2007.
- 10- Openshaw Linda, social work in schools principales and Practice, the Guiford press, 2008.
- 11- Yi Guo and other, chains of tragedy: The impact of bullying victimization on mental health through mediating role of aggressive behavior and perceived social support, frontiers in psychology, 2022, Personality and Social Psychology, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.988003>, le 03-10-2024.

سبينوزا

إشكالية ترتيب العلاقة بين الانفعالات ونشأة الدولة
(أُمسَاكنة أم مجاوزة؟)

Spinoza

The Problem of The Order of The Relationship
Between Emotions and The Genesis of The State
(Stasis or Bypass?)

أ. أحمد لمعمر

جامعة الحسن الثاني بالدار
البيضاء
المغرب

Falsafa1981@gmail.com



سبينوزا إشكالية ترتيب العلاقة بين الانفعالات ونشأة الدولة (أُمسَاكنة أم مجاوزة؟)

أ. أحمد لمعمر

ملخص:

نتناول في هذه الدراسة آليات تشكّل الدولة عند سبينوزا (Baruch Spinoza 1632-1677)، من خلال الوقوف عند جدلية الطبيعة الإنسانية وما تشمله من انفعالات وقدرات ورغبات، والحياة السياسية بمختلف مفاهيمها كالدولة مثلاً، حيث تأكيد "سبينوزا" ضرورة الانطلاق من إتيقا الفرد إلى إتيقا سياسة جماعية عملية، لجعل الفرد قادراً على الاندماج والانفتاح والإنتاج، في أفق خلق محايثة سياسية من نوع خاص، والقطع مع التصوّرات المتعالية. إنّ أساس الدولة عند "سبينوزا" مقترن بالطبيعة الإنسانية والتجربة الواقعية المسنودة بالرؤية العقلية، فمن المحايثة النفسية إلى المحايثة السياسية والاجتماعية. فالإنسان جزء من الطبيعة، يخضع لنظامها، وداخل النظام الطبيعي، هناك علاقات وتفاعلات بين الأشياء، وهو المبدأ الذي يجب أن يسري أيضاً على المجال السياسي، حيث وجود علاقات سببية بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبين الإنسان وبقية المؤسسات المنظمة للفضاء الاجتماعي، وهو أيضاً المبدأ الذي يساعد على تفسير أسباب نشأة المجتمع والسلطة والدولة.

كلمات مفاتيح: الانفعالات، الدولة، التعالي، المحايثة، المجتمع، النظام، العقل، الطبيعة، الآخرين.

Abstract:

In this study, we deal with the mechanisms of State Formation for Spinoza, by standing at the dialectic of human nature and its emotions, abilities and desires, and political life in its various concepts, such as the state, for example, where Spinoza stressed the need to proceed from the awakening of the individual to a practical collective political awakening, to make the individual capable of integration, openness and production, in the horizon of creating a political dialogue of a special kind, and cutting with transcendent perceptions. The basis of the state for Spinoza is combined with human nature and realistic experience, which is supported by mental vision, from psychological to political and social neutrality. Man is a part of nature, subject to its system, and within the natural system, there are relationships and interactions between things, a principle that should also apply to the political sphere, where there are causal relationships between man and his brother man, and between man and the rest of the institutions organizing social space, and it is also the principle that helps explain the reasons for the emergence of society, power and the state.

Keywords: emotionality, state, transcendence, nepotism, society, order, reason, nature, others.

1- مقدمة:

تلعب الدولة في تصوّر "سبينوزا" السياسي دورًا كبيرًا، كونها تُعدّ الأداة الرئيسة لخلق الانسجام والتناغم الاجتماعي، ومساعدة الفرد على تهذيب نفسه، من خلال التّحكّم في انفعالاته، والتحرّر من الانفعالات السّلبية والتعبير عن ذاته، وفي ذلك مؤشّر سياسي على الرّؤية الواقعيّة لسبينوزا، بخصوص قضيّة السياسة عامّة والدولة خاصّة. فهو لا ينطلق من السياسة للحديث عن الإنسان، وإنّما العكس، إذ يتحدّث أولاً عن الطّبيعة الإنسانيّة، عندما يحدّد انفعالاتها ورغباتها، وقواها من أجل تهذيبها، لجعل الفرد قادرًا على الاندماج في فضائه الاجتماعيّ، وواعيًا بعلاقته مع ذاته، ومع الآخرين، ومع الدولة عمومًا. تلك رؤية جديدة، أساسها تفسير الطّبيعة وفهم الإنسان، وإبراز مدى قدرته على هدم التّصورات المتعالية حول الدولة، والسياسة، والحياة الاجتماعيّة، والقانونيّة. علمًا بأنّ التّصورات المتعالية حول السياسة، كانت تجد قاعدة ارتكازها في المتعاليات اللاهوتية، الّتي عمل "سبينوزا"، على إبعادها من مجال السياسة، وهو ما يفسّر بدء "سبينوزا"، نسقّه بالحديث عن "الإتيقا" ووضع الله جوهرًا في مكانه الطّبيعي، واعتباره جزءًا من النّظام الطّبيعي الذي يشمل الكلّ. وهي مسألة شائكة ومعقّدة تتطلّب شجاعة سياسيّة لإعادة فهم علاقة السياسيّ واللاهوتي، في أفق الحديث عن السياسة انطلاقًا من الواقع ومن القواعد العقلية. ما يمكن قوله هو أنّ الحياة السياسيّة مرتبطة بفهم الطّبيعة الإنسانيّة، وتحليل الانفعالات والرّغبات وقوانين الطّبيعة العامّة، والتّجربة الواقعيّة المحايثة الّتي يعيشها النّاس في الأرض، وليس الإنصات إلى نداء المتعاليات اللاهوتية والأخلاقيّة والميتافيزيقيّة، لأنّ غاية سبينوزا Spinoza في مجال السياسة والاجتماع، هي القطع مع كلّ تصوّر ومروية متعالية ومفارقة، يستند إليها الإنسان ويتّخذها مبررًا لإضفاء المشروعيّة على الكيان السياسيّ لأنّ التّجربة الواقعيّة المدعومة بالرّؤية العقلية هي أساس نشأة المجتمع وتطوّره، بالنّظر أولاً في الطّبيعة لمعرفة الانفعالات السّلبية وتحويلها إلى انفعالات إجابيّة، لتتحقّق محايدة نفسيّة، تُفضي إلى محايدة اجتماعيّة وسياسيّة، وبناء مجتمع محايت لتجربة الأفراد في الواقع والعقل، لأنّه "لا يستطيع أيّ مجتمع أن يبقى دون سلطة أمرّة ودون قوّة، ومن ثمّة، دون قوانين تلطّف شهوة اللّذة وتسيطر على الانفعالات الّتي لا ضابط لها"¹. من هذا المنطلق تسعى هذه الدّراسة إلى التّفكير في الإشكاليّة الآتية: ما العلاقة بين الطّبيعة الإنسانيّة وتشكّل الدولة عند سبينوزا؟ وهل الاستناد إلى مفاهيم إتيقا الفرد في ظلّ الدولة كفيل بخلق عالم موضوعي يتحقّق فيه مبدأ الاعتراف بالآخرين؟ وهل مبدأ المحايدة السياسيّة يمكن من ترسيخ قواعد عيش مشترك وفق الاختلاف والتّعدّد والتّسامح وقبول الآخرين في الفضاء العموميّ؟

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريّا، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، (دون طبعة)، بيروت، 2008، ص: 202. (بتصرف).

2- الكوناتوس والصراع من أجل الاعتراف:

إنَّ القدرات التي يمتلكها الإنسان تدفعه إلى الانخراط مع الآخرين، مطوراً ذاته، حيث يصير ديناميّة فاعلة ونشطة قادرة على التّموّ والعطاء بسخاء. والمؤكّد أنّ تطوير الذات ذاتها، ليس غاية في ذاتها وإنّما بغاية الانفتاح على النّاس. أي تنشأ رابطة من نوع خاصّ، حبّ الأشياء المقترن بوجود عللٍ خارجيّة. "من ثمّ نفهم بوضوح ما الحبّ وما الكراهيّة. فما الحبّ إلّا الفرغ المصحوبُ بفكرة علّةٍ خارجيّة؛ وما الكراهيّة إلّا الحزن مصحوباً بفكرة علّةٍ خارجيّة"¹. غير أنّ الانفتاح على الآخرين حسب "سبينوزا" قد يؤدّي إلى ولادة شكل من أشكال الصّراع، والتّدافع والكراهية، والخداع، وهي أشياء طبيعيّة لا تدلّ على عيب كامن فيها، إذ الطّبيعة هي ذاتها على الدّوام² غير أنّ الإنسان تتحكّم فيه الانفعالات السّلبية التي تجعله ينجرّف لنزعة الاحتراب الطّبيعيّة والافتتال مع الآخر L'autre بغاية التّحكّم والسيطرة، وتسخير الآخرين والأشياء لصالحه، لأنّ كلّ ذات تسعى إلى أن يعترف بها من قبِل الآخرين، حتّى ولو كان الصّراع وسيلة ذلك، نجد هذه الفكرة عند فريديريك هيغل Friedrich Hegel المؤكّد على ضرورة وجود الآخر، بغاية الصّراع من أجل الاعتراف Lutte pour la reconnaissance، "فقد تحصّل أنّه بالنّسبة إلى وعي الذات يوجد وعي آخر، وأنّ عليه أن يلغي هذا الآخر حتّى يثبت ذاته. وهو إلغاء مزدوج تقوم به الذات كما يقوم به الآخر"³، ويشير بول لادريير (Paul Ladriere) (1927-2013) إلى أنّ العلاقة الأخلاقيّة بالنّسبة إلى هيغل هي "صراع من أجل الاعتراف. فالاتّفاق لا يمكن افتراضه. وحالة تزامن معدّ سلفاً بين ذوات الفعل هي حالة محدودة وخياليّة. كما أنّ الانسجام المسبق بين الفاعلين يُعدّ ضرباً من الخيال الفكري، فهو يفترض تداوياً محكّماً في حين أنّ الواقع لا يمنحنا إلّا تداوياً مليئاً بالتّغرات التي يطبعها فقدان المعلومة، وسوء الفهم، وسياقات جامدة، ومشيّئة. إنّ التّداوت حينما يعطي منذ البداية اعترافاً متبادلاً يتطلّع مسبقاً إلى تحقيق المصالحة، إنّما يختزل بشكل تعسّفي عمل العلاقة الأخلاقيّة إلى معطى جاهز"⁴. وفي معرض حديثه عن الصّراع بوصفه نزعة طبيعيّة، يؤكّد طوماس هوبز Thomas hobbes "على أنّ أسباب الصّراع بين البشر راجعة إلى ثلاثة: التّنافس، وانعدام الثّقة، والمجد La gloire، فالتّنافس وسيلته العنف، وغايته تحقيق الكسب، وانعدام الثّقة، من أجل الحذر والدّفاع عن النّفس وتحقيق الأمن، وسعي النّاس إلى المجد من أجل المحافظة على السّمتة"⁵. هكذا، فالصّراع في الحالة الطّبيعيّة L'état de nature فرض ضرورة عقد اجتماعيّ Contrat

1- باروخ سبينوزا، الإتيقا، الجزء الثّالث، القضيّة 13، التّعليق، ترجمة وتقديم وتعليق: الدّكتور أحمد العلمي، أفريقيا الشّرق، (دون طبعة)، الدّار البيضاء 2010، ص: 167.

2- المصدر نفسه، الجزء الثّالث، تقديم، ص: 149.

3- محمد الشّيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشّبكة العربيّة للأبحاث والتّشّير، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص: 168.

4- Paul Ladriere, *Pour une Sociologie de l'éthique*, PUF, Paris, 2001, P.P : 288-289.

5- طوماس هوبز، اللّفيانان، الأصول الطّبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدّولة، ترجمة: دياب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتّراث (حكمة)، ودار الفارابي، الطّبعة الأولى، أبو ظبي 2011، ص: 134.

social والخضوع للدولة والقانون¹. ذلك ما يسمّيه "سبينوزا" الطّموح L'ambition: "سعي الإنسان بناء على ما لديه من القدرات إلى نزع الاعتراف منهم، إنّه السّعي إلى القيام بأمر ما لا لشيء إلاّ لكونه يتمتّع برضى الآخرين"².

يفترض التّزاع النّاتج عن تدافع الرّغبات والقوى لحيازة الاعتراف، ضرورة وجود سلطة خارجيّة قادرة على الضّبط Régulation والتّنظيم وفرض النّظام بالقوّة، وتحويل مجرى العلاقات الإنسانيّة، من القوّة إلى السّلام، ولكي لا تستبدّ الانفعالات بالذّوات فيتحوّل الفضاء الاجتماعي إلى نزاع واقتتال يهدّد الكلّ، أي أنّ هناك حاجة ملحّة إلى وجود دولة تبسط سيطرتها إيجاباً على الجميع، خصوصاً أنّ مبدأ الصّراع جزء من طبيعة الإنسان، ناتج حسب روبرت مزراحي Robert Misrahi عن تماثل الرّغبات والعواطف وانعكاسها³، والإنسان لا يضمن أمنه وحياته، نظراً إلى انعدام الثّقة المتبادلة، فالقوّة والخداع والمكر هي وسائل السّيطرة على الآخرين، نفي الآخر لإثبات الذات في "حدود معاكسة تماماً"⁴، بغية الحفاظ على حياة الفرد، علماً بأنّه لا توجد قوّة أو وسيلة أخرى غير ذاته يمكن الاحتماء بها، لذلك، "فاستمتع الذات بالحياة يقتضي وجود قوّة رادعة ترهب النّاس، وسلطة تحدّ من الفعل والسّلوّك، وتمنع النّاس من تدمير بعضهم بعضاً"⁵. علماً بأنّ كلّ إنسان حسب "سبينوزا" يكون خاضعاً لإرادة إنسان آخر، ومهما طالّت واشتدّت المدّة

1- يعتبر يورغن هابرماس أنّه لكي يتحقّق الاعتراف المتبادل بين المواطنين في ظلّ القانون ضمانه، لا بد من الدّساتير الحديثة التي هي ثمرة فكرة التّعاقّد، والتي تعني أنّ المواطنين يتوحدون بمحض اتفاقهم من أجل تأسيس جماعة قانونيّة منظّمة تضمّ شركاء أحراراً وسواسيّة قانونياً، فالدستور هو ضمانه الاعتراف بتلك الحقوق التي يجب على أعضاء الدّول منحها لبعضهم البعض، إذا رغبوا في إدارة شؤونهم بشكل جماعي، وفي إطار الشّرعيّة القانونيّة الوضعيّة، وهو ما يتطلّب استحضار جملة من المفاهيم السياسيّة والقانونيّة، كمفهوم الشّخص القانوني الفردي الحامل الحقوق، والقانون الحديث الذي يمنح التّبريرات التي تتعلّق بشروط الاعتراف بين الذّوات والتي يعاقب القانون على مخالفتها والتصرف ضدها، فالحقوق التي تفرع عن القانون تشكّل حماية النزاهة الهشّة للأفراد الذين يشكّلون ذوات قانونية فردية. إنّ الأمر يتعلّق بحماية أفراد قانونيين، بحيث لا يجب أخلاقياً وقانونياً مسّ بنية شروط الاعتراف المتبادل. هل يمكن لنظريّة في الحقوق والتي هي أيضاً فردانية إلى حدّ كبير أن تنصف هذه الصّراعات من أجل الاعتراف والتي تطول بكلّ بداهة التّفصيل والإثبات الجماعيين للهويّة؟

Jurgen. Habermas, *les luttes pour la reconnaissance dans les Etats constitutionnels*, in "La modernité en question de Richard Rorty à Jurgen Habermas", sous la direction de Françoise

Gaillard Jacques Poulain et Richard Shusterman, Les édition du Cerf, Paris, 1998, P.365.

أورده عادل البلواني، التّظريّة السياسيّة لهابرماس، الحداثة والديموقراطيّة، منشورات أفريقيا الشّرق، دون طبعة، الدّار البيضاء، 2014، ص: 75.

2- سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر نفسه، الباب الثّالث، القضية 31، حاشية، ترجمة: جلال الدّين سعيد، مراجعة: جورج كتورة الشّاعر، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطّبعة الأولى، بيروت 2009.

3- Robert Misrahi, *Le Désir et la réflexion dans philosophie de spinoza*, Gordon and breach, New York 1972, P.87.

4- Ibid. P :84.

5- طوماس هوبز، اللّفيثان، مصدر سابق، ص: 133.

التي يكون فيها لقوة الآخر وسيطرته، "فإنه لا شك سيبقى محافظاً على استقلاله الذاتي وقادراً على مواجهة القوى الأخرى، وتجاوز أضرار الآخرين جميعهم، لأن الإنسان يمتلك قدرة على العيش كما يحلو له"¹.

تبدى لدينا أن الانفعالات ومختلف الرغبات مع اختلافها الشديد من ذات إلى أخرى، وعلى الرغم من كونها وسائل للنزاع والافتتال بين الأفراد، إلا أنها تعكس أهمية الطبيعة الإنسانية، و"القوة المشتركة للطبيعة"²، وأن الإنسان في فكر سبينوزا الإتيقي- السياسي، ليس سلبياً وإنما جملة القدرات والرغبات والانفعالات، التي قد تكون هدامة في بعض الأحيان، ولكنّها مهمة للحياة السياسية وتشكل الدولة، ونظراً إلى كون الإنسان ينزع إلى أن يُعترف به من قبل الآخرين، فإن هذا الاعتراف قد لا يتحقق عن طريق السلم والمهادنة وبالأسايب المعقولة والواقعية، التي تحفظ حياة الجميع من الضياع، وإنما عن طريق القوة والنزاع والصراع، وفي هذه الحالة تنشأ الحروب. لذلك، فرضت الضرورة وجود سلطة عليا متمثلة في الدولة، "لكي تُخرج الناس من ظلمات حياة الهمجية، حياة بنيسة شبيهة بحياة الحيوانات، حيث لا حياة مدنية"³. إن الانفعالات هي أساس وجود الدولة، إنها "تنشأ من مطلب إنساني حقيقي، يعبر عن هذا التعطش للحرية وعن هذا الكوناتوس"⁴، ويظهر لنا الانسجام بين البعد الإتيقي والبعد السياسي في فلسفة "سبينوزا"، فتحليل "سبينوزا" لانفعالات الأفراد وإبراز طبيعتها ومظاهرها وكيفية عملها، له أفق سياسي، وهو تبيان كيف تؤدي الانفعالات إلى تشكل الدولة والنظام السياسي وصياغة التشريعات المناسبة التي تحفظ النفوس وتضمن للمجتمع الوحدة والتماسك، وللناس الحقوق، "ومن ثمة، لا يستطيع أي مجتمع أن يبقى دون سلطة أمرة ودون قوة"⁵.

من أسس تشكل الدولة، الاستناد إلى الطبيعة، وفهم الرغبات المؤدية إلى الصراع بين الكوناتوسات حيث تتجلى الرغبات ومختلف القدرات والقوى، فلا يوجد في الطبيعة شيء أفضل وأكمل من الآخر، "فالأشياء متساوية من حيث القدرة لا الماهية"⁶. تؤدي الانفعالات إلى الطموح، المفضي إلى الصراع والتنافس والرغبة والسيطرة على الآخر بمختلف الطرائق، بما في ذلك الهيمنة الخفية، لأن الاعتراف بالآخر، يتطلب من حيث المبدأ معرفته وإدراك كينونته، والتي تتم عبر النظر إليه قدرة ورغبات قادرة على التنافس، وما دام الإنسان كوناتوس فإنه يوظف ما لديه من ميول وقدرات يلزم ذاته إياها أولاً، لجعل الآخرين يعترفون به، إنه الصراع من أجل نزع الاعتراف. وقد بسط "سبينوزا" الإجراءات المختلفة التي يلجأ إليها الإنسان لإخضاع الناس، والتي تتمثل في شل قدرته عن طريق تقييده بالأصفاد، وتجريده من سلاحه، ومن كل الأدوات التي تساعد

1- سبينوزا، رسالة في السياسة، ترجمة وتقديم عمر مهيل، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، الرباط، 2018، ص: 58-59.

2- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الثالث، تقديم، ص: 149.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، الفصل الخامس، ص: 202.

4- فاطمة حداد الشامخ، الفلسفة التسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، الرباط 2017، ص: 68.

5- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، الفصل الخامس، ص: 202.

6- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، الباب الرابع، التمهيد، ص: 233.

على الدّفاع عن النّفس أو الهروب، "حيث يتمّ التّحكّم في الجسد الواقع تحت الهيمنة وليس التّحكّم في الفكر، لذا يلجأ إلى الطّريقة الثّانية، وهي ترهيبه وبثّ الرّعب والخوف في وجدانه، وإغراقه بالمنافع الّتي تجعله يفضّل تنفيذ أوامر سيّده بدل الامتثال لأوامره هو، وفي ذلك، إخضاع للجسد والفكر في آن واحد"¹. إنّ الإنسان اليوم أقوى من الآخرين، وغدًا يظهر من هو أقوى قدرة منه، لأنّ الآخر هو أيضًا كوناتوس، أيّ له الرّغبات والخصائص نفسها، الّتي تدفعه إلى طلب الاعتراف، والصّراع هنا، ليس بين ذوات، وإنّما على وجه الدّقّة صراع القدرات والقوى والرّغبات الطّبيعيّة النّاشئة حسب روبرت مزراحي Robert Misrahi عن قوانين مولّدة للكراهية²، والّتي لا تضمن السّلم وبقاء النّفوس، الأمر الّذي يفرض ضرورة ميلاد سلطة تضع نفسها فوق الجميع. إنّ الصّراع ينشأ نتيجة تماثل البشر في وضعهم الإنساني، حيث يسعى "كلّ فرد لتكييف حياة الآخرين وفق قاعدة حياته الخاصّة"³. وهكذا، فمن أسباب الصّراع الطّبيعي امتلاك الأفراد جميعهم قدرات معيّنة، إلى درجة أنّه "لا وجود لشيء جزئي معطى في الطّبيعة لا يكون شيءٌ أقدر وأقوى منه. لكن مهما كان الشيء المعطى، فهناك شيءٌ آخرٌ أقدرُ منه يستطيع تحطيمه"⁴. يترتّب على ذلك أنّ قدرتنا الدّاخلية على الفهم والتمييز، قد تخضع لتبعية قدرة أخرى، إذا اعتبرنا أنّ فكرًا ما قد يقع فريسة لفكر آخر، ولتحقيق الفرد استقلاله يجب أن تكون له القدرة على الاستدلال السّليم، "فأكثّر النّاس استقلاليّة هم أولئك الّذين يتجلّى العقل لديهم بصورة أوضح، أو أولئك الّذين يسلمون أنفسهم قيادة العقل مطلقاً"⁵.

تتحوّل القوى والقدرات ومختلف الرّغبات من طاقة ذاتية للبناء وحبّ الذات وتنميتها إلى قوى للصّراع الناتج عن تساوي الرّغبات وتماثلها، حيث يجد الإنسان نفسه في صراع مع الكوناتوسات، أيّ في مواجهة بين رغبات متعدّدة، وكلّ رغبة تحاول أن تهيمن على الأخرى، فتماثل الرّغبات طريق نحو الصّراع والحروب، والأخطر من ذلك، أنّ منطق الصّراع والسيطرة؛ توظّف فيه "القوة الّتي يستمرّ بمقتضاها الإنسان في الوجود قوةً محدودة"⁶. لذلك يتحوّل الصّراع بين فردين أو رغبتيْن إلى الصّراع بين الرّغبات، صراع رغبات جماعة ضدّ رغبات جماعة أخرى، إنّها حرب الكلّ ضدّ الكلّ بتعبير طوماس هوبز Thomas hobbes، الّذي يتقاطع معه سبينوزا في هذه الفكرة. يشتدّ الصّراع بين الأفراد والجماعات ويزداد حدّة وضراوة نتيجة حضور الطّبيعة الإنسانيّة بمختلف قواها. "يتحوّل الصّراع من مجرد نمط عاطفيّ ذي بعد نفسيّ وجدانيّ إلى نمط سياسيّ ذي بعد اجتماعي"⁷، وهو صراع طبيعيّ حسب "سبينوزا" لأنّ الإنسان عندما يكون تحت ضغط الغضب أو الميل إلى إحساس حاقّد، ينجرّف إلى متاهات غائرة، وتتولّد لديه الرّغبة في الصّراعات اللّامتناهية، خصوصًا أنّ بعض النّاس من الشّراسة والخطورة يتجاوزون في عنفهم وقدرتهم وقوّتهم

1- سبينوزا، رسالة في السياسة، مصدر سابق، ص: 59.

2- Robert Misrahi, *Le Désir et la réflexion dans philosophie de spinoza*, Op, Cit. P.81.

3- سبينوزا، رسالة في السياسة، مصدر سابق، الفقرة 5، ص: 47.

4- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الرابع، البديهية، ص: 239. وأيضًا: برهان القضية الثالثة، الجزء الرابع، ص: 241.

5- سبينوزا، رسالة في السياسة، مصدر سابق، ص: 59-60.

6- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الرابع، القضية الثالثة، ص: 241.

7- فاطمة حدّاد، الفلسفة النسقية، ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، مرجع سابق، ص: 86.

ومكائدهم الحيوانات الأخرى، مادامت طبيعتهم الخاصة مشتتاً خصباً لولادة الانفعالات الهدامة والمدمرة، فالنّاس أعداء بعضهم بعضاً، "والعدوّ هو ذلك الذي يتعيّن على الفرد أن يشكّ فيه أكثر، وأن يكون حذراً ومحتطاً منه".¹ فما الحلّ في هذه الحالة؟

3- الانفعالات والحاجة إلى سلطة عليا:

يكمن الحلّ في وجود دولة قويّة، ذات سيادة مطلقة على الأفراد، لمنع الانفعالات الهدامة من الظهور وعدم حصول الشقاق والصراع، وخلق فضاء سياسيّ منظم يهدّب الرغبات المتماثلة ويؤطرها، ويوجّهها نحو الاتجاه الصّحيح، فتتحوّل الرغبات من طاقة للهدم والتنازع على كلّ شيء بإفناء الكلّ إلى طاقة لإعمار الأرض وإعلاء مكانة الإنسان، يحدث ذلك في وجود الدولة، نظراً إلى قدرتها اللامحدودة مقارنة مع القدرات المحدودة والمتناهية للأفراد. إنّ قوّة الدولة حسب سبينوزا سبباً خارجياً لا محدوداً تفوق القوّة الطّبيعيّة للإنسان، "تتجاوزها قوّة العلل الخارجيّة [الدولة مثلاً] تجاوزاً لا متناهياً"²، وغياب سلطة مشتركة، يبقى النّاس في حالة الطّبيعة حيث حرب الكلّ ضدّ الكلّ، وأنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، علماً بأنّ الحرب لا تعني القتال فقط، وإنّما إدارة التنازع والاستعداد الدائم للحرب، "فزمن الحرب كثيف، لا مكان فيه للعمل ولا الزّراعة ولا الفلاحة ولا الملاحة"³.

تحتاج الكوناتوسات إلى المجال السّياسي، وإلى دولة، نظراً إلى تشابه الرغبات وتساوي القدرات فالتساوي طريق للشّعور بالعلوّ والاختلاف والتّميّز. لا يحسد ولا يغبط الكوناتوس أحداً على فضيلته إلّا عندما يكون مساوياً له، أيّ أنّهم يبتهجون لضعف أمثالهم ويحزنون لفضيلتهم، "إذ كلّما تخيل المرء أفعاله الذّاتيّة، شعر بالفرح، ويزداد فرحاً على قدر ما تعبّر أفعاله عن مزيدٍ من الكمال"⁴. فالحسد مظهر من مظاهر الإحساس بالتساوي والتّوازي في الرغبات، وتميّن النّفس زوال خيرات الآخر، "إذا تخيلنا أنّ شخصاً يفرح بشيء لا يمكن أن يكون يملكه إلّا شخصٌ واحدٌ، فإنّنا سندسعى في ألاّ يملكه"⁵. وهكذا، من تساوي الرغبات إلى ولادة التّنافس والصّراع الطّبيعي، ويكون وجود الدولة ضرورة لمنع الرغبات والحفاظ على تساويها إيجاباً، وفق إطار منظم يحفظ للذّوات خصائصها، ويجعلها تستثمرها في النّافع والنّاجع والمفيد، فتخرج الذّات بموجب ما تنصّ عليه تشريعات الدولة وتعاقدها، من منطق النّفي والاقتتال إلى منطق الاثبات، والاعتراف للآخرين بأحقّيّة كلّ فرد في أن يثبت ذاته، شريطة عدم إلحاق الأذى بالنّاس، ويدرك كلّ إنسان أنّه "لا يمكن أن يحقّق طبيعته إنساناً إلّا في ظلّ الدولة"⁶.

1- سبينوزا، رسالة في السياسة، مصدر سابق، ص: 61.

2- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الرابع، القضية الثالثة، ص: 241.

3- طوماس هوبز، اللفيثان، مصدر سابق، ص: 134.

4- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الثالث، القضية 55، التعليق، ص: 206.

5- المصدر نفسه، الجزء الرابع، القضية 32، ص: 184.

6- فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،

بيروت — لبنان، 1994، ص: 21.

غياب الدولة، يعني سعي كل فرد إلى إثبات ذاته، ونفي الآخرين، لأن علاقة كل ذات بالنفي والإثبات حاصلة، وأن عملية الإثبات تتضمن معنى النفي، فلكي أثبت ذاتي لا بد من نفي الآخر بشق الوسائل، فالغاية تبرر الوسيلة. يفتح غياب المجال السياسي، لكل ذات كي تثبت ذاتها بطريقتها الخاصة عبر نفي الآخر، والدخول معه في صراع. إن الدولة تخلق المساحات المشتركة والفضاءات المنظمة التي تخرج كل ذات من ذاتها لتعبر عن قدرتها بعقلانية دون مكر أو خداع أو عنف، فالفرد "يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه، ومن ثمة، يستطيع الكلام أيضاً، بحرية تامة، بشرط ألا يتعدى حدود الكلام أو الدعوة، وأن يعتمد في ذلك العقل وحده"¹. فتأكد "سبينوزا" حرية الرأي والتعبير عن الرغبة والقدرة داخل الدولة، يستدعي التصرف بعقلانية، وعدم التوسل باليات المكر والخداع والكذب، أو الإساءة إلى السلطة العليا، لأن ذلك يهدم أسس الدولة، ويلحق أضراراً بالناس، علماً بأن الدولة هي ما يضمن أن يثبت الإنسان ذاته بمعونة الآخرين، لأنها ليست إلا هيئة أو مؤسسة لحماية المجتمع والحفاظ على الأفراد والخيرات².

تجعل الدولة الفرد يحقق ذاته، بتهيئة الظروف السياسية والتربوية والاجتماعية المناسبة، من مبادئ وقواعد وتعاقبات ضرورية لكل فعل ذاتي، في أفق جعل الحياة العاطفية للأفراد خلقة ومهدبة حيث التحكم في الانفعالات السلبية المؤدية إلى خراب النفوس والعمران، إلى الصراع والتنافس، فهي أشياء طبيعية لدى الإنسان، لكن غياب الدولة، وانعدام حياة سياسية منظمة، يجعلها قوة للتدمير والاحتراق. صحيح أن الإنسان يسعى إلى إثبات ذاته، غير أن وجود الدولة، يجعله يحقق ذلك بطريقة أكثر سموً ورقياً دون إساءة، هنا تحدت علاقة الكوناتوس بالدولة، باعتباره جملة رغبات وقوى وقدرات تتطلب توفر سلطة للتوجيه والتأطير، والدولة الحقيقية هي التي تنمي وتحسن لدى الفرد القدرات الذهنية والجسدية. وحسب سلفان زاك Zac Sylvan فرغم كون الجسد مركباً ومعقداً إلى أقصى درجة، إلا أن استقلالته عن فضائه هو ما يجعل غرائزه مميزة وخلقة³.

إن المشروع الإتيقي لسبينوزا له أفق سياسي وقانوني بامتياز، لأن تحليل الانفعالات، يعني الكشف عن طبيعة الذات الإنسانية بمعرفة طبيعة الأفعال والانفعالات والرغبات التي تفتح إمكانية التفكير في إصلاح الذهن الإنساني تنمية وتطويراً، وفي ذلك إصلاح للذات وتأهيلها حتى تصبح قادرة على الممارسة السياسية، فكل وعي يكتسبه الإنسان عن ذاته، يفتح له طريق التفكير في السياسة، فالبدائية هي الذات، يعني هي الطبيعة الإنسانية، والغاية هي السياسة والدولة، للعودة بشكل إتيقي يُغايِر الذات، وإن شئنا الدقة، قلنا الانتقال من الإنسان الطبيعي إلى الإنسان السياسي والاجتماعي والحقوق، فالغاية عند "سبينوزا" تأكيد

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص: 437.

2- كوينتين دولا فيكتور، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي، عند حنة أرندت، "مجلة إضافات"، العدد الثاني والعشرون،

2013، ص: 51.

3- Zac Sylvan, "Etat et nature chez spinoza", Revue de Métaphysique et de Moral, N 1, Janvier — Mars, 1964.

P : 25.

الإنسان الإيتيقي في ظلّ الدولة، "ومن الأكيد أنّ الفيلسوف يجد في الدولة الديموقراطية والوسط الحرّ الشروط الأكثر مناسبة لعمله"¹.

يصنع الوسط الحرّ المواطن الحرّ القادر على الاعتراف بالآخرين، ويدرك أنّهم نافعون ومهمّون، فالاعتراف المتبادل دليل وجود القدرات والقوى المناسبة، والأهمّ، الدّخول في صداقات مدنيّة مبنية على العقل، والتّصرّف وفقه، "وكأنّ الجسم الاجتماعي حرّاً، يقضي بإلزام احترام الآخرين بشكل متبادل"². وبذلك، حضور الفضيلة La vertu المدنية شرطاً سياسياً لتطوير الفضاء العمومي. الصّداقات المدنيّة اعتراف وجوديّ متبادل بضرورة الدّخول في حياة سياسيّة واجتماعيّة وقانونيّة، ذلك على المستوى الأنطولوجي أعظم إلزام إيتيقي une exigence éthique يتحوّل إلى طاعة الدولة واحترام قوانينها وتشريعاتها المدنيّة، لأنّ ما هو إيتيقي يصل تأثيره إلى الحياة السياسيّة. يفرض "الإلزام الإيتيقي"³ التّصرّف دون خداع أو غشّ أو كراهية، أثناء التّعامل مع الآخرين، فالفكر هنا له غايات عمليّة واقعيّة وليس مجرد تنظيرات أو تأملات ميتافيزيقيّة، لأنّه يدفع الإنسان الحرّ والديموقراطي إلى العيش المشترك بين النّاس، وقبول الآخرين، فلا يتشائم من وجود الجهلاء والعبيد، فمن حقّهم العيش داخل المجتمع، إذ يمكنهم تحقيق مساعدة إنسانيّة واجتماعيّة، في حالة الضّرورة، وهو انعكاس لروح الانفتاح والتّعايش المشترك الذي يؤكّده "سبينوزا"، والمطبوع بالتّعاون والتّآخي والتّآزر والمحبة، لذا، "إذا كان الشّيء مماثلاً لنا فإنّنا سنسعى إلى إسعاده أكثر من غيره، وبعبارة أخرى سنبدل قصارى جهدنا كي يشعر الشّيء المحبوب بفرح تصحبه فكرة ذاتنا نحن، أي كي يحبّنا بدوره"⁴.

إنّ الإنسان الذي يعيش وفق مقتضى العقل يكون أكثر حريّة داخل المدينة حيث وجود أمر مشترك مقارنة مع حياة العزلة والبعد عن النّاس. خصوصاً إذا تخيلنا أنّ النّاس يحبّون شيئاً ما أو يكرهونه، "فإنّنا لأجل ذلك سنحبّه أو نكرهه"⁵، معنى ذلك، إذا شعرنا بميل النّاس إلى حياة سياسيّة منظمّة ومتماسكة أساسها دولة قويّة تمنح الحقوق وتضمن السّلم والاستقرار، ومن المؤكّد أنّنا جميعاً نكون قد اخترنا "العقل وسننظّم حياة ملؤها الحكمة"⁶. لذلك، نحبّ ذلك ونتمسّك به لأنّه طريق خلاصنا الجماعي. يصدر ذلك عن "سبينوزا"، الذي عاش الألم جرّاء طرده من أسرته وطائفته وعقيدته التي كانت تأويه، والتّبرؤ منه، لكنّه

1- جيل دولوز، سبينوزا فلسفة عمليّة، ترجمة عادل حدجامي، سبينوزا فلسفة عمليّة، ترجمة: عادل حدجامي، دار توبقال للنشر، الطّبعة الأولى، الدّار البيضاء، 2015، ص: 8.

2- Henry Méchoulan, *Amsterdam ou temps de spinoza : argent et liberté*, Presses Universitaires de Français, Paris, 1990. P : 13.

3- يختلف هذا النوع من الإلزام عن إلزام كانط، لأنّه إلزام نابع من الطبيعة الإنسانية، ومن مجموع القوى والقدرات والرغبات التي لدى الفرد، والتي تستدعي الانطلاق منها لإلزام الذات ذاتها، بينما إلزام كانط أخلاقي محض، يتطلب التحرر التام من الأهواء، لتصير الذات أخلاقية، لا تحرص على منفعة أو مصلحة، لأنّ أفقها معاملة النّاس غاية وليس وسيلة، فالعقل العيلى على الطريقة الكانطية يلزم الإرادة الخيرة أثناء الفعل على اقضاء جميع الميولات والرغبات الأثانية.

4- سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، الباب الرابع، برهان القضية 33، ص: 180.

5- المصدر نفسه، الباب الثالث، برهان القضية 29، ص: 176.

6- سبينوزا، رسالة في السياسة، مصدر سابق، ص: 55.

"لم يتراجع عن آرائه أو يسع إلى استعادة روابطه بتلك الطائفة، وإنما ظلّ حتى نهاية حياته يوجّه أشدّ الانتقادات وأعمقها إلى الأسس والجدور التي يقوم عليها التّعصب الديني، وكلّ محاولة لإقامة كيان سياسي على أساس ديني أو عنصري"¹. بقي أمير الفلاسفة (سبينوزا) وفيّاً لمبادئه على الرغم من المعاناة ومحاولات الاغتيال التي تعرّض إليها من قِبَل الكهنوت، لأنّ "سبينوزا" يفكر للإنسانية والدولة والمجتمع والمستقبل، حول تجربته الدّائبة إلى ومضة نورانية وتشديد مشروع فكري مازال إلى اليوم ينبض بالواقعية الفكرية والسياسية، بعيداً عن نزعة التّعالّي التي تجعل العالم غير متطابق مع الأرض ولا مع الطبيعة، حيث مصير الإنسان يصنعه التّعالّي اللاهوتي، أو التّعالّي الميتافيزيقي، أو التّعالّي الأخلاقي. بينما المطلوب هو الفكر المحايث الذي يجعل للناس قابلية العيش معاً في العالم، "والذي يعني أساساً أنّ عالم الأشياء هو العالم المشترك بينهم، وهم الذين يشتركون في صنعه"².

يعي الأحرار، و"سبينوزا" واحد منهم، أهميّة وجود دولة قويّة قادرة على الضّبط والتنظيم، وتلبية الحاجات الضّروية للأفراد، وفق تعاقدات نفعية وتشريعات مدنيّة واقعيّة، وهي القضية التي لا يشعر بها الجاهل والعبيد، لأنّ عيشتهم عفويّة تلقائيّة، والأهمّ، هو أنّ تجربة "سبينوزا" تحمل المعاني الكثيرة، وأنّ الفيلسوف ليس خطراً على الناس، والفلسفة ليست خطراً على الدولة والمجتمع والدين. "لقد كان الفلاسفة هم المسؤولين أساساً عن نشر التّسامح La tolérance والمساواة والديموقراطية والجمهورية republicanisme والحرية الفردية وحرية التعبير"³. تُرسخ الفلسفة "الحرية والتّسامح، هما شرطان تجاريّين"⁴، وغيابهما، يعني غياب الحرية، وعدم الاعتراف بالآخرين، ما يعني، زوال التّسامح وحلول الكراهية والعنف، والنّتيجة سيادة الجهل والفوضى، ذلك ما يهدّد وحدة المدينة، ويفسد العمران البشريّ.

ليست للأحرار حاجة إلى كثرة التّشريعات للاعتراف بالناس، لأنّهم حقّقوا الطّاعة للدولة والمجتمع والقانون عن إرادة ووعي، وألزموا أنفسهم، عكس الجاهل من العامّة، حيث يجب إخضاعهم بالقوّة للقانون والقرارات الصّادرة عن السّلطة العليا. لذلك، ظهر الهدف الأساس من وجود الدولة والاعتراف بالآخرين، والمتمثّل في ترسيخ أسس العيش المشترك، وبناء المشاريع السياسيّة في جوّ يسوده الأمن والسّلم الاجتماعي والانصاف إلى نداء العقل، لا إلى الأهواء والأمزجة الهدّامة، فتأكيد اعتراف الأنا بالآخرين، يعني، الإيمان بأهميّة الحياة السياسيّة تحت ضوء الدولة والقانون، ويعكس في العمق تخوّف "سبينوزا" وتوجّسه من الحشود الفارغة، ومن الدّهماء والغوغاء الذين يسعون إلى التّمرد والفوضى ومحاولة فرض عقائدهم؛ ذلك أنّ الدولة عبر تشريعاتها الزّجرية تلزم العامّة قبول العيش المشترك في ظلّ النّظام السياسيّ.

1- فؤاد زكريا، سبينوزا، سلسلة الفكر المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، مقدمة الطبعة الثانية، بيروت 2014، ص: 06.
2- Hannah Arendt, The Human condition, Chicago: University of Chicago press, 1958. Aseconde edition, published in 1998, has introduction by Canavon, P. 50.

3- جونان آي. إزرايل، التنوير متنازعاً فيه، الفلسفة، والحداثة، وانعتاق الإنسان (1670-1752)، ترجمة: محمد زاهي المغربي ونجيب الحصادي، مراجعة: صالح مصباح، هيئة البحرين للثقافة والآثار، الطبعة الأولى، المنامة، 2020، ص: 13.
4- Henry Méchoulan, Amsterdam ou temps de spinoza : argent et liberté, Op, Cit, P : 52.

يتمثل جوهر النسق السبينوزي، في ربط الطبيعة الإنسانية بالسياسة والدولة، تلك هي نقطة الانعطاف الكبرى، الانتقال من دراسة الطبيعة بمختلف انفعالاتها ورغباتها اعتماداً على "الواقع التجريبي". حقيقة أن التجربة تشكل عنصراً أساسياً في معرفة الواقع الفعلي للشيء¹ إلى تأهيل الذات وإصلاح الذهن لحيازة الاستعداد العقلي والاندماج في الحياة السياسية. الانفعالات خاضعة للنظام الطبيعي الكلي، لأن الإنسان جزء من النظام الطبيعي، ويصبح كل انفعال جسي أو ذهني دالاً وحامل معنى بغض النظر عن طبيعته سلبياً كالحزن والكراهية، أو إيجابياً كالفرح والغبطة، بمعنى آخر: أراد "سبينوزا" عقلنة الطبيعة الإنسانية وهندسة إتيقا من نوع خاص، وتطبيق ذلك على المجال السياسي. الكشف عن طبيعة النظام الطبيعي العام الذي تخضع له الكائنات برمتها، وإسقاطه عقلاً على الحياة السياسية، من النظام الطبيعي إلى النظام السياسي الذي تلعب فيه الدولة دوراً كبيراً. لكن، هل يمكن للمشروع السبينوزي أن يتحقق؟ وهل فهم النظام الطبيعي ومحاولة إسقاطه على المجال السياسي كفيلاً بأن يستجيبا لحاجات البشر؟ علماً بأن العالم الداخلي في الإنسان وما يشمل من عواطف وانفعالات وأفعال يختلف عن المجال السياسي والاجتماعي؟

يذهب بعض نقاد فلسفة "سبينوزا" إلى حد اعتبار "أنه أراد بناء هندسة أخلاقية وميكانيكا الحياة الاجتماعية ولم يفلح في ذلك، فمذهبه العقلاني غير قادر على تحليل اللاعقلاني"². ويؤكد سبكترسكي E.V. Spekarske، "في هذا الكتاب [الإتيقا] تبلغ النزعة الفيزيائية البسيكولوجيا العقلية للقرن السابع عشر أوجها وذروتها"³. تبدو تلك الانتقادات مجانية الصواب، لأن "سبينوزا" أراد بالفعل هندسة⁴ الطبيعة الإنسانية، بغاية الكشف عن مختلف الانفعالات والأفعال والقوى والرغبات والقدرات، وعلاقة ذلك بالنظام الطبيعي العام الذي تخضع له الكائنات كافة، من أجل تأهيل الذات وإصلاحها، ومعرفة الرغبات

1- سبينوزا، في الفلسفة والإتيقا والسياسة، نصوص مختارة، مصدر سابق، (تقديم الدكتور أحمد العلمي للجزء الثالث)، ص 131-132.

2- فاطمة حداد، الفلسفة النسقية، ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، مرجع سابق، ص: 98.

كثيرة هي الانتقادات التي وجهت لفلسفة "سبينوزا"، خاصة نقد "كانط"، "هيجل"، و"برغسون"، و"نيتشه". انتقد "كانط" "سبينوزا" لاستخدامه المنهج الرياضي الهندسي في الفلسفة، والذي حذر فيه من محاولة محاكاة المنهج الرياضي خاصة ما يتعلق بالبدء بالتعريفات والقضايا، وأكد "كانط" أن التعريف بكل دقته ووضوحه ينبغي في الفلسفة أن يجرى في نهاية أبحاثه لا في بداياتها. بينما "هيجل" انتقد "سبينوزا" حول المنهجية التي اتبعها "سبينوزا" في عرض أفكاره، معتبراً أن سبينوزا لا يثبت في البداية أفكاره الحقيقية، وإنما يلقي بها من أجل التسليم بها فقط، وإذا جاز ذلك في مجال الهندسة فإنه يصعب تحقيقه في مجال الفلسفة، إذ ينبغي أن يُعرف المضمون ويستدل عليه بوضوح، قبل إثبات صدقه وصحته. بدروه يرى "نيتشه" أن استخدام سبينوزا المنهج الهندسي في الفلسفة بث الرعب في قلب المهاجم والباحث الذي يجرؤ على إلقاء نظرة على تلك الفتاة المصونة ربة الحكمة الأثينية. وأخيراً هناك برغسون، الذي يعتبر أن الأفكار والتصورات الأساس في فكر سبينوزا لا تتخذ طابع الوضوح الذي تتسم به التعريفات والبدهيّات الهندسية. مختلف الانتقادات التي وجهت إلى سبينوزا من قبل كانط وهيجل ونيتشه وبرغسون أوردتها فؤاد زكريا، سبينوزا، مرجع سابق، ص: 42-43. (بتصرف).

3- أوردته فاطمة حداد في مؤلفها: الفلسفة النسقية، ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، مرجع سابق، ص: 99.

4- "هكذا نفهم لماذا اعتمد سبينوزا المنهج الهندسي في دراسة الانفعالات والعواطف، فكل ما يترتب على الفعل الإنساني من عواطف وانفعالات، تنكشف طبائعه وقوانينه بفضل المنهج الهندسي". سبينوزا، في الفلسفة والإتيقا والسياسة، نصوص مختارة، مصدر سابق، (تقديم الدكتور أحمد العلمي للجزء الثالث)، ص: 132.

المناسبة التي يمكن التأسيس عليها، لتستجيب للحياة السياسية والواقع بمختلف تجلياته، حتى لو ظهر بشكل غير عقلائي، إذ "بقدر عيش الناس تحت إمرة العقل، فإنهم يتفقون في طبعهم دائماً بالضرورة"¹. وفي عملية الهندسة والتحليل والفهم يجعل العقل الأشياء منظّمة ومنسجمة، أضف إلى ذلك أن المراهنة على وجود الدولة، يعني إيمان "سبينوزا" بضرورة وجود سلطة وتشريعات قانونية وتوافقات لكي يتحقق مذهبه العقلاني، وينعكس على حياة الأفراد في المجتمع، وهو ما يجعل فلسفة "سبينوزا" السياسية عملية وواقعية، لا تتأسس قواعدها من فوق بالتوسل بالمتعاليات، وإنما بالنظر في الطبيعة المدعومة بالعقل، لأنه لا تناقض بين العقل والطبيعة، فالقوانين التي تخضع لها الطبيعة الإنسانية، يجب أن تنعكس في الواقع الاجتماعي، وأن نظام الأفكار السياسية والاجتماعية يجب أن يتم وفق النظام الطبيعي.

لا شيء يأتي من علّة خارجية أو قوّة متعالية، وإنما من الطبيعة والعقل، فيكون "سبينوزا" قد حول مبادئ الإتيقا باعتبارها نوعاً من الإيتولوجيا والأونطولوجيا الجذرية إلى أخلاق عملية تتجلى في الحياة السياسية والاجتماعية والقانونية، لأن غايته من دراسة الأفعال والانفعالات ليست الفهم وحسب أو خلق نوع من الفيزيكا المفسرة لطبيعة الإنسان، وإنما المراهنة على السياسة والدولة والفلسفة. ومن ثمة، ليست الفلسفة السياسية السبينوزية، مجرد نظريات صورية أو أفكار مجردة وصفية، ناقلة دلالات خيالية وطوباوية، وإنما هي فلسفة عملية واقعية، تبدأ نظرياً لحظة حديث "سبينوزا" عن الجوهر والأحوال والصفات والانفعالات، لكنها تغدو عملية وواقعية أكثر عند الحديث عن البعد السياسي والاجتماعي والقانوني، وعلاقة الدين بالدولة، والفلسفة بالدين.

يستدعي الحديث عن نشأة الدولة حضور مفاهيم المجال الإتيقي خاصة مفهوم الجوهر والانفعالات لإبراز أن بعض الأفراد ليست لهم القدرة على كبح شهواتهم وغرائزهم نظراً إلى خضوعهم للانفعالات، وبعدهم عن العيش على مقتضى العقل، فلو كان الناس يتصرفون وفق العقل، "لكان كل واحد يملك الحق الطبيعي الذي من نصيبه دون أن يسيئ إلى الآخرين أو يلحق بهم الضرر"². فقد "يحدث للناس بوصفهم يخضعون للانفعالات السلبية، أن يناوئ بعضهم بعضاً"³، بمعنى أن الخضوع للانفعالات السلبية يلحق الضرر بالآخرين، "ويكون بعضهم مضاداً للبعض الآخر، وهذا التضاد يكون على مستوى الأفراد، مصدر حزن وبؤس وشقاء، وعلى مستوى الجماعات، مصدر اضطرابات سياسية، بل وحروب قاتلة"⁴. لذلك، لن يتحقق التعاون والتآزر والعيش المشترك طالما بقي الناس خاضعين لهيمنة الانفعالات السلبية، فالناس غير قادرين على كبح أهوائهم، ويكمن الحل في مواجهة الانفعالات السلبية المنفلتة عن سلطة العقل بانفعالات أخرى لحدها أو القضاء عليها، "وعلى هذا الأساس يمكن قيام المجتمع"⁵، وقهر الانفعالات. "إن هذا المجتمع

1- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الرابع، القضية 35، ص: 267.

2- سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37، حاشية 2، المصدر نفسه، ص: 267.

3- المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 34، ص: 259.

4- سبينوزا، في الفلسفة والإتيقا والسياسة، نصوص مختارة، مصدر سابق، (تقديم الدكتور أحمد العلمي للجزء الثالث)، ص: 134.

5- سبينوزا، علم الأخلاق، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2، ص: 266.

الذي يبنى على القوانين وعلى قوة تحفظ عليه وجوده هو ما يسمى الدولة¹، حيث تجلّت العلاقة الوطيدة بين ظهور الدولة والانفعالات، وبين المفاهيم السياسية كالعدل والعدالة والظلم والطموح، بمعنى أنّ هناك علاقة وطيدة بين الإتيقي والسياسي- الاجتماعي، والفصل بينهما هو تفويض للنسق السبينوزي.

لقد فسّر سبينوزا نشأة الدولة بربطها بالخير الأعظم الذي يريده الإنسان لنفسه عندما يتّبع الفضيلة ويرغبه أيضاً للآخرين، و"هذه الرغبات العامة والمشاركة ترسخ أكثر بمعرفة النظام الطبيعي العميقة"². أي أنّ اتباع الفضيلة يعني الإنصات إلى العقل والعيش على مقتضاه، لإدراك الخير الأعظم للذات والآخرين، فيكون الإنسان أنفع لأخيه الإنسان، لحظة حضور العقل، ومعرفة ماهية النفس، بمعرفة الله أو خصائص النظام الطبيعي، وكلّما ازدادت معرفة الإنسان بالنظم الطبيعية، ازدادت الرغبة في طلب الخير والعيش المشترك³. وهكذا، هناك ارتباط وطيد بين مفهوم الانفعالات ونشأة الدولة، وتكون هذه الأخيرة استجابة طبيعية لرغبات الإنسان، وأحد تجليات المفاهيم الإتيقية. حيث أنّ "الانفعالات المشتركة وبحضور العقل تحت الأفراد على إيجاد الخير الأسمى الذي يساعد على تشكّل فضاء مشترك بين الجميع خاصة الذين يتّبعون الفضيلة"⁴.

نستنتج أنّ جميع التساؤلات السياسية المرتبطة بنشأة الدولة، تجد جذورها وأسسها في المفاهيم الإتيقية بل أكثر من ذلك، يصبح وجود الدولة ضرورةً وعنصرًا فعّالاً ومهمًا للوجود البشري، لأنّه وجود متميّز يختلف عن بقية أنواع الموجودات الأخرى غير القادرة على التنظيم. إلّا أنّ "الكائن البشري مفيد ونافع، لتوفّره على ملكة العقل وعيشه على مقتضاه قدرةً على الخلق والبناء والتطوّر"⁵. فالقوة العاقلة لدى البشر تجعلهم متشابهين في ما بينهم، وتدفعهم الرغبات العامة والمشاركة إلى خلق حياة إنسانية منظّمة ومنسجمة، واستناداً إلى مبدأ القاعدة المشتركة يبحثون عن آليات تحفظ كياناتهم وتضمن لهم البقاء والاستمرارية في الوجود. فلا شيء يكون أنفع للإنسان من أخيه الإنسان، "إلى درجة أنّ الإنسان إله للإنسان شريطة العيش وفق العقل، وتوفّر حياة اجتماعية نافعة"⁶، لا يمكن للبشر أن يتمنّوا شيئاً أفضل لحفظ وجودهم من أن يتّفق جميعهم في الأمور كلّها بحيث تؤلّف أذهانهم وأجسادهم جميعاً نفساً واحدة وجسداً واحداً، وأن يسهروا جميعاً على حفظ وجودهم، وأن يسعوا جميعاً إلى طلب ما يفيدهم، وأن يرغبوا في الأشياء الفاضلة التي تؤدّي إلى الكمال الأعظم، وذلك بأن "يسهر كلّ شخص على حفظ حياته، وأن يتصرّف

1 المصدر نفسه، القضية والحاشية والصفحة نفسها.

2 المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 37، ص: 264.

3 المصدر نفسه، برهان القضية 37، ص: 264.

4 المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 36، ص: 263.

5 المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 35، الحاشية، ص: 261.

6 المصدر نفسه، حاشية القضية 35، ص: 262. يؤكّد سبينوزا أهمية الحياة الاجتماعية المشتركة مقارنة مع حياة العزلة حيث يقول: "ليضحك الهجّاءون ملء أشداقهم على أحوال الناس وليعلنها اللاهوتيون، وليمدح السوداويون قدر ما يستطيعون حياة البداوة الجافة وليحرقوا البشر وليعجبوا بالبهائم، فسوف يجد الناس، بعد هذا كلّ، أن في وسعهم أن يفوا حاجاتهم بسهولة أكثر متى تعاونوا وتبادلوا المساعدة، وأن الوسيلة الوحيدة لنجاتهم من الأخطار المحدقة بهم من كلّ جانب هي توحيد قواهم". المصدر نفسه، حاشية القضية 35، ص: 262.

وفق العقل الذي ينسجم مع قوانين طبيعتنا الخاصة¹. وهكذا، يجعل العقل الشخص يبحث عن الأشياء النافعة التي تحفظ الكيان، تلك هي حياة الفضيلة، وهذه الأخيرة هي عين قوة الإنسان التي تحدّد ماهيته، حيث تبذل الذات جهداً للاستمرار المشترك في الوجود، "فالإنسان الفاضل هو الذي يبذل جهداً للمحافظة على ذاته والآخرين بالمساهمة الفعّالة في تطوير الحياة الاجتماعية وفي ظلّ الدولة"².

إذاً، ومن خلال التحليل السابق، نجد أنفسنا أمام عنصرين رئيسين:

- يعالج سبينوزا في الأول قضية الدولة والسياسة والمجتمع، انطلاقاً من أسسها الطبيعيّة والعقليّة، عن طريق تجاوز التّصورات السّابقة التي نظرت إلى الطّبيعة الإنسانيّة باحتقار وازدراء، وتوسّلت بنزعة متعالية، عكس سبينوزا الذي سيفصل بين السياسة ومختلف التّزعات المتعالية، لتخليص الحياة السياسيّة وتحريرها من القضايا اللاهوتيّة، مع تأكيد الطّابع العقلانيّ الذي يجب أن يطبع الدولة بمختلف مؤسّساتها في أفق تحقيق الحريّات العامّة، وكأنّ غاية سبينوزا هي ربط الانشغالات الاجتماعيّة بالحياة السياسيّة كي يكون الفكر السّياسي عملياً وواقعياً ويتطلّب "ضرورة إنشاء مشروع مجال عموميّ كوني"³.

- أمّا الثّاني فيتمثّل في كون حياة العزلة وادّعاء استقلاليّة الذات، أمرًا يجعل البشر معرّضين للفناء، وتأسيسهم الدولة هو أحد تمظهرات رغبة البشر في المحافظة على الذات بغاية البقاء، وهي رغبات تنتاب الكائن الإنسانيّ، وتدفعه إلى الأمل وتجاوز المصير المشؤوم الناتج عن فوضى الرّغبات والانفعالات المتبدّية في الحروب والتّزاعات، وقبول النّاس العيش في كنف الدولة، يعني، إيمانهم أنّ وجود الدولة قضية وجوديّة لا محيد عنها، لأنّها تؤدّي إلى تنمية الوعي السّياسي، والقدرة على الإبداعات لدى النّاس؛ القدرة على الحرّيّة والتّفكير والإنتاج والعطاء، وهي الأفعال التي تتطلّب "مفهوماً وممارسةً الجدّة والبدء من جديد"⁴. فما أفق فلسفة سبينوزا السّياسيّة؟

4- أفق فلسفة سبينوزا السّياسيّة:

يكون "سبينوزا" قد تجاوز تعريف أرسطو: الإنسان حيوان سياسيّ zoom politikon ، لأنّه يعارض رابطة الإنسان الطّبيعيّة، التي تعني عند سبينوزا أنّ أسس العمران البشري من دولة ومجتمع وتعاقد، مصدره الانفعالات والأفعال والرّغبات الطّبيعيّة لدى النّاس، وهي عامّة ومشتركة بمعنى أنّ البعد السّياسي عند الإنسان هو تتمّة للبعد الطّبيعي، وغير منفصل عنه، والعيش في شكل مجتمع أو جماعات، منبعه الطّبيعة الإنسانيّة، فالأفعال والانفعالات، والرّغبات والقُدرات لدى النّاس تجعلهم يميلون إلى حياة الجماعة والاستعانة بالآخرين، وترك العزلة والوحدة، وهذا ما بيّنته الفلسفة السّياسيّة لدى سبينوزا،

1- المصدر نفسه، الباب الرّابع، حاشية القضيّة 18، ص: 248.

2- المصدر نفسه، الباب الرّابع، برهان القضيّة 20، ص: 250.

3- عز العرب لحكيم بناني، "مفهوم الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس، فلسفة الحق عند كانط والفلسفة المعاصرة"،

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط أكّدال، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم 143، ص: 100.

4 عبود المحمداوي، "تدبير الذات سياسياً: حنة أرندت وفهمها للوضع الإنساني، ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، محور الهوية والذاكرة، العدد الرابع، صيف 2014، ص: 137.

حيث الدّعوة إلى فهم الطّبيعة الإنسانيّة وتحليل الانفعالات وتحرير الإنسان من بعده الطّبيعي الهدّام والارتقاء به إلى مستوى الكائن الإتيقي - السّياسي، بحيث تصبح للعقول قابليّة ترك حياة العزلة والانفتاح على الآخرين. "ولأنّ الإنسان الذي يعيش وفق مقتضى العقل يكون أكثر حرّيّة داخل المدينة، نظرًا لوجود شيء مشترك، مقارنة مع حياة العزلة والبعد عن النّاس"¹.

يؤكد "سبينوزا" أهميّة الرّغبة التي تدفع الإنسان إلى العيش تحت إمرة العقل لاكتساب صداقات مدنيّة مع غيره يسمّيها الشّرف، الذي هو العمل الذي يستحسنه النّاس الذين يعيشون على العقل، "ويجدون مخرجًا للمشكلات التي تحول دون خلق صداقات، وفي ذلك أسّ من أسس تكوّن المجتمع المدني"². واللافت للنّظر، أنّ سبينوزا عمل على قلب المعاني اللاهوتيّة المألوفة قلبًا لم ينجح المنهج الفلسفيّ في إخفائه والتّستر عليه، شرع في إفراغ المعاني الأخلاقيّة التي كانت متداولة وأعاد ملأها بدلالات جديدة، كالشّرف والصّداقة والفضيلة، ينطبق ذلك أيضًا على المفاهيم الإتيقيّة كالجوهر والأحوال والصّفات. لذلك، قلنا إنّ الفلسفة عند سبينوزا هي فنّ إبداع المعاني. هذه المعاني الجديدة، توجي بارتباط الإتيقي بالسّياسي، وبأنّها تكشف عن أهميّة الحياة السّياسيّة. وبالتالي، فمسير الإتيقا بمختلف مفاهيمه، ومسير المجال السّياسي، يسيران بشكل متساو ومتوازن؛ يتبدّى ذلك، في العلاقة التي أقامها سبينوزا بين مفهوم الأخلاقيّة والشّرف؛ تكشف الأولى عن الرّغبة في فعل الخير المتأصّل في طبيعتنا والناجم عن معرفة الله جوهرًا، وتتحدّد وفق العيش على مقتضى العقل، وتدفع الإنسان إلى الخروج من ذاته المنعزلة والانفتاح على الآخر، لاكتساب صداقات مدنيّة، وهي التي أطلق عليها "سبينوزا" اسم الشّرف، فكل ما نرغب فيه ونريده ونفعله، نختاره أيضًا للآخرين، "لأنّنا نمتلك فكرة الله بوصفها خُلقيّة، ونتصرّف تبعًا للعقل الذي يحثّنا على خلق شراكات"³.

إنّ للبعد الإتيقي دورًا في نشأة الدولة بمختلف مفاهيمها. لذلك، تعهّد "سبينوزا" في تذييل الباب الأوّل بتفسير معنى "الثّناء والتّوبيخ، والاستحقاق والخطيئة، والعدل والظّلم"⁴، لأنّ غايته ليست تردّد تلك الألفاظ كما كانت متداولة في القديم والعصور الوسطى، وإنّما إبراز بعدها السّياسي والاجتماعي بالدرجة الأولى، وأنّ التّعايش قضيّة سياسيّة واجتماعيّة مقترنٌ بمدى فهم النّاس الطّبيعة الإنسانيّة، لأنّها مطبوعة بالرّغبات الجماعيّة المشتركة، التي لها المقاصد والغايات نفسها، والميولات للعيش في سلم وأمان نتيجة قابليّة النّفوس بناء نظامٍ سياسيّ يساعد على تهذيب البشر، وإصلاح العقول، وتقوية القدرة على الفعل والإنتاج. ذلك هو طريق تحقّق الوعي الدّاتي، واستكمال الإنسان إنسانيّته، وتجاوزه الانفعالات الهدّامة التي تخرب النّفوس والعقول والعمران، وتقضي على المصلحة العامّة. يساعد الوعي السّياسي على الخروج من الأنانيّة والانغلاق على الدّوات والعيش من أجلها فقط، والدّخول إلى عالم الصّداقات المدنيّة حيث

1 سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، الباب الرابع، القضية 73، ص: 300.

2 المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 37، حاشية 1، ص: 265.

3، المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية الأولى، ص: 265.

4 المصدر نفسه، القضية 37، الحاشية 2، ص: 266.

العلاقات الاجتماعية المنظّمة والإيمان بقيمة التعايش، والمشاركة والتضامن مع الغير، واستضافته في الوجود.

تتحدّد قيمة المفاهيم الإتيقيّة خاصّة الانفعالات والأفعال والرغبات، لحظة ربطها بالحياة السياسيّة والاجتماعيّة والقانونيّة، لتتحقّق وحدة سياسيّة بين الدّولة ومختلف المفاهيم المقترنة بها، كالفلسفة مثلاً بالنظر إلى العلاقة القائمة بين التّنظير للشرعيّة السياسيّة، وتنظيم الدّولة وفق معايير هذه الشرعيّة "يؤسّس الفيلسوف المعرفة ويمكن من الدّلالات المفهوميّة والمبررات النّظريّة والعملية لكل اقتراحاته، وتأصيلاً للسؤال المنوط بالبحث في مشروعيّة أنظمة الحكم والمتعلّق كذلك بالبحث في وسائل تنظيم الدّولة"¹. أي، أنّ الكشف عن الأصل السياسيّ للمفاهيم الإتيقيّة يساعد على معرفة أصل الدّولة ووظيفتها، ومن أين تستمدّ مشروعيتها، أمّن الطّبيعة والعقل، أم من مبادئ متعالية، نظير فكرة التّفويض الإلهي التي سادت العصور الوسطى، هنا تظهر أماننا القضيّة الأساس وهي أنّ أصل الدّولة عند "سبينوزا" لا يرتبط بنزعة متعالية خلقيّة أو ميتافيزيقيّة أو لاهوتيّة، وإنّما هي حقيقة ناشئة عن ضرورات ورغبات طبيعيّة عامّة ومشتركة، ويتوقّف ظهورها، بناءً، ونموّها، واستقراراً على استراتيجيّة الأهواء، كالاحتراز والخشية والخوف والتهديد، وما يترتّب عليها، "باعتبارها قوى طبيعيّة قادرة على دفع الأفراد إلى اعتماد العنف"². يمكن القول، إنّ منبع الدّولة عند "سبينوزا"، لا يرتبط بنزعة متعالية، ولا يتحدّد بغاية ما فوقيّة، وإنّما عن طريق الرغبات الطّبيعيّة والانفعالات والأفعال المحايثة الذّات، بمعنى، لا توجد علّة فاعلة متعالية ومفارقة يصدر عنها كلّ شيء، وتحدّد غايات كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء يأتي من الطّبيعة، وما يسري على الموجودات، يسري أيضاً على الدّولة والمجتمع المدني، حيث إنّ أصل الدّولة لم يعد محدّداً بعلّة فوقيّة تختار الحُكّام لكونهم ظلّ الله في أرضه، ولم تعد الدّولة استجابة لنداء السّماء، وإنّما هي رغبات طبيعيّة لدى النّاس، وفي ذلك وفاء سبينوزا لمبدأ المحايثة، الذي بُني على أساسه النّسق الإتيقي والسياسي.

تدلّ المحايثة على ضرورة فهم النّظام الطّبيعيّ العامّ الذي تخضع له جميع الكائنات، وبما أنّ الإنسان جزء من الطّبيعة، وبما أنّ الدّولة منبثقة من الرغبات الطّبيعيّة، فإنّ الدّولة انعكاس للنّظام الطّبيعيّ الكلّي، بحيث يجب على الأفراد الخضوع التّامّ لها، فلا يوجد فرد منعزل له نظامه الخاصّ به، البعيد والمستقلّ عن النّظام الطّبيعيّ، لأنّ هذا الأخير يسري على كلّ شيء، ولا يُستثنى منه شيء في الأرض ويجب أن نتصرّف وفقه، لأنّه "بقدر ما يوافق شيء من الأشياء طبيعتنا، يكون حسناً بالضرورة"³. لذا ينطلق "سبينوزا" من فكرة النّظام الطّبيعيّ العامّ، للحديث عن الطّبيعة الإنسانيّة المطبوعة بالرغبات والقوى والقدرات التي تخلق وضعيّة التّنازع والصّراع بين الأفراد، وعلّة ذلك، أنّ "القوة التي يستمرّ بمقتضاها الإنسان في الوجود قوّة محدودة، تتجاوزها قوّة العلل الخارجيّة تجاوزاً لا متناهياً"⁴.

1- نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، منشورات أفريقيا الشرق، الطّبعة الأولى، الدّار البيضاء، 2013، ص: 42.

2- فاطمة حدّاد، الفلسفة النّسقيّة، ونسق الفلسفة السياسيّة عند سبينوزا، مرجع سابق، ص: 128.

3- سبينوزا، الإتيقا، مصدر سابق، الجزء الرابع، القضيّة 31، ص: 257.

4- المصدر نفسه، الجزء الرابع، القضيّة 3، ص: 241.

ومن ثمة، فالإنسان ليس جوهرًا، وإنما هو حال، وقدرات الأحوال متناهية، لذلك، لا بدّ من وجود قوّة خارجية تتجاوز قوّة الأفراد وتتحكّم في الانفعالات، لجعل الأفراد يعترفون ببعضهم، فكانت تلك القوّة هي الدولة، التي تحدّد جميع القوى والقدر وتخضعها، لأنّ امتلاك الإنسان القوى والقدرات والرغبات، لا يعني أنّه يمتلك وحده مقوّمات الوجود والقوى النشيطة والفعّالة التي تضمن له البقاء، لأنّه يوجد من هو أقوى منه انفعالات وقوى وقدرات. "فإذا وُجد إنسان، وُجد شيء آخر أقوى منه"¹. فقوّة الفرد الواحد محدودة بقوّة أخرى، ولحدّ صراع قوى الأفراد، يستدعي الأمر وجود قوّة تتجاوز القوى جميعها، فكانت الدولة قوّة، بل وأقوى القوى. وإذا كانت "قوّة النظام الطبيعي هي القوّة التي تسمح للأشياء جميعها بالمحافظة على الكينونة واستمراره في الوجود"²، فإنّ الدولة هي أيضا قوّة توازي قوّة النظام الطبيعي أو الجوهر أو الله، أي، أنّ الدولة من حيث المبدأ تشارك الله في قوّته، إنّنا أمام قوتين: قوّة الله ذاته أو النظام الطبيعي، وقوّة الدولة، وفي العصور الوسطى كانت قوّة الله هي الأصل وأساس القوى كلّها، لكن، غير "سبينوزا" تلك المعادلة، واعتبر الدولة قوّة مستقلة تضاهي قوّة النظام الطبيعي أو الله.

5- خاتمة:

يمكن القول إنّ الانفعالات فكرة راسخة في الذات، وعن طريقها تحقّق الذات ذاتها، أي أنّها ليست أمورًا سلبية كما كان ينظر إليها في القديم والحديث خاصّة مع "ديكارت"، وإنّما هي قوّة من القوى التي يجب فهمها واستثمارها وتحويلها إلى أفعال؛ ذلك أنّ النّفس عندما تخضع للانفعال، فإنّ الجسم هو الآخر يتأثر أيضًا، بمعنى هناك تأثير متبادل ومحايثة نفسية من نوع خاصّ، فتزداد الانفعالات شدّة، وإذا كانت الانفعالات سلبية، فإنّ شرّها يتجلّى على مستوى الجسم ويصل تأثيره إلى الآخرين، وإلى الفضاء العامّ. وقد يحدث العكس، فالانفعالات هي القوى المحركة للجسم والذهن، والمحدّدة لطبيعة السلوك والتصرّف والفعل. ولكي يتوقّف الانفعال لا بدّ من علّة تضاف إلى الجسم لإحداث انفعالات مضادّة ومناقضة، "فينشأ داخل الذات صراع وتنازع في الانفعالات، بحيث يترسّخ الانفعال الأقوى"³. لذلك، يجب على الدولة أن توفّر الشّروط المناسبة لتربية الأفراد ودمجهم في الحياة الاجتماعيّة، "لا ريب في أنّ عقد الصّلة بين المشروع السياسي والتّربية، يُعتبر قاعدة كلّ بناء للعقل المدني الإنساني بوجه عامّ، ذلك أنّ التّربية تعني مجموع الأساليب التي تمكّن للمشروع السياسي فعله التنظيمي وأطره المرجعيّة وآليات اندماجه في الواقع، كما أنّها الوسيلة العمليّة التي تؤدّي إلى إنشاء مواطنين يستوعبون أغراض هذا المشروع السياسي"⁴. وإنجازًا لوظيفة التّنظيم السياسي للدولة في علاقتها بالأفراد، عمل "أفلاطون" على إنشاء مشروع تربوي سياسي لخلق تناسق عقلائي محكم بين صاحب السلطة والمحكومين لضمان ديمومة النظام، وخلق سبل التّوافق والانسجام بين الحاكم الفيلسوف ومواطنيه، تلك هي العملية التربوية المؤدية إلى بناء مواطن فاضل قادر على أداء

1- المصدر نفسه، الجزء الرابع، القضية 3، البرهان، ص: 241.

2- سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 4، ص: 237.

3- المصدر نفسه، ص: 239.

4- نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، مرجع سابق، ص: 42.

الدور الذي يناسبه في المجتمع، من هنا قدم "العقل الهيليني سر الوجود المدني في مؤسسة الدولة- المدينة والذي كان إبداعا يونانيا استفادت منه روح الحضارة الأثينية زمان بركليس"¹.

إنّ الانفعالات من حيث المبدأ نافعة ومفيدة، يكشف فهمها عن علاقتها الجوهرية بظهور الدولة كياناً سياسياً منظماً، وأيضا التفكير في عالم اجتماعي يسع الكلّ، ويحقّق للأفراد ديمومة الوحدة والانسجام والتناغم، فالانفعالات غير منفصلة عن الأفكار، بل محاثة لها، "فإنّ معرفة الخير والشرّ لا تعني شيئا آخر غير فكرة الفرح أو الحزن ذاته"². فالانفعالات ليست مستقلة عن الأفكار وإنّما تتضمّن بعضها بعضاً، لذلك، اتخذت "طابع القوّة التي تثبت بها الدّوات وجودها"³، ما دامت الانفعالات قوى قد تكون هدّامة، وتدمّر العلاقات المدنيّة، وتسيء إلى الآخرين، فهي سبب بروز الأنانيّات وطلب السّيادة على الآخرين، وانتزاع الاعتراف منهم بالقوّة، بل أكثر من ذلك، إنّ من أسباب نشوء الفوضى الجماعيّة، فوضى الانفعالات على مستوى الدّات.



1 François Chatelet: *Périclès et son siècle*, Edition Complexe, Paris. 1990.p.77.

2 سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر السابق، الباب الرابع، القضية 8، ص: 240.

3 المصدر نفسه، الباب الرابع، القضية 14، ص: 245.

المراجع:

العربية:

- 1- أي. إزرايل، (جوناثان)، التنوير متنازعاً فيه، الفلسفة، والحدثة، وانعتاق الإنسان (1670-1752، ترجمة: محمد زاهي المغربي ونجيب الحصادي، مراجعة: صالح مصباح، هيئة البحرين للثقافة والآثار، الطبعة الأولى، المنامة، 2020.
- 2- بوحناش، (نورة)، الأخلاق والحدثة، منشورات أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2013.
- 3- سبينوزا، (باروخ)، الإتيقا، ترجمة وتقديم وتعليق: الدكتور أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، (دون طبعة)، الدار البيضاء 2010.
- 4- حداد الشامخ، (فاطمة)، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، الرباط 2017.
- 5- دولوز، (جيل)، سبينوزا فلسفة عملية، ترجمة عادل حدجامي، سبينوزا فلسفة عملية، ترجمة: عادل حدجامي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2015.
- 6- دولا فيكتور، (كوينتين)، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي، عند حنة أرندت، "مجلة إضافات"، العدد الثاني والعشرون، 2013.
- 7- زكريا، (فؤاد)، سبينوزا، سلسلة الفكر المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، مقدمة الطبعة الثانية، بيروت 2014.
- 8- سبينوزا، (باروخ)، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، (دون طبعة)، بيروت، 2008.
- 9- سبينوزا، (باروخ)، في الفلسفة والإتيقا والسياسة، نصوص مختارة، إنجاز وتقديم الدكتور أحمد العلمي، منشورات أفريقيا الشرق، (دون طبعة)، 2010.
- 10- سبينوزا، (باروخ)، رسالة في السياسة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، الرباط، 2018.
- 11- الشيخ، (محمد)، فلسفة الحدثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2008.
- 12- عادل، (عادل)، النظرية السياسية لهابرماس، الحدثة والديموقراطية، منشورات أفريقيا الشرق، دون طبعة، الدار البيضاء، 2014.
- 13- فرانسيس، (فرانسيس)، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1994.

14- لحكيم بناني، (عز العرب)، "مفهوم الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس، فلسفة الحق عند كانط والفلسفة المعاصرة"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط أكادال، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم 143.

15- المحمداوي، (عبود)، "تدبير الذات سياسياً: حنة أرندت وفهمها للوضع الإنساني، ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، محور الهوية والذاكرة، العدد الرابع، صيف 2014.

16- هوبز، (طوماس)، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: دياب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (حكمة)، ودار الفارابي، الطبعة الأولى، أبو ظبي 2011.

الأجنبية:

- 1- Arendt, Hannah. *The Human condition*, Chicago: University of Chicago press, 1958.
- 2- Aseconde edition, published in 1998, has introduction by Canavon.
- 3- Chatelet, François. *Périclès et son siècle*, Edition Complexe, Paris. 1990.
- 4- Habermas, Jurgen. *Les luttes pour la reconnaissance dans les Etats constitutionnels*, in "La modernité en question de Richard Rorty à Jurgen Habermas", sous la direction de Françoise, Gaillard Jacques Poulain et Richard Shusterman, Les édition du Cerf, Paris, 1998.
- 5- Ladriere, Paul. *Pour une Sociologie de l'éthique*, PUF, Paris, 2001.
- 6- Méchoulan, Henry. *Amsterdam ou temps de spinoza : argent et liberté*, Presses Universitaires de Français, Paris, 1990.
- 7- Misrahi, Robert. *Le Désir et la réflexion dans philosophie de spinoza*, Gordon and breach, New York 1972.
- 8- Zac Sylvan, "*Etat et nature chez spinoza*", Revue de Métaphysique et de Moral, N 1, Janvier – Mars, 1964.

الميكروبات كجزء من المجتمع:

مقاربة سوسيولوجية

Microbes as Part of Society: A Sociological Approach

أ. عبد الإله فرح

جامعة ابن طفيل القنيطرة

المغرب

abdelilah.farah89@gmail.com



الميكروبات كجزء من المجتمع: مقاربة سوسيولوجية

أ. عبد الإله فرح

ملخص:

يهدف هذا المقال، من خلال استخدام مجموعة من الدراسات والأبحاث في علم الأحياء الدقيقة والسوسيولوجيا، إلى التأكيد على ضرورة التفكير في العمل على مجموعة من القضايا من داخل "سوسيولوجيا الميكروبات" على غرار علماء الاجتماع الغربيين، وذلك لوجود العديد من الأدلة التي تؤكد على أن الميكروبات جزء من بنية المجتمع وثقافته، وهي مؤثرة في الحياة الاجتماعية، وترتبط كثيرا بالأصول العرقية والإثنية، إلى جانب علاقتها بإشكالية العدالة الاجتماعية. الكلمات المفتاحية: سوسيولوجيا الميكروبات، المجتمع، العرق، الصحة، العدالة الاجتماعية.

Abstract:

Based on the analysis of the collected literature in the field of microbiology and sociology, this article attempts to highlight the need for further discussion of some aspects within the context of 'the sociology of microbes as the Western sociologists would do. This is because there is sufficient evidence that microbes are part and parcel of the physical and social architecture of society with reference to social existence and causal association with race and ethnicity and their relevance sought under the discourse of justice.

Keywords: Sociology of Microbes - Society - Ethnicity - Health - Social Justice.

1- مقدمة:

من المقرّر أن يكون القرن الحادي والعشرين قرن الميكروبات⁽¹⁾. فمنذ العقود الأخيرة، توصّل العلماء والباحثون إلى أنّه بإمكاننا استخدام الميكروبات في إنتاج العديد من المنتجات والسلع الجديدة والعمل على تعديل الممارسات الاجتماعية، مثل تطوير طرق الزراعة وإنتاج الغذاء بغرض الاستهلاك اليومي، إلى جانب أنّها يمكن أن تساعدنا في تطوير طرق جديدة للحفاظ على بيئتنا وحمايتها من التلوث وتغيّر المناخ، وأيضا في تغيير الممارسات الاجتماعية بهدف الحفاظ على صحّة الإنسان. فالأهمّ من ذلك، هو أنّ الميكروبات أضحت مركزا لكلّ العمليّات التي يعتمدها الإنسان في حياته اليومية.

تقوم الميكروبات بتشكيل الحياة على سطح الكرة الأرضيّة، عن طريق التمثيل الضوئيّ وتثبيت النيتروجين في الطّبيعة، كما أنّه عند أخذنا لنفس عميق، فإنّنا نستنشق الأكسجين الذي تضعه الميكروبات في الغلاف الجوّي. فضلا عن أنّ الكثير من هذه الكائنات الدّقيقة، لعبت دورا مهمّا في انتشار الأوبئة والأمراض المعدية، مثل الطّاعون الأسود، والإنفلونزا الإسبانيّة، والسّارس، وكوفيد 19، إذ لم يعد أيّ كتاب علميّ يكتمل من دون الحديث عن هذه الميكروبات باعتبارها من الفواعل الاجتماعية، نظرا لأنّها تساهم في رسم تاريخ المجتمعات الإنسانيّة، خصوصا عن طريق الاكتشافات العلميّة. ولهذا، أصبح من الضّروريّ على أيّ باحث في العلوم الاجتماعية مراجعة السّياق الاجتماعيّ الذي يدعم البنية المعرفيّة والعلميّة من أجل اتّخاذ قرارات متعلّقة بالرّعاية الصّحيّة والحفاظ على البيئة. فمعرفة الميكروبات أمر ضروريّ لمعرفة المستقبل.

وأمام الأحداث التاريخيّة التي صنعتها الميكروبات، فقد أصبح هناك وعي بالدور الذي تلعبه في الأنظمة الاجتماعية والبيئيّة. وهو ما دفع العلماء إلى تطوير مناهج وأساليب وتقنيّات جديدة للتّحكّم فيها بهدف معالجة تأثيراتها على صحّة الإنسان وعلى مجالات أخرى كالزراعة والصّناعة والبيئة. كما أنّ تطوّر المناهج والمقاربات العلميّة، دفع العلماء والخبراء في العلوم الاجتماعية والطّبيعيّة إلى التّعاون معا من أجل إنشاء مراكز بحثيّة، مثل مركز الدّراسات الاجتماعية للميكروبات (CSSM)⁽²⁾ بجامعة هلسنكي في فنلندا، بغية دراسة العلاقة المعقّدة والمتشابكة بين الكائنات البشريّة والميكروبات والبيئة، والتركيز على الدور الذي تلعبه الميكروبات في تحديد أنماط حياتنا وسلوكيّاتنا إلى جانب أهميّتها في الحفاظ على الصّحّة العامّة، والوصول إلى العدالة الاجتماعيّة.

1- يمكن تعريف الميكروبات (Microbes) على أنّها تلك الكائنات الدّقيقة التي تشمل البكتيريا والفيروسات والفطريّات والبروتوزوا. وهي كائنات صغيرة لا يمكن رؤيتها بالعين المجرّدة، كما أنّها كائنات يمكن أن تكون مفيدة وضارّة بصحّة الإنسان، حسب نوع الميكروب والجرعة والسّياق الذي توجد فيه.

2- يقع المركز في هلسنكي، فنلندا، ويستضيف زملاء أبحاث دوليين ويعمل على إقامة أعمال فنيّة، كما ينظّم أورش عمليّة وتجربيّة حول النّظرية الاجتماعيّة والمنهجية، وندوات أكاديميّة، إلى جانب أنّه يوفّر التّمويل للأورش ذات البعد الدّوليّ.

في هذا السياق، برزت "سوسيولوجيا الميكروبات" إلى جانب علم الأحياء الدقيقة كتخصص معرفي يساهم في دراسة العلاقة بين المجتمع والكائنات الدقيقة⁽¹⁾، حيث يعدّ هذا التخصص المعرفي في طور التبلور، فما يميّز سوسيولوجيا الميكروبات هو أنّها تجمع بين عدّة تخصصات، مثل علم النفس والاقتصاد وعلم الأوبئة والبيولوجيا وعلم البيئة والأنثروبولوجيا، حيث تدمجها معا عبر الاستعانة بالمعطيات النظرية والميدانية التي توفرها تلك العلوم، بهدف دراسة ما نسمّيه بالمختبرات الحية (المصانع، المطاعم، المزارع، المستشفيات...) لكونها تعدّ موطنًا للمجتمعات الميكروبية التي تتفاعل بشكل كبير مع أفراد المجتمع. ولهذا، فإنّ الميكروبات التي تقود المجتمعات وتسيطر عليها في الحياة اليومية، باتت تفرض على العلماء والباحثين التفكير في أنّه لن يساء فهمها أو استعمالها بشكل سيء في المستقبل.

يهدف هذا العمل إلى استكشاف الميكروبات كفاعل اجتماعي عبر تسليط الضوء على أهمية "سوسيولوجيا الميكروبات" كمجال بحثي واعد. وسيتمّ ذلك من خلال استعراض مجموعة من الدراسات والأبحاث التي تتناول تأثير الميكروبات على مختلف جوانب الحياة البشرية بما في ذلك العرق، والصحة، والعدالة الاجتماعية.

2- في البدء مع الميكروبات:

يعود الفضل في اقتحام السوسيولوجيا لعالم "الميكروبات" إلى السوسيولوجي الفرنسي برونو لاتور (Bruno Latour) (Bruno Latour. 1984)، من خلال دراسته لمجموعة من أعمال لويس باستور (Louis Pasteur) حول الميكروبات، وذلك بهدف تسليط الضوء على التداخل الاجتماعي والعلمي، خصوصا وأنّ اكتشاف العلم للميكروبات ساهم في نقل المجتمع الفرنسي نحو سياق سياسي واجتماعي آخر، وهو ما ساعد في إضافة الميكروبات إلى الجسم الاجتماعي باعتبارها من الفواعل الاجتماعية. فقد تمّ افتتاح سوسيولوجيا الميكروبات لأول مرة سنة 1984 مع لاتور، لأنّه اعتبر الميكروبات من العناصر الفاعلة في المجتمع. وقد كان له دور كبير في ظهور دراسات من هذا النوع في العلوم الاجتماعية، خصوصا في الأنثروبولوجيا الأمريكية، من خلال أعمال ستيفان هيلمريتش (Stefan Helmreich) (Stefan Helmreich. 2009, 2015) وهيندر باكسون (Heather Paxson) (Heather Paxson. 2008). ونتيجة لذلك، أصبح هناك نوع جديد من الكتابة ومناهج البحث التي تعتمد كثيرا على ما يسمّى بالإنثوغرافيا

1- تعتبر السوسيولوجيا وعلم الأحياء الدقيقة من التخصصات الأكاديمية المتميزة التي تنصبّ على دراسة الإنسان في علاقته بالبيئة المحيطة به. حيث تبدأ السوسيولوجيا من الفرضية الأساسية التي مفادها أنّ حياة الإنسان هي الحياة الاجتماعية. ومن جهة أخرى، يدرس علم الأحياء الدقيقة الميكروبات، من خلال تأثيرها على الكائنات الحية والبيئة. ومع ذلك، هناك بعض التقاطعات بين التخصصين. وعلى سبيل المثال، يمكن للسوسيولوجيا دراسة العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤثر على انتشار الأمراض المعدية، وكيف يستجيب الناس لتحذيرات الصحة العامة التي تطرحها الميكروبات. أمّا علم الأحياء الدقيقة، فإنّه يقوم بتوفير المعلومات للسوسيولوجيا حول البيولوجيا وسلوك الكائنات الدقيقة وتأثيرها على صحة الإنسان ورفاهيته. لذلك، قد تبدو العلاقة بين السوسيولوجيا وعلم الأحياء الدقيقة غير مباشرة، ولكن يمكن لكلّ منهما أن يكمل الآخر ويساهم في فهم أكثر شمولاً لمختلف الظواهر الاجتماعية والبيولوجية. فقد أدّى الحوار بين السوسيولوجيا وعلم الأحياء الدقيقة إلى تأسيس عدّة مراكز ومعاهد جامعية تهتمّ بدراسة العلاقة بين المجتمع والميكروبات، مثل (American Society for Microbiology).

متعددة الأنواع. حيث يدرس علماء الإثنوغرافيا العديد من الكائنات الحيّة التي ترتبط حياتها وموتها بعوامل اجتماعيّة بشريّة. إنّها مشروع متحالف مع أنثروبولوجيا الحياة لإدواردو كون (Eduardo Kohn) تلك "الأنثروبولوجيا التي لا تقتصر على الإنسان فحسب، بل تهتمّ بآثار تشابكنا مع أنواع أخرى من الدّوات الحيّة" (Eben Kirksey & Stefan Helmreich, 2010).

وإذا كانت السّوسيولوجيا على حدّ تعبير مؤسّسها، أوغست كونت (Auguste Comte)، علم المجتمع. فإنّه منذ بداية الألفيّة الثّالثة، بدأت السّوسيولوجيا تنفّلت من الموضوعات الكلاسيكيّة وتقتحم الموضوعات التي لها علاقة بالميكروبات بسبب أثرها في الصّحّة العامّة، علاوة على أنّ اهتمام السّوسيولوجيا بالميكروبات، يرجع أساسا إلى بعض العوامل التي أثّرت في بيئة إنتاج العلوم الاجتماعيّة، ومنها:

- أوّلًا "العولمة التي تؤدّي إلى تدويل موازٍ لبعض الاهتمامات العامّة وبحوث العلوم الاجتماعيّة.
- وثانيا، التّغييرات في التّنظيمات المؤسّساتيّة للعلوم الاجتماعيّة.
- وثالثًا، الدّور المتزايد لتكنولوجيا المعلومات الجديدة في إنتاج ونشر العلوم الاجتماعيّة" (World social science report, 2010, p.1).

- ورابعًا، بروز ظواهر اجتماعيّة جديدة لها علاقة بتغيّر المناخ بسبب الآثار الكارثيّة النّاتجة عن الأنشطة البشريّة التي تتمثّل في حرائق الغابات وذوبان الجليد والفيضانات، وظهور الأوبئة والأمراض المعدية في عدد من بلدان العالم.

وبالتّالي، تدعو الحقائق المتعلّقة بالبيئة وتغيّر المناخ إلى الانخراط في دراسة البيئة بطرق جديدة. ولهذا، أصبح علماء الاجتماع على غرار علماء البيئة والبيولوجيا والأوبئة يركّزون على الطّرق التي تطوّرت بها المجتمعات الفرديّة جنبًا إلى جنب مع الطّبيعة في ظلّ ظروف محدّدة، من أجل فهم التّغيّرات البيئيّة التي تؤثر على المحيط الاجتماعيّ بما فيها العوالم الصّغيرة مثل الميكروبات. وعلى سبيل المثال، نجد لاتور يرى أنّ العالم الثّقافيّ أو الاجتماعيّ لا يتكوّن من كائنات اجتماعيّة فقط، بل يتكوّن أيضًا من كائنات وكيانات هجينة متداخلة لا يمكن الفصل بينها. ولهذا، يفترض لاتور على السّوسيولوجيا أن تجعل من العناصر غير الاجتماعيّة في قلب اهتماماتها على غرار العلوم الطّبيعيّة، حيث ينبغي "عدم أخذ الحدود بين المادّة والمجتمع على أنّها تقسيم للعمل بين العلوم الطّبيعيّة والاجتماعيّة" (Bruno Latour, 2000, p.108).

يتّفق العلماء على أنّ العالم المشترك بين النّظام الاجتماعيّ والنّظام البيئيّ يعرف تفاعلا مستمرًّا، وهذا يعني أنّ هناك تفاعلات بين المجتمع الإنسانيّ والميكروبات، التي تؤثر سببيًّا في تطوّر بعضهما البعض، الشّيء الذي دفع علماء الاجتماع إلى البحث في الطّرق والأساليب المنهجية التي تساعد في فهم هذا الواقع. فهناك من الباحثين مثل ميرا جي هيرد (Myra J. Hird) من يهتمّون بالكيفية التي "يمكن للتطوّرات في علوم أنظمة الأرض وعلم الأحياء الدّقيقة أن تساعد في إفادة التّحليلات السّوسيولوجيّة للبيئة" (Myra. J. Hird, 2010, p.738). وذلك لأنّ الميكروبات، وعلى وجه التّحديد البكتيريا "هي أكثر الفاعلين انتشارًا وكثرة في المحيط الحيويّ" (Ibid, p.738). كما أنّ دراسة السّوسيولوجيا للميكروبات يعود إلى أنّ المجتمعات الحديثة

قد تأسست على ممارسات النظافة والتطهير والعلاج بالمضادات الحيوية بغرض تجنب الميكروبات وتأثيرها على صحة الإنسان والحيوان والبيئة إلى جانب توظيفها في مجال الزراعة وإنتاج الغذاء.

تهدف سوسيولوجيا الميكروبات إلى الكشف عن طبيعة التمثلات الاجتماعية التي يحملها الناس حول الميكروبات، إلى جانب تأثيرها في الممارسات الاجتماعية التي يقومون بها. وعلى سبيل المثال، نجد سالا ساريولا، (Salla Sariola)⁽¹⁾ من أهم علماء الاجتماع الذين أولوا العناية والاهتمام بدراسة الميكروبات، خصوصاً الميكروبيوم البشري والميكروبات البيئية وأعراف التخمر والتسميد. حيث تركز اهتماماتها البحثية على دراسة التجارب السريية في البلدان المنخفضة ومتوسطة الدخل بالإضافة إلى مشاركة المجتمع في أبحاث الصحة العالمية. وهي ترى مثلاً أن دراسة صناعة الخبز يتطلب تحليلاً أكثر تركيزاً من أجل دراسة العلاقة الناشئة بين الإنسان والميكروبات، نظراً لأن الميكروبات تمثل شخصيات مركزية في سياق الاقتصاد السياسي (Salla Sariola. 2021).

3- الميكروبات في السياق الثقافي والاجتماعي:

يمكن النظر إلى الميكروبات، على أنها جزء من النسيج الاجتماعي، فهي عبارة عن بنى مادية وثقافية واجتماعية تم الحفاظ عليها على مرّ السنين، من خلال العلاقات والممارسات القائمة على التعايش والتفاعل المستمر بين الإنسان والميكروب. ولهذا، أصبح من الممكن التفكير في الميكروبات سوسيولوجياً بالاعتماد على مجموعة من الأطر الفكرية والنظريات مثل النظرية التطورية والبيولوجيا الاجتماعية لفهم تشكّل الجماعات العرقية وطرق الصحة والعلاج ودراسة العدالة الاجتماعية في سياق التغيرات الاجتماعية والبيئية. فالتفكير في المجتمعات الميكروبية يمكن أن يوفر لعلماء الاجتماع نماذج تصحيحية للمغالطات التي يتم اكتشافها في الدراسات المتعلقة بالمجتمعات الإنسانية أثناء فصلها عن الأشياء المادية أو الطبيعية.

3-1- الميكروبات والأقليات العرقية:

يدرك علماء الاجتماع أنه - لتطوير الأنظمة البيئية والصحية ومكافحة الأمراض المعدية - من الضروري فهم المجتمعات الميكروبية وطريقة تكيفها في الأنظمة البيئية والاجتماعية؛ أي أنه علينا أن نأخذ في الاعتبار جميع الميكروبات الأخرى التي يتفاعل معها المجتمع والتي يستضيفها الإنسان في بيئة معينة. نظراً لأن أجسامنا تستضيف مجتمعات ميكروبية شديدة التنوع والتي تحاول بدورها أن تحمينا من الدخلاء. وعليه، تتمثل أهمية دراسة الميكروبات من الناحية السوسيولوجية، في أنّ الإنسان بطبعه "إنسان ميكروبي"، لأنه "يملك خلايا بكتيرية في جسمه أكثر بعشر مرات من الخلايا البشرية، فهو مكون من 90% من البكتيريا"

1- سالا ساريولا عالمة اجتماع، ورئيسة لمجموعة بحثية في علم الاجتماع بجامعة هلنسي بفلندا، حيث تشغل مديرة مركز الدراسات الاجتماعية للميكروبات. وهي باحثة متخصصة في دراسة النوع الاجتماعي والجنس والميكروبات والتدخلات المتعلقة بفيروس نقص المناعة البشرية. وفي الوقت الحالي، فهي تركز على دراسة العلاقة بين الإنسان والميكروبات. كما أنها باحثة في الشبكة العالمية لأخلاقيات البيولوجيا الصحية التي تمولها جائزة ويلكوم ترست الاستراتيجية. وتضم الشبكة العالمية لأخلاقيات البيولوجيا الصحية ست وحدات بحثية في جنوب إفريقيا وكينيا وملاوي وتايلاند وفيتنام والمملكة المتحدة.

(Stefan Helmreich. 2015, p.62). كما أنّ هناك تراكم في الأدلة التي تشير إلى اختلافات ميكروبيّة حسب المجموعة العرقية أو الإثنيّة؛ حيث يلاحظ بأنّ الأصول العرقية المتنوّعة للشعوب تمنح للباحثين فرصة ممتازة لفهم التّنوّع والمتغيّرات والقواسم المشتركة للميكروبات. الشّيء الذي جعل هذا المجال البحثي يحظى بمزيد من الاهتمام من طرف الباحثين والعلماء. ونتيجة لذلك، تمّ الاعتراف به من قبل العديد من المجالات ذات التأثير العالي.

ومع تزايد الأبحاث والدّراسات حول الصّحّة والتّباينات الاجتماعيّة، تعترف بعض الدّراسات بأنّ هناك اختلافات مرضيّة وصحّيّة بين الأقليات العرقية والإثنيّة من خلال مجموعة من النّتائج الصّحيّة. ففي دراسة أجريت عام 2018 شملت 2084 فردًا من خلفيّات عرقية مختلفة في أمستردام، هولندا، يتألّفون من 439 هولنديًا، و367 غانيًا، و280 مغربيًا، و197 تركيًّا، و443 سوريناميًّا أفريقيًّا، و358 مشاركًا من سورينام جنوب آسيا، وجدت أنّ هناك ارتباطات قويّة بين العرق والتّكوين الميكروبيّ البرازي، الأمر الذي جعل من الدّراسة تقترح الأخذ بالأصل العرقيّ للأفراد لكونه من العوامل المهمّة التي يجب مراعاتها في أبحاث الميكروبيوم وتطبيقاته المستقبلية على المجتمعات متنوّعة العرق (Mélanie Deschasaux et al. 2018). كما شهدت في السّنوات الأخيرة، دراسات تركّز بدورها على العلاقة بين الجماعات العرقية والميكروبيوم البشريّ في أمريكا اللاتينيّة. حيث تمّ التّركيز على دراسة التّفاوتات الصّحيّة في المجتمعات غير الغربيّة (Abigail Nieves Delgado, Jan Baedke, 2021). وعلى سبيل المثال، أشارت تلك الدّراسات إلى أنّ تغيير ثقافة المجتمعات الأصليّة وبيئتها، يمكن أن يسبّب لها المرض أو الموت بسبب تغيّر المناخ أو النّظام الغذائيّ أو العادات التي كانوا يقومون بها. وكمثال على تأثيرات التّغيير نذكر تقرير (Martín Fernández de Enciso)، "الذي أرجع موت السّكّان الأصليّين من يوكياس (جزر الهاما حاليًّا) إلى الانتقال وتغيير النّظام الغذائيّ من الأسماك والجذور والأعشاب إلى اللّحوم" (Abigail Nieves Delgado, Jan Baedke, 2021, p.5). وكما هو معلوم، فإنّ الميكروبات التي أدّت إلى ظهور الأمراض المعدية مثل الحصبة والجذري والإنفلونزا كانت متخصصة بالسّكّان الأوروبيّين بسبب تدجين الإنسان للحيوانات ونقلها إلى بيئة غير بيئتها الأصليّة مثل المستعمرات، إذ تمّ استخدام الميكروبات كجزء من استعمار المجتمعات الأصليّة التي كانت محصّنة من تلك الأمراض المعدية، والتي لم يسبق لها التّعامل معها. الشّيء الذي أسفر عن قتل العديد من السّكّان في المجتمعات غير الأوروبيّة. فقد لعبت تلك الميكروبات، دورًا مهمًّا في الغزوات الأوروبيّة للسّكّان الأصليّين في القارّتين الأمريكيّتين وإفريقيا إلى جانب سكّان الجزر في المحيط الهادئ.

توفّر لنا دراسة الميكروبات إمكانيّة المعرفة العلميّة لاكتشاف الممارسات الاجتماعيّة والثّقافيّة التي لها علاقة بالهويّات والعمليّات الجسديّة. فدراسة الميكروبات تسمح لنا بالتّعرف على الطّرق والأساليب المستخدمة في نقل الأمراض، نظرًا لأنّ البشر هم خليط متشابك، من مجموعة من الأصدقاء والأعداء الميكروبيّين الصّغار، فهناك آثار ميكروبيّة مرافقة للإنسان ومتوارثة بين الأجيال في مراحل مختلفة من تاريخ التّطوّر البشريّ. وقد "أظهر بحثٌ ميتاجينوميّ أُجري حديثًا أنّ بعض اليابانيّين لديهم بكتيريا العصوانيّة العامّ (Bacteroides plebeius) المرتبطة بالأمعاء، في حين أنّ سكان أمريكا الشّماليّة ليس لديهم هذا

النوع" من البيكتيريا (آرتشيبود، 2022، ص. 118). وهو ما يعني أنّ هناك مجموعة من الميكروبات التي ترتبط ارتباطاً كبيراً بالهويّات العرقية والإثنية. وعلى سبيل المثال، نجد في الصّين أنّ من الأشياء التي تؤثر على ميكروبات الأمعاء هي التّباينات والاختلافات العرقية، فالصّين "لديها ميكروبات أمعاء معقّدة ومجموعة متنوّعة من الأمراض المستوطنة بسبب سكّانها متعدّدي الأعراق. ولعلاج الأمراض المتوطّنة والوقاية منها فإنّ كلّ مجموعة عرقية تستخدم أساليبها وأدويتها الفريدة" (Rong Chen et al. 2022).

وقد لاحظ العلماء أنّ الميكروبات التي تستعمر في عدّة منافذ داخل تجويف الفم بعد الولادة تختلف من بيئة إلى بيئة أخرى. وأنّها تساعد في تشكيل نظام بيئيّ مستقرّ للميكروبيوم الفمويّ. كما لاحظوا أنّ الأمراض الفمويّة، مثل التهاب اللّثة وتسوّس الأسنان والسرطان هي نتيجة لاختلال التّوازن في تكوين الميكروبيوم الفمويّ. وأنّ القابليّة لمثل هذه الأمراض مرتبطة كثيراً بالأقليات العرقية. وفي هذا السّياق، لاحظ بلخمان وزملائه (Blekhman et al) وجود صلة كبيرة بين تباين تكوين الميكروبيوم في تجويف الفم والاختلاف الجينيّ للمضيف عند مقارنة المجموعات السكّانية المختلفة (الأفريقيّ مقابل الأمريكيّين، والأفارقة مقابل الأوروبيّين، والأفارقة مقابل الآسيويّين، والأمريكيّين مقابل الأوروبيّين، والأمريكيّين مقابل الآسيويّين) من خلال النّظر في قيم FST (مؤشّر التّثبيت) (Vinod K Gupta et al. 2017, p.8).

تلعب الميكروبات دوراً مهمّاً في صحّة ورفاهيّة الأقليات، وكذلك في قابليّة الإصابة بالأمراض ونتائج العلاج. وعلى سبيل المثال، قد تؤثر بعض الميكروبات في الأمعاء على جهاز المناعة وتساهم في الاختلافات في النتائج الصحيّة بين المجموعات العرقية والإثنية المختلفة. كما أنّ هناك بعض "المجتمعات البشريّة تفتقر إلى القابليّة لإنتاج أجسام مضادّة ضدّ بعض الجراثيم المرضيّة. فمثلاً قضي على عدد كبير من سكّان جزيرة هاواي عندما جلب المبشّرون معهم فيروس مرض الحصبة. وبسبب عدم تعرّضهم السّابق لمثل هذا الفيروس لم تتطوّر عضويّاً تلك الجينات المسؤولة عن إنتاج خلايا الليمفوسايت (B) الخاصّة بإنتاج الأجسام المضادّة للفيروس" (ناصر، 1986، ص. 63). بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تؤثر العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة في التّعرّض للميكروبات البيئيّة، مثل مسبّبات الأمراض المنقولة بالهواء والمياه، والتي يمكن أن تؤثر بشكل سلبيّ على الأقليات العرقية. ولهذا، من المهمّ النّظر في العلاقة بين الأقليات والميكروبات في جهود الرّعاية الصحيّة والصّحة العامّة.

تعتمد سوسيولوجيا الميكروبات كثيراً على الدّراسات البيولوجيّة التي اهتمّت بموضوع الميكروبيوم والأقليات العرقية، غير أنّ هذا الجانب الاجتماعيّ المتعلّق باستخدام العرق قد يساهم في تضليل الواقع الاجتماعيّ للأمراض. ولمواجهة هذه المشكلة، فقد طلبوا "علماء الاجتماع (وبعض علماء الأحياء) مؤخّراً تكاملاً أقوى لعلماء العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإنسانيّة في أبحاث الميكروبيوم البشري" (Abigail Nieves, 2021, p.9). وعليه، فإنّ إحدى المساهمات القيّمة في مجال أبحاث الميكروبيوم هي أن تكون متعدّدة التّخصّصات من أجل توفير نظرة ثاقبة حول كيفيّة إنشاء الحياة الطّبيعيّة والصّحة والمرض. وفي هذا الإطار، "يمكن لأبحاث الميكروبيوم، المستندة إلى تحليل أقوى للوضع الاجتماعيّ والثّقافي والاقتصاديّ للمضيفين، وكذلك من خلال الدّراسات حول الأطر المفاهيميّة للحياة الطّبيعيّة والحدود

والتصنيفات البيولوجية، أن تساعد في تغيير وجهات النظر المتحيزة للصحة وتجنب إصابة مجتمعات معينة بالمرض" (Ibid., p.9).

تتمثل أهمية سوسيولوجيا الميكروبات في كونها تساهم في تطوير أبحاث الميكروبيوم المناهضة للتمييز العرقي. وعلى سبيل المثال، تعترف السوسيولوجيا بأنه من بين المشكلات التي يمكن أن تنجم عن البحث الذي يفحص الاختلافات الميكروبية في الأمعاء على أساس العرق، هو تعزيز مفهوم العرق كحقيقة بيولوجية بدلاً من "بناء اجتماعي متجذر في مبررات القهر والتمييز على أساس السمات المظهرية" (Doratha A. Byrd, et al. 2020, p. 1). وبالتالي، تساهم سوسيولوجيا الميكروبات إلى جانب العلوم البيولوجية في زيادة التعاون بين الباحثين والخبراء لأن هناك حاجة ملحة لفهم الآليات التي بموجها يساهم فيها العرق في إحداث المخاطر الصحية. وفي هذا الجانب، يقوم الباحثون والعلماء بإشراك مختلف المجتمعات في أبحاث الميكروبيوم (Ibid., p.4).

3-2- الميكروبات والمنظور الصحي:

في نهاية القرن التاسع عشر، توصل لويس باستور وروبرت كوخ (Robert Koch) إلى نتيجة تدل على وجود علاقة سببية بين الميكروبات وظهور أمراض معدية، مثل الكوليرا والجمرة الخبيثة والسل. وقد أظهر العديد من العلماء أن هناك عوامل أخرى تتدخل في عملية الانتقال من ظهور العدوى إلى الإصابة بالمرض، منها الموروث الجيني الذي يميز الميكروبات، وكذلك طبيعة المضيف والمحيط الذي يعيش فيه هذا المضيف والذي يرتبط بمجموعة من السلوكيات الاجتماعية والفردية مثل استهلاك الغذاء وعدم الاستحمام... إلى جانب أن هذه الميكروبات لها علاقة بالطبقات الاجتماعية، "فالأمراض والميكروبات التي يحملها أفراد الطبقات المهيمن عليها تنتشر في جميع أنحاء المجال الحضري وتجبر المهيمنين على اتخاذ تدابير جماعية لحماية أنفسهم منها" (Julien Pallotta. 2015, p.142).

يعد فهم الميكروبات والأوبئة مجالاً نشطاً في البحث السوسيولوجي. ففي سياق الأمراض المعدية العالمية، يعني هذا أنه لا بد من العمل على توفير القدرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية لمواجهة حالات الطوارئ التي على الرغم من إمكانية التنبؤ بها إلى حد ما، فإنها لا يمكن معرفتها بالكامل. وكما يجادل الباحث في علم الاجتماع أندرو لاکوف (Andrew Lakoff)، فإن استحالة معرفة التهديد الذي نحتاج إلى الاستعداد إليه، أو متى وأين سيضرب، ربما يكون السمة الأكثر تميزاً لفهم الأوبئة التي نشأت خلال العقدين الماضيين" (Butcher, A., Cañada, J. & Sariola, S. 2020, June 16). فالميكروبات مثلاً، تعمل على تطوير طرق مختلفة لتنظيم نفسها بغرض التفاعل بشكل أكبر مع الإنسان. حيث من المهم للغاية للباحث معرفة هذه الطرق حتى يستوعب التفاعلات والبنى الميكروبية. وبناءً على هذا، فإن علماء الأحياء الدقيقة ينصحون بالتركيز على التنوع الميكروبي، لأن الدراسات تظهر أننا نفقد أيضاً التنوع البيولوجي بين المجموعات الميكروبية نتيجة للأنشطة البشرية.

وبالتالي، فإنّ الميكروبات تدفع الدّول إلى بناء قدراتها من أجل مواجهة التّحدّيات التي يمكن مواجهتها مثل نظام الصّرف الصّحيّ. كما أنّه بسبب خطر الميكروبات فإنّ الدّول (من خلال الأطباء والعلماء وصنّاع السّيّاسات) تسعى إلى بلورة السّيّاسة الصّحيّة وتطويرها. خصوصا وأنّ البشر اليوم قد أصبحوا أكثر تواجدا مع الكائنات الدّقيقة في حياتهم اليوميّة، سواء تلك الموجودة مع الحيوانات الأليفة أو الحيوانات البريّة، أو مع الأعشاب وغيرها. هذا بالإضافة إلى أنّ الكثير من الدّول تعتمد على ما يسمّى باللّوائح الصّحيّة الدّوليّة، التي أصدرتها منظّمة الصّحّة العالميّة سنة 2005، من أجل مواجهة الأمراض المعدية، حيث تتطلّب اللّوائح الصّحيّة الدّوليّة من الدّول الأعضاء بناء قدرات استجابة رئيسيّة، مثل القدرات الاقتصاديّة والتنظيميّة والمختبرات والمراقبة. كما أنّه منذ نشر اللّوائح الصّحيّة الدّوليّة، شهدنا العديد من حالات الطّوارئ الصّحيّة العامّة ذات الاهتمام الدّوليّ على الرّغم من أنّ أياً منها لم يختبر بشكل كامل قدرة اللّوائح على الاستجابة لحدث مستمرّ (Butcher, A., Cañada, J., & Sariola, S. 2020, June 16).

في هذا السّياق، تحاول المجتمعات المتقدّمة تدجين الميكروبات واستئناسها، من خلال جعلها غير ناقلة للعدوى، وذلك بغرض توظيفها في نقل المعلومات الجينيّة، من أجل معالجة بعض الأمراض، مثل مرض نقصان المناعة المرّكب الحادّ، أو استخدام الميكروبات كبديل لعلاج الأمراض بالأشعّة والأدوية الكيماويّة، مثل أن يدمّر الميكروب الخلايا السرطانيّة، أو استخدامها في تدمير البكتيريا التي اكتسبت مناعة ضدّ المضادّات الحيويّة. علاوة على ذلك، "يُظهر التّقدّم في علم المناعة أنّ الخلايا البشريّة يجب أن تتعاون فعلياً مع البكتيريا التي تدخل الجسم: فقد تبين أنّ المناعة محادثة بين الأجساد والميكروبات" (Myra. J.). (Hird.2010, p.740).

وفي هذا الصّدد، "يجسّد مشروع الميكروبيوم البشريّ الأمريكيّ، الذي بدأ عام 2008، مثلاً نموذجياً لجهود مجتمع الأبحاث الطّبيّة الحيويّة الدّوليّة الأشمل السّاعية إلى فهم الدّور الذي تؤدّيه الميكروبات المُقيّمة لدينا في الصّحّة والمرض. وقد ركّزت الجهود تركيزاً أساسياً على خمسة أماكن في جسم الإنسان، وهي: الجلد والفم والمهبل والأمعاء والأنف/الرّئة" (آرتشيود، 2022، ص. 117)، والتي تعدّ موطناً للميكروبات الضّرويّة التي تقوم بالعديد من العمليّات البيولوجيّة، بما في ذلك الهضم، ووظيفة المناعة، وإنتاج بعض الفيتامينات والمركّبات الأخرى. فهي تعمل على الحفاظ على التّوازن الصّحيّ في جسم الإنسان، حيث يساعد الميكروبيوم البشريّ على تنظيم جهاز المناعة ومنع نمو البكتيريا الضّارة. ومع ذلك، يمكن أن تسبّب بعض الميكروبات أيضاً أمراضاً وعدوى لها تأثير سلبيّ على صّحة الإنسان ورفاهيّته.

إنّ الاهتمام بالميكروبات يرجع أساساً إلى أنّها مهمّة في تطوير العلاجات واللّقاحات المناسبة، لكونها أجساماً مخادعة، وتتجنّب بعضها البعض، وتتواصل فيما بينها بهدف نقل المعلومات. كما تدفع الميكروبات النّاس إلى الخوف منها، والنّظر إلّهما كأعداء. ولهذا، نجد مجموعة من النّاس تحاول حماية نفسها بممارسات، مثل غسل اليدين والتّطعيم. وفي الوقت نفسه، نجد مجموعة كبيرة من النّاس التي ترفض التّطعيم. فالميكروبات تؤثر على المنظور الصّحيّ للنّاس، لأنّ هناك من يفضّل المناعة الطّبيعيّة، وعلى سبيل المثال، "أثناء دراسة المدافعين عن الحليب غير المبستر في ريف إنجلترا، أشار غاريت إنتيكوت (Gareth

(Enticott) إلى أنّ مؤيدي الحليب الخام يفهمون الحليب غير المعالج كجزء من استراتيجية "المناعة الطبيعية" للوقاية من الأمراض وعلاجها" (Johanna Nurmi, 2021, p.102).

من جانب آخر، فإنّ أيّ زائر للمدن العالمية سواء في الصين أو في أوروبا يمكن أن يلاحظ أهمية التطهير من الميكروبات كضرورة ملحة وواسعة الانتشار في الحياة اليومية. وكما يقول المؤرخ الطبي ريتشارد بارنيت (Richard Barnett): "إنّ تاريخ الحياة الحضريّة برمته هو التعايش مع الطفيليات ومحاولة التخلّص منها" (Nadine Voelkner, 2019, p.378). وبسبب انتشار الأمراض المعدية منذ بداية الألفية الثالثة مثل السّارس وأنفلونزا الخنازير، أصبح هناك تخوّف من ظهور الأوبئة وانتشارها على نطاق واسع. فقد ساهم تطوّر تكنولوجيا المواصلات إلى تحويل الأوبئة من أمراض محلية إلى أمراض عالمية، كما لوحظ تفاقم الأمراض المعدية الناشئة عن طريق إزالة الأراضي والغابات، "فهناك تكهّنات بأنّ التفّشي الحالي لـ SARS-CoV2 مرتبط بفقدان الغابات المحليّة، فضلاً عن التجارة بالحياة البريّة" (Sariola and Gilbert, 2020, p.2). ولهذا، تعمل الحكومات، خصوصاً في دول جنوب آسيا، وعلى وجه التّحديد (مدينة هونغ كونغ) على تنظيم حملات لعادات النظافة من خلال المصقّات، والإعلانات الصّوتيّة، والبثّ التّلفزيونيّ في وسائل النّقل العموميّة، والإشعارات العامّة بشأن إجراءات التطهير، إلى جانب إلزام غسل اليدين بشكل منتظم في المدارس، وذلك من أجل خلق مواطنين يتمتعون بصحّة جيّدة على مستوى عالميّ (Nadine Voelkner, 2019, p.380).

إنّ العلاقة بين الميكروبات والصّحّة تبقى معقّدة جدّاً ولا يمكن اختزالها فقط في المجال الطّبيّ أو البيولوجيّ. لأنّ هناك مجموعة من العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تتداخل فيما بينها وتؤثر على رؤية النّاس للميكروبات، حيث توجد بعض الميكروبات التي يمكن أن تكون ضارّة للإنسان، وفي الوقت نفسه، يمكن لبعضها أن تكون ضروريّة لصحّة الإنسان. فالتّعرّض للميكروبات أحياناً يكون ضرورياً لتطوير نظام المناعة عند الإنسان وتعزيزه، من أجل محاربة مسبّبات الأمراض التي تؤدّي إلى الالتهابات البكتيريّة والفيروسية والفطريّة. وبالتالي، من المفترض على علماء الاجتماع الاهتمام بالقضايا التي تدور بشأن الميكروبات من أجل الحفاظ على توازن صحّيّ للإنسان وتعزيز الصّحّة العامّة والرّفاهيّة.

3-3- الميكروبات والعدالة الاجتماعيّة:

تلقي التّطوّرات الحديثة في أبحاث الميكروبيوم الضّوء على وفرة وإمكانات إيجابيّة متعدّدة للميكروبات، حيث تشير تلك التّطوّرات إلى أنّ الميكروبات لها أدوار حاسمة في مجالات مختلفة تتراوح من صحّة الإنسان إلى صحّة الحيوان، وإنتاج الغذاء، والزّراعة. فقد أدّى التّقدّم السّريع في دراسة الحمض النّووي والمعلوماتيّة الحيويّة إلى زيادة قدرتنا بشكل كبير على دراسة وظيفة المجتمعات الميكروبيّة وتعقيدها. وقد كشف هذا التّقدّم في الأبحاث الميكروبيّة عن رؤية مهمّة حول كيفيّة تأثير الكائنات الحيّة الدّقيقة على وظائف النّظم البيئيّة ومرونتها، إلى جانب صحّة الإنسان" (Jake M. Robinson et al. 2022, p.2).

في هذا السياق، تساعدنا المقاربة السوسولوجية في دراسة الميكروبات من منظور العدالة الاجتماعية. فكما هو معلوم، يمكن العثور على الميكروبات في كل مكان على سطح الأرض. لكن عدم وجودها في البيئة المحيطة بالإنسان، قد يساهم في تعزيز عدم المساواة بين المجتمعات. فقد أثبتت العلوم البيولوجية أنّ الميكروبات الموجودة في التربة والمياه والنباتات والهواء كلّها عناصر حيوية وضرورية من أجل صحة الإنسان. ومع ذلك، نلاحظ أنّ هناك أناسا لا يستطيعون الوصول إلى الميكروبات الضرورية لصحتهم. حيث تؤكد بعض الدراسات أنّ هناك تباين اجتماعي في التعرّض للتلوث، فالأشخاص الذين يعيشون في بيئة شديدة الحرمان يمكن لهم أن يتعرّضوا إلى نوع من الهواء السيء. لذلك، فإنّ التعرّض لهذا التأثير، موزّع بشكل غير متساو على المجموعات الاجتماعية (Ibid., p.10).

علاوة على ذلك، فإنّ عدم التعرّض لبيئة ميكروبية ذات نفع صحي، يمكن أن يؤدي إلى التهاب مزمن منخفض الدرجة وزيادة في خطر الاضطرابات النفسية، فقد لوحظ أنّ "العيش بالقرب من المساحات الخضراء يقلّل من الوفيات الإجمالية وأمراض القلب والأوعية الدموية وأعراض الاكتئاب ويزيد من الرفاهية" (Ibid, p.12). وبناء عليه، إذا كانت مجموعة من الميكروبات التي تعيش مع الإنسان تساعد في تحقيق الصحة ومرونة في النظام البيئي، فإنّ الوصول إلى الميكروبات المفيدة أصبح يشهد نوعا من التمايز الاجتماعي وعدم المساواة في العديد من المجتمعات الإنسانية، ممّا يجعل من الصعب على مجموعة من أفراد المجتمع تحقيق نتائج صحية إيجابية.

ترتبط الميكروبات والعدالة الاجتماعية بطرق مختلفة (Suzanne L. Ishaq And et al. 2019). ويظهر ذلك من خلال ما تتحمّله المجتمعات الفقيرة والهشة من عبء الأمراض المعدية التي تسببها الميكروبات، بما في ذلك الأشخاص ذوي الدخل المنخفض والذين يعيشون في ظروف محدودة الموارد. فالتعرّض الميكروبي له علاقة كبيرة بالمحددات الاجتماعية للصحة، مثل السكن، وجودة المياه، والصرف الصحي، والرعاية الصحية. كما أنّ الميكروبات نفسها وسيلة ممتازة لتعزيز العدالة الاجتماعية، مثلما هو الحال في توظيفها لعلاج بعض الأمراض المزمنة. وبالتالي، فإنّ معالجة قضايا العدالة الاجتماعية أمر بالغ الأهمية للتقليل من الفوارق الصحية المتعلقة بالميكروبات.

تبرز العلاقة بين العدالة الاجتماعية والميكروبات، عندما يتعلّق الأمر بسوء التغذية، على سبيل المثال، يمكن أن تبرز بعض الأمراض المعوية اعتمادا على النظام الغذائي، خصوصا لدى فئة من الناس التي تعاني اقتصاديا في بعض المناطق المعزولة، والتي تمنعهم من الوصول إلى الأطعمة الغنية بالمغذيات التي تعزّز الحماية للأمعاء، بمعنى آخر، إنّ عدم الوصول إلى ميكروبات الأمعاء الصحية يمثل مشكلة مرتبطة أساسا بعدم المساواة. وبالتالي، فإنّ هذا النقص في الوصول إلى الغذاء الصحي، تمّ استكشافه جيّدًا في الدراسات السوسولوجية المهتمة بالعادات والسلوكيات الغذائية. زيادة على ذلك، فإنّ انخفاض التنوع الغذائي والوجبات الغذائية الفقيرة من الألياف (مثل النظام الغذائي الغربي) يقلّل من التنوع الجرثومي المعوي ووظائفه. ويؤدي إلى العديد من الأمراض، مثل السمنة. ولهذا، "يرتبط النظام الغذائي منخفض الألياف بتكاثر الكائنات الحية الدقيقة التي تعتبر فعّالة للغاية في استخلاص الطاقة من الدهون والسكريات

البسيطة، مما يجعل الميكروبيوم غير قادر على التكيف مع استقلاب العناصر الغذائية المعقدة الموجودة في الأطعمة" (Suzanne L. Ishaq And et al. 2019, p.3). وعلى الرغم من اعتماد الميكروبات في الصناعات الغذائية، فإنه يمكن أن يؤثر ذلك على صحة الناس، فقد أشارت دراسة أنثروبولوجية (Heather Paxson & Stefan Helmreich. 2013)، إلى أنه في ظل النظام الباستوري لإدارة الغذاء والدواء، قد تم اعتبار الميكروبات محفوفة بالمخاطر الشيء الذي يتطلب تحكماً بشرياً بها عبر عملية البسترة. وفي هذا الإطار تعتمد الكثير من الشركات (المتخصصة في الأجبان) على الميكروبات من أجل صناعة الأغذية وتسويقها؛ حيث نجد عددا كبيرا من الناس يستهلكون تلك الأنواع من الأغذية، بسبب اعتقادهم أنها تعزز الصحة عند تناولها في حين أنها قد تشكل بدورها خطراً على صحة الإنسان⁽¹⁾.

إن العلاقة بين الميكروبات والعدالة الاجتماعية تتمثل في أن الكائنات الدقيقة جزء لا يتجزأ من العالم الاجتماعي. فالوصول إلى الكائنات الدقيقة المفيدة جانب مهم من جوانب الصحة العامة، وقد يتفاقم عدم المساواة الصحية في حالة تعرض الناس للميكروبات غير المفيدة والمسببة للأمراض. ولهذا، تحاول سوسيولوجيا الميكروبات أن تؤكد أن انقراض الميكروبات يمكن أن يؤثر في اكتساب الإنسان لصحة جيدة. كما أنه من المعروف أن عدم المساواة في الحصول على الرعاية الاجتماعية، كالتطبيب والنظافة والتغذية الجيدة، والسكن اللائق، يمكن أن يؤدي إلى تفاقم الميكروبات غير المفيدة. وعلى سبيل المثال، يساهم تدهور المباني السكنية أو المؤسسات العامة "في تلوث الهواء الداخلي وتراكم الكائنات الحية الدقيقة، مما يجعل المكان في كثير من الأحيان غير مناسب لشاغليه، وهو أمر يؤثر على السكان ذوي الدخل المنخفض. كما أن العديد من المدارس أو المباني الأخرى (المؤسسة السكنية مثلاً) تحتوي على كتلة حيوية ميكروبية عالية في الهواء وعلى الأسطح، والتي يمكن أن تؤثر أيضاً بشكل غير متناسب على الأشخاص من وضعيّة سوسيو اقتصادية منخفضة. (...) حيث تشير هذه الظروف إمّا إلى عدم الاهتمام بالصحة الميكروبية لمرافق السجون وشاغليها، أو على الأرجح، عدم إعطاء الأولوية للرعاية العادلة" (Suzanne L. Ishaq And et al. 2019, p.4).

كما يمثل عدم الوصول إلى المياه النظيفة والصرف الصحي من أبرز العوامل المهمة في انتشار الأمراض الميكروبية. فالأشخاص الذين يعيشون في المجتمعات الفقيرة أو في المناطق التي تفتقر إلى بنية تحتية مناسبة هم أكثر عرضة لخطر الإصابة بالأمراض المعدية. علاوة على أنه يمكن للظروف المعيشية السيئة التي تميز الأحياء الفقيرة ومخيمات اللاجئين والسجون، أن تزيد من خطر انتقال الأمراض الميكروبية. وفي حالة انتشار جائحة أو وباء ما، يصبح الأمر صعباً على الحكومات تنفيذ حالة الطوارئ الصحية، مثل التباعد الجسدي

¹- تم اكتشاف في الولايات المتحدة الأمريكية أن الجبن (نظام من البكتيريا المصنعة) من العوامل المسببة للأمراض. وعلى سبيل المثال، في 21 أكتوبر 2010، أغلق الوكلاء الفيدراليون شركة Estrella Family Creamery في ولاية واشنطن، وعلّقوا تجارة أجبانهم. فقد أمر قاضي فيدرالي بمصادرة الجبن بعد أن رفضت شركة Estrella بدء السحب الكامل لجبنها في ضوء الأدلة التي قدّمها مسؤولو إدارة الغذاء والدواء الأمريكية (FDA) حول وجود جرثومة يمكن أن تسبب مرض الليستريات، والتي تم ربطها بالإجهاض وولادة جنين ميت عند تناولها من طرف النساء الحوامل.

والحجر الصحي ونظافة اليدين. وكما تشير مجموعة من الدراسات والأبحاث، فإنه يمكن للمشردين وسكان السجون وأولئك الذين يقيمون في المناطق القريبة من الاستخدام الصناعي أن يتعرضوا بمعدلات أعلى إلى الكائنات الدقيقة المسببة للأمراض، وسلالات البكتيريا المقاومة للمضادات الحيوية، والمواد الكيميائية الصناعية. حيث يمكن أن تؤثر حالات التعرض هذه بشدة على صحة الإنسان عن طريق تغيير الميكروبيوم، والتسبب في المرض والوفاة، أو التسبب في تغيرات جينية (Ibid., p.6).

4- الخاتمة:

في الحقيقة، هناك الكثير مما يمكن قوله، فقد انتبه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، إلى دور الميكروبات في العديد من العمليات الاجتماعية، وفي إنتاج الغذاء، وفي تغيير العادات الغذائية، وفي تعزيز الصحة العامة، إلى جانب دورها في تحديد مسار الحضارات البشرية. فقد أصبحت السوسيولوجيا في الغرب، أكثر حوارا وارتباطا مع العلوم البيولوجية، خصوصا مع علم الأحياء الدقيقة، إلى درجة أنها تقدم الكثير من الموضوعات مثل دور الميكروبات في التطور الاجتماعي، إلى جانب تأثيرها في السلوكيات الاجتماعية، وأهميتها في تدوير النفايات وغيرها. وعلى ما يبدو، فإن التطور الحاصل في السوسيولوجيا المعاصرة، يظهر أن هذه الأخيرة بدأت شيئا فشيئا تتخلى عن الموضوعات الكلاسيكية (الأسرة، المدرسة، الأحزاب، المجتمع المدني...) بالمقابل، نجدها أكثر اقتحاما لموضوعات وقضايا جديدة كنا نعتقد أنها ستبقى حكرا فقط على البيولوجيا أو باقي العلوم الطبيعية.

لقد أصبح من الضروري على الباحثين في العلوم الاجتماعية التفكير في الميكروبات من أجل مواجهة التحديات المستقبلية المرتبطة بها، مثل تأثيرها على الصحة العامة، وما يرتبط بالمضادات الحيوية للقضاء عليها. وبالتالي، فإننا نحتاج إلى المزيد من المفاهيم والأساليب والمقاربات المناسبة لمعالجة مجموعة من الممارسات المعقدة التي تميز العلاقة بين الكائنات البشرية وغير البشرية، أي العلاقة بين المجتمع والميكروبات.



قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

- 1- آرثيبود، جون: (2022)، علم الجينوم: مقدّمة قصيرة جدًّا، ترجمة أمنية طلعت، المملكة المتّحدة: مؤسّسة هنداوي.
- 2- ناصف، مصطفى: (1986)، الوراثة والإنسان: أساسيّات الوراثة البشريّة والطّبية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 100.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Butcher, Andrea & Cañada, Jose & Sariola, Salla. (2020). « Global Health policy implementation and emergency response after COVID-19 ». Politiikasta lehti, 16/06/2020, <https://t.ly/dselN>.
- 2- Byrd, Doratha A. et al. (2020). « Elucidating the role of the gastrointestinal microbiota in racial and ethnic health disparities ». Genome Biology, 21(1), PP.1-5.
- 3- Chen, Rong. et al. (2022). « Progress in research on gut microbiota in ethnic minorities in China and consideration of intervention strategies based on ethnic medicine: A review ». Front Cell Infect Microbiol. 2022; 12: 1027541.
- 4- Delgado, Abigail Nieves & Baedke, Jan. (2021). « Does the human microbiome tell us something about race? ». Humanit Soc Sci Commun 8, 97.
- 5- Deschasaux, Mélanie. et al (2018). « Depicting the composition of gut microbiota in a population with varied ethnic origins but shared geography ». Nature Medicine. doi:10.1038/s41591-018-0160-1
- 6- Gupta, Vinod K. et al. (2017). « Geography, Ethnicity or Subsistence-Specific Variations in Human Microbiome Composition and Diversity ». Front Microbiol, 2017 Jun 23;8:1162.
- 7- Helmreich, Stefan. (2009). « Alien Ocean : Anthropological Voyages in Microbial Seas ». University of California Press .
- 8- Helmreich, Stefan. (2015). « Sounding the Limits of Life : Essays in the Anthropology of Biology and Beyond ». (Princeton Studies in Culture and Technology), Princeton University Press.
- 9- Hird, M. J. (2010). « Coevolution, Symbiosis and Sociology ». Ecological Economics, 69(4), PP :737–742.

- 10-Ishaq, Suzanne L. et al. (2019). « Framing the discussion of microorganisms as a facet of social equity in human health». PLOS Biology, 17(11), e3000536. doi: 10.1371/journal.pbio.3000536.
- 11-Kirksey, Eben & Helmreich, Stefan. (2010). «The Emergence Of Multispecies Ethnography». Cultural Anthropology, 25(4), 545–576. doi: 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x
- 12-Latour, Bruno: (2000), «When things strike back: a possible contribution of 'science studies' to the social sciences ». British Journal of Sociology, March, V 51, S1, 2000, PP : 107-123.
- 13-Latour, Bruno. (1984). «Les microbes. Guerre et Paix», suivi de Irréductions, Paris, A.-M. Métaillé, «Pandore».
- 14-Nurmi, Johanna. (2021). «Building 'natural' immunities: Cultivation of human-microbe relations in vaccine-refusing families ». In: With Microbes, By Charlotte Brives, Matthäus Rest and Salla Sariola. Manchester-Mattering Press.
- 15-Pallotta, Julien. (2015). « Bourdieu face au marxisme althussérien: la question de l'état ». Presses Universitaires de France, Actuel Marx 2015/2 (n° 58), PP : 130 à 143.
- 16-Paxson, Heather & Helmreich, Stefan. (2013). « The perils and promises of microbial abundance: Novel natures and model ecosystems, from artisanal cheese to alien seas». Social Studies of Science, 44(2), 165–193.
- 17-Paxson, Heather. (2008). « POST-PASTEURIAN CULTURES: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States ». Cultural Anthropology, 23(1), 15–47. doi: 10.1111/j.1548-1360.2008.00002.x
- 18-Robinson, Jake M. et al. (2022). « Twenty Important Research Questions in Microbial Exposure and Social Equity». American Society for Microbiology: mSystems, 2022 Jan-Feb; 7(1): e01240-21.
- 19-Sariola, S., & Gilbert, S. F. (2020). « Toward a Symbiotic Perspective on Public Health: Recognizing the Ambivalence of Microbes in the Anthropocene ». Microorganisms, 8(5), 746.
- 20-Sariola, Salla. (2021). « Fermentation in Post-antibiotic Worlds Tuning into Sourdough Workshops in Finland ». Current Anthropology, volume 62, supplement 24, October 2021. The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Published by The

University of Chicago Press for The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. <https://doi.org/10.1086/715208>

- 21-Voelkner, Nadine. (2019). « Riding the Shi: From Infection Barriers to the Microbial City ». International Political Sociology, Volume 13, Issue 4, December 2019, PP : 375—391.
- 22-World social science report. (2010). «Knowledge divides: International Social Science Council». UNESCO.

خطاب الحقيقة في الفلسفة الغربية:
دراسة نقدية في تطور نظريات الحقيقة من أرسطو إلى ديوي

The Discourse of Truth in Western Philosophy:
A Critical Study of the Evolution of Truth Theories
from Aristotle to Dewey

أ. عز الدين جباري

جامعة الحسن الثاني
المحمدية
المغرب

pensebiencherchebien78@gmail.com



خطاب الحقيقة في الفلسفة الغربية: دراسة نقدية في تطور نظريات الحقيقة من أرسطو إلى ديوي

أ. عز الدين جباري

ملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم الحقيقة في الفلسفة الغربية عبر ثلاث نظريات رئيسية: التطابق، الاتساق، والبرجماتية. يبدأ بعرض نظرية الحقيقة كتطابق بين الفكر والواقع كما عند أرسطو وراسل، ويبرز أهميتها في العلوم الطبيعية والتاريخية مع الإشارة إلى حدودها في التعامل مع قضايا أكثر تعقيداً. ثم ينتقل إلى نظرية الاتساق التي تركز على الترابط الداخلي بين المعتقدات كما في فلسفات سبينوزا، هيغل، وبرادلي، مع التوقف عند إشكالاتها، مثل غياب معيار خارجي. وأخيراً، يُناقش المنظور البرجماتي للحقيقة، الذي يقيّم الأفكار بناءً على فائدتها العملية كما عند بيرس، جيمس، وديوي، لكنه يواجه تحديات مثل نسبية الحقيقة وضعف الأساس الميتافيزيقي. يخلص البحث إلى أن الحقيقة ليست مفهوماً أحادي البعد، بل هي متعددة السياقات وتستدعي مقارنة شمولية تراعي تداخل المعرفة الإنسانية بين الواقع والتجربة والقيم.

الكلمات المفتاحية: الحقيقة – التطابق – الاتساق – البرجماتية – المعايير.

Abstract:

This study explores the concept of truth in Western philosophy through three major theories: correspondence, coherence, and pragmatism. It begins with the correspondence theory, emphasizing the alignment between thought and reality, as seen in Aristotle and Russell, while noting its limitations in addressing complex phenomena. It then examines the coherence theory, which focuses on the internal consistency of beliefs, exemplified by the philosophies of Spinoza, Hegel, and Bradley, and highlights its challenges, such as the lack of external validation. Finally, the study discusses the pragmatic perspective, which evaluates truth based on practical utility, as advanced by Peirce, James, and Dewey, but critiques its relativism and lack of metaphysical grounding. The research concludes that truth is not a one-dimensional concept but a multi-faceted one, requiring a comprehensive approach that bridges reality, experience, and values.

Keywords: Truth – Correspondence – Coherence – Pragmatism - Criteria.

1- مقدمة:

يتطلب التفكير الفلسفي مواجهة الأسئلة الكبرى التي تتعلق بالوجود والمعرفة، ويأتي على رأس تلك الأسئلة الكبرى سؤال الحقيقة.

السؤال الذي ظلّ محورياً على امتداد تاريخ الفلسفة كلّها، واستمرّ مثيراً للجدل. ليست الحقيقة مجرد تجربة فردية، وإنما هي مفهوم يتشابك مع نسيج حياتنا الاجتماعية والثقافية، ويتخذ وجوهاً متباينة حسب المنظورات الفلسفية التي تحاول فهمها.

إننا حين ننظر حولنا، نلقي سؤال الحقيقة حاضراً في كل الميادين: في السياسة التي تستثمر الخطابات المُضَلَّلَة لفرض "حقائقها"، وفي العلم الذي يسعى لكشف قوانين الطبيعة، وفي الدين الذي يقدم تفسيرات شاملة للوجود.

ومن هنا تبرز عدة تساؤلات محورية تُحاور كلّ دارسٍ مُتأمل:

هل الحقيقة واحدة مطلقة؟

على أي أساس يتبلور مفهوم الحقيقة؟

وهل الحقيقة في ذاتها واحدة لا تقبل التعدد أم إنّها صيغة متعددة المناظير تَنِدُّ عن الحصر في نُطْقٍ مجردة؟

تدفعنا هذه الأسئلة إلى النظر في الطرائق المختلفة التي تناولت من خلالها الفلسفة الغربية مفهوم الحقيقة، بدءاً من نظرية التطابق إلى نظرية الاتساق، وانتهاءً بالنظرية البرجماتية.

2- الحقيقة في النظريات الفلسفية الكلاسيكية:

1-2- الحقيقة كتطابق مع الواقع la vérité comme correspondance:

1-1-2- أرسطو وراسل:

إن أول ما يتبدى لنا وجه الحقيقة فإننا نستكشف منه وجهاً من الدلالة وهو دلالة الترابط أو التقابل بين الكلمات والأشياء في الواقع. ونحن نؤثر ترجمة هذا المفهوم بعلاقة المطابقة، أي أن يطابق ما في الأذهان ما يتجلى لوعينا في الأعيان، أو أن يتطابق معطى النظر، أي الفكر، مع أحداث الواقع. وذلك باعتبار الغاية من عملية التحقق هاته، وهي بلوغ حدٍّ من الوضوح تنتفي معه كل مسافة من الغبش والغموض بين الفكرة والعبارة¹.

1- في آخر جملة من كتابه "مشكلات الفلسفة" يصرح برتراند راسل بأن غاية الدرس الفلسفي هو أن تصبح الفلسفة [قادرة على الاتحاد بالكون الذي هو غاية الخير الأعلى]. = "مشكلات الفلسفة"، ت: سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط: 1/ 2016، ص 171.

قد يكون الحدث شيئاً منظوراً بالأبصار يتشكل الآن في نسيج الزمان والمكان، وقد يكون الحدث واقعة مؤلمة أُلئت بالناظر في فترة ماضت من حياته، لكنها قد ارتفعت إلى مستوى النظر في الحاضر لأنها اكتست ثوب الواقعية حين تلبّسها الكيانُ المفكر، وغدت تجربة بين الذات والحقيقة.

قد تتساءل الذات عن حقيقة ما يجري إن كان الحدث في الحاضر، أو إن كان يتعلق بواقعة تعي من حيز الماضي. فما حقيقة هذا الذي يتراءى أمامي، ويشدني إلى الإمساك به في جوهري، أو في شموله وتعاليه؟ يعتبر أرسطو المرجع الأول في التنظير للحقيقة كتطابق، يقول: [عندما تقول عما هو موجود إنه موجود، أو عما هو غير موجود إنه غير موجود فذلك صدق (...)] لكن لا يمكن أن يقال عما هو موجود ولا عما هو غير موجود إنه يكون أو لا يكون¹.

ولهذا فإنه قد بنى نظريته في المنطق على البديهيات الثلاثة: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، والثالث المرفوع. وبذلك فإنه لا يمكن للشيء أن يكون موجوداً وغير موجود في الآن ذاته معاً، فالشيء إما يكون أو لا يكون، وهو يذكر أنه لا يعتقد صحة مذهب هيراقليطس الذي يجعل كل شيء موجوداً وغير موجود، بحيث يصير كل شيء صادقاً².

إن الحقيقة باعتبارها تطابقاً بين الفكرة والواقع لها استخداماتها الصحيحة، والتي تستثمر بشكل ناجع في مجال الحقائق العلمية، فلكي يكتسب خبر ما صفة الصدق يلزم إجراء الملاحظات وتكرار التجارب الواحدة تلو الأخرى بحيث لا يخطئ مضمون الخبر في كل مرة يجري فيها الاختبار.

نلاحظ أن الماء يجمد عندما يصل صفر درجة مئوية في ظروف الضغط الجوي الطبيعي (1 أتموسفير أو 101.3 كيلو باسكال)، ويغلي في ظل الظروف نفسها عند بلوغ مائة درجة مئوية، فتتكون لدينا معرفة صحيحة هي مزيج من المعرفة القبلية الخالصة (الضرورات العقلية) ومن المعرفة الحسية التجريبية.

وتستخدم الحقيقة كتطابق بين المعلومة والواقع في مجال الأخبار التاريخية. فخير مثل حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل للآداب سنة 1988 هو حقيقة تاريخية، تشهد على صدقها القرائن العديدة من السجلات الصحفية المكتوبة، وشهادات الأحياء وما خلفه الأموات من آثار وتسجيلات مرئية ومسموعة ومكتوبة شاهدة أيضاً.

ويتم إلى وقتنا الحاضر تأييد نظرية أرسطو في اعتبار الحقيقة تطابقاً بين الفكر والواقع.

يقول برتراند راسل: [هناك ثلاثة أمور يجب ملاحظتها في محاولة الكشف عن طبيعة الحقيقة، وهذه الأمور الثلاثة لا بد أن تستوفيها أية نظرية في هذا الصدد. {وهي باختصار:} 1- صياغة نظرية الحقيقة بطريقة تنطوي على قابلية أن يكون عكسها خاطئاً. 2 - الحقيقة والخطأ هما من صفات المعتقدات والآراء،

1- أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، كتاب "مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو". شركة نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع. الكتاب الرابع، 1011a، الفقرة السابعة، الصفحة 334.

2- المصدر نفسه، الصفحة 335.

لذا فإن توفر هذه الأخيرة (المعتقدات) لازم لقابلية التخطئة. 3 - حقيقة المعتقد أو بطلانه يتجاوز المعتقد في حد ذاته، ويتعداه إلى شيء خارج عنه¹.

من أجل تحليل كلام راسل وتفصيله بشكل مبسط سنقوم بتجزئته على الشكل الآتي:

أولاً: النقاط الثلاث الأساسية في العلاقة بين الفكر والواقع

التمييز بين الحقيقة الذهنية والحقيقة الواقعية:

هنا يشير راسل إلى أن الأفكار أو المعتقدات التي نحملها ليست بالضرورة انعكاساً مباشراً للواقع. وبعبارة أخرى، قد يكون لدينا اعتقاد معين، لكنه لا يضمن أن هذا الاعتقاد مطابق للحقيقة.

خطأ قصر العالم على مجموعة من الحقائق المفردة:

ينتقد راسل النظرة التي تعتبر أن العالم هو فقط مجموعة من الأشياء المنفصلة (مثل مجموعة من الوقائع أو الأحداث).

هذه النظرة تختزل العالم إلى وقائع متفرقة دون الأخذ بعين الاعتبار العلاقات أو السياقات التي تربط بينها.

العالم كلي وليس مجرد مجموعة من الأشياء:

هنا يوضح راسل فكرة أكثر عمقا وهي أن العالم لا يتكون فقط من أشياء منفردة، بل هو "كل ما هو موجود" مع كل تعقيداته وعلاقاته. وهذا يعني أن العالم يحتوي على كل ما نعرفه وما لم نعرفه بعد، وعلى الحقائق وما يربط بينها.

يحاول راسل هنا تجاوز النظرة التي تعتبر أن فهم الواقع يتم عبر تجميع الوقائع المنفردة. بل إن الحقيقة عنده تتطلب النظر في "الكل"، بما يشمل ليس فقط الأشياء الموجودة، بل كيف ترتبط هذه الأشياء معاً في إطار أكبر.

يقول راسل: [لكي نعرف أن حكمين مثلاً ملتئمين أحدهما مع الآخر فلا بد أن نعرف بعض الحقائق مثل قانون التناقض. فإن الحكمين {هذه الشجرة شجرة زان} و {هذه الشجرة ليست بشجرة زان} هما حكمان غير ملتئمين بسبب قانون التناقض. ولكن إن أخضعنا قانون التناقض نفسه لمعيار الالتئام فإننا نجد، إذا شئنا أن نفرض أنه قانون خاطئ، أنه لا يمكن أن يلتئم أي حكم مع حكم آخر]².

ولفهم مثال "شجرة الزان" الوارد في كلام راسل بشكل دقيق، نحتاج إلى وضعه في سياق النقاش الفلسفي الذي يعالجه راسل حول الفرق بين الفكرة عن الشيء والواقع الخارجي.

أهمية مثال "شجرة الزان":

1- مشكلات الفلسفة، ص: 129.

2- المرجع نفسه، الصفحة: 131.

إن الغرض من المثال هو توضيح أن هناك فرقاً بين معتقداتنا أو أفكارنا حول شيء ما (في هذه الحالة، شجرة الزان)، وبين حقيقة ذلك الشيء في الواقع الخارجي.

المثال يُظهر أن الفكر قد يكون خاطئاً أو غير مطابق للواقع، حتى عندما يبدو منطقياً في أذهاننا.

كيف يعمل المثال؟

افتراض معتقد معين:

قد يعتقد شخص ما أن الشجرة التي يراها هي "شجرة زان". هذا المعتقد هو فكرة ذهنية، أي صورة عقلية أو حكم ذهني حول الواقع.

تباين المعتقد مع الواقع:

ولكن في الحقيقة، قد تكون الشجرة من نوع آخر (ليست شجرة زان). هنا يتضح أن المعتقد الذي حمله الشخص ليس مطابقاً للواقع، بالرغم من أن الفكرة كانت واضحة وبدت له صحيحة.

الفرق بين الصواب والخطأ في الفكر:

الفكرة الخاطئة ("هذه شجرة زان") تكشف لنا أن الحقيقة لا تعتمد فقط على ما نظنه أو نعتقده. ولذلك يجب أن تكون هناك مطابقة بين ما يوجد في أذهاننا وبين الواقع الخارجي.

هنا، يبرز الواقع مستقلاً عن معتقداتنا، ويجب أن يتطابق الحكم العقلي مع الواقع حتى يُعدَّ "صحيحاً". مغزى استخدام المثال في سياق الحقيقة:

يستخدم راسل هذا المثال لنقد فكرة أن الفكر يمكنه لوحده أن يحدد الحقيقة. إذ حتى لو كنا نظن أننا نعرف شيئاً، فقد يمكن أن نكون غير مصيبين في حكمنا حوله.

إن الواقعة (Fact) هنا تتمثل في حقيقة الشجرة، أي ما هي عليه الشجرة فعلاً (سواء كانت شجرة زان أو غير ذلك). وبالتالي، يظهر الفرق بين المعتقد (Belief) الذي قد يكون صحيحاً أو خاطئاً، والحقيقة التي تتطلب تطابقاً بين الفكر والواقع.

إن مثال "شجرة الزان" يوضح أن المطابقة بين الفكرة والواقع شرط أساسي للحقيقة. فقد يمكن أن نكون مقتنعين بمعتقد ما، ولكنه في الحقيقة قد لا يتطابق مع الواقع.

وإذاً، فالحقيقة ليست ما نعتقده فقط، بل هي ما يتوافق مع الواقع الفعلي. ومن هنا يظهر أن العالم الخارجي، وليس الاتساق المنطقي، هو المرجع النهائي للحكم على صحة معتقداتنا.

يقول راسل في كتابه مشكلات الفلسفة في ختام الفقرة السابقة: [وهذا الشكل تزودنا قوانين المنطق بالهيكل أو الإطار الذي يمكن تطبيق معيار الاتساق ضمن نطاقه، ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تثبت من صحتها بذلك المعيار].

يقدم برتراند راسل في هذا الاقتباس نقطة فلسفية عميقة تتعلق بطبيعة قوانين المنطق ودورها في تأسيس منطق الحقيقة والاتساق . ولفهم وتحليل هذه الفكرة، سنقوم بتقسيمها إلى خطوات محددة أيضاً:

قوانين المنطق توفر الإطار الضروري للتفكير:

يشير راسل إلى أن قوانين المنطق (مثل قانون عدم التناقض وقانون الهوية) هي البنية الأساسية التي يعتمد عليها الفكر لتحقيق الاتساق الداخلي.

وبذلك يُعِيننا المنطق في عملية تجنب التناقضات أثناء التفكير، وبدونه لن يكون هناك إطار عقلي يمكننا من التفكير بشكل متماسك وصحيح.

معياري الاتساق وحده لا يكفي لإثبات صحة القوانين:

يشير راسل إلى أن مجرد تحقيق الاتساق الداخلي في مجموعة من الأفكار أو الأحكام ليس دليلاً على صحتها. حيث يمكن أن يكون لدينا نظام فكري متسق، لكنه غير مطابق للواقع.

وبتعبير مباشر، إن الاتساق وحده ليس كافياً للحكم على أن القوانين التي نستخدمها صحيحة في وصف الواقع. بل يجب أن يكون هناك تطابق مع الواقع الخارجي، والذي يغدو شرطاً للحقيقة.

عدم إمكانية اختبار صحة المنطق بنفسه بنفس معاييرهِ:

تقرير هذه الفكرة الفلسفية المهم كالاتي: لا يمكن استخدام قوانين المنطق لإثبات صحة المنطق نفسه . وذلك لأن استخدامه بهذا الشكل يؤدي إلى دائرة مفرغة، حيث نعتمد على الشيء الذي نحاول إثباته.

ويشير هذا الأمر إلى إشكالية فلسفية قديمة تتعلق بحدود المعرفة: كيف يمكن إثبات صحة المبادئ الأساسية (مثل المنطق) إذا كنا سنستخدمها نفسها في إثبات نفسها؟

إشكالية تبرير قوانين المنطق:

إن التساؤل: كيف نثبت أن قوانين المنطق صحيحة؟ هو تساؤل يندرج ضمن التساؤلات المرتبطة بمجال الاستمولوجيا (نظرية المعرفة)، حيث يحاول الفلاسفة فهم الأسس التي تقوم عليها المعرفة اليقينية.

وبالنسبة لراسل - ومثله فيتجنشتاين في مرحلته الأولى - فقد كان يرى أن المنطق هو إطار تفكير ضروري، لكن لا يمكن الحكم على صحة المعتقدات من داخله فقط.

وفيتجنشتاين في كتابه "رسالة منطقية فلسفية" يؤكد أيضاً على أن اللغة والمنطق هما صورة للعالم، لكننا لا نستطيع الحكم على صحتها إلا من خلال تجربة العالم الخارجي.

تأثير الفلسفة التجريبية:

وقد يكون رؤية راسل متأثرة بأصداء الفكر التجريبي، حيث لا تكفي الاتساقات النظرية، بل يتحتم أن تكون الأفكار قابلة للتحقق من خلال الواقع والتجربة.

إن هذا الموقف في الأخير، هو رفض للنظرة العقلانية الخالصة التي ترى أن الفكر المتسق داخليًا كافٍ لتبرير صحة الأفكار. وذلك ضداً على أنصار الحتمية المطلقة، مثل كانط، الذين يرون المنطق على أنه بنية عقلية قبلية ضرورية، وأنه لا يمكن التفكير بدونه.

وصفوة القول، إن قوانين المنطق ضرورية لإطار لبناء الأفكار المتسقة، ولكنها غير كافية وحدها لإثبات صحة أي فكرة أو معتقد.

ولا يمكن استخدام المنطق لإثبات صحة المنطق نفسه، وهو ما يعكس حدود المعرفة البشرية. كما يجب على الفكر الفلسفي ألا يقتصر على تحقيق الاتساق الداخلي، لأن الحقيقة تتطلب ما هو أكثر من الاتساق: المطابقة بين الفكر والواقع.

2-1-2 - لودفيج فيتجنشتاين:

وبالنسبة للفيلسوف النمساوي لودفيج فيتجنشتاين فإنه يؤكد على أن: [العالم هو كل ما هو موجود. العالم هو مجموع الوقائع، وليس مجموع الأشياء]¹.

مفهوم الوقائع الذرية:

الوقائع (facts): لا يتكون الواقع، من وجهة نظر فيتجنشتاين، من مجرد أشياء معزولة. إن الواقع بحسبه يتكون من وقائع. فالوقائع هي تجسيد لموقف هو عبارة عن النحو الذي توجد عليه الأشياء. هذا الوضع هو الطريقة التي ترتبط بها الأشياء.

ويوضح الدكتور عزمي سلام ما يرى أن فيتجنشتاين كان يقصده حينما يستخدم كلمة واقعة (fact) في "الرسالة" على أكثر من نحو- وهو الأمر الذي حَيَّرَ الكثير من شُرَّاح فلسفته - على الشكل الآتي:

الوقائع بشكل عام، كما ورد في رسالته المنطقية الفلسفية تكون:

أ - إما مركبة تتكون من وقائع أخرى أبسط منها.

ب - أو بسيطة وهي ما يسميها فيتجنشتاين بالواقعة الذرية، والتي لا تتكون من وقائع أبسط منها.

ج - أو تكون موجبة حين تشير إلى ترابط الأشياء على نحو معين في الواقع الخارجي كالقول (القلم على يمين الكتاب) ويكون القلم موجوداً بالفعل على يمين الكتاب.

ج - أو تكون وقائع سالبة لا تمثل الطريقة التي توجد بها الأشياء في الواقع الخارجي².

1- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Proposition 1.1. Traduit par Gilles Gaston Granger, ©Éditions Gallimard. 1993, p: 33.

2- الدكتور عزمي سلام، لدفيج فيتجنشتاين، دار المعارف بمصر، القاهرة، د. ت. ص: 91.

الوقائع الذرية (Atomic Facts): الوقائع الذرية هي أبسط الوقائع أو هي الوقائع الأساسية التي لا يمكن تقسيمها إلى وقائع أصغر منها. فهي تعتبر اللبنة الدنيا التي تتركب منها بنية الواقع، وعليها تنبني الحقائق الأكثر تعقيدا. إن كل واقعة ذرية هي عبارة عن مجموعة الأشياء المتعلق بعضها ببعض¹. وهي تركيبة قوامها أشياء مترابطة مثل حلقات في سلسلة².

ويمكن أن نوضح الواقعة الذرية، والتي هي من أشد الألفاظ غموضا في فلسفته على النحو الآتي: لتخيل كائنين بسيطين، أ و ب. فالواقعة الذرية يمكن أن تكون أن "أ يقع بجوار ب" ولا يمكن تقسيم هذه الحقيقة الواقعية إلى واقعة أبسط منها دون أن تفقد معناها. وكذلك يمكن أن تتكون الحقائق الأكثر تعقيدا من عدة وقائع ذرية. ومثال ذلك مثلا: [إذا قلت "القلم على يمين الكتاب" فهذا القول يعبر عن واقعة بسيطة ذرية، أما إذا قلت "القلم على يمين الكتاب وهو كتاب في المنطق" جاء ذاك القول معبرا عن واقعة مركبة³]. وهي وجود القلم على يمين الكتاب من جهة، واتصاف الكتاب بأنه كنان في المنطق. وإذا فهي مكونة من واقعيتين ذريتين متميزتين هما: 1- "القلم على يمين الكتاب" و 2- "الكتاب كتاب في المنطق".

تعتبر الوقائع الذرية ضرورية من وجهة نظر فيتجنشتاين لأنها تشكل بنية الواقع، وهي ما يمكن تمثيله بالافتراضات الذرية في اللغة. القضية الذرية هي جملة بسيطة تتوافق مباشرة مع واقعة ذرية، والواقعة الذرية هي التي تسمح للغة "بإظهار" بنية العالم.

إن العالم بحسب فيتجنشتاين في رسالته المنطقية هو مجموعة حقائق واقعية وليس مجرد أشياء. وهذا ما ينبغي أن يدفعنا أكثر إلى تركيز اهتمامنا أكثر على إدراك العلاقات بين هاته الوقائع. إن القضية (proposition) بحسب الفيلسوف النمساوي هي [صورة عن الواقع. القضية هي نموذج للواقع كما نتخيله]⁴.

إن القضية بهذا اللحاظ تصوير للواقع بمقتضى ما لدينا من الخيال. فلا تكون صادقة إلا ما دامت تعكس الواقع كما يتجلى في العالم. فقولنا (هناك شجرة في الحديقة) قضية صادقة إذا، وفقط إذا، كانت توجد حقا شجرة في الواقع داخل حديقة. أي أن القضية تمثل لنا الواقع في وضعية محددة.

وهذا الترابط بين الصورة المنطقية للواقع وبين العلامات اللغوية كاف للتدليل على صدق القضية عند كل من أرسطو ورسول، ولكن يزيد فيتجنشتاين عنصرا آخر، وهو التمثيل البصري، فيلزم بحسبه تطابق

1- Tractatus Logico-Philosophicus, Proposition 2.01, p34. Et (2.011).

2- Ibid. Proposition 2.03, p 37.

3- لدفيج فيتجنشتاين، ص 100-101.

4- Tractatus Logico-Philosophicus, Proposition 4.01, p 51.

الصورة الشكلانية مع الصورة البصرية العيانية في الواقع. إنه يفترض ضرورة تصوير القضايا للنماذج الواقعية بشكل دقيق يصف بنية الواقع الفعلي في كل تفاصيله¹.

إن قولنا (الطاولة من خشب) يجب أن يمثل لنا بنية الواقع الفعلي في أدق تفاصيله، فمثلاً إذا كانت الطاولة نصفها خشب ونصفها من معدن الحديد، فإن القضية لا تكون صادقة. ينبغي للقضية أن تتماهى مع الواقع حد التماثل.

فإذا كان رسل يهتم بالترابط بين العبارات اللغوية والشكل المنطقي للواقع المباشر فإن فتجنشتاين يشترط التطابق بين الصورة المنطقية والبنية البصرية للواقع.

2-1-3- محدودية نظرية التطابق:

سبق أن حددنا مجالات ثلاثة تتلاءم مع نظرية التطابق، وهي مجال العلوم الطبيعية، والأخبار والمعارف التاريخية، والحياة اليومية.

ففي العلوم الفيزيائية إن قضية مثل قضية دوران الأرض حول الشمس هي قضية صادقة لأن العديد من القرائن العلمية المقرونة بالملاحظة التجريبية المتكررة دلت على صحتها. ومن بينها المشاهدات التي يقوم بها رواد الفضاء، والقياسات الفلكية الرياضية المبرهن عليها.

وفي مجال علوم الحياة فإن قضية توفر الإنسان على 46 كروموزوم هي قضية صادقة لأنها تتطابق مع الملاحظات التي أجريت في إطار الدراسات الجينية.

كما أن إقراراً بسيطاً في حياتنا اليومية من قبيل: المعطف معلق على المشجب. هو إعلان صادق صحيح إذا كان هناك فعلاً يوجد معطف معلق على المشجب.

2-1-4- نقود على النظرية:

أ - مشكل الحدث:

ما معنى الحدث؟ الحدث هو واقعة أو حادثة تطرأ في إطار الزمان والمكان المحددين ضمن الواقع كما بين فتجنشتاين. فالواقع بحسبه هو مجموع الوقائع، أي الإطار الشامل الذي يضم جميع الأحداث.

يعتقد العديد من الفلاسفة أن الحدث هو بنية معقدة، وتكتسي طابع الذاتية.

يرى الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران أن تصورنا للحقيقة يختلف من فرد لآخر، فليس كل الأفراد ينظرون إلى الشيء عينه بالطريقة نفسها في كل الأحوال.

يقول في كتابه "المنهج" الذي يعتبر عمدة مشروعه الفكري، وعصارة أبحاثه ونظرياته: [الحقيقة ليست واحدة، بل متعددة. والتعقيد يكمن في حقيقة أن الحقيقة غالباً ما تكون متناقضة وغامضة].

1- ويعزو بعض المتخصصين في فكر فتجنشتاين هذه النزعة في تصوير القضايا إلى رسم نموذجي منطقي بكتاب "مبادئ الميكانيكا" للعالم الفيزيائي الألماني "هينريش هيرتز". انظر تقديم كتاب "بحوث فلسفية"، لودفيج فتجنشتاين، ترجمة وتعليق عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي. إصدارات جامعة الكويت. د.ت. ص 12.

إن طبيعة الإدراك الإنساني طبيعة تتسم بالذاتية، فتتأثر بالمشاعر، وبالقناعات الشخصية، وبالتجارب، وبمخزون الذكريات، بل وحتى بالأوضاع الاجتماعية والطبقية كما وضع ماركس. فقد ينظر عدة أشخاص لحادثة معينة ويلاحظون كامل مجرياتها أو بعضها من مجرياتها، ولكن يخرج كل واحد منهم بخلاصة مختلفة تتضارب مع ما أدركه الآخرون نتيجة لاختلاف إدراكهما الشخصية. وبسبب مثل هذه التأملات ونتيجة لأبحاث طويلة في مجالات تخصصية مختلفة طوّر موران نظرية تقوم على التعقيد ورؤية التعدد في الحقيقة الإنسانية.

يقول إدغار موران: "[إن الرؤية المبسطة هي أن نقول: إن الجزء يوجد في الكل. أما الرؤية المعقدة فلا تكفي بالقول فقط إن الجزء في الكل، إذ الكل هو في صميم الجزء الذي هو بدوره داخل الكل! وهذا التعقيد هو شيء آخر غير خلط الكل في كل شيء أو عكس ذلك]."¹

فمن أجل فهم العالم لا بد من تطوير منظور تعددي ومركب يعترف بمختلف المنظورات على تباين أشكالها نتيجة الغموض والتعقيد الذي يلف الظواهر، وعلاقات الترابط بين الأشياء التي تجعلها تظل غامضة وغير متميزة بشكل تام.

حين يؤكد فتجنشتاين على أن القضية تمثل نموذجاً للواقع كما يتجلى لخيالنا فإنه لم يُولِ التدقيق اللازم لمفهوم الخيال، ولمفهوم المثال. فليست العلاقة بين الواقع القائم وعالم الذهن بالعلاقة البسيطة التي تحتاج فقط إلى جملة من الرموز لكي تدل على ما هو موجود خارج الذات، أي في العالم، وإنما هناك وسيط أنطولوجي بالغ الخطورة، وعلى مستوى عال من التعقيد، وهو اللغة الطبيعية الإنسانية بما تضره من التمثيلات القيمية والوجدانية.

ب - الولوج إلى معنى الحدث:

عرف فتجنشتاين تحولاً في موقفه المتسم بالصرامة المنطقية في تمثيل اللغة للعالم، وعاد في كتاباته اللاحقة وخصوصاً في "المباحث الفلسفية" يراجع مواقفه والكثير من مقولاته. وهو ما شكل فيما بعد منعطفاً لغويًا أثر على كثير من الفلاسفة والمفكرين من أمثال جيلبيرت ريل، وأوستين، وجون سيرل، وريشارد رورتي وغيرهم حيث قاموا بإنجاز مراجعات وتدقيقات لتصوراتهم الفلسفية².

في "المباحث الفلسفية" شدد الفيلسوف النمساوي على أهمية لغة الكلام ومدى تأثير المعنى بسياق الكلام في مجريات الأحاديث اليومية، وأدرج مفهوم "الألعاب اللغوية" و"أشكال الحياة" ليؤكد على أهمية الاستعمال اللغوي في التعبير عن مختلف أنواع النشاط الإنساني في بيئات اجتماعية مختلفة.

1- Edgar Morin, Introduction à la pensée complexe. Editeur : Point, Septembre 2014. P117.

2- انظر في الكتب التالية لهؤلاء المفكرين:

Gilbert Ryle "The Concept of Mind" (1949) J.L. Austin, "How to Do Things with Words" (1962). John Searle, "Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language" (1969). Richard Rorty, "Philosophy and the Mirror of Nature" (1979).

لقد طرح نهائياً فكرة وجود بنية منطقية عميقة لكل اللغات، وهي الفكرة التي ظل تشومسكي متشبثاً بها زاعماً أن هناك نحو كلياً هو عبارة عن بنية منطقية فطرية سابقة على وجود الشخص، وتتحكم في الإنسان لحظة اكتسابه للغة، وعند استعماله لها.

يقول تشومسكي في كتاب "نظرية الربط العاملي" ما أود فعله هنا، هو قبل كل شيء استكشاف عدد من الإمكانيات الداخلية لنظامٍ مُوجّه، عوضاً عن مجرد الاكتفاء بالوصف الدقيق وهو ما سيكون حينذاك نحو كلياً (GU)¹. وهذا النحو الكلي يتألف من أنظمة تحتية تدخل في عملية تفاعل يمكننا النظر إليها من زوايا متعددة. وفي ظل زاوية واحدة من هذه الزوايا، تؤلف هذه الأنظمة التحتية مختلف المكونات الدنيا لنظام القواعد في النحو².

ويمكن إدراج النظرية التوليدية التحويلية ضمن النظريات الاتساقية لأنها تعنى فقط بتكوين تصور متسق مع الأهداف الأولية التي رسمها تشومسكي، والتي تهتم أساساً بالمشاكل التركيبية³، ولا تبالى بشكل جدي بالملاحظات التجريبية التي يزود بها اللسانيون النموذج التوليدي التحويلي.

لقد ظل تشومسكي يعتقد أن المهمة الأصلية للسانيات هي تكوين أنحاء اللغات الخاصة، بحيث يكون على عاتق كل نحو خاص أن يصف بدقة الكفاية التي يكتسبها متكلم تلك اللغة⁴.

وقد بين العديد من اللسانيين (كاتز، وفودور، وبوستال، وجاكندوف⁵) محدودية النموذج البنيوي التوليدي في وصف التنوع والغنى الدلالي والمفهومي الذي تمارسه اللغة في الواقع الفعلي لكن تشومسكي ظل يتحدث عن المتكلم المستمع المثالي داخل جماعة لغوية مثالية لكي يستجيب لرغبته في وضع منطق رياضي محكم كلفه السقوط في الاختزال المخل بحقيقة الغنى والتنوع والتعقيد في الحقيقة الإنسانية، وفي حقيقة

1- Noam Chomsky, Théorie du gouvernement et du liage, les conférences de Pise.(parution originale en anglais : 1981) Traduit de l-anglais par Pierre Pica. Editions du Seuil, avril 1991, pour la traduction française. P20.

2- Ibid. p23.

3- Noam Chomsky, Remarks on nominalization (1970) in Studies on semantics in Generative Grammar. Second printing 1975. Mouton, The Hague, Paris. P: 12.

4- Studies on semantics in Generative Grammar, p: 11.

5- جيرولد كاتز Jerrold Katz. بنية النظرية الدلالية The Structure of a Semantic Theory (1963)، (شارك في تأليفه جيرى أ. فودور Jerry A. Fodor). وفلسفة اللغة The Philosophy of Language (1964)، (شارك في تأليفه جيرى أ. فودور). النظرية الدلالية Semantic Theory (1972)، لقد طور كاتز مفهوم الدلالة التوليدية، والتي توفر تمثيلاً سوريا للمعاني اللغوية بشكل مستقل عن البناء التركيبي للجملة. وكان يهدف إلى استكمال نموذج تشومسكي التوليدي من خلال تقديم تحليل أكثر تفصيلاً لعلم الدلالة.

بول بوستال Paul Postal، On Raising: One Rule of English Grammar and Its Theoretical Implications (1974)، Ray Jackendoff، Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution (2002)،

يقترح جاكندوف في هذا النموذج أن اللغة تتكون من ثلاثة مكونات مستقلة ولكن مترابطة: علم الأصوات، والتركيب، وعلم الدلالة. وهو نموذج يبتعد عن نموذج تشومسكي الذي يقوم على فكرة أن التركيب syntax هو البنية الأساسية التي تشتق منها كل مكونات اللغة الأخرى.

اللغة الإبداعية التي هي المظهر الذي يتجلى من خلاله الكائن البشري، ويفضل به على سائر الكائنات الحية في هذا الكوكب.

هنا، يكمن مأزق النحو الكلي ذي المنطق الصوري، كما يرى المفكر الناقد علي حرب، حيث إن ما يهم وما هو مطلوب [هو النسق الصوري الذي يجرد اللغة من نبضها الحي وطاقاتها التعبيرية أو كثافتها الرمزية، لكي يحولها إلى مجرد مبادئ عامة]¹.

وهذا هو شأن النحو الكلي لدى تشومسكي، إنه كما يقول المفكر اللبناني [يغفل اللغات الطبيعية، فيما يبحث عن طبيعة اللغة، ويهمل الفوارق بين اللغات بقدر ما يتعلق بمعنى مفارق سابق على كل ممارسة لغوية]².

وإذا كان بعض المفكرين والفلاسفة يظلون مؤمنين بمتانة أنساقهم النظرية فإن فتجنشتاين لم يكن واحداً من هؤلاء، وشهد تطورات جذرية على امتداد مسار حياته الفكرية. لم يعد يحفل فتجنشتاين بتأسيس بناءات صورية صارمة أو بتشديد حقائق فلسفية نهائية لأنه أدرك الطابع الاجتماعي للغة وأهمية عنصر الدلالة، وصار يبحث عن الاستعمالات داخل السياقات المتعددة، ويحاول التحرر جاهداً من أفكاره التي ذهب إليها في "الرسالة المنطقية الفلسفية". وصار يرى إلى الفلسفة باعتبارها علاجاً لا يسعى لكشف الحقائق الميتافيزيقية بقدر ما تسعى إلى توضيح المآزق التي يقع فيها الفكر الإنساني³.

في الواقع ليست كل الحقائق تقوم على البدهاة والوضوح بحيث لا يتطرق إليها الشك، كما بشر ديكرت في مقالة المنهج. فما خلا الحقائق الرياضية التي تقوم بدورها بناءً على مسلمات بدئية ومبرهنات وفرضيات فإن فكرة البدهاة والوضوح تتبدد حينما يسلب النظر على العلاقات بين ظواهر الوجود الإنساني المختلفة. فقد يتفق الفلاسفة والعلماء على حد سواء على أن مجموع زوايا أي مثلث يساوي 180 درجة، وأن 2 و 3 و 5 و 7 و 11 هي أعداد أولية لأنها أعداد صحيحة أكبر من واحد ولا تقبل القسمة إلا على نفسها وعلى 1، وأنه في هندسة أوقليدية لا يمر بين نقطتين إلا مستقيم واحد.

ولكن، هل اتفق الفلاسفة يوماً في الحاضر أو في الماضي حول أحد المفاهيم المؤسسة لحياة البشر على الأرض كالحق والعدالة، والخير والفضيلة، والسعادة والجمال؟ أو حتى حول مفهوم الحقيقة نفسه؟ ما الحقيقي الأصيل؟ وما الكاذب وما الزائف؟

إننا في عالم الحياة لا نواجه عالم الأرقام والرموز المجردة، عالم الخطوط والسطوح في المستوى الممتدة بلا حدود في جميع الاتجاهات. بل إننا هنا نجابه الحد. للرمز حد يتوقف عنده، فالانتقال من عالم الرموز المجردة، من التحليلات الأولى بلغة أرسطو، إلى عالم التحليلات الثواني، أي عالم الوقائع والأشياء يمر

1- علي حرب، الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص 117.

2- المصدر والصفحة نفسهما.

3- لودفيك فتجنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، أبريل 2007. الفقرة 255، ص 264.

بالضرورة عبر وسيط. الانتقال من مستوى المعرفة الإستمولوجية إلى مستوى عالم الذات - عالم الأونطولوجيا الذي يتوسط الأنا المفكر - يمرُّ بالضرورة عبر وساطة اللغة الطبيعية.

إن الإنسان كائن متحدث باللغة، وهو إذ يتحدث بألفاظ لا يستطيع أن يضمن كيف سيتحدث عندما يود شرح ما بداخله، أو وصف ما يعتريه في مخاوفه، أو وصف ما يمثل أمامه على سبيل العادة أو الفُجاءة. لا يعرف مسبقاً حجم المفردات التي سيتفوه بها، ولا طبيعة الكلمات التي سيحيكها، ولا أسلوب الكلام الذي سيصنعه، أو حتى الذي سيتلفظ به غيره. بيد أن الإنسان منخرط في لعبة الكلام، يتكلم ويسمع، ويجيب، ويعيد صياغة الأحداث التي سبق له الحديث عنها في لحظة زمنية لاحقة ليؤكد على المضمون السالف بكلمات أخرى تنعجن بما يستولي على نفسه من الأحاسيس، وبما يمر بذهنه من الأخيلة والذكريات، وربما استزاد من العلم والمعرفة ومن التجارب فارتقى فهمه، وتلطف أسلوبه، ونضج عقله فطفقت تنبدي له الأمور الماضية على غير ما كانت تنطوي عليه عنده من الحقائق، رغم أن الحدث هو نفسه لم يتغير، ولكن المنظور قد تغير.

إن التغير والصراع بين الأضداد والمتناقضات هي مظاهر راسخة ومتجذرة في الواقع. وكما قال هيراقليطس فالوفاق والصراع هما الأب والأم لكل شيء¹.

ومن هنا، فإن الولوج إلى دلالة الحدث يتم من خلال زوايا مختلفة للنظر، فيغدو بذلك الحدث شبكة من المعاني والعلاقات وليس بعداً وحيد الدلالة. فالحدث ليس جسماً صلباً تجري عليه بديهيات الهوية وعدم التناقض بشكل صارم. ثمة دوماً فسحة لإعادة الاعتبار والتأويل. فقد يكون الحدث واحداً، وتعدد الآراء والأحكام حوله.

ففي نظر المحكمة مثلاً، قد يبدو الشخص جانياً، وكذلك قد ترى إليه العامة. ثم فجأة قد تتغير نظرة الجميع، فيتبدل الرأي ويتداعى الحكم السابق حول الحدث حين تطرأ على المشهد كله إضافة دليل واحد – ربما كان متوافراً منذ البداية – لم يكن قد طفا على سطح الأحداث حتى استطاع شخص ما فكر بشكل مختلف، وأعاد ترتيب قطع المشهد من جديد ليقف على حقائق جديدة من شأنها أن تغير الصورة كاملة وتقلبها رأساً على عقب.

إن مثل هذا الانتقال من مستوى الضروريات العقلية، أي من المسلمات البديهية والبراهين المستنفذة منها، لا يعفي المرء من المرور بالموقف الفلسفي، وبالموقف من الحقيقة، ومن إشكالية الخطاب والحقيقة. وهنا يربط الفيلسوف، إذ هو دائم الوقوف في موقف البين-بين. فما الموقف الفلسفي؟ وما الموقف من الحقيقة؟

سنرجى الحديث عن الموقف الفلسفي وعن الموقف من الحقيقة، وعن خطاب الحقيقة، ريثما نتحدث عن بقية التصورات الفلسفية حول نظرية الحقيقة، وأقصد نظرية الاتساق والنظرية البرجماتية.

1- Entretien entre Edgar Morin et Pablo Servigne, en décembre 2019.

رابط الموقع: <https://escapethecity.life/je-vois-des-ilots-de-survie-des-oasis-instants-avec-edgar-morin>

3- نظرية الاتساق :Théorie de la cohésion

يمكن تعريف الحقيقة كاتساق باعتبارها نسقا منسجما يخلو من التناقض. فالحقيقة من خلال هذا المنظور ترى أن كل قضية صادقة إذا كانت متسقة مع مجموع القضايا أو المعتقدات المعززة بالأدلة العقلية. وكل قضية تعتبر صادقة إذا اندمجت بشكل غير متناقض مع نظام من المعتقدات المؤسس سلفا. إن معرفة الصواب في قضية ما يتعلق بمدى ترابط هذه القضية مع باقي القضايا التي تشكل النسق بغض النظر عن علاقتها بالواقع الخارجي. ولذلك فإن هناك تعارضا أساسيا بين هاته النظرية ونظرية التطابق، حيث يجب في هذه الأخيرة أن تتوفر على مماثلة ضرورية بين القضايا والوقائع الموضوعية. وإذا كان الاتساق يفترض التحليل المنطقي للعلاقات القائمة بين القضايا، فإن التطابق يوجب عملية التحقق التجريبي من أجل الحكم على صدق القضايا. وتندرج العديد من الأنظمة الفلسفية داخل مبدأ الاتساق، ومن بينها الواحدية المادية لباروخ سبينوزا في كتابه "الأخلاق" (1677)، والمنهجية الجدلية، وخصوصا كما تجلت في كتاب هيجل الأساسي "فنومينولوجيا الروح" (1807)، وفلسفة فرانسيس هبريت برادلي فيلسوف المثالية المطلقة كما تجلت في كتابه المحوري "المظهر والواقع" (1893).

3-1- باروخ سبينوزا (1632-1677م):

شيد سبينوزا نظاما فلسفيا يلعب فيه الاتساق دورا مركزيا، فمن خلال مقارنة استنباطية على الطريقة الأقلية أسس لرؤية واحدة مادية للحقيقة. ينطلق الفيلسوف الهولندي من التعريفات والمصادرات البراهين التي يستنبط منها صحة القضايا التي يطرحها. وكل قضية ترتبط منطقيا بالقضايا الأخرى وتستنتج منها بطريقة استدلالية. وهكذا استطاع خلق نظام متسق من الأفكار يشد بعضه بعضا ويرتبط فيه الكل بالجزء. ينطلق سبينوزا من فكرة الإله الذي يعتبره جوهر لا متناهيا ووحيدا، ويبني عليه باقي القضايا حول طبيعة العقل والجسد والانفعالات. فهو يدعم الفكرة التي تقول إن كل ما في العالم هو مجرد مظاهر لجوهر واحد، الله أو الطبيعة. هذا الجوهر الأحده له عدد لا متناه من الصفات (attributs)، ونحن ككائنات عاقلة لا نعرف منها سوى صفتين اثنتين هما: الامتداد والفكر. ويربط سبينوزا الله بالطبيعة، ويعتبره جوهرًا لا نهائيًا فريداً، وله عدد لا نهائي من الصفات. وبالنسبة له، فإن كل ما هو موجود هو في الله وهو جزء من الله. ومن ثم فهو يرفض ثنائية ديكرت ويدافع عن رؤية تتسم بوحدة الوجود في تصور موضوع الألوهية. ويميز سبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة: الخيال والعقل والمعرفة الحدسية. ويعتبر هذا النوع الثالث من المعرفة أعلى أنواع المعارف وأكثرها اتساقا، لأنه يسمح برؤية الأشياء من زاوية الخلود والديمومة، باعتباره حالا (mode) من الجوهر الإلهي.

3-1-1- الجوهر والصفات والأحوال:

وفقاً لسبينوزا، هناك جوهر واحد فقط، هو الله/الطبيعة، وكل شيء آخر (الأشياء والعقول والأجسام) هي مجرد "أحوال" أو تعديلات لذلك الجوهر. إن صفات الجوهر هي كل تلك الطرق المختلفة التي يمكن للعقل البشري أن يدركه من خلالها، والأحوال هي الحالات المحددة لذلك الجوهر.

الجوهر: بالنسبة لسبينوزا، هناك جوهر واحد فقط، وهو ما يسميه الله أو الطبيعة (Deus sive Natura). هذا الجوهر لا نهائي وأبدي، ويشكل الحقيقة النهائية والفريدة من نوعها.

الصفات: الصفات هي الأعراض الأساسية للجوهر، وهي التي تمكن العقل البشري من فهم ذلك الجوهر. ويحدد سبينوزا صفتين رئيسيتين هما: الفكر والامتداد، إلا أنه يعتقد أن الجوهر له صفات لا حصر لها، وأن العقل البشري لا يستطيع أن يعرف إلا القليل منها.

الأحوال: الأحوال هي تعديلات لأنماط أو حالات معينة من الجوهر. وهي المظاهر المحددة لصفات الجوهر. وبمعنى آخر، الأحوال هي الطرق التي يتجلى بها الجوهر في أشكال محددة ومتناهية.

خصائص الحال:

الاعتمادية: تعتمد الأحوال في وجودها على الجوهر. ولا يمكن أن توجد ولا تتصور بدون الجوهر، بينما الجوهر موجود بذاته، وهو علة ذاته.

يقول سبينوزا في "الأخلاق" مُحدِّداً خاصية الجوهر: [أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على بناء شيء آخر].¹

وفي التعريف الخامس يحدد الحال بقوله: [أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون في شيء غير ذاته ويُتَصَوَّرُ بشيء غير ذاته].²

القابلية للتغير: الأحوال هي حالات محددة ومتعددة من الجوهر. وهي متحولة وقابلة للتغير، بخلاف الجوهر الذي هو أبدي ولا يتغير.

التفاعل: تتفاعل الأحوال مع بعضها البعض بطريقة سببية. الأحداث في صفة الفكر (مثل الأفكار أو الانفعالات) تكون موازية للأحداث في صفة الامتداد (على سبيل المثال: الحركات الجسدية)، وهو ما يبرز حقيقة التوازي النفس-جسدي عند سبينوزا.

العقل والجسد: يدافع سبينوزا عن فكرة التوازي بين العقل والجسد. ووفقاً له، فإن العقل والجسد هما عرضان مختلفان للجوهر نفسه، وهما بالتالي وجهان لحقيقة واحدة. كل حدث يقع في الجسم يقابله حدث في العقل، والعكس كذلك صحيح.

1- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى أكتوبر 2009، الجزء الأول، التعريف 3، ص: 31.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأخلاق الانفعالات: في عمله الرئيسي "الأخلاق" يقوم سبينوزا بسبر غور طبيعة الانفعالات ودورها في حياة الإنسان. ويقترح أن الانفعالات تنشأ من رغبتنا (conatus)¹ في أن نثابر من أجل وجودنا. وأما الانفعالات السلبية، وهي الأهواء، (passions) فمن شأنها أن تقلل من قوة تفكيرنا وأن تستعبدنا، في حين أن الانفعالات النشطة، أو الرغبات الناشئة عن فهمنا العقلاني فإنها تحررنا وتزيدنا فهما.

يقول في "علم الأخلاق" بأن جميع الانفعالات تعود إلى الرغبة أو الفرح أو الحزن، فالحزن هو ما ينقص ويعيق قوة التفكير في النفس، ولكن انفعالات الفرح والرغبة هي التي تنسب إليها بوصفها فاعلة.²

ولذلك، فإن النعيم أو الغبطة (béatitude)، أو السعادة القصوى، لا تنال إلا متى تقبل الفرد وضعه ومكانه في النظام الطبيعي والإلهي، واعترف بالوحدة والاتساق في كل ما هو موجود.

إن النعيم الحقيقي يأتي من معرفة الله/الطبيعة. ومن خلال فهم ضرورة الأشياء ونظامها. ومن خلال هذا الفهم يستطيع الإنسان أن يحقق الحرية والسلام الداخلي. هذا السلام الذي يؤدي إلى محبة الله الفكرية (amor Dei Intellectis)، وهي عنده أعلى أشكال السعادة.

لقد استطاع سبينوزا من خلال هذه النظرة الواحدة للوجود أن يبدع اتساقية عميقة، وشديدة التماسك، تجاوز عبرها الثنائيات التقليدية بين الروح والجسد، والله والعالم، والذات والشيء. فغدا كل شيء لديه جزءا موصولا بكل واحد موحد.

ويتبين لنا الآن كيف استطاع سبينوزا أن يَشيد نظامًا فلسفيًا صارمًا على الطريقة الاتساقية، يعتمد فيه على مبادئ هندسية، ويسعى من خلاله إلى شرح عمل الكون ويوضح مكاننا فيه بطريقة عقلانية منفصلة عن الخرافات الدينية التي كانت سائدة في عصره.

2-3- جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770-1831م):

المنهج الجدلي: يعتمد هيغل المنهج الجدلي ليرز كيف تنمو الأفكار وتتطور.

وحث يتسنى له تجاوز الجدار الصلب الذي أقامه كانط بين الشيء الظاهر والشيء في ذاته أقام الطريقة الجدلية، حيث إن كل فكرة تُؤلَّد نقيضها، ويستمر مسلسل الصراع بينهما حتى يقود إلى توليف يستوعب القضيتين معا، ويدفع نحو فهم أعلى وأوسع تنتفي فيه كل التناقضات بين القضايا.

والحقيقة بحسب هيغل هي منظومة نسقية تتسامى فيها التناقضات نحو وحدة كلية تامة ومطلقة، تندرج ضمنها كل الأجزاء أو القضايا الجزئية التي تكون في علاقة اتساق مع منطق الجدلي.

إن الجدل عند هيغل سيروية دينامية من الأفكار التي تصطدم بنقائضها فينتج عن التفاعل بينهما أفكار جديدة تدمج الأفكار السابقة وتسمو عليها لتشكل فكرة جديدة مركبة.

1- الكوناتوس هو فكرة مفادها أن كل كائن يمتلك مبدأ داخليًا يدفعه إلى الاستمرار في وجوده وتجنب فناءه. وهو بمثابة محرك أساسي للحياة ولتصرفات الكائنات. ويؤكد سبينوزا أن هذا الجهد للبقاء والاستمرار يحدث بشكل تلقائي وينبع من القوانين الطبيعية.

2- الباب الثالث، القضية 59، البرهان، ص: 207.

يقول هيجل في "فنونولوجيا الروح": [والأكد أن الروح لا يُحصَلُ قَطُّ في سكون، بل في حركة رابية أبدا]¹.

ويمكن أن نضرب باقتضاب أمثلة على هذه السيرورة الجدلية من أجل الاقتراب من فهم كيفية ظهور العقل وتجليه في ذاته وفي الغير وفي التاريخ.

3-2-1- تطور فلسفة الروح:

* القضية: مرحلة الوعي الذاتي:

هنا يستكشف هيجل الروح الفردية، أي الوعي الشخصي. وتشمل هذه المرحلة الوعي والوعي الذاتي والعقل.

فالوعي هو وعي بالذات وبالعالم الخارجي.

والوعي الذاتي يعني الاعتراف بالذات ككيان متميز.

ثم العقل الذي يسعى إلى فهم العالم من خلال التفكير العقلاني. إن العقل في هذه المرحلة، لا يزال يقتصر على المنظور الفردي الذاتي.

* النقيض: الوعي الموضوعي

المرحلة الثانية هي مرحلة الوعي الموضوعي. وهنا يتجاوز الوعي الروح الفردية ويتجسد في المؤسسات الاجتماعية وفي الواقع الاجتماعي. وتشمل هذه المرحلة القانون والأخلاق والحياة الأخلاقية. وتحقق الروح في الهياكل والمؤسسات الاجتماعية، مثل الأسرة والمجتمع المدني والدولة.

يتجلى القانون (Droit) في القوانين والحقوق التي تحكم التفاعلات والمعاملات الاجتماعية.

والأخلاق (Morale) تظهر في المبادئ الأخلاقية التي توجه سلوك الفرد.

والحياة الأخلاقية² (Sittlichkeit) تتبدى في تحقيق القيم الأخلاقية في المؤسسات الاجتماعية.

* التركيب: الوعي المطلق

المرحلة الثالثة هي مرحلة العقل المطلق.

وهنا يحقق العقل تطوره الكامل من خلال دمج الجوانب الذاتية والموضوعية. وتتجلى الروح المطلقة في الفن والدين والفلسفة. ففي هذه المرحلة، يدرك العقل طبيعته الحقيقية من خلال تحقيق الفهم الكامل والاتحاد مع الكل.

فعبر الفن يتم التعبير عن الروح من خلال الأشكال الحساسة. (formes sensibles)

1- جورج فيلهلم هيجل، فنونولوجيا الروح، ترجمة وتقديم د. ناجي المؤنّي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، نيسان (أبريل)، ص 124.

2- وقد اعتمدنا هنا ترجمة الدكتور "فتحي المسكيني" لكلمة Sittlichkeit بالحياة الأخلاقية، والتي استعملها في مقال له في الموقع الإلكتروني لمجلة حكمة بعنوان (هيجل "بالنسبة إلينا"، مدخل إلى كتاب فنونولوجيا الروح) بتاريخ 2017/11/09.

وفي الدين يتم تمثيل الروح من خلال الرموز والطقوس.

وأما في الفلسفة فتتجلى الروح عن طريق تأمل العقل لنفسه ورؤية انعكاسه على الواقع.

3-2-2- جدلية العبد والسيد: أو الصراع من أجل الاعتراف:

القضية: يرى السيد أنه صاحب السلطة واليد الطولى، وأنه يمارس سلطته المطلقة على العبد، ويسعى دوما لنزع الاعتراف بسيادته.

النقيض: يعي العبد الخاضع أنه يملك شعورا إنسانيا، ويسعى إلى نزع الاعتراف بوجوده من سيده. التوليف: يتم الإذعان إلى الاعتراف المتبادل، حيث يعي الطرفان أنه لتحقيق كامل الحرية وللحصول على الاعتراف لا بد من تبادل الاحترام، ولا بد من الاعتراف بإنسانية الآخر.

3-2-3- تطور الروح (أو العقل) عبر التاريخ:

القضية: النظام الملكي المطلق الذي يستحوذ فيه الملك على جميع السلط. النقيض: الثورة الفرنسية التي أطاحت بالحكم المطلق، وكوّنت مبادئ الحرية والعدالة لجميع المواطنين.

التوليف: الدولة الدستورية الحديثة، والتي تجمع بين سيادة السلطة المركزية للحكومة، والحريات الفردية المكفولة عن طريق حرية الدستور.

الخلاصة:

يطبق هيجل هذا الإطار الديالكتيكي لكي يفهم تطور العقل الفردي، وكذلك أيضا من أجل فهم تطور التاريخ البشري والثقافة والمعرفة صفة عامة. إن الفكرة المركزية لديه هي أن العقل أو Geist، يتقدم نحو فهم أو إدراك أكمل للذات من خلال هذه العملية الديناميكية الجدلية المتراكبة من التناقضات ومن حل التناقضات.

وفي الأخير، فإن فلسفة هيجل للروح هي محاولة لإظهار كيف تتطور الروح من الفرد إلى الجماعة، سعيا منها في نهاية المطاف إلى الفهم المطلق للذات وللعالَم من خلال عملية جدلية تتألف من الأطروحة والنقيض والتوليف.

يقول هيجل: [إن الشكل الحق الذي تكون فيه الحقيقة إنما هو النسق العلمي الذي لها. وما يشغلني هو أن تتزايد الفلسفة دناوةً من صورة العلم ومن الغاية التي تطرح بها اسم حب المعرفة حتى تكون العلم الحاق (wirkliches wissen zu sein).¹

إن كل العمليات العقلية التي أشرنا إليها هي عمليات ذهنية مجردة يبتها هيجل بشكل متفرق وممتد بشكل طولي في ثنايا مؤلفه الأساسي، كما في باقي مؤلفاته الأخرى. وإليك أيها القارئ الأريب بعض الشيء من أسلوبه الجدلي الأثير، ربما قد تضيء جوانب من سباحته في فضاء الفكرة الجدلية.

1- فنومينولوجيا الروح، ص 121.

يقول مثلاً حين يريد أن يجلي حركة الجدل في العقل المطلق:

[إنما الشيء أنا، في هذا الحكم اللامتناهي يكون الشيء في واقع الأمر قد نُسخ، فهو في ذاته لا شيء، ولا تكون له دلالة إلا ضمن إضافة، أي إلا عبر الأنا وصلته بالأنا. — هذه اللحظة إنما حصلت للوعي في التعقل المحض للعقل وللأنوار. فالأشياء نافعة على الإطلاق، ولا تُتفحص إلا من جهة نفعها. — والوعي - بالذات المتكوّن الذي جاب عالم الروح المغترّب عن ذاته إنما أحدث عبر تخارجه الشيء كذاته، فلذلك ما زال يحفظ ذاته فيه، ويعلم اللاقيام الذاتي لعين الشيء، أو إن الشيء ليس بالجوهر إلا كينونة لأجل آخر، أو: إذا عبّرنا تماماً عن الإضافة — أي عمّا يُقيم وحده هاهنا طبيعة الموضوع، — فإن الشيء يجري عند الوعي بالذات مجرى كائن لذاته، فيقول بالإيقان الحسي حقيقةً مطلقةً، غير أنه يقول هذا الكون — لذاته كل لحظة تضمحل وحسب، وتمرّ في ضدها، في الكينونة التي تُهمَلُ لآخر¹.

وعن المعرفة يقول: [المعرفة هي الهو الكليّ، هو الذات بقدر ما هو الموضوع، وهذا الهو من جهة ما هو الكليّ، إنما يكون الوحدة الراجعة في ذاتها التي لتلك الحركة. عندئذ يمثّل الرُوح من جهة ما هو حرية مطلقة²].

3-3- فرانسيس هيربرت برادلي (1846-1924م):

في كتابه "المظهر والواقع" (Appearance and Reality) يحاول برادلي أن يكشف التمايزات بين المظاهر الزائفة والواقع الحقيقي. وينتقد المقاربات المجزأة للواقع، كما ويدافع عن رؤية للحقيقة باعتبارها اتساقاً منهجياً، حيث إن الواقع النهائي هو تناغم تام يتكامل مع جميع المظاهر.

يقول في "المظهر والواقع": [يمكننا أن نقول إن كل شيء ظاهري هو بطريقة ما حقيقي بقدر ما يكون متسقاً مع ذاته. إن طبيعة الواقع هي امتلاك كل شيء ظاهري في شكل متناغم³].

3-3-1- نقده لنظرية التطابق:

ينتقد برادلي نظرية التطابق التي تفترض أن القضايا الصادقة هي التي تتطابق مع الوقائع الجزئية، ويعتقد أن هذه المقاربة لا تأخذ بعين الاعتبار مدى التعقيد والترابط الذي تتألف منه بنية الواقع. ويؤكد أن العلاقات بين الوقائع المعزولة لا يمكن أن تمثل الحقيقة المطلقة، لأنها تظل وقائع متشذرة، ناقصة وغير مكتملة. إن الحقيقة المطلقة في نسقه التصوري كلية متسقة ومندمجة.

1- فنومينولوجيا الروح، ص 757-758.

2- المرجع نفسه، ص 594.

3- Francis Herbert Bradley, Appearance and Reality, London: GEORGE ALLEN and UNWIN LTD, Ruskin House, 40 Museum Street. W.C, (corrected impression) June, 1916, p140.

3-3-2- الكلية المتسقة:

يرى برادلي أن حقيقة الواقع هي كلية متكاملة تترابط فيها الأجزاء وتندمج بطريقة متناغمة. والحقيقة هي خاصية هذه الكلية المنتظمة، وليست تتعلق بالأجزاء المعزول بعضها عن بعض. وهو لذلك يفحص العلاقات بين الأشياء التي لا يمكن - بحسبه - أن تفهم إلا في سياق الواقع الشامل.

إن العلاقات من هذا المنظور ليست سوى مظاهر تشير إلى وحدة تحتية عميقة (unité sous-jacente). يقول في "المظهر والواقع": [إن الشيء الممتد لا يمتلك كفاءاته إلا عندما يتم إدراكه من خلال شيء آخر. والشيء الآخر المُدرَك هو، من ناحية أخرى، نفس الحالة. باختصار، لا يمكن إثبات الشيء الممتد إلا عندما يتعلق بالشيء الآخر الذي هو بذاته لا يمتلك الكيفية إذا ما حاولت أن تعتبره بذاته]¹.

توضح هذه القولة بشكل جلي أنه لا ينبغي اختزال حقيقة الشيء الممتد - أي الشيء الواقع في الخارج - في مجرد مجموعة من الحقائق الجزئية المنفصلة. فحتى تكون هذه الحقائق الجزئية صحيحة لا بد أن تنتظم في قالب كُلٍّ مُوحَّد، حيث تترابط الأجزاء فيه بطريقة متناغمة.

يصف ديكارت "الشيء الممتد" بأنه جوهر يشغل مساحة ويمكن تقسيمه إلى أجزاء صغيرة، مما يشكل أساس مفهومه الثنائي للواقع، حيث يميز المادة (res extensa) عن العقل (res cogitans)².

وينتقد الفيلسوف المثالي البريطاني، هذه الفكرة في كتابه "المظهر والواقع". ويجادل بأن فكرة الجوهر المادي باعتباره "شيئاً ممتداً" هي فكرة غير متسقة. وبالنسبة له، فإن جميع مقولات الفهم، بما في ذلك تلك المتعلقة بالامتداد، ليست سوى مظاهر، وبناءات يفرضها العقل البشري. ويجادل بأن الواقع النهائي هو كُلٌّ موحد، غير قابل للقسم إلى أجزاء مستقلة، وأن مثل تلك الفروق بين العقل والمادة هي مجرد تهويمات تجريدية غير كافية لفهم الطبيعة الحقيقية للواقع.

3-3-3- نقد فكرة العلاقة:

يرفض برادلي فكرة أن العلاقات بين الأشياء يمكن تمييزها وعزلها عن الأشياء في ذاتها. ويرى أن العلاقات تتمتع بقدر من الحقيقة مثلها مثل كل الأشياء التي ترتبط بها، ولذلك فإنه يتوجب فهم كل منهما في سياق كل متسق متماسك.

يقول برادلي: [والجسد أيضاً يعتمد على الروح، لأن كل مادته تأتي عن طريق الإحساس، وهويته تُبنى من خلال البناء المثالي]³.

1- نقلا عن الدكتور أمل مبروك، مفهوم الحقيقة: دراسة فلسفية. السوبر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى

2011، ص: 15-16.

2- René Descartes, Méditations métaphysique : Objections et réponses. Edition bilingue. FG (N° 1480)

Philosophie. Septembre 2011, p: 201.

3- Appearance and Reality, chapter: Body and Soul, p: 306.

يرى برادلي أن كل سعي منا للحديث عن روح عارية¹ (bare soul) من الجسد، ومحاولة فهمها من خلال تمييز بَيْنَ بينهما ينتهي حتما إلى الإخفاق الشديد في تحديد طبيعة كل منهما، والتي هي طبيعة علانقية تستبطنهما معا بشكل مندمج.

3-4- خلاصة حول فلسفة الاتساق:

إن كُلاً من سبينوزا وهيغل وبرادلي يمثلون تصورات فلسفية تُبيِّنُ بشكل نسقي كيف يمكن للحقيقة وللواقع أن يتكشفا عن طريق مفهوم الاتساق من خلال التشابك المفهومي، والترابط المنهجي.

لقد استخدم هيغل المنهج الجدلي ليبين كيف تنمو الأفكار وتتطور عن طريق جدل الأضداد وحل التناقضات الداخلية للأفكار، خالفاً بذلك نسقا منهجيا يتم فيه بلوغ الحقيقة من خلال الربط والتوليف. فيما بنى سبينوزا نسقا استدلاليا استنباطيا متماسكا ينطلق من التعاريف والمصادرات والبراهين التي من خلالها يربط بين كل القضايا ويجعلها تتكامل بشكل منطقي يبلور رؤية واحدة مادية للعالم.

وأما برادلي فينتقد المقاربات الجزئية ويدافع عن رؤية مثالية مطلقة للحقيقة يُرى إليها باعتبارها اتساقاً منهجياً تتبدى فيه الحقيقة في نهاية الأمر وحدة متناغمة تندمج فيها جميع المظاهر.

يؤكد هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، من خلال أعمالهم المركزية، على مدى أهمية عنصر الاتساق الداخلي بين المفاهيم، ويبرزون كيف تتكامل منهجية الفهم الشامل والعميق للحقيقة. وكذلك فإن أعمالهم الأساسية تلك تسلط الضوء على ضرورة رؤية الواقع ككلٍّ واحدٍ موحدٍ ومترابطٍ، تلتئم فيه كل أجزائه بعضها ببعض في بنية متسقة ومتكاملة.

3-4- نقود على نظرية الاتساق:

على الرغم من جاذبية هذه النظرية وتأثيرها على كثير من الفلاسفة في مختلف العصور إلا أنها لا تخلو من نقود وجهت إليها، وسوف نستعرض فيما يلي جانباً منها.

أ – النسبية والتعددية:

يمكن أن تؤدي نظرية الاتساق إلى النسبية في موضوع معرفة الحقيقة حيث يمكن أن توجد أنظمة متعددة تتصف بالتماسك والاتساق، وكل نظام فلسفي بينها قد يدّعي الحصرية في وصف بنية الحقيقة والتعبير عنها مهما كانت هذه الأنظمة غير متوافقة مع بعضها البعض. (على سبيل المثال ما سقناه من نظريات اتساقية: جدلية "هيغل" الروحية، ووحدة الوجود المادية في منظومة "سبينوزا"، ومثالية "برادلي" المطلقة).

1- *Appearance and Reality*, chapter: Body and Soul, p340.

ب - غياب المعيار الخارجي واستحالة التحقق:

تفتقر نظرية الاتساق إلى معيار خارجي من أجل الحكم على الحقيقة، إذ تقوم فقط على الاتساق الداخلي لنظام الأفكار والمعتقدات، دون الرجوع إلى أي واقع خارجي موضوعي من أجل التحقق من صدق القضايا.

وكذلك فإن نظام المعتقدات الذي ينبنى فقط على مدى الاتساق الداخلي يصعب التحقق من مدى صحته. فقد تتمكن من بناء أنظمة من المعتقدات لديها نوع من التماسك الداخلي، ولكنها قد تظل رغم ذلك مؤسسة على مقدمات خاطئة، أو غير قابلة للتحقق.

ج - التعقيد الشديد:

غالباً ما تتسم البنيات الفلسفية المؤسسة على نظام الاتساق الداخلي بصياغات مفهومية بالغة التعقيد، ويغسر على أكثر المتخصصين بله القراء والمُطالعين الولوج إلى حقيقتها وغايتها. وهذا ما يجعل نظرية الاتساق غير عملية في ممارسات الحياة اليومية. فمثلاً حين يعرض هيجل تصوره للعلاقة بين المطلق وبين الموضوع الخارجي فإنه يحتكم إلى أسلوبه الجدلي المعتاد الذي يتحرك في اتجاه الشيء ونقيضه، في تخارجه وتباطئه، ولكنه في الوقت ذاته يستخدم أساليب شعرية تُغمض المعنى.

يقول هيجل: [ولكن المطلق لا يكون صفة فقط لأنه موضوع انعكاس خارجي وبالتالي فهو شيء مُحدّد به. - بل إنّ الانعكاس ليس خارجياً عنه فحسب؛ إنه خارجيٌّ عنه على وجه التحديد، لأنه مُباطن له بشكل مباشر.

إنّ المطلق مطلق فقط لأنّه ليس هوية مجردة، ولكنه هو عين الوجود والماهية، أو هو عين الباطن والظاهر. ومن ثمّ فإن شكل المطلق نفسه هو الذي يسطع من داخل نفسه ويحدده كصفة¹.

بعض الردود الممكنة من داخل النظرية الاتساقية:

أ - مشكل النسبية والتعددية:

يعتبر هيجل أن التطور التاريخي والمنطقي للأفكار يقود إلى فهم أكثر اكتمالاً للحقيقة، وأمتن اتساقاً. إذ الحقيقة عنده هي الكل، والكل ليس سوى الطبيعة الجوهرية للروح التي تصل إلى اكتمالها من خلال عملية تطورها الذاتي. وبالتالي فبالرغم من وجود عدة أنظمة نسقية، إلا أنه ليس هناك على وجه الحقيقة سوى نظام واحد يتكامل ويتجاوز الجميع، ويفضي إلى الحقيقة الكلية والكونية.

1- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, The Science of Logic, translated and edited by George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010, p 469.

وأحب أن أشير إلى أنني قد بذلت غاية وسعي في ترجمة هذه الفقرة من الترجمة الإنجليزية للنص الأصلي بالألمانية، والتي وإن وعيتُ من دلالاتها ما وسعني الفهم، فإني لا أجزم بوفاء تام بكافة ذيول القول وأنحائه، لشدة عمق الفكرة من جهة، ولبعد ما بين التركيب النحوي والأسلوب البلاغي للغة الضاد عن اللغات الأوربية التي تستنطق القول الفلسفي.

ب - مشكل المعيار الخارجي:

يؤكد المنافحون عن نظرية الاتساق على أن الاتساق الداخلي وحده كاف للحكم على حقيقة الشيء موضوع الحكم. وذلك لأن إدراك الواقع الموضوعي يجب أن يتم من خلال نسق متماسك من المعتقدات. ولهذا يؤكد برادلي على أن الحقيقة الداخلية لنظام ما لا تعتمد بشكل ضروري وأكد على أدلة الحواس، ولا تتطلب معايير الحواس كما يتطلبها العالم في مجال الطبيعيات.

ج - مشكل التعقيد الشديد:

في علم المنطق (science of logic) يحرص هيجل على توضيح نقطة مركزية يجعلها بؤرة عمله المركزي، فتجده يستعين بأمثلة من "فينومينولوجيا الروح" ليوضح القصد الذي يرمي إليه، وهو أن المنطق هو حركة الوعي نفسه. يقول هيجل [إن عرض ما يمكن أن يكون وحده المنهج الحقيقي للعلوم الفلسفية يقع ضمن كيفية استعراض المنطق نفسه؛ لأن المنهج هو الوعي بشكل الحركة الذاتية الداخلية - the inner self-movement لمحتوى المنطق]¹. وبالتالي، فمن أجل فهم النسق الفلسفي لفيلسوف من الفلاسفة يجب على صاحب مهمة التقصي هاته أن يعرف الأسس التي يقوم عليها بناؤه الفكري، و أي نوع من المنطق ذاك الذي يستخدمه، وبعد ذلك فقط، قد يتسنى له أن يقوم بمحاكمة أفكاره وتصورات على أساس من المنطق الذي تتشكل وفقه مفاهيم الفيلسوف، ويتزكّب بعضها فوق البعض الآخر.

4- النظرية البرجماتية:

البرجماتية حركة فلسفية ظهرت في الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر. وتتميز بمنهجها العملي والنفعي في التوصل إلى الحقيقة والمعنى. ويُعدُّ "تشارلز ساندرز بيرس" (1839-1914) المؤسس الأول للمفهوم وللمصطلح في مقالة شهيرة بعنوان: "كيف نوضح أفكارنا"²، حيث قدم مصطلح "البرجماتية"، وطوّر المبدأ البرجماتي الذي ينص على أنه لفهم مفهوم ما، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار العواقب العملية لتطبيقه. وقد شدد بيرس أيضاً على أهمية المنهج العلمي وعلى ضرورة البحث المستمر. ثم جاء "ويليام جيمس" (1842-1910) ليؤسس أصول الفلسفة البرجماتية في عمله الرئيس "البرجماتية" (1970)، فقام بنشر البرجماتية وطبقها في مجالات مثل الدين وعلم النفس والفلسفة العقلية، وأكد على مفهوم الحقيقة باعتباره "ما يُفيد"، وما يمكن الدفاع عنه بشكل عملي. إن البرجماتي حسب جيمس هو الذي يتمسك بالحقائق وبالملموس، ويلاحظ الحقيقة وهي تعمل في حالات محددة، ثم يقوم بالتعميم³.

1- The Science of Logic. p 33.

2- محمد سبيلا — نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، بتعاون مع المركز العلمي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الطبعة الأولى 2017، مفهوم "برجماتية". ص 87.

3- وليم جيمس، البراغماتية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- سورية، الطبعة الأولى: تشرين الأول 2014. ص 72.

وكذلك يعتبر جون ديوي (1859-1952) واحدا من الفلاسفة الثلاثة الكبار المؤسسين للبرجماتية. طوّر ديوي فلسفة برجماتية متميزة أسماها "البرجماتية الأدائية" أو الذرائعية (Instrumentalism)¹، حيث قام بتوسيع مفهومها ونطاق اشتغالها لتشمل التعليم والسياسة والأخلاق، وأكد على أهمية التعليم باعتباره الطريق الأمثل لتقدم المجتمع وتطويره بمزيج من روح الفن والتاريخ والعلم². لقد ساعد كل واحد من هؤلاء الفلاسفة المؤسسين في تطوير الفلسفة البرجماتية، وفي صقلها بطرق مختلفة.

4-1- أساسيات البرجماتية:

الحقيقة ووظيفة المنفعة: بالنسبة للبرجمائين، يتم تحديد حقيقة الاعتقاد أو صدق النظرية من خلال عواقبها وفائدتها العملية. وتعتبر الفكرة صحيحة إذا تم تطبيقها بشكل فعال في حل المشكلات. فوظيفة الفلسفة تتجلى في الوقت الحاضر في البحث عن العوائق وكشفها، ونقد العادات الذهنية التي تقف عقبة في طريق التقدم. وتتجلى وظيفتها أيضا في توجيه الفكر صوب الحاجات المتصلة بالحياة الحاضرة، وتأويل نتائج العلم في ضوء ما ينتج عنها من عواقب على معتقداتنا الخاصة، وعلى أغراضنا وقيمنا في جميع مراحل الحياة³.

نظرية المعنى: يتم تحديد معنى المفهوم من خلال التأثيرات العملية التي يمكن أن نتوقعها منه. وتبعاً لبيرس فإن معنى المفهوم يوجد في آثاره العملية، فلا يُقام المفهوم إلا على أساس اعتقاد معين، وكذلك الاعتقاد لا يُقام إلا إذا كانت له نتائج عملية تؤثر على السلوك⁴.

اللاواقعية الميتافيزيقية: غالباً ما يشكك البرجمائيون في التجريدات الميتافيزيقية والحقائق المطلقة. إذ هم يفضلون التركيز على التجارب الملموسة والأفعال البشرية. فالواقع يقول وليم جيمس: [يشكل المعطى الحسي الذي لا نستطيع أن نتعمق تحته ونفسره أو نرى ما وراءه، فقد تشكل هو بذاته على نحو ما، ومهمتنا متصلة اتصالاً أوثق بالتساؤل عن طبيعته منها بالتساؤل من أين أتى؟ أو كيف أتى؟]⁵.

4-2- مقارنة الحقيقة من المنظور البرجماتي:

بالنسبة للبرجمائين، تعتبر الفكرة أو المعتقدات النظرية صحيحة إذا "نجحت" في الممارسة العملية، أي إذا أنتجت نتائج مفيدة ومُرضية في الخبرة اليومية وفي حل المشكلات.

1- الدكتور عبد الهادي علي المهرج، الفلسفة البرجماتية، أصولها ومبادئها: مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس ساندرس بيرس، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى بلبنان، 2008. ص 18.

2- جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة الدكتور أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية: 1978. ص 50.

3- جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهواني. المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 2132، طبعة 2015. ص 341-342.

4- الفلسفة البرجماتية، أصولها ومبادئها، ص 152-153.

5- وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت. ص 47.

4-2-1- الحكمة العملية: Maxime Pragmatic:

صاغ تشارلز ساندرز بيرس، مبدأ برجماتيا ينص فيه على ما يلي: "الأخذ بالنتائج العملية التي ندرك أن تفكيرنا قد يكون على علاقة بها وعندئذ يكون إدراكنا لهذه النتائج هو كل مفهومنا عن هذا الموضوع"¹. ويُعتبر هذا المبدأ أهم أصول الفلسفة البرجماتية، وهو المحك الذي يُختبر عن طريقه صدق الفكرة أو بُطلانها. إن الحقيقي في البرجماتية هو ما يُثبت نفسه نافعا وفعّالا في الممارسة العملية. وتتحدد قيمة الاعتقادات والأفكار بمدى قدرتها على تحقيق نتائج مفيدة وإيجابية في الحياة اليومية. ووفقاً لهذه الفلسفة، فإنه ليست هناك حقيقة مستقلة عن التجربة الإنسانية، بل الحقيقة تتشكل من خلال التفاعل المستمر بين الأفراد والعالم الذي من حولهم.

4-2-2- وجهات النظر الفردية:

التجربة الشخصية: تؤكد البرجماتية على أن التجربة الشخصية تلعب دوراً رئيسياً في تحديد ما يُعتبر حقيقياً. والأفكار والمعتقدات تُختبر وتُقيّم بناءً على كيفية عملها في حياة الأفراد. فإذا كانت الأفكار تُساعد الشخص على التعامل مع تحديات الحياة بشكل فعّال فإنها حينذاك تُعتبر حقيقية. التنوع في التجارب: تختلف التجارب أو الخبرات الشخصية من شخص لآخر، مما يؤدي إلى تنوع في وجهات النظر حول ما يُعتبر حقيقياً. ويعزز مثل هذا التنوع الفهم العميق، ويكسب المرء المرونة اللازمة في التعامل مع يلم به من المشاكل المختلفة. إذ [إنه في إمكان الخبرة حين تصبح تجريبية حقاً أن تنمي أفكارها ومعاييرها المنظمة الخاصة بها]².

الخبرة الحسية وما وراء الخبرة: ويذهب ديوي إلى الحدّ الذي يعتبر فيه أن الحلّ النهائي لمشكل المعرفة يتمثل في [إمكان القول بأن الخبرة الراهنة في مضمونها وحركتها المحسوسين قد تقدم تلك المثل والمعاني والقيم التي دفع فقدانها وعدم الاطمئنان إليها في الخبرة - كما يعيشها بالفعل معظم الناس - إلى الارتواء في أحضان حقيقة أخرى وراء الخبرة]³.

4-2-3- التأثيرات الثقافية:

البيئة الثقافية: تؤثر البيئة الثقافية بشكل كبير على كيفية إدراك الأفراد للحقيقة. وتُشكّل القيم والمعتقدات والمعايير الاجتماعية السائدة والمتأصلة في التربة الثقافية لمجتمع معين الإطار العام الذي يتم من خلاله النظر إلى العالم وتفسيره.

التفاعل بين الثقافات: كما يمكن أن يؤدي التفاعل بين الثقافات المختلفة، وتبادل وجهات النظر إلى إثراء الفهم الجماعي للحقيقة. فمن خلال الانفتاح على الثقافات الأخرى يستطيع العديد من الأفراد اكتساب رؤى جديدة وإعادة تقييم معتقداتهم الخاصة.

1- الفلسفة البرجماتية، أصولها ومبادئها، ص 24.

2- البحث عن اليقين، ص 131.

3- نفسه، ص 132.

وفي هذا السياق يدعو جون ديوي إلى ثقافة جديدة تستردُّ الفردية الخلاقة والمؤثرة والمركبة، ويعتبرها الحلَّ الأنسب لأزمة الثقافة. ويؤكد على أن انسجام القوالب الفردية التي تُشكل الفكر والرغبة مع القوى الاجتماعية المُحرِّكة كفيلاً بإطلاق سراح الفردية الإبداعية الخلاقة¹.

4-2-4- التكيف والتطور :

وتُشجع البرجماتية أيضاً على التكيف مع التغيرات الثقافية والاجتماعية لأنه عن طريق هذا التكيف، يتمكن الأفراد من التأقلم مع التغيرات المستمرة في وجودهم الواقعي، ويتأتى للمجتمعات تطوير فهم أكثر عمقا وشمولية للحقيقة.

وينتقد ديوي كل الفلسفات المثالية التي تقوم على أسس يقينية ثابتة، ويدعو إلى ثورة كوبرنيكية تستبعد الوسائل الذهنية البحتة لحساب بحث عن أمنٍ له درجة كبيرة من الرجحان عن طريق تنظيم فعالٍ أولي للظروف².

وخلاصة القول، إن الفلسفة البرجماتية كما يحددها وليم جيمس، لا ترمز إلى أية نتائج خاصة، بل هي فقط طريقة منهجية، وليس وراءها عقائد أو مبادئ ما عدا طريقتهما³.

إن هذه الحياة تستحق في نظر جيمس أن نعيشها، وبذلك يكون على عاتقنا نحن، أن نُكَيِّفَها ونُشَكِّلَها من وجهة نظرنا الخُلقية بقدر ما نستطيع من العزم والحزم وتصميم الإرادة حتى نجعلها ناجحة⁴.

ويرى أيضاً أن البرجماتية ليست بالشيء الجديد، فهي فلسفة تتناغم مع الكثير من النزعات الفلسفية القديمة. فهي تتفق مع النزعة الإسمانية Nominalism القديمة من حيث تحتكم إلى التفاصيل، وتتفق مع النفعية الأداةية Instrumentalism في تأكيدها على الجوانب العملية. وكذلك تلتئم مع الوضعية Positivism في ترفعها عن الحلول الكلامية وعن الأسئلة العقيمة غير النافعة، وعن التجريدات الميتافيزيقية⁵.

وبمثل هذا النوع من النظر يمكننا، من وجهة نظر ديوي، أن نؤسس لثقافة جديدة تُعبّر عن الإمكانيات المستقرة داخل الحضارة المادية التقنية، فتُجَلِّي كلَّ ما هو بارز وقادر على الخلق في الأفراد الذين سيصبحون، بفضل تحرُّرهم هذا، البنائين الدائمين لمجتمع مستمر في التجديد⁶.

1- جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، المكتب العالي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان. سنة الطبع 1979. ص131.

2- البحث عن اليقين، ص318.

3- البرجماتية، ص60.

4- وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة الدكتور محمد حب الله، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1946م. ص137.

5- البرجماتية، ص60.

6- الفردية قديما وحديثا، ص131-132.

3-4- نقد على النظرية البرجماتية:

تعرضت البرجماتية لانتقادات مختلفة من قبل العديد من المفكرين. وفيما يلي بعض النقود البارزة:

1-3-4 نسبية الحقيقة:

أحد أهم الاعتراضات الرئيسة التي وُجِّهَت للفلسفة البرجماتية تتمثل في أنها حين تؤكد على "ما يعمل"، وما له نتائج مفيدة وعملية إنما نقوم باختزال الحقيقة في مجرد توافق أو إجماع لحظي بغض النظر عن مدى التطابق مع الواقع الموضوعي.

2-3-4 الافتقار إلى الأساس الميتافيزيقي:

ويتم انتقاد البرجماتية لرفضها الجازم الاستناد إلى أية أسس ميتافيزيقية صلبة مثل أصحاب النظريات التقليدية التي تُنظَر للحقيقة. وهذا الرفض لكل الأسس المتعالية قد يُطِخُ بالنظرية في هاوية من الشك حيث يصبح كل شيء قابلاً للتفاوض، ويكون تصور ما يُمَثَّل حقيقة نافعة في وقت محدد مُجَرَّد فكرة ضارة وغير مُجدية في زمن لاحق. وفي ذلك إهدار تام لأهمية الواقع كأصل معياري مستقل لبناء نظرية الحقيقة.

3-3-4 البرجماتية والنفعية:

قد يعتقد بعض النقاد أن البرجمائين يميلون إلى الخلط بين البرجماتية وبين النفعية من خلال تأكيدهم على فائدة المعتقدات والعواقب التي تنتج عنها، حيث يمكن أن يؤدي هذا الخلط إلى نهج أخلاقي يستلهم مبدأ الغاية تبرر الوسيلة. وهذا الأمر يمثل إشكالية من منظور النظريات الأخلاقية التي تؤكد على أخلاقية الأفعال نفسها، بغض النظر عن عواقبها.

4-3-4 إهمال التجربة الجمالية والتأملية:

وحيث تركز البرجماتية بشكل مفرط على الفعل والمنفعة فإنها تُهْمِلُ التجربة الجمالية والتأملية للوجود. ويعترض العديد من الفلاسفة على هذه النظرة الحسيرة الضيقة. فالفيلسوف الألماني "مارتن هيدجر" على سبيل المثال، لا يستسيغ الاقتصار في تحديد مفهوم الحقيقة على مجرد الفائدة العملية، لأن للحقيقة أبعاداً إنسانية أخرى تتعلق بالحقيقة من حيث هي حقيقة¹، وبمفاهيم متعالية مثل الحضور والإثنية وانفتاح الإنسان وتكشف الموجود أو لا تحجُّبه².

5-3-4 عدم التوافق مع المنظور العالمي:

و تُتهم البرجماتية أيضاً بأنها تُقَوِّضُ القدرة على تأسيس مبادئ عالمية أو ترسيخ حقائق خالدة.

1- نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر، دراسة وترجمة عبد الغفار مكاوي، الناشر: مؤسسة هنداي، صدرت هذه الترجمة عام 1977، وعن مؤسسة هنداي بتاريخ 2017/1/26 ص 191.

2- المرجع نفسه، ص 138-139.

إن التركيز على التكيف مع السياق والاعتماد على الخبرات الشخصية والتأقلم مع المؤثرات الثقافية المختلفة من أجل حل المشاكل الملموسة أمور تجعل هذه الفلسفة مجرد أداة لإدارة الشؤون الظرفية، وتنزع عنها القدرة على التمثل الأعظم لمعنى الحكمة، أو لدلالات الوجود الإنساني في شموليته.

4-3-6- ردود محتملة:

أ- نسبية الحقيقة:

إن البرجماتية لا تفيد بالضرورة النسبية المطلقة، بل تعني تصورًا ديناميكيًا للحقيقة، مرتبطًا بالتجربة الإنسانية. فالحقيقة ليست مجرد توافق مع واقع ثابت، ولكنها يجب أن تكون مفيدة، أي أن تستجيب لاحتياجات الإنسان الحقيقية في منظور زمني ممتد يستوعب التطورات الحاصلة في الواقع الدائم التغير. وبذلك يتم اعتبار الحقيقة هي "ما ينجح"، ولكن ليس فقط على المدى القصير، بل أيضًا على المدى الطويل، مع مراعاة التماسك والانسجام مع المعتقدات والتجارب المختلفة.

وفي حين يرى أصحاب النظريات الكلاسيكية للحقيقة أن البرجماتية تقدم حقائق نسبية، يرى البرجماتيون الجدد أن نهجها يجسد الاعتراف بالطبيعة المتغيرة للعالم وللمعرفة الإنسانية. فمفهوم الحقيقة، من المنظور البرجماتي، ليست ثابتاً ولكنه متطور يتكيف مع التحديات والمواقف المستجدة، وهو ما يجعل من البرجماتية فلسفة أكثر أهمية وأشد حيوية وليست منظورا لامتناهيا نحو الحقيقة باعتباره فوق كل حقيقة. وذلك أن فكرة (كل الحقيقة) تبدو شاذة بحسب تعبير "رورتي"¹.

ب- الافتقار إلى الأساس الميتافيزيقي:

إن البحث عن أساس ميتافيزيقي نهائي هو أمر غالباً ما يكون عديم الجدوى ومنقطعاً عن الاهتمامات الحقيقية للإنسان. وفي المقابل يجب أن تسترشد الحقيقة بما هو مرتبط أشد الارتباط بالمنافع الحيوية للإنسان بدلاً من التعلق بتجريدات عقلية محضة.

وكذلك فإن النقد الموجّه للبرجماتية باعتبارها فلسفة تفتقر إلى ميتافيزيقا صلبة هو نقد قاصر يقوم على مفهوم جامد للميتافيزيقا. وما يجب القيام به حقاً هو إعادة التفكير في الميتافيزيقا من حيث آثارها العملية على السلوك البشري.

ويقترح ديوي مثلاً تأسيس فلسفة تجريبية، تتطور حسبما يخوضه الإنسان من التجارب، وحسبما يخضع له من الضرورات والاحتياجات المتجددة، رافضاً بذلك كل تلك الطرق المعيبة الصلبة، وبشكل

1- ريتسارد رورتي، الفلسفة و المرأة الطبيعة، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، ط 1، بيروت، ديسمبر 2009. ص 493-494.

خاص تلك التي تمتاز بالصرامة المنطقية الرياضية. ويقترح علاجاً لهذه العيوب ضرورة الخضوع بالأساس للتفسير التجريبي¹.

ج- البرجماتية والنفعية:

يدرك البرجماتيون وجود أوجه من التشابه بين البرجماتية والنفعية كما رأينا ذلك مع وليم جيمس، ولكنهم يصرون على أن البرجماتية لا تقتصر على مجرد التقييم البسيط للنتائج النافعة كما ذهب إلى ذلك الأستاذ "مارسيل هيربرت" في كتابه "الإله"، والذي يرى [أننا لا نستطيع أن نجني النتائج النافعة إلا بتمثل الأشياء بصورة صحيحة، ولا تدخل هذه النتائج المترتبة على الحقيقة في تشكيلها أو تكوينها]².

إن عبارة هيربرت مارسيل تعكس جزءاً من فلسفته التي تركز على العلاقة بين الإنسان والحقيقة، مع تمييز دقيق بين كيفية إدراك الحقيقة وما يترتب على هذا الإدراك. ويمكن تفسير قوله على النحو التالي:

"إننا لا نستطيع أن نجني النتائج النافعة إلا بتمثل الأشياء بصورة صحيحة":

هنا، يشير مارسيل إلى أهمية تمثيل الحقيقة كما هي، بمعنى أن الفهم الصحيح أو الإدراك السليم للأشياء هو شرط أساسي لتحقيق نتائج مفيدة في الحياة. فالنتائج النافعة ليست ممكنة إذا كانت معرفتنا في الأصل مشوهة أو خاطئة.

"ولا تدخل هذه النتائج المترتبة على الحقيقة في تشكيلها أو تكوينها":

هذه العبارة تعبر عن تمييز أساسي بين طبيعة الحقيقة ذاتها والنتائج العملية الناتجة عن معرفتها. فهو يريد أن يقول إن الحقيقة موضوعية ومستقلة عن الفوائد أو العواقب التي قد تترتب على معرفتها. وهي لا تتغير بناءً على ما إذا كانت المعرفة بها ستؤدي إلى نتائج نافعة أم لا. ولذلك فإن القيم العملية أو النفعية التي نحصل عليها من الحقيقة لا تؤثر في جوهرها أو طبيعتها.

يقصد مارسيل أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إدراكها بطريقة صحيحة دون تحريف، وأن الحقيقة القائمة مستقلة بذاتها وغير مشروطة بما سنجنه منها. وهذه الفكرة تتعارض كما لا يخفى مع التوجهات البراغماتية التي تقيم المعرفة أو صدق الحقيقة على ما تقدمه من منافع عملية. إنه موقف يعزز من أهمية البحث عن الحقيقة كقيمة مستقلة، بغض النظر عن الفوائد التي يمكن أن تنجم عن هذا الإدراك.

وإزاء هذا الاعتراض يؤكد وليم جيمس على أنه ينبغي الأخذ في عين الاعتبار التعدد والتعقيد الذي يلابس التجارب والمواقف الإنسانية، وما تفترضه من ضرورة توسيط الخبرة الواقعية المحسوسة بين حدّ الفكرة وحدّ الواقع³.

1- John Dewey, Essays in experimental logic, The University of Chicago Press, Chicago- Illinois, published June 1916. (It is defective enough, but the defects are to be remedied by a better empirical account and not by setting up against experience the claims of a logic aloof from experience.) p64.

2- البراغماتية، ص 154

3- نفسه، ص 157.

كما يقترح ديوي إدماج البُعد الأخلاقي في البرجماتية عن طريق التأكيد على أهمية التفاعل الاجتماعي، وعلى ضرورة ربط الأخلاق بواقعيات الوجود المادي، والحرص على إنماء القدرات البشرية وتطويرها بحيث تصبح قادرة على النظرة العلمية وعلى القيام بالبحث العلمي والتفكير النقدي¹.

د- إهمال التجربة الجمالية والتأملية:

لا تُقصي البرجماتية الجماليات أو التأمل من مجال تصور الحقيقة، ولكن تدمجها في رؤية أوسع للتجربة الإنسانية. فالتجارب الجمالية في السياق البرجماتي تنهض كذلك بقيمة عملية حين تُسهم في إثراء الحياة وتُفضي بالإنسان لبلوغ حالة من الرضا.

وقد تناول ديوي بشكل واضح التجربة الجمالية في عمله "الفن خبرة"، واعتبر أن الخبرة الجمالية مظهر لحياة الحضارة، ووسيلة لترقية تطورها². ويرى أن الفن والتأمل هما شكلان من أشكال التجارب العملية التي تساهم في نمو الفرد وتطوره. ويُنَّ بشكل ملموس مدى ارتباط التجربة الجمالية بالحياة، وبالطريقة التي نتفاعل بها مع العالم، وأوضح كيف تعزز من قدرتنا على العيش بأكثر الطرق ثراء وعمقا³.

هـ- عدم التوافق مع المنظور العالمي:

ربما لا تهدف البرجماتية إلى تأسيس مبادئ عالمية خالدة، لأنها تعترف بتنوع المواقف الإنسانية وبتعدد احتمالاتها. ومع ذلك، فقد تسمح الرؤية البرجماتية بتقاسم الخبرات الناتجة عن التجارب المشتركة، والتي من شأنها أن تتطور بصورة وظيفية إلى مبادئ عالمية تبقى مفتوحة باستمرار للمراجعة.

ثم إن فكرة المنظور العالمي الصارم هي في حد ذاتها فكرة إشكالية، إذ إنها تُهملُ تعددية الثقافات وتنوع السياقات واختلاف التجارب، و[لا تقيم اتصالا إيجابيا مع هذا العالم الحقيقي للحيوات البشرية المحدودة]⁴.

والرؤية الفلسفية التي عرضها ديوي في كتابه "الحرية والثقافة" تُبَيِّنُ عن فلسفة واقعية أكثر، تتجاوز منطلقات الفلسفات المثالية التي تركز على مبادئ مطلقة، ولا تستجيب لحاجيات الطبيعة البشرية⁵. ويحاول ديوي في هذا الكتاب أن يقدم منظورا يراعي الحاجة إلى المرونة والتكيف المستمر، ويسمح ببناء معايير وقيم تتلاءم مع التنوع المتأصل في الطوائف البشرية⁶.

1- جون ديوي، كتاب الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة وتقديم الدكتور محمد لبيب النجيجي، مؤسسة الخانجي بالقاهرة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، فبراير 1963. ص 339-340.

2- جون ديوي، الفن خبرة، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة وتقديم زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد: 1822، سنة الطبع: 2011. ص: 547.

3- الفن خبرة، ص 576.

4- البراغمية، ص 31.

5- جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، د. ت. ص 138.

6- المرجع نفسه، ص 145.

وصفوة القول، فإنه على الرغم مما قدّمته الفلسفة البرجماتية من حلول عملية لإشكالات ظلت موضع جدل وسجال بين الفلاسفة، وخاصة ما تعلق منها بمفاهيم الحقيقة والمعنى واليقين، إلا أنها تعرضت لنقود قوية من قبل الفلاسفة والنقاد الذين يدافعون عن مفهوم مطلق ومتعال للحقيقة والأخلاق. ويمكن الدفاع عن البرجماتية باعتبارها مقارنة ديناميكية ومرنة، قادرة على تلبية الاحتياجات الحقيقية للأفراد والمجتمعات، مع قابليتها للانفتاح على السياقات الواقعية، وللمراجعة الدائمة للأفكار والمعتقدات، مراجعةً تضمن مواكبة التطور واستمراريته.

5- الخاتمة:

بعدما قمنا باستعراض مختلف النظريات التي تناولت مفهوم الحقيقة، تبيّن لنا أنّ أيّ محاولة لفهم الحقيقة تنطوي على تحديات معرفية ومنهجية عميقة. فبينما تسعى نظرية التطابق إلى ربط الفكر بالواقع المادي، تركز نظرية الاتساق على التماسك الداخلي للأنساق الفكرية، كما أنّ النظرية البرجماتية تقيم الحقيقة بناءً على فائدتها العملية.

وهي تُمثّل في مجموعها طُرُقًا متنوعة لفهم وتمثل مفهوم الحقيقة، من خلال توظيف مقاربات فلسفية متنوعة ومختلفة، كل واحدة منها تقوم على أهداف معرفية محدّدة، وتنهض بقيم ترتبط بالأغراض الإنسانية.

ورغم ذلك، تظلّ هذه النظريات تواجه نقداً مستمراً يتعلق بحدودها، وبالسؤال عن قدرتها على استيعاب تعقيد الحقيقة الإنسانية التي تجمع بين الواقع الماديّ الملموس والمُتخيّل الرّمزي.

وفي النهاية، يبدو أنّ البحث عن الحقيقة لا يتعلق فقط بما يمكن إثباته أو التحقق منه، بل بات - وبشكل أساسي - يرتبط بما يُثري حياتنا ويمنحها معنى.

إن الحاجة الملحة إلى تصور تكاملي للحقيقة تظلّ قائمةً، مما يستدعي استمرار البحث الفلسفي وتطوير مقاربات جديدة تُعيد النظر في الأسس النظرية والعملية لهذا المفهوم المحوري.



المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- إدغار موران. مقدمة إلى الفكر المركب. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 2014.
- 2- باروخ سبينوزا. علم الأخلاق. ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- 3- برتراند راسل. مشكلات الفلسفة. ترجمة سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2016.
- 4- جون ديوي. البحث عن اليقين. ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، 2015.
- 5- جون ديوي. الفن خبرة. ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، 2011.
- 6- جون ديوي. الفردية قديماً وحديثاً. المكتب العالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.
- 7- جون ديوي. المدرسة والمجتمع. ترجمة الدكتور أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1978.
- 8- جون ديوي. الحرية والثقافة. ترجمة أمين مرسي قنديل، د. ت.
- 9- ريتشارد رورتي. الفلسفة ومرآة الطبيعة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- 10- رينيه ديكارت. تأملات ميتافيزيقية. ترجمة وتعليق جلال الدين سعيد، دار المعارف، 2011.
- 11- غيورغ فيلهلم فريدريش هيغل. فنومينولوجيا الروح. ترجمة وتقديم د. ناجي المؤنلي، المنظمة العربية للترجمة، 2006.
- 12- لودفيغ فتنجشتاين. تحقيقات فلسفية. ترجمة وتعليق د. عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- 13- وليم جيمس. البراغمياتية. دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
- 14- وليم جيمس. إرادة الاعتقاد. ترجمة محمد حب الله، دار إحياء الكتب العربية، 1946 م.
- 15- وليم جيمس. بعض مشكلات الفلسفة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د. ت.
- 16- Dewey, John. *Essays in Experimental Logic*. The University of Chicago Press, 1916.
- 17- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Translated by George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010.
- 18- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by Gilles Gaston Granger, Gallimard, 1993.

المراجع:

كتب نقدية:

- 1- إمام عبد الفتاح إمام. مدخل إلى الميتافيزيقا. شركة نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع.
- 2- عزمي سلام. لودفيج فتنشتاين. دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ت.
- 3- عبد الغفار مكاوي. نداء الحقيقة. مؤسسة هنداي، 2017.
- 4- عبد الهادي علي المرهج. الفلسفة البرجماتية: أصولها ومبادئها. دار الكتب العلمية،
- 5- علي حرب. الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.
- 6- 2008.

مراجع لسانية:

- 1- تشومسكي، نعوم. نظرية الربط العالمي. ترجمة بيير بيكا، دار الساق، 1991.
- 2- Chomsky, Noam. *Remarks on Nominalization*. Mouton, 1975.

أبحاث ومقالات إلكترونية:

- 1- موران، إدغار. "حوار مع إدغار موران حول الفكر المركب"، مجلة *Escape the City*، ديسمبر 2019، <https://escapethecity.life/je-vois-des-ilots-de-survie-des-oasis-instants-avec-edgar-morin>.
- 2- المسكيني، فتحي. "هيجل بالنسبة إلينا: مدخل إلى كتاب فنومينولوجيا الروح"، مجلة حكمة، 09 نوفمبر 2017، <https://hekmah.org>.

معاجم وموسوعات فلسفية:

- 1- سبيلا، محمد، والهرموزي، نوح. موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة. منشورات المتوسط، 2022.

**الفلسفة الأخلاقية في السياق الأوروبي الحديث
بين إشكال التمظهر الأخلاقي ومأزق الاستئناف التنويري**

**The Ethical Philosophy in The Modern European
Context: Between the Dilemma of Moral
Appearance and The Impasse of Enlightenment
Revival**

د. إلياس الهاني

**الجامعة الإسلامية بمينيسوتا
الولايات المتحدة الأمريكية**

Elyass.elhani@ump.ac.ma



الفلسفة الأخلاقية في السياق الأوربي الحديث بين إشكال التمظهر الأخلاقي ومآزق الاستئناف التنويري

د. إلياس الهاني

ملخص:

يتأسس الفعل الأخلاقي على جملة من القوانين والمبادئ الساعية إلى إرساء أفق يتمتع بالسعي الحثيث نحو رفعة الإنسان، بما يميزه من طبائع من غيره من الكائنات، ولما كانت التجربة الأوربية بما تحمله من إشكالات أسهم الفلاسفة والمفكرون بتجاوزها عبر مجموعة من المشاريع التي حاولت أن تعبّر عن رؤى وأفكار وتصورات، تنم بقصد عن وجود مآزق فكرية على غرار المشكل الأخلاقي الذي وقفت عليه أوروبا في القرن الثامن عشر مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، وعليه سيتمحور هذا البحث حول الفلسفة الأخلاقية التي أرساها كانط من مجموع كتاباته، التي تمظهرت في سياق استئناف عملية التنوير في الواجب الأخلاقي الذي يعتبره الأساس الذي تنبني عليه كافة ممارسات الإنسان الأخلاقية، مما كان له الأثر في انبثاق رؤيته التجديدية وسط الرؤية الأوربية. وهي تجربة قميّة بالمدارسة والاعتبار بما تميزت به من أبعاد تثير التداول حول قضايا متعددة همّت المجتمع الأوربي حينئذ، ورغم ارتباطها بالسياق الأوربي إلا أنها تؤكد تأثير وجود الحس النقدي لتجاوز المعضلات الفكرية للمجتمعات؛ فلا مناص من فعالية المجتمعات وحيويتها دون إرساء البعد النقدي داخل البنيات الاجتماعية فيه، وقد تم التوصل بالمنهج الوصفي لمسح الأوضاع العامة التي شهدتها سياق بناء المشروع الكانطي، والمنهج التحليلي لفلسفته الأخلاقية التي استأنف بها المسألة الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الأخلاقية- التمظهر الأخلاقي – الاستئناف التنويري – إيمانويل كانط.

Abstract:

Moral action is based on a set of laws and principles aimed at establishing a vision dedicated to elevating humanity, distinguished by traits that set humans apart from other beings. The European experience, with its various dilemmas, saw philosophers and thinkers contributing to its advancement through a range of projects expressing diverse visions, ideas, and concepts. These projects reveal significant intellectual challenges, such as the moral issue Europe encountered in the eighteenth century with the German philosopher Immanuel Kant. This research will therefore focus on the ethical philosophy established by Kant across his writings, which manifested within the framework of reviving Enlightenment thought through the notion of moral duty—a foundation upon which all human moral practices rest. Kant's perspective had a profound impact, introducing a renewed vision within the European intellectual landscape. This experience is worthy of study and reflection, enriched by dimensions that stimulate discourse on multiple societal issues affecting Europe at the time. Despite being rooted in the European context, this philosophy underscores the influence of a critical sensibility essential for overcoming intellectual challenges in societies. Societies cannot thrive without embedding a critical dimension within their social structures. The descriptive method was employed to survey the general conditions surrounding the establishment of Kant's project, alongside an analytical approach to his ethical philosophy, which he applied to reinvigorate the moral question.

Keywords: Ethical philosophy, moral appearance, Enlightenment revival, Immanuel Kant.

1- مقدمة:

عرف القرن الثامن عشر الميلادي ظهور مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين كان لهم عظيم الأثر في الفكر الغربي والعالمي، حيث جاءوا بنظريات وأفكار إصلاحية تجلت تمظهراتها على الفكر الإنساني، وساهمت بشكل كبير في التطور العلمي الذي أضى عليه عالم اليوم، وفي هذا المقال يقدم نموذجاً متميزاً من هؤلاء المفكرين العظماء الذين ساهموا بفكرهم وإنتاجاتهم العلمية في تغيير مسار أمة كانت في عصر من الظلمات ليضيئهم بفكره التنويري، وهو الفيلسوف إيمانويل كانط الذي تميز بالنقود الثلاث لإنشاء فلسفة نقدية كان من مبدعها في عصره، رغم امتيازها بروح النقد، ولأن الحديث على هذا العلم أو التكلم في أبحاثه يستغرق مدة زمنية طويلة، تم حصر موضوع هذا المقال في فلسفة الواجب الأخلاقي عند كانط، ذلك أن المآزق الأخلاقي الذي وقعت فيه أوروبا في القرن الثامن عشر، أمام التطورات والتحولات التي عرفها العالم حينئذ، تطلب بناء نموذج فكري لاستئناف ما بدأه فلاسفة الأنوار، ليرسي بذلك كانط مظاهر وعالم كبرى لفلسفة أخلاقية، كانت نتيجة مسارات فكرية متعددة، وتحولات بنيوية لمفاهيم تأصلت في الوجدان العام، ليتم تفكيكها ونقدها وفق رؤية عقلانية نسقية لتجاوز المعضلات التي أسرت الفكر الأوروبي حينئذ. ومن أجل بناء تصور شامل لهذا الموضوع، وتقريبه تم تقديم هذا المقال بمسارات كانط الفكرية ولمحات من مشروعه، كما تم التفصيل أكثر في جانب الواجب الأخلاقي الذي يمكن اعتباره أس المشروع ومركزه الذي تنبني عليه كافة المظاهر الأخلاقية الأخرى مثل القانون الأخلاقي، ونظرية المعرفة، والحرية.

ومن هنا يأتي الحديث عن كانط باعتباره أنموذجاً لاستئناف العملية الأخلاقية وسط المنظومة الفكرية الأوروبية، وذلك باعتماد الرؤية الحضارية، والمرجعية التأسيسية الفلسفية التي توقفت عندها الرؤية التنويرية ليستأنفها كانط بما توجهه اللحظة التاريخية، ويجدد بها المسار الأخلاقي لأوروبا، ويستجيب لتطلعاتها.

2- المشروع الكانطي النقدي وأثره في استئناف الأخلاق التنويرية:

قبل الحديث عن الفلسفة الأخلاقية التي أبرزها كانط في مجموع كتاباته، من الضروري الوقوف ملياً عند التشكل الفكري الذي ساهم في بلورة رؤيته الفلسفية، ويبرز ذلك في الروافد الفكرية التي أثرت بشكل كبير في تقديم هذا المشروع، وصولاً إلى مرحلة النقد التي يمكن اعتبارها البداية الأصلية التي تأسست عليها كافة مظاهر المشروع الأخلاقي لديه.

1-2- روافد التأسيس الفكري وأثره في بلورة المشروع الأخلاقي الكانطي:

ولد كانط في مدينة كونغسبرغ سنة 1724 في أسرة متواضعة شديدة التدين، تتكون من أحد عشر طفلاً، كان هو رابعهم، وقد توفي والده، الذي كان صانع سروج سنة 1744¹، فاضطر للتوقف عن الدراسة؛ حيث زاول مهنة المربي لدى مجموعة من العائلات، بدءاً من سنة 1755، واشتغل مدرساً حرّاً في جامعة كونغسبرغ،

1- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، 2006، ط. 3. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 513-517.

بفضل الدراسة التي قدمها تحت عنوان "بحث في المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية"، و لم يصبح مدرساً رسمياً إلا ابتداءً من عام 1770، بفضل الدراسة التي قدمها باللاتينية تحت عنوان: "صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول" ولا تتوفر معلومات كثيرة عن حياته، سوى أنه كرّس حياته للبحث والتدريس، عرف عنه أنه لم يغادر مدينته، ولم يتزوج طيلة حياته، وعندما توفي سنة 1804 أعلنت مدينته الحداد العام، وحمله أهلها إلى كاتدرائية المدينة، وكتبوا على قبره بماء الذهب. جملته الشهيرة: "شيئان يملآن قلبي إعجاباً: السماء المرصعة بالنجوم فوق، والقانون الأخلاقي في صدري".

تميزت كتابات كانط قبل سنة 1770 بالتنوع؛ فقد نشر عدة أبحاث لم تكن تتعلق بالفلسفة وحدها، وقد كان يدرس كلّ المواد تقريباً، ثم تطور فكره بشكل تدريجي؛ إذ انتقل من الدوغمائية العقلانية المتميزة بأسلوب ليبنتس إلى المذهب الإمبريقي وفيزياء نيوتن، لقد كانت سنة 1770 تاريخاً حاسماً في هذا الانعطاف الذي حصل في تطوره الفكري؛ أي بدءاً من دراسته عن "صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول"؛ ففي هذه الدراسة سيعتبر كانط أن الزمان والمكان عبارة عن مقولتين حدسيّتين، ولا يمكن اختزالهما بأي حال من الأحوال إلى مجرد مفاهيم أو تصورات. بعد سنتين من هذا التاريخ كتب إلى ماركيز هيرتس M. Herz رسالة يعبر فيها عن نيته تأليف كتاب بعنوان: "حدود الحساسية والعقل"، لكن نصيح التفكير لدى الفيلسوف يسير ببطء، إذ كان لابد من انتظار سنة 1781 لكي ينشر كتاباً يترجم نيته السابقة تحت عنوان مغاير هو "نقد العقل الخالص"، وصدرت الطبعة الثانية المنقحة بمقدمة جديدة بعد ست سنوات، وبعد أن اتخذت فلسفته صورتها الأولى في صيغتها النقدية أو الترנסندنتالية¹، أردفها. قبل إنجاز الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص. بمختصر يحمل عنوان "مقدمات لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علماً في المستقبل" سنة 1783، وبعد سنة واحدة من إنجاز الطبعة الثانية لكتاب نقد العقل الخالص، نشر كتاب "نقد العقل العملي" سنة 1788، ثم نقد ملكة الحكم سنة 1790، ويمكن القول إنّ قواعد النسق الكانطي قد تحددت بإخراج هذه النشرة المتعلقة بمجال الإستيطيقا، لتتضاف إلى مجال العقل العملي والعقل الخالص. أما النشرات اللاحقة لكتبه المتبقية، فقد كانت تطويراً لجوانب من هذا النسق. فبعد نشره لكتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" سنة 1785، استكماله بنشر كتاب "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الحق" سنة 1797، أما كتاب "الدين في حدود العقل البسيط" الذي نشره سنة 1793، والذي سبب له بعض المشاكل مع الرقابة، فقد أتممه بـ "صراع الملكات" سنة 1798، وبعد أن أحس كانط بالوهن يصيب قدراته الجسدية، تخلى عن التدريس سنة 1797 وتفرغ لفلسفته الطبيعية، إذ حاول أن يبين علاقة الفيزياء بـ "المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة"، إلا أنّ الموت باغته سنة 1804 ولم يمهله لإتمام هذا المشروع.

1- الترנסندنتالية Transcendent هو مصطلح من أصل لاتيني معناه تجاوز، تعدي، كانت المذاهب المدرسية اللاهوتية تدل به على اعم خصائص الوجود أي ما يوجد وراء التجربة.

2-2- ملامح المشروع الأخلاقي الكانطي:

تتميز الفلسفة الكانطية باعتبارها مشروعاً يهدف إلى بناء المعرفة العقلية، ومن ثم تعيين الحدود التي يجب أن تقف عندها، وذلك بتشذيب مختلف إنتاجات الفهم البشري الذي تاه خلال قرون، وبأشكال مختلفة في موضوعات متعددة، إلا أنّ المشروع النقدي، لن يتحقق سوى بإيجاد حل للقضايا الأساس التي أفرزتها نظرية المعرفة، التي تصورت الحقيقة، باعتبارها تطابقاً بين الفكر والموضوع.

لقد تصورت المثالية هذا التطابق من خلال مفاهيم فطرية، أو على الأقل مفاهيم ترقد قبلها في عقل إلهي، والمنطق هو الذي يعمل على نشر تلك المفاهيم، عبر مقولاته واستخدامها بطريقة تساعد على الفهم والإدراك.

أما التجريبية، فتذهب عكس ذلك، إلى كون المعرفة بعدية؛ أي أنها تأتي من مصادر خارجية، ومن ثم فلن تكون معرفة ضرورية ولا كونية؛ إذ أنّه عبّر عن روح علمية فلسفية، وأنه نقد المعرفة الميتافيزيقا للقضايا الثلاثة الأساسية: الله، والعالم، والنفس، في كتابيه: "نقد العقل المحض" و "نقد العقل العملي"، لأن مثل هذه الموضوعات ذات أسس ميتافيزيقية.

إن المسألة الأساس في فلسفة كانط؛ هي تأكيد سمو العقل، وبهذا كان "نقد العقل المحض" أن يتبنى منهج وحدة المعرفة العقلية لموضوعات ما فوق الحس، لقد أراد بنقده أن يقدم أداة أو وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميتافيزيقا عن التقدم، وكانت نظريته في كتابه: "نقد العقل المحض" تتضمن الموضوعات الثلاثة: الله، الحرية، الإرادة، خلود النفس، ورأى أن الميتافيزيقا نزعة طبيعية لدى البشر، ولكن الميتافيزيقين أنفسهم أساءوا فهم مشاكلهم، ولم يقدموا ميتافيزيقا حقيقية.

ونجد أننا كلّما بحثنا في فلسفته نجده يؤكد على التجربة والعلم التجريبي، وتأثره بنيوتن وكوبرنيكوس، وفي الوقت نفسه، يعتبر من أبرز الفلاسفة العقلانيين، وعلى هذا، أراد أن يستخدم العقل من أجل إيجاد ميتافيزيقا علمية، بدلا من الميتافيزيقا التقليدية التي ظهرت منذ أرسطو؛ فقد غطى كانط كل فلسفته بمنهج نقدي، واعتبر أية فكرة أو فلسفة لابد أن توضع تحت اختبار النقد لبيان تناقضها، وأخطائها، وبعدها يشيد ببناء جديدا سواء في نظرية المعرفة، أو في الأخلاق أو في الجمال؛ فكان كانط لا يتقبل ما جاء في الفلسفات القديمة والمعاصرة له، فكان يبحث فيها، ويمحص أفكارها، من خلال الملاحظة، والاطلاع الشامل على كل جوانبها، من أجل إدراك الغامض من الأفكار، وإظهار التناقض الذي تحتويه، ويبدو أنّ كانط كان مدفوعا لنقد الظروف التاريخية التي تمر بها أوروبا في جميع الميادين السياسية والاجتماعية، وقد تجسد نقده في كتبه الرئيسية: "نقد العقل المحض"، و "نقد العقل العملي"، و "نقد ملكة الحكم".

وبعد أن نقد العقل في نظرية المعرفة، اطمئن على منهجه الجديد، وهو النقد، فأخذ في تطبيقه على الأخلاق، ومشكلة الجمال، وبالتالي فإنّه غطى كلّ جوانب الفلسفة في عصره بمنهجه النقدي، ولهذا سميت فلسفته كلّها بالفلسفة النقدية، وأصبحت هذه الصفة تطلق على فلسفته كلها.

2-3- الدور المحوري للفلسفة النقدية وأثرها التاريخي عند كانط:

ظهر النقد نتيجة تطور تاريخي، على أساس أن العقل أول ما يبدأ بالدجماتيقية¹ Dogmatism، وثم الشكية² scepticism، ويصل العقل بعد ذلك إلى مرحلة النضج، أي الوصول إلى النقد³ Criticism، والنقد حكم ناضج يقوم به العقل.

وقد طبق كانط الفلسفة النقدية في عدة مجالات فلسفية، أراد من خلالها إبراز آثار النقد بشكل جلي في مباحث وقضايا همت الجانب الذي اشتغل عليه فلاسفة الأنوار، لاستئناف رؤاهم وتصوراتهم وأفكارهم، وذلك لاستيعاب التغيرات والتحوليات التي عرفت أوروبا، وانفتاحها على كافة الفلسفات، مما حتم عليه بناء نسق أخلاقي ينسج به خيوط الفلسفة النقدية في تصورهما للمعرفة الموجودة حينذاك، ومصادرها، والبعد الميتافيزيقي بها:

أولاً: نقد نظرية المعرفة الميتافيزيقية:

أكد كانط أن المعرفة مقصورة على عالم الحس والتجربة، وأن ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه، لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا، وكتب كانط كتاباً في الميتافيزيقا قبل المرحلة النقد، وهي الفترة الشكية وهو بعنوان: "أحلام صاحب رؤى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا" سنة 1766؛ وفي هذا الكتاب يسخر من الميتافيزيقيين لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة في الهواء لا ترتبط بعالم الواقع، ورأى أن الميتافيزيقا ليست بذات نفع علمي، وبالتالي يشك بإمكان قيام الميتافيزيقا بمعناها القديم بوصفها علماً قليباً، ولكن ليس معنى هذا أنه شك في كل الميتافيزيقا أو يريد استبعادها كلها، ونظر إلى الميتافيزيقا عندما انتقل إلى مرحلة النقد على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة؛ ف"لقد أراد أن يبني من جديد مذهباً ميتافيزيقياً، بأن يوضح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال، فالميتافيزيقا عنده نزوع طبيعي للعقل البشري"⁴. وإنها، حتى لو لم تتحقق من حيث هي علم، فإنها متحققة من حيث هي استعداد طبيعي، وعدم الارتداد إلى تلك الأسئلة التي تدعو إلى استعمال تجريبي للعقل⁵.

1- الدجماتيقية: تمثل طفولة العقل-حسب كانط- وثقة كاملة بالمبادئ دون نقد مسبق وتشمل الدجماتيقية (الجمود العقائدي) التجريبية والعقلية، ووالف (1754-1679) أبرز ممثل للدجماتيقية.

2- وتعد الشكية ذات أهمية كبيرة عند كانط بالقياس إلى الدجماتيقية لأنها تكمن في رقابة العقل، وهذه الرقابة تؤدي إلى الشك؛ محمد نور الدين أفاية: الفلسفة النقدية الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، م 2 ط 1، 1988، ص 1392.

3- النقد: يتمثل في عقد محكمة العقل الخالص (المحض) للانتقال من الشك إلى العلم، وإقامة البرهان يقصد به الكشف عن الأسس أو المبادئ الأولية التي تستند عليها الأفكار تلك الأفكار، والطريقة النقدية هي تحليل الأفكار وتعقبها؛ زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1953، ص 59.

4- محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر 1970، ص 20.

5- عمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دار التنوير، 2017، ص 53.

ثانياً: نقد مصدر المعرفة:

اختلف الفلاسفة قبل كانط في مصدر المعرفة، فمنهم من رد مصدر المعرفة إلى العقل، وأرجعه بعض الفلاسفة إلى التجربة، وآخرين قالوا بالحدس هو مصدر المعرفة، وجاء كانط ورأى أن مصدر المعرفة هو العقل والتجربة، وفي نظريته المعرفية يعتد كانط بالتجربة اعتداداً كبيراً، متأثراً بنيوتن في دراساته الطبيعية القائمة على التجارب العلمية، ورغم أن التجريبيين لم يردوا كل المعرفة العلمية إلى عالم التجربة، لكنّه رفض رأي الذين قالوا بالتجربة فحسب، "لقد تحدى كانط في البداية ما ذهب إليه لوك والمدرسة الانجليزية: فقال بأن المعرفة ليست مستمدة كلّها من الحواس كما ذكر لوك والمدرسة الانجليزية¹، ولذلك يرى كانط أن التجربة أصل المعرفة، أي أنّ الإحساسات هي التي تنقل المعرفة الأولية إلى العقل، والعقل يقوم بتنظيمها في عملية الإدراك؛² ويقول: أن التجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الإدراكات.³

ثالثاً: نقد ميتافيزيقا الأخلاق:

اتبع كانط مناقشته للمشكلة الأخلاقية بما يتلاءم مع نزعتة العقلية وفلسفته النقدية، وبذلك لم يوافق على ما جاءت به الأخلاق اليونانية، ولا الأخلاق المسيحية، لذا قام بالبحث في طبيعة الأخلاق بعد نقاش ونقد الأخلاق عند الآخرين، وقد أظهر لنا نظرية أخلاقية عقلية، وفكرته الرئيسة في الأخلاق ظهرت في كتابه النقدي الثاني "نقد العقل العملي" الذي يشبه نقد العقل المحض، بل إنّه من حيث المضمون تنمّة مباشرة للكتاب النقدي الأول.

واختلف كانط مع النظريات الأخلاقية، التي ترى أن فكرة الخير هي دعامة الأخلاق، في حين أنه اعتبر الأخلاق هي فكرة الواجب، وهكذا أحدث ثورة في مجال الأخلاق؛ فالتحدث عن الأخلاق عنده تعني "نظرية الواجب"، إذ يرى أن الواجب هو ما أملاه العقل، فقد كان متأثراً بالنظريات الأخلاقية والاجتماعية لدى روسو⁴ الذي نادى بالعودة إلى الطبيعة أو الفطرة⁵، إلّا أنّ كانط غيّر هذا الرأي بعد أن تناول النظريات الأخلاقية بالنقد، ونظريته الأخلاقية ظهرت بعد ظهور كتابه: "نقد العقل المحض" بعدة أعوام، وما أن استقر على المنهج النقدي الجديد حتى رفض تلك النظريات الأخلاقية التي كان يميل إليها، وأخذ ينادي بنظرية جديدة تفصل الدين عن الأخلاق، وتوفق بين الأخلاق والعلم، فهو يريد إيجاد أخلاق لا تستند إلى دعامة خارجية، وقد أوضح ذلك في كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق".

1- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، بيروت ط4، 1982 ص333.

2- عمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص45.

3- المصدر نفسه، ص135.

4- جان جاك روسو (1712-1778)، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي أبرز آثاره: "خطاب في عدم المساواة" 1755 و"العقد الاجتماعي" 1762، "اعترافات" 1790.

5. العودة إلى الطبيعة: يرى روسو أنّ حالة الإنسان الطبيعية هي أسعد حالاته جميعاً، ويعني روسو هنا الإنسان في فطرته، وليس المقصود الطبيعة الخارجية.

رابعا: نقد الحكم الجمالي:

لم تكتمل دائرة التفكير النقدي لكانط في كتبه: "نقد العقل المحض" و "ملكة المعرفة" و "نقد العقل العملي" ومجال فاعليتهم في الأخلاق، سوى بكتابه "نقد ملكة الحكم" عام 1790 الذي ناقش فيه قضية الجمال، هذا وإنه، سبق وأن كتب كتابا في عام 1764 عن المسائل الجمالية، وعنوانه: "ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل"، وقد اقتصر بحثه في هذا الكتاب على الطابع التجريبي، ولم يكن منهجيا منظما؛ فقد كان يريد إخضاع "الحكم النقدي للجمال لمبادئ عقلية، والوصول إلى النقد للحكم إلى مرتبة العلم"¹، وقد جاء كتاب كانط: "نقد ملكة الحكم" بعد استيعابه للتراث الفلسفي الأوروبي في زمانه، لاسيما أفكار ليبنتز، وهيوم، وديكارت وروسو وبومغارتن² وغيره، ويعد كتاب "الأستاتيكا" لبومغارتن رائدا للجماليات الحديثة، وبعد قراءة كانط له خرج عن دوجماطيقته³، فأسس لنظرية شاملة، وحديثة تستوعب جوانب متعددة من الجمال.

3- المبحث الثاني: التمثيل الأخلاقي للواجب الكانطي:

يعدّ كانط صاحب نص مؤسس في مجال الأخلاق والواجب الأخلاقي، ويبرز ذلك مع كتابيه الأساسيين في هذا المجال؛ وهما "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و "نقد ملكة الحكم"، وهما يمثلان المشروع الأخلاقي الكانطي بصورة أمثل وأوضح، وذلك من خلال نظرية الواجب الأخلاقي، وارتباطه بثنائية الإكراه والحرية، وبين الحق والقانون.

3-1- مفهوم الواجب وعلاقته بالحرية والإكراه:

يشكل الواجب أمرا أخلاقيا ملزما لكل الناس بما ينبغي عليهم القيام به، إلا أن ما يجب على الإنسان قد يقوم به بشكل حر وإرادي ملتزما بأدائه، وواعيا بما سيحققه من نفع لنفسه ولغيره، كما قد تتدخل سلطة خارجية ما تلزمه وتكرهه على الخضوع للواجب بدلالاته الواسعة، بالنظر إلى الأبعاد النفسية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، التي تطبع هذا الواجب لارتباطه كفعل بالبنى الاجتماعية والمؤسسية والقيمية؛ كما أن احترام الواجب يتطلب نوعا من الوعي الأخلاقي سواء كان هذا الوعي فطريا أو مكتسبا، وإذا كان مفهوم الواجب، يدل على ما ينبغي القيام به، فإن هذه الإلزامية تطرح إشكالات ترتبط بعلاقة الواجب بالحرية والإكراه من جهة، إضافة إلى ارتباط الواجب بالقانون الأخلاقي.

1- أوفي شولتز، كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1975، ص180.

2- بومغارتن Baumgartne A.G 1762 مفكر ألماني، صاحب كتاب الاستطيقا Aesthetics، وهو تلميذ ولف، ويرى أن علم الجمال مقابل علم المنطق، وهو معبر عن الكمال المعرفة الحسية وهو أول من استخدم علم الجمال استطيقا. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة، مصر، ط3، 1958، ص484.

3- الدجماطيقية تمثل طفولة العقل-حسب كانط- وثقة كاملة بالمبادئ دون نقد مسبق وتشمل الدجماطيقية (الجمود العقائدي) التجريبية والعقلية، و والف (1754-1679) wolf أبرز ممثل للدجماطيقية.

يستعمل لفظ الواجب في السياق العام بمعنيين يستوجب التمييز بينهما؛ فقد يقول قائل: "يجب أن أتناول الغذاء يوميا قبل الساعة الواحدة، ويقول آخر: "إذا كنت أتناول الغذاء أمام شخص جائع، فيجب علي أن أقاسمه غذائي"؛ فمعنى "يجب" في العبارة الأولى يتدل على ضرورة حيوية أو بيولوجية لا يمكن الاستغناء عنها، وبالتالي فلا وجود فيها للحرية، أما المعنى الوارد في العبارة الثانية، فهو يعبر عن شعور وإلزام أخلاقي، وبالتالي فهو يتضمن عنصر الحرية، والذي يهمننا هنا هو المعنى الثاني؛ أي الواجب باعتباره قاعدة سلوكية يلزمنا بها الضمير الأخلاقي، وهو -أي الواجب- ما عرفه كانط بقوله: "ضرورة القيام بفعل ينم عن احترام للقانون¹؛ أي أن الواجب، هو ما يتوجب على الفرد القيام به، حيث يقترن بالإكراه؛ فالواجب هو الإلزام الأخلاقي الذي يحدد سلوكات الإنسان؛ فالإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل كي يكون أميناً وخيراً²، وإن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب³؛ ذلك لأن المبادئ الأخلاقية هي مبادئ قبلية بحتة" خالصة من كل عنصر تجريبي، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها، إلا في تصورات العقل الخالصة⁴.

ويمكن أن نفرق بين الأفعال التي تصدر عن شعور بالواجب، والأخرى التي تنبع عن حرص أناني على المصلحة؛ مثال ذلك أن التاجر الفطن يتحاشى رفع سعره ويحافظ على مستوى سعر ثابت للجميع؛ بحيث يستطيع أن يشتري بها الطفل وأي إنسان آخر، وهنا لا محيص من الاعتراف بأنه يعامل المشتريين بأمانة، ولكن لا يكفي هذا للاستدلال عن صدور فعله التزاماً بمبادئ الواجب، لأن مصلحته قد اقتضت ذلك، ولا نستطيع افتراض أنه يتصرف مع عملائه بوحى من عاطفته نحوهم "وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب، ولا عن ميل مباشر، بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها⁵"، فالشخص الذي يحسن إلى الغير منفلاً من همومه الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية للآخرين، وصرفه معاونتهم عن الانشغال بشقائه الشخصي فإن تصرفه هذا يصدر عن شعور بالواجب. وكذلك يأتي تأمين الإنسان لسعادته من قبيل الواجب بطريق غير مباشر "ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون إغراء قوياً له على أن يدوس على واجباته⁶"، ومن هذا يتضح أن السمات الرئيسية للواجب تتحدد وفقاً للقاعدتين التاليتين:

أولها: أنه تشريع كلي وقاعدة شاملة، وتكمن قيمة الواجب في صميم الواجب نفسه، بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي، وعلى هذا فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفعل مع معرفته بأن "قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسب⁷".

1- إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، منشورات الجبل، ألمانيا. ط1، 2002، ص: 26.

2- المصدر نفسه، ص 41.

3- المصدر نفسه، ص 24.

4- المصدر نفسه، ص 25.

5- المصدر نفسه، ص 25.

6- المصدر نفسه، ص 26.

7- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، دون سنة النشر، ص 194.

الثانية: أن الواجب منزّه عن كل غرض، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة، وإنما ينبغي أن يطلب لذاته، أي ينبغي أن نؤدي واجبنا "فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة".¹

3-2- الواجب بين الحرية والإكراه:

من المعروف أن الإنسان كائن أخلاقي، فهو بخلاف الحيوانات يشرع لنفسه قوانين ومبادئ ينظم بها سلوكه وعلاقته مع الآخرين، وهذه القوانين هي التي تحدّد للفرد مجموعة من الواجبات تجاه نفسه ومجتمعه والإنسانية جمعاء، ولهذا إذا كانت الحيوانات والأشياء الأخرى خاضعة لمملكة الضرورة التي تحكمها قوانين طبيعية وحتمية، فإنه يبدو أن فكرة الواجب الأخلاقي تفترض بالضرورة حرية الإنسان؛ أي أنه إذا لم يكن الإنسان حراً فلا معنى للحديث عن الواجب في حياته؛ فأشياء الطبيعة ليست حرة، فهي مقيدة بضرورات غريزية وطبيعية ولذلك فلا مجال للحديث بصدها عن أية واجبات أخلاقية أو غيرها.

وإذا كان الواجب يفترض الحرية بالضرورة، فهل هذه الحرية مطلقة أم نسبية؟ وهل قيامنا بواجباتنا تعبير عن إرادتنا الحرة أم عن إكراه يسلط على هذه الإرادة؟ وما طبيعة هذا الإكراه وما هو مصدره؟ وهل يتعارض هذا الإكراه أو الإلزام الذي يسم الواجب مع مفهوم الحرية؟

يعتبر كانط الإنسان شخصاً وذات لعقل أخلاقي عملي، ولذلك فقيمته وسموه ترتبط بالتصرف وفقاً للواجبات التي يسنها عقله الأخلاقي العملي. فالأخلاق في نظر كانط هي التي تجعلنا نسمو على الطبيعة، ونوجد في مرتبة أعلى من كل الموجودات الطبيعية؛ فالإنسان يوجد في مرتبة وسطى بين الحيوان والإله؛ فالأول خاضع لمحددات بيولوجية وطبيعية، أما الثاني فهو يتصرف بحرية مطلقة وبمشيئة لا حدود لها، في حين نجد إرادة الإنسان تتأرجح بين عقله وميولاته، بين التزامه بما يشرعه عقله من واجبات وبين ما تمليه عليه غرائزه الحسية؛ فهل تكمن حرية الإنسان إذن في خضوعه لعقله أم في خضوعه لميولاته الغريزية؟

إنّ أسوأ ما يميز به الإنسان هو عقله، لا سيما عقله الأخلاقي، ولذلك يبدو أن حريته تكمن في تصرفه وفقاً للأوامر والواجبات الأخلاقية، والانصياع لهذه الأوامر لا يتنافى مع القول بحرية الإنسان، فالواجب إذن هو الذي يجعل الإنسان يعيش في مملكة الحرية، في حين يظل الحيوان سجيناً في مملكة الضرورة والحتمية، وإذا كان الإنسان جسم وروح، فإن الإرادة لديه قد تقع تحت سيطرة ميولاته الحسية والغريزية، ولذلك فهي لن تصبح إرادة خيرة إلا إذا خضعت للأوامر القطعية الصادرة عن العقل الأخلاقي، والإرادة الخيرة هي التي تجعل سلوك الإنسان خيراً في ذاته، إذ تكون غايته هي الامتثال للواجب في ذاته وليس تحقيق أية نتائج أو منافع أخرى.²

1- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص 194.

2- محمد الشبة، الواجب الأخلاقي عند كانط، مدونة محمد الشبة الفلسفية على شبكة الأنترنت.

https://philochebba.blogspot.com/2020/09/blog-post_14.html (تاريخ الزيارة 10-12-2024)

فإذا كان الإنسان يمارس حقوقه بحرية تامة، فإن الأمر على خلاف ذلك عندما يتعلق الأمر بالواجب، حيث يضيق مجال الحرية والاختيار، ويصبح الإكراه والإلزام هو الأساس، سواء مورس بشكل ذاتي وموضوعي، وبالتالي يكون الواجب إكراهياً، يُفترض القيام به حتى ولو كان يتعارض مع المصلحة الفردية. إذن، نتبين أن الواجب لا يكاد ينفصل عن الإكراه، بل إن العلاقة بينهما علاقة تلازم، لكن ألا يمكن أن يصدر الواجب عن اختيار خالص وإرادة حرة بعيدة عن الإكراه والإلزام؟

يرى كانط أن الواجب كفعل أخلاقي هو ضرورة عقلية نابعة من ذات إنسانية تتمتع بنوع من الحرية والاستقلال الذاتي؛ ومعنى ذلك أن كل عاقل لابد أن يقبل و يقتنع بالفعل الأخلاقي على شكل واجب حتى وإن تعارض مع ميولاته الذاتية، ومن هذا المنطلق، فالواجب هو فعل إلزامي إكراهي، نقوم به احتراماً للقانون الأخلاقي الذي يشرعه العقل، ومنطلق هذا الفعل هو الإرادة الخيرة والحرية التي لا تخضع لمبدأ خارجي أو ميولات ذاتية و مصالح فردية، لذلك فالواجب، هو في حقيقته إلزام عقلي حر، والإكراه بهذا المعنى يصبح فعلاً من أفعال الإرادة، إنه إكراه حر، خال من كل غائي، إذن، فالواجب مرجعه العقل، وغايته احترام القانون الأخلاقي، ومنطلق هذا الواجب هو الإرادة الحرة الخيرة، وهو ليس استجابة لرغبة أو حاجة خاصة، بل هو استجابة لنداء العقل والضمير، أي أن الواجب يستمد مشروعيته من الداخل أي من إرادة الإنسان و ضميره.

3-3- الواجب بين الحق والقانون:

قد يبدو للبعض أن الحق والقانون فضائين مستقلان لا يتوقف أحدهما على الآخر، فمن حق الفرد التمتع بالحرية والمساواة والعدل حتى ولو كان مقصراً في واجباته، كما أن الشخص الذي يكون قد أنجز واجبه لا يعني أنه سيأخذ حقوقه، ولذا فإن ما يجب أن ننتبه إليه أن أسبقية الحقوق على القانون والواجبات لا يلغي تأسيس الحقوق على مفهوم القانون ومفهوم الواجب.

إن مشكلة الحق مشكلة أبدية، لا تقتصر على البحث في العلاقات الإنسانية في جانبها التاريخي فحسب، بل تمتد لتتناول جوانب سياسية وأخلاقية وقانونية ...، فهي بوصفها مشكلة إنما تحتضن كل تاريخ العلاقات الإنسانية من نشأة المجتمعات السياسية، وأصل الحكومات، ومشروعية السلطة السياسية، ومصدر الإلزام القانوني، وعلاقات الدولة بالأفراد، ومفاهيم الواجب والقانون والمسؤولية؛ فمشكلة الحق مشكلة فلسفية بامتياز، بحكم تداخلها وارتباطها الوثيق بالوجود الإنساني، وبماهية هذا الوجود الحر، وبطبيعة العلاقات الإنسانية.

وهكذا، فإن القانون في ذاته والصورة القانونية للأفعال إنما تستمد شرعيتها من الأمر الكلي (للواجب) المستند بدوره على الحق الطبيعي، فعبر تأكيد كانط على نظرية الحق في بعده الأخلاقي، وممارسة الحق في بعده القانوني السياسي، إنما يعيد بناء العلاقة ما بين الحق والقانون على أساس التكامل: فكلاهما وجهان لعملة واحدة، لا انفصال بينهما عبر توسط مفهوم الواجب المؤسس للقانون في الدولة.

ينطلق كانط في معالجته لمفهوم الحق من الحالة الطبيعية لا بوصفها فرضاً ذهنياً أو تاريخياً مؤسساً للحق المدني حيث العقد الاجتماعي الذي ينقل الأفراد إلى الحالة المدنية الوضعية، بل باعتبارها تساؤلاً أخلاقياً، شغل كانط هو لما وجب ترك حالة الفطرة الأولى التي يعيش فيها الفرد الطبيعي؟ بوصفه كياناً مستقلاً «خيراً وشريراً في آن واحد»، في رغبة لا محدودة وحرية مطلقة لا متناهية دون حد أو قسر على إرادته. إن الحق في الحالة الطبيعية حق للأقوى؛ فإرادة الفرد في نزاع دائم لنفي وإلغاء حقوق الآخر، وإرادته وملكيته إذ يتم إقرار الحق بواسطة الحرب.

فالحرب هي التي تحدد «ما هو لي وما هو لك»، والحق السائد في الحالة الطبيعية هو ما يسميه كانط بـ«الحق الخاص أي العلاقات القانونية الخاصة القائمة بين الأعضاء» حيث لا ضمان لاستمرار الحق الخاص ولقسر إرادة الأفراد على الالتزام بقانون الطبيعة الحرة بوصفه «الحق الفطري الوحيد»¹ المؤسس للحرية الفطرية.

ويعطي كانط مفهوم الحق أهمية قصوى في مذهبه بوصفه توسطاً بين السياسة والأخلاق أي بين الممارسة العملية للقانون والحق، وبين النظرية العامة للحق، فبتعين مفهوم الحق في الدولة ينتفي التصادم بين الأخلاق بوصفها ما ينبغي أن تكون وبين السياسة أي ما هو قائم، ويرى كانط أن خطأ الفلاسفة في تناولهم لمشكلة انقسام الذات بين الحق الطبيعي والوضعي وبين الأخلاقية، إنما هو ناجم عن فهمهم لطبيعة الإلزام القانوني، باعتباره قسراً خارجياً على الإرادة، لا فعلاً نابعاً من إرادة الفرد ذاته.

فالواجب -كما مر- فعل إلزامي وإكراهي، تقوم به الذات احتراماً للقانون الأخلاقي الذي شرعته ليصير وعياً أخلاقياً، بناء على إخضاع الإرادة للعقل، وإخضاع التصرفات لقاعدة أخلاقية كونية منبعها الإرادة الخيرة التي تعتبر مصدراً لكل وعي يتجسد على شكل سلوكيات وأفعال، باعتبارها خضوعاً للتصور الذي كونته كل ذات عن طريق "العقل المحض"، كما أن خضوع الذات للقانون الأخلاقي في أبعاده العقلية الخالصة، لا ينظر إليه في هذه الحال إلا باحترام وإجلال كبيرين جداً، وفي هذا السياق يقول كانط: "أيها الواجب! أيها الاسم السامي الكبير! أنت الذي يستدعي خضوعنا، أنت الذي يقرر فقط قانوناً يجد في ذاته منفذاً إلى أعماق نفوسنا! أنت الذي يكتسب من ذاته رغماً عنا إجلالنا، ذلك الإجلال الذي تنمحي أمامه كل نوازعنا وانحرافاتنا رغم كونها تعمل ضده بخفاء"²، ويشير كانط إلى أن "الضرورة الأخلاقية هي إكراه أي إلزام وكل فعل مؤسس عليها، يجب أن تتمثله بوصفه واجباً، وليس مجرد طريقة للفعل نرغب فيها الآن أو قد نرغب فيها مستقبلاً"³، فالواجب إذن إكراه، بل قهر يمارسه العقل العملي على الميولات، لكنّه إكراه حرّ لأنّه يخلص الإرادة من ضغط وإلحاح هذه الميول، فلا تخضع إلا لنفسها أو للواجب من حيث هو واجب، فتغدو بذلك إرادة طيبة حقاً.

1- العراقي سهام محمود، فلسفة كانط في التربية، مطبعة الجهاد، الإسكندرية، 1984، ص15.

2- المصدر نفسه، ص16.

3- المصدر نفسه، ص18.

ويرى أيضا أن الإنسان حينما يخضع للقوانين التي يملها الواجب الصادر عن العقل، فإنه حر مادام لا يخضع سوى لتشريع الخاص، فهو يمنح نفسه قانونها، في حين تتلقى الموجودات المادية قانونها من خارج على شكل حتمية طبيعية؛ لذلك تنص إحدى الأوامر المطلقة الكانطية على وجوب التصرف كما لو كنت مشرع القانون؛ ولما كان هذا الأمر كونيا، فإن الفرد يشارك بذلك في مملكة الإرادة بوصفها مملكة للحرية، هذه الإرادة التي تتميز بالاستقلال الذاتي، لأنها تشرع لنفسها في استقلال عن أية شروط أو غايات خارجية، ولفهم الشرط الأخير لابد أن نميز - مع كانط - بين نوعين من الأوامر الأخلاقية؛ أوامر أخلاقية شرطية يتوقف أداؤها على النتائج التي المتوقعة منها كاللذة أو السعادة أو تقدير الآخرين أو أية منفعة أخرى، فتكون الواجبات في هذه الحالة مجرد وسائل لتحقيق غايات معينة؛ كأن نقول الصدق من أجل أن نكسب ثقة الناس؛ والنوع الثاني هو الأوامر الأخلاقية القطعية أو المطلقة، وهي تلك التي تنظر إلى الأفعال في ذاتها لا من حيث النتائج المترتبة عنها: كأن نقول الصدق دائما احتراما للواجب نفسه.

إذن فالقيام بالواجب من حيث هو واجب هو عين الحرية لأنه يخلص الإرادة من ضغط الميولات الحسية، ولا يرهن غاياتها ودوافعها بالنتائج المترتبة عن الفعل الأخلاقي، ولكن هل تتوجه الأخلاق والواجبات الكانطية إلى الإنسان الواقعي، أم إلى صورة مجردة ومثالية للإنسان!

وخلاصة القول مما سبق هي أن كانط يرى أن الوعي القائم على الإرادة، ليس في حقيقة الأمر إلا احتراما للقانون الأخلاقي، الذي يعمل حتما على إقصاء تأثير الميول في الإرادة، وعلى هذا الأساس، يمكن تأكيد أن الواجب يتمثل في الفعل الذي ينبثق من الامتثال للقانون الأخلاقي، ويكون بهذا المعنى إكراها عمليا لأنه يعمل على إلغاء الميول. هكذا، يصبح الوعي الذي ينتج عن هذا الإلزام لا يتجه إلى تحقيق لذة، بل، إنه بالعكس، يحمل في ذاته على ألما، من هذا المنطلق، يطالب الواجب باحترام للقانون الأخلاقي الذي يعتبر الشكل الوحيد الموجه للإرادة، ومن ثمة، تكون الضرورة الأخلاقية قائمة على الإلزام والإكراه.

4- خاتمة:

اعتمد كانط تطبيق المنهج النقدي في فلسفته، فتناول نظرية المعرفة والأخلاق والفن والميتافيزيقا، وقد وصلت فلسفته النقدية إلى النضج في كتابيه نقد العقل المحض ونقد العقل العملي، ورغم أن الحديث على الأخلاق عند كانط لا يمكن أن استيفاء حقه، لكن يمكن القول إن نقد كانط للأخلاق أو فلسفة كانط للأخلاق العملية، ووضع قانون الإرادة المرتبط بالضمير، بموجبه نجد أن القانون يخضع السلوك بما يشبه العلة والمعلول؛ فالإرادة تخضع للعقل، وهو الأمر الذي سببته قوانين الطبيعة ومنه، إذا تم القيام بالتجربة نجد ارتباط العلة بالمعلول، وهكذا أراد كانط أن تكون الأخلاق؛ فالقانون الأخلاقي ينطبق على السلوك الإنساني، في حين أن الفلسفة والعلم المعاصر اثبتا أن القيم الأخلاقية خاضعة لظروف الزمان واختلافهما وهي النسبية.

وإشاعة كانط لمنهجه النقدي في الفلسفة، وعلى جزء خاص فلسفة الأخلاق نجد أنه أعطى مفهوما ورؤية جديدة ساهمت في إثراء الفكر الإنساني على صعيد عام، والفكر الغربي على صعيد خاص، مما كان له أثر

كبير على الفلسفة في يومنا هذا، ومنه يتبين أهمية فلسفة كانط في استئناف العملية التنويرية زمن كانط؛ فقد استطاعت الفلسفة النقدية أن ترسي معالم التجديد في حينه، وتجعل من الواجب الأخلاقي رؤية لكافة ممارسات الإنسان المجتمعية.



المصادر والمراجع:

- 1- إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، منشورات الجمل، ألمانيا. ط1، 2002.
- 2- أوفي شولتز، كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1975.
- 3- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة، مصر، ط3، 1958.
- 4- زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1953.
- 5- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، دون سنة النشر.
- 6- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، 2006، ط3، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- 7- العراقي سهام محمود، فلسفة كانط في التربية، مطبعة الجهاد، الإسكندرية، 1984.
- 8- عمانويلكانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دار التنوير، 2017.
- 9- محمد الشبة، الواجب الأخلاقي عند كانط، مدونة محمد الشبة الفلسفية على شبكة الأنترنت.
https://philochebba.blogspot.com/2020/09/blog-post_14.html (تاريخ الزيارة 10-12-2024)
- 10- محمد نور الدين أفاية: الفلسفة النقدية الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، م2 ط1، 1988.
- 11- محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر 1970.
- 12- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، بيروت ط4، 1982.

**في القهر
أو بحث في فينومينولوجيا اللّوعة**

**About Oppression or In Search of The
Phenomenology of Bitterness**

د. عز الدين الرّيمي

**جامعة صفاقس
تونس**

ezz.rtimi@hotmail.com



في القهر أو بحث في فينومينولوجيا اللوعة

د. عز الدين الرّيمي

المُلخَص:

ما تزال الفلسفة في ديارنا تستحي أن تطرق الأبواب المجهولة. وإنّا لا نشاكس اللامعقول إلا نادرا، ولا نخاتل ذواتنا العميقة إلا في بعض خلواتنا، فلا نكشف للآخرين وطأة ما تئنّ منه أنفسنا إلا على سبيل التلميح. كم نحن في حاجة إلى مصارحة أنفسنا العميقة. من هنا وتفاعلا مع ما يجري ألحّ موضوع القهر إلحاحا جعل تناوله فينومينولوجيًا من الضروّرات التي لا حرج إن أخذتنا لترمي بنا في بعض المحضورات. أن نفكر في القهر ونعاين لوعة معشر المكمودين، معناه أن نعيش اللحظة التي تهاوت فيها القيم وتشوّى فيها الإنساني.

تدلّ الصّورة التي تصدّرت المقال البرهان الأخير عن أكذوبة التّنوير، فتعرية أجساد أشاوس غزّة، إنّما هو بالجوهر الاستئناف المقصود لفضيحة سجن أبو غريب. هناك كان القهر وصف يحفى دونه القلم ويفنى من ورائه القرطاس كما قال التّوحيدي في الغربة. تكمن غربة المتاعين في موتهم كمدا جرّاء هذا المشترك المعاصر الذي يبحث عن إمكانات التّفعيل والتّنتيج والتّقويم مغايرة. هنا سنعاين القهر بما هو في الجوهر التّطبيقية المعاصرة لمقاومة الرّاهن المبتذل، وهنا تكون اللوعة مشترك معشر البشر الذين لم تصلهم أشعة الأنوار ولا زارهم سحاب التّنوير. ثمّة مقاومة على غير الدّارج يتوجّب التّفكير في إمكان اندلاعها من حيث لا يعلم العدو.

الكلمات المفتاحية: القهر، اللوعة، الكمد، المقاومة، معشر المقهورين.

Abstract:

Philosophy in our lands is still ashamed to deal with urgent issues. We rarely dispute the absurd and we do not deceive our deepest selves except in some of our privacy, so we do not reveal to others the burden of what ourselves suffer except as an allusion we need to be sincere with our deepest selves. From here and in response to what is happening, the topic of oppression becomes urgent and makes its discussion in the phenomenologia one of the necessities that there is no harm in taking it to throw us into some prohibitions. To think about oppression and see the agony of the oppressed community means that we live the moment in which values have weakened, and humanity has been fragmented. The picture that topped the article indicates the final proof of the lie of the enlightenment. Exposing the bodies of brave people in Gaza is the intended essence of the scandal of Abu Grib prison. There was an oppression that we cannot describe. The alienation of the suffering lies in their forced death as a result of this contemporary that searches for different possibilities of activation, production and evaluation. Here we will see the essence of oppression. Humans who have not been reached by the rays of light nor visited by the clouds of enlightenment. There is resistance that is different to what is common that we must think of its breaking where the enemy doesn't know.

Key words: Oppression, Bitterness, Pain, Resistance, Oppressed People.

يَا لَيْلُ! مَا تَصْنَعُ النَّفْسُ الَّتِي سَكَنْتَ هَذَا الْوُجُودَ وَمِنْ أَعْدَائِهَا الْقَدَرُ
تَرْضَى وَتَسْكُتُ؟ هَذَا غَيْرُ مُحْتَمَلٍ! إِذَا، فَهَلْ تَرْفُضُ الدُّنْيَا وَتَنْتَحِرُ
قَدْ كَبَلَ الْقَدَرُ الضَّارِي فَرَائِسَهُ فَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ دَفْعًا وَلَا حَزْرًا
أبو القاسم الشَّاتِي، أغاني الحياة، شكوى ضائعة.

1- على سبيل التقديم:

حريّ بفلاسفة الحاضر أن يعاينوا الما يجري ويندهشوا لحال الإنسان في "الحاضرة" الجديدة، ولا بأس من قول الأشياء عارية كما هي بمثل ما تعرى الإنسان في أيامنا، كما لا بدّ من مشاكسة قبح الراهن كي لا يظنّ القائمون عليه أنّ جرمهم قد طواه النسيان. نحن لم نعد في حاجة إلى اقتطاع تذكّرة لدخول السينما، بعد أن أصبح العالم برمّته فلمّاً نحن الكلّ "أبطاله". لقد أضحت الوقاحة تنقل مباشرة كما العهر السّيّاسيّ يقال بصوت عال ودون حياء. لقد تنامى الضّيم بقدر تمدّد رقاعة الظّلم، واستشرى القهر بعد أن استحالت القيم بلا قيمة وبعد أن أضحت الشّاشات تحتفي بمرتكي الجريمة. لقد حدّثنا الفارابي من "الفيلسوف الزّور" و"الفيلسوف الهرج" و"الفيلسوف الباطل"، كما حدّثنا بول نيزان من مغبّة الاصطفاف مع "كلاب الحراسة"، ومن أجل عدم الانجرار وراء هذا وذاك، كان لا بدّ من شقّ الطّريق فينومولوجيًا لتدبّر ضرب من الحرقة يمكن أن تلج الكينونة فتعدم تكاينها وتنغرس في الكيان فتفسد على صاحبها طعم العلاقة بالمكان والزّمان. هو ذا حال المقهور وهو يصارع مرارة قهرة الملتاع وقد تلبّست به لوعته حدّ شطبه من الوجود. قد يفرض القهر على المقهور أسئلة هو صانعها: ما الذي يمنع المتفلسف اليوم من تدبّر مشترك أضحى ينتاب الإنسان حدّ نسيان ماهيته؟ وما الذي يمنعنا من التّفكير في هذا المنغرس في هويّتنا حتّى أضحى علامة ميتافيزيقية لأمة دمرها الوهن بعد أن أصابها الهُزال؟ وبأيّ آليّة يمكن أن نقارع هذا المتجبرّ الذي يسكننا غصبا ويغتالنا قهرا؟ إننا نسأل عن القهر ونودّ تفحص حالة المقهور، لذا سنحاول الاندهاش لحال اللّوعة للتّفكير في فينومينولوجيا الالتياح ومنها إلى تلمّس بعض طبّيات أنطولوجيا الكمد. ولعلّنا بهذا وذاك نعلن هنا والآن أنّنا لسنا مجرد حراس معابد، كما لا يستهويننا "التّصفيق الأخرق" على حدّ عبارة جون جيراس بعد أن أصبحت الإبادة بدم بارد قوتنا اليوميّ، وبعد أن تكشّف الوجه القبيح لغرب تغنى طويلا بدفاعه عن المظلومين وانحيازه للمقهورين.

2- في الفهم الأولاني للقهر:

قد يفيدنا إدغار موران بمركّبه¹ لفهم حالة القهر التي تنتابنا والتي تحوّلت في الآونة الأخيرة إلى جزء من ماهيّتنا لتحتلّ النّصيب الأوفر في تحديد ماهيّتنا المتشّخصيّة وهويّتنا المتناثرة جرّاء غبار آخر إنتاجات الغرب المتنكّر لتنوير قال إنّّه منتجه. كما قد يقرّبنا سينوزا من هذا الملتصق بنا بما نضدّ من انفعالات ورّتب من تجارب حيائيّة، يعيشها المرء دون أن يشاكسها بالسّؤال. وبعيدا عن فتح القواميس، يمكننا القول إنّ القهر وجع يصيب الدّات من الدّاخل، أو هو الألم الذي ينتاب داخليّة الدّاخل؛ من أجل ذلك كان توقيعه جوّاني رغم كون منطلقه برّاني. وهذا لا يعني أنّنا لا نقهر أنفسنا، إلّا أنّ الدّات القاهرة إنّما هي في الجوهر غيريّة وقد تسلّطت على الإنيّة. المهمّ أنّ في القهر قاهر ومقهور ووسيط قهريّ. لكن، لو فتحنا بعض القواميس لوجدناها تدلّ على الغلبة والأخذ من فوق، أخذهم قهرا، من غير رضاهم، وأخرجهم قهرا، جبرا واضطرابا، وقاهره في عقر داره، غالبه. ومن مفارقاته اللّغويّة أنّ القواهر قاموس المعاني وهي "الجبّال الشّوامخ".

القهر وفي فهمنا الأوّل، إنّما هو انفعال في الأنفس تزداد ضراوته إذا ما أصاب الشّوامخ ليركّع القواهر والأبطال، لتتأوّج لوعته إن هو أصاب الأشاوس. ومن المؤكّد أنّه شعور نادر وليس بالمرّة "أعدل الأشياء توزّعا وقسمة بين النّاس"، كما قال ديكارت عن العقل. وإنّ هما اشتركا في كونهما عُقال. وليست ندرته لجوهرانيّة فيه، بل لأنّه بعاث فرقة ونتاج عداوة وخلاق تمايز؛ فما يقهرني قد لا يقهرك، بل لعلّ كمدي هو التّعين الأقصى لانتشاء الحسود وفرح الخصم وسعادة المناوئ وغبطة العدو. القهر لا يسأل المقهور عن زمنيّة وقوعه ولا عن كثافة نازلته ولا عن جدّة انغراسه، من ثمة هو فجائيّ، قد يحلّ دون مقدّمات كما قد يطرأ نتيجة تراكمات. المهمّ أنّنا لا نختاره ولا نبحث عنه، فهو من يختار فريسته ويبحث عن مريديه من بين معشر المهينين له والمستعدين لحلوله. لا شكّ أنّ الأنفس الضّعيفة لا يثيرها القهر إلّا نادرا، وإنّ أثارها فإنّ توقيعه لا يكاد يرى،² وإنّ لمحناه عند معشر المقهورين الضّعاف، فإنّنا لا نكثر به إلّا على سبيل الدّعابة. من ثمة، لن نتوقّف عند دلالاته الضّعيفة، وتلويناته السّخيفة، وكيف لنا أن نتعاطف مع من قهره نوع سيجارة لم يطلها أو جعة لم يجد ثمنها أو كرة مرتطمة بما لا أدري في الثّواني الأخيرة من مباراة "حاسمة". إنّنا نوّد التّفكير في القهر بمعناه الغليظ، نقصد القهر النّادر الذي يصيب الأفذاذ، فينتهك حرمة الأنفس العفيفة ويمارس على الأجساد لعبته العنيفة.

الوعد لا يعرف القهر والنّدل لا يزوره هذا الأسى، وكيف للخسيس أن يُقهر وقد تساوت عنده الأضداد، بل كيف للوبش أن يألم لهذا الحدث العظيم وقد تدرّب طوال حياته على أن يكون خادما أميناً للأسياد ومخبرا وفيّا رغم وصايا الأجداد. إنّ القهر وإن زار الرّعاع والدّاصّة والدّهماء وحجر الوادي وسقط المتاع،

1- إدغار موران (Edgar Morin) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي يشغل من داخل باراديفم التّعقيد، كما تعرف فلسفته بفلسفة المركّب، ومن ثمة وجدناه يتحدّث عن الإنيّة المركّبة والهويّة المركّبة والديمقراطيّة المركّبة، ومن بين أهمّ مؤلفاته في هذا المجال، مقدّمة للتّفكير المركّب. إنّّه يفكر مغايرة، نعني خارج أفق ما يسمّيه بـ"العقول العاجزة عن تصوّر وحدة الكثرة وكثرة الواحد". انظر، في هذا المقام بخاصّة كتابه الدّاعي إلى ترسيخ "حكمة العيش معاً"، Edgar Morin, *Une politique de civilisation*, éd. Erléa, 1997, p. 118.

فإن زيارته لهم ستكون بلا توقيع لأنه لن يجد منتظره عند العجائز اللاتي لا يكثرن بالقرص من ثم سنفكر فيما أبعد من هؤلاء (وما أكثرهم)، ولعل القول لا يستوي فيما نحن في سبيله إلا وهو ينهل من المتن الذي أجاز للبشرية أن تفكر في لا معقولها وتتعلل ما كان لا مفكراً فيه. نقصد المعين السبينوزي.

3- القهر مستلاً من المتن السبينوزي:

المقهور هو من غلب على أمره فاستحال راهنة باهتا ومنتظره سرايا. إنه من تحطمت آماله حدّ التفور (Aversio) نقصد "الحزن المصحوب بفكرة شيء يكون عرضاً علّة للحزن"¹. العرض هنا هو القهر أما التفور في لغة سبينوزا فإنه شديد التعالق بـ "اليأس"² كما بالـ "الحسرة"³. القهر شعور ذاتي وإن توسعت دوائره، وفردّي وإن تعددت سهامه، لذلك كان لكلّ قهره الخاصّ جدّاً، إذ "يمكن لأشخاص مختلفين أن يتأثروا بالشيء نفسه بطرق مختلفة، ويمكن للشخص ذاته أن يتأثر بالشيء نفسه بطرق مختلفة في أوقات مختلفة"⁴. لكن، علينا الحذر هنا، إذ قد يصيب هذا الداء أمة بأكملها، إلا أنّ معشر المقهورين فيها هم فقط من دمرهم كمدهم جزاء ما صارت إليه الأحداث، كثر لا يكثرثون بالميجري فلا تهتمهم بالمرّة معاناة الآخرين ولا وجع المتألمين. من أجل ذلك كانت للقهر فضائل، إنه باب للتمييز بين الباسل والجسور والهيوب والجبان وغيرهم كثير. لقد دقق سبينوزا في معاني الحزن والاستياء والكآبة والتأثر والاحباط واليأس والخذلان والكراهية والتوبيخ، وهي معان تتقاطع مع مقصودنا وتشابك، ورغم كونه لم يحدثنا عن القهر، فإننا نلمحه قد راوده وهو يقول: "عندما تتخيّل النفس عجزها فإنّ ذلك يحزنها"⁵، من هنا فلنقل عوضاً عنه: عندما تعان النفس عجزها فإنّ ذلك يقهرها. لكن، لنكن هنا على بينة، فالقهر الذي أصاب أو يصيب النفس إنّما يعود لعوز فيها إلا أنّ ضراوته تزداد إذا ما عنّ للعدوّ القهّار أن يتناول بقوى هي ليست منه ولا هي له. لقد سمّي هذا الأسى الذي تصحبه فكرة ضعفنا، "الخذلان" (Humilitas)، كما ينتج هذا القهر الناجم عن ضعفنا لوعة⁶. إنّ اللوعة أو الحرقه هي التّجسّد العيانيّ للقهر، وأشدّ منه، لأنها ليست مجرد انفعال للنفس

1- سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، ص 237.

2- اليأس (Desperatio)، "حزن يتولّد عن فكرة شيء مقبل أو ماض لم يعد هناك مجال للشكّ فيه"، المصدر نفسه، ص 240.

3- الحسرة (Conscientia morsus) "حزن مصحوب بفكرة شيء ماض حدث على عكس ما كنّا نأمل"، المصدر نفسه، ص 241.

4- المصدر نفسه، ص 218.

5- المصدر نفسه، ص 223.

6- ترتبط اللوعة عادة بالحزن الناجم عن خيبة الحبيب أو الكمد الذي يحصل بعد فراق المحبوب، وأروع ما قيل في هذا الغرض، ذلك الذي جاء على لسان أبي فراس الحمداني [الطويل]:

أراك غصّي الدمع شيمتكَ الصبرُ أما للهوى نهيّ عليك ولا أمرُ

بلى أنا مُشتاقٌ وعندي لوعةٌ ولكنّ مثلي لا بُدّاع له سرُّ

إلا أنّ تناولنا للوعة سينصبّ بالأساس بوصفها التّجسّد العيانيّ للقهر، ففي زمن تهاوت فيه القيم وتبدّلت فيه معالم الحياة، حريّ بالفلسفة أن تواكب الدلالات في سياقاتها المستجدة. لقد ولّى زمن اللوعة الهادئة الناجمة عن الاشتياق وهوى المحبة ليحلّ زمن اللوعة الصّادمة الناتجة عن تنامي الكراهية وهوى الحقد. من أجل ذلك توجّه قولنا نحو اللوعة بوصفها الأثر الماديّ عند معشر المقهورين.

عابراً، بل هي في الجوهر التّعين العياني المادّي للأسى النّاجم عن القهر. وإذا ما كان "الخدلان حزنا ناجما عن تأمل المرء لعجزه أو ضعفه"¹، فإنّ الوهن مآل ناجم عن تيقّن المرء من خذلانه، وهنا يسكن القهر ويتأين. الظّاهر أنّنا أمّة اتقنت توفير شروط قهرها، كما البيّن أنّنا أمّة لم تعد تكثر لما يقهر أفذاذاها طالما أنّ الرّعاع على "أحسن حال". لذا كان من مهام الدّولة التي تحترم مقهوريهما أن تتعهّدهم برفع الضّيم وإنّ بالإنصاف لما يقهرهم. لعلّ قوارب الموت في جوهرها هي الفرار الميتافيزيقيّ من حالة القهر المعّم. المعضلة أنّ بعض الرّعاع قد يسعد لما يقهره، بل يغتبط لكمذك في الوقت الذي تشعر أنت بالضّيم إن أصابته الدّرجة الأولى من سلّم القهر. أن تُقهر لموت المتأرضين هناك دفاعاً عن الشّرف بعد أن اختارتهم يد الغدر في انتقاء عجائبيّ، فهذا لعمرى خبر قد يُنلج صدر من تورّم صدره حتّى أضحى بلا أنفة. للقهر إذن رجال عاهدوا الإنسانيّة بأن يدافعوا عن الشّرف وإن بهشّ عصي.

4- اللوعة بوصفها مشتركا للمقهورين:

اللوّعة عند أهل الضّاد حرقه في القلب وألم من حبّ أو همّ أو مرض. والألم في قاموس أنطونيو نيغري، "مفتاح يفتح باب الجماعة"². ومهما تعدّدت الأسباب فإنّنا نبحت عن هذا الـ "مفتاح" لحسن تدبّر الالتياح بما هو "الاحترق من الهمّ" كما ورد في قاموس المحيط. إلّا أنّ ما يعيننا في علاقة بالقهر هو فظاعة المشهد الاجتماعيّ والنّفسيّ والسّياسيّ وقت الالتياح وبعده وما ينتجه من إذلال نتيجة "الغلبة والأخذ من فوق على طريق الإذلال" كما جاء في تاج العروس من جواهر القاموس للرّبيدي. والإذلال بالماهية هو الهوان والضعف والاستلاب والانصياع لمشيئة القاهر. لذلك كان للقهر ما قبله وما بعده، وإن طفا تجربة شخصيّة في الغالب نتاج محنة أو أزمة أو عنف، فإنّه يتجلّى لا مرثياً وعياً جماعياً، تختلف الأفراد، كما أسلفنا، في استقباله، كما تختلف الفدرات في تصرّيفه. من هنا كان القهر مختلفاً عن الكره³ مثلاً؛ فالقهر يمكن تصرّيفه اقتداراً ومقاومة، ومن ثمة يمكن أن يكون مكنة خلق وإبداع، خصوصاً إذا توطّن مشتركا للمشترك. ينأى المشترك على أن يكون معطى، إنّهُ ينتج لـ "نجده في الوقت الذي نتملّكه ونعيد خلقه"⁴. لكن، لنمعن النّظر أكثر في هذا الذي نسمّيه قهراً، أي في هذا الذي يحطّ الرّحال في الفرد فيعطّل كلّ إمكانيات الفعل وممكنات الفاعليّة، إلّا أنّه متى انغرس في الفرادة فقد ينتج من المقاومات ما يجعله حافزاً للفعل ومنشّطاً للفاعليّة خصوصاً إذا ما فعّل معشر المقهورين مشتركهم، أي قهرهم الجامع. وكما أفاض الكواكبي⁵ في البيان أنّ الأمّة التي لا يشعر كلّها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحقّ الحرّيّة، نقول ودون إفاضة، إنّ الأمّة

1- سبينوزا، باروخ، المصدر نفسه، ص 244.

2- Negri, Antonio, *Job, la force de l'esclavage*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Bayard, Paris, 2000. P155.

3- "الكراهيّة (Odium) حزن مصحوب بفكرة علّة خارجيّة"، انظر، سبينوزا، علم الأخلاق، مصدر سابق، ص 237. وتقول القصيّة 45، "لا يمكن للكراهيّة أن تكون خير أبداً"، المصدر نفسه، ص 307.

4- Negri, Antonio et Cocco, Giuseppe, *GLOBAL, Lutte et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, traduit de l'italien par Jeanne Revel, Éditions Amsterdam, Paris, 2007. p211.

5- انظر، عبد الرّحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الثّقائس، بيروت، 1984.

التي لا يشعر كلّها أو أكثرها بمرارة القهر لا تستحق الانتماء لمجمع الإنسانيّة. لعلّ من المآلات الشنيعة للقهر ومن وضعيّاته القصوى الموت كمدا. إنّ موت المرء مكمودا وإن لم يصرّح بذلك، إنّما هو التوقيع الأليم لهذا الشيطان الرّجيم، فالقهر المكتوم أشدّ إيلا من العنف الماديّ المعلوم. يُسند الكمد عادة إلى الحزن، ولعلّ للكمد درجات، فالمكمود هو المتغيّر مزاجه نحو الدّرجات الوسطى للأسى والدنيا للحسرة، وإذا بلغ سحيقها ناله الانسحاق والشّطّ من الوجود. طرح التّوحيدي بشجاعة الفاتحين وإمام العارفين: "ما السّبب في أنّ السّر لا ينكتكم؟"¹، ونحن نسأل: ما السّبب في أنّ جرح القهر لا يندمل؟ لعلّ في إجابة التّوحيدي بعض ما يفيدنا؛ فالسّر "اسم لأمر موجود قد ضرب دونه حجاب وأغلق عليه باب"²، كذلك أمر القهر، فهو الآخر اسم لأمر موجود إنقذف في النّفس وإن بان على صاحبه الجحود وغلّقت عليه الأبواب ليتصدّ برهة الصّعود بعد تماسّه مع شرارة التّصعيد. وكما السّر لا ينكتكم، كذلك القهر لا يندمل. إنّما كما المكبوت عند فرويد، فهو لا يموت، بل يتأجّل ليتأجّج.

لقد عاينت سيمون ديوفوار بدقّة نادرة "قهر النّساء"، كما عالج فرنسوا فانون، "قهر السّود". من أجل ذلك جاءت عبارات: "نحن النّساء"، و"نحن السّود"، ضروب مقاومة، ها هي تنقلب في أيّامنا، "نحن معشر العرب"، نعني معشر المقهورين سحقا (غزّة) ومعشر المكمودين حربا أهليّة (السّودان) والمنهوبة أرضنا غصبا (سوريا ولبنان) والمجفّفة ينابيع مائنا كرها (مصر)، والمتذرّرة قراراتنا عبثا (ليبيا). ولسنا هنا في حاجة لتعداد كلّ المقهورين، بل حسبنا أن نشير إلى بعض آيات الخذلان التي لا تولّد إلّا القهر ولا تنتج سوى الحسرة التي من تبعاتها اللّوعة المعتمّة التي من شأنها أن تفسد الأمزجة وتعطلّ الفكر وتعيق بالتّالي كلّ إمكان للتّقدّم.

يتأوّج القهر كلّما توسّعت دائرة الإذلال وتشدّت قناتمه كلّ فتك بالأشواوس الأفذاذ، وزاد غوره متى كان الوعي به عميقا وردّة الفعل ضعيفة أو معدومة، عندها يُطبع في الذات التّياغا. القهر، إذن، إنّما هو في الجوهر عصارة المعاناة وأرخبيل الجراحات ومحصّلة الكبوات ومنتهى الفواجع وتجلّي الأزمات. وحدها الشّعوب المغلوبة على أمرها يأتيا القهر من حيث لا تحتسب، وتنالها اللّوعة من حيث لا تدري. إنّ الشّعوب القويّة -إن صحّت العبارة- في الدّول ذات السّيادة الحقيقيّة لا يزورها القهر إلّا نادرا، نتيجة حالات استثنائيّة، بل إنّ الشّعوب المقتدرة تختار قهرها لتصرفه إبداعا، أمّا الشّعوب المغلوبة على أمرها فيختارها القهر ليتصرّف في مصائرهما. ثمّة من يذهب إلى القهر ليتعاطف مع المقهورين، وثمة من يسكنه القهر حدّ الفيض فيكون تحت رحمة المتعاطفين.

ومع ما تقدّم، يظلّ القهر لا متحيّزا، وبذلك يشكّل شُرْكته. إنّما لا يُعدم الأمكنة، لكنّه يسوس الأزمنة، إنّما يدمّر القيمة وعلى وقعه يتهاوى المعنى. من أجل ذلك كان معطّلا للكينونة ومفسدا لشرايين التّكاين، وتبعاً لذلك، كان إسهامه في القحط الأنطولوجيّ شنيعا وفي التّهاوي القيبيّ عظيما وفي التّراخي الميتافيزيقيّ مكينا.

1- أبو حيّان التّوحيدي، الهقابسات، حقّقه وقَدّم له محمّد توفيق حسن، دار الآداب بيروت، ط2، بغداد 1979، ص86.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كنّا نخال إلى حدود ديكارت أنّ التّفكير هو مشترك إنسانيّة جمعاء، بعد أن صدّقنا سرديّة العدل التي التصقت طويلا بالعقل، كما سُحرنا إلى ربح طويل من الزّمن بمقولات السّيادة على أنفسنا وعلى العالم. لكن، لعلّ لسبينوزا فضلا على البشريّة أكثر ممّا فعلته الطّعنات¹. لقد ولّى زمن السّيادة المزعوم بعد أن فكّر الفلاسفة في اللامعقول فينا، ولعلّ القهر الذي كان مسكوتا عنه سيتقوّم محدّدا من محدّدات الذات المعاصرة وميسما يميّز كثيرا من شعوب هذا العالم الذي تحكمه الفوضى ويسوسه الدّمار. فعن أيّ "أنا أفكّر" يمكن أن تتحدّث الشعوب المقصوفة برّا وبحرا وجوّا؟ وعن أيّ ذات عارفة لذاتها يمكن أن تُقنع من تبقى ممّن عاين قطع الرّؤوس وهتك الأعراض ورأى وشاهد بأّم العين دهس الأحياء في مشافي الأمراض. هنا لا يفيدنا فلاسفة الظنّ وكاشفي الأقنعة، لأنّ الأمر جلل، لا تعدّله دكتاتوريّة البروليتاريا (ماركس) ولا يسوّيه الاعتراف بالجسد (نيتشه) ولا تنقذه ديبلوماسيّة الأنا وهو يعدّل بين مطالب "الهو" والتزامات "الأنا الأعلى" (فرويد). المقهور لا يعيش النّوسان بل هو النّوسان ذاته، لذلك كان التّيه والشّرد خصلته، والتّبرّم والتّعاسة مزاجه. لعلّ الشّرق الأصيل مصاب في أيّامنا بقهر غير معتاد من غرب قرّر ساسته فكّ الارتباط مع الإنسان الحاقّ، ليفرض كيانا بلا كينونة من أجل ممارسة لعبة القهر القدرة، فأخرج ما فيه من طاقات تدميريّة غير معتادة ليجربّ آخر صيحات أسلحته الجرثوميّة ضدّ العزل من النّساء والأطفال الأبرياء. لقد انتقلنا من حقبة أسلحة الدّمار الشّامل إلى طور أسلحة القهر المعمّم. لقد بتنا نسكن داخل سرديّة القهر التي نعرف بداياتها ونجهل نهاياتها، لذا لا غرابة أن نهت (لا أن نندهش) حيال ما يربعنا ويخيفنا، ولا غرابة من أن نكتفي بالمشاهدة حيال ما يؤلّنا فنتظاهر بالغضب إزاء انتزاع حقّنا الميتافيزيقيّ في الوجود، لا بل، في مجرد العيش بكرامة، بعد أن استحالت اللوعة مشتركنّا الجديد.

لم يعد بوسع الشعوب المقهورة أن تعبّر عن قهرها، لقد أنهكها قهرها حدّ العجز عن إخبار العالم بهول لوعته. من هنا وكما يمارس الكيان فاقد الكينونة لعبة القتل الشّنيع نيابة عن ساسة الغرب الدّاعم للسّحق، يتظاهر أحرار العالم نيابة عن المقهورين والمُلتاعين والمكمودين. وكما في الزّلازل تتشقق الأرض لتنضب ينابيع وتظهر ينابيع جديدة نتيجة تحرك الصّفائح الأرضيّة، كذلك في الألام الكبرى تندثر بعض الأصوات إلى الأبد لتينع أخرى من حمم القهر الملتهب. لذا، يمكننا القول إنّ صمت الشّرق لا يعود البتّة إلى عظمة الألم، بل إلى تراكم القهر المترسّب منذ لحظة القتل الأولى والفتنة الأولى والهزيمة الأولى وما إلهم. لكن، هل أنّ القهر شرّ محض؟

1- نقصد بالطّعنات تلكم الفتوحات التي جاءت مع كوبرنيك الذي نفى مركزيّة المكان وداروين الذي أبان عن الأصل الحيواني للإنسان وفرويد الذي كشف المسارات اللاواعية التي تحكم الأنا. وبهذه الطّعنات الكوسمولوجيّة والبيولوجيّة والسيكولوجيّة أمكن الفكّك من قبضة ديكارت ومن تعالويّة "الأنا أفكّر"، إلى حدّ اعتبر فيه الإنسان "ليس سيّدا حتّى في بيته" على حدّ عبارة سيغموند فرويد.

5- القهر والمقاومة أو في مهام الفيلسوف حيال ما يجري:

من المؤكد أنّ للقهر وقعه على عديد الفلسفات كما من المؤكد أيضا أنّ نبض كلماتهم إنّما انتظمت به ومن خلاله وإن لم تصرّح بذلك، خشية جبروت الإنسان حيناً وتجبر النسيان حيناً آخر وتخير التناسي أحياناً أخرى. ثمّة ما يترصد القهر بعد تغلغله في مستقراته السحيقة. ثمّة من يحرس باحات التصريح ويعاقب من ران التلميح. هنا يكون القهر مضاعفاً، كما تكون اللوعة مزدوجة. وليس أشدّ على المتحسر من الموت بحسرتة. فلا هي تركته يحيا ولا هي أعطته المجال ليسترسل وإن في مجرّد العيش. كثر يسكنهم القهر دون تصريح وتتملكهم اللوعة دون إعلان. وإن بدا للبعض أنّ من الشّهامة ألاّ نعلن ضعفنا، فلعلّ الضعف مأتاه عدم الإعلان. هنا تتسلّل المقاومة داخل معينين؛ برّانية وجوّانية، أمّا البرّانية فقهرية هي الأخرى، لأنّها تتقوم بمقاومتها للمقهور حتّى لا يبلغ قهره ولا يصرف لوعته¹، وتلك هي المقاومة الارتكاسية الارتجائية التي تمارس قهرها على المقهور حدّ الفقدان؛ نقصد فقدان المعنى وافتقاد القيمة. أمّا المقاومة البرّانية فمقصودها تخارج الذات عن ذاتها لتفعيل انفعالاتها وتصريف شحن قهرياتها. تفهم المقاومة هنا على معنى تقوم الذات الملتاعة قهراً للفعل عبر ردّ الفعل. هنا ينهض المقهور مرفوع الهامة من فرط الوجد ومنتصب القامة جزاء تأوّل الألم. "الألم مفتاح يفتح باب الجماعة"²، هكذا تكشف لأنطونيو نيغري الذي فعله على غير ما كنّا وكانت دوائر الهيمنة تتوقع. إنّ بالأحرى "الأساس الديمقراطي للمجتمع السياسي"³. وعلى هذا الاعتبار يتحوّل القهر المنتج للألم قاذح الشرارة للفرد الذي تحوّل من فرط فيض قهره الخاص إلى فريدة ثورية. بهذا المعنى، يكفّ القهر على أن يكون سجناً، إذ بحركة سيزيفية هو قوامها، يمكن أن يتحوّل ميتامورفوزياً إلى تطبيق ثورية تلعب دور اللقاح الفارماكوني من داخل الدوائر المركبة للهيمنة. "حذاري فتحت الرّماد اللّهب"⁴، قالها شاعر كان على بيّنة من حجم القهر الذي يزرع تحت نيره شعب بأكمله. وما التحذير إلّا أمانة على قدرة المقهور على تحويل والمصائب العظمى والألام الكبرى بوصفها التّجليّ العيانيّ للأهوال إلى عناصر متفاعلة لخلق التّعالق والوصال. يمكن للقهر إذن أن يسوس مشترك الملتاعين، وهنا تكمن جدارة تحوّلته إلى رافد من روافد مسار التّذيت لتشكيل فرادات ثورية، تعيق بلوغ القهر منتهاه وتمنع السّلطة الجهنّمية من إدراك مرماه. وبمثل ما صرّح نيغري ببلاغة طريفة ومفارقة عنيفة، أن "لا محبة دون فاقة"⁵، نقول: لا محبة دون قهر، هذا إذا ما سايرناه في اعتباره المحبة: "عمل حيّ بيوسياسي"⁶. يحتاج العمل

1- لا شك أنّ الفلسفات المعاصرة منذ فوكو بخاصّة أولت هذا الموضوع أهميّة، فالسلطة في وجهيها الماكروفيزيائي كما الميكروفيزيائي ما تفتأ تراقبنا وتمنعنا. وإن عاين فرويد مفعول هذه السّلط متجلية في الأنا الأعلى داخل مسار الذات، فإنّ أنطونيو نيغري عاين تعطيلها لمسار التّذيت وهو يرصد الأفعال القهرية للإمبراطورية.

2- انظر، أنطونيو نيغري، أيوب، مصدر سابق، ص155.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- أبو القاسم الشّابي، ديوان أغاني الحياة، قصيد، ألا أيّها الظّالم المستبدّ.

5- Negri, Antonio, *Kairos, Alma Venus, Multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Calmann-Lévy, 2000. P120

6- أنطونيو نيغري، المصدر نفسه، ص175.

الحيّ ولا شكّ، عناصر لا ماديّة تتشابك وتتصاهر وتترابط إيتيرارشيًا¹. هنا تحديدًا يكون القهر مذكّر ومُذكّر هذه العناصر. إنّهُ مذكّر التّلاقح ومذكّر اللّقاح. إلّا أنّ هذا التّفعل النّادر للقهر لا يكون إلّا لذوي الجدارة من الأفضاد، نقصد أولئك الذين لهم من الاقتدار ما يؤهلهم لتفعيل السّلب المتخترّ في عروقهم. يفهم تفعيل السّلب في القاموس الهيغلي بوصفه قوام حركة الوعي وجوهر الجدليّة وسرّ النّقلة من العبوديّة إلى السيّادة، بل لولاه لما بلغنا الوعي المطلق ولما انتزعنا الحرّيّة. يفهم السّلب أيضًا بوصفه، ردّ فعل ما بعديّ، أو هو هذا الذي ينقذ بمجرّد تراكم الأسباب المؤدّيّة إليه، لأنّه في الجوهر: "رفض أنطولوجيّ ينتج مباشرة عن ألم أنطولوجيّ"، كما أخبرنا بذلك الذي قهرته إيطاليا فنفته والتاع بنيران الرّفقة التي لفظته²، نقصد أنطونيو نيغري الذي لم يهدأ له بال حتّى أنفاسه الأخيرة وهو يبحث في إمكان انقلاب السّلطة منقلب اقتدار. هنا تحديدًا يمكن لحركة التّنتيج الدّاتيّ أن تتفعّل، كما يمكن للفرادة الثّوريّة أن تجد ملاذاتها في مجمل المطبّات التي تودّ إعاقتها وبالتالي سدّ شرايين التّكاين الذي هو من ناصيتها. "السّلب هو الكائن وقد انشطّب، رغم ذلك يظلّ السّلب خزّان اقتدارات، إنّهُ حيّ، مشرئب ومضادّ لكلّ شيء"³. بهذا المعنى نفهم القهر بما هو تركيب عجيب، ولقاح غريب، وسلاح مهيّب. وعلى هذا الوقع يتحوّل المقهور من هيّاب (خائف أي ينظر إلى الأشياء في مهابّة) إلى مُهيّب أي عظيم القدر، يلوذ إلى حميميّته الأصدقاء ويخشى قسوته الأعداء. لعلّ المواكب المهيّبة في الاستعراضات العسكريّة للدّول التي أضحت تسمّى عظمى، إنّما هو التّعبير المتأخّر عن قهر متقدّم، أو لعلّه وكلّما تعاظم إنّما يعلن سرّا عن لوعة سحيقة جرّاء قهر ظننّا أنّه قد تلاشى. إنّ القهر لا يموت، بل يتأجّل باحثًا عن منافذ التّصريح التي ستكون وإن بعد عقود (في تاريخ الدّول) وبعد سنوات (في تاريخ الأفراد). لا يذهبنّ بنا الظّنّ إلى أنّ مقهوري الإيغور في الصّين أو ملتاغي فلسطين في آسيا أو المتحسّرين على ضياع خصوصيّتهم في أمريكا أو المكمودين صمتًا في أوروبا سيسكنهم نسيان ما حلّ بهم. كما لا يجب أن نتصوّر إمكان إمحاء تواقيع الإذلال وخرائطيّة الوشم المرتسم على أجساد الأمم جرّاء المهانات.

1- نقصد بالإيتيرارشيّة المفهوم المغاير للإيرارشيّة، نقصد التّرابطيّة في مقابل الهرميّة. وقد استجلبنا هذا المفهوم من التّركيبة العصبيّة للدّماغ لذلك كان موضوعًا مهمّا في علم الأعصاب. إنّ الإيتيرارشيّة هي تفاعل العناصر داخل البنية، حيث تتشكّل ديناميّات الفعل عبر التّفاعل المتبادل.

2- أنطونيو نيغري، جوب، مصدر سابق، ص 35. ونقول إيطاليا التي نفته على اعتبار أنّ الرّجل كان غير مرغوب فيه في وطنه الذي أنّهمه بتزعّم مجموعة الألوية الحمراء في إيطاليا، إذ بعد سجنه تحوّل مكراها إلى فرنسا، حيث أقام إلى حدود وفاته في اللّيلة الفاصلة بين 16 و 17 ديسمبر 2023 أمّا الرّفقة التي لفظته فنقصد بها مواقف الرّفاق من أطروحاته وبدائله وبخاصّة موقفهم من الجمع Mumtitude الذي كان مجالًا للسّخرية وسبيلًا للاستهزاء، انظر مثلاً موقف كلّ ما قاله دانيال بن سعيد أو سمير أمين وكذلك بيار داردو وكريستيان لافال.

3- Negri, Antonio, *Traversée de L'Empire*, traduit de l'italien et annoté par Judith Revel, Éditions de l'Herne, 2011. P80.

6- الخاتمة:

يبدو الآن ممكنا ضبط حدودنا للتعرف على النتائج المترتبة عن مجمل تأملاتنا في هذا الجسد المعرفي الذي اختارنا ليفرض علينا سلطانه ومهيمن علينا إلى حدّ ألزما على تدبره فلسفياً وامتحانه داخل الموضوعات الفينومينولوجية. ثمّة كوجيتو جديد بدأت ملامحه تتشكّل على وقع الإعراض العالمي الشنيع عن المبادئ والقيم، وما المذبحة التي نشهدها في أيّامنا بلا توقّف ضدّ العزّل والأبرياء إلا دليل على أنّ دائرة القتل أضحت ميسم الإنسان المعاصر والتوقيع اللاّ إنساني للدولة الحديثة. من هنا أضحت العلاقة مفضوحة لا بين سيّد وعبد كما ظنّ هيغل، بل بين ظالم ومظلوم وقاهر ومقهور. إنّ القهر في الجوهر هو الملكية المشتركة للملل المتناعه بأوهام الأنوار والشعوب التي ذاقت مرارات التنوير. إنّهُ بالأحرى الحصيلة الختامية للأكاذيب الكولنيالية. ومن أجل ذلك، تاهت الخطابات الما بعدكولنيالية وتشغبت البدائل الديكولنيالية. لذا، لعلّ من مهام الديكولنيالي اليوم التعرّف على الأسباب الدّفينة للقهر الذي تنامي بتنامي الأفواه المكمّمة والإنصات ملياً إلى الأصوات الخافتة التي خنقتها اللّوعة المكمّمة. إذّاك يمكن قلب السّحر على السّاحر عبر تفعيل هذا المركز في داخلية الدّاخل والمغروس في الطّيّات العميقة لأمم لم تستوعب بعد ماهيتها لأنّها وببساطة لم تنصت جيّداً للهوى الذي يسكنها. ثمّة تطبيق سيكولوجية عاجلة قد تساعدنا على فهم ذواتنا الشّريفة، كما ثمّة لقاح مؤكّد، قوامه تفعيل السّلب، نعني تفعيل القهر وتنشيط اللّوعة.



قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللّغة العربيّة:

- 1- أبو حيّان التّوحيدي، المقابسات، تحقيق محمّد توفيق حسن، دار الآداب بيروت، ط2، بغداد 1979.
- 2- سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدّين سعيد، دار الجنوب للنّشر.
- 3- عبد الرّحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النّفائس، بيروت، 1984.
- 4- أبو القاسم الشّابّي، ديوان أغاني الحياة، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1970.

المراجع باللّغة الأجنبيّة:

- 1- Morin, Edgar, *Une politique de civilisation*, éd. Erléa, 1997.
- 2- Negri, Antonio, *Job, la force de l'esclavage*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Bayard, Paris, 2000.
- 3- Negri, Antonio et Cocco, Giuseppe, *GLOBAL, Lutte et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, traduit de l'italien par Jeanne Revel, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.
- 4- Negri, Antonio, *Kairos, Alma Venus, Multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Calmann-Lévy, 2000.

قراءات في الكتب

20. الإحالة مدخل من مداخل البحث عن المعنى: "مداخل إلى الخطاب الإحالي" لمحمد الخبو
د. أحمد الناي بدري.....395
21. تقديم كتاب: تذكير الغافل وتعليم الجاهل المعروف بـ"الدكّانة"
د. عبد الباسط الغابري.....406

الإحالة مدخل من مداخل البحث عن المعنى
"مداخل إلى الخطاب الإحالي"
لمحمد الخبو

**Reference Is One of The Entrances
To The Search for Meaning**

د. أحمد الناي بدري

جامعة صفاقس

تونس

Ahmednaoui.badri@flshs.usf.tn



الإحالة مدخل من مداخل البحث عن المعنى

"مداخل إلى الخطاب الإحالي"

لمحمد الخبو

د. أحمد الناي بدري

الملخص:

هذا المقال نظرنا فيه في مؤلف هو "مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية" لمحمد الخبو. أقمناه على ثلاثة أقسام، وصفيّ عرضنا فيه الكتاب بما تضمّنه من فصول ومباحث، وتقويميّ تفاعلنا فيه مع ما ورد طيّ هذا الكتاب من قضايا، واستشراقيّ طرحنا فيه بعضاً من الأسئلة طالما كنّا نهجس بطرحها، أثارها فينا هذا المصنّف.

إنّ كتاب مداخل إلى الخطاب الإحالي، مداخل ليس إلى الخطاب الإحاليّ في الرواية العربيّة وإنّما هو مداخل إلى قضايا كثيرة منها ما أعلن عنه الكتاب من قبيل ما اتصل بعلاقة الرواية بخارج الرواية. ومنها ما يستشفّ من حواشيه، كالنظر في وجوه حضور الذات الناقدة في خطابه النقديّ، والنظر فيما ينتجه الناقد في علاقته بما يحفّ به من سياقات حتى لا يكون خطابه خطاباً في ذاته ولذاته.

الكلمات المفتاحية: مداخل، الخطاب الإحالي، خارج الرواية، الخطاب النقديّ، الذات الناقدة، الواقع.

Abstract:

In this article, we examined the book "Approaches to Referential Discourse in " by Muhammad Al-Khabou. We divided it into three sections: a descriptive section, in which we presented the book and its chapters and topics; an evaluative section, in which we interacted with the issues included in this book; and a prospective section, in which we raised some of the questions that we have always been concerned with, some of which were highlighted in this study.

The book Introductions to Referential Discourse is an introduction not only to the referential discourse in the Arabic novel but also to many issues covered in the book, including the relationship between the novel and the outside world. Other issues could be inferred from its footnotes, such as an examination of aspects of the critical self in its critical discourse and its product in terms of its relationship with the context surrounding it.

Key words: Approaches, referential discourse, the outside world, critical discourse, critical self, reality.

1- تمهيد:

العلاقة بين الأدب والمرجع علاقة إشكالية، ولاسيما إذا تعلّق الأمر بجنس خطابي مخصوص كالرواية، لأنّها في أصل جنسها تمثيل. والتمثيل لا يكون إلّا بالإحالة على شيء خارج اللغة. ولا أحد من النقاد والباحثين يرفض أن تكون الرواية هي الأقرب إلى الخطابات ذات البعد الإحالي، ولكن نظرتهم إلى الإحالة مختلفة. فمنهم من نظر إلى هذه العلاقة من زاوية كونها علاقة انعكاس أو تماثل أو في أحسن الأحوال علاقة تناظر. ومنهم من رأى أن الإحالة لا تكون في الرواية إلّا متلبّسة باللغة ومؤدّة بالأشكال وبمنطق السرد عبر ما يسمى "تسريد المرجع"¹.

حلّ محمد الخبو هذه الإشكالية بقوله بضرورة تلبّس المرجع بمنطق القصة وأن يكون مطبوعا بذاتية القائل، وعليه فإنّ المرجع في الرواية يفقد صلته بالواقع، ليغدو هو واقعا خالصا خاصا بذاته. مرجع النظر في هذا كتابه "مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية العربية"².

2- تعريف الكتاب:

هو كتاب في ثماني عشرة ومئتي (218) صفحة من الحجم المتوسط، أقامه مؤلفه على خمسة فصول، وختمه بثبت للمصطلحات وقائمة بالمصادر والمراجع. تناول في هذا الكتاب خمس روايات هي التالية: و"يأتي القطار" لمحمد البساطي، "الغرف الأخرى" لجبرا إبراهيم جبرا، و"مجمع الأسرار" لإلياس خوري، و"خلسات الكرى" لجمال الغيطاني، وأن "ترى الآن" لمنتصر القفاش.

عنون الفصل الأول من هذا الكتاب بـ "مسألة العلاقة بين الرواية والمرجع في كتاب يمني العيد" فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية وتمييز الخطاب". بيّن الناقد محمد الخبو أنّ هذا القسم من الكتاب هو قسم نظري خصّصه لمناقشة يمني العيد فيما ورد في كتابها المذكور. وذلك في مقولتين أساسيتين اعتمدتهما في كتابها هما "التطبيق" وتخصّ به الالتزام بمقتضيات المنهج البنيوي وإجرائه على النصوص، و"الممارسة" وهو المصطلح البديل الذي يوفّر بحسب يمني العيد منافذ تتجاوز النقد المحايث أو "التطبيق" إلى الحرية وبناء النظرية والانفتاح على المعنى. وهذا أمر لا يتسنّى للناقد إلّا بالبحث في المراجع التي بها تشكّلت الرواية والتي تحيل عليها ولا سيّما ما أطلقت عليه "المرجع الحي".

وقد حاور محمد الخبو يمني العيد في مفهوم المرجع خاصّة وفي المرجع في علاقته بالرواية، وبيّن المسافة بين ما تطمح إليه الناقدة وما أنجزته فعلياً بالبحث في المرجع في كتابها. وأوضح أنّ الناقدة لم تفصل فصلا كلياً بين المرجع في الواقع والمرجع في النصّ. فالمرجع في الرواية عنده لا يتشكّل إلّا باللغة، وبهذا يكون بالضرورة مفارقا المرجع الحيّ أو الواقعي وقد اندغم بمنطق السرد، وتشكّل به، انطلاقاً من وجهة نظر من شكّله سواء أكان الشخصية أو الراوي.

1- انظر، أحمد الناي بدري، الإحالي والجمالي، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 2017.

2- محمد الخبو، مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2006.

وكان عنوان الفصل الثاني من كتاب الخبو "التشكيل القصصي للمدينة في الرواية العربية المعاصرة". تناول فيه الناقد وجهها من وجوه المرجع ممثلاً في الفضاء المديني كما يفهمه هو بوصفه مكاناً يتشكل باللغة أو تشكّله اللغة، وله بالعناصر القصصية الأخرى كالزمان والشخصيات علائق وأنساب ووشائج، ومحكوم بوجهة نظر مخصصة.

وقد أجرى محمد الخبو هذه المفاهيم على روايتين اشتغل بهما في هذا الفصل هما "الغرف الأخرى" لجبرا، و "مجمع الأسرار" لإلياس خوري. وكان من أهمّ النتائج التي أفضى إليها البحث أنّ "المدينة" كلّها تتكثّف في هاتين الروايتين في بؤرة مكانية مركّبة واحدة هي السجن وتُختزل فيه. وهذا بالطبيعة مردّه إلى وجهة النظر التي منها يصدر تشكيل المدينة في الروايتين.

أمّا الفصل الثالث من كتاب مداخل إلى الخطاب الإحاليّ فعنوانه "من مسائل الخطاب الإحالي في النص الروائي". درس فيه صاحبه الإحالة في رواية "ويأتي القطار" لمحمد البساطي، ورآه منحصرًا في مرجع أساسي هو "المرجع الجنسي". وقد قاربه من خلال ما اختصّ به في هذه الرواية ممثلاً بسمتين أساسيتين هما "تكاثر المرجع الجنسي"، و "ارتباطه بالجهة التي تشكّله" والتي هي في الأخير مرتبطة بوجهة نظر الراوي الشخصية بما أنّ هذه الرواية تنتهي إلى ما يصطلح عليه بـ "رواية السيرة الذاتية" أو "الرواية السيرذاتية".

وكان عنوان الفصل الرابع من الكتاب "الكتابة الراسمة في الرواية العربية المعاصرة". قارب الناقد فيه المرجع من خلال رواية رأى أنّها تحتفي بفنّ الرسم هي رواية "جلسات الكرى" للغيطاني. افتتح الناقد هذا الفصل بـ "مداخل" مثلما اعتاد أن يعمل به في سائر الفصول في هذا الكتاب، بيّن فيه مسوّغات اقتران الكتابة الروائية بفنّ الرسم. وتناول فيه رواية الغيطاني تلك من مدخلين، كونها رواية سيرذاتية، وكونها رواية تشتمل على بعض من ملامح الرسم بالكتابة أو ما اصطلح عليه بـ "الكتابة الراسمة". وقد توصّل بالتحليل إلى أنّ الرسم فنّ من بين فنون كثيرة انفتحت عليها الرواية وحاكته بوصفه مرجعاً من المراجع التي يمكن أن يتشكل بها.

وعنون الفصل الخامس والأخير من هذا الكتاب بـ "مداخل إلى الجهة في الرواية". قسّمه صاحب الكتاب قسمين، قسماً أطلق عليه مداخل أضاف إليها "عامّة" وقسماً قارب فيه الجهة في رواية "أن ترى الآن".

أشار الناقد في القسم الأوّل إلى التطوّر الحاصل في مجال الدراسات السردية، وإلى ضرورة أن يفتح الدرس السرديّ على الذات وعلى السياق المنتج وعلى المقام التلقّطيّ، خاصّة إذا كان المقصد هو البحث عن المعنى. فالقصة أو الرواية لا تكتب للإخبار عن العالم، وإنّما لمحاورته، ولم لا لتغييره. والخطاب القصصي يظلّ دائماً محكوماً بوجهة نظر أو بجهة تنتجه. وقد فصّل القول في الجهة تعريفاً وتصنيفاً وخلص إلى أنّ الجهة شرط من شروط تحقّق أدبيّة النصّ القصصي وليست الأشكال التي تؤدّي بها إلّا صادرة عن هذه الجهة أو تلك، تبنى بها المعاني في القصّة. وقد أراد صاحب الكتاب بالقسم الثاني المتعلّق بالجهة توضيحاً لما كان فصّل فيه القول في مدخل هذا الفصل في "باب الجهة في الرواية" وانتقى له رواية "أن ترى الآن". وفرّعه إلى مباحث ثلاثة صغرى: "أن ترى الآن" غامضة الرؤية، و "أن يرى إبراهيم: جهات الشك واللبس"، و "أن يرى الراوي: إبراهيم يرى".

وقد تبين للناقد أنّ هذه الرواية نصّ منغلق على نفسه، فيه من وجوه اللبس الكثير، وأنّ الخطاب فيها موجّه توجيهات كثيرة مختلفة الأشكال تتضافر لرسم شخصية واهمة مشوّهة، متهافنة، وأنّ الراوي في هذه الرواية ليس مجرد أداة توصل إلى المرويّ له هواجس الشخصية بخطاب غير مباشر حرّ، وإنّما هو فاعل أساسي في توجيه الحديث عن شخصية إبراهيم، وفي ربطه بوصفه الجهة الحقيقية المتحكّمة في بناء هذه الرواية وتركيبها، والمرجع الذي يمكن أن تنشّد إليه والذي يمكن من الانفتاح على المعنى.

3- ملاحظات حول الكتاب:

ما يمكن أن نخلص إليه نجمله فيما يلي:

- أنّ المرجع مراجع منه ما يحيل على الخارج ومنه ما هو من داخل الخطاب مؤدّى به.
- أنّ المرجع في الرواية لازم خطابها وليس له صلة بالخارج.
- أنّ المرجع في الرواية لا بدّ أن يكون، على اختلافه وتعدّده، محكوماً بوجهة نظر صادرا عن جهة وموجّها بها.
- أنّ المرجع في الرواية يمكن أن يقارب مقارنة منهجية علميّة تتفصّل من الانطباعات والمقاربات المضمونيّة.

وهذه هي فيما نقدّر السمات العامّة المشتركة التي تخلق بين فصول الكتاب ضرباً من التكامل والتآلف والتجانس وتكسب الكتاب ما به يضيف إلى المنجز من الدراسات السردية ويوسّع حواشها ما أمكن على المعنى. وقد سبق أن قلنا في شأن هذا الكتاب: "استثمر محمد الخبو اللسانيات التداوليّة في دراسة الإحالة في الرواية في كتابه "مداخل إلى الخطاب الإحالي". وهو كتاب رياديّ قيّم يفتح إمكانيات كثيرة لمقاربة هذه المقولة من أوجه مختلفة في الرواية. وإن تعدّدت المداخل بحسب تعدّد المراجع المهمّة في تشكيل الرواية، فإنّها تتفق جميعها على تنزيل المرجع في المقام التواصليّ الذي أنتجها أو مثّلها"¹.

إنّ الإحالة أو البحث في المرجع أغفلهما النقد المحايث البنيويّ في سبيل محاولته التأسيس لعلم للأدب خالص. اقتضى أن يقصي مقولات كثيرة وأن يتخلّى عنها كالذات والهوية والتاريخ والسياق والمرجع والإحالة. وهذا الكتاب، إذ يبحث في "الخطاب الإحالي"، فإنّه يبحث فيما كانت الإنشائيّة البنيويّة قد تجاوزته أو قتلتها حين قتلت المؤلّف. وكانت غاية الكتاب واضحة ومقاصده جليّة. وهي أن ينظر في بعض من الطرق التي بها يحيل القائل راوياً أو شخصيّة أو صاحب وجهة نظر أو جهة اعتقاديّة ما، على مرجع أو مراجع بعينها لمخاطب وهو يتوجّه إليه بالقول. وهو بهذا يطمح إلى أن "يستصفي" الإحالة من الخطاب القصصيّ منزلة فيه قائمة به مرتبطة بذات قائلها متلبّسة بمنطق الخطاب من خلال العلاقات القصصيّة أو العلاقات العائديّة التي يقيمها القائل ويوجدها بين عناصر الملفوظ القصصيّ.

1- أحمد الناي بدري، الإحالي والجهاليّ، مرجع مذكور، ص 106.

وهذا الكتاب يقيم فصلا بين المرجع في النص والمرجع في الواقع. ذلك أنّ المرجع وهو جار استعماله في خطاب لا بدّ أن يكون محكوما بوجهة نظر مخصوصة تجعله مفارقا بالضرورة المرجع في مظانّه الأصل. وقد توسّل محمد الخبو بمنهج لا بمنهج واحد. منها ما هو لسانیّ، ومنها ما هو إنشائيّ، ومنها ما هو تلفظيّ تداوليّ. ووجه الطّرافة في ما نقدّر هو أنّه يفتح دراسة المرجع على المقاربات التّلفظيّة التّداوليّة، في سبيل البحث عن المعنى ومقاربتة في الرواية. وذلك بالوقوف على الكيفيّة التي يخاطب بها الراوي أو الشخصيّة "وعي المتلقّي" بما يحيل عليه في محاولة للتأثير فيه. فتغدو الإحالة من هذا المنطلق عملا بالّغة أو عملا إنجازيا. وهذا ما يجب أن تلتقطه الذات الناقدة حين تقارب المرجع.

4- الذات الناقدة كما تتجلّى في هذا الكتاب:

وما نقوله كذلك، إنّّه ليس من الملفوظ الإبداعيّ "تستصفي" ذات "المؤلّف"، أو صور الذات المتلقّظة، ولكن يمكن أن "تستصفي" كذلك من الملفوظ النقديّ نفسه، وإن كان السائد أنّه خطاب علميّ موضوعيّ. أليس الملفوظ النقديّ هو الآخر خطابا قائما بالّغة؟

أليس النقد خطابا حاملا بالضرورة وجهة نظر من ينتجه قصد ذلك أم لم يقصد؟ أليس الخطاب النقديّ خطابا موجّها إلى متلقّ أو موجّها إلى العالم يريد أن يؤثّر فيه وأن يعدّل منه أو أن يغيّره مهما ادّعى لنفسه الحياد والموضوعيّة؟

إنّّه لمن الممكن أن نبنيّ صورا للذات الناقدة في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب النقديّة، من مداخل متعدّدة تتعلّق بالمنهج المتوخّى وبالمتون المشتغل بها وبالمراجع المنتقاة وبالمقاصد المبتغاة وبالّغة المنتهجة في بناء الخطاب النقديّ. ومن هذا وذاك تشكّلت لنا في كتاب "مداخل إلى الخطاب الإحاليّ" لمحمد الخبو صورة ذات ناقدة متميّزة يمكن اختزالها في ثلاث سمات أساسيّة:

الذات الناقدة ذات عاملة: نلفيها انطلاقا من المراجع المحال عليها في هذا الكتاب، ومن طبيعة المقاربات ودقّة التناول والصرامة المنهجية وتوخيّ الموضوعيّة، ومن طبيعة المنهج المتوخّى سبيلا إلى معالجة الإشكاليّة والعكوف على الظاهرة النصيّة عكوف العاشق الكلف، ومن كيفيّة فهم الإشكاليّة المطروحة في ما يخصّ علاقة الرواية بالواقع، وأخيرا من النتائج المتوصّل إليها من هذا الكتاب.

الذات الناقدة ذات متواضعة: وتواضعها هو مثيل تواضع العلماء. نمسك به ضمينا في ما سكّته عنه الناقد وتجاوزته. فلا تصرّح له فيما يكتبه من نقود بالتجديد أو الابتكار أو الريادة. ولا مجاهرة بما هو من قبيل علوّ الكعب والتميّز والتفوّق في هذا المجال أو ذاك. ونمسك به كذلك من المصطلحات التي ينتقها عناوين لمؤلّفات ولا سيّما مصطلح "المداخل". وهو مصطلح يتكرّر في أكثر من مصنّف من مصنّفات الخبو. نذكر منها "مداخل إلى قصصيّة المعنى" و"مداخل إلى التشكيل الروائيّ" و"مداخل إلى الخطاب الإحاليّ". وقد تردّد هذا المصطلح نفسه كثيرا في هذا الكتاب الأخير الذي عليه مدار كلامنا. فعنون كثيرا من فصوله بهذا العنوان. والحال أنّ هذه المصنّفات ليست بالمقدّمات ممّا يمكن أن تحيل عليه عناوينها أو أن توجّه إليه، وإنّما هي مصنّفات تخوض في القضايا من جواهرها وتأخذ بألبابها إذ تتجاوز العتبات.

وهذا ما يكسب مصطلح "المداخل" دلالات أخرى تفتح على صور بها تُبنى ذات الناقد محمد الخبو وتشكّل. من هذه الصور أنّها ذات تؤمن بنسبية الحقائق خاصّة إذا تعلّق منها بالمعرفة. ومنها أنّها ذات تقصد إلى أن تؤسّس لمسالك في النقد لا تنحصر فائدتها في حدود دائرتها هي فحسب، وإنّما تتخطّاها إلى غيرها من الباحثين والدارسين. تجلّى في أكثر من أطروحة أشرف عليها محمد الخبو بصفته أستاذا جامعياً نذكر منها "الرواية الراسمة" (مصطفى بوقطف)، و"الجهة في الرواية" (مكي العايدي)، و"الخطاب الروائي والمرجع" (عبد المنعم شيحة) وغير ذلك من البحوث ممّا لم ينجزه أصحابه ولمّا يكتمل.

ومع ما تقدّم من صور لهذه الذات الناقدة حاولنا استجلاءها فيما سبق، فثمّة وجه آخر ترسمه لنفسها بما تنتجه من خطابات نقدية. فهي رغم حرصها على الحياد والموضوعيّة وتغليبها الاتجاه النصّي والانتصار لمثل هذا النوع من المقاربات، لم تشأ أن تكون منعزلة عن العالم وقضاياها الراهنة. يتجلّى هذا الوجه خاصّة في الخواتيم التي يتخيّرنا الناقد لفصول الكتاب "مداخل إلى الخطاب الإحالي" ولغيره من الكتب والمقالات. يقول مثلاً في خاتمة حديثه عن المدينة: "فالسرد في الروايتين لا يحمل أحوال المدينة أو ما اندرج فيها من شخصيات مشوّهة فحسب، وإنّما هو أيضاً عمل قوليّ يجمّل أعمال القائم بهذا الفعل وقد اتسمت بفضح ما هو قائم، والمطالبة بإيجاد مدينة يكون فيها الإنسان مواطناً له مواصفات البشر كالحريّة والحب"¹. ويقول في خاتمة الفصل الخاصّ بالكتابة الراسمة: "النصّ إذن رواية للعشق يكون بين كائنات هذا العالم الذي غلبت عليه الفردية المطلقة ولاسيّما الكائنات البشرية"².

فالسياقات المقالية تضيق بالذات الناقدة فتضطرّها لفتح الخطاب على السياقات المقاميّة في محاولة للقبض على المعنى بربط الخطاب بالمرجع الحيّ. وهذا ما نستخلصه من الإلحاح على مصطلح "البشر": (مواطننا له مواصفات البشر) (الكائنات البشرية)، وإن كان من قبيل التلميح أو من قبيل تصريح يكون في شكل برقيّ ومُضيّ يلجم صاحب الخطاب النقديّ عن أن يسهب في ربط المقال بالمقام الاجتماعيّ ويطيل الحديث فيه. فيجعله في خاتمة كلّ بحث بارقة لوجه آخر من الخطاب النقديّ وفاتحة لما يمكن أن يكون منه.

إنّ ما تقدّم جميعه يدفعنا إلى القول إنّ ثمّة مشروعاً نقديّاً تسعى هذه الذات لاستكمالها. وهو مشروع موجّه بوعي ومحكوم به. يجعل لتجربة محمد الخبو النقدية نواة تكون دائماً المنطلق وثمرّة دوائر تُبنى حول هذه النواة. والناقد ينتقل طرداً في اتجاهات مختلفة من النواة إلى ما يحيط بها. وهو في كلّ مرّة يوسّع من الدائرة دون أن تضيق منه النواة المرتكز أو يضيع ما يربطه بها. فالإنشائيّة بالنسبة إلى الناقد محمد الخبو فيما نقدّر هي النواة وما عداها هي الدوائر ممثلة تارة بالسرديات التلفظيّة وطوراً بالسرديات التداوليّة أو الاستدلالية أو البلاغية أو غيرها.

1- محمد الخبو، مداخل إلى الخطاب الإحاليّ في الرواية العربيّة، المصدر المذكور، ص 70.

2- المصدر نفسه، ص 159.

هكذا يمكن القول إنّ تجربة محمد الخبو النقديّة ليست ثابتة ساكنة، وإنّما هي تجربة متطورة ولكنّ تطوّرها محكوم بوعي نستطيع القول عنه إنّّه وعي "مثاليّ" لا ينفي سابقه لاحقه شأن ما يتبنّاه الفكر الجدليّ الماديّ، وإنّما يعمّقه أو يرفده ويكمّله ولا يتناقض معه، شأن ما يكون مع الإنشائيّة في علاقتها بغيرها من المناهج كالتلفظيّة والتداوليّة والبلاغيّة. وهذا وجه آخر من وجوه صور الذات الناقدة التي ترتسم في ما تنجزه بخطابها النقديّ.

5- تقويم الكتاب:

أولى الملاحظات التي يمكن أن يثيرها كتاب "مداخل إلى الخطاب الإحالي" ما يتعلّق بالخطّة المتوخّاة في بنائه. فقد عدّ الناقد محمد الخبو الفصل الأوّل من هذا الكتاب مدخلا نظريّا: "ولهذا الغرض أقمنا عملنا على خمسة فصول ينفذ بعضها إلى بعض على جهة الانتقال من الجانب النقديّ النظريّ في الفصل الأوّل إلى الجانب الإجرائيّ في الفصول الأربعة الأخرى"¹. غير أنّ للمدخل النظريّ شروطا يجب توافرها حتى يغدو فعلا مدخلا نظريّا. فالمتعارف عليه أن نهتمّ في هذا المقام بقضايا تخصّ البحث كالمصطلح والتعريف بالإشكاليّة وعرضها والتأريخ للظاهرة موضوع الدرس والتصوّر النظريّ والمنهج المتوخّى لحلّها. في حين خصّص الفصل الأوّل من هذا الكتاب لدراسة كتاب يمني العيد "فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية وتميّز الخطاب". ولهذا كان هذا الفصل أقرب إلى أن يصنّف ضمن باب ما يصطلح عليه بالدراسات السابقة. فما تمّ تناوله فيه هو عرض لكتاب يمني العيد ومناقشته فيما تبلّته صاحبتة من أطروحات تخصّ المرجع والإحالة وفي ما أنجزته منه على بعض الروايات وهذا من وجهة نظرنا لا يقيم مدخلا نظريّا.

ومما يخصّ المنهج كذلك، أنّه في الفصل الأخير من هذا الكتاب ليس ثمة ما يشير صراحة إلى ارتباط الجهة بالمرجع أو إلى علاقة الجهة بالمرجع. فما أكّد عليه الكتاب في هذا المقام أنّ الرواية مرتبطة بالضرورة بوجهة نظر تتحكّم في بناء المرويّات وتشكيلها. ولهذا فإنّ فهمنا للجهة ظلّ موجّها إلى الطريقة التي تتشكّل بها الرواية أو تؤثر في تشكيلها. وهي بهذه الكيفيّة وبهذا المفهوم طريقة وعي بالظواهر وإدراكها وبكيفيّات تمثيلها وتقديمها للمتلقيّ، دون أن ترقى لتكون مرجعا من المراجع التي يمكن أن تحيل عليها الرواية.

وما يمكن قوله في شأن هذا الكتاب أنّه خضع لضرب من التكرار. شمل بالخصوص علاقة المرجع بالذات القائلة وبوجهة النظر وتلبّس المرجع بمنطق السرد أو القصّة. كان هذا يذكر في فصول الكتاب جميعها تضاف إليها المقدّمة والخاتمة. وهذه المعاودة تجعل الإشكاليّة الأساسيّة لهذا الكتاب أقرب إلى البحث في صور الذات منها إلى مبحث الإحالة ذاتها أو المرجع. تتغيّر طبيعة المرجع أو يتعدّد فيكون المدينة وتكون الرسم وتكون الجنس ولكنها تظلّ دائما متلبّسة بذات المحيل. وهذه هي الأطروحة التي يراهن هذا الكتاب على تبينها وتأكيدا. وبهذا لا يكون الكتاب بحثا في وجوه الإحالة بقدر ما هو بحث في صور الذات من مدخل الإحالة أو من خلال ما تحيل عليه هذه الذات.

1- محمد الخبو، مداخل إلى الخطاب الإحاليّ في الرواية العربيّة، مصدر سابق، ص 8.

وقد شمل التكرار كذلك مصطلح المداخل. وهو عبارة عن سنة استنّها محمد الخبو في كتبه بعد "الخطاب القصصيّ في الرواية العربية المعاصرة"¹، وما يظلّ مثيرا للالتباس هو أنّ هذا المصطلح في هذا الكتاب يتكرّر بصيغة الجمع في مدخل كلّ فصل من فصوله متصدّرا لمباحث تحت الرقم (1)، باستثناء الفصل الأوّل منه. فإذا تجاوزنا العتبة الرئيسيّة التي تصلح لها مثل هذه الصيغة ويستقيم معها الجمع، فإنّ الأمر يغدو محيّرًا، فلماذا اعتماد الجمع والحال أنّه يتعلّق بمدخل واحد لمسألة واحدة: الجنس أو المدينة أو الرسم. هل هو من باب إضفاء ضرب من التوقيع ممّا يكسب العنونة ضربا من الجماليّة تتأتّى إليها من مدخل الإيقاع؟ أم هل إنّ في الأمر مقاصد أخرى للمؤلف قدّر من خلالها أن يفضّل الجمع دون الأفراد؟

ثمّ إنّ تخصيص هذا المصطلح في الفصل الأخير بوسم وصفيّ "مداخل عامّة"² دون غيره، هو مدار للغموض ومدعاة إلى التساؤل. فهل المداخل السابقة "خاصّة" وهذا الفصل الأخير مداخل "عامّة"؟ وما الذي يميز هذه من تلك؟ أليس من طبيعة المداخل أن تكون دائما عامّة؟ كيف للمداخل العامّة أن يذيل بها الكتاب ولا يكون موضعها البداية منه باعتبارها البوابة التي ندخل منها إلى فصول هذا الكتاب؟

لكنّ ما يظلّ مثارا للتساؤل، وهو من صميم الكتاب وجوهره، يتّصل بعلاقة اللغة بالواقع أو بعلاقة الرواية بالواقع أو لنقل بالمرجع.

ما يشدّد عليه الكتاب ويتبنّاه ولا يكاد أن يخلو منه فصل من فصوله هو أنّ المرجع في الرواية ليس المرجع في الواقع. فهو مرجع نصيّ يحيل إذا ما أحال على ذات من ينتجه في الرواية، ولا يكون فيها إلّا متلبّسا بمنطق السرد ومحكوما بالجهة التي تبنيه وبوجهة نظرها.

إنّ المرجع في الرواية هو مرجع مخصوص مصنوع باللّغة. وما كان مصنوعا بهذه الأداة لا يكون هو الواقع أو الشيء المحال عليه. هذا ما لا نختلف فيه، ولا سيّما إذا ما كنّا من الإنشائيين أو ممّن يلتزمون بمدخلهم المنهجية ويقروّن بوجهاتها.

ولكن هل يصل الاختلاف بين المرجع في النصّ وصنوه المحال عليه في الواقع حدّ التعارض والقطعية الفاصلة التي لا صلة بعدها بينهما يمكن أن تكون أو تعقد؟

ألا يمكن للمرجع في الواقع أن يكون فاعلا في تشكيل المرجع في النصّ فيفرض نوعا معيّنًا من التمثيل أو إعادة تصوّر؟

ماذا لو كانت بيروت غير بيروت وتونس العاصمة غير تونس العاصمة وقابس غير قابس والإسكندرية غير الإسكندرية والصحراء غير الصحراء والبحر غير البحر، هل سيكون التمثيل في روايات مجمع الأسرار وشارع مرسيليا وإسكندريّتي ورباعية الخسوف وحكاية بحار بهذه الكيفية؟

1- من منشورات صامد للنشر والتوزيع، صفاقس- تونس، 2003، وقد أشرنا إلى هذه المؤلّفات سابقا ونذكر بها: مداخل إلى قصصيّة البعنى"، "مداخل إلى التشكيل الروائيّ"، "مداخل إلى الخطاب الإحاليّ".

2- المصدر نفسه، ص 162.

ألا يمكن للمرجع في الواقع أن يؤثر في طريقة تلقينا للمرجع في النص، فيكون تأثيره أو لنقل أثره حاصلًا من جهتين: جهة الإنتاج أولًا، وجهة التلقي ثانياً؟ ومن هذا المنطلق نفهم لماذا ينتقي الراي أو الروائي ولماذا يختار ولماذا يقصي ولماذا يبعد ويغيب ولماذا يضخم ويغالي ويمدح ولماذا يستهجن ويذم.

ونفهم لماذا ينتقي المتلقي هذا العنصر دون غيره ممّا ورد من إحالات حفل بها النصّ ويهمل غيرها فلا يلتفت إليه ولا يكون مشمولاً بقراءته شأن ما كان في كتاب "مداخل إلى الخطاب الإحالي" الذي عليه مدار اشتغالنا. فقد تجاوزت الذات الناقدة الموت في رواية جبرا والخوري ورّكزت على المدينة وتجاوزت المكان في رواية الياطر وغيره من الشخصيات لتحصر الإحالة في المرجع الجنسي، رغم أنّ الجنس لا يكون في اعتقادنا مرجعاً إلا حين يكون حامله خطاباً يتحدث عن الجنس حديثاً صرفاً. فالجنس حين يكون مرجعاً في رواية ما وجب أن يشكّل فيها تيمة ترتبط بمحفل كامل من شخصيات وأطر مكانية وأحوال وهيآت وأقوال تجعل منه فكرة وسلوكاً وممارسة وتصوّراً بمعنى أن يكون منزّلاً في سياق مخصوص يجعله بعناصره هذه مرجعاً تحليل عليه الرواية. ولكنّه كان في هذه الرواية مخلوطاً بغيره من المراجع أهمّها الذات المحيلة تعيد تشكيل ذاتها في شكل أشبه ما يكون بالسيرة ذاتية يفرغ فيه المتكلم مكبوتاته تعلّقت به هو أو بمن كانت تربطه بهم علاقات أو بما يحيط به من مظاهر شكّلها عبر مشاهد حيوانية وهي تمهض بهذا الفعل الجنسي.

وإذا أخذنا الأمر بمبدأ المقايسة، لماذا لم ينظر الناقد في كتابه هذا إلى الموت أو إلى العنف في روايتي جبرا والخوري مرجعين أو مرجعاً واكتفى منهما بالحديث عن مرجع آخر هو المدينة الحاضنة لهذين العنصرين أو التيمتين؟ ولهذا فإنّنا نغلب أن يكون الجنس في هذه الرواية مرتبطاً بالذات التي تمارس هذا السلوك. وهي بحديثها عنه تحليل على ذاتها. فهي أولًا وأخيراً المرجع وقد مثّل الجنس جانباً من جوانب عديدة تشكّلت بها هذه الذات، والناقد نفسه يشهد بهذا. يقول: "فالراوي في نصّ "ويأتي القطار" راو جعل نفسه شاهداً على حياته الخاصة مع الجماعة، ضمن سرد ذاتي بدا لنا أقرب إلى السرد السيرذاتي الروائي منه إلى السيرذاتي الحقيقي، وفيه ركّز على جانب أكبر هو الجانب الجنسي لصاحب السيرة"¹(9). فما المرجع الجنسي إلا تابع لمرجع أكبر هو الذات القائلة والمجتمع الذي تنزّل في دائرته هذه الذات. كأنّ المرجع في الواقع يتأبى على الاتّحاء أمّحاء تاماً من النصّ ويرفض أن تختفي ملامحه منه نهائياً فيغدو المرجع في النصّ معزولاً عن مثيله في الواقع. فهذا المرجع ليس محدّداً لتشكيل المكان في الرواية، ولكنّه كذلك عنصر به يقاس المكان المتخيّل وبه يدرك، ولا سيّما إذا كان مشتركاً بين الطرفين المؤلّف والقارئ، وإن كان ذلك مجرد ارتسامات وآثارا أو ظلالاً. فالواقع لا بدّ من أن يفرض منطقاً على الروائي وهو ينسج خيوط حكايته، وعلى المتلقي وهو يتمثّل هذه الحكاية. وهذا ما نجده ماثلاً في خطاب الخبو نفسه، إذ يقول: "وليس يخفى ما في هذه الصورة من إحياء بواقع الدود ينخر جسم الإنسان عند موته، وليس يخفى ما للون البياض في هذه الرواية وفي عديد روايات الخوري من قبيل "الوجوه البيضاء" من دلالة على الموت"².

1-المصدر السابق، ص 115.

2-المصدر السابق، ص 56.

فالفهم والتصور متعلّقين بمشهد الموت وتفصيله كانا بفعل منطق الواقع والمتعارف عليه خارج الخطاب، وداخل ما تطلق عليه يمتنى العيد "المرجع الحي"، ذاك الذي نعايشه ونختبره ونعاينه. هو ليس من الخطاب وليس من اللّغة، ولكنّه يؤثّر في بنائها وفي تشكيلها إنتاجاً وتلقّياً. ولعلّ هذا ما يمكن أن نخفّف به من المسافة بين اللّغة وما هو خارج اللّغة وبين النصّ وسياقه المنتج، فلا فكاك بينهما ولا قطيعة.

إنّ كتاب "مداخل إلى الخطاب الإحاليّ في الرواية العربيّة" فيه ما فيه من العمق والجديّة والثراء والسعي إلى محاورة النصوص والعكوف عليها وإلى التجديد وفتح مسالك قادرة على أن تخرج بالمناهج الشكلانيّة من مضايقتها. ولكنّ أسئلة جوهريّة يفتح عليها هذا المنجز النقديّ وغيره ممّا أنجزه محمّد الخبو وزوّد به المكتبة العربيّة وأثر به في من تتبّعه وقرأ له، هو: متى يمكن الانتقال بالنقد من الاستقراء والملاحظة والرصد والوصف والتحليل، إلى مرحلة بيان العلل والأسباب والقول بالتفسير أي إلى صياغة نظريّة جامعة لهذه المعطيات النصيّة على قيمتها ولهذه الظواهر التحليليّة على عمقها وبيان العلل النازمة إيّاها، والتي تجعلها بهذه الطريقة لا غيرها.

هل ثمة علاقة ما بين رؤيتنا للكون وممارساتنا النقديّة؟ وإلى أيّ مدى كنّا أوفياء لمواقفنا ولرؤانا الفكرية والثقافيّة والاجتماعيّة وفهمنا للكون وللوجود؟ هل نستطيع بعكوفنا على النصّ أن نحقق تجانسا بين مشروعنا الثقافيّ ومنتوجنا النقديّ، ونحوّل من مقام التطبيق والنظرة الجزئية إلى مرحلة إنتاج المعرفة وإنتاج النظرية.

أليس حريّا بنا أن نبحث في علاقة الخطاب النقديّ الذي ننتجه بالواقع، بالتوازي مع البحث في علاقة الرواية أو الأدب بالواقع؟ هل نحن واعون بالفراغ الحاصل بين ما نمارسه من نقود وبين ما نعيشه؟ وكيف لنا أن نرمّم هذه الفجوة وأن نقلّل المسافة الفاصلة بينهما؟

6- على سبيل الخاتمة:

هذا هو كتاب محمد الخبو كما تمثّلناه. فهو كتاب يضيف إلى النظرية بسعيه إلى توسيع أمداء المقاربات السردية وتطويعها لفكّ العزلة عن المعنى. وهو من وجهة نظرنا ليس فقط مدخلا لمقاربة الإحالة في النصّ السردية، وإنّما هو مدخل تستشّف منها مداخل ضمنيّة عديدة. منها تبين صورة الذات المحيلة من خلال ما تحيل عليه من أكوان، ومنها تبين صورة الذات الناقدة من خلال خطابها النقديّ، ومنها مراجعة النظر في علاقة اللّغة بالواقع وفي علاقة الراوية بالواقع، لا بل في علاقة النظرية بالواقع وعلاقة ما تنتجه من نقود بمعيشنا وثقافتنا حتّى لا يغدو هو الآخر نقدا لذاته وفي ذاته. وهذا ما يمكن أن نشهد به على قيمة الكتاب، فقيمة الكتاب لا بل الخطاب، في قدرته على أن يحرك السواكن ويدفع إلى التفكير.

تقديم كتاب:
تذكير الغافل وتعليم الجاهل
المعروف بـ 'الدَّكَّانَة'

Reminding:
The Heedless and Teaching the Ignorant

د. عبد الباسط الغابري

جامعة الزيتونة
تونس

ghabri_abdelbaset@yahoo.fr



تقديم كتاب: تذكير الغافل وتعليم الجاهل المعروف بـ "الدكّانة"¹

د. عبد الباسط الغابري

الملخص:

إذا كان إحياء التراث الفكري الذي تزخر به الحضارة الإسلامية بتونس رهانا بارزا سواء داخل الوسط الجامعي الأكاديمي أو بالمجال الثقافيّ عموما، فإنّ إعادة النظر في بعض المسلّمات التي أضحت حقائق لا نقاش فيها لكثرة رواجها في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، مثل مسلّمة غلق باب الاجتهاد منذ القرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلاديا، أو اختزال العهد الحفصي في المنجز الخلدوني، أو فقه ابن عرفة ومنطقه، تعدّ إشكاليات معرفية جديدة بالطرح والمجادلة. ولعلّ كتاب "تذكير الغافل وتعليم الجاهل" لابن عظوم القيرواني (ت 889هـ/1487م) صدى لتلك المراجعات الإشكالية والفكرية التي تحتاج إليها الثقافة الإسلامية للتطوّر والتجدّد. إذ يعدّ الكتاب المذكور أنفا مرافعة دحض فيها ابن عظوم ادّعاءات قاضي القيروان محمد بن عبد الله العلويّ سنة 864هـ في هدم دكّانة محبّسة جورا وتشقيّا من صاحبها الذي له علاقة عداوة بوالد القاضي المذكور آنفا. وهو ما جعل الكتاب يحيل على عدد من القضايا الاستمولوجية والتاريخية والحضارية.

الكلمات المفتاحية: ابن عظوم-القيروان-الفناء-العدل-القضاء-الشرع.

1 - ابن عظوم، تذكير الغافل وتعليم الجاهل المعروف بـ "الدكّانة" تح. د. زياد الساحلي، مخبر العالم الإسلامي الوسيط بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس ومجمع لطرش للكتاب المختصّ، ط1، 2023، (عدد الصفحات: 1140ص).

Abstract:

If reviving the intellectual heritage that abounds in Islamic civilization in Tunisia is a prominent challenge, whether within the academic university environment or in the cultural field in general, then reconsidering some ideas that have become indisputable facts due to their widespread prevalence in modern and contemporary Arab discourse, such as the idea of closing the door to the diligence since the fifth century AH/eleventh century AD, or reducing the Hafsid era to the Khaldunian achievement, or the jurisprudence and logic of Ibn Arafa, are cognitive problems worthy of raising and debating. Perhaps the book "Tadhkirr al-Ghafil wa Ta'lim al-Jahil" by Ibn Azum al-Qayrawani (d. 889 AH/1487 AD) is an echo of those problematic and intellectual reviews that Islamic culture needs for development and renewal. The aforementioned book is in the form of a plea in which Ibn Azoum refuted the claims of the judge of Kairouan, Muhammad ibn Abdullah al-Alawi, in the year 864 AH, regarding the unjust demolition of a shop of a hermitage and the revenge of its owner, who had a hostile relationship with the father of the aforementioned judge. This made the book refer to a number of epistemological, historical and civilizational issues.

Keywords: Ibn Azoum - Kairouan - annihilation - justice - judiciary - Sharia.

1- مقدّمة:

يسود الاعتقاد بانغلاق باب الاجتهاد في الثقافة الإسلامية منذ القرن الخامس هجرياً لكثرة رواج تلك المسلمة في مختلف البحوث الحديثة والمعاصرة على اختلاف حقولها العلمية ومناهجها. بيد أنّ التطوّر النوعي لبعض البحوث الجديدة التي انتقلت من الطابع الكليّ الموسوعي في دراسة الظواهر والإشكاليات إلى التناول المجهرى الدقيق أو المجاليّ الخصوصي، قد كشف نسبياً تلك المسلمة المتّصلة بتحديد تاريخ غلق باب الاجتهاد. وقد بدا لنا الكتاب المعروض للتقديم في هذا السياق مندرجاً ضمن تلك البحوث. إذ اختار صاحبه الباحث زياد الساحلي¹ تحقيق كتاب الدكّانة لابن عظم القيرواني. وقد مكّنه هذا التحديد الدقيق لمجال دراسته العليا، سواء عند اختيار اقتحام مغامرة التحقيق لمخطوط قيرواني يعود إلى أواخر العهد الحفصي، أو باقتصاره على كتاب "تذكير الغافل وتعليم الجاهل"، من تحديد أوضح للسمات الذهنية الثقافية والمنظومة الفكرية في ذلك العصر.

لئن بدت الإشكالية الأساسية لهذا العمل متّصلة في ظاهرها بأهميّة إحياء التراث الفقهي والفكري القيرواني، فإنّها تحيل في أبعادها الكبرى على مدى صحّة الصورة النمطية التي تقدّمها عديد الدراسات الثقافية والاستشراقية عند حكمها بتكلّس حركة الفكر وانغلاق الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الخامس للهجرة وإلى تاريخ حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798، فضلاً عن ترذيل الفقه الإسلامي وحصره في براديعم الطاعة لأولي الأمر. وتكمن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها كتاب الدكّانة في كيفية الانتصار للحق ورفع الظلم حتّى إن صدر ذلك الظلم ممن يفترض فيهم أنّهم يمثلون سلطة العدالة والحق والإنصاف مثل القاضي محمد بن عبد الله العلويّ الذي عمد سنة 864هـ إلى هدم دكّانة قديمة بسوق العطارين بالقيروان محبّسة على رجل، متظاهراً بحفاظه على المصلحة العامة وحماية الأرواح، ومتعلّلاً بتضييق الدكّانة للشارع وتشكيلها لخطر محقق بالمارين. بينما كان في حقيقته يضمّر التشقّي والانتقام من صاحب تلك الدكّانة المحبّسة بحكم ما بينه وبين والد القاضي المذكور سابقاً من عداوة وبغضاء.

1 - باحث متمكّن له نشاط علمي منتظم. إذ تركّزت مسيرته البحثية حول الحضارة الإسلامية بإفريقية في العصر الوسيط ولا سيما في العهد الحفصي. وقد شكّل ذلك الهاجس المعرفي خيطاً ناظماً بين أنشطته البحثية والمهنية ومنشوراته.

● على صعيد الأنشطة المهنية: تمّتع بعقد ما بعد الدكتوراه بمدرسة الدكتوراه بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس حول المنطق بإفريقية في العهد الوسيط. وتجدر الإشارة إلى أنّ الدكتور زياد الساحلي منخرط بجدّة وفعالية في مخبر العالم العربي والإسلامي في العهد الوسيط بجامعة تونس الأولى منذ بداية مسيرته البحثية وإلى اليوم.

● الندوات والملتقيات العلمية: شارك في عديد الندوات والملتقيات الدولية داخل تونس وخارجها مثل ندوة المخطوطات المغربية بفرنسا التي نظّمها معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي بفرنسا من 2 إلى 4 ماي 2022.

● أما على صعيد المنشورات فهي متنوّعة موزّعة بين مقالات وكتب. يمكن أن نذكر منها على سبيل الذكر:

-دراسة وتحقيق فتح الرحمن في مسألة التنازع في الحيطان لمحمد البارودي الحنفي التونسي، مجمع لطرش، 2022.

-دراسة وتحقيق في شرح المختصر في المنطق لابن عرفة، مجمع لطرش، سنة 2023.

-دراسة وتحقيق رسالتان في أحكام البنين لبيروم الثاني، مجمع لطرش، 2023.

-كتاب المباح في شرح المناهج في شرح المنطق للسراج الأموي، دار فوارس، الكويت، 2024. (قيد الطبع).

وإذا كانت الرؤية المتحكّمة في إخراج تلك الفكرة وتطويرها رؤية دينية فقهيّة أساساً تشهد بتشبع ابن عذوم بالمرورث الفقهي المالكي سواء الذي تلقاه مباشرة من شيوخه وشيوخ شيوخه أمثال البرزلي وابن عرفة، أو ما اطلع عليه من أمّهات المدوّنة الفقهيّة الإسلاميّة الكبرى، فإنّها بدت متينة الصلة بمقاصد الشريعة الكلّية وبطبيعة المعرفة الإسلاميّة المتشعبة بالآلة المنطقية سواء في توزيع فصول كتاب الدكّانة وهندسته أو في آليات المحاجة والبرهنة والتدرّج في تناول نازلة هدم الدكّانة المحبّسة.

2- بنية الكتاب وجهود تحقيقه:

انتظم الكتاب وفق تلك الرؤية في خمسة فصول، تعلّق أولها بمحاولة تحديد "الفناء" بما أنّ الدكّانة المهذومة تقع في فناء. بينما نظر في الفصلين الثاني والثالث إلى أحكام الشارع في الفقه الإسلامي وما جرى به العرف والعادة بالقيروان وإفريقية. أمّا الفصل الرابع فقد أَمَط اللثام عن السبب الحقيقي لهدم تلك الدكّانة من القاضي العلويّ، ثم إعادة بنائها مجدّداً بعد إبطال حكمه من قاضي الجماعة، ثم تحيّل في إعادة هدمها مجدّداً بعد محاولته إيهام السلطة الحفصية بحرصه على فرض المصلحة العامة على الجميع بدليل هدمه لحوانيت أخرى لم تكن مدرجة في عملية الهدم الأولى، في حين شكّل الفصل الخامس امتداداً منطقياً للفصل السابق حيث تصدّى ابن عذوم لإبطال دعاوي القاضي العلويّ ومناصريه في عملية الهدم الأولى، ولا سيما الثانية بالحجج النقلية والعقلية والتاريخية وما استقرّت عليه الأعراف الاجتماعية بالقيروان وإفريقية في مثل تلك النوازل ليخلص في النهاية إلى أنّ المحرك الأساسي لتلك النازلة هو استغلال العلويّ لمنصبه قاضياً للتشقي والانتقام من غريم والده. لذا لا يجوز مطلقاً قبول حكم القاضي على عدوّه. بذل محقّق الكتاب جهوداً جبّارة في تتبّع النسخ المتوفّرة من كتاب "الدكّانة". فرصد ما لا يقلّ عن ست نسخ. وقد مكّنه ذلك من المقارنة بين مختلف النسخ عند وجود خلل أو "نقص" أو بياض ما في إحدى تلك النسخ. وقد توصّل الباحث إلى إخراج نسخة محقّقة تحقيقاً علمياً صارماً يذكّر بجهود كبار محقّقينا أمثال المرحومين محمد الحبيب الهيلة ومحمد أبو الأجفان وغيرهما.

لم يكشف تحقيق كتاب تذكير الغافل وتعليم الجاهل امتلاك محقّقه لناصية اللغة العربيّة وتشبعه بتاريخ إفريقية السياسي والثقافي والاجتماعي في العهد الحفصي فقط، وإنّما كذلك اتّصفاه بصفات الباحث الثبت الجادّ صاحب النفس الطويل الذي يلتزم بأخلاقيات العمل، ولا يزهد فيها أو يتحايل عليها. إذ انتبه بعد انتهائه من تحقيق عمله إلى صدور كتاب الدكّانة محققاً عن دار ابن حزم بلبنان. فكلف نفسه عناء مراجعة النسخة اللبانية المحقّقة التي أنجزها أبو الفضل الدميّاطي. فتبيّن للباحث الثبت زياد الساحلي تعدّد سقطات النسخة اللبانية وكثرة هناتها سواء من ناحية اكتفاء محقّقها الدميّاطي باعتماد نسخة واحدة يتيمّة من المخطوط محفوظة بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، أو من ناحية الأخطاء اللغوية والمعرفية والتاريخية. وهو ما صيرّ النسخة الجديدة اللبانية نسخة مشوّهة محرّفة.

وقد أحصى الباحث زياد الساحلي في هذا الصدد ما لا يقلّ عن أربعين ومائتي (240) خطأ في المائتين والستين صفحة (260) الأولى فقط من الكتاب الذي يمتدّ على ثماني عشرة وسبعمئة صفحة (718ص).

3- أهمّ القضايا المطروحة في كتاب "تذكير الغافل وتعليم الجاهل":

تتعدّد القضايا التي يطرحها كتاب الدكّانة. ويمكن الإشارة إلى بعضها على سبيل الذكر لا الحصر كالآتي:

- قضايا ابستمولوجية متّصلة بطبيعة المعرفة في الثقافة الإسلامية التي تقوم على جملة من المبادئ من أهمّها في كتاب "تذكير الغافل وتعليم الجاهل" ثنائية العلم والعمل. إذ لا معنى للعلم إن لم يثمر عملا صالحا يمكن معاينته في الأنماط السلوكية والاجتماعية، فابن عظوم أبطل دعاوي الهدم التي استند إليها مجايله العلويّ قاضي القيروان. كما تهكّم عليه لأنّه حاد بمنصب شريف عن مهمّته الأصلية في إنصاف المظلومين وإحقاق العدل مثل القضاء. وحوّله إلى آلية تصفية لخصمه وتشويهه والتشقي منه.

كما عكس كتاب الدكّانة تكامل الأنظمة المعرفية وليس تفاضلها في الثقافة الإسلامية. إذ تعاضدت الأدلّة النقلية والعقلية وما جرت به الأعراف الاجتماعية ضمن نسيج نصّي بديع. وهو ما أطلق عليه المفكر المغربي طه عبد الرحمن في سياق قراءته للنظام المعرفي الإسلامي مصطلح "تكوثر المعرفة" في كتابه "التكوثر العقلي أو اللسان والميزان".

- قضايا حضارية: تهّم علاقة المعرفة بالسلطة وكيفية إسهام العالم أو الخير في توجيه الأنظمة الاجتماعية والقيمية القائمة من موقع التعقّف والزهد في المناصب الزائلة مثلما يعكسه رفض ابن عظوم منصب القضاء. لكنّه في الوقت نفسه لم يتردّد لحظة واحدة في دحض أحكام الجور والظلم التي قام بها بعض قضاة عصره ورفعها إلى السلطان الحفصي عبد العزيز.

يعطينا كتاب الدكّانة فكرة مستفيضة عن طبيعة النظام القضائي في العهد الحفصي حيث كان نظاما مؤسّساتيا عندما كانت للسلطة الحفصية رؤية سليمة في حكم إفريقية، وامتدادها المغربي والأندلسي وتسييرها. فنجد تسلسلا هرميا بداية من قضاة الكور (الأقاليم) المتّصفين في غالبيتهم بالجور والحيث والتعسف، مروراً بقضاة الأنكحة والأمحال، فقاضي الجماعة أي قاضي القضاة والمجلس المّلي أو الاستشاري الذي يعقده السلطان الحفصي للنظر في النوازل الكبرى التي تحدث بالبلاد من حين إلى آخر.

- القضايا التاريخية: قدّم الكتاب صورة مكتملة الأبعاد عن الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية بإفريقية خلال العهد الحفصي. ولعلّ ذلك يحفّز ذوي الألباب على إعادة النظر في تطوّر تاريخ الذهنيات والأفكار بتونس وبلاد المغرب. إذ بدا ابن عظوم في كتاب الدكّانة مقدّما لصورة حقيقية عن الفقيه الجسور المجتهد. وهو ما يقيم الدليل على أنّ الثقافة الإسلامية، رغم أزمتها المتعاقبة، قد ظلّت حتّى في أحلك أوقاتها تطمح إلى التطوّر والتغيير انطلاقاً من رحم تلك الثقافة نفسها قبل اصطدامها العنيف مع الآخر الأوروبي فجر العصر الحديث ضمن "إرادة القوة والهيمنة" على حدّ تعبير محمد أركون.

4- خاتمة:

يؤكد الكتاب قناعتنا الراسخة في الإسهام البين للعهد الحفصي في تشكّل السمات العامة للشخصية القاعدية التونسية. وبقدر ما نشكر مجدداً للباحث الواعد المحقق زياد الساحلي على الجهد الكبير الذي بذله في تحقيق هذا العمل المهم وإخراجه من طور القوة إلى طور الفعل، فإننا ندعوه إلى الحرص الدائم على تنسيب الأحكام، وتجنب النزعة التعميمية والنظرة الإطلاقية. من ذلك أنّ موقفه من المغيلي في نازلة يهو توات في حاجة إلى إعادة نظر. إذ لم يكن موقف المغيلي متّصلاً بتشدّده وتطرّف موقفه من اليهود وطبيعة نظرتة إلى أحكام الشريعة وحدودها، وإنّما مرتبط أساساً بواقع ممارسات اليهود في تلك المنطقة، حيث لم يكتفوا باحتكار مصادر التجارة والمال والقوة، وإنّما عمدوا إلى ترغيب أولي الأمور في إحداث المنكرات والفجور بصورة لم يعد معها من الممكن السكوت عنهم. وهو ما جعل المغيلي يلتجئ إلى جنوب الصحراء فرارا بدينه وبنفسه قبل أن يعاود الهجوم ويقضي عليهم. ولعلّ الاطلاع على مؤلفاته مثل "تاج الدين في ما يجب على الملوك والسلّاطين"، ورسائله لأمرأ زمانه تكشف حقيقة توجّهات هذا الفقيه الفذ الذي يذكّر بالعز بن عبد السلام.



مقالات مترجمة

22. ليو شتر اوس واستعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية
أ. اشريف مزور..... 414
23. دعوات التسامح في سياق شرق أوسطي.. ماجد الغرباوي مثالا
د. صالح الرزوق..... 432

ليو شتراوس
واستعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية

Leo Strauss
Y la Recuperación de la Racionalidad Política
Clásica

Iván Garzón-Vallejo

ترجمة: أ. شريف مزور
إشراف: د. امحمد آيت حمو

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهرارز
المغرب

charifmezour.02@gmail.com



ليو شتر اوس واستعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية*

تأليف: Iván Garzón-Vallejo**

ترجمة: أ. شريف مزور

ملخص:

استنادًا إلى فكر ليو شتر اوس، يحتاج المقال عن سبب كون استعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية يشكل استجابة لأزمة العقل التي تحدّد السياق الغربي المعاصر، والتي تنطوي على عدم الثقة في قدرة العقل البشري على طرح الأسئلة الكبرى للتعايش الاجتماعي بطريقة موضوعية ومعيارية. في سياق هيمنة الوضعية المنهجية في العلوم الاجتماعية، أخذ شتر اوس على عاتقه مهمة التوضيح لمعاصريه كيف طرح المؤلفون الكلاسيكيون الأسئلة الأبدية للسياسة، وبالتالي كيف أنّ العودة إليهم، أي الدراسة الدقيقة لأعمالهم، تجعل من الممكن استعادة قيمة العقلانية السياسية التي تتمثل قبل كلّ شيء في إثارة مسألة الحقيقة والخير في الشؤون العامة.

الكلمات المفتاحية: ليو شتر اوس، الفلسفة السياسية، العقلانية السياسية، الوضعية، الديمقراطية التداولية..

*Garzón, Iván. "Leo Strauss y la recuperación de la racionalidad política clásica" Dikaion, ISSN 0120-8942, Año 23 - Núm. 18 - 297-314 - Chía, Colombia- diciembre 2009.

- يندرج هذا المقال التأملي ضمن البحث الموسوم بـ "الأسس السياسية للمؤمن، القبول العمومي للحجج الفلسفية والدينية في المجتمع المعاصر"، بما يتوافق مع خطّ "العدالة الدستورية والفلسفة العملية"، ضمن مجموعة البحث "العدالة، المجال العمومي وحقوق الإنسان"، من كلية الحقوق بجامعة لاسابانا.

**مرشّح للحصول على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، الجامعة الكاثوليكية الأرجنتينية. أستاذ المجتمع والقانون. جامعة لاسابانا، كولومبيا.

Abstract:

Following Leo Strauss' thought, the article explains why recovering classical political rationality constitutes an answer to the crisis of reason which defines contemporary Western context, which has lead to distrust in the ability of human reason to expose, in an objective and normative way, the most important issues of social coexistence. In a context where methodological positivism in social sciences is hegemonic, Strauss undertook the task of showing his contemporaries the way in which classical authors have treated the topics of politics, then signaling the return to these classical views and the rigorous study of their works, as a path to allow for the recovery of the value of political rationality, which consists, mainly, in the formulation of the question about the truth and what constitutes good in public affairs.

Key Words: Leo Strauss, political philosophy, political rationality, positivism, deliberative democracy.

1- مقدمة:

نحن نعيش، إذا أردنا استعارة تشبيه بومان (Bauman) الإيحائي، في مجتمع شَماعة المعاطف. أي مجتمع يسعى كل فرد فيه إلى إيجاد شَماعة معطف يعلّق عليها مخاوفه. هذه الشَماعة هي مساحة زائفة للتواصل بين المواطنين. يمكن أن تكون: فقدان الوزن، الإقلاع عن التدخين، الإقلاع عن الكحول، حماية النفس من المجرمين، دراما مشتركة، نقابة مهنية، نادٍ اجتماعي، أو ببساطة مجموعة من الأصدقاء. تتعدّد الشَماعات بقدر تعدّد القضايا المجتمعية التي يمكن العثور عليها في مجتمع اليوم، ولا تعتمد درجة أهميتها على موضوعها بقدر ما تعتمد على القيمة التي يعلّقها عليها المشاركون فيها. فالثقل العددي والتعاطف الإعلامي الذي تثيره هذه القضية، والاعتقاد الذي تثبت به نفسها في المخيلة الجماعية، أو القدرة على إيقاظ اهتمام الآخرين بتلك الشَماعة، يمكن أن يؤدي إلى اعتبارها قضية من قضايا الرفاهية العامة، وليس كما هي في الحقيقة: مجموع الاهتمامات الخاصة التي تبحث عن تعبير مشترك، أو تنفيس أكثر موثوقية وتأكيذاً على وجه التحديد لأنها مشتركة - حقيقية أو وهمية - بين كثيرين آخرين. والنتيجة هي إعادة تعريف الفضاء العام، ممّا يعني إفراغه من محتوياته الفردية وعدم احتوائه على أهداف خاصة، لأنّه لم يعد سوى تكتلاً من الهموم والمشاكل الخاصة¹.

إذا حاولنا أن نجد تفسيراً لسبب عدم كون السياسة في عصرنا هذا فضاءً ذا جاذبية عالمية، ومجالاً متماسكاً ومحدّداً للهويّات الجماعية، علينا أن نعود، كما هو الحال دائماً، إلى الإنسان. ولكن تحديداً إلى دور العقل. لقد اعتُبر العقل صنما (Un Idolo) خلال الحداثة، قادراً على إعطاء المعنى وتقديم المبادئ التوجيهية لتنظيم مجتمع يسعى من خلال تحرّره من سلطة الكنيسة والميتافيزيقا الكلاسيكية إلى تعزيز بناء عالم شبه مثالي وكامل في إطار تقدّم مادّي وروحيّ دائم. إلّا أنّ هذا الصّئم قد سقط بشكل حادّ في القرن الماضي، خاصة بسبب تأثير الحروب العالمية، حيث إنّ المشاريع السياسية التي قامت عليها كانت تستند أيضاً إلى العقلانية لإضفاء المشروعية عليها. كنتيجة طبيعية لهذا الوضع، ظهرت تقاليد نظرية مختلفة مع طرق تفكير تتناقض مع روح الحداثة وتشير في جوهرها إلى عدم وجود حقيقة واحدة²، وبالتالي لا يمكن تأكيد تصوّر موضوعي وكوني وملزم للخير العام والسياسة الإنسانية.

من الناحية الفلسفية، ربّما تكون الظاهرة الأكثر تمثيلاً في عصرنا هي أزمة العقل. إنّها صيغة وضعت بين قوسين إمكانية العقل البشريّ وقدرته على الوصول إلى إجابات كاملة ومرضية حول معنى الوجود. سياسياً، تتنوّع مظاهر هذا الوضع كثيراً، لكن يمكن تلخيصها في التشكيك في إمكانية اكتشاف أفق للخير المشترك صالح للجميع انطلاقاً من السياسة. ولا يبدو أنّ مجتمع اليوم، الذي أصبح مفتّناً ومشتّتاً على نحو متزايد، قادر على توليد الإجماع على المثل السياسية العظمى التي دفعت في أوقات أخرى مئات من الرجال إلى

1- Cfr. Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. de Mirta Rosenberg, 2006, p56 y 74.

2- Cfr. José Olimpo Suárez Molano, *Crítica a la razón en la filosofía del siglo XX*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2006, p15.

التّضحية بحياتهم، أو ببساطة إلى تصوّر ما هو عموميّ باعتباره فضاء للمعنى المشترك. وبهذا المعنى، فإنّ المجتمع المعاصر ينطوي على ظاهرة غير مسبوقه سياسيًا.

لقد فهم أرسطو (Aristóteles) أنّه على الرّغم من أنّ الجماعة السّياسيّة تولد من ضرورات الحياة، إلّا أنّها لا تستمرّ في الوجود إلّا من أجل أن تعيش بشكل جيّد¹. واكتشفت العصور الوسطى في الدّين معاني التّماسك والهويّة السّياسيّة، ممّا أضفى المشروعيّة على العلاقة الوثيقة بين السّياسة والدّين والتي شكّلت ما يسمّى بالمسيحيّة. في الحداثة، وعلى العكس من ذلك، تصبح المواطنة التي تمنحها الدّولة القوميّة الشّكل الجديد للارتباط بين الأفراد، وهو ما يعني ضمنا رابطة الخضوع للدّولة التي تحلّ في الوقت نفسه محلّ الولاء الدّينيّ أو العرقيّ أو المحليّ أو الثّقافيّ المحدّد². في سياق عقلائيّ كالسياق الحديث، تصبح مطالبة العقل البشريّ بالإصلاح السّياسيّ أكثر وضوحًا. وبهذا المعنى، يؤكّد بورلي (Burleigh) على أنّ "ما كان يهّم الفلاسفة هو الإصلاحات المستنيرة وليس الثّورة العنيفة"³. في هذا الأفق المقارن، من المفهوم أنّ هذه الحقبة هي حقبة ذات خصوصيّة تاريخيّة فريدة من نوعها، حيث يتمّ التّشكيك بشكل منهجيّ في قدرات العقل البشريّ على تحديد وتعبئة الجهود الجماعيّة من أجل تحقيق بعض المثل السّياسيّة التي تعتبر جيّدة وعادلة. في الواقع، ترفض نظريّة ما بعد الحداثة اليوم معادلة العقل الحديث = الحرّيّة (التّحرّر)، وتشكّك في الأشكال الحديثة للعقلانيّة باعتبارها اختزاليّة وقهريّة. في هذا السّياق، تميّز ما بعد الحداثة برفضها الشّديد لعصر التّنوير، وتحديدًا للنظريّات الموحّدة والشّاملة (Teorías Unificantes y Totalizantes)، حيث تفترض أنّ هذه النظريّات تؤدّي إلى أفول الطّبيعة التّفاضليّة والتّعدديّة للمجتمع، وكذلك إلى إلغاء التّعدديّة والتّنوع والفردية لصالح التّطابق والتّجانس⁴. في سياق كهذا بالتّحديد، يمكن تبرير دراسة أعمال البروفسور ليو شتراوس الذي جعل من العودة إلى الكلاسيكيّات نوعًا من التّرياق المضادّ للزّعزعات الحداثيّة والوضعيّة والتّاريخيّة في عصره، على أساس أنّها نسبت (من التّنسيب) دور العقل، وبالتالي شوّهت مهمّة الفلسفة السّياسيّة.

ولد شتراوس عام 1899 في ألمانيا، ودرس في جامعات ماربورغ وهامبورغ وفرايبورغ. وفي ثلاثينيّات القرن العشرين، استقرّ بشكل دائم في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث حقّق أكبر مكانة فكريّة. درّس هناك في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعيّة (1938-1949)، وفي جامعة شيكاغو (1949-1967)، وفي كليّة كليرمونت للرجال (1968-1969)، وفي كليّة سانت جون حتّى وفاته عام 1973. يتلخّص إنتاجه الفكريّ أساسًا في 15 كتابًا (الثلاثة الأولى بالألمانيّة، وال 12 الباقية بالإنجليزيّة). إنّ ليو شتراوس، الذي تعرّض

1- Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, trad. de Manuela García Valdés, 1999, 1252b.

2- Cfr. Carlos Alberto Patiño Villa, *Guerras de religiones. Transformaciones sociales en el siglo XXI*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2006, p33.

3- Michael Burleigh, *Poder terrenal, religión y política en Europa. De la revolución francesa a la primera guerra mundial*, Madrid, Taurus, trad. de José Manuel Álvarez Flórez, 2005, p63.

4- Cfr. Amalia Quevedo, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari*, Lyotard, Baudrillard, Pamplona, Eunsu, 2001, p25.

للانتقاد والسبب، والمتابعة والإعجاب، فضلاً عن الإهمال وسوء الفهم، شكّل طائراً نادراً، لأنّه في سياق تاريخي تشهد فيه الولايات المتحدة صعود ما يسمى بالثورة السلوكية، التي تدعو إلى دراسة الشؤون السياسية من منظور تجريبي وسلوكي، يقترح العودة إلى الفكر السياسي الكلاسيكي، على اعتبار أنّ المشاكل السياسية الدائمة كانت مطروحة فيه. وبالتالي، فإنّ العودة إلى الكلاسيكيات تسعى إلى أمرين على الأقل: إعادة التفكير في المشاكل الكبرى واستخلاص العبر من إجاباتها الثاقبة¹. يبدو أنّ فهم الحقبة الكلاسيكية من خلال البحث فيها عن مفاتيح التغلب على الأزمة الحالية للغرب كان هاجس الأستاذ الشهير في جامعة شيكاغو.

أروم في هذا العمل تسليط الضوء على الحجج التي تشير، انطلاقاً من أعمال ليو شتراوس، إلى استعادة المفهوم الكلاسيكي للعقل السياسي، ومعه الفلسفة السياسية كما يفهمها المؤلف، بهدف التأكيد على أهميتها في سياق ما بعد الحداثة، الذي يتسم بعقلانية إجرائية. وبعبارة أخرى، يهدف المقال إلى تبيان ما إذا كان نهج العقل السياسي الكلاسيكي ومقاصده يمكن أن يكون صالحاً في النقاش السياسي المعاصر، في سياق مجتمع ديمقراطي وتعددي. وخلافاً لبعض مفسري البروفيسور الألماني، أرى أنّ مصطلحات الاستعادة أو إعادة التأهيل أو الولادة الجديدة، وليس العودة أو الرجوع، تعبّر بشكل أفضل عن غرض المشروع الشتراوسي، حيث يتّضح في بعض المقاطع أنّ العودة إلى المؤلفين الكلاسيكيين لها ما يبرّرها، بقدر ما أنّ المشاكل السياسية الكبرى التي أغفلتها النزعات الوضعية والتاريخية التي تؤثر في تصميم العلم السياسي المعاصر قد أثّرت هناك بطريقة بارعة. إنّ اعتبار أنّ هناك نيّة واضحة لدى شتراوس للعودة إلى العصور الوسطى في مقارنته للقضايا اللاهوتية السياسية²، هو استنتاج مستمدّ من قراءة ربّما تبالغ في تقدير المعنى الباطني لبعض نصوصه، ولكنها لا تأخذ بعين الاعتبار الخيط الناظم الذي يمكن أن نلمحه في مجمل أعماله.

من أجل تطوير حجتي حول صلاحية العقلانية السياسية الكلاسيكية، سأتبع المسار التالي: أولاً، سأقوم بإرساء وضعية تهدف إلى تحديد خصائص أزمة العقل الغربي، خاصّة كما تصوّرها شتراوس. وثانياً، سأحدّد بعض الجوانب الأكثر صلة بالمفهوم الشتراوسي للفلسفة السياسية، من أجل توصيف السمات المميزة للعقلانية السياسية الكلاسيكية، وأخيراً سأقترح سبب صلاحيتها في السياق المعاصر. على الرّغم من أنّ قضية العقلانية قد تمّ تناولها من وجهات نظر مختلفة، من بينها نظرية المعرفة والميتافيزيقا واللاهوت والأنثروبولوجيا، فإنّني أحاول هنا مقارنة الموضوع من منظور الفلسفة السياسية، متنبّحاً أكثر المشاكل ذات الطّبيعة الفلسفية صلة بفهم وضع العقلانية، ولكن دائماً بهدف توجيهها نحو المستوى السياسي. بهذا المعنى، فإنّ المراجع الإبيستيمولوجية، الميتافيزيقية، اللاهوتية أو الأنثروبولوجية لها طابع وظيفي، ولا يمكن

1- Josep Maria Esquirol, *Introducción*, en Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, trad. de Francisco de la Torre, 2004, p14.

2- José Ricardo Pierpauli, *Leo Strauss y la filosofía política*, Buenos Aires, Lancelot, 2007, p16 y 115.

أن نتوقع منها تطورات شاملة، لأنها في نهاية المطاف تهدف فقط إلى جعل فهم هذا المجال من الحياة الإنسانية ممكناً.

2- أزمة الغرب بوصفها أزمة العقل:

ما الذي يبرر العودة إلى العقلانية السياسية الكلاسيكية؟ إنَّ الجواب الشتراوسي بسيط وقطعي: يتعلّق الأمر بأزمة عصرنا، ويمكن تقسيمها إلى جانبين: أزمة الغرب، وأزمة الفلسفة السياسية الحديثة.

إنَّ أزمة الغرب هي أزمة الحضارة، والحضارة التي تعرف بأنها "الثقافة الواعية للإنسانية، أي ما يجعل الإنسان إنساناً، الثقافة الواعية للعقل"¹، تفترض أيضاً ارتباطاً وثيقاً بالتعلّم، ولهذا بالضبط، فإنَّ التفسير القومي للعلم أو الفلسفة يعني أننا لا نستطيع تعلّم أي شيء ذا قيمة حقيقية من شخص لا ينتهي إلى أمّتنا أو ثقافتنا². وكنتيجة للأزمة، أصبح الهدف الحضاري غير مؤكّد. يرى شتراوس أن الغرب لديه هدف عام يتضمّن بدوره نزوعاً عالمياً، ويتمّ تقديمه للناس بوضوح ويقين. واليوم يكتب، لم نعد نمتلك هذا اليقين والوضوح. إنَّ سبب أزمة الغرب هو عدم الثقة في الهدف العالمي لوجوده، والنتيجة هي الحيرة³. في النصف الأول من القرن العشرين، يصف العديد من المؤلّفين الوضع الغربيّ بأنه أزمة حضارة. مثقفون مثل كريستوفر داوسون (Christopher Dawson)، أوزوالد شبنجلر (Oswald Spengler)، أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، هيلير بيلوك (Hillaire Belloc)، من بين أولئك الذين يقترحون مثل هذا التشخيص. يتعلّق الأمر، باختصار، بموضوع شائع في إنتاجات بعض المؤلّفين الغربيّين، من بينهم ليو شتراوس.

والآن، فإنَّ أزمة الغرب ترجع إلى أزمة العقلانية، وهو ما بيّنه شتراوس عند دراسة العدميّة الألمانية، التي تصوّرها على وجه التحديد على أنها "رفض مبادئ الحضارة في حدّ ذاتها"⁴، وعلى أنها إقرار إراديّ بالفضائل العسكرية⁵. إنَّ عدم مقاومة العدميّة يرجع بشكل أساسي إلى التقليل من قيمة العقل وازدراءه، وهو في رأيه واحد وثابت، لأنّه إذا كان العقل يتغيّر، فإنّه سيكون تابعاً للقوى المسبّبة للتغيّر وسيصبح عبداً للعواطف. وبمجرّد إنكار امبراطوريّة العقل، يصبح من الصّعب التّمييز بشكل غير اعتباطيّ بين المشاعر النبيلة والدنيئة⁶.

يشير تشخيص أزمة الغرب إلى تأثير الحرب الباردة على منظور شتراوس. فعلى غرار الكثير من المواطنين الغربيّين، يشعر شتراوس بالقلق من أن يصبح العالم شيوعياً وأن يختفي التّراث السياسيّ الليبراليّ والديمقراطيّ الذي يقدره كثيراً. في هذا السّياق، يشير إلى أنّ الجدل السياسيّ الأساسيّ في تلك الفترة كان يدور بين الديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة- التي تتمركز في الولايات المتّحدة- والماركسيّة- التي تتمركز في

1- Leo Strauss, "El nihilismo alemán", en *Razón Española* 146 (2007), trad. de Armando Zerolo Durán, p278.

2- Cfr. ibídem, p281.

3- Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, trad. de Leonel Livchits, 2006, p12.

4- Leo Strauss, "El nihilismo alemán", ob. cit., p278.

5- Cfr. ibídem, p285.

6- Cfr. ibídem, p276-277.

الاتحاد السوفياتي¹ وعلاوة على ذلك، فإن وجود الغرب ذاته كان مهدداً من قبل الشرق - وفقاً للنموذج الماركسي - كما لم يكن مهدداً من قبل، وتحديدًا من قبل الشيوعية التي تمثل أكثر أشكال الاستبداد العالمي تطرفاً². مثلما مثلت العدمية الألمانية، التي بطلها هتلر، تهديداً للمبادئ الأبدية للحضارة³. ومع ذلك، وبعيداً عن الاعتبارات ذات الأصداء السياسية الظرفية الواضحة، فإن جوهر أزمة الغرب المعاصرة، بالنسبة لشتراوس، يكمن في حقيقة أن الفلسفة السياسية الحديثة قد تم استبدالها بالإيديولوجيا⁴. هذا التحويل الإيديولوجي يترجم باستبدال الفلسفة السياسية بتاريخ الفلسفة السياسية، حيث "يستعاض عن المذهب الذي يدعي أنه صحيح برؤية عامة عن أخطاء أكثر أو أقل لمعانا"⁵. وبعبارة أخرى، يستعاض عن المشروع الفلسفي السياسي نفسه بعرض المذاهب والنظريات السياسية التي حدثت في التاريخ. وبما أن جزءاً كبيراً من عمل شتراوس الأكاديمي كان يتمثل في دراسة مثل هذه المؤلفات والمذاهب، فلا يمكن أن نستنتج أن مثل هذا المشروع كان بالنسبة له عديم القيمة. إن ما يحاول التأكيد عليه هو تهميش البحث الفلسفي نفسه تحت ذريعة العرض التاريخي البحث. وبذلك يتم تقويض الغرض من الفلسفة السياسية.

باختصار، تُفسر أزمة العقلانية الغربية من خلال المذاهب الحديثة التي، انطلاقاً من الصلاحية العالمية لمبدأ واحد، تنكر إمكانية المعرفة العقلانية. إن سببي أزمة الغرب اللذين يسلط البروفسور شتراوس الضوء عليهما لا يلتقيان فقط في أزمة العقلانية الغربية نفسها، بل يؤديان إلى المشكلة نفسها، إذ بقدر ما تنطوي الفلسفة السياسية على تأكيد نمط حياة قائم على شكل صالح وكوني من التفكير، فإن أزمة العقل في الغرب تنطوي على أزمة الفلسفة السياسية⁶. وفي هذا الإطار، فإن هدفه، هو المطالبة بإمكانية معالجة القضايا السياسية بعقلانية؛ وبعبارة أخرى، استعادة الفلسفة السياسية المعيارية التي خنقتها الوضعية والتاريخية في القرن التاسع عشر⁷.

يمكن أن نلاحظ أن أزمة العقل التي أبرزها شتراوس هي حقيقة كامنة في السياق المعاصر. وقد لخص فاتيمو (Vattimo) روح السياق الفلسفي السياسي المابعد حدثي بسؤاله: "ماذا تبقى من العلاقة بين الفلسفة والسياسة في عالم لم يعد فيه من الممكن التفكير في السياسة، سواء كنتيجة لنهاية الميتافيزيقا،

1- Cfr. Nathan Tarcovy Thomas L. Pangle, "Epílogo. Leo Strauss y la historia de la filosofía política", en Leo Straussy Joseph Cropsey, (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, trad. de Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, 2004, p879.

2- Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, ob. cit., p12.

3- Cfr. Leo Strauss, "El nihilismo alemán", ob. cit., p292.

4- Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, ob. cit., p10.

5- Ibidem, p19.

6- Nathan Tarcovy Thomas L. Pangle, ob. cit., p852-853.

7- Cfr. José Luis López de Lizaga, "Leo Strauss y la rehabilitación de la filosofía política clásica", en *Studium. Revista de Humanidades* 13 (2007), p173.

أو كتأكيد للديمقراطية من منظور الحقيقة؟¹. وهكذا، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه في أصولها وتجلياتها، تمتلك أزمة العقلانية ما بعد الحداثية طابعاً سياسياً ملحوظاً. فبالنسبة إلى ليوتار (Lyotard)، على سبيل المثال، يمثل الهولوكوست في أوشفيتز (Auschwitz) فشلاً أو إلغاءً للشعب كسيادة حديثة كانت، بدورها، مصدرًا للشرعية بعد الثورة الفرنسية². بالنسبة إلى الفيلسوف الفرنسي، يتعلّق الأمر بجريمة إبادة جماعية تفتح عصر ما بعد الحداثة. وبالمثل، يتبنّى أبرز المثقفين في القرن الماضي، مثل هابرماس (Habermas)، هوركهايمر (Horkheimer)، أدورنو (Adorno)، ليوتار (Lyotard)، فوكو (Foucault)، فيتجنشتاين (Wittgenstein)، ورورتي (Rorty)، مشاريع فلسفية تتفق أساساً حول نقد العقل، سواء كان ذلك في شكل نفي، أو تفكيك، أو إعادة بناء له، كما أظهر الأستاذ سواريز مالانو (Suárez Molano)³.

3- لماذا (وبأي معنى) الفلسفة السياسية الكلاسيكية؟

في محاولة لتجاوز الأزمة، عادة ما يتم توجيه النظرة إلى الأمام وليس إلى الخلف. ولذلك، سأواجه اعتراضاً قد يكون ظهر في ذهن القارئ: ألا تمثل العودة إلى الكلاسيكيات مشروعاً عفا عليه الزمن وحيناً إلى الماضي الذي لن يعود، أو على الأقل مجرد فضول معرفي؟ تظهر قراءة أعمال شتراوس أنّ محور اهتمامه ليس تاريخياً في المقام الأول، ولا أركيولوجياً أو علمياً، على الرغم من أنها تنطوي على درجة عالية من سعة الاطلاع والدقة التاريخية. إنّ الغرض الفكري من استعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية يتجسّد في اليقين بأنّ بعض المشاكل المعاصرة قد طرحت في جوهرها في العصور القديمة، وأنّ الأدوات المفاهيمية لعلم السياسة المعاصر ذي الطابع التجريبي، أو للفلسفة السياسية التي أصبحت أيديولوجياً، لا تسمح بفهم مناسب لهذه الظواهر. وإدراكاً منه لهذا الاعتراض، كتب شتراوس: "ليست الممارسة النزيهة (منزهة كلّ غرض) والمأزوخية للأثري (المهووس بالأشياء القديمة) ولا التمجيد النزيهة (غير مغرض) للرومانسي، هي التي تدفعنا إلى التحوّل بحماس، مع إرادة غير مشروطة للتعلّم، نحو الفكر السياسي في العصور الكلاسيكية. إنّنا مضطرون إلى القيام بذلك بسبب أزمة عصرنا، أزمة الغرب"⁴. وبالمثل، من الضروريّ توضيح أنّ ولاء شتراوس الأساسي هو للفلسفة الكلاسيكية، وليس للمدينة الكلاسيكية أو الفن الكلاسيكي⁵. بعبارة أخرى، فإنّ التزامه ينصبّ على حضارة تضع العقل كوجهة لها وليس مع الثقافة، التي يمكن أن تكون تعبيراتها، بشكل متناقض، همجية بشكل غير مسبوق⁶. باختصار، يمكن فهم تعاليم شتراوس في السياسة على أنّها محاولة لإحياء

1- Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*, Barcelona, Paidós, trad. de Carmen Revilla, 2004, p108.

2- Cfr. Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1999, p30-31.

3- Cfr. José Olimpo Suárez Molano, ob. cit., p41-140.

4- Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, ob. cit., p9.

5- Cfr. Nathan Tarcovy Thomas L. Pangle, ob. cit., p874.

6- Cfr. Leo Strauss, "El nihilismo alemán", ob. cit., p278.

التقليد الفلسفي السقراطي وتكييفه وتطبيقه على ظروف عصرنا الحالي¹. من هذا المنظور، يتم استخلاص مقترح مدني كمحور تكويني: التربية الليبرالية. ففيم تتجلى؟

التربية الليبرالية "هي التربية داخل الثقافة أو من أجل الثقافة"². ونتاجها هو الإنسان المثقف، فكما تحتاج الأرض إلى المزارعين، يحتاج العقل إلى المعلمين. تعتبر التربية الليبرالية، في جانبها العام، ترياقاً ضد الثقافة الجماهيرية، لأنها تجيب عن سؤال حول كيفية التوفيق بين نظام غير قمعي وحرية ليست مجرد ترخيص³. ويعرفها شتراوس بأنها سلم للصعود من الديمقراطية الجماهيرية إلى الديمقراطية بمعناها الأصلي، أو بعبارة أخرى، لتأسيس أرستقراطية داخل مجتمع الجماهير⁴. ينبغي الإشارة إلى أن هذه الأرستقراطية ليست في الحقيقة شكلاً من أشكال الحكم - فستراوس ينتهي إلى الإجماع الديمقراطي المعاصر - بل هي هيمنة العنصر الحكيم والفكري الذي يقدمه بعض المواطنين المستنيرين للمجتمع. في الواقع، يعترف البروفيسور الألماني بأن التربية الليبرالية ليس مسألة تخص الجماهير، بل هي امتياز للأقلية، وعلى عكس أفلاطون (Platon)، يوضح أن أولئك الذين تلقوا التربية المذكورة ليس لديهم، لهذا السبب وحده، الحق في حكم المجتمع السياسي⁵. من أجل توضيح أهمية التربية الليبرالية، لا بد من الإشارة إلى مشكلة سبق أن أثرت في العصور الكلاسيكية ولا تزال قائمة في القرن العشرين: مشكلة الطغيان. إنه خطر قديم قدم الحياة السياسية، وبالتالي فهو قديم قدم العلم السياسي نفسه. لكن عندما ظهر الطغيان في أشكال جديدة في القرن العشرين، لم يتمكن العلم السياسي المعاصر من التعرف عليه، والسبب في ذلك يعود إلى حد كبير إلى التمييز الويبري (نسبة إلى فير (M.Weber) الصّارم بين الوقائع والقيم الذي أثر في العلوم الاجتماعية، والذي يعتبر أن اسم "الطغيان" ذاته ينطوي على حكم قيمي لا يستحق البحث العلمي⁶. ووفقاً لشتراوس فإن المنطق نفسه ينطبق على مسألة الفضيلة، من خلال إظهار أنها اليوم تتخفى تحت مصطلحات مثل "جودة الحياة" أو "العدالة" أو "الإيتيقا"، ويشير إلى أنه إذا أردنا معرفة ماهية الفضيلة، علينا العودة إلى كتاب "الأخلاق" لأرسطو (Aristóteles)، حيث نجد هناك إجابة أكثر تفصيلاً وأقل غموضاً⁷.

في السياق المعاصر، ليس ليو شتراوس الكاتب الوحيد الذي انخرط في مشروع استعادة العقل. من منظور ما بعد التنوير، نجد يورغن هبرماس (Jürgen Habermas) الذي يرى أن مشروع الحداثة لم يكتمل

1- Cfr. Nathan Tarcovy Thomas L. Pangle, ob. cit., p873.

2- Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires, Amorrurtu, trad. de Amelia Aguado, 2007, p13.

3- Cfr. Pierre Guglielmina, *Leo Strauss y el arte de leer*, Buenos Aires, Amorrurtu, trad. de Horacio Pons, 2007, p90.

4- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p16

5- Ibidem, p44.

6- Cfr. Leo Strauss, *Sobre la tiranía*, Madrid, Ediciones Encuentro, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá, 2005, p41-42.

7- Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?*, ob. cit., p286.

بعد، وفي العلاقات بين الذات لا بدّ من سيادة العقل التّواصليّ. ويدعو ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) أيضاً إلى العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية، لكنّه يؤكّد على إعادة قراءتها وتحديثها. ومع ذلك، يبدو مقترح شتراوس غير مسبوق من حيث أنّه رام العودة إلى الكلاسيكيّات، بقصد العثور فيها على المسائل السياسيّة الأزلية التي تسمح بصياغة أفضل للمشاكل الحاليّة. وهذا لا يعني البحث عن وصفات سحرية ونهائية عند مثل هؤلاء المؤلّفين. فمثل هذا المشروع غير معقول، لأنّه "فقط نحن الذين نعيش في الحاضر يمكننا إيجاد حلّ لمشاكله"¹، كما يوضّح شتراوس.

فلماذا إذن الدّعوة إلى العودة إلى العقلانية السياسيّة الكلاسيكية؟ لأنّ السّياق المعاصر أو ما بعد الحداثيّ يبدو غير كافٍ. ولأنّنا نعيش في حالة أزمة لها مظاهر مختلفة، منها أنّ السياسة لا تبدو قادرة على الاستجابة بأدوات ابستمولوجيّة ملائمة لتحديات مجتمع معقّد. فالعقلانية السياسيّة المعاصرة تفتقر إلى القوّة الحجاجيّة التي تمكّنها من طرح المشاكل الأكثر أهميّة في المجال العامّ بشكل صحيح، وبالتالي اقتراح بدائل تعطي معنى وتماسكاً للمجتمعات التعدّدية. ويرجع ذلك أيضاً إلى أنّ الفعل السياسيّ قد همّش غائيّته (teleología) - الخير العامّ - بتحوّله إلى صراع دائم من أجل السّلطة، التي انفصلت ممارستها عن المعايير الأخلاقيّة والأنثروبولوجيّة. باختصار، لأنّ المثل الأعلى الديمقراطيّ والليبراليّ يظهر يومياً عجزه وعدم قدرته على أن يكون مثلاً سياسياً متماسكاً وضامناً لكرامة جميع البشر.

4- صلاحية (vigencia) العقلانية السياسيّة الكلاسيكية:

تدافع الفلسفة السياسيّة الكلاسيكية عن دور العقل كوسيلة تواصلية، والتي تجعل الحوار السياسيّ ممكناً، وهو بدوره تعبير عن طبيعة الإنسان كحيوان سياسيّ. لفهم قيمة الفلسفة السياسيّة القديمة، وخاصّة اليونانية، من الضّروريّ دراستها في نصوصها، بهدف الوصول إلى المعنى الحقيقيّ لها²، وهو ما لا تسمح به المقاربات الوضعيّة والتاريخيّة بسبب تبعاتها النسبيّة. من هنا يأتي الطّابع التّثقيفيّ للتّربية الليبراليّة التي يدعو إليها شتراوس، وهي تربية مستقاة بشكل أساسيّ من الكتب، من حيث إنّها تتعلّق بدراسة الكتب العظيمة التي خلفتها أعظم العقول، والانخراط في دراسة يساعد فيها المتعلّمون الأكثر خبرة نظراءهم من المبتدئين والأقلّ خبرة³.

تتأسّس العصور القديمة الكلاسيكية على العلاقة الوثيقة بين الفلسفة السياسيّة والحياة السياسيّة، ومن هنا كانت القضايا السياسيّة الأساسيّة تطرح في الجمعيات، والمجالس، والأندية، والمكاتب، وتُصاغ بمصطلحات مفهومة ومألوفة، ممّا يؤدّي إلى مناقشتها بشكل رئيسي من قبل البالغين الذين يتمتّعون بكامل

1- Cfr. Leo Strauss, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. de Silvana Carozzi, 2006, p23.

2- Cfr. Demetrio Castro, "Leo Strauss, los straussianos y los antistraussianos", en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 7 (2007), p146.

3- Cfr. Leo Strauss, *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, trad. de Leonel Livchits, 2007, p14.

قواهم العقلية¹. في الفترة المعاصرة، يفترض شتراوس أن هذا التوجه الفلسفي تجسد في موقف الفيلسوف أو العالم الاجتماعي تجاه المجتمع الذي يسعى لفهمه. وقبل ذلك، من واجبه احترام المنظور التقليدي للمجتمع، على الرغم من أن ذلك لا يعني عدم انتقاده بشكل بناء. في الواقع، فيما يتعلق بالديمقراطية الليبرالية، التي هي النظام السياسي المهيمن، يؤكد شتراوس أن احترام الديمقراطية لا يدفع المرء إلى إطرائها، بل إلى الرغبة في تحسينها. في هذا الإطار، يتضح أن شتراوس يقدر بشكل كبير وجهة نظر المواطن، وخاصة ذلك الذي يتمتع بالتفكير والرؤية الواسعة². عند توسيع نطاق المشاركين في النقاش السياسي، فإن هذا النهج لا يؤدي إلى انخفاض مستوى التفكير السياسي العام. بل بالأحرى، يهدف إلى تبرير النقد الموجه إلى الوضعية والتاريخية الحاليتين، مما يوضح أن العلوم الاجتماعية تدين للمجتمع أو هي في خدمته، وليس العكس. بمقابل ذلك، فإن المنظور الوضعاني للعلوم الاجتماعية يؤدي إلى حرمانها مسبقاً من القدرة على تقييم الواقع الاجتماعي من وجهة نظر معيارية، وبالتالي تتخلى عن إعطاء إجابة ملزمة للسؤال المحدد للفلسفة السياسية: سؤال النظام السياسي الأفضل³.

وفقاً لليون شتراوس، تتمثل بالتحديد إحدى الطرق للتصدي لتخصص العلوم الاجتماعية، التي في تحليلها تغفل عن الكل وبالتالي عن الجوهر، في العودة إلى منظور المواطن العادي، أو الحس المشترك. لكن هذه الإشارة لا تفترض رغبة بسيطة أو نصيحة حسنة النية. إنها تنطوي على مطلب منهجي: أن يتم افتراض أن المدنية (civismo) هي أساس العلوم الاجتماعية، وبالتالي العلم السياسي. والنتيجة هي أن العلوم الاجتماعية تتحول إلى خادمة للمدنية أو، في كل الأحوال، يجب عليها توضيح المدنية بالنظر إلى ما هو أبعد منها، ولكن دائماً في الاتجاه نفسه الذي تشير إليه⁴. بالنسبة إلى العلم السياسي الذي يروج له شتراوس، فإن ذلك يتطلب الجمع بين الالتزام النقدي - الذي كما أنه لا يفترض الحياد القيمي، فإنه لا يعني أيضاً الالتزامات الإيديولوجية الحزبية، أو الاتجاهات اليسارية أو اليمينية - مع منظور المواطنين المشاركين الذين يجادلون بشكل عقلائي دفاعاً عن قناعاتهم الخاصة⁵. وباتباعه هذا النهج، يلمح شتراوس إلى العودة إلى العقلانية السياسية الكلاسيكية، حيث يرى أن الفهم المتماسك والشامل للسياسي موجود في "سياسة" أرسطو، لأن العلم السياسي هناك هو الشكل الواعي تماماً لفهم الحس المشترك لما هو سياسي⁶.

في السياق السياسي الأمريكي الشمالي، يشير شتراوس بوضوح إلى أن الموضوع السياسي الموجه في تلك الفترة هو الديمقراطية الليبرالية⁷. لا يتعلق الأمر بإطرائها، ولا الإحياء باستحالة إصلاحها أو تغييرها، خاصة إذا كانت، بالنسبة لشتراوس فكرة أفضل نظام سياسي هي الموضوع المركزي للفلسفة السياسية كما أشرت.

1- Cfr. Leo Strauss, *Liberalismo antiguo y moderno*, ob. Cit. p107-109.

2- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p53.

3- Cfr. José Luis López de Lizaga, ob. cit., p172.

4- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p54.

5- Cfr. Nathan Tarcovy Thomas L. Pangle, ob. cit., p877.

6- Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, ob. cit., p24.

7- Cfr. Nathan Tarcovy Thomas L. Pangle, ob. cit., p879.

إنّها تتطلّب من الباحث في العلوم الاجتماعية فهم الديمقراطية كروح (el ethos) لهذا المجتمع. وبالتالي، يتعلّق الأمر بتجاوز المنظور المدني المحلي وفهم الظواهر الإنسانية من الدّاخل التي يجب على المثقّف أو العالم الاجتماعيّ تفسيرها، واعتناق الفلسفة السياسيّة من خلال التزام حيويّ¹. لهذا يجب عليه أن يقبل مؤقتاً كحقائق قيم المجتمع الذي يدرسه. وعدم التّموقع كحكم خارجيّ غير متأثّر، والذي بسبب رؤيته النّقديّة، ينقل المعرفة بالحقائق الموضوعيّة، لأنّه تحت هذه الوجهة، الخاصّة بالعلم السياسيّ الجديد، "يمكن للمرء أن يلاحظ مثلثات أو أسماك من المنظور نفسه"². ولكن علاوة على ذلك، فإنّ الموضوع المعني في العلوم الاجتماعية ليس مجرد مثقّف أو عالم اجتماعيّ. في الواقع، هو أيضاً رجل يتصرّف، يغمس في الظواهر السياسيّة التي يسعى إلى فهمها. ومن ثمّ، فهو ملزم بنقد وجهات النّظر الأخرى والقيم المقترحة باسم تلك التي يعتبرها صحيحة³. وهكذا، فإنّ دراسة الظواهر السياسيّة لا تهدف إلى النّقاء (التّعقيم) أو الحياد التّقينيّ، وهو أمر مستحيل في رأي شتراوس، بل تنأى بنفسها عن العدميّة الأخلاقيّة التي يبدو أنّ التّمييز الفيبري يقود إليها، فهي تقع في إطار "حالة حرب الكلّ ضدّ الكلّ" سلاحها الآراء والحجج المختلفة، ولكنها تنتهي بالتّعايش السّلمي بفضل الثّقة في العقل ومجلس المشورة⁴. أي، من خلال المناقشة والخطابة الممارستين علناً. وبالتالي، إذا أخذنا في الاعتبار التّقييم الشّتراوسي للمدنية، ومنظور المواطن السياسيّ، والطّابع السّقراطيّ لمقترح أستاذ جامعة شيكاغو، فمن الصّعب جدّاً أن نثبت بشكل صحيح أنّها فلسفة سياسيّة نخبويّة، غير ديمقراطيّة، واستبداديّة كما يدّعي لوبيز دي ليزاغا (López de Lizaga)⁵.

يبدو أنّ الاقتراح الشّتراوسي يشبه النّمودج المعاصر للديمقراطيّة التّداوليّة. ومع ذلك، فإنّ العقلانيّة السياسيّة الكلاسيكيّة تنظّم النّقاش السّياسي كآداة في اتّخاذ القرارات في المجال العامّ، وليس كغاية في حدّ ذاته⁶. يبرز شتراوس، على سبيل المثال، أنّ العلم السّياسي يزغ كخطابة، وتحديدأ كجزء منها. ومع ذلك، ومع مرور الوقت، تمّ ترسيخ التّمييز بينهما كتخصّصين مختلفين، ولهذا السّبب يُعتبر الفلاسفة الكلاسيكيّون بحقّ مؤسّسي علم السياسة بالمعنى التّهابيّ لهذا التّعبير⁷. تملك الديمقراطيّة التّداوليّة خلفيّة أدائيّة وإجرائيّة وتجريديّة تتجلّى في أهميّة اللّغة والنّقاش حول قواعد المناقشة⁸، وهو ما يتعارض تماماً مع العقلانيّة السياسيّة الكلاسيكيّة التي يدعو إليها شتراوس. بالنّسبة لهذه العقلانيّة، فإنّ النّقاش السّياسي له أساس ابيستمولوجي واقعي وأخلاقيّ كلاسيكيّ، يركّز على بناء أفضل نظام سياسيّ.

1- Cfr. José Ricardo Pierpauli, ob. cit., p49.

2- Leo Strauss, *Liberalismo antiguo y moderno*, ob. cit., p296.

3- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p58.

4- Ibidem.

5- Cfr. José Luis López de Lizaga, ob. cit., p184.

6- Cfr. Eduardo Hernando Nieto, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario frente a los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, Fondo PUCP, 2002, p195-276.

7- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p111-112.

8- Cfr. Eduardo Hernando Nieto, ob. cit., p235.

على أي حال، وبغض النظر عن الاختلافات المشار إليها، تشكّل الديمقراطية التداولية اقتراحاً مثيراً للاهتمام من خلال ربط مناقشة الشؤون العامة بعدد أكبر من المواطنين، ممّا يبرز تعقيد المجال العام المعاصر، فضلاً عن أوجه القصور في الديمقراطية التشاركية في مجتمع المعلومات. وفقاً لنموذج الديمقراطية التداولية، يحقّ لجميع المواطنين المشاركة في مداولات الشؤون العامة، بل والتدخل في تحديد القضايا التي سيتمّ مناقشتها، طالما أنّه لا توجد قواعد أولية تحدّد من جدول أعمال المحادثة أو هوية المشاركين¹. وهكذا، على الرغم من أنّ الديمقراطية التداولية والعقلانية السياسية الكلاسيكية التي يدعو إليهما شتراوس تختلفان بشكل ملحوظ من حيث تجسيد محتوى العقلانية، فإنّ القاسم المشترك بين النظريتين يكمن في تسليط الضوء على العقلانية البشرية كأداة بيندائية لمناقشة وتداول الشؤون العامة. في السياق المابعد حدائي الحالي، الذي يميّز بالتشكيك في إمكانيات العقل البشري وبلامبالاة المواطنين تجاه المشاركة العامة، ربّما لا يمثل هذا التقارب المفاهيمي جانباً ثانوياً.

ومع ذلك، ووفقاً لستراوس، يمكن تمييز العقلانية السياسية الكلاسيكية بشكل أساسي من خلال طابعها الجوهرية. والذي يتجلّى في جانبين: العقل كبحت عن الحقيقة، والعقل مفهوم من منظور إيتيقي أو أخلاقي.

أولاً، وفي الجانب المتعلّق بالعقل كبحت عن الحقيقة، وليس كامتلاك أو رضا ذاتي عن المعارف المكتسبة. يؤكّد شتراوس في هذا السياق، أنّ الفلسفة السياسية تشكّل بحثاً عن الخير السياسي الكامل والموضوعي، "الأعظم للبشرية، والقادر على رفع كلّ الناس إلى ما هو أبعد من ذواتهم الفقيرة"². يقرأ (Guglielmina) شتراوس بالطريقة نفسها عندما يشير إلى أنّ "تشخيص تدمير العقل هو تشخيص صحيح وأنّ الفكر اليوناني، من خلال توفير نموذج متعالٍ وموضوعي، يشكّل بلا شكّ الخيار الوحيد"³. في عمل الفيلسوف السياسي، ترتبط هذه الفكرة في الحقيقة بشكل ملموس بالأسئلة المتعلقة بالخير والعدالة. في العمل الشتراوسي، يتّضح أنّه دون طرح مثل هذه القضايا، تتوقّف الفلسفة السياسية عن كونها علماً سياسياً وتحوّل إلى مجرد وصف للوقائع السياسية⁴. وبالمثل، من الواضح أنّ الحقيقة لا تقتصر فقط على ما يوافق عليه أعضاء المجتمع السياسي⁵.

ثانياً، وفي الجانب المتعلّق بالعقل المفهوم من منظور إيتيقي أو أخلاقي، أي العقل كموجّه للإنسان والذي من خلال معرفة الخير، يسمح له بتوجيهه نحو تحقيق الخير عملياً، وبالتالي جعل الحياة السعيدة ممكنة. وعلى النمط الكلاسيكي، يجب أيضاً التحقّق من مثل هذا الفهم للعقل على المستوى السياسي، من خلال

1- Ibidem, p243.

2- Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and other studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p10, en Rafael Bernardo Gavito, "Reflexiones sobre What is Political Philosophy? de Leo Strauss", en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 2 (2002), p116.

3- Pierre Guglielmina, ob. cit., p34.

4- José Ricardo Pierpauli, ob. cit., p48.

5- Cfr. José Luis López de Lizaga, ob. cit., p178.

افتراض منهجيّ مسبق لاستعادة مسألة ما هو صحيح، وهو سؤال يطرحه الإنسان على نفسه كإنسان، والذي يتم اقتراحه بدقّة في مجال الحياة السياسيّة¹، ممّا يؤدّي إلى أن تكون الأسئلة حول العدل والخير هي القاعدة والمقياس لكلّ مجتمع سياسيّ، وهو ما يضع، من وجهة نظر أرسطية، من يطرح هذه الأسئلة أمام قواعد النّظام السياسيّ نفسها². إنّ طرح السؤال عن الخير هو شرط من شروط التّصوّر السياسيّ الشّتراوسيّ. تعبّر السياسة نفسها عن هذا المثال، إذ تتيح الحياة السياسيّة معرفة ما يجب أن يُفهم بـ "الرجال الطيّبين"، أي أولئك الذين هم على استعداد لوضع المصلحة العامّة فوق المصلحة الخاصّة وموضوعات عواطفهم، وعلاوة على ذلك فهم قادرون على القيام بذلك. أو أولئك الذين يميّزون في كلّ موقف ما هي الأفعال النبيلة والعدالة ويقومون بها بالضبط لأنّها هي ما هي عليه، وليس لأيّ سبب آخر لاحق³. بعبارة أخرى، "نظرًا لوجود رابط ضروريّ بين الأخلاق (كيف ينبغي أن يعيش الإنسان) والقانون، هناك رابط ضروريّ بين كرامة الإنسان وكرامة النّظام العام"⁴. باختصار، فإنّ استعادة السؤال حول كيف يجب أن يعيش النّاس تتضمّن العودة إلى منظور العلم السياسيّ الكلاسيكيّ، الذي يتوجّه بسؤاله نحو كمال الإنسان، ليتوجّ ذلك بوصف أفضل نظام سياسيّ، والذي يُعتبر، بشكل غريب، نتاجًا للصّدفة⁵.

في النّقاش العامّ، تطرح افتراضات العقل السياسيّ أسئلة حول الخير والعدالة من منظور فلسفيّ واقعيّ، وبالتالي، تأخذ في الاعتبار إمكانية العثور على إجابات حقيقية لهذه القضايا، وتضع الأمور السياسيّة أمام وجود نظام طبيعيّ سابق ومعياريّ⁶. في هذا السّياق، تجعل وجهة نظر شتراوس من الممكن إعادة اكتشاف القانون الطّبيعيّ كأساس للسلوك البشريّ، ممّا يشير إلى استحالة التّخلّي عن مستوى ميتافيزيقيّ من الحجاج في المشاورة السياسيّة.

مثلما هو الحال في زمننا، كانت التّزايدات بين النّاس الذين يدافعون عن مواقف متعارضة بشأن العدالة وأفضل تنظيم للمدينة (*la polis*) شائعة في العصر الكلاسيكيّ. يلاحظ شتراوس كيف أنّ الأمر متروك للفيلسوف السياسيّ لتسوية مثل هذه التّزايدات، ليصبح الحكم بامتياز⁷، ونظرًا لكونه يتجاوز الاختلافات الحزبيّة والخاصّة، يمكنه التّفكير بوضوح في وضع المدينة واقتراح أنسب الحلول. تفترض الحياة السياسيّة الحوار والتّداول، ولكن قبل كلّ شيء، نوعا جوهريا من الحوار، يتجاوز القواعد البلاغيّة والشّكليّة التي تلهمه أو القواعد التّواصلية والخطابية (*discursivas*) والإجرائيّة التي تحكمه، وله هدف داخليّ: البحث عن الحقيقة، الحقيقة التي يتمّ تصوّرها انطلاقًا من مكّون إيتيقيّ أو أخلاقيّ قويّ، إذ أنّ السؤال الذي يلهم

1- Cfr. Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, trad. de María Antonieta Gregor y Mariana Dimopulos, 2006, p191-192.

2- Cfr. José Ricardo Pierpauli, ob. cit., p37.

3- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p115.

4- Leo Strauss, *Liberalismo antiguo y moderno*, ob. cit., p296-297.

5- Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?*, ob. cit., p44.

6- Cfr. José Ricardo Pierpauli, ob. cit., p23.

7- Cfr. Leo Strauss, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ob. cit., p109.

الحياة السياسية الكلاسيكية - النظرية والعملية - يتمثل في: ما هو النظام السياسي الأفضل؟¹ على أساس أن هذا النظام السياسي يساهم في سعادة الشخص. يدرك اليونانيون عدم كفاية الأنواع المختلفة من الأنظمة، أو القيود الأنثروبولوجية والاجتماعية التي تحدّد تجلياتها التاريخية، ولذلك فإنّ مراجعتها ونقدها الدائم ضروري. يحرص أرسطو، على سبيل المثال، على إظهار إيجابيات وسلبيات كلّ نظام من الأنظمة السياسية. وبالطريقة نفسها، فإنّ وجود نوع من الحماية الضمنية أو الصريحة للشكل المهيمن من الحكم أمر غريب، بل وأكثر من ذلك، مع استبعاد العديد ممّن يشكّك في أمر تنفيذه.

إنّ الطابع الجوهرية للعقلانية السياسية الكلاسيكية لا يتجلّى فقط في الجانب الأخلاقي الذي ينبثق من اعتباراتها، ولكن أيضا في الدور المركزي الذي يلعبه القرار في النقاش السياسي. يشير شتراوس إلى أنّ القضية الأساسية للجدل هي السؤال المتعلّق بنوع الرجال الذين يجب أن تكون لهم الكلمة الأخيرة في الشؤون السياسية، أي من يجب أن يقرّر.² وفي هذا الإطار، يقع الحوار والتداول والإقناع في المجال السياسي كوسائل وأدوات للشؤون السياسية، وليس كغايات في حدّ ذاتها. وفي نهاية المطاف، فإنّهم (الرجال) يسعون إلى اتّخاذ قرار أفضل، أي القرار الذي يكون الأكثر صدقاً، والأكثر خيراً، والأكثر عدلاً.

أخيرا، ونظراً لأنّ شتراوس لا يدعو إلى العودة إلى الماضي في حدّ ذاته أو الدراسة التاريخية للفلسفة السياسية الكلاسيكية، بل بهدف استخلاص الدروس الجوهرية التي يمكن أن نستفيد منها في زمننا الحالي، فإنّ مفتاح قراءة عمله يكمن في استعادة العقلانية السياسية الكلاسيكية، التي تقوم على المنظور المدني الذي يجعل من الممكن لمسألة أفضل نظام سياسي أن تكون دائما سارية داخل المجتمع. في رأيي، هذا هو أفضل درس قدّمه لنا هذا الأستاذ الجامعي.



1- Cfr. ibidem, p108.

2- Ibidem, p114.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, trad. de Manuela García Valdés, 1999.
- 2- Bauman, Zigmunt, *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. de Mirta Rosenberg, 2006.
- 3- Burleigh, Michael, Poder terrenal, religión y política en Europa. De la revolución francesa a la primera guerra mundial, trad. de José Manuel Álvarez Florez, Madrid, Taurus, 2005.
- 4- Castro, Demetrio, "Leo Strauss, los straussianos y los antistraussianos", en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 7 (2007), pp. 137-150.
- 5- Esquirol, Josep Maria, *Introducción*, en Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, trad. de Francisco de la Torre, 2004.
- 6- Gavito, Rafael Bernardo, "Reflexiones sobre What is Political Philosophy? de Leo Strauss", en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 2 (2002), pp. 115-132.
- 7- Guglielmina, Pierre, *Leo Strauss y el arte de leer*, Buenos Aires, Amorrurtu, trad. de Horacio Pons, 2007.
- 8- Nieto, Eduardo Hernando, *Pensando peligrosamente. El pensamiento reaccionario frente a los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, Fondo PUCP, 2002.
- 9- Lyotard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- 10- López de Lizaga, José Luis, "Leo Strauss y la rehabilitación de la filosofía política clásica", en *Studium. Revista de Humanidades* 13 (2007), pp. 171-184.
- 11- Meier, Heinrich, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, trad. de María Antonieta Gregor y Mariana Dimopulos, 2006.
- 12- Patiño Villa, Carlos Alberto, *Guerras de religiones. Transformaciones sociales en el siglo XXI*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- 13- Pierpauli, José Ricardo, *Leo Strauss y la filosofía política*, Buenos Aires, Lancelot, 2007.
- 14- Quevedo, Amalia, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Pamplona, Eunsá, 2001.
- 15- Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, trad. de Francisco de la Torre, 2004.
- 16- Strauss, Leo, *Sobre la tiranía*, Madrid, Ediciones Encuentro, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá, 2005.

- 17- Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. de Silvana Carozzi, 2006.
- 18- Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, trad. de Leonel Livchits, 2006.
- 19- Strauss, Leo, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires, Amorrurtu, trad. de Amelia Aguado, 2007.
- 20- Strauss, Leo, *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, trad. de Leonel Livchits, 2007.
- 21- Strauss, Leo, "El nihilismo alemán", en *Razón Española* 146 (2007), trad. de Armando Zerolo Durán, pp. 263-292.
- 22- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, 2004.
- 23- Suárez Molano, José Olimpo, *Crítica a la razón en la filosofía del siglo XX*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2006.
- 24- Tarcov, Nathan y Pangle, Thomas L., "Epílogo. Leo Strauss y la historia de la filosofía política", en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, 2004.
- 25- Vattimo, Gianni, *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*, Barcelona, Paidós, trad. de Carmen Revilla, 2004.

دعوات التسامح في سياق شرق أوسطي ماجد الغرباوي مثالا

Demanding Tolerance in a Middle Eastern Context: The Example of Majid al-Gharabawi

Stephan Kokew

ترجمة: د. صالح الرزوق

جامعة حلب

سوريا

salehrazzouk@hotmail.com



دعوات التسامح في سياق شرق أوسطي ماجد الغرباوي مثالا

تأليف: **Stephan Kokew ***
ترجمة: د. صالح الرزوق

ملخص:

كانت ضرورة التسامح في عدة مناسبات جوابا على انتشار التشدد الديني. وقد سار الباحث العراقي ماجد الغرباوي بهذا الاتجاه حينما قرر أن التسامح والعلمانية مفهومان لا بد منهما لمحاربة انتشار التشدد في موطنه. ولذلك من الواضح أن تفسيره حافظ على شرح دلالي مباشر استهدف الظاهرة في مكانها. وقد حول الغرباوي كلمة "تسامح" لتصبح بمعنى "تفهم واستيعاب الحقوق السياسية والبشرية للآخر" وبذلك يكون قد تجاوز المعنى الكلاسيكي والغامض.

الكلمات المفتاحية: التسامح، التنوير، الإسلام، الإلهي، حقوق الإنسان، العراق، ماجد الغرباوي.

Abstract:

The demand for tolerance has more than once been an answer to the spread of religious extremism. The Iraqi scholar Majid al-Gharabawi follows this approach when he declares tolerance and secularism to be concepts indispensable to the fight against the spread of extremism in his homeland. It is thus clear that his interpretation maintains an immediate and local interpretation.

al-Gharabawi turns "Tasamuh" into an "appreciation of the religious and political rights of the other" and supersedes its premodern unspecified meaning.

Key words: Tolerance, Enlightenment, Islam, Divine, Human Rights, Iraq, Majed al-Gharabwi.

* ستيفان كوكيف Stephan Kokew: باحث وأكاديمي ألماني.

1- مقدمة:

في عام 2006 وأثناء اندلاع العنف الطائفي في العراق صدر كتاب في مدينة بغداد التي مزقتها الحروب، بعنوان "التسامح ومنابع اللاتسامح.. فرص التعايش بين الأديان والثقافات"¹، للعالم العراقي المتخصص بلاهوت الشيعة والباحث بالفكر الديني ماجد الغرباوي (1954م)²، جاء فيه، (لم يبق أمام الشعوب الإسلامية خيار للحد من ثقافة الموت والاحترا ب والعداء والاقصاء المتفشية في كل مكان سوى تبني قيم التسامح والعفو والمغفرة والرحمة والاخوة والسلام)³³. وكان يخاطب الشعب العراقي بوجه خاص، والمجتمع الإسلامي بشكل عام، مشيراً إلى نوعين أساسيين من التحديات تواجه العراقيين عند تبني قيم التسامح: أولاً: يرون أنفسهم وسط مسيرة من التحولات، فهم ينتقلون من نظام سياسي استبدادي إلى آخر ديمقراطي.

ثانياً: العراق بلد يتمتع بدرجة عالية من التنوع الثقافي، والديني والعقدي والعرق. كما أنه مأهول بـ "المسلمين والمسيحيين والمندائيين واليزيديين والشيعة والسنة، بالإضافة إلى عدد كبير من المكونات المسيحية المختلفة، والعرب والأكراد والتركمان والأشوريين والكلدان"⁴. في هذا السياق لم يكن الغرباوي يبالغ حينما قال عن التسامح إنه "علاج أساسي" يمنع به المذبحة الطائفية، ونسمح به للشعوب بالحد من الأزمات الدينية والعقيدية المحلية⁵.

في المقالة الحالية وهي أساساً نسخة معدلة من ورقة ألقيتها في مؤتمر العقلانية في اللاهوت الإسلامي بين التقاليد والحداثة، منشورة في "إرلانغن"، أشرت كيف أن تفسير الغرباوي للمصطلح العربي "التسامح" يعكس مقاربتة العقلانية للتسامح كمصطلح ومفهوم. ولهذا الغرض ركزت على ثلاث جوانب من كتابه: تعريف التسامح، الشروط السياسية لتطبيقه، ورفض التطرف الديني. وذكرت أيضاً أن مطالبة الغرباوي بالتسامح تعتبر انعكاساً ثقافياً يعبر عن خلفياته الدينية والثقافية. مثل هذه المقاربة تؤكد أن أشكال تفسير التسامح هو نتيجة سياق تاريخي واجتماع سياسي. وتقر هذه المقاربة أنه لا المحور الأوروبي-مسيحي ولا الشرق الأوسط الإسلامي عالج التفكير بالتسامح في فراغ غير محدد زمنياً - سواء كان "تسامحاً بسيطاً، أو قبولاً أو

1- ماجد الغرباوي: التسامح ومنابع اللاتسامح. فرص التعايش بين الأديان والثقافات. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين. 2006. نشر الكتاب بطبعة ثاني عام 2008. اقتباساتي من الطبعة الأولى. انظر أيضاً مقالة "التسامح ومنابع اللاتسامح، مقاربات تمهيدية". التسامح ليس منة أو هبة. تحرير عبد الجبار الرفاعي. بيروت: دار الهادي. 2006: 149-195. في الورقة الراهنة سأركز على الكراس.

2- انظر هنا "ماجد الغرباوي: سيرة ذاتية". صحيفة المثقف.

<https://www.almothaqaf.com/foundation/majed-algharbawi-cv>

3- الغرباوي: التسامح، مرجع سابق، ص 11.

4- المرجع نفسه، ص 14.

5- المرجع نفسه، ص 13.

تفههما". وبالأخص إذا وضعنا في الذهن فكرة انتهى إليها رينر فروست، والذي عرف "المسامحة/ التسامح على أنه "مصطلح تأزيم"¹ Konfliktbegriff حالة أو ممارسة تظهر فقط ضمن أزمات اجتماعية من نوع محدد"².

2- وجهان تقليديان للتسامح:

2-1- السياق الأوروبي:

يحلل فروست في دراسته المؤثرة "التسامح في أزمة" كيف تطور المصطلح الرواقي التسامح في التاريخ الأوروبي إلى مفهوم "يتنبأ بتعايش التعارضات"³. ويقسم المسامحة / التسامح إلى أربع مفهومات: القبول permission، التعايش، الاحترام، والثقة esteem وأول تعريف له وضعه شيشرو (توفي 43 ق م) وهو تحمّل الألم، وسوء الحظ والظلم، وبديل المصطلح Tolerantia معناه تحت مظلة المسيحية إلى التعامل بصبر مع سلوك الآخرين ليكون بمعنى تحمل إساءاتهم وكفرهم⁴. ويصنف فروست هذا الجانب من التسامح ويعده مفهوم قبول⁵ ويتابع ضمن هذا المفهوم المعنى التراثي المتأخر والمفهوم المسيحي القروسطي للتسامح / المسامحة، وكذلك مرسوم نانت 1598 من عصر الإصلاحات. علاوة على ذلك هو يعتبر أن معاهدة أوغسبورغ 1555 هي مثال لدمج مفهوم القبول والتعايش في المسامحة / التسامح، وأساسها موجود في رؤية "جماعات تتمتع تقريبا بقوة متماثلة وتقر أنه عليها تطبيق التسامح في سبيل السلام الاجتماعي وبما يخدم مصالحها"⁶. ولم يتطور المسامحة / التسامح أخيرا ليصبح فلسفة مستقلة وموضوعا سياسيا إلا بعد التجارب المريرة لحروب المعتقدات في أوروبا اليافعة الحديثة (حروب فرنسا الدينية، حرب الثلاثين عاما). وقطع هذا الاتجاه بهذا الخصوص رسالة جون لوك (1632-1704) عن التسامح 1689، والتي اعتبرها فروست ذروة التبرير الليبرالي للتسامح⁷. حينها علق فروست على مفهوم الاحترام والذي "يبدأ من الدواعي الأخلاقية للاحترام المتبادل" حيث "الجماعات المتسامحة تحترم بعضها بعضا نظرا لأنها جهة ذات سيادة أو لأنها فرد له الحق بالتساوي ليكون عضوا في جماعة سياسية تشكلت برعاية القانون"⁸.

1- راينر فروست:

Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a.M.:

Suhrkamp, 2003, P.12.

2- راينر فروست: التسامح في أزمة. الماضي والحاضر. übers. v. Ciaran Cronin. كامبريدج. منشورات جامعة كامبريدج. 2013، 1.

3- المرجع نفسه، ص1.

4- المرجع نفسه، ص38.

5- فروست: التسامح 27: "المسامحة تعني هنا ان السلطات (او الغالبية) تضمن للأقلية الحق بالحياة حسب اعرافها ما دامت - وهذا

شرط حاسم - لا يتحدى سيادة السلطات (او الغالبية)".

6- المرجع نفسه، ص28.

7- المرجع نفسه، 208.

8- المرجع نفسه، ص29.

أخيراً، وخلال التنوير الأوروبي، أضيف لمصطلح التسامح "تعميم علماني" ¹Säkulare Generalisierung. كان سابقاً يطبق بشكل أساسي على القضايا الدينية، وعليه كان يستعمل بمعنى قبول وجهات النظر الأخلاقية والفلسفية والسياسية. وبعد فترة "عصر التطرف" ² التي ظهرت في القرن العشرين، كان الإعلان عن مبادئ التسامح كما تبنته الدول الأعضاء في اليونسكو عام 1995 بالتأكيد واحداً من أهم المحاولات التي أسست لتفسير دولي موحد بخصوص معنى وتطبيقات التسامح ³. وحسب هذا الإعلان يعرف التسامح بأنه "احترام وتقبل وتفهم التنوع الكبير في ثقافات عالمنا، وأساليب تعبيرنا وطرق تحقيق إنسانيتنا" (1.1) وبأنه "مسؤولية الالتزام بالحقوق الإنسانية، والتعددية (ضمننا تعدد الثقافات)، والديمقراطية ودور القانون" (1.3).

على كل حال وجهة النظر الحديثة عن التسامح باعتبار أنه "مؤشر مبرر للتعدد الثقافي والسلام المدني" ⁴ تعرضت لإعادة الدراسة النقدية أيضاً. وقد ذكرت "ويندي براون" أن الخطاب السياسي والاجتماعي الغربي فيما يتعلق بالتسامح يعتمد لإنتاج هوية لها معنى ومحتوى يسيء "التحكم بالنفور" وذلك برسم وإظهار الحدود الدينية والاجتماعية والثقافية والعرقية، وليس بقبول وتفهم الفروقات واعتبارها من خصائص المجتمع الديمقراطي ⁵.

فيما يتعلق بوظيفة التسامح، بكل تأكيد يعكس إعلان اليونسكو التجارب الأوروبية عن المسامحة / التسامح وينظر له على أنه مصطلح أزمة مؤكداً على وظيفته كأداة لبناء السلام (1.1)، وكفضيلة إيجابية يمكنها رفع الأزمات على عدة مستويات اجتماعية مختلفة (دينية وثقافية وعرقية وجنسية). مع ذلك نطاق هذا التعريف جعله مفتوحاً أمام الثقافات غير الغربية، وربما لهذا السبب وقع الإعلان جميع الدول المسلمة العضوة في اليونسكو، ومن ضمنها إيران والسعودية العربية.

2-2- التسامح في الأعراف الإسلامية: بعض المصطلحات والمفاهيم الكلاسيكية:

في الأعراف الإسلامية تحيل، بالعادة، مفهومات التسامح مباشرة إلى القرآن. وهنا ق 2: 148، 5:48، و6:109 تلعب أدواراً هامة فيما يخص سلوك المسلمين تجاه أتباع الديانات الأخرى: (وأنزلنا إليك الكتاب

1- غيرهارد بيسير، كلاوس شراينر، "التسامح" في:

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, hg.v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, 445–605; 495.

2- انظر إريك هوبسباوم: عصر التطرف: تاريخ العالم 1914-1991. نيويورك: فينتاج بوكس، 1996.

3- اليونسكو: الإعلان عن مبادئ التسامح. 16 تشرين الثاني. 1995:

http://portal.unesco.org/en/ev.php-RL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

بتاريخ 15,12,2018.

4- ويندي براون: التحكم بالنفور. التسامح في عصر الهوية والإمبراطورية. برنستون / أكسفورد: منشورات جامعة برنستون، 1، 2006.

انظر أيضاً ويندي براون، راينر فروست: سلطة التسامح. حوار. لوقا دي بليسي، كريستوف ف. ي. هولزهي. نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 2014.

5- براون: التحكم، 4.

بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل منكم جعلنا شريعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة، ولكن ليلبؤكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون¹.

وكذلك ق 10:99 وق 2:256 من الآيات الهامة ("لا إكراه في الدين)، وكما قال يوحانان فريدمان: أصبحت "نص إثبات" على الحرية الدينية في الإسلام². ويبدو أن كلا الآيتين يمنع القسر في أمور الإيمان، وعليه لعبت دورا هاما في خطاب إصلاح التسامح الإسلامي المعاصر³. بالإضافة إلى هذه المقولات التي تعبر عن الاعتراف بالتنوع، توجد آيات أخرى من القرآن تدعو لمحاربة أتباع الوثنية العرب (المشركين). يذكر ق 9:5 أنه عليهم شن الطعان حتى يعتنقوا الإسلام: (فإذا انسلكوا الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم). باستثناء الموقف من الكفار، هناك "أهل الذمة"⁴، وهم "أهل الكتاب". (اليهود والمسيحيون، يضاف لهم الصابئة والزرادشتيون). وهؤلاء ومن يشتملهم هذا التصنيف من غير المسلمين، بمتابعة دينهم واتباع تعاليم شريعتهم، ولكن لا يعاملون بالتساوي مع المسلمين. ويشترط على جميع الذكور من أهل الذمة أن يدفع الجزية للسلطة الإسلامية. وحسب قول أنفير إيمون إن الذمي "له الحق بحرية التعبير والتي ضمنها الشرع الإسلامي على أساس التنوع وحكم الجماعات المتعددة"⁵. ولكن قانون الذمي بنفس الوقت يعرض غير المسلمين للتمييز، كما تبين "الشروط العمرية"⁶.

بالإضافة إلى هذا المفهوم الإسلامي الكلاسيكي الهام عن التسامح مع غير المسلمين، طور الإسلام أيضا مفهومات لتقبل التنوع في الداخل. وكما بين توماس بوير الإسلام خص نفسه بـ "غموض ثقافي" طويل، وتقبل خطابات متعددة، ومضامين وتفسيرات مختلفة⁷. وذكر بوير عدة أمثلة منها القراءات المقبولة للقرآن واختلاف الرأي في الشرع. وأظهر كيف أن الاختلاف مسموح في الشرع الإسلامي، وقد احتكم إلى أحاديث تعزى للنبي محمد، وفيها أعلن أن الاختلاف "رحمة" للمجتمع الإسلامي⁸. ومن المدهش أن فروست

1- ق: 5: 48.

2- يوحانان فريدمان: التسامح والقسر في الإسلام. العلاقات بين الأديان في التقاليد الإسلامية. دراسات كامبريدج في الحضارة الإسلامية. كامبريدج: منشورات جامعة كامبريدج، 2033، 100.

3- انظر خالد أبو الفضل. "مكانة التسامح في الإسلام". في "مكانة التسامح في الإسلام". جوشوا كوهين، إيان لبغ، بوسطن، منشورات بيكون، 2002، 23-3.

4- خلال الفتوحات الإسلامية المبكرة كان وضع الذميين يشمل أيضا غير أهل الكتاب، مثل البوذيين والهندوس.

5- أنفير إيمون: التعددية الدينية والشرع الإسلامي: الذميون والآخرين في إمبراطورية الشرع. كتاب أكسفورد للدراسات الشرعية الإسلامية. أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، 2012، 4.

6- "معاهدة عمر" أو العهدة العمرية. انظر أيضا البيريشث نوث. "مشاكل التباين بين المسلمين وغير المسلمين: قراءة جديدة لـ "الشروط العمرية". في: المسلمون والآخرون في بواكير المجتزع الإسلامي. روبرت هويلاند، تشكل العالم الإسلامي الكلاسيكي 18. ديرشوت/بورلينغتون: أشغيت، 2004، 103-124.

7- Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

8- Ibid., P. 193-195.

في دراسته المفصلة حلل أيضا اثنين من أهم المفكرين الإسلاميين في عصرهما، وفي تاريخ الإسلام بشكل عام: اللاهوتي الفارسي أبو حامد الغزالي (توفي 505/1111) والقاضي والمفكر الأندلسي ابن رشد (أفيروس، توفي 595/1198). كلاهما اشتركا بفكرة التسامح وقبول تفاسير بديلة ما دامت لا تشكك بالحقائق الأساسية للدين ولا تعارضها¹. بالنسبة للغزالي، مثل هذه الأفعال تقرب الإنسان من تهمة الكفر، وتتضمن نفي الإيمان بالله، وتنتع النبي بالكذب، وتنكر يوم القيامة². وبالنسبة للتأثير بالفكر الأوروبي، ركز فروست على ابن رشد وليس الغزالي. وبين كيف أن ابن رشد يميز بين التفسير الحرفي والمجازي للشرع، ويقبل أن الحقيقة الفلسفية لا تتعارض مع الإيمان. والحقائق الأساسية عند ابن رشد فيما يخص الدين، مثل الاعتراف بالله والنبوة، تمثل "المعنى الظاهر" للشرع ويجب فهمها حرفيا. وأن تشكك أو تنقد هذه الحقائق عمل من أعمال الكفر. ويتوجب عليه العقاب. ولكن في مجال "المعاني المحدودة" من الشرع الديني، يجب فهمها مجازيا، وهي متاحة لعدد قليل من المثقفين المؤهلين، ولذلك الاختلاف والتباعد في الرأي أمر مقبول. ويختم فروست كلامه بأن "أفكارا من هذا القبيل - بخاصة الحقيقة الفلسفية السائدة مع الحقيقة الدينية تشكل تحديا لكل تعصب ديني - ... وتبناها ابن رشد وتحولت إلى ظاهرة تسمى الرشدية Averroism. ولها آثار طويلة الأجل حتى العصر الحديث ولا سيما في عصر النهضة"³.

2-3- التسامح و"التوليرانس":

المصطلح المستخدم بالترجمة العربية لإعلان اليونسكو عن مبادئ التسامح هو نفسه الذي يستعمله الغرباوي في كتابه المنشور عام 2006. وهو "تسامح" Tasāmuḥ⁴ ويعني حرفيا "أن تكون واسعا أو فائضا" وأن تتصرف "مع الآخرين بطريقة بسيطة أو لطيفة"⁵. وفي جذره العربي السادس وهو س - م - ح، يعبر التسامح عن عمل مشترك. والمعنى المعجمي الكلاسيكي للتسامح يتضمن كذلك عملا مشروطا بما "يقبله"⁶ وذلك على شكل عمل ودي تتكرم به على التابع. وحسب تعريف لسان العرب لابن منظور (توفي

1- Schulze, Reinhard, Der Islam und die Toleranz, P.59.

2- انظر شيرمان أ. جاكسون: على حدود التسامح الثيولوجي في الإسلام. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة لأبي حامد الغزالي. دراسات في الفلسفة الإسلامية. أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد. 2002. 131. فرانك غريفل.

"Toleranzkonzepte im Islam und ihr Einfluß auf Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres". In Bodinus Polymere. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk, Ralph Häfner, Wolfenbütteler Forschungen 87. Wiesbaden: Harrassowitz 126 ;144-119, 1999, ff.

3- فروست: المسامحة، 88.

4- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة. "إعلان المبادئ بشأن التسامح. في سجلات المؤتمر العام. الدورة الثامنة والعشرون، 1995/11/16-10/25. باريس: يونسكو، 1996، 84-76.

5- إدوارد وليام لاين: المفردات العربية-الإنكليزية، ب د 4. لندن: وليامز ونورغيت، 1872. 1423.

6- Schulze, Reinhard, Der Islam und die Toleranz, P.59.

في:

Aufgeklärte Zeiten? Religiöse Toleranz und Literatur,

رومانا فيرشوسين، انسا ويلكي، نينا غولشير، برلين: منشورات إريك شميت، 2011، 68:64-45.

1311/711)، التسامح يساوي كلمة جود (الحמיד، الطيبة) والتساهل وتعرف بأنها "التصرف فيما بيننا بطريقة بسيطة وعادلة"¹.

ومنذ النصف الثاني من القرن 19، بدأ المثقفون العرب العلمانيون والمتدينون على حد سواء، بمناقشة معنى ووظيفة التسامح الديني والسياسي باستعمال مصطلحين: التسامح والتساهل. وهذا التفكير المستجد بالتسامح قد تطور في فترة ما يسمى "نهضة" الأدب والفكر العربي كنتيجة لمؤثرات غربية. وكان رواد الحركة من الأدباء المسلمين والمسيحيين مثل المصري محمد عبده (1849-1905)، واللبناني فرح أنطون (1874-1922) وأمين الريحاني (1876-1940)، والتونسي الطاهر بن عاشور (1879-1973)². ووظف الأخير مصطلح التسامح للتعبير عن التسامح الديني الإسلامي الأصلي تجاه غير المسلمين، وهذا برأيه ينبع مباشرة من الشريعة (القانون الإلهي)³. بالمقابل عرف فرح أنطون مصطلح التسامح بمعنى التسامح السياسي والديني في الدولة العلمانية، الذي يركز على التساوي الكامل بين المسلمين والمسيحيين⁴.

منذ هذه اللحظة وما بعد، يمكن المرء أن يجد عموماً ترابطات إيجابية متلازمة مع مصطلح التسامح، مثل "التصالح" وهو ملتزم بتنازلات

Esprit de conciliation, porté aux concessions⁵.

وعليه مصطلح التسامح، والذي استعمل لعدة عقود على أنه "كرم مشترك" غير متناه اقترن بمواصفات إيجابية. وفي النهاية توصل لاسترساء علاقات سياسية.

3- الغرباوي والتسامح:

احتفظ الغرباوي بوجهة نظر عن التسامح تجاوزت الفضاء الديني، لتشمل كل جوانب المجتمع المدني. ومن سيرته تعرف أنه درس علوم الدين الإسلامي في حوزة تقليدية شيعية هي الحوزة العلمية في النجف وبعد ذلك درس في مركز شيعي في قم، إيران. وبسبب عدم توفر شروط الأمان اضطر لمغادرة بلده وحالياً يعيش في سيدني. وهناك أسس "مؤسسة المثقف العربي"، رابطة الكتاب والمثقفين العرب. وحسب تعريف شبكة انترنت المثقف يجتهد الغرباوي لإرساء قيم الحرية والتسامح والعدل وترسيخ قيم المجتمع المدني الذي يخلو من العنف والبغضاء والحرب. ولخص أهم الموضوعات التي أخلص لها بكتاباتاته والتي تمنحه صفة مفكر

1- ابن منظور: لسان العرب، 3. القاهرة، دار المعارف، 1982. 2088، لاین: المفردات العربية - الإنكليزية. 4. 1453.

2- انظر سرحان ذؤيب:

"Toleranz, Intoleranz und Reformgedanken in der arabischen Moderne". In Pluralität - Subjektivität – Kritik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleier-macher-Gesellschaft in Halle (Saale), März 2017, Schleiermacher-Archiv 27, hg.v. Jörg v. Dierken, Arnulf v. Scheliha, Sarah Schmidt. Boston: Walter de Gruyter, 2018, 45–58.

3- محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1985، 226-233.

4- ألبيرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي 1789-1939. كامبريدج: منشورات جامعة كامبريدج، 1083، 255.

5- Albert de Biberstein-Kazimirski: Dictionnaire Arabe-Français, Bd. 1. Paris: Maisonneuve, 1860, 1135.

إصلاحي بما يلي: "نقد الفكر الديني"، "التسامح"، "العنف"، "الحركات الإسلامية"، "النسوية"، و"الإصلاح والتجديد"¹.

3-1- معنيان للتسامح:

يضم كتاب التسامح ومنابع اللاتسامح ثلاث فصول. يتعامل الأول مع معان مختلفة للتسامح. والثاني يعالج أسس وشروط التسامح في مجتمع تعددي. ويركز هنا الغرباوي على دور القانون والحقوق المدنية، التي تتضمن مساواة المسلم مع غير المسلم، وتلح على أن مجتمع التسامح يتحقق ضمن إطار دولة ديمقراطية وعلمانية. أما الفصل الثالث والأخير فيقدم عرضاً للأدلة على المبادئ الإسلامية المركزية كما وردت في القرآن والحديث، والتي اعتبرها الغرباوي أساساً جوهرياً للتسامح: الرفق والحلم والعفو والرحمة. بدأ الغرباوي بملاحظات عامة متسائلاً لماذا على الناس التسامح بين بعضهم البعض. ثم يناقش لاهوتياً وفلسفياً مشكلة النقص التي يعاني منها الإنسان. ولأن الكائنات البشرية ضعيفة بتفكيرها وسلوكها، تمتلك القدرة على التسامح مع بقية البشر. هذه القدرة، كما يقول الغرباوي، منحها الله للإنسان بشكل صفات بشرية مثل الحب، والرحمة والرفق، والكرم، والإنسانية، والعطف، والمغفرة. ثم أكد الغرباوي على رأيه بالإشارة إلى المقولة الشهيرة المنقولة عن الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694-1778) من معجم الفلسفة (1764). وكما قال فولتير على الكائنات البشرية أن يعفو بعضها عن بعض بعد أي خطأ. "ما هو التسامح؟ هو ميزة تتمتع بها الطبيعة البشرية: كلنا مخلوقون من الضعف والأخطاء، ولذلك نحض الطرفين على أن يغفر الواحد حماسة الآخر. وهذا هو أول قانون في الطبيعة"². في هذه المداخلة نرى كيف أن الغرباوي يدمج فكرة الهبة الإلهية وهي تطبيق أخلاق التسامح مع حض فولتير على عفو الواحد عن خطأ الآخر. وبتحقيق ذلك يربط الغرباوي التقاليد اللاهوتية مع فكرة مركزية وضعها أحد رواد التنوير الأوروبي³. أضف لذلك يؤكد الغرباوي، قبل أن يناقش مصطلح التسامح، أنه من الضروري وضع تعريف صحيح له. وإلا سيقود التفسير الخاطئ للمصطلح إلى سوء الاستخدام، ويصبح الاستسلام والذل، بمعنى الرحمة، أو بمعنى أخلاق غير مباشرة تسمح وتقبل بالأفعال الخاطئة⁴. ولذلك يميز الغرباوي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للتسامح. ويؤكد الغرباوي بالعودة إلى التعريف الفلسفي الكلاسيكي للتسامح كما وضعه ابن منظور في لسان العرب، أن التسامح يتضمن حرفياً السماح والجود، ويناقش، بعد تتبع جذره الإيتيمولوجي، أن التسامح يتضمن المنّة والكرم. ويلح أن هذا التفسير الألسني للتسامح يتضمن عدم المساواة بين المتسامح والمسموح عنه، وعليه يتضمن علاقة هرمية بين أعلى متسامح وأدنى يتلقى فعل التسامح ويكون موضوعه⁵.

1- ماجد الغرباوي. سيرة ذاتية.

2- الغرباوي: التسامح 13-14. الاقتباس في فولتير: القاموس الفلسفي. لندن: وين و شولي، 1802، 338.

3- لمناقشة مماثلة، انظر عبدالكريم سروش: رسالة عن التسامح، سلسلة بريميوم أراسميانوم إسي. أمستردام: مؤسسة بريميوم أراسميانوم. 2004، 13-14.

4- الغرباوي: التسامح، 16.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثم يلتفت الغرباوي لمعنى التسامح ويعتبر أنه اصطلاح ويؤكد أن تطور التسامح إلى مفهوم لازم، والذي يضمن تقوية الحريات المدنية ومنها حرية المعتقد الديني والحقوق الإنسانية، كان نتيجة الأزمات المحلية في المعتقدات والحروب وذلك في القرنين 17 و 18 في أوروبا. وبتحقيق ذلك يؤكد على تأثير التقاليد الفلسفية للتنوير الأوروبي. ويذكر أن التسامح مع الآخر أصبح منذ هذه اللحظة، ليس فعل رحمة مجرد أو تراجع لمصلحة الآخر، ولكنه فرض اجتماعي يرتكز على الحقوق الشخصية. وأخيرا يقدم الغرباوي تعريفه الشخصي للتسامح: (... موقفا ايجابيا متفهما من العقائد والافكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيدا عن الاحتراب والاقصاء، على اساس شرعية الآخر المختلف دينيا وسياسيا وحرية التعبير عن آرائه وعقيدته. وكان المفهوم في بداية تشكله يتضمن قيما اخلاقية اختيارية)¹.

وأشار أيضا أن معنى التسامح هذا هو بالأساس نتاج التطور التاريخي في أوروبا، ونجم عن انحطاط سلطة وتأثير الكنيسة في الحياة السياسية². هذا الكلام يبين لنا أن الغرباوي أكد على الخلفيات المباشرة التاريخية لمفهوم التسامح في أوروبا، ولا سيما حين يقول إن التسامح بمعناه الاصطلاحي، كمفهوم لقبول وفهم حق الآخر، هو غريب على البيئة الإسلامية والعربية وهو بعيد عن لغتها وطرق تفكيرها. وعليه من الضروري للغرباوي أن نفكر بخطاب إضافي يفسر معنى التسامح، ومدى تطابق مفهوم التسامح مع القيم السائدة في المجتمع الذي وجد نفسه فيه. بنظره يبدو من الواضح أن هذا الفكر الجديد عن التسامح سيساعد الناس على مراجعة قيمهم الدينية وسيبين، على الأقل، ماذا يناسب منها وأيها يحتاج للنقاش. ويفترض أنه بعد ذلك سيفهم الناس أن مفهومات كالتسامح والتعددية ليست غريبة على دينهم، وأن اللاتسامح هو في الحقيقة نتيجة الفهم المتعصب للنصوص المقدسة وللدن بشكل عام³. ويبدو أن الغرباوي يدرك أن أهدافه طموحة جدا. ويخاطب القارئ ويعترف أن إعادة التفكير بالأعراف والمفاهيم التقليدية يتطلب قدرا كبيرا من الانفتاح والرغبة بالتغيير. إلا أن موقفنا من التسامح إما أنه لا يتبدل أبدا، أو يتبدل بالشكل وليس بالمضمون⁴. وفقط بالخطاب المفتوح سيكون المجتمع مؤهلا لأن يتحول إلى "مجتمع حديث حقيقي" وهو "حديث لكن ليس بالكلام فقط"⁵.

3-2- الإطار السياسي:

بعد أن أشار الغرباوي أن المعنى الحقيقي للتسامح يتحقق بـ "الاعتراف بالآخر" التفت لاحقا إلى كيف نفهم التسامح ضمن مجتمع تعددي مثل العراق. وكما قال: هناك أربع قيم إسلامية تعد جوهرية لشرعنة مفهوم التسامح في المجتمع: (الرفق، الحلم، العفو والرحمة). وهذه القيم قادرة على منع العنف وقد تمكن من بناء جو يساعد على نشر التسامح. ويقول: لكن يوجد فرق في مثل هذا المجتمع بين قبول العيش مع

1- الغرباوي: التسامح، 17.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، 19.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الآخر والاعتراف الحقيقي بالآخر. الأول يتضمن جانبا عمليا على طول الخطوط التي وضعها فروست بمعنى التعايش، بينما الثاني قد يعني احترام أخرية الآخر، وهذا إقرار بهويته العرقية والدينية واعتبار أنها ليست أدنى، ولكنها متساوية مع هويته¹. وقاد هذا التمييز الغرباوي إلى أن يفهم أن الشعب لم يتخذ خطوة لتفعيل هذا الشكل من اعتراف الواحد بالآخر. ويجب أن نفهم أن التسامح وقبول الآخر يحتاج لتطبيق الحقوق المدنية. وحقوق المواطنة قد يكفل التساوي لكل أفراد المجتمع، ولا سيما غير المسلمين. والغرباوي يضع بناء على هذا الاقتراح وبوضوح شرطا لا بد من تحقيقه: وحدة البلد وتوفير السلم والأمن، وهما خصيصتان تتحققان فقط في الدولة القوية القادرة على ضمانة حقوق كل مواطنيها.

كيف تبدو دولة من هذا النوع؟ برأي الغرباوي يجب أن تكون ديمقراطية وعلمانية. ويلج على أن قوة الديمقراطية تعتمد على مستوى التسامح ضمن ذلك المجتمع المعني. وإذا لم يتوفر للتسامح هياكل الديمقراطية سيشرع السلطات غير الديمقراطية واللامتسامحة. ويتابع قائلا إن جوهر الدولة المدنية ألا ترمي بنفسها في الحروب وألا تكبت الدين. وعلى العكس يجب أن تكون مؤسسة محايدة تسمح بممارسة الدين بجو حر لا أن تقمعه.

وكما وضع الغرباوي ضمن إطار الدولة الديمقراطية العلمانية فقط نضمن حقوق المسلم وغير المسلم ونوفر له حماية سياسية:

وأما إذا كانت الدولة علمانية (لا بالمفهوم الخاطئ لها، وإنما بمعنى فصل الدين عن الدولة، لا معاداة الدولة للدين. لأن العلمانية، بمفهومها الصحيح لا تستلزم ذلك) فربما يحظى الأخير في ظلها "الدولة" بحرية تمكن المجتمع المسلم من أداء وظائفه الدينية والتعبير عن مشاعره الإسلامية بكل حرية وأمان شريطة أن تكون تلك الحرية مضمونة لجميع الديانات الأخرى².

حسب هذه الفقرة يمكننا أن نلاحظ أن الغرباوي لا يبرر "العلمانية" بمصطلحات دينية. ولكنه يؤكد فقط أنه لا يجب أن نفهم "العلمانية" بـ "معناها الخاطئ"³.

يبين لنا الاقتباس السابق كيف أنه يناقش بحذر ضرورة تجنب سوء الفهم، وكيف يمنع قارئه من تحريف "العلمانية". ولذلك يوضح باستعمال مصطلح حساس هو "العلمانية" أنه لا يدعو إلى أشكال معاداة الدين والاستبداد الحكومي، ولكنه يستعمل "العلمانية" بمعنى فصل الدين عن الدولة، وهكذا يصبح كل الجماعات الدينية وكل المواطنين سواسية ومحامين بحق منحتهم الدولة. ومن المهم أن نشير أن الغرباوي في هذه الحالة يناقش من زاوية دينية الحق الممنوح لغير المسلمين. وبهذا السياق يشير إلى "صحيفة المدينة" "دستور المدينة المنورة" حيث تم اعتبار المسلم وغير المسلم مكونا في المجتمع الإسلامي، مع التساوي

1- الغرباوي: التسامح، 83.

2- المرجع نفسه، 90.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بالحقوق، كما يذكر الغرباوي بخجل. وإشارته لهذه المبررات الدينية تبين لنا أنه غير مقتنع أن الفهم "العلماني" المجرد يكفي لإقناع القراء.

3-3- التطرف الديني والحرية الدينية:

يعلن الغرباوي في "التسامح ومنابع اللاتسامح" أن التطرف الديني هو عكس التسامح¹. وحسب قوله إنه يمثل أخطر منابع اللاتسامح "لتلبسه ببعد شرعي، وتوظيفه للنص الديني"². ويقبل الشعب الآراء المتطرفة بسرعة لأنها غالباً تختبئ وبدقة وتتكرر بمفاهيم دينية مثل "الجهاد في سبيل الله" و"العمل الصالح" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"³.

ويذكر الغرباوي أن التطرف الديني يعتبر شيئاً لا يعدو كونه "قراءة متحيزة للدين وقراءة مجتزئة للنصوص المقدسة"⁴.

وفي مقالة نشرت بعد وقت قصير من "تفجيرات لندن" في تموز 2005 يصرح الغرباوي أن الدين غطاء دائم لشرعنة الإرهاب⁵. ويحاول المتطرفون الإسلاميون حرف الإسلام، وجعله "معركة مستمرة ضد الآخر" بالإساءة لأولئك الذين لم يدخلوا في الإسلام واعتبارهم غير مؤمنين. ويوظفون القرآن والسنة فقط لتبرير أهدافهم السياسية والاجتماعية، من خلال توظيف بعض الأفعال أو تكفير بعض المسلمين. في "التسامح ومنابع اللاتسامح" يقرر أن التطرف "حول الدين إلى صاوم ما زال مشهوراً ليقطع وتين كل من سولت له نفسه مخالفة المتطرفين الدينيين بالرأي، أو الاعتراض على سلوكهم وتصرفاتهم"⁶. ثم يبين أن كتابات سيد قطب (1906 - 1966) على وجه الخصوص مسؤولة عن نشر الفكر المتطرف. وبذلك جعل التطرف ثقافة دينية جديدة هي على النقيض من القيم الإنسانية للقرآن⁷. وللتغلب على هذه الظاهرة الخطيرة يدعو الغرباوي لتأسيس "ثقافة دينية جديدة" تركز على مراجعة منابع الدينية وطرائق تحويلها:

"ينبغي الإسراع في بلورة ثقافة دينية جديدة، ترسم حدود الأحكام الشرعية في القرآن، وتحدد ما هو مختص بحياة الرسول، وتبين متى وكيف يكون الحكم مطلقاً في كل زمان ومكان. وهل جميع ما في القرآن فعلي. ثم يجب تكثيف الحديث عن النسخ، وهل صحيح أن آية السيف نسخت كل رحمة وعفو ومغفرة بالقرآن؟"⁸.

1- الغرباوي: التسامح، 12.

2- المرجع نفسه، 56.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- الغرباوي "الحركات الإسلامية والإرهاب" إيلاف 2005، 8، 6.

<https://elaph.com/We/ElaphWriter/2005/7/74661.html> (accessed 20/09/2018).

6- الغرباوي: التسامح، 68.

7- الغرباوي: الحركات الإسلامية والإرهاب.

8- المرجع نفسه.

تلعب ق 2:256¹ دورا هاما في فكر الغرباوي ومنافحته ضد بلاغة الإقصاء في التطرف الديني. ويجادل أنه لا يوجد دين ولا عقيدة تسمح بالادعاء أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. ومعظم البشر، كما يتفضل بالتوضيح، هم ببساطة غير قادرين على اختيار دينهم طواعية. ولكنهم ولدوا في تقاليد دينية محددة، وتوجب عليهم اتباع معتقدات مجتمعاتهم². ويدعم الغرباوي وجهة نظره بنظرية "الصراطات المستقيمة" إلى الحقيقة كما وضعها المفكر الإصلاحي الإيراني عبد الكريم سروش. (مولود 1945):

(لا التشيع ولا التسنن هو إسلام نقي وصحيح على وجه الإطلاق "مع أن أتباع كل طريق يتمسك برأيه عن نفسه". ولا الأشاعرة ولا المعتزلة صواب مطلق. ولا فقه المالكية ولا الجعفرية. ولا تفكير فخر الدين الرازي ولا الطيبطباي. ولا الزيدية ولا الوهابية. ولا يمكن القول أن قواعد الإسلام وعبادة الله متحررة من الصنمية، ولا كل المسيحيين من أتباع الأصنام. فالعالم مشحون بالهويات غير الخالصة. والأمر ليس كأننا من جهة نمتلك الحقيقة الصافية، ومن جهة مقابلة، الخطأ الكامل. وما أن نعترف بذلك يصبح أسهل وأيسر لنا هضم التعددية)³.

في كلامه يشير الغرباوي إلى تفسير واحد من أهم مراجع الشيعة في القرن العشرين وهو محمد حسين الطيبطباي (1904 - 1981)⁴.

في تفسيره للقرآن والذي يحمل عنوان "الميزان" يبين الطيبطباي أن ق 2: 256 ليست محصورة بأهل الكتاب، ولكنها تشمل كل أنواع القسر في المعتقدات الدينية:

"لا يوجد إكراه في الدين" ترفض ولا تقبل الإكراه والقسر في الدين. فالدين مجموعة من الحقائق التي نؤمن بها، ونعمل وفق تعليماتها. باختصار الدين اعتقاد وإيمان، وهو مسألة وعي، وشيء من هذا القبيل لا يمكن بناؤه قسرا وبالإجبار. يمكن أن تجبر شخصا على عمل معين ضد مشيئته، ولكنك لا تستطيع إرغامه على أن يؤمن ضد إرادته. المعتقدات تتبع العقل والموافقة، ولا شيء سوى العقل والفهم يمكن أن يحققها⁵.

باتباع كلام الطيبطباي يذكر الغرباوي أن ق 2: 256 تتضمن قداسة كل معتقد ديني. والآية تلغي العبارات المخالفة لها في القرآن مثل ق 9: 29، والتي تحض على قتال غير المسلمين حتى دفع الجعالة. أي الجزية. في هذا السياق تبدو مقولة الغرباوي نقدية وتاريخية وترتكز على روح الدين. من جهة يقرر أنه علينا قراءة ق

1- "لا أكره في الدين. قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم".

2- الغرباوي: التسامح 96.

3- المرجع نفسه، 20. بالنسبة للاقتباس انظر عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية. مقالات في التاريخ. الاحتمال والتعددية في الدين.

übers. v. Nilou Mobasser. Leiden/Boston: Brill, 2009, 143.

4- المرجع نفسه، 141.

5- 66 - محمد حسين الطيبطباي: الميزان في تفسير القرآن.

<http://www.almizan.org/> (accessed 10/10/2018).

- الغرباوي: التسامح، 141.

9:29 على أساس خلفياتها التاريخية، وعليه لم يعد لها مبرر معاصر. ومن جهة مقابلة على القرآن اعتبار مثل هذه الآيات على أنها منسوخة بفعل بقية الأحكام القرآنية التي تشير لرحمة الله، أو بالاستناد للحكم الشامل لمعنى ومبدأ قوله "لا إكراه في الدين". وق 60:8 (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)¹.

وعليه الاحترام والاعتراف بالأديان الأخرى لا يعتبر ضعفا في موقفنا الديني، ويجب فهمه على أنه أخلاق مفروضة تجاه غير المسلمين كما بين القرآن. ومعنى ق 2:256 يرتبط بالتعامل مع المرتد. يؤكد الغرباوي أن القرآن أكد أن عقوبة الارتداد والكفر عقوبة أخروية وليست دنيوية. فلا تستوجب العقوبة ولا القتل في هذه الحياة². ثم يذكر أن شرط قتل المرتد محدد بعصر النبي، ولكنه ليس فعليا بعده³. والحديث المعروف المنسوب لمحمد "من بدل دينه فاقتلوه"، مشروط بعصر النبي، حينما كان الخروج عن الإسلام يعادل المعارضة السياسية لقيادة محمد، وهو خطر ساحق لاستقرار المجتمع الإسلامي الناشئ.

ويبرر الغرباوي عقوبة المرتد في بواكير الإسلام بوضعها في سياق معناها. ولذلك لا يمكن أن يسمح بها اليوم. وذكر عدة آيات أخرى ومن ضمنها ق 5:54 أن القرآن تعامل بهدوء مع ظاهرة الردة:

(يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبه ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم). وينهي الغرباوي كل آيات القرآن التي تناقش قتل المرتدين بملاحظة تؤكد أنه يجب فهمها على أنها منسوخة وذلك من سياق معنى ق 2:256 والجزء المشهور من ق 10:99: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت <محمد> تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"⁴.

4- ملاحظات ختامية:

إن الدعوة المتكررة إلى التسامح سببها انتشار التطرف الديني. ثم أعلن الباحث العراقي ماجد الغرباوي بعد هذه المقاربة، أن التسامح والعلمانية مفهومان لا غنى عنهما لمحاربة انتشار التعصب في بلده. وعليه من الواضح أن فهمه يحتفظ بضرورة موضعية مباشرة ومحلية. ويجعل الغرباوي في "التسامح ومنابع اللاتسامح" من التسامح "اعترافا بالحقوق الدينية والسياسية للآخر" ويتجاوز معناه الكلاسيكي وغير الواضح. ومن المدهش أنه يستعمل مصطلح "علمانية" كأنه مفهوم مرتبط بالحقوق المدنية (وهذا يتضمن الحقوق الإنسانية الأساسية)، وفصل الدين عن الدولة وعن الديمقراطية. وهكذا يعكس في نقاشه مقاربة المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين الآخرين مثل عبد الكريم سروش وعبد الله أحمد النعيم (مولود 1946).

1- الغرباوي: التسامح، 97.

2- المرجع نفسه، 133.

3- المرجع نفسه، 139.

4- المرجع نفسه، 41.

لكن لا يقف الغرباوي وحده في كلامه. مع سروش يوجد باحثون مثل خالد أبو الفضل (مولود 1963)¹، والكاتب السوري هيثم مناع (مولود 1951)²، واللاهوتي والناشط السعودي محمد محفوظ (مولود 1966)³، أو المفكر الإيراني محمد مجتهد شبستري (مولود 1936)⁴، وكلهم ناقشوا في كتاباتهم وبتكريز شديد مصطلح التسامح. وفي نفس الوقت لم يقدم الغرباوي وصفا مسهبا كيف يمكن وبدقة تعريف الدولة الديمقراطية العلمانية. بالنسبة له يبدو أنه يكفي التأكيد على أن ثقافة التسامح، كما تطرق في إطار عمل من هذا النوع، لا تتعارض مع أساسيات الدين الاسلامي. ويقترب الغرباوي من مصطلح التسامح أساسا من طرف لاهوتي. وفي مجال السياسة غالبا يذكر أمورا عامة ويتعد عن تحويل أفكاره إلى مصطلحات ملموسة. وحينما نأتي إلى موضوعات لها ارتباط مباشر مع جماهير القراء العراقيين - مثل رفضه للتفكير المتطرف، أو تقديم مقترحات لتوطين التسامح في المجتمع الاسلامي، ومن ضمنه العراق - تتطور مناقشته إلى تفاصيل مسهبة وتستجيب بعمق لموضوعات ملموسة. وأخيرا هذا يشير إلى أن مقاربات الشرق الأوسط للتسامح مشابهة للمقاربات الأوروبية أو "الغربية" وذلك حينما يصورها على أنها نتاج للسياق السياسي والاجتماعي الخاص الذي نجمت عنه.

.....

* أشكر كينيث غاردين وأندرو وايلدرموث لما قدماه من تصويبات وملاحظات طالت النسخة السابقة من هذه الورقة. الآيات القرآنية الواردة في النص مقتبسة من "معنى القرآن المجيد" مارمادوك بكتال. ترجمة تفسيرية مارمادوك بكتال (لندن: جورج ألين وأونوين، 1948). بقية الترجمات من اللغة العربية هي من ترجمتي.



1- خالد أبو الفضل. "مكانة التسامح في الإسلام" 23-3.

2- هيثم مناع: سفر التسامح. بيروت: بيسان، 2019.

3- محمد محفوظ. "في معنى التسامح: التسامح وآفاق السلم الأهلي". في: التسامح ليس منة أو هبة. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: دار الهادي، 2006، 16-197.

4- محمد مجتهد شبستري "إشكاليات التسامح"، في: التسامح ليس منة أو هبة. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: دار الهادي، 2006، 80-57.

المراجع والمصادر:

- 1- Abou El Fadl, Khaled. "The Place of Tolerance in Islam." In The Place of Tolerance in Islam, ed. Joshua Cohen, Ian Lague, 3—23. Boston: Beacon Press, 2002.
- 2- Bauer, Thomas. Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- 3- Besier, Gerhard and Klaus Schreiner. "Toleranz." In Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, 445—605. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- 4- Brown, Wendy: Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006.
- 5- Brown, Wendy and Rainer Forst: The Power of Tolerance. A Debate, hg. v. Luca Di Blasi, Christoph F. E. Holzhey. New York: Columbia University Press, 2014.
- 6- De Biberstein-Kazimirski, Albert: Dictionnaire Arabe-Français, 2 Bde. Paris: Maisonneuve, 1860.
- 7- Dhoub, Sarhan. "Toleranz, Intoleranz und Reformgedanken in der arabischen Moderne." In Pluralität — Subjektivität — Kritik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle (Saale), März 2017, Schleiermacher-Archiv 27, hg. v. Jörg v. Dierken, Arnulf v. Scheliha, Sarah Schmidt, 45—58. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2018.
- 8- Emon, Anver: Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmi and Others in the Empire of Law. Oxford Islamic Legal Studies. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 9- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- 10- Forst, Rainer: Toleration in Conflict. Past and Present, übers. v. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- 11- Friedmann, Yohanan: Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- 12- Al-Gharbāwī, Mājid. "al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa-l-irḥāb." ʿĪlāf, 08/06/2005. <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2005/7/74661.html> (accessed 20/09/2018).

- 13-Al-Gharbāwī, Mājid: at-Tasāmuḥ wa-manābi‘ al-lā-tasāmuḥ. Furaṣ at-ta‘āyush bayna l-adyān wa-th-thaqāfāt, Bagdad: Markaz Dirāsāt Falsafat ad-Dīn, 2006.
- 14-Al-Gharbāwī, Mājid. “at-Tasāmuḥ wa-manābi‘ al-lā-tasāmuḥ. Muqārabāt tamhīdiyya.” In at-Tasāmuḥ laysa minna aw hiba, hg. v. ‘Abd al-Jabbār ar-Rifā‘ī, 149–195. Beirut: Dār al-Hādī, 2006.
- 15-Griffel, Frank. “Toleranzkonzepte im Islam und ihr Einfluß auf Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres.” In Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk, hg. v. Ralph Häfner, 119–144. Wolfenbütteler Forschungen 87. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- 16-Hobsbawm, Eric: The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991. New York: Vintage Books, 1996.
- 17-Hourani, Albert: Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- 18-Ibn ‘Āshūr, Muḥammad at-Ṭāhir: Uṣūl an-niẓām al-ijtimā‘ī fi l-islām, 226–233. Tunis: ash-Sharika at-Tūnisiyya li-t-Tawzī‘, 1985.
- 19-Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram: Lisān al-‘arab, 6 Bde. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, ca. 1982.
- 20-Jackson, Sherman A: On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam. Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Fayṣal al-Tafriqa Bayna al-Islām wa al-Zandaqa. Studies in Islamic Philosophy I. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- 21-Lane, Edward William: An Arabic-English Lexicon, 8 Bde. London: Williams and Norgate, 1863–893.
- 22-Maḥfūz, Muḥammad. “Fī ma‘na at-tasāmuḥ: at-tasāmuḥ wa-āfāq as-silm al-ahli.” In at-Tasāmuḥ laysa minna aw hiba, hg. v. ‘Abd al-Jabbār ar-Rifā‘ī, 197–216. Beirut: Dār al-Hādī, 2006.
- 23-Mannā‘, Haytham: Sifr at-tasāmuḥ. Beirut: Baysān, 2019.
- 24-Munazzamat al-umam al-muttaḥida li-t-tarbiyya wa-l-‘ilm wa-th-thaqāfa. “Il‘ān al-mabādi’ bi-sha’n at-tasāmuḥ.” In Sijillāt al-Mu’tamar al-‘Āmm, ad-Dawra ath-Thāmina wa-l-‘Ishrūn, 25/10–16/11/1995, 76–84. Paris: UNESCO, 1996.
- 25-Noth, Albrecht. “Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-reading the “Ordinances of ‘Umar” (Al-Shurūṭ al-‘Umariyya).” In Muslims and Others in

- Early Islamic Society, ed. Robert Hoyland. The Formation of the Classical Islamic World 1, 103–124. Aldershot: Ashgate, 2004.
- 26- Pickthall, Marmaduke: The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation by Marmaduke Pickthall. London: George Allen and Unwin, 1948.
- 27- Şahîfat al-Muthaqqaf. "Majid al-Gharbawî: Sîra dhâtiyya." <http://www.almothaqaf.com/k/majedalgharbawi/885900> (accessed 15/06/2018).
- 28- Schulze, Reinhard. "Der Islam und die Toleranz." In Aufgeklärte Zeiten? Religiöse Toleranz und Literatur, hg. v. Romana Weiershausen, Insa Wilke, Nina Gülcher, 45–68. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2011.
- 29- Shabestari, Moḥammad Mojtahed. "Ishkāliyyat at-tasāmuḥ." In at-Tasāmuḥ laysa minna aw hiba, hg. v. 'Abd al-Jabbār ar-Rifā'i, 57–80. Beirut: Dār al-Hādī, 2006.
- 30- Soroush, Abdolkarim: The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion, übers. v. Nilou Mobasser. Leiden/Boston: Brill. 2009.
- 31- Soroush, Abdolkarim: Treatise on Tolerance. Series Praemium Erasmianum Essay. Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation, 2004.
- 32- Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Ḥusayn: al-Mizān fī tafsīr al-qur'ān, <http://www.almizan.org/> accessed 10/10/2018
- 33- UNESCO. "Declaration of Principles on Tolerance, 16 November 1995," http://portal.unesco.org/en/ev.phpURL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html .accessed 2018/12/15
- 34- Voltaire: The Philosophical Dictionary. London: Wynne and Scholey, 1802.

مقالات باللغات الأجنبية

24. Les élèves en situation difficile: entre intégration scolaire et réalité éducative. Le cas des enfants des ouvrières agricoles à Meknès
Soumia Demnati 451

**Les Elèves En Situation Difficile: Entre Intégration
Scolaire Et Réalité Educative
Le Cas Des Enfants Des Ouvrières Agricoles à
Meknès**

**Students In Difficult Situations: Between School
Integration and Educational Reality
The Case of The Children of Agricultural Workers in
Meknès**

Pr. Soumia Demnati

Université Moulay Ismail

Maroc

s.demnati@edu.umi.ac.ma



Les Elèves En Situation Difficile: Entre Intégration Scolaire Et Réalité Educative Le Cas Des Enfants Des Ouvrières Agricoles à Meknès

Pr. Soumia Demnati

Résumé:

Les personnes handicapées font face à des difficultés particulières dans leur vie quotidienne. Un défaut physique ou mental qui limite la capacité d'une personne servant à accomplir des tâches quotidiennes est appelé « un handicap ». Ces personnes se trouvent souvent face à différents obstacles qui les empêchent de participer pleinement à la société. Pour comprendre les dynamiques sociales entourant le handicap et promouvoir l'inclusion et l'égalité, il est essentiel d'examiner les conditions de vie des enfants d'ouvrières agricoles en situation de handicap. La rédaction de cette contribution nous a menées à relire les matériaux différemment sous un nouvel angle et à analyser la construction des catégories utilisées pour étudier vingt élèves « handicapés de Meknès » ainsi que les effets produits par ces catégories sur les élèves concernés.

La sensibilisation au handicap et à la manière dont il affecte la vie quotidienne exige une prise de conscience d'un certain nombre d'idées et de concepts sociaux. Le modèle social du handicap est une telle théorie qui prétend que les obstacles pour les personnes handicapées sont causés par les structures sociales et les attitudes plutôt que d'être entièrement un problème de l'individu. Ce paradigme propose que les modifications sociales, telles que l'amélioration de l'accessibilité, peuvent améliorer considérablement la vie quotidienne des personnes handicapées.

Mots clés : Education, handicap, intégration, scolarité, ouvrière.

Abstract:

People with disabilities face particular challenges in their daily lives. A physical or mental defect that limits a person's ability to perform daily tasks is called a disability. These people often face various barriers that prevent them from participating fully in society. To understand the social dynamics surrounding disability and promote inclusion and equality, it is essential to examine how people with disabilities children of women working in the agricultural sector live. The writing of this contribution led us to reread the materials differently and to analyze the construction of the categories used to study twenty «disabled students from Meknes» and the effects produced by these categories on the students concerned. Awareness of disability and how it affects daily life requires understanding several social ideas and concepts. The social model of disability is such a theory that claims that barriers for people with disabilities are caused by social structures and attitudes rather than being entirely an individual's problem. This paradigm suggests that social changes, such as improved accessibility, can significantly improve the daily lives of people with disabilities.

Keywords: education, disability, integration, schooling, worker.

1-Introduction:

Toute personne a un droit inaliénable à l'éducation. La promotion de l'accessibilité à une éducation de pointe permet aux personnes handicapées de réaliser leur plein potentiel et de participer pleinement à la société. Environ 2,5 % des enfants marocains fréquentent des écoles handicapées. Dans leur quête d'éducation, ils rencontrent plusieurs défis tels que ; les installations insuffisantes, la haine du personnel éduqué et les préjugés culturels.

Si plusieurs pays interrogent leur école et ses missions à un moment donné de leur histoire, le Maroc échappait à ces interrogations¹. Depuis l'indépendance du Maroc en 1956, la croissance et le développement des systèmes d'enseignement primaire, secondaire, professionnel et supérieur du pays ont contribué à la production de générations successives de travailleurs instruits et qualifiés. Cependant, l'école est actuellement sous contrôle pour sa capacité à répondre aux exigences d'un système d'éducation et de formation du XXI^e siècle. La capacité des écoles à produire une éducation de haute qualité prépare les gens aux défis de l'avenir est en fait mise à l'épreuve en imposant des exigences sociétales pressantes. Cela a conduit à une réflexion minutieuse afin de reconsidérer l'éducation marocaine et de la renforcer dans le cadre de l'élaboration d'une nouvelle vision d'éducation².

Le Maroc s'est efforcé d'améliorer les conditions pour les étudiants handicapés. Il a mis en œuvre un plan d'action national pour l'éducation inclusive, entre autres, avec l'intention de garantir à toutes les personnes, y compris les élèves handicapés, l'accès à l'école.

Les principes d'équité et d'égalité des chances, placés comme fondement de la nouvelle réforme dans une société avec des disparités sociales, visent à faire de l'école un vecteur producteur du lien social³.

D'après le rapport national sur la population en situation de handicaps⁴ le taux d'apprentissage des enfants de 6 à 11 ans, déterminé par la comparaison de l'efficacité des enfants qui fréquentent une école ou un établissement de formation avec celle des enfants du même groupe d'âge, est de 34,7 % au niveau national et varie de 26,8 % dans les zones rurales à 42,1 % en milieu urbain.

1- Bourqia, R. (2016). Repenser et refonder l'école au Maroc : la Vision stratégique 2015-2030. *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, (71), 18-24.

2- Ibidem.

3- Ibidem.

4- Au Plan, H. C. (2009). Population en situation de handicap au Maroc ; Profil Demographique Et Socio-économique (pp. 9–10). *Haut-Commissariat au Plan. Royaume du Maroc*.

Tableau 1: Taux de scolarisation des enfants âgés entre 6 et 11 ans selon le sexe et le milieu de résidence (en %)

Sexe	Population handicapés			Population non handicapés		
	Urbain	Rural	Ensemble	Urbain	Rural	Ensemble
Masculin	43,4	29.7	36.7	92.8	74.8	83.7
Féminin	40.3	22.8	32.0	92.2	63.6	77.9
Ensemble	42.1	26.8	34.7	92.5	69.3	80.9

Le Maroc a fait des efforts importants pour intégrer les étudiants handicapés. Ces initiatives ont été mises en œuvre par le ministère de l'Éducation Nationale, du Préscolaire et des Sports en coopération avec d'autres parties prenantes, telles que les associations pour les personnes handicapées et les collectivités territoriales.

Le gouvernement marocain a adopté la loi sur l'éducation inclusive 09-19 en 2017. Cette loi protège le droit de chacun à l'éducation, y compris les personnes handicapées. Elle prévoit également de mettre en œuvre des mesures d'appui et d'accompagnement pour les élèves handicapés. Partout au Maroc, le ministère de l'Éducation a construit ou rénové un certain nombre d'écoles inclusives. Ces écoles sont équipées d'installations adaptées aux besoins des élèves handicapés, telles que des rampes d'entrée, des toilettes accessibles aux handicapés et des salles de classe dédiées.

Le ministère national de l'éducation a formé des milliers d'enseignants sur les principes d'une éducation inclusive. Cette formation vise à sensibiliser davantage les enseignants aux besoins des élèves handicapés et à leur apprendre à modifier leurs méthodes d'enseignement.

Le ministère national de l'éducation mène des campagnes de sensibilisation pour l'inclusion des personnes handicapées. Ces campagnes visent à éliminer les stéréotypes et à encourager l'acceptation sociale des personnes handicapées.

Ces initiatives ont permis d'améliorer considérablement la situation des élèves handicapés au Maroc mais pas au point qu'il imagine beaucoup de monde. Dans cette optique notre recherche à essayer de répondre aux questions suivantes : Comment le ministère de l'Éducation nationale, du Préscolaire et des sports mis en œuvre les stratégies visant à l'éducation pour tous ? Dans quelle mesure le groupe d'enfants handicapés va-t-il bénéficier des stratégies relatives au droit à l'éducation ?

2-Méthodologie:

Notre recherche vise à examiner la situation dont vivent les élèves dans une situation difficile, notamment les enfants des ouvrières agricoles de Meknès. L'un des défis les plus pressants de notre société est l'intégration des élèves handicapés dans les salles de classe. Elle permet à tous les étudiants, indépendamment de leurs besoins uniques, de bénéficier d'une éducation de haute qualité dans un cadre régulier.

Nous avons opté la méthode de recherche qualitative pour examiner la question de l'intégration éducative des élèves handicapés dans les écoles publiques. Cette méthode permet de recueillir des données riches et détaillées qui nous aident à comprendre les expériences et les points de vue des acteurs concernés.

La zone de recherche est focalisée sur dix lycées et dix collèges à Meknès. La ville s'étale sur une superficie de 1786Km², la Préfecture de Meknès est une subdivision à majorité urbaine (82,3% de la population réside en milieu urbain contre 17,7% en milieu rural). La Préfecture de Meknès jouit d'une situation géographique remarquable du fait qu'elle occupe une zone de contact entre deux ensembles montagneux, le Pré Rif et le Moyen Atlas Occidental d'une part, et d'autre part car le chef-lieu préfectoral, qui est la ville de Meknès, constitue une véritable plaque tournante de la Préfecture vu son emplacement au croisement

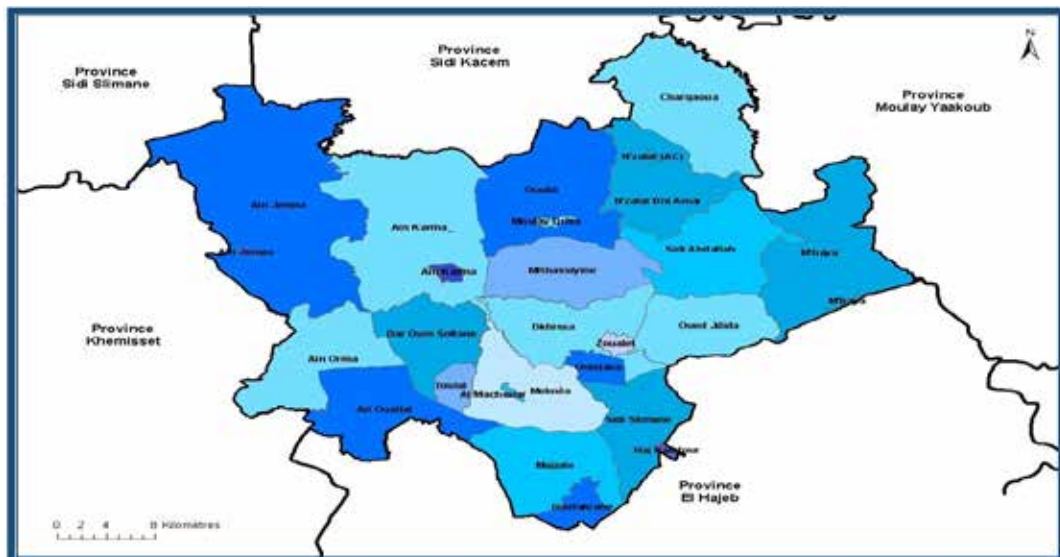


Figure 1 : Royaume du Maroc; Haut Commissariat au Plan, Direction Régionale Fès-Meknès, Direction Provinciale de Meknè: <https://www.hcp.ma/region-meknes/attachment/908790/>

1- Source : site officiel du ministère de l'Intérieur

2- Il s'agit de la population légale de la préfecture de Meknès en 2004 adaptée au découpage administratif de 2009.

d'une multitude de grandes artères de communication. De ce fait, l'accessibilité et la desserte préfectorale sont assurées par la route, l'autoroute et la voie ferrée¹.

Nous avons mené une série d'entretiens semi-directifs avec des acteurs clés du Meknès. Ces discussions ont eu lieu avec des enseignants, des parents d'élèves -surtout les mamans-, des professionnels de l'éducation et des représentants d'organisations de personnes handicapées.

L'échantillonnage de la recherche était 20 familles qui ont des enfants à l'âge de scolarisation, qui habitent à Meknès. Nous avons également recueilli des données secondaires, comme des informations tirées de journaux officiels, des nouvelles et des rapports d'étude de ministre d'éducation et du sport.

En nous appuyant sur un diapositif de méthode qualitative, cette enquête permet de croiser les regards sur les catégories techniques de la collecte et de l'analyse et met en évidence des processus de catégorisation et d'identification propres aux élèves, alors que même l'objectif initial portait sur la scolarisation et les modes de vie des étudiants.

Pendant une période de six mois nous avons mené une recherche sur la situation des élèves en situation de handicap, enfants d'ouvrières agricoles, en explorant les défis qu'ils rencontrent entre leur environnement scolaire et leur cadre familial. En observant ces jeunes dans leur quotidien, Nous avons tenté de comprendre comment les interactions entre la maison et l'école façonnent leur parcours éducatif, tout en analysant les mécanismes sociaux qui perpétuent les inégalités.

Ce travail met en lumière la nécessité d'une approche holistique qui intègre des réformes éducatives, des infrastructures adaptées, et une sensibilisation des communautés pour garantir à ces enfants un avenir éducatif et social digne.

Malgré les progrès légaux et les actions institutionnelles visant à promouvoir l'inclusion scolaire, les élèves en situation de handicap issus de familles d'ouvrières agricoles continuent de rencontrer de nombreux défis. Ces enfants vivent dans un environnement marqué par une double

marginalisation : celle liée à leur handicap, souvent stigmatisé dans l'espace scolaire, et celle liée à la précarité socioéconomique de leurs familles, caractérisée par des conditions de vie instables et un manque de ressources. Dans cette optique, nous posons la question principale de notre recherche.

1- Royaume du Maroc; Haut Commissariat au Plan, Direction Régionale Fès-Meknès, Direction Provinciale de Meknès: <https://www.hcp.ma/region-meknes/attachment/908790/>

Comment les contraintes structurelles des écoles (inaccessibilité, absence de dispositifs adaptés) et les préjugés sociaux envers ces élèves amplifient-ils leur exclusion scolaire et sociale ? Dans quelle mesure ces obstacles limitent-ils leur capacité à surmonter ces disparités? Quelles actions éducatives et sociales pourraient être mises en place pour promouvoir leur inclusion et leur épanouissement dans une société plus équitable?

3–Résultats:

En raison des ressources limitées ou de l'absence de salles de classe inclusives pouvant répondre à une variété de besoins d'apprentissage, l'accès à l'éducation pose des problèmes considérables pour les personnes handicapées. Beaucoup d'établissements d'enseignement ne fournissent pas les services d'appui ou les technologies d'assistance dont ont besoin les étudiants handicapés. En conséquence, ces élèves n'ont peut-être pas les mêmes chances d'apprentissage.

La peur de retomber dans les préjuger des autres, quelques parents préfèrent de rester renfermé, l'éducation conçu pour F un rêve qui ne va jamais s'atteindre, la présence de sa fille N lui donne la forme de vivre ; « je vis pour ma fille handicap, j'étais très contente d'avoir une fille qui va continuer ses études et être une avocate (...) c'est notre destin » : déclare F.

Les parents d'étudiants handicapés sont confrontés à plusieurs défis pour soutenir leurs enfants dans leurs efforts scolaires. Ils doivent souvent surmonter des défis administratifs, financiers et psychologiques.

Les résultats de notre recherche montrent qu'il existe plusieurs obstacles à l'intégration académique des étudiants handicapés à Meknès.

D'une part, les installations et les outils éducatifs de l'école ne sont pas toujours adaptés aux besoins des élèves handicapés. En outre, L'environnement scolaire n'est pas toujours propice à l'acceptation d'élèves handicapés.

D'autre part, au niveau des étudiants les besoins des élèves handicapés peuvent être uniques et nécessitent un soutien spécialisé. Or, Les élèves handicapés peuvent éprouver de la stigmatisation ou des préjugés. En effet, la majorité des parents interviews affirment que ses enfants sont victimes d'une discrimination profonde, c'est à dire : Les personnes handicapées sont souvent stigmatisées dans la petite société des étudiants, qui engendre la discrimination, les préjugés et les perceptions défavorables à leur égard. Les gens pensent souvent que les personnes handicapées sont moins capables ou moins dignes. En raison de cette stigmatisation, les gens sont socialement exclus, ont moins de perspectives d'emploi et d'éducation et ont moins d'accès aux espaces publics.

La recherche du terrain montre que les obstacles administratifs, les obstacles financières et psychologique posent aussi un sérieux problème : premièrement, au niveau de la procédure et l'inscription à l'école ; « "C'était vraiment difficile pour moi d'inscrire ma fille à l'école soit au niveau des lois et papiers soit au niveau d'acceptation de ma fille autant qu' une fille handicap, les autres parents étaient réticents à accepter l'idée qu'elle était dans la même classe que leurs enfants, et les enseignants ne voulaient pas prendre le contrôle d'elle » : Déclare D.

Les obstacles financiers peuvent être liés au coût des frais de scolarité, du transport et de l'assistance technique dans le cas où un établissement privé à accepter l'étudiant handicap ; « j'étais obligé de chercher une école privée où mon enfant peut continuer ses études, j'étais encore une fois très choqué des prix élevés que je peux payer même si je travaille jour et nuit » : Déclare K.

Les barrières psychologiques peuvent être associées à la culpabilité, à la peur de l'avenir ou à la difficulté d'accepter le handicap de leur enfant. "Je crains pour l'avenir de mes enfants. Je ne sais pas comment il pourra s'intégrer à la société." Déclare S.

4–Analyse:

Les résultats de l'étude démontrent les nombreux défis auxquels se heurte l'éducation des élèves handicapés à Meknès. Ces difficultés peuvent être divisées en trois catégories principales :

Les problèmes d'accessibilité sont les suivants : les écoles ne sont pas toujours accessibles aux élèves handicapés. Les bâtiments ne sont pas adaptés aux étudiants handicapés, et le matériel éducatif n'est pas toujours facilement disponible.

C'est cette difficulté que les principaux acteurs de l'étude soulèvent le plus. Les écoles ne sont souvent pas adaptées aux besoins des élèves handicapés. De nombreux escaliers, petites salles de classe et toilettes inappropriées sont tous présents. Parfois, les ressources éducatives disponibles sont limitées pour répondre aux besoins des élèves handicapés. Les établissements d'enseignement n'offrent pas toujours des programmes adaptés aux besoins des élèves handicapés et les enseignants spécialisés ne sont pas toujours à portée de main.

Cette difficulté est également importante. Les écoles ne proposent pas toujours des programmes adaptés aux besoins des élèves handicapés. Par exemple, les étudiants souffrant de handicaps mentaux peuvent avoir besoin d'un programme plus adapté à leur style d'apprentissage. Les enseignants spécialisés ne sont pas toujours disponibles pour soutenir les élèves handicapés.

Les défis associés à l'attitude sociale : Les attitudes sociales envers les personnes handicapées sont néanmoins souvent négatives. Les élèves handicapés peuvent éprouver de la stigmatisation et des préjugés.

Cette difficulté est celle que les principaux acteurs de l'étude mentionnent le moins. Cela étant dit, il est important car il peut avoir un effet négatif sur la réussite académique des étudiants handicapés. Les élèves handicapés peuvent être les cibles de stigmatisation et de préjugés de leurs parents, enseignants et camarades de classe. Ces défis ont un effet négatif sur la performance académique des étudiants handicapés. Moins d'élèves handicapés peuvent fréquenter l'école, y réussir et poursuivre leur éducation. En prenant des mesures pour résoudre ces problèmes, il est nécessaire d'améliorer l'éducation des élèves handicapés à Meknès. Ces mesures doivent être mises en œuvre à plusieurs niveaux :

Au niveau scolaire, les établissements d'enseignement doivent être adaptés aux besoins des élèves handicapés. Les équipements éducatifs doivent être disponibles et les bâtiments doivent être accessibles. Les établissements d'enseignement doivent mettre en œuvre des plans d'accessibilité afin de rendre leurs bâtiments accessibles aux élèves handicapés. Ils doivent également garantir que les ressources éducatives sont accessibles et adaptées aux besoins des élèves handicapés. Au niveau éducatif, il faut faire davantage pour proposer des programmes éducatifs adaptés aux besoins des élèves handicapés. Les établissements d'enseignement doivent fournir des programmes adaptés aux besoins des élèves handicapés et disposer d'un personnel enseignant qualifié.

Les écoles doivent proposer des programmes adaptés aux besoins des élèves handicapés. Ils doivent également veiller à ce que des enseignants spécialisés soient disponibles pour soutenir les élèves handicapés.

Au niveau social, les perceptions de la société sur les personnes handicapées doivent être plus sensibles. Les étudiants handicapés doivent être respectés et acceptés comme n'importe quel autre étudiant. Afin de lutter contre la stigmatisation et les préjugés à l'encontre des personnes handicapées, les autorités locales ainsi que les établissements d'enseignement doivent lancer des campagnes de sensibilisation. La mise en œuvre de ces mesures nécessite la coopération d'une variété de parties prenantes, notamment des organismes gouvernementaux locaux, des établissements d'enseignement, des parents d'étudiants, des enseignants et des groupes handicapés.

5–Conclusion:

Pour conclure, l'étude sur l'éducation des élèves handicapés à Meknès démontre qu'il s'agit d'une question sérieuse qui nécessite une attention immédiate.

Rappelant que ces défis sont nombreux et divers. Trois catégories primaires peuvent être alignées : Les défis associés à l'accessibilité, Les défis associés à l'offre éducative, Les difficultés liées aux attitudes sociales. La mise en œuvre de ces mesures demande la coopération d'une variété de parties prenantes, notamment des organismes gouvernementaux locaux, des établissements d'enseignement, des parents d'étudiants, des enseignants et des groupes handicapés. La scolarisation des élèves handicapés est une question primordiale qui sollicite une intervention réelle. Ces initiatives permettront aux personnes handicapées de réaliser leur rêve et de participer à l'activité sociétale et quotidienne. En outre, il est essentiel de souligner la valeur de la sensibilisation et de l'éducation des personnes handicapées. La sensibilisation permet de lutter contre les stéréotypes et les préjugés qui persistent encore chez les personnes handicapées. La croissance et le développement des compétences liées au handicap sont rendus possibles par l'éducation.

Tout le monde a un droit fondamental à l'éducation, même ceux qui sont handicapés. La scolarisation des élèves est un droit avant tout.



Bibliographie:

- 1- Agence Nationale pour le Développement Humain (INDH). (2013). **Les classes intégrées et le soutien scolaire pour les élèves en situation de handicap au Maroc**. Rabat : INDH.
(Disponible via les rapports du ministère de l'Éducation Nationale du Maroc : www.men.gov.ma).
- 2- Haut-Commissariat au Plan (HCP). (2014). **Enquête nationale sur le handicap au Maroc: Analyse et statistiques**. Rabat: HCP. (Disponible sur le portail officiel: www.hcp.ma).
- 3- Au Plan, H. C. (2009). Population en situation de handicap au Maroc ; Profil Démographique Et Socio-économique (pp. 9–10). *Haut-Commissariat au Plan. Royaume du Maroc*.
- 4- Arneton, M., Courtinat-Camps, A., & Geay, B. (2016). **Dix années de politique inclusive à l'école : quel bilan ?** *Spirale - Revue de Recherches en Éducation*, 57, 109-119. (Disponible sur Cairn.info : shs.cairn.info).
- 5- Berzin, C. (2015). De l'intégration à l'inclusion : quelques exemples d'évolution dans l'accueil en classe ordinaire à l'école et au collège des élèves en situation de handicap. *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 70-71, 79-92. (Disponible sur Cairn.info).
- 6- Bourqia, R. (2016). Repenser et refonder l'école au Maroc: la Vision stratégique 2015-2030. *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, (71), 18-24.

