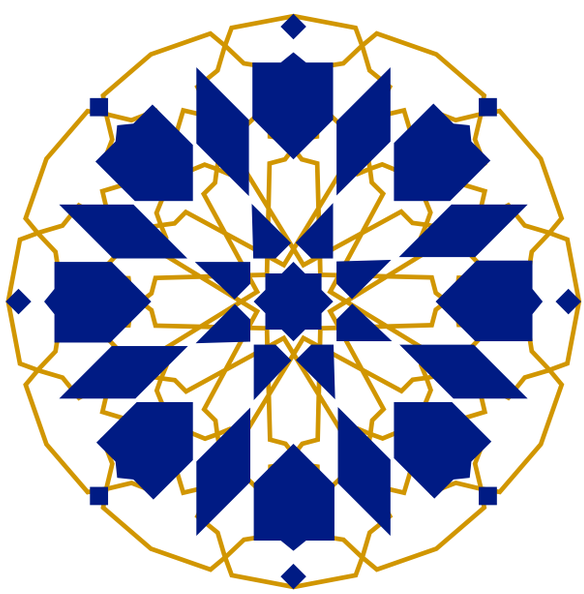
العدد 1 | المجلد 1 | شتاء 2026
Issue. 1 | Volume. 1 | Winter 2026

مجلة عابرون
Abiroun journal

للدراسات العابرة للتخصصات
For Interdisciplinary Studies

An International Peer-Reviewed Journal Published Semiannually | مجلة علمية دولية محكّمة نصف سنوية



ملف خاص | عبور التخصصات: نحو أفق جديد لإنتاج المعرفة

عمران طالبي
الهجرة كموضوع عابر للتخصصات في العلوم الاجتماعية والإنسانية

عبد الكريم نوار
جدل النحو والمنطق في التراث العربي الإسلامي: من صراع التخصصات إلى عبورها

عبد السلام ناسي
لماذا يحتاج العلم إلى الفلسفة؟ (ترجمة)

رولا القطّاوي
الخطاب السياسي في كاريكاتير ناجي العلي: أنطولوجيا الصورة وجدلية الخطاب

أمل الشمري
في تاريخية الجسد السياسي: من المعاناة الفردية إلى ذاكرة الأمة

حسان الناصر
تاريخ السودان الحديث (1820–1955)
محمد سعيد القدّال (مراجعة)

Copyright © Abiroun Circle 2026

رئيس التحرير | Editor-in-Chief

عمران طالبي Imrane Talbi

هيئة التحرير | Editorial Board

عبد الله الهندي Abdullah Al-Hendi
يوسف امجيدة Youssef Mjida
سعيد البدري Said El Badry
زياد الحسناوي Ziad Alhsnawi

إدارة التحرير | Editorial Management

عبد الكريم نوار Abdelkarim Nouar
حسان الناصر Hassan Al-Nasser

التدقيق اللغوي | Copy Editing

عبد السلام ناسي Abdesalam Nassi
رولا القطاوي Rola Al-Qattawi

الإدارة الإلكترونية للموقع | Website Management

وديع بويزم Wadie Bouyzem

الهيئة الاستشارية | Academic Advisory Committee

د. عز العرب الحكيم بناني | المغرب Azelarabe Lrab Lahkim Bennani | Morocco
د.ساري حنفي | لبنان Sari Hanafi | Lebanon
د.إليزابيث سوزان كساب | لبنان Elizabeth Suzanne Kassab | Lebanon
د.أحمد عبد الحليم عطية | مصر Ahmed Abdel Halim Atiya | Egypt
د.حميد بلغيث | المغرب Hamid Belghit | Morocco
د. محمد عبد الرحمن | السودان Mohammed Abdelrahman | Sudan
د. أزراج عمر | الجزائر Omar Azraj | Algeria
د. إحسان علي الحيدري | العراق Ihsan Ali Al-Haidari | Iraq
د. ميمون أزيزا | المغرب Mimoun Aziza | Morocco
د. الشرقي نصراوي | المغرب Cherki Nasraoui | Morocco

صاحب الامتياز
حلقة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات
License Holder
Abiroun Circle for Interdisciplinary Studies

Abiroun Journal

عن المجلة

مجلة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات، مجلة علمية دولية محكمة إلكترونية، تصدر مرتين في السنة، تُعنى بنشر الأبحاث الأصيلة التي تتناول قضايا الفكر والمجتمع والثقافة من خلال مقاربات عابرة للتخصصات.

About the Journal

Abiroun Journal for Interdisciplinary Studies is an international electronic scientific journal published twice a year. It is dedicated to publishing original research addressing issues of thought, society, and culture through Interdisciplinary approaches.

العدد 1 | المجلد 1 | شتاء 2026
Issue. 1 | Volume. 1 | Winter 2026

https://abiroun.org/abiroun-org-journal/
circle@abiroun.one

Copyright © Abiroun Circle 2026

الآراء الواردة في هذه المجلة تعبّر عن أصحابها، ولا تمثّل بالضرورة موقف حلقة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات

فهرس العدد | CONTENTS

افتتاحية العدد..... 5

دراسات

الهجرة كموضوع عابر للتخصصات في العلوم الاجتماعية والإنسانية
عمران طالبي 7

جدل النحو والمنطق في التراث العربي الإسلامي: من مراع التخصصات إلى عبورها
عبد الكريم نوار 19

الخطاب السياسي في كاريكاتير ناجي العلي: أنطولوجيا الصورة وجدلية الخطاب
رولا القطّاوي 32

المفهوم والتفاعل: مقاربة سوسيولوجية تحليلية
صبيحة الطلحاوي 44

جذور الصراع بين الدين والدولة في التجربة الأوروبية: نهايات الاتصال وبدايات الانفصال
إلياس الهاني 56

العنف بين سلبية حالة الاستثناء وإيجابية مجتمع الاحتراق: جورجو أغامبن وبيونغ-شول هان
حسن ضيف الله 73

في تاريخية الجسد السياسي: من المعاناة الفردية إلى ذاكرة الأمة
أمل الشمري 86

منطق العميان: نقد والتر منيولو للحداثة وفك الارتباط بالمعرفة الكولونيالية (دراسة تحليلية)
متوكل دقاش 97

قراءة في الحرب الأهلية في نيجيريا: حرب بيافرا بين الذاكرة والتاريخ
أبوبكر أحمد أباجي 113

معركة عين جالوت والشرعية المملوكية: دراسة في الذاكرة التاريخية للمعركة
بيسان قنديل 124

الثورة السورية الكبرى (1925–1927) في عيون عبد الرحمن الشهبندر من خلال مذكراته (دراسة بين الذاكرة والتاريخ)
زياد عبد الله الحسناوي 137

السياسة التعليمية بالمغرب إبان الحماية الفرنسية (1912–1956)
كنزة اكريني 147

مراجعات الكتب

تاريخ السودان الحديث (1820–1955)
محمد سعيد القدّال
مراجعة: حسان الناصر 167

ترجمات

لماذا يحتاج العلم إلى الفلسفة؟
ترجمة: عبد السلام ناسي 174

افتتاحية العدد

يسعدنا أن نضع بين أيدي القارئ العربي الكريم العدد الأول من مجلة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات، وهي مجلة علمية دورية محكمة تنبع من وعي معرفي متزايد بحدود التخصصات التقليدية، وبالحاجة الملحة إلى إعادة التفكير في أسئلة البحث العلمي انطلاقا من مقاربات تتجاوز التقسيمات الصارمة بين الحقول المعرفية. لقد بات واضحا، في ظل التحولات المتسارعة التي يشهدها العالم المعاصر، أن كثيرا من الظواهر الاجتماعية والإنسانية والثقافية لا يمكن الإحاطة بها أو تفسيرها ضمن أفق تخصص واحد، مهما بلغت دقته أو عمقه. وتنطلق مجلة عابرون من قناعة راسخة مفادها أن المعرفة فضاء تفاعلي تتقاطع فيه التخصصات، وتتحاور فيه المفاهيم، وتتلاقح فيه الرؤى النظرية والتجريبية. ومن هنا جاء اختيار اسم المجلة، الذي يحيل إلى فعل "العبور" بوصفه انتقالا معرفيا واعيا، لا يلغي التخصصات، بل يستثمرها ويعيد وصلها ضمن أفق جديد يفتح إمكانات جديدة للفهم والتحليل.

تهدف المجلة إلى توفير منصة أكاديمية رصينة للباحثين والباحثات في مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن الحقول القريبة منها، لنشر أعمال علمية أصيلة تتبنى مقاربات بينية أو متعددة التخصصات، أو تسعى إلى مساءلة الحدود المعرفية السائدة، سواء من خلال التجديد المنهجي، أو إعادة قراءة المفاهيم، أو مقاربة الإشكالات المعاصرة في ضوء تداخل الأبعاد التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والاقتصادية. وتسعى أيضا إلى الإسهام في ترسيخ ثقافة الحوار العلمي والانفتاح النقدي، وتشجيع الكتابة الأكاديمية التي تجمع بين الصرامة العلمية والوضوح المفاهيمي، بعيدا عن الاختزال أو التبسيط المخل. وتراهن المجلة على إتاحة المجال للأصوات البحثية المتنوعة، من باحثين مخضرمين وشباب، ومن مختلف السياقات الجغرافية والثقافية، خاصة في العالم العربي والإفريقي، إيمانا منها بأن التعدد شرط أساسي لإنتاج معرفة حية ومتجددة.

يأتي هذا العدد الأول ليجسد، ولو جزئيا، هذه الرؤية الطموحة، من خلال مساهمات علمية تتنوع موضوعاتها ومناهجها، لكنها تلتقي في سعيها إلى مقاربة قضايا راهنة أو إشكالات نظرية من زوايا متعددة، تكشف عن إمكانات التفكير العابر للتخصصات، وعن قدرته على إغناء النقاش الأكاديمي وتوسيع آفاق البحث. ولا ندّعي في هذا السياق تقديم أجوبة نهائية، بقدر ما نطمح إلى فتح أسئلة جديدة، وتحفيز نقاش علمي جاد ومستمر.

وبهذه المناسبة، نتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الباحثين والباحثات الذين ساهموا في هذا العدد، ووضعوا ثقتهم في المجلة منذ عددها الأول، وإلى هيئة التحرير واللجنة العلمية واللجنة الاستشارية، وكل من أسهم في إخراج هذا العمل إلى النور. كما نثمن الجهود التحكيمية الدقيقة التي أسهمت في ضمان جودة الأبحاث المنشورة، التزاما بأخلاقيات البحث العلمي ومعاييره الأكاديمية المعتمدة.

ونتوجه أيضا بشكر خاص وامتنان عميق لفريق العمل بالمجلة، على جهوده المتواصلة وتفانيه في إخراج هذا العدد إلى النور، وإسهامهم في تنظيم المخرجات العلمية وفق أعلى المعايير الأكاديمية.

إن مجلة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات تراهن منذ انطلاقتها، على أن تكون فضاء معرفيا مفتوحا، ومساحة للنقاش الرصين، وجسرا يربط بين الحقول المعرفية، وبين الباحثين، وبين الأسئلة الكلاسيكية والرهانات الجديدة. ونأمل أن يساهم هذا العدد الأول في ترسيخ هذا المسار، وأن يشكل لبنة أولى في مشروع علمي جماعي، يتطور بتفاعل القراء والباحثين، وبنقدهم البناء واقتراحاتهم.

والله ولي التوفيق.

رئيس التحرير

د. عمران طالبي

أ. عبد الكريم نوار

مجلة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات

الهجرة كموضوع عابر للتخصصات في العلوم الاجتماعية والإنسانية

Migration as an Interdisciplinary theme in the Social Sciences and Humanities

عمـران طـالـبي Imrane talbi
جامعـة مولاي إسماعيل Molay Ismail University
imranetalbi98@gmail.com

ملخص

تحظى الهجرة باهتمام متزايد في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ تعد ظاهرة معقدة تتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية، وتشمل أبعادا اجتماعية وثقافية واقتصادية. لم تعد الهجرة مجرد انتقال للأفراد، بل أصبحت مجالا لدراسة التفاعلات بين المجتمعات عبر التبادل الثقافي وهجرة العقول والعلاقات الدولية. وتبرز أهميتها اليوم في ظل العولمة والأزمات البيئية والسياسية وتصاعد الهويات العابرة للحدود، ما يجعلها موضوعا عابرا للتخصصات يتيح دمج مقاربات متعددة مثل التاريخ، الأنثروبولوجيا، الدراسات الثقافية، وعلم الاجتماع، لفهم أعمق لتعقيداتها. وتشكل الإشكالية المركزية لهذا التناول البحثي السؤال عن كيفية تحول الهجرة من مجرد ظاهرة اجتماعية إلى حقل معرفي متعدد التخصصات، مع مراعاة التحديات المرتبطة بتداخل المناهج وضمان دقة التحليل.

الكلمات المفتاحية: الهجرة، العولمة، الدراسات العابرة للتخصصات، هجرة العقول، المناهج متعددة التخصصات

Abstract

Migration has increasingly attracted attention in the social sciences and humanities, as it constitutes a complex phenomenon that transcends geographical and political boundaries, encompassing social, cultural, and economic dimensions. Migration is no longer merely the movement of individuals; it has become a field for studying interactions between societies through cultural exchange, brain circulation, and international relations. Its relevance is particularly heightened in the context of globalization, environmental and political crises, and the rise of transnational identities, making migration a cross-disciplinary subject that integrates multiple approaches such as history, anthropology, cultural studies, and sociology to achieve a deeper understanding of its complexities. The central issue of this research perspective concerns how migration has transformed from a mere social phenomenon into a multidisciplinary field, while addressing challenges related to methodological integration and analytical precision.

Keywords: Migration, Globalization, Interdisciplinary Studies, Brain Drain, Multidisciplinary Approaches.

Received: 11-10-2025 | Accepted: 25-01-2026 | Published:15-04-2026

مقدمة

تحظى ظاهرة الهجرة باهتمام واسع من قبل الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ تعد من أبرز الظواهر الكونية التي تتخطى الحدود الجغرافية والسياسية للدول الحديثة. فالهجرة ليست مجرد انتقال للأفراد من مكان إلى آخر، بل هي سيرورة اجتماعية وثقافية واقتصادية معقدة، تسهم في خلق جسور الترابط بين الشعوب والمجتمعات من خلال التبادل الثقافي وهجرة الأدمغة وتشكيل روابط جديدة داخل العلاقات الدولية.

وتزداد راهنية موضوع الهجرة اليوم في ظل التحولات العالمية العميقة التي يشهدها النظام الدولي المعاصر، سواء على مستوى العولمة الاقتصادية أو الأزمات البيئية والسياسية أو تصاعد الهويات العابرة للحدود. فقد أصبحت الهجرة ظاهرة بنيوية في عالمنا الراهن، تعيد رسم خرائط الانتماء والمواطنة والهوية، وتطرح تساؤلات جوهرية حول معنى الوطن، وحدود الدولة، ومفهوم الاندماج الثقافي.

إن هذا الحضور القوي للهجرة في النقاشات الأكاديمية والسياسية جعل منها موضوعا عابرا للتخصصات بامتياز، إذ لم تعد دراستها حكرا على علم الاجتماع أو الجغرافيا أو الاقتصاد، بل أصبحت ميدانا لتقاطع مقاربات متعددة تشمل التاريخ، والأنثروبولوجيا، والدراسات الثقافية، والعلاقات الدولية. ومن ثم، فإن تحليل الهجرة في بعدها العابر للتخصصات يتيح فهما أعمق لتعقيداتها، ويسهم في بناء رؤية معرفية شمولية تبرز تفاعل البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تنتجها وتعيد تشكيلها في الآن ذاته.

انطلاقا من هذا التعدد في زوايا المقاربة، تبرز إشكالية مركزية مفادها:

كيف تحولت الهجرة من مجرد ظاهرة اجتماعية إلى موضوع عابر للتخصصات يفرض نفسه كحقل معرفي مشترك بين العلوم الاجتماعية والإنسانية؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية تساؤلات فرعية من قبيل:

- ما العوامل التي جعلت من الهجرة ظاهرة معقدة تتجاوز الإطار التحليلي الأحادي؟
- كيف تسهم المقاربات البينية في تطوير فهم أكثر عمقا وشمولا للهجرة؟

- وما حدود هذا التداخل بين التخصصات في بناء معرفة علمية متكاملة حول الظاهرة؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي اعتماد مقاربة تحليلية نقدية تستحضر تعدد الحقول العلمية وتفاعلاتها، في محاولة لفهم الهجرة باعتبارها ظاهرة كونية مركبة تتقاطع فيها الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية والتاريخية.

1. الهجرة بين التخصصات التقليدية والإشكاليات العالمية: قراءة في مقاربات العلوم الاجتماعية والإنسانية

تعد الهجرة واحدة من أكثر الظواهر الإنسانية تعقيدا وتشعبا في العالم المعاصر. وقد أدى توسعها الجغرافي، وتنوع فاعليها، وتشابك مساراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية إلى نقلها من إطارها الكلاسيكي، الذي كان محصورا في مقاربات ديموغرافية أو اقتصادية ضيقة، إلى مجال أوسع يتطلب تحليلا عابرا للتخصصات. فالتحولات الكونية من العولمة الاقتصادية، إلى الأزمات البيئية، إلى صعود الهويات، وتقييد الحدود جعلت الهجرة ليست مجرد حركة أفراد، بل بنية اجتماعية كونية تتشابك فيها أسئلة السيادة، والتنمية، والمواطنة، والاندماج، والحقوق، والحدود. ولهذا تعتبر الهجرة واحدة من أهم العوامل في التغيير العالمي[1]، وأصبحت حديث الساعة نتيجة "عولمة الهجرات" وموضوعا يحظى باهتمام سياسي واسع، ومحط تعليق من وسائل الاعلام الدولية[2].

▪ التخصصات التقليدية لدراسات الهجرة

تناولت العلوم الاجتماعية والإنسانية الهجرة بوصفها ظاهرة متعددة الأبعاد، وقد أسهمت التخصصات التقليدية في بناء أساس معرفي مهم لفهمها، كل من زاويته الخاصة، ونشير إليها على النحو الآتي:

- السوسيولوجيا: الهجرة والتغير الاجتماعي

تنظر السوسيولوجيا إلى الهجرة باعتبارها عاملا ديناميا يعيد تشكيل البنى الاجتماعية، وأنماط العلاقات، والهوية، والتضامنات الجماعية. وتبرز المقاربات السوسيولوجية كيف تنتج الهجرة أشكالا جديدة من التماسك أو التفكك الاجتماعي، وكيف تؤثر في تقسيمات العمل، والأدوار الجندرية، وخرائط الطبقات داخل المجتمعين المُرسِل والمستقبِل.

1 ستيفن كاستلز ومارك ميللر، عصر الهجرة، ترجمة منى الدروبي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013)، ص 40.

2 محمد الخشاني، الهجرة الدولية الواقع والآفاق (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الامارات -143-، الطبعة الأولى، 2011)، ص 3.

- **الجغرافيا: المكان والهجرة والتحولات المجالية**

تركز الجغرافيا البشرية على البعد المكاني للهجرة، سواء من حيث دراسة مساراتها أو تحليل فضاءاتها أو فهم التغيرات التي تحدثها في العمران والاقتصاد المحلي. وتكشف المقاربة الجغرافية أن الهجرة ليست مجرد حركة بشرية، بل عملية تعيد تشكيل المجال، وتخلق مناطق عبور جديدة، وتحول العلاقة بين المركز والهامش.

- **الاقتصاد: الهجرة وسوق العمل والتحويلات المالية**

تتناول الدراسات الاقتصادية الهجرة باعتبارها عنصرا مؤثرا في العرض والطلب داخل سوق العمل، وفي إعادة توزيع الموارد البشرية، وفي تحسين أو إضعاف الكفاءات الوطنية. كما تبرز أهمية التحويلات المالية للمهاجرين باعتبارها رافعة للتنمية في البلدان الأصلية، مع تحليل آثارها الإيجابية والسلبية على الاستهلاك والاستثمارات والهشاشة الاجتماعية.

- **التاريخ: الهجرة كتجربة إنسانية في سياقات زمنية متغيرة**

يقدم التاريخ فهما معمقا للهجرة باعتبارها ظاهرة ممتدة عبر الزمن، تتشكل في سياق التحولات الاقتصادية والسياسية والإمبراطورية. وتظهر المقاربة التاريخية أن الهجرة ليست حدثا ظرفيا، بل تجربة إنسانية معقدة تتراوح بين الذاكرة الجماعية، والارتباط بالأصل، والتحول في أنماط العيش، وتفاعل المجتمعات مع موجات الهجرة المتعاقبة.

2. **الهجرة كموضوع عابر للتخصصات**

تعتبر الهجرة من الظواهر الاجتماعية المعقدة التي لا يمكن فهمها أو تحليلها ضمن حدود تخصص واحد فقط، إذ تشمل أبعادا اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية ونفسية. ومن هنا تبرز الحاجة إلى اعتماد مقاربات عابرة للتخصصات، تجمع بين أدوات ونظريات متعددة لفهم دوافع الهجرة ومساراتها وتأثيراتها في الأفراد والمجتمعات. كما يتيح هذا المنظور البيني للباحثين الاطلاع على نماذج متنوعة للدراسات البينية، التي توظف مناهج علم الاجتماع، الاقتصاد، العلوم السياسية، الجغرافيا، وعلم النفس، لتقديم رؤية متكاملة للظاهرة، تمكن من رصد التفاعلات بين العوامل البنيوية والشخصية، المحلية والدولية، وتفسير التغيرات والاتجاهات الحديثة للهجرة بدقة وعمق.

في ضوء ما سبق، يمكن طرح التساؤلات الآتية:

- لماذا تتطلب دراسة الهجرة اعتماد مقاربات متعددة التخصصات لتفسير أبعادها المختلفة؟
- ما أبرز النماذج البينية في دراسة الهجرة التي تسهم في فهم الظاهرة من منظورات متعددة؟

- **أسباب عبور التخصصات في دراسة الهجرة**

تعد الهجرة إحدى أبرز الظواهر الاجتماعية المعاصرة، إذ تتداخل تأثيراتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية، ما يجعل تحليلها وفهمها مهمة معقدة ومتعددة الأبعاد[1]. ولا يمكن تفسير الهجرة بمعزل عن السياقات التي تنشأ فيها، فهي ليست مجرد انتقال من مكان إلى آخر، بل عملية تتفاعل فيها عوامل بنيوية وغير بنيوية، تشمل الضغوط الاقتصادية والبحث عن فرص العمل، إضافة إلى الأبعاد الثقافية المتعلقة بالهوية، والأبعاد النفسية المرتبطة بالتكيف والاندماج.

على مستوى آخر، تكون الهجرة مرتبطة بتعقيدات الهوية الثقافية والدينية للشخص والمجتمع. فالهجرة يمكن أن تعيد صياغة الهوية أو تعيد تعريفها في ضوء الصدمات الثقافية، وتطرح أسئلة حول الانتماء المنزلي والمجتمعي، وكذلك التفاعل بين الثقافات الأصلية والمجتمعات المستضيفة. إضافة إلى ذلك، تشير الأدبيات المتخصصة إلى العلاقة المتبادلة بين الهجرة والعولمة؛ حيث أصبحت الهجرة اليوم جزءا مركزيا من ديناميات العولمة[2]، إذ تؤثر التكنولوجيا وتطور وسائل الاتصال والنقل على حركة الأفراد عبر الحدود، وتؤدي إلى شبكة علاقات عابرة للدول ترتبط بالعمل، التعليم، والسياسات الدولية.

ومن هنا تشير الدراسات أن معالجة ظاهرة الهجرة ضمن إطار تخصص واحد غالبا ما تمنح رؤية محدودة لا تكشف عن عمق التعقيد الذي تنطوي عليه، مما دفع الباحثين إلى اعتماد مقاربات متعددة التخصصات، تتيح دمج أدوات ونظريات من مجالات معرفية متنوعة.

وتؤكد بعض الدراسات، مثل دراسة:

1 Stephen Castles, Hein de Haas, and Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 5th ed. (London: Palgrave Macmillan, 2014), p. 45–46.

2 محمد الخشاني، مرجع سابق، ص 3.

Stephen Castles, Hein de Haas, and Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*

على أن هذا التداخل المنهجي لم يعد رفاهية فكرية، بل ضرورة ملحة في أبحاث الهجرة التي تتعامل مع مجموعة واسعة من المتغيرات البنيوية والشخصية، المحلية والدولية، الاقتصادية والثقافية والنفسية.

على سبيل المثال، يقدم علم الاقتصاد رؤى حول دوافع الهجرة المرتبطة بسوق العمل ومستوى الدخل، في حين يركز علم الاجتماع على دراسة الهياكل الاجتماعية والروابط الأسرية التي تسهل الانتقال وتحفز التنقل بين المجتمعات[1]. كما يتيح علم السياسة تحليل تأثير القوانين والسياسات الوطنية والدولية على حركة المهاجرين، بينما يدرس علم النفس آثار الهجرة على التكيف النفسي والهوية الفردية، بما في ذلك عمليات الاندماج والتكيف مع البيئات الجديدة.

وقد أثبتت الدراسات البينية في الهجرة فعاليتها في تقديم رؤية شاملة، من خلال الجمع بين التحليل الكمي والنوعي، ومراعاة المستويات المختلفة من الفردية إلى البنية الاجتماعية والدولية. هذا النهج يتيح للباحثين فهم الهجرة كظاهرة متشابكة، لا يمكن تفسيرها بالكامل من منظور واحد، بل تتطلب النظر في التفاعل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والنفسية[2].

في الختام، يمكن القول إن تعقيد الهجرة وارتباطها بأبعاد متعددة يجعل تبني المقاربات متعددة التخصصات ضرورة منهجية، تمكن الباحثين من تحليل الظاهرة بعمق، وفهم آثارها على الأفراد والمجتمعات من منظور متكامل، يتجاوز حدود التخصص الواحد.

- **نماذج من الدراسات البينية في موضوع الهجرة**

في سياق التحولات المعرفية التي عرفتها العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال العقود الأخيرة، لم يعد موضوع الهجرة يعالج من منظور أحادي التخصص، بل أضحى مجالا خصبا لتقاطع مقاربات متعددة تجمع بين التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والاقتصاد، والجغرافيا، والدراسات الثقافية والسياسية. وقد أسهم هذا التداخل المنهجي في

1 Douglas S. Massey, Joaquín Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, and J. Edward Taylor, *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 52–54.

2 Alejandro Portes and Rubén G. Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, 4th ed. (Berkeley: University of California Press, 2014), p. 11–14.

إنتاج قراءات أعمق لظاهرة الهجرة، باعتبارها تجربة إنسانية مركبة تتجاوز الأبعاد الديموغرافية والاقتصادية لتشمل تمثلات الهوية، وآليات الاندماج، وأنماط العيش العابرة للحدود، وسيرورات التفاعل الثقافي.

وانطلاقا من هذا التصور، يهدف هذا المبحث إلى تقديم نماذج مختارة من الدراسات البينية التي تناولت الهجرة، إبرازا لكيفية توظيف تعدد التخصصات في تحليل الظاهرة، والكشف عن القيمة العلمية التي يضيفها هذا المنظور في فهم ديناميات الهجرة وتحولاتها في السياقات التاريخية والاجتماعية المختلفة.

من بين أبرز النماذج في الدراسات البينية، تبرز المقاربة التاريخية–السوسيولوجية التي طورها عبد المالك صياد، والتي تربط بين السياق التاريخي للهجرة والأبعاد الاجتماعية الفردية والجماعية للمهاجرين. فقد نظر صياد إلى الهجرة بوصفها ظاهرة اجتماعية كلية تتشابك فيها أبعاد الاستعمار، وبناء الدولة الوطنية، وتحولات البنى الاجتماعية، وإعادة تشكيل الهويات الفردية والجماعية.[1]

وانطلق في تحليله من الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، مبينا أنها لم تكن نتيجة خيارات فردية معزولة، بل نتاج مباشر للهيمنة الاستعمارية والسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي أعادت تنظيم المجتمع الجزائري ودفعته إلى الارتحال[2]. كما أبرز الصعوبات التي تواجه المهاجر في بلد الاستقبال من حيث الإقصاء الاجتماعي والرمزي، معتبرا أن المهاجر يعيش حالة ازدواجية الغياب والحضور بين الوطن الأم وبلد الاستقبال[3]. وتؤكد أعماله أهمية ربط المسارات الفردية للمهاجرين بالتحولات الكبرى في الدولة والمجتمع، مشددا على أن سياسات الهجرة والاندماج لا يمكن فهمها دون السياق التاريخي لتشكل الدولة الفرنسية وعلاقاتها بماضيها الاستعماري[4].

وبهذا، توفر المقاربة التاريخية–السوسيولوجية عند صياد نموذجا متكاملا يجمع بين التحليل البنيوي، والسياق التاريخي، والتجربة الفردية، ما يجعلها مرجعا أساسيا في الدراسات البينية حول الهجرة.

1 Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* (Paris: De Boeck, 1999), p. 15.

2Abdelmalek Sayad, "Les effets de l'émigration algérienne sur la société d'origine", *Actes de la recherche en sciences sociales* 99 (1991): 37–39.

3 Abdelmalek Sayad, *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* (Paris: Seuil, 1999), 102–105.

4 Abdelmalek Sayad, *L'immigration en France: des origines à nos jours* (Paris: La Découverte, 1994), p. 56–58.

إلى جانب المقاربة التاريخية–السوسيولوجية، تسهم المقاربة الأنثروبولوجية–الثقافية في إثراء الدراسات البينية للهجرة من خلال التركيز على التجارب اليومية للمهاجرين، والهويات المتعددة التي يبنونها، والطرق التي تتشكل بها الشبكات الاجتماعية والثقافية عبر الحدود. فقد أكدت الباحثتان أنيتا غليك-شيلر وغيرتا سيغنر أن الهجرة ليست مجرد انتقال مادي من بلد إلى آخر، بل هي عملية مستمرة لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية والثقافية، ولقاء بين الثقافة الأصلية وثقافة بلد الاستقبال، مما يسهم في تشكيل ما يُعرف بالمجتمعات العابرة للحدود[1].

تركز هذه المقاربة على الخبرة الحية للمهاجرين، وعلى كيفية خلقهم لممارسات اجتماعية وثقافية تمكنهم من الحفاظ على روابطهم بالوطن الأصلي وفي الوقت نفسه التكيف مع المحيط الجديد.[2] كما تؤكد غليك-شيلر على أهمية الشبكات العائلية والاقتصادية والدينية في دعم هذه المجتمعات العابرة للحدود، مشيرة إلى أن فهم الهجرة لا يكتمل إلا بالاعتراف بالديناميات الثقافية والاجتماعية التي تستمر عبر الأجيال[3].

بهذا الشكل، تكمل المقاربة الأنثروبولوجية -الثقافية ما بدأته المقاربة التاريخية- السوسيولوجية، فتوفر للباحثين إطارا لفهم الهجرة ليس فقط كظاهرة تاريخية أو اقتصادية، بل كخبرة حياتية متشابكة ثقافيا واجتماعيا، مما يعزز إمكانيات الدراسات البينية ويجعلها أكثر شمولا ودقة في تحليل الظاهرة.

إضافة إلى المقاربتين التاريخية -السوسيولوجية والأنثروبولوجية-الثقافية، تقدم المقاربة السياسية–الاقتصادية إطارا تحليليا لفهم الهجرة بوصفها نتاجًا لتفاعلات معقدة بين القوى الاقتصادية والسياسات العامة على المستويين الوطني والعالمي. فقد ركز ستيفن كاستلز وهاين دي هاس على العلاقة بين الهجرة والتنمية الاقتصادية، مؤكدين أن الهجرة لا يمكن فصلها عن البنى الاقتصادية الدولية، مثل العولمة، وسياسات سوق العمل، والفجوات التنموية بين الدول الأصلية والدول المستقبلة[4].

1 Nina Glick Schiller, Linda Basch, and Cristina Szanton Blanc, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1992): 1–24.

2 Nina Glick Schiller, *The Transnational Villagers* (Berkeley: University of California Press, 2005), p. 45–47.

3 Nina Glick Schiller, Linda Basch, and Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States* (London: Routledge, 1995), p. 56–60.

4 Stephen Castles and Hein de Haas, *Migration and Development: Perspectives from the North and the South* (Geneva: International Organization for Migration, 2014), p. 7–12.

وفق هذه المقاربة، يُنظر إلى الهجرة ليس فقط كتجربة فردية، بل كعنصر في ديناميات اقتصادية وسياسية أوسع، حيث تلعب القرارات السياسية للهجرة، وسياسات التأشيرات، والاتفاقيات الثنائية والدولية، دورا رئيسيا في تحديد تدفق المهاجرين وشروط اندماجهم[1]. كما تؤكد هذه الرؤية على تأثير العولمة والربط بين مناطق الإنتاج والاستهلاك، ما يجعل بعض البلدان "مصدِّرة" للعمالة بينما تكون دول أخرى «مستقبلة» لها، مع انعكاسات مباشرة على التنمية الاجتماعية والاقتصادية في كلا الطرفين[2].

من خلال الجمع بين التحليل البنيوي والسياسات الاقتصادية، تكمل المقاربة السياسية، الاقتصادية ما قدمته المقاربتان السابقتان، فهي تدمج البعد الفردي والاجتماعي والثقافي مع البعد الهيكلي والعالمي، ما يتيح فهما شاملا للهجرة باعتبارها ظاهرة متعددة المستويات، متجذرة في التاريخ، متشابكة ثقافيا، ومتأثرة بالسياسات الاقتصادية والسياسية الدولية.

في السياق نفسه، سلطت الدراسات ما بعد الكولونيالية الضوء على الهجرة بوصفها امتدادا مباشرا لآثار الاستعمار، حيث تعتبر تحركات السكان بين المستعمرات وسلطات الاستعمار السابقة إرثا بنيويا لهذه الفترة[3]. تؤكد هذه الدراسات أن السياسات الاقتصادية والاجتماعية للدول الاستعمارية خلفت فجوات هيكلية في المجتمعات الأصلية، أدت إلى الهجرة القسرية أو شبه القسرية، وإلى إعادة إنتاج العلاقات غير المتكافئة بين المستعمر والمستعمر عليه في فترة ما بعد الاستقلال. وبذلك، تساهم مقاربة ما بعد الكولونيالية في فهم الهجرة ليس فقط كعملية فردية أو اقتصادية، بل كحركة متجذرة في تاريخ الهيمنة الاستعمارية وعلاقات السلطة العابرة للحدود.

3. رهانات ومحدوديات المقاربة العابرة للتخصصات

مع تنامي التعقيدات المرتبطة بظاهرة الهجرة، باتت الحاجة إلى مقاربات معرفية شاملة أكثر إلحاحا، بحيث تتجاوز الرؤى الأحادية للتخصصات التقليدية. غير أن اعتماد المقاربة العابرة للتخصصات يطرح مجموعة من التساؤلات

1 Stephen Castles, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 5th ed. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), p. 21–25.

2 Hein de Haas, *Migration Theory: Quo Vadis? International Migration Institute Working Paper* 100 (2010): 3–6.

3 مثل دراسة:

Gyan Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

الإشكالية: كيف يمكن للباحث الجمع بين أدوات ومفاهيم تاريخية، اجتماعية، اقتصادية وثقافية دون أن يفقد الدقة أو التخصص؟ وما حدود الإمكانية في تحقيق تكامل معرفي حقيقي يفضي إلى فهم متكامل للهجرة؟ وما هو الثمن الذي قد تدفعه الدراسة من حيث تعقيد التحليل أو فقدان العمق التخصصي؟

إن هذه الأسئلة تجعل من المبحث حول رهانات ومحدوديات المقاربة العابرة للتخصصات مساحة للتأمل النقدي في إمكانيات التكامل بين المعارف، وفي الوقت نفسه التحديات التي تواجه الباحثين عند محاولة قراءة ظاهرة الهجرة عبر عدسات متعددة، ما يستدعي دراسة دقيقة للرهانات المعرفية، فضلا عن حدود وأخطار هذا التداخل البيني.

- **رهانات التداخل المعرفي**

تتيح المقاربة العابرة للتخصصات في دراسة الهجرة فرصة إنتاج معرفة أكثر شمولا وتكاملا، إذ تمكن الباحث من ربط التحولات التاريخية، والهياكل الاجتماعية، والعمليات الاقتصادية، والتجارب الثقافية للمهاجرين في رؤية واحدة متكاملة. كما تسهم هذه المقاربة في تجديد أدوات التحليل في العلوم الاجتماعية، من خلال تبني مفاهيم ومناهج مستمدة من مجالات معرفية متعددة، مما يوسع نطاق الفهم ويكسر الجمود النظري التقليدي.

إضافة إلى ذلك، تفتح هذه المقاربة آفاقا جديدة للسياسات العمومية المتعلقة بالهجرة، حيث يتيح الجمع بين البعد الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي تقديم توصيات أكثر دقة وملاءمة للسياقات الوطنية والدولية، وتعزيز التدخلات التي تراعي تعقيدات الظاهرة.

- **حدود التداخل وصعوبات المقاربة البينية**

رغم ما توفره المقاربة العابرة للتخصصات من فرص معرفية، فإنها تواجه حدودا وصعوبات واضحة. أولها تباين المناهج والمفاهيم بين التخصصات المختلفة، مما قد يصعب على الباحث تحقيق انسجام منهجي متكامل. كما يبرز خطر التعميم وفقدان الدقة التخصصية عند محاولة الجمع بين مناهج متعددة، إذ يمكن أن يؤدي إلى تحليل سطحي للظواهر الدقيقة التي تتطلب معرفة متخصصة. وتتطلب هذه المقاربة من الباحث تكوينا علما متكاملا يتيح له التنقل بين مفاهيم وأدوات متعددة بثقة، وهو ما يمثل تحديا كبيرا في ظل التخصص المفرط في الجامعات الحديثة.

ومع ذلك، تظل المقاربة العابرة للتخصصات ضرورة معرفية لإدراك الظواهر المعقدة مثل الهجرة، إذ أن التكامل بين التخصصات لا يهدف فقط إلى الجمع بين المعرفة، بل إلى خلق قراءة نقدية متعددة الأبعاد تمكن الباحث من التقليل من الثغرات التحليلية وتقديم فهم أكثر عمقا وواقعية للظاهرة. ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار التكامل بين التخصصات ليس خيارا منهجيا فحسب، بل شرطا أساسيا للبحث العلمي المعاصر في قضايا الهجرة والتنقلات العابرة للحدود.

خاتمة

تظهر هذه الدراسة أن الهجرة ليست مجرد حركة بشرية بين الفضاءات الجغرافية، بل تشكل مختبرا معرفيا حيويا لإعادة التفكير في مفاهيم مثل الحدود، والهوية، والانتماء، وللتأمل في كيفية تفاعل الإنسان مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية عبر الزمن والمكان. ومن خلال المقاربات البينية والتخصصية المختلفة، يتضح أن فهم الهجرة يتطلب تضافر الجهود بين التخصصات، بما يتيح قراءة متعددة الأبعاد تعكس التعقيد الحقيقي لهذه الظاهرة. وعلى ضوء ما تقدم، تصبح الدعوة إلى زيادة الحوار والتكامل بين التخصصات ضرورة معرفية، ليس فقط لتطوير أدوات التحليل، بل لتعميق الفهم العلمي للظواهر الإنسانية المعقدة. كما تفتح هذه المقاربة أبوابا لمجالات بحث مستقبلية واعدة، من أبرزها دراسة الهجرة في سياق الذكاء الاصطناعي وتأثير التقنيات الحديثة على التنقلات، والهجرة والتحولات المناخية وعلاقتها بإعادة توزيع السكان، والهجرة والذاكرة باعتبارها أداة لفهم استمرارية التجارب الفردية والجماعية عبر الأجيال.

إن التركيز على هذه المحاور البحثية المستقبلية لن يثري فقط المعرفة الأكاديمية، بل سيسهم أيضا في صياغة سياسات أكثر استجابة للتحديات المعاصرة، ويؤكد أن الهجرة تظل مجالا خصبا للتفكير النقدي والتجديد المعرفي عبر تخصصات متعددة.

المراجع | References

- الخشاني، محمد. الهجرة الدولية: الواقع والآفاق. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة محاضرات الإمارات 143، الطبعة الأولى، 2011.
- كاستلز، ستيفن، ومارك ميللر. عصر الهجرة. ترجمة مونى الدروبي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013.

- Castles، Stephen. The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. 5th ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- Castles، Stephen، and Hein de Haas. Migration and Development: Perspectives from the North and the South. Geneva: International Organization for Migration, 2014.
- Castles، Stephen، Hein de Haas، and Mark J. Miller. The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. 5th ed. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- de Haas، Hein. "Migration Theory: Quo Vadis?" International Migration Institute Working Paper 100 (2010).
- Glick Schiller، Nina. The Transnational Villagers. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Glick Schiller، Nina، Linda Basch، and Cristina Szanton Blanc. "Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered". Annals of the New York Academy of Sciences 645 (1992).
- Glick Schiller، Nina، Linda Basch، and Cristina Szanton Blanc. Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. London: Routledge, 1995.
- Massey، Douglas S.، Joaquín Arango، Graeme Hugo، Ali Kouaouci، Adela Pellegrino، and J. Edward Taylor. Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Portes، Alejandro، and Rubén G. Rumbaut. Immigrant America: A Portrait. 4th ed. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Prakash، Gyan. After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Sayad، Abdelmalek. "Les effets de l'émigration algérienne sur la société d'origine". Actes de la recherche en sciences sociales 99 (1991).
- Sayad، Abdelmalek. L'immigration en France: des origines à nos jours. Paris: La Découverte, 1994.
- Sayad، Abdelmalek. L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Paris: De Boeck, 1999.
- Sayad، Abdelmalek. La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré. Paris: Seuil, 1999.

جدل النحو والمنطق في التراث العربي الإسلامي :من صراع التخصصات إلى عبورها

The Grammar vs Logic Debate in the Arab-Islamic Tradition: From Disciplinary Conflict to Interdisciplinary Problematics

عبد الكريم نوار — Abdelkarim Nouar
جامعة إسطنبول مدنيّت — Istanbul Medeniyet University
nouarabdelkarim122@gmail.com

الملخص

يعالج هذا البحث إشكالية العلاقة بين النحو والمنطق في التراث العربي الإسلامي باعتبارها إشكالية إبستمولوجية معقدة، تتجاوز كونها سجالا تقنيا بين صناعتين معرفيتين مستقلتين، لتغدو فضاء تتقاطع فيه أسئلة فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، وتاريخ العلوم، وتحليل الخطاب. وينطلق من أطروحة مفادها أن التوتر بين البيان، بوصفه نظاما لغويا تداوليا لإنتاج المعنى، والبرهان، بوصفه نسقا صوريا لتنظيم الاستدلال، لا يمكن فهمه إلا ضمن أفق عابر للتخصصات يكشف عن اختلاف أنماط العقلانية ومعايير تقنين المعرفة في الثقافة الإسلامية. يحلل البحث مناظرة أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس بوصفها لحظة تأسيسية لتصادم نموذجين معرفيين: نموذج لغوي تداولي يربط المعنى بالاستعمال والسياق، ونموذج منطقي صوري يسعى إلى فرض معيار كوني لضبط الفكر. ويبيّن كيف تحوّلت هذه المناظرة إلى مرجع مفهومي أعاد فلاسفة بغداد، وفي مقدمتهم أبو نصر الفارابي، من خلاله التفكير في العلاقة بين العلوم، عبر الانتقال من منطق الصراع إلى منطق التوازي الوظيفي، حيث يتم التمييز بين النحو والمنطق دون قطيعة أو اختزال. كما يتناول البحث إسهام يحيى بن عدي في ترسيم الحدود المنهجية بين الصناعتين، من خلال الفصل الدقيق بين موضوع كل علم وغايته، في أفق تكاملي يهدف إلى تجنّب الخلط بين مستويات التحليل اللغوي والمنطقي. ويتتبّع امتداد هذا الجدل إلى الأندلس عبر مناظرة البطليوسي وابن باجة، مبرزا تحوّل النقاش من سؤال الشرعية إلى سؤال حدود التداخل وإمكانات عبور التخصصات.

الكلمات المفتاحية: النحو، المنطق، البيان والبرهان، عبور التخصصات، العقلانية، التراث العربي الإسلامي.

Abstract

This study examines the relationship between grammar and logic in the Arabic-Islamic intellectual tradition as a complex epistemological problem rather than a merely technical dispute between two independent disciplines. It argues that this debate constitutes a critical intersection where philosophy of language, epistemology, history of science, and discourse analysis converge, revealing divergent models of rationality and competing criteria for regulating knowledge. The tension between bayān, understood as a pragmatic and discursive linguistic system for meaning production, and burhān, conceived as a formal system for organizing inference, cannot be adequately grasped outside an interdisciplinary horizon. The article analyzes the famous debate between Abū Saʿīd al-Sīrāfī and Abū Bishr Mattā b. Yūnus as a foundational moment that crystallized the confrontation between two epistemic paradigms: a linguistic, pragmatic rationality grounded in usage and context, and a formal,logical rationality claiming universal normative authority. It shows how this debate quickly exceeded its immediate historical context to become a conceptual reference through which Baghdad philosophers rethought the relations among the sciences. In this regard, special attention is given to al-Fārābī's project, which sought to move beyond disciplinary conflict by proposing a model of functional parallelism between grammar and logic, based on differentiation without reduction or domination. The study further examines the contribution of Yaḥyā b. ʿAdī, who advanced the discussion by rigorously demarcating the respective subjects and aims of grammar and logic, thereby establishing a methodological division intended to prevent epistemic confusion while preserving complementarity. Finally, the article traces the transmission of this debate to al-Andalus through the controversy between al-Baṭalyawsī and Ibn Bājja, highlighting a shift from struggles over legitimacy toward a critical reflection on the limits and possibilities of interdisciplinary interaction.

Keywords: Grammar; Logic; Bayān and Burhān; Interdisciplinarity; Rationality; Arabic-Islamic Intellectual Tradition.

Received: 10-10-2025 | Accepted: 13-12-2025 | Published: 15-04-2026

مقدمة

يقتضي تناول إشكالية العلاقة بين النحو والمنطق في التراث العربي الإسلامي تجاوز قراءتها بوصفها سجالا داخليا بين صناعتين معرفيتين مستقلتين، والنظر إليها باعتبارها مفترقا ابستمولوجيا تتقاطع فيه مجالات متعددة: فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، وتاريخ العلوم، وتحليل الخطاب... إن التوتر القائم بين "البيان" بوصفه نظاما لغويا تداوليا لإنتاج المعنى، و"البرهان" باعتباره نسقا صوريا لتنظيم الاستدلال، لا يفهم على نحو كاف إلا ضمن أفق عابر للتخصصات يكشف عن اختلاف أنماط العقلانية، ومعايير اليقين، وآليات تقنين المعرفة. بحيث ان انتقال المنطق اليوناني إلى اللغة العربية لم يكن مجرد عملية ترجمة تقنية أو استيعاب اصطلاحي، بقدر ما شكل مثّل حدثا معرفيا مركّبا أعاد ترتيب العلاقة بين اللغة والعقل، وبين القول والمعنى، وبين "القواعد التداولية" للاستخدام اللغوي والبنى الصورية للاستدلال. ومن ثمّ، فإن دراسة التقاطع بين النحو والمنطق تتيح فهما أوسع لكيفية تشكّل الحقول المعرفية في الثقافة الإسلامية، والحدود التي رُسمت -أو أُعيد رسمها- بين علوم اللسان، وعلوم العقل، وعلوم الشريعة، في سياق تفاوض إبستمولوجي طويل حول مشروعية المناهج وأولوياتها.

في هذا السياق، اكتسب المنطق، في طور تلقيه الأول، وضعا إشكاليا خاصا، إذ نظر إليه بوصفه نسق معرفي وافد يحمل افتراضات أنطولوجية وإبستمولوجية مغايرة لما استقر في علوم اللغة والكلام. وقد أفضى هذا الوضع إلى نشوء سجالات فكرية متعددة المستويات، شارك فيها النحاة والمناطقة والمتكلمون والفلاسفة، وتداخل فيها التحليل اللغوي مع الجدل الكلامي، والخطاب الفلسفي والنظر المقاصدي.

وتعدّ مناظرة أبي سعيد السيرافي (978-896م) وأبي بشر متى بن يونس(870- 940 م) لحظة مكثّفة لهذا التداخل، كونها تكشف عن تصادُم نمطين من العقلانية: عقلانية لغوية "بيانية"، وعقلانية صورية، برهانية، كما نقلها أبو حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة والمقابسات. ومما لا ريب فيه، أن أهمية هذه المناظرة تتجاوز سياقها التاريخي المباشر، إذ سرعان ما تحوّلت إلى مرجع مفهومي أعاد فلاسفة مدرسة بغداد من خلاله التفكير في العلاقة بين العلوم، فقد سعى أبو نصر الفارابي(950- 874 م) إلى بناء تصور نسقي يحدّد موضع النحو والمنطق داخل بنية معرفية أوسع، معتبرا إياهما علمين متمايزين في الموضوع والغاية، لكن قابلين للتوازي الوظيفي ضمن مشروع عقلاني شامل. أما يحيى بن عدي(974-893م)، فقد قدّم معالجة أكثر ضبطا من حيث المنهج، تقوم على الفصل بين مستويات التحليل اللغوي والتحليل المنطقي، مع الإقرار بتكامل غير اختزالي بين الحقلين، ويعكس هذا المسار وعيا مبكرا بطابع الإشكال العابر للتخصصات،

حيث لا يمكن حسمه من داخل علم واحد دون غيره. ولم يبق هذا النقاش محصورا في الإطار الجماعة العلمية البغدادية، التي اعتبر الباحث التركي هارون كوشلو (Harun Kuşlu)فلاسفتها: "الوراثة الحضاريون لهذا الجدل من خلال تناولهم هذه الإشكالية ومحاولة تجاوزها"[1] ، وإنما امتد إلى الفضاء الأندلسي وخاصة مع جماعة قرطبة، حيث أُعيد طرحه ضمن شروط معرفية مختلفة، اتسمت بتداخل أعمق بين الفلسفة الطبيعية، والمنطق، ونظرية اللغة، كما يظهر في مواقف ابن باجة(1095-1138م) والبطليوسي(1052-1127م). ويشير هذا الامتداد إلى أن إشكالية النحو والمنطق تمثل بنية إشكالية مركزية في تاريخ تشكّل العقل الفلسفي في الإسلام، ذات قابلية دائمة لإعادة التفسير من زاوية معرفية متعددة، هذا ما يظهر من النقاش الحاد حول هذا الموضوع في الفكر العربي المعاصر.

ولما كان ذلك كذلك، تمحور هذا البحث حول مسألة العلاقة المفهومية بين النحو والمنطق من منظور عابر للتخصصات: هل يمكن النظر إليها بوصفها علاقة تكامل وعبور بين أنماط مختلفة من الصناعات (التخصصات \ المعارف)، أم أنها تعبير عن تمايز إبستمولوجي جذري بين نظامين غير قابلين للاختزال؟ وكيف أسهم تداخل الفلسفة، واللغة، والمنطق، والكلام في صياغة هذه العلاقة عبر مراحل مختلفة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، يعتمد البحث مقاربة تحليلية-تاريخية متعددة المستويات، تنطلق من تفكيك مناظرة السيرافي ومتى بوصفها نقطة تقاطع بين علوم متجاورة، ثم تنتقل إلى تحليل موقف الفارابي ويحي بن عدي، قبل تتبّع تحولات النقاش في السياق الأندلسي، سعيا إلى إبراز إمكانات التفاعل العابر للتخصصات أو حدود استحالته.

1- جدلية المنطق والنحو من خلال مناظرة بغداد

إنّ الاختلاف الواضح بين المنطق اليوناني النحو العربي أسّس فجوة معرفية عميقة تعبّر عن تمايز بين نسقين فكريين متغايرين، وقد اتخذ هذا التمايز طابعا فلسفيا وابستمولوجيا، تمظهر في صراعٍ بين صناعتين (تخصصين) معرفيين متنافسين: النحو بوصفه علما أصيلا تشكّل في أحضان اللغة والتداول العربي والنص، والمنطق بوصفه علما وافدا يدّعي لنفسه وظيفة معيارية كونية في تقويم الفكر وضبط الاستدلال. ويجسّد هذا الصراع بين التخصصات في أوضح صوره مناظرة أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس، حيث لم يمثل كل طرف تصورا

[1] Harun Kuşlu, *"Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?"*, İslam Araştırmaları Dergisi, (2019), doi:10.26570/isad.571486, p. 24.

مختلفا لموقع اللغة وحدودها المعرفية فحسب، بل جسد أيضا تباين التصورات العلمية إلى العالم، أحدها بيانيني والثاني برهاني.

لقد دافع متى، من موقعه المنطقي، عن المنطق باعتباره أداة معيارية تعصم الذهن من الخطأ، وتمكّن من التمييز بين القول الصحيح والسقيم، وتشبه في وظيفتها الميزان في ضبط المقادير.[1] ويكشف هذا الدفاع عن نزعة توسعية للتخصص المنطقي، تسعى إلى فرض معاييره الصورية مرجعية عليا على سائر الحقول المعرفية، بما فيها علوم اللغة. في المقابل، واجه السيرافي هذا الادعاء بنقد جذري، مؤكدا أن المنطق لا يستوعب مجمل معطيات العقل الإنساني، ولا يصلح لأن يكون معيارا كليا شاملا للحكم على مختلف أنماط المعرفة. فقوله "ليس كل ما في الدنيا يوزن"[2] لا يفهم بوصفه رفضا للمنطق من حيث هو أداة، بل بوصفه اعتراضا على تحويل معيار خاص بتخصص بعينه إلى سلطة عابرة للتخصصات. ويعزّز السيرافي هذا الاعتراض بربط المنطق بسياقه الثقافي والتاريخي، معتبرا أنه علم يوناني النشأة والمفهوم، لا يمكن فرضه مرجعية ملزمة لسائر الأمم بحيث يصبح "حكما لهم وعليهم، وقاضيا بينهم"[3].

ويتعمّق هذا الصراع التخصصي في مسألة اللغة والترجمة. فالمنطق، في تصوره الصوري، يتعامل مع اللغة بوصفها وسيطا محايدا لحمل المعاني العقلية، في حين ينظر النحو إلى اللغة باعتبارها بنية دلالية مركّبة تتحدد معانيها بالاستعمال والسياق والتركيب، ومن هنا، يرى السيرافي أن انتقال المعاني المنطقية من اليونانية إلى السريانية ثم العربية لا يخلو من اختلال في الدقة والتمثيل، لأن "الأمانة في النقل ليست مضمونة لا في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني"[4]، هكذا فافترض اكتمال الترجمة يقود، في نظره، إلى مأزق أعمق، يتمثل في حصر البرهان والحقيقة داخل أفق العقل اليوناني، وهو ما ينطوي على إقصاء ضمني لخصوصيات المعارف الإنسانية الأخرى. أما موقف متّى بن يونس فينتهي إلى الفصل الصارم بين صناعتَي النحو والمنطق، بوصف كل منهما تخصصا مستقلا بموضوعه وغايته: فالمنطقي معنيّ بالمعنى، والنحوي منشغل باللفظ، ولا يتقاطعان إلا عرضا، ويؤسس هذا التصور لتراتب قيمي يُقدَّم فيه المعنى على اللفظ من جهة المنطق، ويعكس هذا الترتيب من جهة النحو.

1 أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيمي، (بيروت: المكتبة العصرية،2011)، ص90.

2 المصدر نفسه، ص 91.

3 المصدر نفسه، ص 90.

4 المصدر نفسه، ص 92.

إن هذا الفصل يعكس، في عمقه، تصورا تقسيميا للمعرفة، يقوم على عزل التخصصات ومنح أحدها سلطة معيارية على غيره، هذا ويرفض السيرافي هذا الفصل القاطع، معتبرا أن المعرفة بطبيعتها متداخلة، وأن العلوم تتلاقى "بالمشاركة والمماثلة". ومن هنا أطروحته المركزية: "النحو منطق، لكنه مسلوخ عن العربية، والمنطق نحو، لكنه مفهوم باللغة"[1] فالتشابه، في نظره، قائم على مستوى البنية المنهجية، لا على مستوى الوسائط أو المرجعيات. ويعود الخلاف الجوهري بين التخصصين إلى اختلاف الأصول: فاللفظ عند النحاة ظاهرة طبيعية تاريخية، في حين يُنظر إلى المعنى عند المناطقة بوصفه معطى عقليا ثابتا متعاليا[2].

ويتجلى هذا الصراع أيضا في تعامل المنطق مع الحروف، حيث يعجز -وفق السيرافي- عن تفسير مواقعها ووظائفها داخل التركيب اللغوي، وينزلق إلى تأويلات عقلية مجردة، كتفسير "في" بالوعاء و"الباء" بالإلصاق، متجاهلا ثراء الدلالات النحوية والبلاغية. فالخطأ، في هذا المستوى، لا يكمن في التحليل العقلي ذاته، بقدر ما يظهر في فرض مقاربة تخصصية صورية على مجال لغوي تداولي له منطقه الداخلي؛ وحتى المنطقي، كما يقرّ السيرافي، لا غنى له عن اللفظ "الذي يشمل على مراده ويوافق قصده"[3].

لقد ذهب محمد عابد الجابري (2010 - 1935) إلى أن مرافعة السيرافي تنصبّ أساسا على إثبات المضمون المنطقي الكامن في النحو العربي، وبالتالي نقض ادعاء المناطقة بوجود قطيعة بين البيان والبرهان؛ فمأزق المناطقة، في نظره، يكمن في حصر المعاني داخل جهاز مفاهيمي خاص، صيغ بلغة مترجمة متكلّفة، مع ضعفهم في الإحاطة الدقيقة باليونانية والعربية معا. ومن هنا رفض السيرافي لاصطناع لغة مفهومية موازية داخل اللغة الطبيعية، كما هو الحال في المصطلحات المنطقية من قبيل الجنس والنوع والفصل والعرض، وما تفرّع عنها من مفاهيم[4]. الشيء الذي يرفضه طه عبد الرحمن من خلال ابطال النظرة التجزيئية للجابري، وبناء التقويم التكاملي للتراث وخاصة حين يتحدث عن التقريب التداولي بين العلوم المنقولة والعلوم الموصولة معتبرا المنطق من العلوم النموذجية التي تم

1 المصدر نفسه، ص 93.

2 المصدر نفسه، ص 93.

3 المصدر نفسه، ص 94.

4 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص52.

تقريبها إلى المجال التداولي الإسلامي العربي وهو يعرف التقريب بكونه :" جعل المنقول مأصولا "[1] مما يعني أنه عملية إجرائية، يتم بوسطتها ربط العلاقة بين المأصول والمنقول.

من جهة ثلاثة، يرى حسن حنفي أن السيرافي يستند إلى ما يسميه "حجة البراءة الأصلية"، أي أن الممارسة العقلية والاستدلالية سبقت تقعيدها المنطقي، كما في أصول الفقه والبلاغة والعلوم الطبيعية. فالمنطق لم يكن أصلا تأسيسيا، بل جاء لاحقا لتنظير ممارسة قائمة، وهو نقد يلتقي، من زاوية مختلفة، مع موقف ابن تيمية الذي رأى أن المنطق لا ينفع من كان ضعيف الفهم.[2] وعليه، فإن مناظرة بغداد تكشف عن إشكالية بنيوية تتجاوز حدود النحو والمنطق، لتعبّر عن صراع بين تخصصين يتنافسان على تعريف العقل ومعايير المعرفة وحدود الشرعية العلمية. فهي ليست مجرد خلاف لغوي أو فلسفي، بل نموذج مبكر لصراع بين الحقول المعرفية، يضعنا أمام سؤال مركزي: هل يجوز تحويل منهجٍ خاص بتخصص معيّن إلى سلطة كونية تقصي ما عداها، أم أن لكل علم منطقه الداخلي وحدوده التي لا يجوز تجاوزها؟

2- من الصراع إلى عبور التخصصات: أثر مناظرة السيرافي ومتى في مشروع أبو نصر الفارابي

إذا كانت مناظرة السيرافي ومتى قد كشفت عن صراع حاد بين تخصصين معرفيين متنافسين، فإن الفارابي يمثّل اللحظة التي يعاد فيها تأطير هذا الصراع ضمن أفق تكاملي يسعى إلى تجاوزه، من خلال إعادة تحديد موقع كل صناعة داخل بنية معرفية أوسع؛ يذهب محسن مهدي إلى أن الفارابي كان على وعي مباشر بأسئلة هذه المناظرة، وأنها شكّلت خلفية حقيقية لنقاشاته حول النحو والمنطق والحروف، خصوصا في سياق دروسه التي كان يشرح فيها للطلابه كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ومعاني الحروف في آنٍ واحد.[3] يدلّ هذا المعطى على أن الفارابي لم يتعامل مع الجدل بوصفه نزاعا تخصصيا مغلقا، بقدر ما اعتبره إشكالا معرفيا يستدعي إعادة بناء العلاقة بين اللغة والعقل، وبين اللسان والوجدان، على أساس تكاملي. ومن هنا استئنافه النقاش حول صناعتي النحو والمنطق، عبر منطق التوازي الوظيفي: فكل منهما يعكس مستوى من مستويات التعبير عن المعنى، أحدهما لغوي تداولي، والآخر عقلي تجريدي، ويعبّر الفارابي عن هذا التصور بوضوح حين يقرر أن "نسبة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1994) ص 237.

[2] حسن حنفي، "جدل الوافد والموروث: قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى والسيرافي عند ابي حيان التوحيدي"، مجلة فصول، ع 248/3،(1995)، ص 205.

[3] محسن مهدي، مقدمة كتاب الحروف للفارابي، (بيروت: دار المشرق1986) ص48-49.

والألفاظ"[1]، إذ يمنح النحو قوانين لضبط الألفاظ في الاستعمال، ويمنح المنطق نظائر هذه القوانين لضبط المعقولات في الذهن. وبهذا المعنى، لا يكون المنطق بديلا عن النحو، ولا النحو مجرد مرحلة أولى يُستغنى عنها، لأنها يشكّلان معا نظاما مزدوجا لتنظيم القول: قولا ملفوظا وقولا معقولا.

هنا ينتقل الفارابي من منطق الصراع إلى منطق التكامل والعبور؛ فاللغة لا تُختزل في اللسان، ولا المعنى في الذهن لذلك تكون العلاقة بينهما علاقة نسبة وترابط؛ فالترتيب النحوي يقع في مستوى اللسان، أما الترتيب المنطقي فيقع في مستوى الذهن، وما "يُشرف به الذهن" ليس ترتيب الألفاظ، إنما ترتيب المعاني. بهذا التمييز الدقيق، يؤسس الفارابي لثنائية غير صراعية: تمايز بلا قطيعة، وتكامل بلا اختزال. ويظهر هذا العبور أيضا في تحليل الفارابي لاختلاف الألفاظ بين الصناعات. فالنحو يستمد ألفاظه من الاستعمال المشهور بين الجمهور، في حين يضطر المنطق إلى وضع ألفاظ اصطلاحية خاصة، لأن اشتغاله ينصبّ على المعاني الكلية لا على الدلالات التداولية. ومع ذلك، يرى الفارابي في هذا الاختلاف دليلا على اختلاف مستويات التجريد. فالمنطق، عبر هذه القوانين، ينقل العقل من مرحلة تجريد أولى مرتبطة بالقول، إلى مرحلة تجريد ثانية تنكشف فيها العلاقات الضرورية بين القضايا، متجاوزا خصائص كل لسان دون أن ينكر ضرورتها في أصل التعبير[2].

تأسيسا عليه القول إن كتاب الحروف بالإضافة إلى أنه يهدف إلى تعريف ألفاظ منطقية جديدة، هو يهيئ العقل العربي لعبور معرفي من البيان إلى البرهان، عبر وساطة لغوية مضبوطة، لا عبر قطيعة مع اللغة الطبيعية. فالمنطق، عند الفارابي،لم يكن سلطة فوق اللغة، بقد ما شكل أفقا تجريديا يتأسس عليها ويتجاوزها في آنٍ واحد.

3- يحيى بن عدي: ترسيم الحدود التخصصية في أفق تكاملي

يمثّل يحيى بن عدي (ت. 973م) مرحلة متقدمة في تطور الجدل حول العلاقة بين النحو والمنطق، إذ ينتقل بالنقاش من منطق الصراع على الشرعية المعرفية إلى منطق الترسيم الدقيق للاختصاصات، بوصفه مترجما ومفسرا للفلسفة اليونانية، ومنخرطا في السجال الكلامي، سعى في رسالته في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي إلى إزالة الالتباس القائم بين الحقلين، عبر تحديد موضوع كل صناعة وغرضها تحديدا منهجيا صارما.

[1] أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، صححه: عثمان محمد أمين، (مصر: مطبعة السعادة، 1931)، ص 11.

2 أبو نصر الفارابي ،الالفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 100.

ينطلق ابن عدي أولا من تحليل صناعة النحو، فيقرر أن موضوعها هو الألفاظ من حيث هي ألفاظ، أي من حيث حركاتها وسكناتها وبناؤها الصوتي والتركيبي، وفق ما استقر عليه استعمال العرب. فوظيفة النحو لا تتجاوز ضبط اللفظ بحسب القواعد المقررة، ولا تمتد إلى النظر في المعاني من حيث هي معان. ومن هنا يؤكد أن ما يفعله النحو في موضوعه هو تحريك الألفاظ وتسكينها وضمّها وفتحها وكسرها على سنة العرب، وأن هذا الفعل هو بعينه غاية الصناعة ومقصوده، حيث يقول في هذا الصدد " إن الموضوع لصناعة النحو هو الألفا [...] فلننظر ما الذي تفعله صناعة النحو في الألفاظ التي هي موضوعها. فانّا نجد ذلك هو ضمّها إياها وفتها وكسرها، وبالجملة، وتحريكها وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب إيّاها، فإن ذلك هو الذي تقصده، وهو الذي تحدثه فيها وهو الذي انهت اليه سكنت عن حركتها"[1] ويعزّز التحديد السابق بالتمييز بين الألفاظ المعرّبة وغير المعرّبة، معتبرا أن معيار النحوية لا يقوم على الدلالة، بل على مطابقة اللفظ لقوانين الاستعمال العربي. كما يحذّر من وهم شائع قد ينشأ من كون النحاة يتعاملون غالبا مع ألفاظ دالّة على معانٍ، فيتوهم أن مقصدهم هو المعاني ذاتها، بينما الأمر لا يعدو كونه اشتغالا لفظيا محضا. قول في ذلك: "فلا يغلّطنك قصد النحويين بالألفاظ الدالة على المعاني ويجابهم فتحا وضما أو كسرا أو غير ذلك من حركاتها أو سكونها من قبل المعاني التي تدل عليها، وذلك أنهم يضمون الألفاظ الدالة على المفاعلين ويصبون الدالة على المفعول بهم. وها فهم مُشّبه موهم أن قصد صناعتهم الدلالة على المعاني فيحملك ذلك إلى أن تعتقد أن صناعة النحو هو المعاني" [2] فالنحو، في نظره، ينظر في جميع الألفاظ، سواء كانت دالّة على معان أم غير دالّة، دون ازدواج في القصد أو انتقال إلى حقل آخر.

بعد ينتقل ابن عدي إلى تحديد موضوع صناعة المنطق وغرضها، فيقرر أن موضوعها هو الألفاظ الدالّة على الأمور الكلية، أي الكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. منها فإن اشتغال المنطق بهذه الألفاظ يكون من حيث إمكان تأليفها تأليفا يؤدي إلى الصدق. وبالتالي المنطق يكتفي القضايا المؤلفة التي يمكن أن تُوصَف بالصدق أو الكذب. ومن ثمّ، فإن غاية المنطق هي التأليف البرهاني الذي يفضي إلى العلم اليقيني[3]. يُستخلص من هذا التحليل أن ما تفعله كل صناعة في موضوعها هو بعينه غرضها: فالنحو غايته ضبط الأشكال اللفظية وتنظيمها بحسب العرف اللغوي، في حين أن المنطق غايته تنظيم المعاني الكلية عبر تأليف قضايا صادقة. وبذلك يقرر اختلاف الصناعتين

1 يحي بن عدي، تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي ، تحقيق: سحبان خليفات، (عمان: منشورات الجامعة الأردنية، 1988)، ص 417-416.

2 المصدر نفسه، ص 417.

3 المصدر نفسه، ص 423.

من حيث الموضوع والغرض معا: فموضوع النحو هو الألفاظ مطلقا، دالّة كانت أو غير دالّة، أما موضوع المنطق فهو الألفاظ الدالّة على الكليات دون الجزئيات؛ وغرض النحو هو التقويم اللفظي، في حين أن غرض المنطق هو تحصيل الصدق البرهاني.

غير أن هذا الفصل يُفهم عند ابن عدي ، بوصفه تقسيما وظيفيا للمعرفة يهدف إلى حماية كل صناعة من تعدي مجالها بوصفه لا كعودة إلى منطق القطيعة أو الصراع.

فتمييز الحدود هنا شرط للتكامل لا نقيض له: إذ لا يمكن للمنطق أن يشتغل دون لغة مضبوطة، كما لا يحتاج النحو إلى ادعاء وظيفة برهانية ليست من شأنه. وبهذا المعنى، يقدّم ابن عدي نموذجا ناضجا لإدارة العلاقة بين التخصصات، يقوم على الفصل المنهجي داخل أفق معرفي واحد، لا على الهيمنة أو الإقصاء.

4- السجال يصل إلى الأندلس: مناظرة البطليوسي و ابن الصائغ(ابن باجة).

بعد أن استقر الجدل حول العلاقة بين النحو والمنطق في المشرق، متجسدا في مناظرة أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس، مرورا بموقف الفارابي وصولا أطروحة يحي بن عدي، انتقل هذا السجال إلى الأندلس ضمن سياق ثقافي ومعرفي مغاير، اتسم بتفاعل كثيف بين الفلسفة الوافدة من المشرق والخصوصيات اللغوية والأدبية للأندلس، وفي هذا السياق، لم يعد النقاش مقتصرا على تحديد مشروعية المنطق أو استقلال النحو، بل تحوّل إلى مساءلة أعمق تتعلق بحدود تداخل الصناعات (التخصصات) وإمكان عبورها، كما يتجلى بوضوح في مناظرة البطليوسي وأبي بكر ابن الصائغ المعروف بـ ابن باجة.

يمثّل البطليوسي نموذج العالم اللغوي الأندلسي الموسوعي، الجامع بين النحو والأدب والبلاغة، مع حسٍّ جمالي ينعكس في تعاطيه مع النص الشعري واللغة الحيّة. في المقابل، يجسّد ابن باجة الفيلسوف والمنطقي الأبرز في الأندلس، المتأثر بأرسطو والفارابي، والذي يتعامل مع اللغة من زاوية عقلانية تحليلية، تُخضعها لمقتضيات المعنى الكلي والصدق البرهاني. وقد انطلقت المناظرة بينهما من سؤال نحوي ظاهري حول إعراب بيتَي الشعر:

عنَيْتُ قَصيراتِ الحِجَال ولمْ أُرِدْ * قِصارَ الخُطا شرَّ النِّساءِ البَحاتِرِ**[1]

1 البطليوسي، رسائل في اللغة ، تحقيق وليد محمد السراقبي، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، 2008)، ص257.

غير أن هذا السؤال سرعان ما تحوّل إلى إشكال إبستمولوجي أوسع، يتعلق بعلاقة التحليل النحوي بالتحليل المنطقي، وحدود ما يجوز فيه المزج بين الصناعتين، وبينما أجاز النحاة وجوها إعرابية متعددة، أصرّ ابن باجة على أن المنطق يفرض تعيينا واحدا لا يحتمل التعدد، مؤداه أن "البحاتر" هو المبتدأ و"شرّ النساء" هو الخبر، لأن القصد المعنوي للشاعر "في نظره" هو الإخبار بأن البحاتر شرّ النساء. وهكذا أخضع التحليل اللغوي لمفاهيم منطقية من قبيل الموضوع والمحمول، وجعل المعنى المجرّد معيارا حاسما في ضبط الإعراب؛ في المقابل، لا يرفض البطليوسي هذا الوجه المنطقي بوصفه باطلا، لكنه يرفض تحويله إلى وجه وحيد ملزم؛ فالقول المنطقي، في نظره، "مختار" من جهة المعنى، لكنه لا يُبطل الوجوه النحوية الأخرى التي يجيزها الاستعمال العربي. ومن هنا ينتقل النقاش من مسألة إعرابية جزئية إلى سؤال منهجي مركزي: متى يجوز المزج بين الصناعات، ومتى يكون هذا المزج إخلالا بمنطق كل صناعة؟

يصوغ البطليوسي اعتراضه على تداخل النحو والمنطق في مستويين متكاملين: الأولى فلسفي: يرى البطليوسي أن كل صناعة ينبغي أن تُحمل على القوانين المتعارف عليها بين أهلها، وأن إدخال صناعة في أخرى لا يتم إلا لأحد سببين: إمّا الجهل بحدود الصناعة، أو قصد المخالطة والانتقال من حقل إلى آخر عند انسداد مسالك التعبير داخل الحقل الأول. وبذلك، فإن إخضاع النحو لمنطق البرهان لا يُعدّ تقدما معرفيا، بل خلطا بين مستويات تحليل مختلفة[1]. والثاني نحوي: يؤكد البطليوسي أن النحو، بخلاف المنطق، يسمح بتسامحات ومجازات لا تقوم على التطابق الصارم بين اللفظ والمعنى. فالإسناد في العربية قد يقع في اللفظ على شيء، بينما يكون في المعنى مسندا إلى غيره، اتكالا على فهم السامع وسياق الخطاب. ويستشهد لذلك بأمثلة يقرّها النحاة، مثل: "أُعطي درهمٌ زيدا" و"ضُرب بزيد الضرب" و"خرج بزيد اليوم"، حيث يقع الإسناد اللفظي على ما ليس هو الفاعل المعنوي.[2] وهذه الظاهرة تدلّ على أن صناعة النحو تشتغل بمنطق تداولي سياقي، لا بمنطق الصدق الصوري.

ومن هنا، يخلص البطليوسي إلى أن النحو والمنطق صناعتان مختلفتان في مناهجهما ووظائفهما: فالنحو يعالج اللغة في استعمالها الحي، حيث قد تتعدد الوجوه ويُكتفى بفهم المقصود، أما المنطق فيشتغل على القضايا من حيث هي قابلة للانعكاس بين الموضوع والمحمول دون أن يتغير الحكم. وإذا كانت القضايا المنطقية تنعكس ويبقى صدقها واحدا، فإن القضايا اللغوية لا تخضع لهذا المعيار الصوري الصارم.

1 مصدر سابق، ص 259.

2 مصدر سابق ص 259.

تكشف مناظرة البطليوسي وابن باجة عن مرحلة جديدة في تطور الجدل بين النحو والمنطق: اذ أضحت سؤالا حول حدود عبور التخصصات: متى يكون الاستعانة بالمنطق إغناء للتحليل اللغوي، ومتى يتحول إلى إخلال بمنطق اللغة واستعمالها؟ وبهذا المعنى، يمثّل السياق الأندلسي انتقالا من الجدل حول الصراع، إلى وعيٍ نقدي بضرورة ضبط التداخل بين الصناعات دون إنكاره أو إطلاقه.

خاتمة

لا يُفضي تتبع جدل النحو والمنطق في التراث العربي الإسلامي، من بغداد إلى الأندلس، إلى حسمٍ نهائي لصالح أحد الطرفين، بقدر ما يكشف عن إشكالية بنيوية تتعلق بكيفية تنظيم المعرفة وحدود اشتغال تخصصاتها، فقد بدأ هذا الجدل في صورة صراعٍ على المشروعية بين صناعتين تتنازعان تعريف العقل ومعايير القول الصحيح، ثم ما لبث أن تطوّر، مع الفارابي، إلى محاولة تركيب وظيفي تتجاور فيه اللغة والمنطق دون اختزال، قبل أن يبلغ، مع يحيى بن عدي والبطليوسي، مرحلة ترسيم دقيق للحدود بين التخصصات بوصفه شرطا لتفادي الخلط المنهجي. غير أن هذا المسار يمكن فهمه بوصفه تشكّلا تدريجيا لوعي إشكالي بطبيعة العلاقة بين التخصصات ذاتها، فكل محاولة للفصل الصارم بين النحو والمنطق، وإن بدت ضرورية لضبط المجالات، تعيد إنتاج سؤال التداخل من جهة أخرى، كما أن كل دعوة إلى التكامل أو التوازي الوظيفي تظل مهدّدة بخطر الهيمنة المنهجية أو تمييع الفروق الإبستمولوجية. ومن ثمّ، فإن عبور التخصصات لا يظهر هنا كحلّ تركيبي جاهز، بل كتوتر دائم بين الحاجة إلى التمييز والحاجة إلى التفاعل.

يكشف هذا الجدل التراثي، عن إدراك مبكر لتعقّد اللغة بوصفها في آن واحد نظاما تداوليا تاريخيا، وبنية قابلة للتقنين العقلي، وهو إدراك يضعنا أمام معضلة لا تزال حاضرة في النقاشات المعاصرة: كيف يمكن التفكير في اللغة دون اختزالها في قواعد شكلية، ودون تفكيكها إلى استعمالات سياقية منفلتة من كل معيار؟ وكيف يمكن للمنطق أن يسهم في تنظيم المعنى دون أن يتحول إلى سلطة عابرة للتخصصات تقصي منطق اللغة واستعمالها؟ من هذا المنظور، لا يدعونا المقال إلى استعادة الجدل بين البيان والبرهان بوصفه تراثا مغلقا، ولا إلى إسقاط نظريات حديثة عليه إسقاطا آليا، بل إلى إعادة التفكير فيه كفضاء إشكالي يسمح بتطوير مقاربة عابرة للتخصصات، تبقي على توتر العلاقة بين النحو والمنطق بدل السعي إلى إلغائه.

إن عبور التخصصات، كما يكشفه هذا المسار، هو ممارسة نقدية واعية بحدود كل تخصص وإمكاناته، وبأن إنتاج المعرفة لا يتم إلا في منطقة التماس بين المناهج، حيث يكون السؤال مفتوحا، والمعنى غير مكتمل.من هذا المنطلق

يمكن القول إن القيمة النظرية لهذا الجدل تكمن قدرته على مساءلة نماذج التفكير ذاتها، وعلى فتح أفق لفلسفة لغوية عربية معاصرة، تُؤسَّس بل على وعيٍ تاريخي وإبستمولوجي يجعل من عبور التخصصات شرطا للفهم، لا غاية نهائية له.

المراجع | References

- ابن السيد، البطليوسي. رسائل في اللغة ، تحقيق وليد محمد السراقبي. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، 2008.
- بن عدي، يحي. تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي ، تحقيق: سحبان خليفات، عمان: منشورات الجامعة الأردنية، 1988.
- الفارابي، أبو نصر. الالفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1986.
- الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1986.
- الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم، صححه: عثمان محمد أمين، مصر: مطبعة السعادة، 1931.
- التوحيدي، أبي حيان. الإمتاع والمؤانسة، مراجعة: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت: المكتبة العصرية،2011.
- بور، دي. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو زيد، بيروت: دار النهضة العربية، 1981.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- حنفي، حسن. "جدل الوافد والموروث: قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى والسيرافي عند ابي حيان التوحيدي"، مجلة فصول، ع 248/3، 1995.
- Kuşlu ,Harun. "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?", İslam Araştırmaları Dergisi, doi:10.26570/isad.571486,2019.
- Abdelali Elamrani,Jamal. "Grammaire Et Logique d'Après le Philosophe Arabe Chrétien Yahya Ibn Adi", Arabica, T. 29, Fasc. 1, 1982.

الخطـــاب السياسيّ في كاريكاتير ناجي العلي: أنطولوجيا الصورة وجدلية الخطاب

Political Discourse in Naji al-Ali's Cartoons: The Ontology of the Image and the Dialectics of Discourse

رولا القطّاوي **Rula Al-Qatawi**

جامعة القيروان (تونس) **University of Kairouan**

rmqattawii1997@gmail.com

الملخص

استطاع ناجي العلي تجريد الواقع من خلال بناء خطاب بصريّ أنطولوجيّ تتقاطع فيه الأيقونة مع البنية اللّسانيّة في تشكيل توجّه نقديّ يتجاوز حدود الممكِن السياسيّ، وقد أوجد العلي فضاء تداوليًّا سعى من خلاله أن يُعيد توزيع السلطة والمعنى في ظل واقع تهيمن عليه المنظومة السياسيّة البحتة، حاول من خلال كاريكاتيره استنطاق منظومة متكاملة من الشخوص والرموز التي تتحدى سقف الحريات المحدود التي يعتبرها البعض أمورا فوق النقد، حيث تنتقل اللوحة الكاريكاتورية من وصفها صورة إلى نصّ سيميائيّ مفتوح يحتمل مقاربات عدّة تُقرَأ في ضوء الخلفيات المعرفيّة والثقافيّة لدى الجموع، وبالتالي، يمارس الكاريكاتير فعله المنشود في شحن الوعي الجماعيّ بآليات التحريض الرمزيّ والخطاب المقاوِم. كان العلي على وعي تام بأثر الكاريكاتير وتأثيره على الجمهور والرأي العام الفلسطيني والعربي على حد سواء، يأتي ذلك في سياقات تداوليّة وسيميائيّة وظّفها العلي في مشهد يزاوج فيه بين الكلمة والصورة، وفي ذلك صياغة فلسفيّة للواقع السياسيّ يتقاطع فيه اللّفظ اللُّغوي مع الدالّ البصريّ، وهذا سبيل لتكثيف المعاني التي تتضمّن مفارقات تجرّد الهيمنة السلطويّة، وتعرّي أيدولوجيّتها، كما تستدعي المخيال الجمعيّ نحو الفعل التأويليّ؛ فالكاريكاتير يقتضي خطابا جدليّا في أُطر ديناميّة هدفها إعادة تشكيل العلاقة بين الأنا والآخر.

الكلمات المفاتيح: كاريكاتير، الخطاب السياسيّ، ناجي العلي، سيمياء، صورة، الجنس الخطابيّ، التداولية، أنطولوجيا، الهوية،

Abstract

Naji al-Ali succeeded in abstracting reality through the construction of an ontological visual discourse in which the icon intersects with linguistic structure to shape a critical orientation that transcends the limits of political possibility. Al-Ali created a discursive space through which he sought to redistribute power and meaning within a reality dominated by purely political mechanisms. Through his caricatures, he animated a comprehensive system of characters and symbols that challenged the restricted ceiling of freedoms—those often deemed beyond critique. In this way, the caricature moves from being a mere image to an open semiotic text, one that accommodates multiple readings shaped by the collective's cultural and epistemic backgrounds. Thus, caricature performs its intended function: charging collective consciousness with mechanisms of symbolic provocation and resistant discourse. Al-Ali was fully aware of the impact of caricature and its influence on Palestinian and Arab public opinion alike. This awareness emerged within discursive and semiotic contexts that he employed in a scene where word and image converge. In this convergence lies a philosophical formulation of political reality, where linguistic expression intersects with visual signification. Such interplay intensifies meanings that expose contradictions, strip away hegemonic authority, and lay bare its ideology, while simultaneously summoning the collective imagination toward interpretive action. Caricature, therefore, necessitates a dialectical discourse within dynamic frameworks aimed at reshaping the relationship between self and other.

Keywords: Caricature, political discourse, Naji al-Ali, semiotics, image, genre of discourse, pragmatics, ontology, identity

Received: 15-10-2025 | Accepted: 09-01-2025 | Published: 15-04-2026

مقدّمة

يمثِّل الكاريكاتير عملًا فنيًّا صوريًّا بالمعنى الضيِّق للغة، إلَّا أنَّه بمعناه الواسع يعدُّ نصًّا فلسفيًّا يتجاوز حدود الفن إلى الممارسة النقديَّة التي تجذِّر وجودها في فضاء الخطاب السياسيّ بوصفه منظومة من الرموز والمعاني، وفي هذا المقام؛ نقرأ الكاريكاتير باعتباره أحد الأجناس الخطابيَّة، وحين نتحدث عن الخطاب؛ نربطه مباشرة بلغة منطوقة أو مكتوبة، ويغيب عن الأذهان أنّ الصورة قد تكون خطابا في عُمقها التحليليّ، وهي في هذا السياق قد تكون أبلغ من الكلام في التعبير عن مقاصد معينة، حيث إنها تتضمن بعدين أساسيين: البعد الأول هو الرمزية، البعد الثاني هو البعد الأداتي على اعتبار أنّ الصورة أداة خطابية تواصلية يُتاح من خلالها ما لا يُتاح من غيرها، ولا شك أنّ الهدف الأساسي من الأجناس الخطابية هو تشكيل الهوية وخاصة عندما يتمحور الموضوع حول السياسة، ولمّا كانت الصورة جنسا خطابيا، واللغة بمفهومها السيميائي الواسع هي كل ما يحمل معنى، بحيث يعدّ كل ما هو مقبول للتفسير ومُتاح للقراءة نصا؛ نجد أن الكاريكاتير متمثّلا في صور مرسومة احتل مكانة مهمة في السياق الخطابي، وكاريكاتير العلي على وجه التحديد كان يتميز بالفرادة والجرأة، والسبب الرئيس في تميزه أنه عاش التجربة كاملة وكان جزءا من نسق معين، وبالتالي تشكّلت لديه أجندة تمحورت في أفكاره وتمظهرت في رسوماته.

واستنادًا إلى ما سبق، يمكن مقاربة تجربة العلي الكاريكاتيرية نشاطًا أنطولوجيًّا للصورة، لا مجرّد توثيق بصريّ للواقع الفلسطينيّ، يُعاد من خلاله بلورة الذات الفلسطينيّة في وجه سلطة الخطاب السياسيّ الرسميّ، فالصورة هنا تمثِّل كياناً دلاليّاً يهزّ الواقع ويُعيد رسمه من جديد في ضوء المقاومة الرمزيّة، وعليه يُعرَّف الكاريكاتير بوصفه أحد أهم الفنون التي تلعب دورا كبيرا في النقد المجتمعي والسياسي، وهو فن تمظهر في قالب ساخر مبالغ فيه، بينما يحمل في طياته عمقا معنويا ورسائل مقصودة، حيث يغالي الفنان في تصوير الواقع وإبراز عيوب الأشخاص والحكومات من خلال رسوم أكثر ما تتميز به المبالغة والرمزية، وبالتالي يعدّ لغة مصورة تعبّر عن واقع المجتمع السياسيّ والاجتماعيّ.[1]

أمَّا مصطلح الخطاب السياسيّ فيأتي في سياق هذا البحث بهدف تعيين جملة من التصوّرات والمفاهيم والرؤى والمقترحات المدروسة والمنظمة في إطار منطقيّ حول الواقع السياسيّ في نسق اجتماعيّ معيّن في حقبة زمنية محددة؛ في سبيل معالجة المشكلات بالبيئة الإقليمية والدولية[2]، فالخطاب السياسيّ هو بمثابة ترميز أيديولوجي يتخذ من السيميائية أداة بيانية له، ويعتمد كذلك على ترسانة من المفاهيم والتعبيرات الثقافية المتميزة بالانتماءات المرجعية المحددة والواضحة، وبالتالي، فإن الخطاب السياسيّ يأتي محددا للعلاقة بين قطبين، هما الحاكم والمحكوم، فهو توظيف لأفكار قد تكون دعما لوجهات نظر معينة، وقد تكون متعارضة مع تلك التوجهات[3].

1 علي منعم القضاة، «فن الكاريكاتير في الصحافة البحرينية»، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 8 (2012): ص 152–164.

2 محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 26.

3 المنصف وناس، «في سوسيولوجية الخطاب السياسي: الارتكازات النظرية للخطاب السياسي العربي المعاصر»، دراسات عربية، العدد 8 (1982): ص 30–43.

وقد تناولت دراسة لخالد الفقيه[1](2008) موضوعا يتقاطع مع موضوع البحث، وجاء موسوما بـ "التنمية السياسية المترتبة على حركة الوعي في كاريكاتير الفنان ناجي العلي"، حيث ركّز الباحث فيها على مسألة صناعة الوعي السياسي التي تبنّتها رسومات ناجي العلي، لأنها تلعب دورا فاعلا في تشكيل التنمية السياسية، كذلك تعمل على صياغة مخيال جماعي على الصعيدين الفلسطيني والعربي، وبيّن في متن دراسته أنّ نقطة الحسم عند ناجي العلي تكمن في تحقق الوعي ، فقد أولاه أهمية كبرى في إطار تطوير حلول بما يخصّ القضية الفلسطينية، واعتبر الوعي هو العمود الفقري الذي نركن إليه في عملية صناعة جيل مقاوم يسعى إلى تحرير فلسطين وإعادة هيكلة البيت الفلسطيني.

وهناك دراسة أخرى لفايد العابودي[2] (1989) حملت عنوان " في الذكرى الثانية لاستشهاد ناجي العلي دراسة في كاريكاتير ناجي العلي"، جاءت في ثلاثة فصول، عرض الباحث فيها لشخصية ناجي العلي وحياته بشيء من التفصيل، فذكر قصة سفره إلى الكويت بعد لجوئه من لبنان، ثم تطرّق إلى مواقفه إبّان حرب لبنان التي شنّتها قوات الاحتلال الإسرائيلية، وبعدها تناول واقع الكاريكاتير في العالم العربي، مضمّنا إياه كاريكاتير ناجي العلي.

1. الخطاب السياسيّ في إطارفن الكاريكاتير

إنَّ تحليل الخطاب السياسيّ في كاريكاتير العلي يأتي في ضوء مقاربة سيميائيّة فلسفيّة تراوح بين قراءة لسانيّة للخطاب من جهة، حيث تتجلَّى في التعليق النصّيّ الذي اعتمده العلي، ومن جهة أخرى لا بد من التحليل الأنطولوجيّ للكاريكاتير بوصفه صورة تعكس وجودًا دلاليًّا تقتضي معانٍ جوهريّة لا تقلّ عن الكلمات في قدرتها على إنتاج المعاني المركّبة، ومن هذا المنطلق يعدّ الكاريكاتير فنّا يجسّد الكلمة في صورة تكاد تنطق بسبب عمق تصويرها للواقع، ونجده دائما يعكس وجهة نظر الشعوب في الجانب السياسي والاجتماعي، ولكنّ تركيزنا في هذا الإطار ينصَبّ على الأحداث السياسية، ويمكننا القول إنه أقرب المواد الصحفية وصولا إلى أذهان الناس ووجدانهم، لما يتضمنه من إثارة انتباههم لقضايا المجتمع ومشكلاته، وبدوره هنا يعد فنّا ساحرا ساخرا، يتضمن مساحات عديدة للفهم، ويحمل في مضامينه قراءات ومسارات عديدة في تفسيره، وهو أحد "الفنون التعبيرية الذي لا يجد الناس صعوبة في فهمه وتقديره، ويعني الابتعاد عن التناغم الهندسي المنتظم للشكل، أو يعني عدم الاهتمام بالنسب الطبيعية، ويعني أيضاً المبالغة والتشويه في الشكل"[3] (طاهر، 2003: 13)، بالإضافة إلى كونه نقدا لاذعا لواقع سياسي مستبد، وترجمة للمفارقات السياسية في كافة أطرها، ولا شك أنه شكل من أشكال المقاومة المدنية وصورة من صور الحرب الباردة، غايته الأساسية لفت أنظار الجماهير وصناعة وعيهم، ويعتمد بشكل أساسي ومنهجي على السخرية والتهكم والمبالغة في إظهار الشيء، وهنا يطرح الرسام الفكرة بطريقة

1 خالد الفقيه، التنمية السياسية المترتبة على حركة الوعي في كاريكاتير الفنان ناجي العلي (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، رسالة ماجستير، 2008).

2 فايد عبد المجيد العابودي، في الذكرى الثانية لاستشهاد ناجي العلي: دراسة في كاريكاتير ناجي العلي (مجد الكروم: روضة الشهيد ناجي العلي، 1989).

3 كاظم شمهود طاهر، فن الكاريكاتير: لمحات عن بداياته وحاضره عربيًا وعالميًا (عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2013)، ص 13.

غير نمطيّة فيها قدرة كبيرة على التحليل والتفكير النقدي، وهو بهذا يعطي صورة شاملة وحضورية للمشهد السياسي، وباعتقادي أن الصور المرئية أكثر تعبيرا عن الماضي والحاضر والمستقبل.

أولا: الكاريكاتير بوصفه جنسا خطابيا

يقدم الكاريكاتير معالجة صوَريّة لأشكال الصراعات الخطابية بين الشعوب والسلطات الحاكمة، كذلك يؤطّر للصراعات بين الشعوب والاستبداد بكافة أشكاله وألوانه سواء أكان مصدره حكما مدنيا، أو احتلالا عسكريا، وهو بالتالي أحد أساليب المقاومة الخطابية التي تستنجد بها الشخصيات التي تعيش في واقع ديكتاتوري، بهدف مواجهة بطش وفجور السلطات، ويبدو أنّ الكاريكاتير يصنع خيالات ينتقم فيها المتضررون والمهمشون من الجماعات المضطهِدة من خلال تجسيدهم في صور ورسومات تحمل في طياتها نقذا لاذعا لهم، بالإضافة إلى عبارات مقتضبة تعكس سوداوية الواقع الذي اختلقه الساسة وأتباعهم.

تتعدد سياقات الكاريكاتير بتعدد الأفكار والقضايا التي يعالجها الفنان، والمبنى الأساسي الذي نركز عليه دائما هو التحليل السياقي بحيث نربط الصورة بالواقع الحي بكل تعقيداته، إذ إنّ الصورة بحدّ ذاتها قادرة على مخاطبة الجمهور والشخوص على اختلافهم، ويمكنها تجسيد السياقات الحيّة من خلال مجموعة من الخطوط المتشابكة التي تشكّل في نهاية الأمر لوحة فنية بسيطة في المبنى، معقدة في المعنى؛ لهذا يعتبر الكاريكاتير واحدا من أهم أشكال الأجناس الخطابية، فالجنس الخطابي يترجم الواقع في المتن اللغوي باعتباره قوانيناً ونُظُماً تحكم أنواع معينة من المتون اللغوية، ويمكن اعتبار هذا تعريفا للجنس الخطابي بمعناه الضيق، ذلك أن السياقات الجديدة تجعل المفكر يحاول أن يبحث عن طرق أخرى تحمل سمات أكثر فاعلية وقدرة على تحريك الجمهور واستثارته، وبما أنّ تعريف الجنس الخطابي بمعناه الضيق يقتصر على المتن اللغوي، يمكن أن نوسع الرؤية، ونقول بأنّ الخطاب يشمل المتون اللغوية والصورية، بالإضافة إلى أي شكل من أشكال التواصل المباشرة وغير المباشرة التي تحقق بدورها صناعة وعي وصياغة فِكر، وعندما نمعن النظر في أي لوحة كاريكاتورية نجد أنها لا تقتصر فقط على الرسوم إنما تحتوي على عبارات موجزة تتحقق من خلالها غاية الفنان، وهذا يُضيف للوحة معنى مركّزاً ومكثفاً وترجمة لغوية لمكنونات النفس، وغالبا ما يكون البعد الترميزي للغة في رسومات الكاريكاتير أكثر وضوحاً من البعد الأداتي لها.

ثانيا: دور الخطاب السياسي في شحن غضب الجماهير-الكاريكاتير- أنموذجا

تبحث الجماهير عن الحقائق وتلهث وراء محاسبة الأنظمة الحاكمة التي تتسبب في تسييس الواقع وإخضاعه لها حسبما تريد، وبما يخدم مصالحها، ولكن مغزى الحديث هنا هو النظر في الطريقة التي تتبعها الشعوب ممثَلة بالجماهير في مطاردة الفساد الناتج عن تلك السلطات الحاكمة؛ إذ إننا غالبا ما نلحظ أنّ الجماهير لا تهتم بالبحث عن الأدلة والبراهين، إنما تنظر في الواقع في إطاره العام وتسعى إلى محاكمة السلطات على أساسه، وهذا يأتي عكس ما يتبناه الفرد في الحكم على السلطات الحاكمة، حيث إنه يبحث بدقة في المعطيات المباشرة والمبطنة؛ لإثبات إدانة الحكومات بكافة الأدلة والبراهين، وإنْ قلنا إنّ الجماهير تتكون من مجموعة من الأفراد، فهذا لا يشترط أنْ يتبنى كل واحد منهم وجه النظر

الفاحصة في جمع الأدلة والبراهين، فحال الفرد مع الجماعة يختلف عن حاله مع نفسه، وتلعب السيكولوجية دورا أساسيا في هذا الصدد، فعندما ننظر في ردود فعل الجمهور تجاه قضية معينة، في أكثر الأحيان سنجد الواحد منهم مؤثرا في الآخر وهكذا دواليك، كذلك سنشهد ارتفاع الحس القومي والنزعة العاطفية طاغية بين الجماعات، لكن الفرد سينظر إلى الأمور بواقعية أكثر، وقدر لا بأس به من المنطقية؛ محاولا الوصول إلى حالة من الموضوعية والاتزان في إصدار الأحكام، ولكن وجبت الإشارة هنا إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي أنّ الجماهير إن وجدت من يقودها ويحرك مسارها نحو الهدف المنشود بطريقة ذكية؛ فإنها ستصل لا محالة إلى بر الأمان .

واستكمالا لما سبق يأتي دور الكاريكاتير واضحا في صياغة الوعي القومي، وتوجيه سلوك الجماهير إلى حراك ما، وفق أيدولوجية مدروسة بدقة، فهو الوسيلة الأمثل التي تشحذ همم الجماهير وهي بالضرورة ستشعل دواخلهم للوصول إلى تحقيق العدالة، والتخلص من بؤر الفساد، ولمّا كان الكاريكاتير يقترب من الأساليب الإعلامية إلى حد ما، باعتباره كاشفاً للسياسيين وفاضحا لثغراتهم؛ وجدناه مدعاة للحديث والنقاش مما يؤثر على تشكيل الرأي العام[1]، وجدير بالذكر في هذا المقام أن نبين الاستراتيجية التي يتحرك بها صاحب الكاريكاتير، فهو شخص يتّصف بالذكاء والدهاء، علاوة على الجرأة التي لولاها لمَا نضح قلمه بهذا التعبير اللاذع في وصف الحكومات وتصويرها في سياقات لا يتجرأ أفراد المجتمع على انتقادها، وبهذا يعتبر الفنان الكاريكاتوري شخصاً مجازفاً من الطراز الأول؛ كونه يعرف عاقبة الجرأة التي أقدم بها على انتقاد السلطات وأفعالها، وكثيرا من فناني الكاريكاتير لاقوا حتفهم نتيجة أعمالهم الفنية، فالحكومات تدرك جيدا ماهية هذا الفن وأثره الكبير على الجماهير، وأبرز هذه النماذج ناجي العلي الذي بقي مطارَداً من السلطة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي إلى أنْ استطاعوا اغتياله؛ إخماداً لعبق فنّه وكبتاً لتأثيره على الجمهور الفلسطيني العربي.

2. استراتيجيات ناجي العلي في توجيه الخطاب

لا تعكس مسيرة ناجي العلي في هذا الإطار تجربته لوحده بقدر ما تعكس المسار الطويل للمشهد الفلسطيني بصور ومنعطفات شتى يمر بها المقيم في فلسطين والمهجر والمغترب، ولكن الملفت في شخصية ناجي العلي أنه استطاع أن يتمرد على الحكومات والأنظمة العربية، والاحتلال الإسرائيلي، فعِزّة نفسه أبت إلا أنْ ترُدّ الصاع صاعين، فأبى الظلمَ والتسلّط بكلّ أشكاله، وردّ على المستبدين بكاريكاتيره الذي أصابهم كما لو كان سهما حادا له وقعه على المتسلطين، فدائما ما نجده يصوّر الواقع وينتقد الساسة والاحتلال الإسرائيلي، مضمّنا لوحاته جلّ غضبه عليهم، ومن خلال اطلاعي على مسيرته فإنه لم يقتصر في نقده على إيراد وجهات نظره ونقده السياسي في لوحاته الكاريكاتيرية فقط، إنما تخطى ذلك فكانت له مشاركات نقدية لاذعة في الندوات التي تُعقد في الإطار السياسي الفلسطيني منتقدا بها السياسيين من أعضاء السلطة الفلسطينية في منظمة التحرير، كذلك له لقاءات متلفزة مع الإعلاميين، وهو إعلامي أيضا إلى جانب كونه فناناً كاريكاتورياً، فكان عضواً فاعلًا في مضمار الإعلام.

1 A. G. Dorise, Influence and Authority: Political (New York: Oxford University Press, 1975), p. 197.

ومن خلال إمعان النظر في رسومات العلي، ومحاولة فك الشفرات التي استخدمها كاستراتيجيات في عمله كفنان، ليستثير بها غضب الشارع العربي الفلسطيني؛ وجدنا أنه اعتمد على أيدولوجية معينة في توجيه خطابه لتلك الجماهير، والمتلقين من السياسيين والمحتل الإسرائيلي على حدّ سواء، وسنحاول في هذا المبحث إيراد بعض من هذه الأيدولوجيات المعتمدة في كاريكاتوره السياسي، عدا عن ذلك أنها تحمل أبعادا أيدولوجية متعلقة إلى حد كبير بمسألة الهوية، وهذه مسألة محورية لا بد منها، فهي بدورها تساهم في صياغة الهوية وبلورتها، وتنظر في المقاربات التي تدخل في هذا الصدد.

- **الاستراتيجية الأولى: النقد اللغوي**

يستوجب الحرف المكتوب أن يكون محمّلا ببعد أيديولوجي وهذا يندرج تحت الوظيفة الرمزية للغة؛ إذ إنّ اللغة عبارة عن منظومة اجتماعية لها وظائف معينة تساهم في إنشاء الواقع، فاللغة هنا ممارسة اجتماعية؛ وعليه ستكون العلاقة بين اللغة والواقع علاقة جدلية، وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذه الاستراتيجية تختلف عن التناصّ في كونها من تأليف وصناعة الرسام الكاريكاتوري، والمشترك بين الاستراتيجيتين أنّ كِليهما يشكّل كلاماً أو لغة مكتوبة، وتجلّى فعل العلي في لوحاته بتضمين النقد اللغوي للصورة المرسومة وليس العكس، وذكرنا آنفا سبب اعتماده هذه الاستراتيجية، فعندما كان يلصق عباراته اللاذعة على لوحاته، فإنه مدرك بلا شك أنّ هناك سلطة في النص وسلطة أخرى خارج النص، حيث إنّ هذه النصوص تعكس الخطاب الشعبي والخطاب السياسي السلطوي في آن واحد، وهنا يتوجّب علينا تحليل المستوى اللغوي وبعدها ننتقل إلى تحليل المستوى السياسي الاجتماعي؛ كي نستطيع التوصل إلى تحليل شامل للصورة.

إنّ العلاقة بين المتن اللغوي والوظيفة التي استخدم من أجلها علاقة وثيقة يجب أن تتمظهر في السياق الذي جاءت فيه، مثل استخدام عبارة استفهامية لنقل معلومة، وهي بالتالي وظيفة سوسيو لسانية؛ لأنها تركز على ما يمكن أن ننجزه من خلال اللغة وما ينتج عنها من جلاء للمعاني بغض النظر عن المقام الذي وردت فيه[1]، وفي اللسانيات الاجتماعية يقع التركيز في التحليل على المتون اللغوية ذات الأساليب الإنشائية حيث إنّ هذه الأساليب فيها وظائف مكثفة وتحمل مضامين أكثر من غيرها.

- **الاستراتيجية الثانية: المفارقة**

غالبا ما تعتمد المفارقة في الرسوم الكاريكاتورية على عنصرين أساسين: أولهما: اللغة وتتجلى بوضوح في رسم ناجي العلي، إذ إنه يعتمد على إيراد نصوص أو عبارات مقتضبة إنْ جاز التعبير، وتختلف اللغة بمستواها هنا ما بين العامي

J. R. Firth, The Tongues of Men and Speech (London: Oxford University Press, 1978), 139.1

والفصيح، وفي المحصلة هدفها هو طرح الرؤية واضحة جليّة في عجلة المفارقة بين الشخص الذي ينطق في الصورة والمتلقي، ويأتي ذلك في سياقات مختلفة، أما العنصر الثاني يتمظهر في الصورة الكاملة.

- **الاستراتيجية الثالثة: التناص**

يعتمد ناجي العلي في رسوماته على التناصّ بكثرة، بعدما كان لديه موقف بهذا الخصوص، فكان يرى أنّ الصورة دون تعبير لغوي قد تكون أبلغ وأكثر قدرة على إيصال الرسالة للمتلقي، رأيناه عزف عن تلك القناعة، وصار يعتمد التناص في جميع رسوماته، ومسوغ ذلك اقتناعه بأن التناص الذي يورده في لوحاته يساهم في تكثيف المقاصد، وتركيز المعاني والمضامين، وتساهم أيضا في الفهم بالرغم من اختلاف المستويات الثقافية والفكرية للجمهور، وشأن التناص هنا هو توصيف الواقع وتقديم رؤية معينة.

تكمن فكرة التناص في استدعاء ذهن المتلقي لشيء ما تحتفظ به الذاكرة من مفارقات أو سياقات تتعلق بأمر ما، أي أنها فكرة مستنسخة عن نص سابق وجاء دورها كي تُوظف في المشهد الكاريكاتوري لتشكيل أفق جديد، ويمكن أن يعطي الفنان بُعداً مختلفاً لهذا التناص.

3. أثر الكاريكاتير في صياغة الوعي القومي

سنعتمد في هذا المبحث على إيراد بعض من لوحات العلي ونحللها تحليلا نقديا، وسنبيّن فيه أهم النقاط الجوهرية والتوجهات التي سعى العلي إلى إرسائها من خلال استراتيجياته، ومن خلال التحليل ستظهر الغاية الأسمى التي هَدَفَ كاريكاتير العلي إلى تحقيقها.



يُؤطر العلي في الكاريكاتير السابق لمشهد حقيقي يشمل كُلّاً من إسرائيل ولبنان وأمريكا، وعبّر عن الصفة الأبرز في كل منها، فبدأ بوصف إسرائيل بـ " شعب الله المختار" وجاء هذا الوصف في ضوء ما يدّعيه اليهود، ويأتي توظيف

استراتيجية التناص واضحا في هذه الصورة، ولو نظرنا إلى ملامح الشخصية التي تمثّل إسرائيل؛ غالبا سنرى فيها ملامح الخبث والغدر، ويمكننا القول أنّ فعل العلي هنا معبّر إلى أبعد حدّ عن مكنونات ومقاصد اليهود، فأوجز كثيرا من القول في ملامح الشخصية المرسومة، كذلك إنْ أمعننا النظر سنجد الإسرائيلي يضع خوذة على رأسه، وباعتقادي أنها تدلّ على الحماية من قِبل أمريكا، وبدا ذلك واضحا لأنّ الشخصية التي تمثّل أمريكا في الصورة تضع خوذة، ولمّا كانت أمريكا هي الطرف الأقوى؛ سيكون فعل الحماية واقعا على إسرائيل من قِبل أمريكا، ووضع شارة إسرائيل على الخوذة من باب رسمنة الموقف، وأنّ إسرائيل على قدر من الأهمية، كما أنّ في ذلك إضفاء طابع الرسمية والتأكيد على الوجودية والكينونة الإسرائيلية تحت حماية أمريكية.

ترجم العلي موقف أمريكا ومساندتها لإسرائيل، ونقرأ هذا من خلال الصورة، حيث إننا نرى يدّ الشخصية التي تمثّل أمريكا تتموقع على كتف الشخصية الممثلة لإسرائيل، وفي هذا دلالة واضحة على الموقف الأمريكي تجاه إسرائيل، كذلك يمكننا أنْ نرى يد أمريكا ممدودة وتمر من وراء ظهر الشخصية التي تمثّل لبنان، وهنا نلمس فعل الخيانة الباطنة والظاهرة، فيبدو من ملامح الشخصية التي تمثّل لبنان أنها ترى يد ممدودة خلفها، ولكنها ترضخ لسياسة الأمر الواقع، وكي لا نتجاوز استراتيجية التعليق اللغوي التي اعتمدها العلي في أغلب لوحاته، يكتب شعار " شعب الله المحتال" وقصد هنا أمريكا، وتعبيره بهذا الشعار المصنوع جاء في خضم ما يراه من ممارسات مجحفة بحق لبنان وحق الشعوب المسحوقة، إذ إن أمريكا تمارس دورا سلطويا على كثير من الدول دون مساءلة من أحد، وعطفا على مسألة استراتيجية التعليق اللغوي، لم أقلْ إنها من باب التناص، لأن العبارة المسكوكة هنا ليست شائعة ولم تَجْرِ على ألسنة الناس ولم ترد مكتوبة ولا حتى منطوقة أيضاً، إنما هي من صنع العلي.

كان العلي أحد شهود العيان على عدد من الاعتداءات التي شنّتها إسرائيل على لبنان، باعتباره أحد المهجّرين إليها، وأبرز تلك الاعتداءات حرب لبنان أو ما يُسمى بغزو لبنان عام 1882م، وأتى ذلك العدوان لدحض المقاومة الفلسطينية آنذاك، حيث كان لمنظمة التحرير الفلسطينية مكانة سياسية وعسكرية في الأراضي اللبنانية، فسعى الاحتلال الإسرائيلي إلى التخلص من المقاومين هناك، وشهد ناجي العلي هذه الأحداث كاملة، وإنْ عدنا إلى الصورة الكاريكاتورية أعلاه؛ سنجده عبّر عن لبنان بشخصية تحمل ملامحها التردد والحيرة، تظهر عليها علامات القمع وسيطرة السيادة الأمريكية عليها، كما تبدو إسرائيل كأنها تتوثب للانقضاض عليها، واستخدم استراتيجية التعليق اللغوي فقال:" شعب الله المحتار".

ولا ننسى الشخصية الأساس "حنظلة" فنراه يقف مكتوف الأيدي شائحا بوجهه عن المتلقي، يبدو بصمته كأنه شخص عارف بتكتيك اللعبة السياسية المرسومة من خلال استقراء الحاضر وطرح الرؤى المستقبلية، ومن خلال اطلاعي على كثير من كاريكاتير العلي وجدت أنّ كثيرا من تصوراته التي وثّقها في رسوماته قد تحققت بعد اغتياله، وهذا إنْ دلّ على شيء فإنه يدل على عمق التحليل وبُعد النظر، إذ إنّ النظرة الثاقبة للأمور هي التي تحدد نجاح عمل رسام الكاريكاتير ووصول نداءاته من خلال رسوماته إلى الجمهور.



في هذا الكاريكاتير يتطرق العلي لقضية الشهداء وموقفهم من الحكام العرب الذين تخاذلوا في الدفاع عن فلسطين، ولم يقفوا عند ذلك الحد إنما تواطؤا مع الحكومة الإسرائيلية وأقاموا علاقات دبلوماسية واتفاقيات سلام معها، وهنا يظهر شهيد ينازع الروح ويودّع زوجته، ويُعلّق العلي بالعاميّة الفلسطينية على لسان الشهيد قائلا: "بتعرفي يا فاطمة ليش أنا مبسوط.. مش لأني رايح عالجنة.. ولا لأني رايح أقابل ربنا. أنا مبسوط بس لأني راح أرتاح من شوفة وجوه هالحكام العرب"، بدايةً يبدي لزوجته أنه سعيد برحيله وأتى به في صيغة استفهامية يتلوها جواب لسؤاله، وأشرنا لنقطة الاعتماد على الأساليب الإنشائية أكثر من الخبرية؛ كونها تُثير التفكير وتفتح باب الفضول لتلقي إجابة، إذن بعد أنْ طرح الاستفهام، يُجيب الشهيد نفسه وزوجته إجابةً فيها مفارقة، وهذه إحدى الاستراتيجيات التي وظفها العلي بكثرة في كاريكاتيره، ويُبيّن سبب سعادته بالرحيل، حيث إنه سيرتاح من الحكام العرب ومواقفهم غير المُشرّفة، وهذا نقد لاذع للأنظمة العربية، وتظهر كذلك شخصية حنظلة في خلفية الصورة مُتعبة حزينة على واقع فلسطين وأهلها.

هناك نقطة أخرى من المهم الإشارة إليها وهي أنّ العلي كان مسيحيا، ونجده يعبّر في الكاريكاتير أعلاه عن معرفته بأنّ الجنة جزاء الشهيد، هذا الحكم من الأحكام المتعلقة بالديانة الإسلامية، وفي هذا يُحدث مفارقة، ونستطيع أنْ نرى سعة معرفته وثقافته، وقد انعكس هذا في كاريكاتيره، وعندما يرى الجمهور هذا التعليق المصنوع على الصورة يزداد التعاطي معها، ويبدو العلي شخصا مدركاً لأهمية معرفة الرسّام بتفاصيل صغيرة تهم الجمهور، ولكنها تلعب دورا كبيرا في إثارة غضب الجمهور ضد المحتل.



نقرأ في هذه اللوحة شكلانية مصطلح " الديموقراطية"، بالإضافة إلى سوداوية واقع الكتّاب في عالمنا العربي، وقد صوّر العلي تبِعَات الحرية في التعبير عن الرأي، فيظهر في اللوحة حوار بين حنظلة وأحد الكتّاب، يسدي فيه حنظلة إعجابه بمقال الكاتب حول الديموقراطية، ويسأله عمّا يكتب، فيجيبه الآخر أنه يكتب وصيته، وفي هذا دليل واضح على حالة قمع الحريات وكبت الآراء من قِبل الحكومات، فالتعبير عن الرأي هو أبسط الحقوق التي يجب أنْ يمتلكها المواطن، ولكن الواقع يعكس تشرذمًا وهوانًا في كثير من القضايا الجوهرية، ويعدّ مصطلح الديموقراطية من المصطلحات التي وقع عليها قدر كبير من التزييف والتمويه خاصة في عالمنا العربي، حيث حرصت الأنظمة العربية على إظهار نفسها بصورة تُوهم الجمهور بأنها ديموقراطية وتقبل الآراء على اختلافها، إلا أنها تنصّلت من مضامينها وخرجت عن وعودها التي وعدت بها الجماهير. أمّا فيما يتعلق بالاستراتيجية التي اتبعها العلي في توجيه الخطاب نجده اعتمد في هذه اللوحة على أسلوب الحوار، وهو من أنجع الاستراتيجيات، وأبلغها تأثيرا على الجمهور.

نتائج البحث:

من خلال ما تقدّم نخْلُص إلى:

- أهمية فن الكاريكاتير باعتباره أحد الأجناس الخطابية، لِمَا له من تأثير كبير على الجمهور المتلقي سواء أكانوا أفردا أو جماعات.
- تعدّ الصورة الكاريكاتورية خطابًا بديلًا يقاوم الميتافيزيقا السياسيّة السائدة، كذلك يُعيد النظر في تموضع الذات في فضاء سيميائيّ مفتوح لتصوّرات عدّة ومتاح لمقاربات مختلفة.

- الكاريكاتير في جوهره يحوّل الرمز البصريّ إلى بنية معرفيّة تنتِج وعيًا جمعيًّا، وبالتالي يُعدّ الكاريكاتير عند العلي ممارسة معرفيّة فلسفيّة ولسانيّة في آن واحد، بحيث تتقاطع فيه السيمياء مع التاريخ، والفلسفة مع اللُّغة، والفعل المقاوِم مع إعادة منتجة الأنا الوجودية.
- استطاع العلي أنْ يُعرب عن أفكاره وما يجول بخاطره دون الخوف من الحكومات والأنظمة، فقد تحلّى بالشجاعة والجرأة، وهذا ما ينبغي أنْ يتميّز به رسام الكاريكاتير.
- للكاريكاتير سلطة على الجماهير، كونه موجّها لتحركاتهم، وباعثا على محاسبة الحكومات الفاسدة والوقوف في وجه الظلم والقمع بشتى أشكاله، وهذا يقع في إطار الخطاب السياسي المُحنّك.
- تخاف الحكومات من الكاريكاتير، باعتباره فنّا يتجرأ عليهم، فيعلّق على أفعالهم ومفاسدهم، ويُثير الشعوب ضدهم.
- نهج العلي استراتيجيات متنوعة في لوحاته الكاريكاتيرية، ومن هذه الاستراتيجيات: التعليق اللغوي، المفارقة، التناص، الحوار وغيرها من الأساليب.

في عمق البحث هذا نؤكد على الدور التحريضي الذي يمارسه الكاريكاتير، إذ إنه يمثّل كفاحا سياسيا ممنهجا ضد السياسيين من الداخل الفلسطيني، والاحتلال الإسرائيلي، وكذلك الحكومات العربية التي انفصلت عن القومية العربية، وتواطئت مع العدو الصهيوني رغبة في تحقيق مصالحها على حساب الشعب الفلسطيني.

المراجع | References

- الجابري، محمد عابد. *الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
- طاهر، كاظم شمهود. *فن الكاريكاتير: لمحات عن بداياته وحاضره عربيًا وعالميًا*. عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2013.
- العابودي، فايد عبد المجيد. *في الذكرى الثانية لاستشهاد ناجي العلي: دراسة في كاريكاتير ناجي العلي*. مجد الكروم: روضة الشهيد ناجي العلي، 1989.
- الفقيه، خالد. *التنمية السياسية المترتبة على حركة الوعي في كاريكاتير الفنان ناجي العلي*. رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2008.
- القضاة، علي منعم. «فن الكاريكاتير في الصحافة البحرينية». *مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية*، العدد 8 (2012).
- وناس، المنصف. «في سوسيولوجية الخطاب السياسي: الارتكازات النظرية للخطاب السياسي العربي المعاصر». *دراسات عربية*، العدد 8 (1982).
- Dorise, A. G. *Influence and Authority: Political*. New York: Oxford University Press, 1975.
- Firth, J. R. *The Tongues of Men and Speech*. London: Oxford University Press, 1978.

المفهوم والتفاعل: مقاربة سوسيولوجية تحليلية

Concept and Interaction: A Sociological Analytical Approach

صبيحة الطلحاوي Soubiha Ettalhaoui

باحثة مستقلة Independent Researcher

soubihaett95@gmail.com

الملخص

تهدف هذه المقالة إلى إبراز أهمية المفهوم والتفاعل بوصفهما أداتين تحليليتين مركزيتين في البحث السوسيولوجي، لما لهما من دور أساسي في فهم الظواهر الاجتماعية وتحليل العلاقات بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع. تنطلق هذه الورقة العلمية من التأكيد على أن المفهوم يشكل بناء ذهنيا مجردا يسمح للباحث بتنظيم الو اقع الاجتماعي، وصياغة الإشكاليات، وبناء التحليل النظري، وصياغة الفرضيات العلمية. كما تميز المقالة بين المفهوم والمصطلح، مبرزة أن المفهوم يرتبط بالصورة الذهنية والاستنتاجات الفكرية، في حين يقتصر المصطلح على الدلالة اللفظية المتو افق عليها علميا. وتشير إلى أن المفهوم في علم الاجتماع يعتبر أداة اصطلاحية تحليلية متغيرة بتغير الو اقع الاجتماعي، مع التمييز بين المفاهيم النظرية والمفاهيم الإجر ائية ودورهما في بناء البحث السوسيولوجي. كما تعالج مفهوم التفاعل باعتباره عملية ديناميكية تقوم على التأثير المتبادل بين الأفراد، وتشكل الأساس الذي تبنى عليه العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات.

الكلمات المفتاحية: المفهوم، التفاعل، البحث السوسيولوجي.

Abstract

This article aims to highlight the importance of the concept and interaction as two central analytical tools in sociological research, because of their essential role in understanding social phenomena and analyzing the relationships between individuals and groups within society. This scientific paper is based on the assertion that the concept constitutes an abstract mental construct that allows the researcher to organize social reality, formulate problems, build theoretical analysis, and formulate scientific hypotheses. The article also distinguishes between the concept and the term, highlighting that the concept is related to the mental image and intellectual conclusions, whileThe term is limited to the scientifically agreed upon verbal meaning. She points out that the concept in sociology is considered a terminological analytical tool that changes as social reality changes, with a distinction between theoretical concepts and procedural concepts and their role in building sociological research. It also addresses the concept of interaction as a dynamic process based on mutual influence between individuals, and forms the basis on which social relations between individuals and groups are built.

Keywords: concept, interaction, sociological research.

Received: 09-11-2025 | Accepted: 21-01-2026 | Published: 15-04-2026

مقدمة

يشكل البحث السوسيولوجي أداة علمية أساسية لفهم الظواهر الاجتماعية وتحليل العلاقات التي تنتظم بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع، وذلك من خلال مقاربة علمية تسعى إلى تفسير السلوك الاجتماعي في سياقه الواقعي والكشف عن العوامل المؤثرة في تشكله وتطوره، ولا يمكن لهذا البحث أن يحقق أهدافه التحليلية والتفسيرية دون الاعتماد على أدوات مفاهيمية دقيقة تمكن الباحث من ضبط موضوع الدراسة وبناء إطار نظري منسجم يساعد على قراءة الواقع الاجتماعي قراءة علمية بعيدة عن التبسيط أو الانطباعية.

ويعد المفهوم من أهم هذه الأدوات، باعتباره بناء ذهنيا مجردا يسمح بتصنيف الظواهر الاجتماعية، وتنظيم المعطيات، وصياغة الإشكاليات والفرضيات، وبناء التحليل النظري. وإلى جانب المفهوم، يحتل التفاعل مكانة مركزية في التحليل السوسيولوجي، إذ يمثل العملية الأساسية التي يتم من خلالها إنتاج المعاني، وبناء العلاقات الاجتماعية، وتشكيل الجماعات واستمرارها. فالسلوك الإنساني لا يتحقق بمعزل عن الآخرين، بل يتحدد داخل شبكة من التفاعلات المتبادلة التي تؤثر في الأفراد وتوجه أفعالهم داخل المجتمع.

وانطلاقا مما سبق، ستنقسم هذه المقالة إلى محورين رئيسيين؛ يتناول المحور الأول مفهوم «**المفهوم**» بوصفه أداة تحليلية في البحث السوسيولوجي، من خلال الوقوف عند دلالاته اللغوية والاصطلاحية، والتمييز بينه وبين المصطلح، مع إبراز خصائصه ووظيفته في بناء التحليل النظري، والتفريق بين المفاهيم النظرية والمفاهيم الإجرائية ودورهما في ضبط البحث الاجتماعي. أما المحور الثاني، فسيخصص لدراسة «**التفاعل**» من منظور سوسيولوجي، عبر عرض تعريفاته وخصائصه وأهميته في فهم السلوك الاجتماعي وبناء العلاقات والجماعات، مع التركيز على مقاربة التفاعلية الرمزية وإسهامات روادها في تفسير ديناميات التفاعل الاجتماعي.

المحور الأول: المفهوم: كأداة تحليلية في البحث السوسيولوجي

يمثل البحث السوسيولوجي وسيلة علمية لفهم الظواهر الاجتماعية وتحليل العلاقات بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع، من خلال دراسة السلوك الاجتماعي في سياقه الواقعي، وتفسير الأنماط والتفاعلات الاجتماعية، وفهم العوامل المؤثرة في تكوينها وتطورها. ويعتبر المفهوم في هذا الإطار أداة أساسية، بحيث يسمح بتصنيف الظواهر وصياغة الفرضيات وبناء التحليل النظري، فهو معنى عقلي يجمع الصفات والخصائص المرتبطة بالموضوع قيد الدراسة، ويساعد

الباحث على تنظيم المعلومات وتوضيحها بشكل منهجي، ما يمكنه من فهم العلاقات المعقدة بين الظواهر المختلفة وتفسير السلوكيات الاجتماعية وتحديد الأنماط والعلاقات بين عناصر المجتمع.

يشتق مفهوم " **المفهوم**" لغة من الجذر (ف هـ م)، الذي يدل على الإدراك والعلم بالشيء، إذ جاء في المعاجم العربية كلسان العرب والمعجم الوسيط أن الفهم هو إدراك المعنى والعلم به، فالمفهوم لغويا عبارة عن معنى وفكرة عامة، يتكون من مجموع الصفات والخصائص التي توضح معنى كليا مجردا، ولا يقتصر على لفظ مفرد، بل قد يكون جملة أو تركيبا لغويا يضم مجموعة من الكلمات التي تتكامل فيما بينها لتوضيح معنى شيء معين وتمييزه عن غيره.

يعرف بأنه مجموعة الأفكار، والآراء المرتبطة بشيء ما، والتي تهدف إلى المساعدة في جعلها مفهومة بشكل أكثر وضوحا، ويعمل على وضع المفاهيم أصحاب التخصصات، والدراسات بالاعتماد على تحليل مجموعة من الأسس، والمعلومات حول موضوع ما، من أجل المساهمة في توضيح العديد من المفاهيم المرتبطة به.[1]

تتميز المفاهيم بكونها ترتبط بمواضيع معينة ضمن مجال دراسي محدد، لذلك لكل موضوع ما مجموعة من المفاهيم الخاصة به تعتمد على الاستنتاجات، أي أنه من الممكن استنتاج المفهوم بالاعتماد على دراسات حالية، أو سابقة، أو من خلال الخبرة، والمعلومات التي تتوفر عند الباحث بعد دراسته للمفاهيم دراسة كافية لا يمكن تغييرها بسهولة، أي أن المفهوم يظل ثابتا لفترة زمنية طويلة، ولا يمكن تعديله، أو تحديثه إلا في حال ظهور استنتاجات، ونظريات جديدة لم تكن معروفة في السابق.[2]

المفهوم والمصطلح مترادفات لفظية مختلفة عن بعضها البعض، بحيث لكل دلالته وماهيته، فالمصطلح الذي يعرف باللغة الإنجليزية باسم (Term)، وهو عبارة عن اتفاق لغوي بناء على صيغة محددة يتم بين مجموعة من الأفراد المتخصصين بعلم معين، ويعرف أيضا بأنه الوصف اللغوي الثابت لشيء ما، والذي يساهم في توضيح معناه، ويصبح مألوفا بين مجموعة من الأشخاص في مجال ما، تعد المصطلحات من التراكيب اللغوية المنتشرة في العديد من اللغات حول

1خضر مجد، الفرق بين المفهوم والمصطلح، مقال نشر بتاريخ 2016/05/09، شوهد بتاريخ (2026/01/25)، الرابط الالكتروني: https://h7.cl/1nUWt
2 خضر مجد، المرجع نفسه.

العالم، وتساهم في بناء الأسس اللغوية لكل لغة محكية ومعروفة بين الشعوب المختلفة، لذلك تساعد المصطلحات على توفير وصف دقيق ومناسب لمجموعة من المفاهيم المشتركة بين الأفراد في مجتمع ما، أو ثقافة معينة.[1]

المصطلح هو وسيلة لتعريف المفهوم، أي أنه يساهم في شرح، وتوضيح معنى المفاهيم بشكل دقيق وصحيح متناسب مع الموضوعات المرتبطة بها، ترتبط بالبيئة التي ظهرت فيها، أي أن كل مصطلح اعتمد على مجموعة من العوامل البيئية التي ساهمت في ظهوره، ليتحول مع الوقت لجزء من أجزاء الحياة العامة عند الأفراد، يستخدم لتوضيح المعاني، أي أن المصطلحات تعمل على شرح المعاني المرتبطة بها، لذلك يتم جمع المصطلحات الخاصة بلغة معينة في كتاب، حتى يتمكن الأفراد من الرجوع إليها، ويسمى هذا الكتاب بالمعجم.

يختلف المفهوم عن المصطلح في أن المفهوم يركز على الصورة الذهنية، أما المصطلح يركز على الدلالة اللفظية للمفهوم، كما أن المفهوم يعتمد على الرؤية الواضحة بالمجال العلمي بينما يرتبط المصطلح بالناحية الأدبية وهو لفظ يطلق على المفهوم.

رغم أن المصطلح والمفهوم قد يستخدمان أحيانا بشكل متقارب، إلا أن هناك فروقات واضحة بينهما؛ بحيث يركز المفهوم على الاستنتاجات الفكرية المرتبطة بالظواهر، وهو ليس بالضرورة موحدا بين جميع الباحثين في مجال معين، ويتم توثيقه عادة في المراجع العلمية، أما المصطلح فيركز على المعاني اللفظية ويهدف إلى توضيحها لتسهيل فهمها، ويتفق جميع الأفراد المتخصصين على تعريفه ليصبح متداولا ومعروفا ضمن المجال العلمي، ويتم الاحتفاظ به في المراجع اللغوية مثل المعاجم. وبذلك يمكن القول أن المفهوم أداة لتحليل الظواهر وفهمها، بينما المصطلح أداة للتواصل العلمي وتوضيح المعاني.

في علم الاجتماع المفهوم عبارة أداة اصطلاحية يستخدمها علماء الاجتماع في تحليل الظواهر الاجتماعية وتصنيف موضوعات العالم الخاضع للملاحظة ويتم إضفاء المعنى من خلال تفسير هذه الظواهر، وصياغة قضايا على مستوى عال من التعميم على أساس هذه الملاحظات. وتصنف المفاهيم ذاتها في فئات باتباع طرق عديدة. فمثلا هناك فرق بين المفاهيم التي تصف الظواهر من خلال الملاحظة المباشرة، وبين تلك المفاهيم التي يتم التوصل إليها من خلال الاستدلال. ذلك أن مدى قابلية المفهومات للتشكل يرجع إلى الاختلاف في تعريفها، بل إن هناك طائفة من المفهومات التي

1أبو لبن وجيه المرسي، **المصطلحية: علم المصطلح وصناعة المصطلح**، جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات.

يطلق عليها "مفاهيم خلافية بالضرورة". وتتسم كثرة من المفاهيم المستخدمة في العلوم الاجتماعية بأنها وصفية وتقويمية، وعدد غير قليل منها يكون محملا بمضامين وجدانية أو نظرية.[1]

والمفهوم ليس فكرة ثابتة وغير قابلة للتبدل والتحول، بل هو يتغير ويتحول تبعا للواقع الاجتماعي وظروفه الموضوعية والايدولوجية[2].

فيما يخص المفهوم السوسيولوجي فهو اصطلاح تجريدي لا يمكن اعتباره النظرية الاجتماعية ذاتها، بل هو جزء منها طالما أنها تتكون من مجموعة أفكار، داخل النظرية الاجتماعية، يعتبر المفهوم وحدة تحليلية أساسية، إذ يمكن الباحث من تحديد الظواهر الاجتماعية، وصفها، وتصنيفها بطريقة منهجية، بعيدا عن الانطباعات الشخصية أو التأويلات العفوية. كما أنه يوفر إطارا دلاليا موحدا يربط بين الظواهر الاجتماعية المختلفة، ويسهل بناء استنتاجات علمية دقيقة، ويعزز القدرة على المقارنة بين المجتمعات أو بين أزمنة اجتماعية مختلفة. وبالتالي لا يقتصر دور المفهوم على التعريف أو الوصف، بل يمتد ليكون أداة مركزية في صياغة النظرية الاجتماعية وتطويرها، حيث تشكل المفاهيم المتصلة ببعضها الأساس الذي تقوم عليه البنية النظرية والتفسيرية لأي دراسة سوسيولوجية.

تنقسم المفاهيم في علم الاجتماع إلى مفاهيم نظرية ومفاهيم إجرائية:

المفاهيم النظرية: في الإطار التحليلي للبحث السوسيولوجي هي بمثابة الآليات التي تسمح للباحث ببناء تحليله، فالإطار النظري من جهة هو عبارة عن قاعدة البحث، عليها يرتكز الوصف ومنها ينطلق التحليل، والجدير ذكره في هذا المجال أنه لا يوجد إطار نظري واحد موحد، فلكل بحث اجتماعي إطاره الخاص يعمل على صياغته من طرف الباحث انطلاقا من موضوع البحث وإشكالية إشكاليته. ومن جهة أخرى الإطار النظري يعكس تماسك التحليل وصرامة في الصياغة، كما أنه يعكس إيجابا توجه البحث على الصعيد المنهجي، ذلك أن الباحث الذي يبصر نظريا بوضوح في بحثه يبصر بوضوح أيضا على الصعيد المنهجي، حيث يصبح اختيار التقنيات أسهل وأسرع، وهذا ما أكده علم الاجتماع الفرنسي بير بورديو Pierre

1 سكوت جون وجوردون مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ترجمة: أحمد زايد ومحمد الجوهري، المجلد 3 (القاهرة: المركز القومي للترجمة،2022)، ص 208.

2عبد الغني عماد، **منهجية البحث في علم الاجتماع: الإشكاليات، التقنيات، المقاربات** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007) ص 128.

Bourdieu (1930–2002) ، حيث اعتبر أن الباحث الذي يعرف ماذا يريد من خلال الأسئلة التي طرحها، سوف يعلم كيف يطرح أسئلته بشكل أفضل، ذلك أن المعرفة النظرية تسبق المعرفة المنهجية لكونها أعم وأشمل[1].

المفاهيم الإجرائية: أو التعريفات الإجرائية أي معاني المفردات الاليات من واقع البحث، أو الحدث الاجتماعي، والتي تمتلك بعض الخصوصية الاجتماعية المختلفة عن مثيلتها في مجتمعات أخرى[2].

مثلا إذا كانت عينة بحث ما تتحدث عن الأفراد بين سني 15 و25 سنة ويتعلق الأمر بجنس الاناث فقط، فإننا نعرف الفرد إجرائيا: هو كل فرد من جنس الاناث ما بين عمري 15 و25 سنة، فضلا عن خصائص أخرى.

استنادا على ما سبق، يعد المفهوم أداة مركزية في البحث السوسيولوجي، فهو يشكل المعنى العقلي المجرد الذي يربط بين الخصائص المميزة للظواهر والعلاقات الاجتماعية القائمة بينها. ومن خلال ضبط وتحديد المفاهيم المرتبطة بموضوع الدراسة، يتمكن الباحث من فهم الظواهر الاجتماعية وتحليل سلوكيات الأفراد والجماعات داخل المجتمع بشكل منهجي ودقيق، وبذلك لا تقتصر أهمية المفهوم عن كونه وسيلة لوصف الواقع الاجتماعي فقط، بل يمتد دوره ليصبح قاعدة أساسية لبناء التحليل النظري، وصياغة الفرضيات، وتفسير الأنماط والتفاعلات الاجتماعية، ما يعزز القدرة على تقديم رؤى علمية متعمقة حول ديناميات المجتمع وعلاقات أفراده.

المحور الثاني: التفاعل كآلية تفسيرية في التحليل السوسيولوجي

يشير التفاعل في معناه العام إلى دور متبادل له طابع ديناميكي، وإلى علاقة بين متغيرين أو أكثر مع ملاحظة أن هذه العلاقة تنطوي على تأثير متبادل بين الأطراف أو المتغيرات بمعنى أن قيمة كل متغير تؤثر على قيمة سائر المتغيرات الأخرى.

التفاعل علاقة شخصية مباشرة بين فردين على الأقل، يمكن أن يكون لغويا (تبادل لفظي) أو بصري (تبادل النظرات)، ويمكن أن يكون محدودا في الزمن أو مؤقتا (تفاعل بين بائع و مشتري في السوق)، أو على العكس من ذلك مكررا

1 عبد الغني عماد، مرجع سابق، ص 129 و 130.

2طاهر حسو الزيباوي، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2011)، ص 104.

و منتظما (التفاعل بين الأستاذ و المتعلمين في حجرة دراسية) و العلاقة بين الأفراد أو العلاقة بين الآباء و الأبناء التي تعتبر أساسية لكل التفاعلات من الدرجة الثانية[1].

حقيقة أساسية لا يمكن النقاش فيها هي أن السلوك الإنساني يتم من خلال التفاعل، إذ لا يحدث السلوك الفردي بمعزل عن الآخرين، بل يتشكل ويتأثر دائما بالعلاقات المتبادلة التي يقيمها الإنسان مع المحيطين به. ولهذا السبب يولي علم الاجتماع اهتماما خاصا بدراسة التفاعل، نظرا للأثر الكبير الذي يحدثه على مستوى البناء الاجتماعي، وكيفية تنظيم الجماعات وقيام العلاقات بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع. فالتفاعل الاجتماعي يتيح تبادل المعاني، القيم، والتوقعات بين الأفراد، ويشكل بذلك الوسيلة الأساسية لفهم سلوكهم الاجتماعي، حيث أن أي علاقة أو تواصل بين شخصين أو أكثر يؤدي إلى تعديل السلوك والتكيف مع المتغيرات المحيطة. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن التفاعل ليس مجرد وسيلة اتصال وتواصل، بل هو عنصر جوهري في استمرارية الحياة الاجتماعية وبقاء الجماعات واستقرارها.

ينطلق عالم الاجتماع الأمريكي جورج هومانز George C. Homans (1910–1989) في تحليله للجماعات من مفهوم التفاعل، الذي يعرفه بوصفه سلوكا موجها نحو شخص آخر أو متأثرا به، حيث يعد هذا المفهوم حجر الأساس في فهم العلاقات من داخل الجماعات، ويرى هومانز أن التفاعل لا يقتصر على الأفعال الظاهرة فحسب، بل يشمل أيضا الاستجابات المتبادلة والتوقعات التي تنشأ بين الأفراد أثناء وجودهم في إطار جماعي، يؤكد على أن أنماط السلوك داخل الجماعة تتشكل نتيجة لسلسلة من التفاعلات المتكررة التي تقوم على مبدأ التأثير المتبادل بين الأفراد.

كما يشير هومانز إلى أن مفهوم التفاعل، في هذا السياق، يتقاطع بدرجة كبيرة مع مفهوم التفاعل الاجتماعي، إذ إن كليهما يركز على العلاقات الديناميكية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وما ينتج عنها من تبادل للأفعال والمعاني، ويؤكد أن فهم البناء الاجتماعي للجماعات لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن تحليل هذه التفاعلات، لأنها تمثل الأساس الذي تتكون منه القواعد، والأدوار، والمعايير الاجتماعية داخل الجماعة. وبالتالي، فإن دراسة التفاعل وفق تصور هومانز تسهم في تفسير كيفية نشوء الاستقرار أو التغير في البناء الجماعي، وتوضح الآليات التي من خلالها يتأثر سلوك الفرد بسلوك الآخرين داخل الجماعة.

1 Frédéric Lebaron, La sociologie de A à Z (Paris: Dunod, 2008),p. 72.

ويمكن تعريف التفاعل الاجتماعي إجرائيا بأنه ما يحدث حينما يشترك شخصان أو أكثر في عملية اتصال ليست بالضرورة اتصال فيزيقي، وما يستتبع ذلك من تعديل في السلوك[1] .ويعرف كذلك بأنه العملية التي يرتبط بها أعضاء الجماعة ببعضهم مع بعض عقليا وواقعيا، في الحاجات، في الرغبات، والوسائل، والغايات، والمعارف وما شابه ذلك[2].

وبالرجوع إلى فكرة تشبيه جورج هومانز مفهوم التفاعل بالتفاعل الاجتماعي، فإن التفاعل هو عملية اجتماعية أساسية تتضح خلال التواصل والعلاقات بين اثنين أو أكثر من الأفراد أو الجماعات والتفاعل يشكل سلوكا اجتماعيا ويتم من خلال اللغة أو الرموز والإشارات والمعاني المتبادلة ويحتوي على التأثير المتبادل بين سلوك الأشخاص وتوقعاتهم وتفكيرهم [3].

إذا ما أردنا تناول التفاعل من المنظور السوسيولوجي، لا بد لنا من التوقف عند النظرية التفاعلية الرمزية، التي تعتبر من أهم النظريات المفسرة للتفاعل الاجتماعي على المستوى الميكرو-سوسيولوجي، وترتكز هذه النظرية على أن فهم السلوك الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تحليل المعاني التي يضفيها الأفراد على أفعالهم وأفعال الآخرين أثناء عملية التفاعل، حيث ينظر إلى السلوك الاجتماعي بوصفه فعلا موجها نحو الآخرين ويعكس فهم الفرد للمعاني والقيم الاجتماعية.

وتعود الجذور الفكرية للتفاعلية الرمزية إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864–1920) Max Weber، الذي ركز على أهمية الفعل الاجتماعي في تفسير الظواهر الاجتماعية، وأوضح فيبر أن الفعل الاجتماعي هو كل سلوك يكتسب معنى من خلال توجهه إلى الآخرين أو توقع الفرد لاستجابتهم له، وأن فهم هذا الفعل يتطلب النظر إلى السياق الاجتماعي والمعاني الذاتية التي يضفيها الفرد على أفعاله. وبالتالي يصبح التفاعل الاجتماعي عملية ديناميكية تعتمد على التبادل المستمر للرموز والمعاني بين الأفراد، مما يسمح بفهم كيفية نشوء الأنماط الاجتماعية وتنظيم العلاقات داخل الجماعة.

1 Julius Gould and William L. Kolb, eds., A Dictionary of the Social Sciences (London: Tavistock Publications, 1964), p. 662.

2حامد زهران، علم النفس الاجتماعي، (القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2003)، ص92.

3 George A. Theodorson and Achilles G. Theodorson, A Modern Dictionary of Sociology (New York: Crowell, 1969),p. 21.

وقد أسهم في تطوير هذه النظرية عدد من علماء النفس الاجتماعي، وفي مقدمتهم جورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863–1931) ، الذي ركز على دور التفاعل الرمزي واللغة في تكوين الذات والوعي الاجتماعي. كما يعد هربرت بلومر من أبرز رواد هذه النظرية، إذ صاغ مفهوم التفاعلية الرمزية وحدد مبادئه الأساسية، مؤكدا على أن الأفراد يتصرفون اتجاه الأشياء بناء على المعاني التي تحملها لهم، وأن هذه المعاني تنشأ وتتعدل من خلال التفاعل الاجتماعي.

وحسب نظرية التفاعلية الرمزية، الرمز هو كل ما يشير إلى شيء آخر ويمثل له معنى متفقا عليه اجتماعيا، مثل اللغة المكتوبة والمنطوقة، والإشارات، والعلاقات، والقوانين والقيم المشتركة. وتؤدي هذه الرموز دورا محوريا في تنظيم التفاعل الاجتماعي، إذ تمكن الأفراد من تفسير سلوك الآخرين والتواصل معهم وبناء أنماط مستقرة من العلاقات الاجتماعية.

أما التفاعل الرمزي فيشير إلى ذلك النمط من التفاعل الذي يتم بين الأفراد من خلال الرموز، حيث يعتمد في جوهره على المعاني التي تحملها هذه الرموز. ويحدث معظم هذا التفاعل في إطار الاتصال المباشر وجها لوجه، غير أنه قد يتحقق أيضا بأشكال أخرى من الاتصال الرمزي، كالتفاعل الذي ينشأ بين القارئ والمؤلف عند قراءة نص له، أو عند امتثال الفرد للإشارات الضوئية أو مخالفته لها، إذ تؤدي هذه الرموز دورا أساسيا في توجيه السلوك الإنساني.

يمثل التفاعل الرمزي أحد الأسس التي تميز الفعل الإنساني عن السلوك الحيواني، إذ ينفرد الإنسان بامتلاك القدرة على إنتاج الرموز وتأويلها واستعمالها في تنظيم علاقاته الاجتماعية، ولا تتكون هذه القدرة في زمن محدد، بل تتبلور عبر مسار تاريخي طويل من التطور الاجتماعي والثقافي، أسهم في نشأة اللغة وبناء الأنساق الرمزية التي تضفي على الفعل الاجتماعي معناه وتمنحه بعده الدلالي.

وفي إطار نظرية التفاعلية الرمزية، ينظر إلى التفاعل الاجتماعي باعتباره عملية مستمرة تقوم على تبادل المعاني من خلال الاتصال المتبادل بين الأفراد، سواء على مستوى الفرد مع الفرد، أو الفرد مع الجماعة، أو الجماعات فيما بينها. ويشكل هذا التفاعل الأساس الذي تبنى عليه العلاقات الاجتماعية، حيث تتحدد من خلاله معاني السلوك، وتتكوّن الأدوار الاجتماعية، وتنتج المعاني المشتركة التي تسهم في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية أو إحداث التغير داخلها.

التفاعل الاجتماعي عملية مركبة تقوم على منظومة من القيم والرموز والإشارات واللغة، ولا يمكن أن يتحقق إلا في إطار وجود طرفين أو أكثر، سواء كانوا أفرادا، أو جماعات، أو أجزاء مختلفة من المجتمع. ويستند هذا التفاعل إلى تبادل المعاني والدلالات المشتركة التي تتيح للأفراد فهم سلوك بعضهم البعض وتوجيه أفعالهم في سياق اجتماعي منظم.

ومن هذا المنطلق يشكل التفاعل عملية أساسية لا غنى عنها في المجتمعات الإنسانية، إذ يمثل الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الاجتماعية وبناء الجماعات واستمرارها، فبغياب التفاعل تنتفي إمكانية قيام الجماعة أو الحفاظ على تماسكها، ولا يمكن الحديث عن وجود اجتماعي منظم، لأن الجماعة تتشكل فقط من خلال شبكة مستمرة من التفاعلات التي تربط بين أعضائها وتمنحهم شعور الانتماء والهوية المشتركة.

كما تؤكد مقاربة التفاعلية الرمزية أهمية دراسة المعاني الذاتية التي يضفيها الأفراد على أفعالهم، وكيف يسهم استخدام الرموز واللغة في تنظيم السلوك الاجتماعي وبناء الهوية الجماعية. ويظهر من خلال هذه النظرية أن التفاعل الاجتماعي عملية ديناميكية متشابكة، تجمع بين البعد الفردي والجماعي، وتعكس التبادل الرمزي الذي يميز المجتمع الإنساني ويكسبه خصائصه الاجتماعية الفريدة.

وعليه، يصبح تحليل مفهوم التفاعل أداة مركزية لفهم المجتمع بعمق، وفك شفرة بناء الجماعات، وضبط سلوك الأفراد ضمن السياق الاجتماعي، مما يعزز القدرة على تفسير التغير الاجتماعي واستشراف آليات الاستقرار الاجتماعي في المجتمعات الإنسانية.

خاتمة

ختاما، يمكن القول إن كلا من المفهوم والتفاعل يشكلان ركيزتين أساسيتين في فهم الظواهر الاجتماعية وتحليل العلاقات بين الأفراد والجماعات، فالمفهوم بوصفه أداة تحليلية تجريدية، يضطلع بدور محوري في ضبط موضوع البحث، وتنظيم المعطيات، وصياغة الإشكاليات والفرضيات، مما يسهم في بناء تحليل نظري دقيق يربط بين الواقع الاجتماعي والتفسير العلمي.

وفي المقابل، يمثل التفاعل عملية ديناميكية جوهرية تتشكل من خلالها المعاني وتبنى العلاقات الاجتماعية، حيث تتحدد السلوكيات الفردية والجماعية عبر التأثير المتبادل وتبادل الرموز والدلالات. وتبرز مقاربة التفاعلية الرمزية الأهمية البالغة للغة والرموز في توجيه الفعل الاجتماعي، وبناء الذات والهوية، وفهم آليات تشكل الأنماط الاجتماعية واستمرار الجماعات أو تحولها داخل السياق الاجتماعي.

وعليه، فإن الجمع بين التحليل المفاهيمي ودراسة التفاعل يتيح مقاربة أكثر عمقا وشمولية للواقع الاجتماعي، ويعزز قدرة البحث السوسيولوجي على تفسير ديناميات السلوك الاجتماعي وفهم آليات الاستقرار والتغير داخل المجتمعات الإنسانية، بما يفتح آفاقا تحليلية أوسع أمام الدراسات السوسيولوجية المعاصرة.

المراجع | References

- حسو، الزيباوي طاهر. أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2011
- زهران، حامد. علم النفس الاجتماعي، القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2003.
- سكوت، جون، وجوردون مارشال. موسوعة علم الاجتماع، ترجمة :أحمد زايد ومحمد الجوهري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2022، المجلد 3.
- عماد، عبد الغني. منهجية البحث في علم الاجتماع: الإشكاليات، التقنيات، المقاربات. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007.
- Blumer, Herber. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Gould, Julius, and William L. Kolb, editors. *A Dictionary of the Social Sciences*. London: Tavistock Publications, 1964.
- Homans, George C. *The Human Group*. New York: Harcourt, Brace & World, 1950.
- Lebaron, Frédéric. *La sociologie de A à Z*. Paris: Dunod, 2008.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Theodorson, George A., and Achilles G. Theodorson. *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Crowell, 1969.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.

جذور الصراع بين الدين والدولة في التجربة الأوروبية: نهايات الاتصال وبدايات الانفصال

The roots of conflict between religion and State in European Experience: The end of connection and the start of separation

د. إلياس الهاني Elyass Elhani

جامعة محمد الأول Université Mohammed Ier

elyass.elhani91@gmail.com

ملخص

لم تتخلص أوروبا من الصراع بين الدين والدولة، الذي احتد لقرون طويلة، إلا مع عصر النهضة. غير أن التأمل في السيرورة التاريخية والأحداث التي رافقتها يكشف أن جذور هذا الصراع تعود إلى مرحلة احتضان أوروبا للديانة المسيحية وتخليها عن الوثنية؛ إذ دخلت منذ ذلك الحين في حالة شد وجذبٍ مستمرين بين رجال الكنيسة ورجال السياسة. ويروم هذا البحث رصد أبرز المحطات التاريخية التي وسمت هذا الصراع، بغية الوقوف على سياقات الاتصال بين الدين والدولة ومآلاته، وكذلك تتبع البدايات الأولى لمسار الانفصال بينهما، الذي كان يتشكل تبعا للأوضاع السياسية وموازين القوة بين الطرفين. ويعتمد البحث في ذلك على المنهج التاريخي الوصفي.

الكلمات المفتاحية: الصراع بين الدين والدولة – نهايات الاتصال- نهايات الانفصال – التجربة الأوروبية.

Abstract:

Europe did not free itself from the conflict between religion and the state, which had intensified over centuries, until the Renaissance. However, a close examination of the historical process and the events that accompanied it reveals that the roots of this conflict date back to Europe's adoption of Christianity and its abandonment of paganism. From that moment onward, Europe entered into a continuous struggle between churchmen and political authorities. This study seeks to trace the major historical stages of this conflict in order to understand the outcomes and contexts of the relationship between religion and the state, as well as to identify the earliest beginnings of separation between them, which unfolded according to political circumstances and the balance of power held by either side. The study relies on the historical and descriptive method.

Keywords: the conflict between religion and State - the end of connection - the starts of separation - European Experience

Received: 13-10-2025 | Accepted: 08-01-2025 | Published: 15-04-2026

مقدمة

عرفت أوروبا قبيل عصر النهضة بروز عدة عوامل أسهمت في انفصال الدين عن الدولة بعد أن كانا متجانسين، وفي الكثير من المحطات التاريخية أضحت الدولة جزءاً من حركة السلطة الدينية، وفي بعضها الآخر تتعرض السلطة الدينية لنوع من الخضوع للسلطة السياسية، ويعتبر احتضان الإمبراطورية الرومانية للمسيحية، منعطفا عظيما في إعادة السلطة الدينية للكنيسة، وقيادتها الروحية تحت هيمنة الإمبراطورية، وسيطرتها إلى حدود القرن الثامن الميلادي، عندها بدأت بوادر التنافس بين السلطتين السياسية والدينية تظهر في سعي كل منهما للتحكم في مصائر الناس، مما سيفرز جدالا وصراعاً طاحناً ومحتدماً داخل الكنيسة، وبين الكنيسة والسلطة الدنيوية من جهة أخرى، وبما أن العلاقة بين السلطة السياسية والكنيسة الدينية في أغلب حالاتها علاقة تنافسية نحو الحكم، أردنا أن نبرز في هذا المقال الأسباب الممهدة لهذا الصراع، وتشخيصه في فترة النزاع، والنتائج التي ترتبت عنه، وذلك من أجل الإحاطة بأهم اللحظات التاريخية التي نشأ فيها الصراع، واحتدم وامتد إلى حدود عصر النهضة الأوروبي.

أولا: جذور النظام الكنسي وطبقاته

يقصد بالكنيسة جماعة المؤمنين الذين يجتمعون معا للصلاة والعبادة؛ هكذا كانت الكنيسة في العصور الأوروبي القديمة التي امتدت من القرون الأولى للميلاد إلى حدود القرن الخامس الميلادي بمثابة مجلس للصلاة والعبادة يرتاده المسيحيون المؤمنون بالعقيدة المسيحية، أما الكنيسة في العصور الوسطى المبكرة الممتدة من القرن الخامس إلى القرن العاشر الميلادي فقد كانت قوة حضارية رئيسية في أوروبا الغربية، وكادت أن تقوم مقام الدولة في كل كبيرة وصغيرة، حتى أرباب الملك والسيادة كانوا أحيانا لا يقطعون أمرا إلا بمشورتها وإرادتها[1].

وقد أدى التطور في النظام الكنسي إلى توحيدها تحت نظام واحد بعد أن كانت متفرقة، وكان هذا التوحيد للكنيسة يسير تحت مركزية الكنيسة الرومانية؛ أي أن الكنيسة الغربية هي التي كانت تمتلك زمام الأمور، وعليها تحتكم الشرائح

1 Dawson, Christopher Medieval essays, Shed and ward, New York, 1954, P. 33.

المجتمعية والطبقات السياسية، وكانت تؤمن وتطبق قانون التسلسل الإداري فيها ابتداء بالأبرشية، فمرورا بالأقلمة الكنسية، ثم انتهاء بالكنيسة العظمى ألا وهي كنيسة روما[1].

وبعد تدخل الكنيسة في الحياة الدنيوية واحتفاظها بالسلطة الدينية انقسمت مهام رجال الكنيسة إلى إدارتين رئيسيتين: الإدارة الدينية، والإدارة الدنيوية؛ فبالنسبة للإدارة الدينية، فقد كان يمثلها الشماسة، والشماس هو خادم الكنيسة الذي يقوم بمعاونة الكاهن في أداء الخدمات الدينية والصلوات الكنسية، ويأتمر بأمر الرهبان، والرهبان كانوا يتحلون بالكمال الروحي، ويعيشون في جماعات خاصة محكومة بنظام إداري ديني بحت[2].

وكان أول من أنشأ الرهبنة القديس مارتن 316-397م في فرنسا، وأنشأ فيها الأديار الأولى، ثم ظهر في القرن السادس ميلادي، النظام البندكتي، الذي أسسه الراهب بندكت 529م حيث وضع للرهبان مجموعة من القواعد الثابتة التي كانت البذرة الأولى لحركة الإصلاح الشامل[3]، وللإشارة فإن النظام الإداري الديني لا يتدخل في شؤون الإدارة الدنيوية[4]، بخلاف النظام الإداري الدنيوي الذي يجيد مهام الإدارتين معاً.

وبالنسبة للإدارة الدنيوية فقد كانت الأبرشية[5] فيها هي المحرك الأول لوحدة التنظيم الكنسي، فمنها انطلق التكوين الدستوري للكنيسة، حيث كان قسيسُ الأبرشية الممثل الأبرز في عالم الكهنوت الدنيوي للكنيسة، وكانت تعاونه طبقة أقل منه منزلة من الرهبان، وكان فوق رئيسِ الأبرشية طاقم إداري متكامل يدير شؤون الأبرشيات الواقعة تحت إدارته والكنائس التابعة لتلك الأبرشيات، والتي كانت منتشرة بالمئات[6].

وقد تكونت هيكلة الإدارة الكنسية من القساوسة أو الكهنة في أسفل السلم الإداري، وهم مختصون في تطبيق القوانين الإدارية للكنائس والأبرشيات، وتأدية المهام الدينية في الكاتدرائية أو الأسقفية، تحت إشراف الأسقف الأكبر[7]، ثم يتبعه الأسقف وهو شخص ذو منزلة رفيعة في الكنيسة، يدير منطقة تحتوي على مجموعة من الكنائس يتلقى تعليماته مباشرة

1 يواقيم رزق مرقص، محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، (مصر: المجلة اللاهوتية، كراسة موجهة للصف الرابع ابتدائي، 2013)، ص 33.

2 Bartlet, J, Vernon and Carlyle Christianity in History A study of religious development Macmillan London, 1917. p. 361-363.

3 يوسف نسيم، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، (القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة، 1984)، ص 171.

4 Singman, Daily life in medieval, Europe Green Wood press, Westport CT 1999, p. 11.

5 تعتبر الأبرشية (باللاتينية: Episcopates) في بعض أشكال المسيحية أصغر وحدة في النظام الكنسي، وهي جزء من أجزاء المركز، ويرأس أسقف الكنيسة الخاصة بالأبرشية، نقلا عن موسوعة ويكيبيديا.

6 Singman, Daily life in medieval, p. 75.

7 عبد الفتاح سعيد عاشور، حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، (بيروت: دار النهضة العربية، 2007)، ص 364.

من البابا[1] وهو يمثل قمة الهيكل الإداري للكنيسة، كما أنه المسؤول في كل ما يتعلق بالكنيسة من الناحية الإدارية والروحية[2]، وتعني كلمة البابا في اللغة اللاتينية الأب، وتستخدم للدلالة على المحبة، والبابا هو أسقف روما ورأس الكنيسة الكاثوليكية، وكانت كلمة البابا تطلق على كل أسقف، ولكن مع بداية القرن الخامس الميلادي، أصبح المصطلح يستخدم في الكنيسة الغربية للدلالة على أسقف روما خاصة، ووفق العقائد الكاثوليكية، ويعتبر البابا خليفة القديس بطرس، وله سلطة إدارية وتعليمية على الكنيسة الجامعة، وذلك عندما يعلن أنه يشرح العقيدة انطلاقًا من كرسي القديس بطرس[3] .

ثانيا: جذور الاتصال بين الدين والدولة في أوروبا الغربية

بالرجوع إلى ما بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين لا يوجد ثمة قيام حكومة مدنية قوية في غرب أوروبا يحسب لها حساب، وعلى إثر تقسيم الإمبراطورية إلى شرقية وغربية، ونتيجة لضعف الإمبراطورية الغربية تم الفصل بين سلطان الدولة والكنيسة، ومن هنا زادت سلطات أسقف روما، الذي كان يمارس اختصاصات الحاكم السياسي، بالإضافة إلى رئاسته الدينية، وتحوَّل كرسيه إلى بابوية لها السيادة العليا على الكنيسة في بلدان العالم المسيحي الغربي روما – قرطاجة، وقد قام البابا داماسوس الأول 366– 384م، بدور مهم في إبراز مكانة كرسي روما الأسقفي، ثم تبعه خلفه البابا سيرى كيوس384– 399م، في تأليف المراسم البابوية[4].

وقد استغلت الكنيسة في روما ضعف الإمبراطورية الغربية؛ بسبب الانقسام في العالم الروماني أدى إلى الانفصال لكيانين ضعيفين، وتسبب هذا في اضطراب سياسي، وأزمات اقتصادية، بعد أن حوصرت روما من قبل القوط الغربيين والوندال الذين دخلوا روما سنة 455م، وقضوا فيها أربعة عشر يوما، وسلبوا منها الكنوز والأموال، وحملوا معهم الآلاف من الأهالي عبيدا عند انصرافهم، عندها أدبر مجد روما، واضمحل نفوذها السياسي، وبالتالي أصبح مصير الناس فيها بيد الكنيسة، فالتف الناس حولها ورأوا فيها الزعامة والقيادة[5].

1 Singman, Daily life in medieval, Europe Green, Wood press, Westport CT 1999, p. 11.

2 Bartlet, J, Vernon and Carlyle, Christianity in History, A study of religious development, Macmillan, London, 1917, p361.

3المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ج1، ص 451.

4 يواقيم رزق مرقص مرجع سابق، ص، 22.

5 عبد الفتاح سعيد عاشور، مرجع سابق، ص 234.

وبذلك زرع أساقفة روما هيبتهم، وفرضوا سيطرتهم الدينية على العالم المسيحي مع مرور الوقت، إلى أن عُين البابا غريجوري الأول gregorius primus540(م-604م) ، بوصفه خليفة القديس بطرس، الذي تطلع إلى جعل الكنيسة والدولة وحدة مشتركة، بذلك اتسع نشاط المحكمة البابوية في روما، حتى صار الكثيرون يلجؤون إليها، في كل صغيرة وكبيرة، مما جعل القانون الكنسي يتخذ الصفة العالمية من جهة، ومن جعل الكنيسة على صلة وثيقة بالعالم المسيحي من جهة أخرى، فعينت مندوبين لها في كل جهات العالم المسيحي لحل مشاكل الناس[1]، وهذا التشتت لم يجمعه سوى بروز إحدى أهم الشخصيات في العالم الأوروبي؛ حيث ظل منصب الإمبراطور شاغرا منذ بداية سنة 476م إلى تتويج كارلوس ماغنوس شارلمان carolus magnus charlemagne سنة 800م، فرُغم هذا التغلغل للكنيسة في السلطة الدنيوية لم تسلم من بعض المحاولات، غرضها زعزعة استقرار الكرسي البابوي على الملك، حتى مطلع القرن الحادي عشر ميلادي، عندها انفجرت العلاقة المتوترة بين البابا غريجوري السابع (1020-1085) والإمبراطور الألماني هنري الرابع (1050-1106) [2] .

وكانت الكنيسة في حكومة الإمبراطورية الرومانية البيزنطية التي اتخذت من القسطنطينية عاصمة لها، وهي استمرار للإمبراطورية الرومانية في شرق البحر الأبيض المتوسط، وقد سلمت زمامها للأباطرة، فصاروا يتدخلون في سياسة الكنيسة الخارجية والداخلية، حتى غدا إمبراطور القسطنطينية يمثل نوعا من القيصرية البابوية؛ أي جمع بين السلطتين السياسية والدينية، ومن المعلوم أن هذه السياسة وضع معالمها وأسسها قسطنطين الأول (272-337م) منذ اعترافه بالمسيحية سنة 325م في مجمع نيقية، وإنشاء القسطنطينية، كما استن أتباعه من الأباطرة الشرقيين، بعقد مجامع دينية لبحث مختلف المشاكل المتعلقة بالكنيسة والعقيدة المسيحية[3] .

ويعد مجمع خلقدونيا سنة 451م مجمعاً مهمّاً، بحيث أُكد فيه مسألة المساواة بين روما والقسطنطينية في المركزية الدينية؛ لكن البابا ليون الأول Leo Magnus (391-461) عارض هذا المبدأ، واستشهد ببعض قرارات مجمع نيقية على أسبقية كرسي روما[4]، وتمسك بشدة بابا روما بفكرة أنه خليفة القديس بطرس، وفي المقابل عاندت الكنيسة الشرقية وتشبثت برأيها، وانضافت إلى هذه النزاعات خلافات عقدية، مما أدى إلى انشقاق عظيم في عهد بطريك القسطنطينية

1 مرجع سابق، ص 235.

2 مرجع سابق، ص 235.

3 يواقيم رزق مرقص، مرجع سابق، ص27.

4 مرجع سابق، ص 28.

ميخائل الأول سيرولاريوس (1000-1054م) سنة 1054م، حيث انقسمت الكنيسة إلى قسمين: الكنيسة الغربية الرومانية الكاثوليكية والكنيسة الرومانية الشرقية الأرثوذكسية[1]، وقد استمرت سيطرة البيزنطيين على الإمبراطورية الرومانية الشرقية حتى عام 1453م حيث استطاعت الدولة العثمانية فتح القسطنطينية، عندها تحول ثقل الكنيسة إلى روسيا، فأصبحت قائدة العالم الأرثوذكسي[2].

ثالثا: بدايات الانفصال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في أوروبا[3]

بإحياء الإمبراطورية الرومانية المقدسة وتتويج شارلمان إمبراطورا لها في مستهل القرن التاسع، كانت الباباوية قد ثبتت دعائمها، ولم يبق أمام الباباوات إلا مواصلة الجهود الجبارة التي كان قد بدأها جريجوري العظيم الأول، وكان هذا إيذانا ببداية الدور الثاني في تاريخ البابوية الذي يتمثل في الصراع العنيف بينها وبين الإمبراطورية على الأمور العلمانية، وقد شغل هذا الصراع أكثر من ثلاثة قرون، وهو أبرز ما يميز القسم الثاني من تاريخ العصور الوسطى[4].

اقتسم الإمبراطور شارلمان (748-814) المُلكَ مع أخيه كارلومان الأول (751-771) بعد وفاة أبيهما الملك بيبين القصير سنة768م، ولكن سرعان ما نشب نزاع بين الأخويين، حتى كاد هذا النزاع أن يؤدي بالقضاء على مملكتهم الفرنجية، إلا أن النزاع انتهى بوفاة كارلومان سنة 771م، مما أتاح لأخيه فرصة توحيد جميع ممالك الفرنجة تحت سيادته، فما أن لبث شارلمان قليلا؛ حتى دخل في حروب ضد اللمبارديين، وضد السكسونيين، ومسلمي اسبانيا، والسلافيين المقيمين على نهر الألب، ونجح فيها بشكل كبير، وسيطر على معظم ممالكهم، مما أدى إلى حماية أوروبا من العناصر الوثنية المجاورة، فضلا عن انتشار المسيحية بين هذه العناصر، كما نجح في حماية البابوية، وإحياء الحضارة الرومانية.

في ظل هذه الإنجازات كانت رعاية البابا تحُفُّ الأسرة الكارولنجية التي ينتمي إليها شارلمان، والتي كانت بدورها مرتبطة في جميع مسائلها وممارساتها بالسلطة الدينية، وهذا الارتباط كان له أثر قوي في نجاح أعمال شارلمان الإصلاحية، وحروبه، وعلاقاته بين الرعية.

1 عاشور، مرجع سابق، ص 238.

2 يوسف نسيم، مرجع سابق، 176.

3 سعيد عبد الفتاح عاشور، مرجع سابق، ص 204 إلى 208.

4 تعدّدت الآراء حول بداية العصور الوسطى ونهايتها، فالبعض حدد 284 م بداية العصور الوسطى باعتبارها أنها السنة التي تولى فيها دقلديانوس حكم الإمبراطورية الرومانية، وبعضهم اعتبرها سنة 323م وهي التي تولى فيها قسطنطين الكبير عرش الإمبراطورية هي البداية الحقيقية للعصور الوسطى. وأغلب المؤرخين حددها في سنة 476 آخر عهد الإمبراطورية الرومانية القديمة في الغرب، وكذلك اختلفوا حول تحديد تاريخ نهايتها، وأغلب المؤرخين اعتبروا أن سنة 1453 هي التي تحدد نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة، ففي تلك السنة انتهت حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا (1338 – 1453) هذا إلى جانب أن القسطنطينية انتقلت إلى يد العثمانيين في تلك السنة. أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي (القاهرة: دار الأفاق العربية، 2004)، ص 6.

إن ما حققه شارلمان من نجاحات كانت في أعين أنصاره ومحبيه، إنجازات عظيمة يستحق من خلالها لقب الإمبراطور، لتحيا الإمبراطورية الرومانية من جديد بعد أن غابت لثلاثة قرون متتالية، إلا أن البابا تماطل في تحقيق حلم المحبين وحلم شارلمان حتى تآمر عليه أعداؤه، فوضعوا خطة ترمي إلى فقع عينيه وقطع لسانه لإبعاده عن منصبه، فلما سمع شارلمان بذلك أرسل إلى البابا ليو الثالث يستدعيه لحمايته، فلما قدم رحب به أشد ترحاب، ثم أرسله إلى روما مدعما بالقوة، بعدها لحق بشارلمان[1] .

فما كان للبابا ليون الثالث أفضل شيء يكافئ به شارلمان من تتويجه إمبراطورا، وكان ذلك في سنة800م، في حفل كبير أقيم بكنيسة القديس بطرس، وبتتويج شارلمان إمبراطورا قُطعت تلقائيا الروابط الواهية التي كانت بين الإمبراطورية الشرقية، وهذه الأخيرة كانت ترى على أن الغرب تابع لها من الناحية السياسية والدينية، فصُدمت بهذا الحدث؛ لأن تتويج شارلمان إمبراطورا في الغرب، يعد تهديد خطيرا لزعامتها، إذ في اعتقادهم لا يمكن الجمع بين رأسين في إمبراطورية واحدة، مثلها مثل البابوية، فرُفض تتويج شارلمان من قبلهم، وبعد وفاة شارلمان أخذ يتغير عندما عجز حلفاؤه من فرض سيطرتهم على الكنيسة ورجالها مما أدى إلى اصطدام السلطتين فيما بعد.

بعد وفاة كونراد الثاني (990- 1039) وتولي ابنه هنري الثالث (1117-1056) العرش بدأ بنهج سياسة جديدة مضادة لسياسة أبيه، الذي كان يدعم النبلاء الإقطاعيين؛ ولاحظ أن مركز البابوية انحطّ في ذلك العصر إلى الدرجة التي جعلته يتّخذ تدعيم البابوية مفتاحا لسياسته الإمبراطورية؛ وأصبح البابا ألعوبة في أيدي أمراء روما بل أصبح المنصب البابوي يباع ويشترى بالمال، من ذلك أنّ أحد هؤلاء الأمراء تولى منصب البابوية تحت اسم بندكت التاسع سنة 1033م، ثم لم يلبث أن باع منصبه إلى بابا آخر هو جريجوري السادس، مما أدّى بهنري الثالث إلى عقد مجمعين في كل من سوتري قرب روما، وآخر في روما، عزل فيهما الجميع البابا، وزادت حدة المتنازعين، وانتهى الأمر بتعيين سودجار أسقف بامبيرج، تحت اسم البابا كليمنت الثاني(1005-1048م)؛ الذي قام بدوره بتتويج هنري الثالث وزوجته بالتاج الإمبراطوري[2].

وبعد وفاة كليمنت الثاني سنة 1048م، تعاقب على منصب البابوية كل من البابا داماموس الثاني(1000-1048م) ثمّ ليون التاسع 1048- 1054، وهذا الأخير رفض قبول البابوية على طريقة التوظيف الإمبراطوري؛ وطالب بانتخابات يشترك فيها

1 سعيد عبد الفتاح عاشور، مرجع سابق، ص 209.

2 مرجع سابق، ص281.

الكهنة والشعب الروماني بأكمله، لهذا دخل إلى روما على هيئة حاج بسيط رافضا التشريفات البابوية إلى أن يصبح بابا منتخباً رسمياً.

فرغم انتقاد البابا ليون التاسع الطريقة التي تولى بها هذا المنصب، لم يُقَصِّر في عمله الإصلاحي داخل الكنيسة، فجلب العديد من الرجال المسيحيين المحنّكين في السياسة والتدبير، الذين تربوا على سياسة الإصلاح، وكان من أبرزهم؛ الأسقف هامبيرد والراهب هيدلبراند الذي سيعيَّن فيما بعد بابا باسم جريجوري السابع.

إن الخلاف الذي كان بين ليون التاسع وهنري الثالث كان بشكل خفي وغير ظاهر، لهذا لم تسجل مواجهة مباشرة حقيقية بينهما، بعد وفاة البابا ليون التاسع سنة 1053م استمر تنصيب البابا تحت إشراف الإمبراطور، فانتخب فيكتور الثاني1054- 1057، بمباركة من هنري الثالث وباختياره؛ فتمادت سيطرته على الكنيسة؛ وذلك بتعيين وعزل من يشاء من الباباوات، ومن الواضح أنّ هدف هنري من ذلك كان سلب نبلاء روما سيطرتهم على البابوية.

هكذا أدّت سيطرت الإمبراطورية على الكنيسة ورجالها من جهة، ومحاولة الكنيسة التحرر من هذه السيطرة من جهة أخرى، إلى نزاع حادّ بين الإمبراطورية والبابوية، ظهرت أولى فصوله على مسرح العصور الوسطى بعد وفاة الإمبراطور هنري الثالث 1056م[1].

رابعا: احتدام الصراع بين رجال السلطة السياسية والدينية:

مات هنري الثالث في عام 1056م، فورث العرش ابنه هنري الرابع 1056-1105 الذي كان في سن الخامسة من عمره، وفي عام 1059م، أُصبح هيلدبراند رئيس الشمّاسة في روما ليصبح من ذلك الوقت المحرك الأول لحملة الإصلاح الكنسي، حيث ثم انتخابه بابا في عام 1073م تحت اسم جريجوري السابع، بإجماع مجلس الكاردينالات، ونال رضا الشعب الروماني بأكمله.

بدأ جريجوري عمله بعقد اجتماعا في روما عام 1074م لمعالجة مشاكل الكنيسة كالسميونية، وزواج رجال الدين، والتقليد العلماني، وإعادة نظرية السمو البابوي من خلال اعتقاده بضخامة مهمة البابوية وعظم رسالتها[2].

1 مرجع سابق، ص 282.

2 نيفين الكردي، الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر، بحث لنيل درجة الماجستير، (فلسطين، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب، قسم التاريخ والآثار، 2011)، ص 50.

وهذا ملخص لآراء البابا الخاصة بعظمة الوظيفة البابوية وسموها وسلطانها الروحي العالمي؛ فالبابا وحده هو الذي يتمتع بسلطة علمية، وهو وحده يمتلك سلطة تعيين الأساقفة أو عزلهم، وجميع الأمراء العلمانيين يجب أن يقبلوا قدم البابا وحده، وللبابا الحق في عزل الأباطرة، ولا يجوز عقد أي مجمع ديني عام إلا بأمر البابا، وليس لأي فرد أن يلغي قرارا بابويا، في حين أنه يحق للبابا أن يُلغي قرارات بقية الناس، ولا يُسأَل البابا عما يفعل ولا يحاكَم عل تصرفاته، وللبابا أن يُجيز لرعايا أيّ حاكم علماني التحلل من العهود وأيمان الولاء التي أقسموها لحاكمهم[1]، وأن أسقف روما إذا تم اختياره حسب القانون الكنسي يكون مقدساً بخصائص بطرس نفسه، ومن حق البابا استخدام الشارات الإمبراطورية.

إن جلّ هذه القوانين مستمدة من مجموعة من القوانين الكنسية الموجودة في الكتب الكنسية التي استندت إلى مجموعة من الوثائق المزورة في القرن الثامن والتاسع، وبغض النظر عن مصداقية تلك القوانين فقد آمن البابا إيماناً راسخاً بأنّ له السلطة العليا في حكم المجتمع المسيحي، وأنّه يعزل الأباطرة والملوك بوصفه نائب القديس بطرس.

إن هذه القوانين كانت في نظر السلطة الدنيوية تشددا وغلوا في استخدام السلطة الدينية، لهذا رفضها كل من ملك انجلترا وليام الفاتح 1066-1087م، وملك فرنسا فيليب الأول philippe ler 1060 -1108م، لأن ذلك مس بسيادتهم وإشرافهم على رجال الدين، خصوصا وأن رجال الدين كانت لهم ثروة كبيرة، فكان معنى تنفيذ ذلك القرار خروج تلك الأموال من قبضة الإمبراطور ودخولها تحت سيطرة البابا[2] .

إن هذه الآراء سرعان ما تبلورت إلى اصطدام بين البابا جريجوري والإمبراطور هنري الرابع إمبراطور الدولة الرومانية المقدسة 1056-1105م حول شغل بعض الأسقفيات الشاغرة في شمال إيطاليا، ثم تأزم الموقف بشكل خطير عندما عين هنري الإمبراطور أسقفا جديداً لميلان هو الأسقف تدالد tedal في عام 1075م وحينئذ أدرك البابا أنه لابد من العمل السريع.

ويبدو أن جريجوري السابع كان مستعداً عندئذ للتحدي والصراع، فأرسل رسالة شديدة اللهجة إلى هنري الرابع في أواخر عام 1075م أنذره فيها بالعزل وهدده بالويل والعذاب إن هو لم يخضع لرأي البابوية، وفي ذلك الوقت ثارت ثائرة الإمبراطور، فعقد تجمعاً في ورمز worms" في يناير 1076م قرر فيه بطلان انتخاب البابا جريجوري السابع بل وعزله من

1عاشور، مرجع سابق، ص 305.

2 يوسف نسيم، مرجع سابق، ص 180.

منصبه، وأرسل للبابا رسالة مطلعها: من هنري الملك الشرعي الذي اختاره الله إلى هيلدبارند الذي لا يعتبر البابا بل راهبا مزيفا[1].

وعندما سمع البابا بذلك قابله بهدوء، ودعا هو الأخر بعقد مجمع في الفاتيكان في فبراير 1076م قرر فيه توقيع الحرمان على هنري الرابع، وعزله من منصبه، وتحرير جميع رعاياه وأتباعه من إيمان الطاعة والتبعية التي اقسموها له، وبذلك بدأت الحرب بينهما ووجد كل طرف نفسه في موقف حرج وصعب؛ إلا أنّ هنري الرابع كان في موقف أصعب من خصمه؛ لأن البابا كان يستطيع أن يعتمد على عطف كثير من أبناء العالم المسيحي بوصفه الأب الروحي للكنيسة، في حين كان هنري الرابع لا يستطيع الاعتماد على ولاء رعاياه بعد أن وقع عليه البابا قراره بالحرمان بوصفه مسيحياً، وعقوبة العزل بوصفه ملكاً[2].

فبعد صدور هذا القرار، إرتاع رجال الدين الألمان، فاتجه بعضهم إلى البابا يعلن ولاءه، كما عقد الأمراء الألمان اجتماعا في مدينة تتريبور سنة 1076م، انحازوا فيه إلى جانب البابا.

بعد هذا الخذلان وجد هنري نفسه في كفة غير راجحة مع الكنيسة، لأن سلطته العلمانية لم تكن تطغى على سلطة البابا الروحية، لذلك لم يجد الإمبراطور حلّاً أمامه إلا أن يرحل سرا إلى البابا لموالاته والخضوع له.

وقف الإمبراطور هنري أمام باب قلعة البابا في جبال الألب، لمدة ثلاثة أيام في برد يناير لعام1077م؛ إلى أن عطف عليه البابا وسمح له بالمثول بين يديه على شرط أن يسلم للبابوية بكل ما تطلبه بدون أي قيد[3]، وقد استطاع هنري أن ينقذ عرشه على حساب كرامته الشخصية، بقبول البابا توبته، لكن هذا لم يكن للبابا انتصارا كاملا.

إن عطف البابا عليه أدى إلى تعاطف الألمان تجاه هنري الرابع وأخذ ذلك يتزايد بسرعة حتى أصبحت معظم ألمانيا إلى جانبه، إلا أن هنري الرابع لم يكن صادقا في توبته، فعاد إلى ألمانيا ليثأر لنفسه من النبلاء، الذين ضاقوا ذرعا من هجماته، فقاموا بعزل هنري الرابع من ولاية فراكونيا، واختاروا والي سوابيا رودولف من راينفلدن Rudolf von Rheinfelden (1025-1080)، وكانت أول مرة تحدث في ألمانيا أن يعلن النبلاء خلع ملكهم، ونشب النزاع واستمرت الحرب الأهلية بين

1عاشور، مرجع سابق، ص 306.

2 بواقي مرزق مرقص، مرجع سابق، ص 34.

3 مرجع سابق، ص35.

الطرفين قرابة ثلاثة أعوام 1077- 1080، وهذه الحرب فتحت باب النزاع من جديد بين كل من هنري الرابع وجريجوري السابع؛ ذلك أن البابا اختار أن يقف موقف الحياد في المرحلة الأولى من مراحل هذه الحرب بين هنري الرابع ورودولف من راينفلدن حتى يحصل هو من الطرفين على اعتراف بسيادته[1].

اغترَّ البابا بظهور بوادر النصر لصالح رودلف على خصمه في يناير 1080م، فأعلن البابا رأيه صراحة في أنه يؤيد رودلف، وعقد مجمعاً دينياً في نفس العام قرر فيه إعادة توقيع الحرمان على هنري الرابع وإقصائه من العرش الإمبراطوري[2].

تم اختيار رودولف من راينفلدن حاكم سوابيا كملك، وكان ذلك الدوق الأشد عداء لهنري، وفي المقابل اجتمع مجلس الأساقفة الألمان وأعلنوا خلع البابا جريجوري السابع، وتعيين أسقف جديد مناهض للبابا وهو جيل برت Gilla bert الذي كان زعيما للأسقفية اللمباردية سنة 1106م خلال ثورتها ضد السلطة البابوية الرومانية، وقد عرف باسم كليمنت الثالث، وأمّا رادولف فقد هُزم وذُبح في نفس العام[3].

أسرع هنري الرابع بعد هذا ليعبر جبال الألب ويقابل خصمه الثاني جريجوري السابع، وفي هذه المرحلة الحاسمة لم يجد البابا جريجوري إلا الاعتماد على حليفته الإسكتلندية ماتيلدا (1080-1118) الذي أصيبت قواته بهزيمة ساحقه من هنري الرابع، ثم قام هذا الأخير بعقد مؤتمر ديني في مارس1084مقررا فيه عزل جريجوري السابع وحرمانه من الكنيسة، وأعقب ذلك اعتلاء كلمنت كرسي البابوية في روما، وتتويج هنري الرابع إمبراطورا في كنيسة القديس بطرس، أما جريجوري السابع فقد احتمى بقلعة سانت إنجيليو في روما، ومن هناك جعل يستحث حلفاءه في جنوب إيطاليا للإسراع لنجدته.

جاء المدد من النورمان ولكن على حساب روما، التي عاشت لمدة ثلاثة أيام متواصلة من الشناعة والفظاعة التي ارتكبت على أيدي أنصار البابوية النورمان ما لم تشهده من قبل ولا بعد، ولم يكن بمقدور جريجوري السابع النجاة من غضب الجماهير الرومانية؛ لذلك حمله النورمان معهم إلى سالرينو حيث مات هناك في العام1085م[4].

1 عاشور، مرجع سابق، ص316.

2 عاشور، مرجع سابق، ص316.

3 نيفين الكردي، مرجع سابق، ص 58.

4 الكردي، مرجع سابق، ص58.

لم تكن وفاة البابا جريجوري السابع حلاً لمشكلة التقليد العلماني، سيما وأنّ هناك بابا نصبه الأباطرة هو البابا كلمنت الثالث الذي كان يوافقهم على كل ما يرون، بينما ظل كرسي روما بعد وفاة جريجوري شاغراً لمدة سنة، ثم تناوب عليه فكتور الثالث في مايو 1086م الذي مات بعد سنة، فاختار الكرادلة أوربان الثاني الذي سار على نهج جريجوري في الإصلاح الكنسي، معتمداً على التحالف بين البابوية وماتيلدا في جنوب إيطاليا، وبسبب هذا التحالف نشب الصراع بين البابا أوربان الثاني وبين والإمبراطور هنري الرابع من جديد في ألمانيا وإيطاليا، فأرسل هنري جيشاً هزم جيش ماتيلدا والإيطاليين، واستولى على قلاعها ما عدا قلعة كانوسا التي كانت شديدة الأحكام، فظن ابنه كونراد أن هذا عمل إلهي فخرج على أبيه، وأعلن الثورة ضده في عام 1093 م حيث قام رئيس أساقفة جنوب إيطاليا بتتويجه ملكاً على إيطاليا[1].

خامسا: الصراعات بين السلطة البابوية والسلطة السياسية

بعد وصول البابا أدريان الرابع Pope Adrian IV إلى كرسي البابوية، ووصول الإمبراطور فردريك الأول إلى كرسي الإمبراطورية، جعل كل منهما يسعى لتقوية مركزه خصوصًا وأن كلا منهما كانت له شخصية قوية، بدأ الإمبراطور يجور على حقوق البابا حتى أنه حبس كبير أساقفة لوند الذي كان صديقًا حميمًا للبابا أدريان الرابع، وعندما دخل مندوب البابا على الإمبراطور عام 1157 م حيّاهُ بعبارة غريبة هي "أنّ البابا يحيِّيك كوالد والكرادلة يُحيّونك كإخوة".[(2)]

اندهش فردريك من هذه التحية التي جعلت من الكرادلة أخوة مساويين للإمبراطور، فثار لكرامته وأيده الأساقفة الألمان في ذلك؛ حيث أدرك أن قبوله لهذه الرسالة هو تنازل عن حقه وإعلان تبعيته لهذا البابا، ولذلك رد مدافعًا عن حقه "أنّنا نتسلّم الإمبراطور من الله عن طريق انتخاب الأمراء، فإن شريعة الله تقضي بأن يكون حكم العالم بواسطة سيفي الإمبراطورية والبابوية، كما قضت تعاليم القديس بطرس، بأنه يجب على الناس أن يخافوا الله ويُكرّموا الملك (رسالة بطرس الأولي الآية 17)، وعلى هذا فإنّ كلّ من يقول بأننا تسلّمنا التاج الإمبراطوري إقطاعاً من البابا، ويعتبر باطل العقيدة لأنه يخالف أوامر الله وتعاليم بطرس الرسول.

وقع هذا الرد كالصاعقة على رأس البابا، وكان عليه أن يتجنب سوء الصدام بينهما، وأن هذا الحادث قد كشف النقاب عن حقيقة شعور كل منهما تجاه الأخر، ومهّد الطريق لصدام قريب بينهما؛ فالإمبراطور بدأ يدخل بنفوذه في منطقه نفوذ

1يواقيم رزق مرقص، مرجع سابق، ص37.

2 مرجع سابق، ص37-38.

البابا في شمال إيطاليا، وساعده على ذلك ضعف البابا نفسه لكبر سنّه، وتوفي في 1159 م وخلفه الكاردينال رولاند باسم البابا اسكندر الثالث، وظل في منصبه قرابة 22 سنة 1159- 1181م تمسك أثناءها بحقوق البابوية، ودخل النزاع إلى مرحله العنف بين الإمبراطور وبينه، لاسيما وأنه كانت تحكمهما علاقات سيئة قديمة، فاستعمل البابا في روما سلاح الحرمان ضد بابا ألمانيا مما أثار الإمبراطور، وأراد أن يكسر أنيابه حتى بالسلاح لو استطاع، إلا أنّ أساقفة ألمانيا أنفسهم وهم التابعون له لم يوافقوا على أن يشهر السلاح ضد الكنيسة مهما كان الأمر، فتألف حلف علماني بزعامة الإمبراطور الذي ثار لكرامة الإمبراطورية، وعقد رجال الإكليروس في روما حلفًا واحد برئاسة البابا اسكندر قرارًا بحرمان الإمبراطور من رحمة الكنيسة.[1]

وهكذا نفّذ الإمبراطور فكرته وهي استعمال القوة العسكرية فزحف على روما بجيش جرار، إلاّ أن تفشي مرض الطاعون في جيشه وفتكه برجاله، وحصار النورمان له من جهة الجنوب، ومن الشمال بتحالف دويلات شمال إيطاليا أدى إلى إضعافه وهزيمته[2] .

أخيراً لم يجد الإمبراطور فردريك مفرًا من الخضوع والتسليم، فدخل البندقية منكس الأعلام حيث كان البابا إسكندر الثالث في انتظاره يحيط به جموع حافلة من الكرادلة تلمع عيونهم بالفرحة بهذا الانتصار الذي عدوه انتصارا إلهيا، وارتمى بين قدمي البابا باكيًا طالباً منه الصفح والغفران، مثلما فعل سلفه العظيم هنري الرابع مع البابا جريجوري السابع 1077م[3].

سادسا: النموذج الفرنسي للانفصال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في أوروبا الغربية:

وقعت معاهدة فردان سنة 843م، فقسم بموجبها أبناء لويس الورع الثلاثة الإمبراطورية الكارولنجية إلى ثلاثة ممالك، وكان لهذا التقسيم أهمية في ظهور بعض الدول مثل فرنسا وألمانيا، إذ هما في الجزء الغربي من الإمبراطورية الكارولنجية، التي حكمت فرنسا وألمانيا من سنة 753م إلى 911م، وقد كانت فرنسا مقسمة إلى أقسام إدارية تتبع نظام الأسقفيات، ويحكم كل كونت جهة معينة نائبا عن الملك الكارولنجي، وهكذا بقي الحال حتى تحطمت الأسرة الحاكمة، فارتقت إلى الحكم أسرة

1 نيفين الكردي، مرجع سابق، ص58.

2 يواقيم رزق مرقص، مرجع سابق، ص38.

3 مرجع سابق، ص39.

كابييه سنة 987م، فورثوا حقوق الكارولنجيين، وامتيازاتهم من جهة، كما أصبحوا السادة الكبار لجميع الإقطاعيين في المملكة من جهة أخرى، ويعد وصول كابييه إلى حكم فرنسا انتصارا للأمراء الإقطاعيين على الملكية الكارولنجية، لأن فرنسا عند قيام حكمها كانت عبارة عن حشد ضخم من الإقطاعيين من أسر مختلفة[1]، وكان رجال الدين يخضعون لسيطرة الأمراء الإقطاعيين، إذا كانوا يمدونهم بالثروات والأموال الطائلة[2]، وقد توج كابييه المِلك ابنَه هيو كابييه في حياته ليضمن الملك له، وسار على هذا النهج خلفاؤه في توريث الملك، واستمروا على هذا النهج إلى أن جاء الملك لويس السادس 1108-1137م، الذي سجل التاريخ في عهده حدثاً كبيراً؛ هو إغارة ملوك إنجلترا على الحدود الفرنسية من جهة النورمان، ورغم ذلك حافظ على ملكه ليرثه من بعده لويس السابع 1137- 1180م المعروف بالرجل التقي[3]، ثم الملك فليب أوغسطس، الذي استطاع عن طريق القوة أن يجعل من فرنسا دولة عظمى، لهذا لم يتوّج ابنه في حياته ليضمن له العرش من بعده، فخلفه ابنه لويس الثامن1232-1226م، ثم لويس التاسع سنة1226-1270م الذي كانت سياسته تجاه الكنيسة قائمة على أساس حمايتها من جشع الأمراء والموظفين الملكيين، كما فرض عليها دفع الأموال المفروضة عليها بانتظام، ثم جاء بعده ابنه فليب الثالث الذي كان عهده مرحلة انتقالية من الملكية الإقطاعية إلى الملكية القومية، التي ستبرز في عهد فليب الرابع 1285-1314م، وهذا الأخير كان منهجه واضحا في محاربة الإقطاعيين، وذلك بسد السبل والمنافذ التي يتوصلون من خلالها بالثروات، فمنع دخول الأجانب إلى فرنسا، وخروج رجال الدين منها، ليحرمهم من الموارد الإقطاعية[4]، فتضررت بهذا الإجراء مصالح الكنيسة التي كانت لها النصيب الأكبر في هذا الاستبداد.

عندها قام البابا بونيفيس الثامن يحتج على هذا الإجراء فدعا إلى عقد مجمع، لاتخاذ القرار ضد الملك، ولكن الملك حال دون خروج رجال الدين إلى روما، حتى عُقد بعد سنوات من قبل بعض رجال الدين الفرنسيين الذين صودرت أملاكهم، فقرروا عقد محاكمة للملك الفرنسي، بينما كان بونيفيس يتأهب لإصدار القرار ضد فليب تمكن أتباع الملك من القبض على البابا فأهين أشد إهانة، إلى أن مات في روما سنة 1303م، وبوفاته طويت آخر صفحة في تاريخ البابوية بمعناها العظيم الذي عرفته العصور الوسطى[5] .

1 نيفين الكردي، مرجع سابق، ص60.

2 يواقيم رزق مرقص، مرجع سابق، ص45.

3 سُمي بذلك لأنه شن حملة صليبية للتكفير عن ذنبه العظيم، وهو إحراقه لكنيسة "فترى" وقد مات فيها ألف شخص بينهم الأطفال والنساء.

4 نيفين الكردي، مرجع سابق، ص62.

5 عاشور، مرجع سابق، ص320.

سابعا: النموذج الإنجليزي للانفصال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية:

عرفت أراضي انجلترا انقسامات كثيرة، وهجمات عديدة من شعب الفايكنج، الذين سيطروا على معظم أراضيها، وكادوا أن يحتلوا مدينة اسكس آخر معقل المسيحية، لولا شجاعة ملكها ألفريد العظيم 871-899م؛ الذي استطاع صد هذه الغارات، وقد كان الملك ألفريد مهتماً بنشر المسيحية، وارتبط كثيرا بالبابوية، وزار روما عدة مرات، وإلى جانب ذلك اهتمّ بالتعليم؛ حيث قام بتأسيس مدارس وأولها مدرسة القصر، وحضّ فيها على تعلّم الديانة المسيحية، وكذلك الأمور العلمانية، وتحبيب الناس في لغتهم، كما تعلم هو بدوره اللغة اللاتينية، من أجل أن يترجم بعض الكلاسيكيات إلى اللغة الإنجليزية.

استطاع خلفاء ألفريد السيطرة على الممالك المجاورة وتوحيد مُلك انجلترا، بعد سنة 955م على يد إدوارد اسكس، واستمرّ ذلك إلى أن جاء الملك اثلرد الذي لم يستطع صد هجمات الفايكنج، فاستولوا عليها سنة1013م، وفي ظل حكم الملك كانوت الدنماركي الأصل والذي اعتنق المسيحية، وزار البابا في روما فأصبح ابنا بارّا للكنيسة، لكن علاقته معها لم تكن على وتيرة واحدة في الإصلاح، بل راع بعض الحيطة لئلا يثور عليه أغلب الجيش الدنماركي من الوثنيين[1]، ولم يستمر حكم الفايكينج طويلا، بحيث احتلت انجلترا من قبل النورمان سنة 1066- 1096م، بقيادة وليام الفاتح وكان دخول النورمان إلى انجلترا له أثر قوي في تطوير مناح الحياة فيها، فبتغلغل وليام في الحكم سيطر على جميع مجالات الدولة السياسية والعسكرية والاقتصادية، كما سلب الأموال من الأمراء وتوزيعها على رجال النورمان المخلصين، وتأجيرها لهم، وبذلك كانت انجلترا بلد الإقطاع الحقيقي، وعلى رأس الإقطاعيين الملك وليام الذي ملك كل الأراضي، وبذلك أصبحت انجلترا البلد المركزي للنظام الإقطاعي.

أما سياسته تجاه الكنيسة فقد عمل بجد في إصلاحها، وأعلن منذ البداية أنه يعتبر نفسه رأس الكنيسة الأول في انجلترا، لذا قام بتعيين الأساقفة والرهبان واستثمرهم في العمل الكنسي، وترأس المجالس الكنسية بنفسه، وقد أراد أن يعامل رجال الدين كما يعامل باقي رجال الدولة الآخرين الذين هم تحت سيطرته، ولم يكن وليام يتحاشى استبدال رجال الدين بآخرين من النورمان، إلى أن استبدل جلّ رجال الدين الإنجليز من المهام الدينية إلا اثنان منهم، ولم يضع حدّاً لحكم للإنجليز فقط، وإنما وضع كذلك الحدّ للثقافة الأنجلوسكسونية، فهُدمت الكنائس المبنية على الطريقة

1- مرجع سابق، ص 381.

الأنجلوسكسونية، وبُنيت الكنائس بتصاميم جديدة أخرى، أما وضع الكنيسة في عهد وليام الثاني 1085-1100م كانت متوترة؛ بسبب التقليد العلماني الذي كان يفرضه، على البابوية والكنيسة[1] .

خاتمة

من خلال ما سبق يتضح أن العلاقة التي امتدت لقرون من الزمن بين الدين الذي كانت تمثله الكنيسة المسيحية والسلطة السياسية، تأثرت بجملة من العوامل التي كان لها الأثر في الإقدام والإحجام نحو السلطة، إذ لكل منهما له منطلقاته وأسبابه؛ فالكنيسة استمدت قوتها من النفوذ الروحي، لأنهم يسيطرون على مصير الناس في الآخرة، أما الأباطرة فيستندون إلى أمجادهم وأسلافهم القدامى وأحلام الماضي، مما نشبت معه قرون من الصراع.

ثم إن هذا الصراع عاد بالفائدة الكبرى على البابوية برمتها حيث نالت استقلالها من نفوذ السلطة الإمبراطورية، وواصلت بناء وتحصين أركان الدولة الدينية وترسيخ سطوتها السياسية، وهذا ما تجسد بشكل واضح في سياسة البابا إنوسنت الثالث 1198-1216، والبابا بونيفاس الثامن 1235-1303 آخر الباباوات الذين رعوا هذا التمشي؛ حيث تبنى نظرية السيفين التي تقضي أن تخضع السلطة الزمنية للسلطة الروحية؛ إلاّ أن هذا الفوران والاستبداد وهذا التطلع للإمساك بالسيفين أدخلا الكنيسة في طور جديد وتجربة عسيرة، قادت الكنيسة ورجالها إلى الانعزال والانحصار والاحتكار، وستتعمق ضراوته مع دخول رجال الدين في كل مناحي الحياة، ووصايتهم الشمولية على الناس، مما سيعرف انقلابا جذريا في ثنائية الاتصال والانفصال بين الدين والدولة، وستنطلق حركة المحتجين في القرن الخامس عشر الميلادي التي ستفرز ما سيعرف في التاريخ بعصر النهضة وبحركة الإصلاح والإصلاح المضاد، وهو ما سيدشن طوراً جديداً سيُعيد تشكيل دور الكنيسة وحجمها في المجتمع الغربي منذ ذلك الحين إلى العصر الحالي.

1 نيفن الكردي، ص155.

المراجع | References

- مرقص، بواقيم رزق. محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، مصر، المجلة اللاهوتية، كراسة موجهة للصف الرابع ابتدائي، 2013
- نسيم، يوسف. تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، القاهرة، مؤسسة شباب الجامعة، 1984.
- عاشور، عبد الفتاح سعيد. حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 2007.
- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة، دار الشروق، 1999.
- عجيبة، أحمد علي. أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، القاهرة، دار الأفاق العربية، 2004.
- الكردي، نيفين. الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوروبي من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر، فلسطين، بحث لنيل درجة الماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب، قسم التاريخ والآثار، 2011.
- Lamonte, The World of the middle, Ages A reorientation of medieval, history France, 1949.
- Sellery, George Clarke medieval civilization, Dana Carleton, Munro (translator), Century New York.
- Dawson, Christopher Medieval essays, Shed and ward, New York, 1954.-
- Bartlet, J, Vernon and Carlyle Christianity in History A study of religious development Macmillan London, 1917.
- Singman, Daily life in medieval, Europe Green Wood press, Westport CT 1999.

العنف بين سلبية حالة الاستثناء و إيجابية مجتمع الاحتراق: جورجو أغامبن وبيونغ شول هان

Violence Between the Negativity of the State of Exception and the Positivity of the Burnout Society: Giorgio Agamben and Byung-Chul Han

د. حسن ضيف الله Dhifallah Hassan

جامعة صفاقس University of Sfax

dhifallah93hsan@gmail.com

ملخص

يناقش المقال مقاربتين للفلسفة المعاصرة لفهم العنف. العنف السلبي لدى جورجو أغامبن والعنف الإيجابي لدى بيونغ-شول هان. يرى أغامبن أن العنف مرتبط بالسيادة وحالة الاستثناء، حيث يُمارَس بشكل سلبي من خلال سلب الحقوق المدنية وتحويل الأفراد إلى ما يسميه «الإنسان الحرام». هذه الحالة تُبرز علاقة العنف بالقانون، إذ تصبح الاستثناءات الدائمة قاعدة، كما يوضح تأثير أحداث 11 سبتمبر. يعتمد أغامبن في تحليله على أفكار فوكو وبنيامين لتوسيع فهمه للسيادة والعنف السلبي. على النقيض، يُعيد هان تعريف العنف في المجتمعات الرأسمالية الحديثة على أنه إيجابي ومنتج، حيث يُمارَس على الذات نفسها عبر تحفيز الفرد للإنجاز والنجاح المستمر، مما يؤدي إلى الاحتراق النفسي. هذا العنف ليس سلبياً أو محظورا، بل يندرج ضمن منطق الحرية الظاهرية والقدرة على الأداء، مستلهماً أفكار ماركوز ومدرسة فرانكفورت النقدية. يبرز المقال التباين بين العنف السلبي المرتبط بالسيادة وحالة الاستثناء، والعنف الإيجابي القائم على الإنجاز والذاتية، مؤكدا أن العنف المعاصر مركب؛ فحتى في الهيمنة الإيجابية، يمكن أن تتواجد أدوات العنف السلبي داخلها. ويخلص المقال إلى أن فهم العنف الحديث يتطلب تجاوز تحليلات فوكو وأغامبن وإضافة منظور هان وماركوز لاستيعاب ديناميات السلطة في الرأسمالية الاستهلاكية.

الكلمات المفتاحية: السيادة، حالة الاستثناء، العنف، فوكو، أغامبن، السلطة، الرأسمالية

Abstract

The article examines two contemporary philosophical approaches to violence. Giorgio Agamben's notion of negative violence and Byung-Chul Han's concept of positive violence. Agamben argues that violence is tied to sovereignty and the state of exception, exercised negatively through the deprivation of civil rights and the creation of the "bare life" or *Homo Sacer*. Exceptional measures, such as those following the September 11 attacks, illustrate how exceptions become permanent rules. Agamben builds on Foucault and Benjamin to analyze sovereignty and negative violence within modern legal-political frameworks. In contrast, Han reconceptualizes violence in modern capitalist societies as positive and productive, self-inflicted through constant achievement and performance. This positive violence operates within the logic of apparent freedom, leading to psychological burnout, and reflects influences from Marcuse and the Frankfurt School. It is not based on prohibition or deprivation but on internalized societal expectations of success. The article highlights the contrast between the negative violence of sovereign power and the positive, achievement-driven violence of late capitalism, showing that contemporary violence is complex: even within positive domination, traces of negative violence persist. It concludes that understanding modern violence requires going beyond Foucault and Agamben by incorporating Han and Marcuse's perspectives to fully grasp power dynamics in consumerist capitalist societies.

Keywords: Sovereignty, State of Exception, Violence, Foucault, Agamben, Power, Capitalism.

Received: 19-10-2025 | Accepted: 22-11-2025 | Published:15-04-2026

مقدمة

"ثمة أشياء لن تختفي من الوجود، والعنف واحد منها[1]" . بهذه العبارة استهلّ الفيلسوف الكوري الألماني بيونغ-شول هان كتابه طوبولوجيا العنف، الذي يمثّل امتدادا للأفكار المركزية التي سبق أن بسطها في عمله الشهير مجتمع الاحتراق النفسي. ويُعدّ هان من أبرز نقّاد الحداثة المتأخرة ومنظومتها الرأسمالية-الاستهلاكية.

لا ينفصل النظام الرأسمالي والحداثة عن ممارسة العنف، فالعنف لا يقتصر على صوره المادية أو السلبية فحسب، بل قد يتجلّى أيضًا في هيئة استلابٍ وتدجينٍ يُعاد تدويره ليغدو عنفا "إيجابيًا" ضمن منطق الإنتاج والاستهلاك. ولأنّ العنف يتخذ أشكالًا متحوّلة ومتعدّدة، فإنّ حصره أو تحديده بتعريف جامع يظلّ أمرا عسيرا؛ فهو مفهوم زئبقي عصيّ على الاصطلاح الدقيق.

في هذا السياق، لا يبدو التمييز الذي يقترحه جوليان فروند بين "القوة" و"العنف" كافيًا لاستيعاب كلّ صور العنف الحديثة. فالصورة التي يرسمها -المتمثلة في جيش منظم بوصفه تجسيدًا للقوة مقابل جماعة ثورية متمرّدة بوصفها رمزا للعنف[2] - لم تعد تنسجم مع تحوّلات الحداثة وما تفرزه الرأسمالية الاستهلاكية من أنماط عنف أكثر خفاءً وتعقيدا.

إنّ العنف الموجَّه اليوم إلى الفرد من قبل الدولة هو عنف منظَّم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العنف الصادر عن منظومات الرأسمالية والحداثة؛ فكلاهما يمارس عنفا مؤسّسا تُسهم في إنتاجه أدوات متعدّدة، من أبرزها اللغة إلى جانب الصورة، ومؤسسات الدعاية، وأجهزة المراقبة، بل والمجتمع بأسره.

ولم يعد العنف في راهننا مطابقًا لتصوّره التقليدي باعتباره قوة سلبيّة تُمارِس السلب والحرمان؛ إذ لم يعد مقتصرًا على نزع الحرية أو قمعها، بل بات يتجسّد في صورة عنف "إيجابي" يمنح الحرية ويُشرعنها ضمن إطار معيّن يحدّده هو نفسه. وفي هذا المفصل تتقاطع أطروحات جورجو أغامبن حول آليات السلطة الحيوية وحالة الاستثناء، مع تحليلات بيونغ-شول هان لمظاهر العنف المتخفّي في أشكال الإنتاجية والحرية والانضباط الذاتي.

1 بيونغ-شول هان، *طوبولوجيا العنف*، ترجمة بدر الدين مصطفى (بغداد: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021)، ص 9.

2 Julien Freund, *L'essence du politique* (Paris : Sirey, 1965), p. 514.

إذا كان العنف، في أطروحة الفيلسوف الإيطالي جورجو أغامبن، قائما على السلبية ومرتبطا بمنطق السيادة ولا سيما بحالة الاستثناء (**I**)، فإنّه لدى بيونغ-شول هان يتخطّى هذا الارتباط ليغدو وضعًا عاديًا وإيجابيًا، تُستبعَد معه حالة الاستثناء ذاتها ويُقصى حضورها من البنية المعاصرة للعنف .(**II**)

I- من العنف السلبي وحالة الاستثناء: جورجو أغامبن

كان لهجمات 11 سبتمبر 2001 أثرٌ بالغ في مجالي القانون والفلسفة؛ فقد أدّت تلك الهجمات الإرهابية إلى سنّ قانون الوطنية (Patriot Act) وهو مشروع قدّمته إدارة جورج بوش وصادق عليه الكونغرس الأمريكي[1]. وقد شكّل هذا القانون منعطفًا حاسمًا لأنه قلب العلاقة التقليدية بين القاعدة والاستثناء رأسًا على عقب، إذ تحوّلت الإجراءات الاستثنائية المخصّصة لمجابهة الإرهاب إلى استثناء دائم يمارس فعليًا دور القاعدة.

وقد نبّه كلّ من أنطونيو نيغري ومايكل هاردت إلى أهمية ما كشفه إعلان "الحرب على الإرهاب" من رهانات وتحولات عميقة؛ فهي حرب عالمية موجّهة ضد مصطلح لا ضدّ عدو محدَّد ومعلوم. والأخطر من ذلك أنّ تحديد العدو ماديًا لم يكن سابقًا لإعلان الحرب، بل كان لاحقًا له؛ فالعدو هو ما تصنعه منه الولايات المتحدة بوصفها قوة إمبراطورية[2].

إنّ الحرب ضد مفهوم فضفاض كهذا تحمل تبعات فلسفية جسيمة، لعلّ أبرزها - وأكثرها قتامة - ظهور حالة استثناء دائمة، تُبرَّر باستمرار لأن العدو غير محدّد مسبقًا. وقد انخرطت دول عديدة في هذا النهج، متذرّعة بضرورة مكافحة "الخطر الإرهابي"، وهو ما أسّس لتحوّل الاستثناء إلى بنية حكم مستقرّة بدل أن يكون إجراءً مؤقتًا.

تندرج أطروحة الفيلسوف الإيطالي جورجو أغامبن ضمن هذا السياق، حيث يعتبر أنّ حالة الاستثناء قد غدت في العالم المعاصر نموذجًا (براديغمًا) للحكم، أي منظومةً معياريةً تُمارَس داخلها السلطة ويجري وفقها الفعل السياسي[3].

1 قانون للعمل على توحيد أمريكا وتعزيزها من خلال توفير الأدوات المناسبة اللازمة لاعتراض الإرهاب وعرقلته، 26 أكتوبر 2001.

2 Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York : The Penguin Press, 2004).

3 جورجو أغامبن، *حالة الاستثناء. الإنسان الحرام*، ترجمة ناصر إسماعيل (مصر: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص 39-91.

ويعود أغامبن، في تأسيس تصوره، إلى القراءة التاريخية للفيلسوف الألماني فالتر بنيامين، الذي يؤكّد في كتابه مفهوم التاريخ أنّ حالة الاستثناء لم تعد وضعًا طارئًا أو استثنائيًا، بل أصبحت القاعدة التي تسير التاريخ، وأنّ هذا الأخير يقوم، في جوهره، على مفهوم الكارثة[1].

إنّ رؤية بنيامين للتاريخ تركز على المهزومين والمستضعفين، انطلاقًا من قناعته بأنّ التاريخ الرسمي يكتبه المنتصرون. ومن ثَمّ، فإنّ نظريته التاريخية تمثّل التفاتة إلى الطبقات الكادحة والمهمّشة التي عانت عبر العصور من وطأة الكوارث ومن ديمومة الاستثناء. غير أنّ هذا التصوّر لا يخلو من ومضة أمل؛ فهو دعوة لعمّال العالم إلى استحضار الماضي لفهم الحاضر، والمضيّ نحو ما يعتبره بنيامين حالة الاستثناء الحقيقية أي الثورة الكبرى[2].

تُسهم الرؤية القائمة على مفهوم الكارثة في إضاءة فكر أغامبن، وهو ما يفسّر السرد التاريخي الذي يعرضه لحالة الاستثناء، وكأنّه بصدد استحضار متتاليات الكوارث التي شكّلت تاريخ العالم. ويعرّف أغامبن حالة الاستثناء بوصفها تعليقًا للقانون، غير أنّه يتجاوز هذا التعريف القانوني الجامد ليؤكّد أنّها حالة عدميّة تنتقل إليها الدولة كي تمارس عنفها على أفراد منزوعي الصفات والملامح، أو ما يسمّيه " الإنسان الحرام " (Homo Sacer)[3].

وتغدو حالة الاستثناء، وفق هذا التصور، عنفًا سلبيًا تمارسه السيادة داخل مجال تُنتزع فيه صفة المواطنة من الأفراد عبر سلب حقوقهم المدنية وتعريض «أجسادهم العارية» لآلة السلطة من دون حماية أو ضمانات.

وفي هذا السياق، يلاحظ أغامبن أنّ علاقة حالة الاستثناء بالقانون ليست إلا علاقة إخراج؛ إذ يستوعب النظام القانوني حالة الاستثناء داخل بنيته، لكن بغرض إخراجها لاحقًا وإعادة تثبيت حدود القانون عبر توسيع مجال ما يخرج عنه. وهذا ما دفع رجل القانون الأمريكي ديزنهاوس إلى تشبيه حالة الاستثناء بـ« الثقب الأسود »[4] فهي موجودة داخل النظام، لكنها تمثّل في جوهرها خروجًا عنه.

1 Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* (1942), trad. Olivier Mannoni (Paris : Payot, 2013).

2 *Ibid.*, Thèse VIII.

3 أغامبن، حالة الاستثناء. الإنسان الحرام، ص 129-151.

4 David Dyzenhaus, « L'état d'exception », dans Michel Troper et Dominique Chagnollaud (dir.), *Traité international de droit constitutionnel*, vol. II, *Distribution des pouvoirs* (Paris : Dalloz, 2012), p. 744.

على هذا الأساس، يُعرّف أغامبن السيادة بوصفها استبعادًا وحظرًا ومنعًا؛ أي أنّ ممارسة السيادة هي في جوهرها عنف سلبي يمارس على الأفراد عبر استبعادهم وسلب حريتهم. ويقدّم أغامبن هذا المفهوم من خلال تحليل دقيق لمفهوم الحظر، حيث يقول:

"الحظر هو شكل من أشكال العلاقة. ولكن ما هي العلاقة بالمعنى الدقيق للكلمة، طالما أنها لا تحتوي على محتوى إيجابي، ويبدو أن المصطلحات المتعلقة بها متنافية وشاملة؟ ما هو شكل القانون المعبر عنه هناك؟ الحظر هو الشكل الخالص للإشارة إلى شيء ما بشكل عام، أي الموقف البسيط من العلاقة مع ما هو خارج العلاقة. وبهذا المعنى، يتم تحديد الحظر مع الشكل الحدي للعلاقة. ولذلك، فإن انتقاد الحظر يجب بالضرورة أن يشكك في شكل العلاقة ذاته ويتساءل عما إذا كانت الحقيقة السياسية لن تكون قابلة للتفكير خارج نطاق العلاقة، أي خارج أي شكل من أشكال العلاقة".[1]

ويؤسس أغامبن رؤيته هذه على أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، لا سيما فيما يتعلق بالعنف التأديبي السلبي. غير أنّ أغامبن ينتقد محدودية التحليل الفوكلدي، مشيرًا إلى أنّ فوكو ركّز في بحوثه على الأماكن التي يتأصل فيها التأديب، مثل المستشفيات والمدارس والسجون، وتغافل عن الأماكن التي تتحوّل فيها السيادة إلى سلطة سلبية على نطاق واسع. ويكتب أغامبن صراحة في مستهل كتابه معلنا أنه "من الغريب أن فوكو لم ينقل بحثه أبدًا إلى الأماكن التي تتميز بالسياسة الحيوية الحديثة: معسكرات الاعتقال وبنية الدول الشمولية الكبرى في القرن العشرين"[2] .

ومن هذا المنطلق، تُعدّ أعمال جورجو أغامبن امتدادًا وتواصلًا للبحوث الفلسفية الفوكلودية، إذ يوسّع نطاق التحليل ليشمل حالات الاستثناء والسيادة التي تمارس عنفًا سالبًا على الأفراد ضمن إطار الدولة الحديثة[3].

يَظهر ميشال فوكو في تصوره ذا نزعة نيتشوية جينيالوجية، يسعى من خلالها إلى تفكيك وتدمير التصورات السائدة حول السلطة. فعوض أن يحلل السلطة من وجهة نظر صاحبها، كما فعل العديد من الفلاسفة، اختار فوكو أن يصطف إلى جانب الفرد الذي تُمارس عليه السلطة. ومن ثم، لم تنبنِ دراسة فوكو للسلطة على منطق السيادة والطاعة التقليدي، وهو منطق قانوني مؤسسي، بل على منطق القوة والإخضاع، الأمر الذي مكنه من الكشف عن خفايا السلطة وخباياها.

1 Giorgio Agamben, *Le pouvoir souverain et la vie nue. Homo sacer I*, trad. Marilène Raiola (Paris : Seuil, 1997), 37 (ترجمتنا).

2 *Ibid.*, 12 (ترجمتنا).

3 *Ibid.*, 14.

ويشير فوكو إلى أنّ الانضباط بدأ مع بروز صاحب السيادة، وبشكل خاص عبر الاهتمام بالجسم البشري باعتباره قوة منتجة وآلة إنتاج. فقد أصبحت السلطة مطالبة بتدجين الأفراد من أجل زيادة الإنتاجية؛ فكلما تعمّقت السلطة في رعاية الأفراد، ازداد التشييء والتدجين، وفق هذا التصور. ومع ذلك، سرعان ما تحوّلت السلطة التأديبية إلى سلطة بيوسياسية (Biopolitique)، تتولى تنظيم صحة الأفراد، وتكاثرهم، وحياتهم البيولوجية بشكل عام، فتتدخل في مسائل مثل الولادات، ومتوسط العمر المتوقع، والسجلات المدنية[1]. ويرى فوكو أنّ هذا التطور في طبيعة السلطة مرتبط بتطور الرأسمالية، حيث يصبح الفرد مجرد آلة وسلعة، وهو ما يتوافق مع رؤى ماركس وغيرها من التحليلات النقدية للنظام الرأسمالي.

نلاحظ أن دراسة أغامبن للسيادة والاستثناء تمثّل امتدادًا وتواصلًا لتصور السلطة لدى ميشال فوكو، حيث تُعتبر السيادة في جوهرها عنفًا سالبًا للإنسانية. فالسيادة تقوم على منطق الحظر والمنع، وإذا كانت لدى فوكو تتجسّد في السلطة البيوسياسية للدولة، فإنها لدى أغامبن تتجسّد في حالة الاستثناء، التي تمثل شكلًا من العنف الخالص، كما يمكن استنتاجه من فلسفة العنف عند فالتر بنيامين[2]، ويُمارَس فيها التحكّم في الأفراد منزوعي المواطنة، ليظهر بذلك ما يسميه أغامبن بالإنسان الحرام.

وللإشارة، فإن مفهوم الإنسان الحرام يعود إلى المؤسسة الجزائية في القانون الروماني، حيث يُقصى الفرد المذنب من المجتمع ومن قوانينه، بحيث يصبح التضحية به ممكنة، كما يجوز للآخرين قتله دون مساءلة أو عقاب. ومن ثم، يُشكّل الإنسان الحرام حالة فراغ يُمارس فيها عنف الدولة على الإنسان البيولوجي بعد تجريده، بمقتضى حالة الاستثناء، من صفة الإنسان المواطن.

وتعزى هذه الفصلية بين الجانب البيولوجي والجانب السياسي للإنسان أساسًا إلى التقسيم الذي أرساه أرسطو بين الحياة والعيش، أو بعبارة أخرى بين الحياة الطبيعية المجردة ونمط العيش الخاص بالبشر، وهو التقسيم الذي يمكّن من فهم ممارسات السلطة الحديثة وتوظيفها لحالة الاستثناء كآلية للسيطرة والسيادة.

1 Michel Foucault, *La volonté de savoir*, vol. I (Paris : Gallimard, 1976), p. 185–186.

2 Walter Benjamin, « Critique of Violence », dans Michael W. Bullock et Michael Jennings (éd.), *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 1, 1913–1926 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), p. 236–252.

يستند أغامبن إلى هذا التقسيم بين الجانب البيولوجي والسياسي للإنسان ليعلن في نهاية المطاف عن نهايته وطمسه تحت وطأة عنف السيادة وحالة الاستثناء الدائمة التي يشهدها العالم اليوم. ويكتب صراحة:

"إن فضاء الحياة العارية، الذي كان يقع في الأصل على هامش التنظيم السياسي، ينتهي بالتدريج إلى التزامن مع الفضاء السياسي، حيث يدخل الإقصاء والشمول، الخارجي والداخلي، الحياة والعيش، القانون والحقيقة، في منطقة من عدم التمايز غير القابل للاختزال"[1].

وبذلك، يكون العنف السيادي لدى أغامبن في جوهره عنفًا سلبيًا، إذ يقوم على سلب الإنسان لإنسانيته عبر التحكم في وجوده وحياته، وهو ما يراه بيونغ-شول هان بعيدًا عن طبيعة الواقع المعاصر، حيث لم يعد العنف مجرد سلبيّة وسلب، بل بات يتجلّى أحيانًا في أشكال إيجابية ومنتجة للحرية ضمن منطق الحداثة والرأسمالية الاستهلاكية.

II- إلى العنف الإيجابي ومجتمع الاحتراق: بيونغ شول هان

ترتكز فلسفة بيونغ-شول هان أساسًا على تجاوز فلسفة ميشال فوكو وأطروحته حول مجتمع العقاب، متجاوزًا كذلك فلسفة أغامبن التي تقوم على عنف السيادة والاستثناء باعتباره عنفًا سالبًا يتميّز بـ الحظر والنفي.

فبحسب الفيلسوف الكوري الألماني، فإن المجتمعات المعاصرة، ولا سيما مجتمع الرأسمالية الاستهلاكية الحديثة، لم تعد تمارس عنفا سالبا يرتكز على الحظر والمنع، بل انتقلت إلى شكل جديد من العنف القائم على الإيجابية، حيث يتجسّد العنف في تنظيم الأفراد وتحفيزهم وإنتاجهم وفق آليات السلطة الحديثة، بعيدًا عن مجرد النفي والسلب التقليدي. يتجلّى عنف الإيجابية في الإنجاز، أي في قدرة الفرد على الاقتناع بأن بإمكانه تحقيق كل شيء دون حدود، وهو التحول الذي ينقل الذات من ذات الطاعة الخاصة بالمجتمعات التأديبية التقليدية إلى ذات الإنجاز المهيمنة في المجتمع المعاصر. فإذا كانت الذات الأولى تُبنى ضمن إطار سيادي سلبي يقوم على الحظر وفعل "ينبغي"، فإن الذات الثانية تُبنى في إطار من الشفافية والحرية يقوم على مبدأ "الاستطاعة"، حيث يُحوَّل الفرد إلى مركز نشط يمتاز بما يسميه هان العنف الإيجابي، أي القوة التي تمارس عبر الحوافز والتحفيز والتوجيه بدل السلب والمنع التقليديين. يكتب بيونغ شول هان جليا في هذا الإطار:

1 Agamben, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, 17.

"تخضع ذات الطاعة لسلطة حاكمة تستغلها. "يتمثل "الحسم" المتأصل في سلطة السيادة، وفقا لفوكو، في استغلال الآخر. أما ذات الإنجاز فهي، على العكس من ذات الطاعة، تبدو متحررة لأنها غير مهيمن عليها من أحد. لم تتأسس سيكولوجيتها عبر فعل الأمر الالزامي "ينبغي" بل عبر "الاستطاعة". إنها سيدة نفسها. لا يخضع وجودها للأوامر و المحظورات بل الحرية و المبادرة[1] ".

يتأسس عنف الإيجابية في فكر بيونغ-شول هان على فكرة زيف الحرية، إذ تُقدَّم الحرية اليوم على أنها قيمة مطلقة، لكنها في جوهرها سطحية ومحددة مسبقًا ضمن "جحيم التطابق"، حيث يُخضع الفرد لمعايير مسبقة وينغلق في نمط محدد من السلوك والإنجاز. وهذه الرؤية تتقاطع مع ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني الأمريكي هربرت ماركوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، حيث يفرّق بين الفكر السلبي والفكر الإيجابي.

فالفكر السلبي لدى ماركوز هو الفكر النقدي، المستمد من هيغل وأهمية السلبية في إنتاج الفكر الجدلي. السلب عند هيغل ليس مجرد رفض، بل هو عنصر حياتي يُساهم في تحقيق الإنسانية وإعمال العقل. إذ إن تأسيس الوجود على التناقض بين الإيجاب والسلب هو ما يمكّن العقل من التجاوز وخلق أشكال جديدة للوجود؛ فالسلب يكسر السكون والزيف، منتجًا بذلك آليات نقدية وتجارب وجودية جديدة[2]. في هذا الصدد يكتب ماركوز:

"يبدو أن المجتمع الصناعي المتقدم يحرم التقدم من أساسه الحقيقي. فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، هذا النظام يوجه بدوره التقدم و يخلق أشكالا للحياة (و السلطة) تبدو و كأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، و تبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، باسم تحرر الانسان[3] ".

ينتقد ماركوز أيضا، في سياق تحليله للإيجابية، نظرة فيتغنشتاين للفلسفة القائمة على التماهي مع الواقع، حيث يرى أنّ هذه المقاربة تجعل التفكير الفلسفي رهين حدود الواقع نفسه. ومن ثم، ينتقد ماركوز الفلسفة الوضعية أو الإيجابية التحليلية، لأنها تقطع مع منطق النقد والتجاوز، فتصبح الفلسفة محصورة ضمن معطيات الواقع دون قدرة على تجاوزها

1 هان، طوبولوجيا العنف، ص 100.

2 أنظر. هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي المونلي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).
يكتب بيونغ شول هان في هذا الصدد: "يستند الجدل على السلب. هكذا، وفقا لهيجل، يغدو السلب جزءا من "الروح"، ويعمل على الحفاظ عليها. السلب هو الذي يوفر الغذاء الضروري ل"حياة العقل"، و بحسب هيجل، تمتلك الروح قوتها فقط من خلال "المنطق السلبي للمظاهر و التعامل معها وفقا له". بيونغ شول هان، مجتمع الشفافية، ترجمة بدر الدين مصطفى (بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019)، ص 21.

3 هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: منشورات دار الآداب، 1988)، ص 28.

وبذلك، يوضّح ماركوز أنّ الإيجابية المطلقة تمثل نوعًا من الاحتواء الواقعي للفكر الفلسفي، حيث يتحوّل النقد إلى أداة مضمَّنة ضمن النظام الاجتماعي والتقني بدل أن يكون قوة تحرّرية تسمح بتجاوز الواقع والافتراض.

بالتمييز بين الفكر السلبي والفكر الإيجابي، يرى ماركوز أنّ الإنسان الحديث في مجتمع الرأسمالية أصبح رهين فكر أحادي، وهو الفكر الإيجابي الذي يقصي كل نقد، أو تعدد، أو امتياز، أي أنّه يقصي كل شكل من أشكال الفكر السلبي، ليدخل الفرد في مرحلة التطابق والامتثال لرؤية جماعية أحادية.

وهذا بالضبط ما ورثه بيونغ-شول هان من ماركوز ومن مدرسة فرانكفورت النقدية، مع التركيز على البعد البيسكوسياسي للفكر الإيجابي. فالذات الحديثة في مجتمع الإنجاز تعيش فيما يسميه هان "الاحتراق النفسي" [1] ، حيث تستغل نفسها بنفسها وتجاهد ذاتها بذاتها، متجاوزة آليات الإكراه التقليدية، لتصبح مكرهة بذاتها في مجتمع الحرية العصرية. هذا النمط من الأداء الذاتي يقود إلى مجموعة من الأمراض النفسية، مثل الاكتئاب وفرط الحركة، نتيجة اقتناع الذات بأن لا شيء مستحيل، فتستنزف نفسها في سعي دائم للإنجاز إلى أن تصل إلى حد الاحتراق، ويكتب هان:" تستغل ذات الإنجاز نفسها حتى تنهار تماما. هنا، يتزامن العنف والحرية، مما يجعل العنف مستهدفا ذاتيا. المستغِلّ هو المستغَلّ والجاني هو أيضا الضحية. و يغدو الاحتراق النفسي هو التجسيد المرضي لتلك الحرية المتناقضة ذاتيا".[2]

وبذلك، يظهر أن العنف الإيجابي في فكر هان ليس مجرد قوة خارجية تُمارس على الأفراد، بل هو عنف داخلي ذاتي، حيث تصبح الحرية نفسها وسيلة لإنتاج القهر والإرهاق النفسي. ذات الإنجاز هي ذات لا تعترف بحدود الإنسانية، ولا تُولي أي قيمة للفشل أو للألم، إذ إن: "المجتمع الإيجابي لا يتسامح مع المشاعر السلبية، وبالتالي يفقد الشخص القدرة على التعامل مع الألم والمعاناة، وعلى منحهما مظهرًا معينًا. [3] "

1 بيونغ شول هان، *مجتمع الاحتراق النفسي*، ترجمة بدر الدين مصطفى (بغداد: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021).

2 هان، *طوبولوجيا العنف*، مرجع سابق، ص 101.

3 هان، *مجتمع الشفافية*، مرجع سابق، ص 21.

وهذا يتعارض مع تصور الألم في الفلسفة النيتشوية، ففي كتابه العلم المرح يمنح نيتشه الألم أهمية كبرى في صقل الذات البشرية وبروز القوة والعظمة والإنسان الأعلى. فإرادة القوة عند نيتشه مرتبطة تمامًا بالمعاناة[1]، أي أنّ الإنساني، وفق نيتشه، متصل بالسلبية، التي تكاد تختفي اليوم في ظل هيمنة العنف الإيجابي القائم على التطابق ونبذ النقد والجدل.

وبالتالي، يرى هان أنّ أغامبين يلتزم بشكل كامل بمبدأ السلبية[2]، إذ أنّ حالة الاستثناء تمثل في جوهرها شكلًا من أشكال العنف السلبي، ما يجعلها اليوم مغايرة تمامًا لعنف الإيجابية. ويخلص هان إلى أنه " إذا كانت حالة أغامبن الاستثنائية هي حالة من السلبية، فعلى النقيض من ذلك، تعيش ذوات مجتمع الإنجاز في حالة طبيعية كاملة.[3]"

وبهذا يظهر التباين الجوهري بين العنف السلبي السيادي الذي يحكم الاستثناء، والعنف الإيجابي الذي يسود المجتمعات الرأسمالية الحديثة، حيث يتحوّل الفرد إلى مصدر قهر ذاته عبر الحرية والإنجاز المستمر.

بعد انتقاده سلطة الانضباط الفوكلدية، ينتقل بيونغ-شول هان إلى تجاوز مفهوم الأنا في التحليل النفسي الفرويدي. فالجهاز النفسي الثلاثي لفرويد بما هو الأنا، الهو، والأنا الأعلى، قائم على سلطة سلبية، حيث لا يتأسس اللا-شعور إلا على النواهي والمحظورات، أي أنّ التركيب الفرويدي يتوافق أساسًا مع مجتمع تأديبي كما درسه فوكو وحلله. غير أنّ اللا-شعور اليوم مؤسَّس في الواقع على أنا ما بعد فرويدية، أي على ذات فاقدة للا-شعور ومستغرقة في إيجابية مفرطة. ويكتب هان: " إن ذات الإنجاز في الحداثة المتأخرة فقيرة من حيث النفي. إنها ذات توكيدية. إذا كان اللا-شعور مرتبطاً بالضرورة بسلبية النفي والقمع، فإن ذات الإنجاز الراهنة تفتقر إلى اللا-شعور المحرك لها. إنها الأنا ما بعد الفرويدية. فاللا-شعور الفرويدي ليس تكويناً موجوداً خارج الزمن. إنه نتاج للمجتمع التأديبي، و تهيمن عليه سلبية المحظورات و القمع، وهو ما تركناه خلف ظهورنا منذ فترة طويلة.[4] "

وفيما يخص الإنسان الحرام اليوم، يرى هان أنّ الإنسانية جمعاء يمكن اعتبارها إنسانا حراما، لكن ليس بفعل العنف السلبي للاستثناء والسيادة وذات الطاعة، بل بفعل عنف الإيجابية والتطابق ونبذ الاختلاف. وما يميز الوضع الراهن أن

1 أنظر. فريدريش نيتشه، *العلم المرح*، ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي (الدار البيضاء: مطابع إفريقيا الشرق، 1993).

2 هان، *طوبولوجيا العنف*، مرجع سابق، ص 141.

3 مرجع سابق، ص 141-142.

4 هان، *مجتمع الاحتراق النفسي*، مرجع سابق، ص 58.

عنف الإيجابية قد تم استبطانه من قبل الذات نفسها، فلم يعد هناك تمييز بين الجاني والضحية؛ فكل فرد يصبح في الآن ذاته جانيًا وضحية، من خلال استبطان العنف وممارسته على ذاته.

ويخلص هان إلى أنّ هذا التحليل يفضي إلى استنتاج مفاده أنّ كلَّنا في النهاية إنسان حرام، وهو استنتاج سبق أن ألمح إليه الفيلسوف سلافوي جيجك[1]، لكن في سياق مختلف، أقرب إلى حالة الاستثناء عند أغامبن منه إلى الحالة الطبيعية للحداثة وفق بيونغ-شول هان.

يؤسس بيونغ-شول هان لفكرة تحرر الإنسان من سلطة الفعل، وهو ما يعيدنا إلى ثنائية الحياة النشيطة والحياة التأملية التي تناولتها مطوّلًا حنة آرندت في كتابها الشرط الإنساني[2]. فهان يدعو الأفراد إلى الاعتراف بالتعب والمضي في التأمل، إذ أن فرط النشاط في ذات الإنجاز يفضي إلى إرهاق شديد، أرق نفسي واحتراق داخلي.

وفي هذا الإطار، يشدد هان على ضرورة تأسيس فلسفة اللا-فعل ضمن مجتمع الإيجابية المفرطة، معتبرًا أن التجربة المتعمقة للتعب تمنح الإنسان فرصة للخوض في الهدوء المفرد، أو ما يسميه هدوء اللا-فعل، حيث " إنها حالة لا تضعف فيها المعاني أو تتطور على نحو باهت. بدلا من ذلك، فإنها تثير نوعًا خاصًا من الرؤية[3] ". وبذلك، يرى هان أن التمهل واللا-فعل ليسا مجرد توقف عن النشاط، بل هما وسيلة لاستعادة عمق التجربة الإنسانية وفهم الذات خارج منطق الإنجاز والإرهاق المستمر.

خاتمة

إن نقد هان لأغامبين وإحلاله العنف الإيجابي محل العنف السلبي يمثل تجاوزًا طريفًا يعبّر عن دهاء وفطنة الفيلسوف الآسيوي، ونقده الجريء للمجتمع الرأسمالي، ويؤكد مدى تأثره بمدرسة فرانكفورت، ولا سيما بأفكار هربرت ماركوز.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنّ العنف السلبي القائم على الحظر والمنع لم ينته، إذ يبقى سلاحًا بيد السلطة لإخضاع ما تبقّى من الإنسانية. فالعنف الإيجابي قد يكون معمّمًا ويهيمن على المجتمعات، لكنه لا يُلغي الوجود المبطّن للعنف السلبي؛ بل

1 Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates* (London: Verso, 2002), p. 100.

2 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. George Fradier (Paris : Calmann-Lévy, 2018).

3 هان، *مجتمع الاحتراق النفسي*، مرجع سابق، ص 53-54.

إن الأخير يقع غالبًا ضمن دائرة الإيجابية، كوسيلة لتعبئة الأفراد وإخضاع ما تبقّى من الفكر السلبي إلى الفكر الإيجابي التطابقي.

ويجدر بالذكر هنا مثال جورجو أغامبين، الذي نشر مقالًا مع بداية جائحة كوفيد-19، مشيرًا إلى استمرار السلطة في إخضاع العالم بأسره إلى حالة الاستثناء، وتمرير ما يمكن تمريره ضمن إطار العنف[1]، وهو ما يدل على أن السلطة تمارس إيجابية التطابق عبر العنف السلبي، حيث تُستخدم السلبية كأداة من أدوات فرض السلطة وتدجين الفكر. في عصر الرأسمالية المتغولة، يمكن القول إن السلطة تتراوح بين العنف الإيجابي والعنف السلبي، لكنها في النهاية مراوحة لفائدة الإيجابية، فالسلبية هي مجرد وسيلة في خدمة العنف الإيجابي. ومن هنا، لفهم العالم المعاصر وتحليل ديناميات السلطة، لا يكفي أن نتجاوز فوكو أغامبين، بل يجب إضافتهم إلى تحليل هان وماركوز، لاستنباط حقيقة الأمور.

1 Giorgio Agamben, « Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata », *Il manifesto*, 26 février 2020, consulté le [17 décembre 2025], https://acta.zone/giorgio-agamben-coronavirus-etat-dexception/.

References | المراجع

- بيونغ شول هان، *مجتمع الاحتراق النفسي*، ترجمة بدر الدين مصطفى (بغداد: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021).
- بيونغ شول هان، *مجتمع الشفافية*، ترجمة بدر الدين مصطفى بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019).
- بيونغ-شول هان، *طوبولوجيا العنف*، ترجمة بدر الدين مصطفى (بغداد: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021).
- جورجو أغامبن، *حالة الاستثناء. الإنسان الحرام*، ترجمة ناصر إسماعيل (مصر: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).
- هربرت ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: منشورات دار الآداب، 1988).
- Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York : The Penguin Press, 2004).
- Giorgio Agamben, *Le pouvoir souverain et la vie nue. Homo sacer I*, trad. Marilène Raiola (Paris : Seuil, 1997).
- Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. George Fradier (Paris : Calmann-Lévy, 2018).
- Julien Freund, *L'essence du politique* (Paris : Sirey, 1965).
- Michel Foucault, *La volonté de savoir*, vol. I (Paris : Gallimard, 1976).
- Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates* (London: Verso, 2002)
- Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* (1942), trad. Olivier Mannoni (Paris : Payot, 2013).
- David Dyzenhaus, « L'état d'exception », dans Michel Troper et Dominique Chagnollaud (dir.), *Traité international de droit constitutionnel*, vol. II, *Distribution des pouvoirs* (Paris : Dalloz, 2012).
- Giorgio Agamben, « Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata », *Il manifesto*, 26 février 2020, consulté le [17 décembre 2025], https://acta.zone/giorgio-agamben-coronavirus-etat-dexception/.
- Walter Benjamin, « Critique of Violence », dans Michael W. Bullock et Michael Jennings (éd.), *Walter*
- *Benjamin: Selected Writings*, vol. 1, 1913–1926 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

في تاريخية الجسد السياسي: من المعاناة الفردية إلى ذاكرة الأمة

The Historicity of the Political Body: From Individual Suffering to National Memory

أمل الشمري Amal Al-Shamari

باحثة مستقلة Independent Researcher

amal.al-Shamari@outlook.com

الملخص

تتناول هذه الورقة الجسد بوصفه أحد المفاتيح الأساسية لفهم تشكّل السلطة والذاكرة عبر التاريخ، منطلقًا من مساءلة التصورات التي تختزله في بعده البيولوجي أو الوظيفي. يفترض البحث أن الجسد يحتفظ بأنماط من الخبرة التاريخية والاجتماعية لا تُختزل في النصوص أو السجلات، بل تتجسد في الممارسات اليومية وأشكال الانضباط والعنف والتطبيع. تعتمد هذه الورقة مقاربة فلسفية-تاريخية لتتبع تحولات النظر إلى الجسد ضمن سياقات معرفية وثقافية مختلفة، مع التركيز على علاقته بالضبط الاجتماعي، والذاكرة، والعنف، وإمكانات المقاومة. وتناقش كيف يصبح الجسد مجالًا تتقاطع فيه آليات السلطة مع الخبرة المعاشة، وكيف تُعاد عبره صياغة العلاقات الاجتماعية والرمزية. تسعى هذه الورقة إلى إبراز الجسد لا بوصفه موقعًا سلبيًا للهيمنة فحسب، بل كحيز تتشكل فيه استجابات معقدة تتراوح بين الامتثال والمراوغة وإعادة المعنى. ومن خلال ذلك، كما تقترح قراءة للجسد بوصفه وسيطًا معرفيًا يمكن من خلاله إعادة التفكير في التاريخ، والسلطة، والذات، بعيدًا عن السرديات الخطية أو التفسيرات الاختزالية.

الكلمات المفتاحية: الجسد، السلطة ، الذاكرة، العنف.

Abstract

This paper examines the body as one of the central keys to understanding the formation of power and memory throughout history, departing from approaches that reduce it to a purely biological or functional entity. It argues that the body retains forms of historical and social experience that cannot be fully captured through texts or official records, but are instead embodied in everyday practices, regimes of discipline, violence, and normalization. The paper adopts a philosophical–historical approach to trace transformations in the understanding of the body across different epistemic and cultural contexts, with particular attention to its relationship to social control, memory, violence, and the possibilities of resistance. It explores how the body becomes a site where mechanisms of power intersect with lived experience, and how social and symbolic relations are continuously reconfigured through it. Rather than treating the body solely as a passive site of domination, the paper highlights it as a space in which complex responses emerge, ranging from compliance and negotiation to re-signification. In doing so, it proposes reading the body as an epistemic mediator through which history, power, and subjectivity can be rethought beyond linear narratives or reductionist interpretations.

Keywords: The Political Body, Memory, Violence.

Received: 12-112-2025 | Accepted: 07-02-2025 | Published: 15-04-2026

مقدمة

لا يُختزل الجسد في كونه معطى بيولوجيًا محايدًا، بل يُفهم بوصفه أحد أكثر الحقول كثافة في تشكّل السلطة والعنف والذاكرة. ففي هذا السياق، تتجلى العلاقة بين الجسد والسلطة بوصفها علاقة تأسيسية في إنتاج الذاكرة الفردية والجمعية، حيث يتحول الجسد من مجرد كيان فيزيائي إلى مخزن متجسد لتجارب السيطرة والخضوع عبر التاريخ. إنه يحمل آثار الممارسات السلطوية، ويحتفظ بذاكرة لا تستطيع أدوات التوثيق التقليدية التقاطها أو تمثيلها، ليغدو موقعًا تُمارَس فيه السلطة وتُختبَر، ومجالًا تتراكم فيه آثار العنف والخضوع حتى بعد غياب الفعل المباشر. ومن هذا المنطلق، يطرح السؤال المركزي نفسه: كيف تتحول الأجساد إلى ذاكرة حيّة للعنف، وما الآليات التي تُحوّل التجربة الجسدية إلى معرفة مستمرة تتجاوز حضور السلطة المباشر؟

تُعدّ فلسفة تاريخ الجسد أحد الحقول المعرفية المركزية لفهم التحولات الكبرى في مسار الإنسان، لما لها من تقاطعات عميقة مع الدين والفن والسياسة وبُنى الاجتماع. فالجسد لم يكن يومًا كيانًا ثابتًا، بل تشكّل تاريخيًا تبعًا للانتقالات الفكرية والرمزية التي أعادت تعريف علاقته بالسلطة، وبالطبيعة، وبالذات الإنسانية. ومن هذا المنطلق، يمكن النظر إلى تاريخ الجسد بوصفه سجلًا متحوّلًا لعلاقته بالأبعاد السياسية والاجتماعية والروحية والنفسية.

ويكشف تتبّع هذا التاريخ أن التحولات الكبرى لا تحدث بمعزل عن إعادة صياغة موقع الجسد ومعناه. ففي السياقات الشرقية القديمة، ارتبط الجسد بالخضوع لقوة متعالية، فيما تمركزت السلطة في مراحل لاحقة في جسد المرأة بوصفه حاملًا للخصوبة والاستمرار. ومع تحوّل أنماط الإنتاج وخروج الرجل إلى العمل، أعيد توزيع السلطة لصالح الجسد الذكوري، الذي اكتسب وظيفة إنتاجية على حساب بعده الرمزي والروحي.

مع بروز الأديان، أعيد تشكيل موقع الجسد ضمن منظومة قيمية جديدة جعلته خاضعًا لخطاب الزهد وكبح الرغبات، بوصف ذلك شرطًا للتحرر الروحي. لم يعد الجسد يُنظر إليه كقيمة قائمة بذاتها، بل كمجال للريبة وموضع للضبط والتهذيب، بل وأحيانًا كعبء يتطلب الخلاص المستمر. ويتقاطع هذا التصور مع مسارات في الفلسفة اليونانية التي تناولت الجسد ضمن ثنائيات مركبة، أبرزها الجسد والروح، والمادة والنفس، حيث انشغلت بأسئلة علاقته بالطبيعة

وبالإنسان ذاته. ومع تداخل الفلسفة اليونانية مع النزعات الشرقية، تصاعد الاهتمام بالأخلاق والتصوف، وبرزت اتجاهات منحت الأولوية للبعد الروحي على حساب الجسد، ما أسهم في تعميق الفجوة بين الجسد والروح.

في المقابل، أعادت الفلسفة الحديثة صياغة سؤال الجسد ضمن أفق أكثر واقعية، إذ لم يعد موضوعا للتأمل الميتافيزيقي فحسب، بل صار مجالًا للفهم والتحليل. ومع ديكارت، جرى الفصل الحاسم بين الجسد والروح، وأُعيد تعريف الجسد كحقيقة مادية مستقلة، ما مهّد للتعامل معه كظاهرة اجتماعية قابلة للفهم والتنظيم. ولاحقًا، مع الفكر التنويري، اتسع الاهتمام بالجسد ليشمل أبعاده الصحية والفيزيولوجية، وتحوّل من كيان مرتبط بالخلاص الروحي إلى موضوع للعناية والضبط والجمال.

ويُظهر هذا المسار أن الجسد ليس مجرد انعكاس للتاريخ، بل أحد أدواته الفاعلة، فهو الحقل الذي تُعبَّر من خلاله الأزمات الفردية والجماعية، وغالبًا ما يُحمَّل بما لا يُقال صراحة في الخطابات السائدة. ورغم محاولات تجاوزه أو إخضاعه، يظل الجسد حاملًا للحقيقة التاريخية التي تربط الإنسان بمجتمعه ومكانه وذاكرته. ومن هنا، تتجلّى العلاقة الجدلية بين الجسد والسلطة، حيث لا يملك أحدهما حضورًا دون أن يترك أثره العميق في الآخر.

1- الذاكرة الجسدية: من كونرتون إلى بورديو

يقدّم كلٌّ من بول كونرتون وبيير بورديو تصورين متقاربين ظاهريًا ومختلفين منهجيًا للذاكرة الجسدية، يلتقيان عند فكرة مركزية مفادها أن الجسد ليس مجرد وعاء بيولوجي، بل وسيط أساسي لتشكّل الذاكرة الاجتماعية وإعادة إنتاج السلطة. ينطلق كونرتون، في كتابه "كيف تتذكر المجتمعات" من نقد النزعة التي تحصر الذاكرة في العقل أو في الأرشيفات المكتوبة، ليؤكد أن المجتمعات تتذكر أيضًا -وربما أساسًا- من خلال الجسد. فالجسد قادر على حمل الماضي واستعادته بطرق غير لغوية، عبر ما يسميه ذاكرة الأداء أو التعلم الجسدي، كما في مهارات كالسّباحة أو المشي أو الطقوس، حيث قد يعجز الفرد عن استحضار لحظة التعلم الأولى، لكنه يحتفظ بالقدرة الجسدية ذاتها. من هنا، لا يُفهم الجسد عند

كونرتون بوصفه حاملًا مؤقتًا للذاكرة، بل كجزء من منظومة معلوماتية ممتدة، تتجاوز الكتابة الخطية إلى وسائط متعددة، تشمل الصورة، والصوت، والحركة، والطقس[1].

تتجلى أهمية هذا التصور عند النظر إلى الكيفية التي تُنقل بها القيم والمعرفة عبر التاريخ، إذ تصبح الوضعيات الجسدية نفسها حاملًا للثقافة. فالاختلافات في طرق الجلوس أو الوقوف بين الرجال والنساء، على سبيل المثال، لا تعكس فروقًا طبيعية بقدر ما تكشف عن معايير اجتماعية تُلقَّن منذ الطفولة وتُصحَّح باستمرار عبر خطاب تأديبي من قبيل: "اجلسي كفتاة" (Sit like a girl)أو "اجلس كرجل" (Sit like a man). تتحول الجسدانية هنا إلى سجل ضمني للقيم والمعايير، مدعومًا بلغة مشحونة دلاليًا مثل "اركع"، "انحنِ"، "ارفع رأسك"، حيث تُستخدم المفردات الجسدية لتحديد الصواب والخطأ، والطاعة والتمرّد، والرفعة والانحطاط.

في هذا السياق، يبرز ضبط الجسد كأداة مركزية لتمرير السلطة، إذ تُمارَس الهيمنة وتُفهم من خلال الحركة والتموضع الجسدي: نفهم معنى السلطة عندما يجلس شخص بينما يقف الآخرون، أو عندما يركع فرد أمام آخر يظل واقفًا. ورغم اختلاف الدلالات بين الثقافات، تتفق المجتمعات على أن السلطة تُمارَس وتُستوعَب جسديًا، حتى أن اللغة اليومية تحتفظ بآثار هذه الذاكرة، كما في تعبيرات الارتفاع والسقوط أو كلمة Upright في الإنجليزية، لتغدو اللغة جزءًا من نظام رمزي متكامل للتعبير الجسدي عن السلطة والمكانة.

في المقابل، يذهب بورديو (Bourdieu) إلى مقاربة أكثر راديكالية للذاكرة الجسدية، إذ لا يتعامل معها بوصفها استحضارًا للماضي بقدر ما يراها ترسيخًا اجتماعيًا لا واعيًا يُعاد إنتاجه باستمرار عبر الممارسة اليومية، فالذاكرة الجسدية عنده تتجلى فيما يسميه الهابيتوس(Habitus)، أي منظومة الاستعدادات المتجسدة التي تُشكّل أنماط السلوك والإدراك دون حاجة إلى وعي أو تذكّر صريح. تتكوّن هذه الذاكرة داخل الجماعات عبر التجارب المتكررة والمشتركة، وتظهر فقط ضمن شروط اجتماعية محددة، لتُعاد تفعيلها كلما تكررت السياقات نفسها، كما في العائلة أو الطقوس الجماعية أو الفعاليات الرياضية[2]. بهذا المعنى، لا "يتذكر" الجسد الماضي عند بورديو، بل يُجسّد البنية الاجتماعية ذاتها ويعيد إنتاجها كحاضر دائم، يتجلى ذلك عبر الطقوس الجسدية، كالصلاة والاحتفال والرقص، والتي تلعب دورًا محوريًا في ترسيخ

1 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 72-76.

2 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 78.

الانتماء والهوية واستدامة الجماعات عبر الزمن، وبذلك، يتحول الجسد إلى أرشيف حي لا يعيد فقط تمثيل الماضي، بل يضمن استمرارية النظام الاجتماعي ذاته.

يُظهر هذا التداخل بين تصور كونرتون وبورديو اختلافًا جوهريًا في فهم علاقة الجسد بالماضي والسلطة. فبينما يرى كونرتون الجسد وسيطًا لاستحضار الذاكرة الجمعية عبر الطقوس والوضعيات المتكررة، يعتبره بورديو موقعًا لترسيخ الهيمنة الرمزية، حيث تُغرس البنى الاجتماعية في صميم التجربة الجسدية بوصفها ممارسة يومية مستمرة.

يمكن استيعاب التجربة الجسدية بوصفها ذات كثافة وامتداد تاريخي، كانت على الدوام مركزًا ومحطَّ إسقاط لمجمل التحولات والانتقالات التاريخية الكبرى، ولعلاقة الإنسان بالكون وبالمجتمع. ومع تعقّد هذه العلاقة، يغدو الجسد القناة الأساسية التي تعبر من خلالها الثقافة بحمولاتها الفكرية والرمزية. وفي هذا السياق، يسهل العثور على مصادر متعددة تربط الجسد بالتراث والثقافة، غير أن هذا الربط يتم غالبًا بطريقة انتقائية تخدم سرديات بعينها يُراد تمريرها إلى الأجيال اللاحقة. وتعمل هذه العملية الانتقائية على محو سجل بالغ الأهمية، يوثّق مواطن الصراع والتسلّط والقمع والمقاومة. والمفارقة اللافتة تكمن في الاعتقاد السائد بأن اندثار أجساد البشر في مرحلة تاريخية ما يعني محو ما تعرّضوا له من تجارب وآلام، في حين أن الجسد، وبطرق متعددة تسعى هذه الورقة إلى الكشف عنها، يظل حاملًا لأكثر الحقائق محاولةً للإخفاء؛ حقائق تبدو جلية للعيان، لكنها في الوقت ذاته، وبفعل بداهتها، عصيّة على الفهم.

2- من تقنيات الانضباط إلى أخلاقيات الفظاعة: الجسد بين فوكو وكلوديا كارد

تنبه فوكو (Foucault) في مشروعه حول السلطة/ المعرفة إلى أن الجسد يشكل واجهة أساسية لفهم التحولات الاجتماعية، ومرآة تنعكس عليها أنماط العلاقات بين الأفراد ورؤيتهم للعالم[1]. فالجسد، بحسب فوكو، خاضع تاريخيًا لقوانين السلطة، لكنه في الوقت ذاته يصبح الأداة التي تمارس من خلالها هذه السلطة. إنه حامل لممارسات ثقافية واجتماعية تهدف إلى تحقيق غايات سياسية واقتصادية محددة. تنطلق السلطة، في تصور فوكو، من الخطاب، وتتموضع

1 Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980), p. 98-102.

داخل المؤسسات عبر الفعل الجسدي. ففي كل خطاب سلطة جسدٌ يُقيَّد ويُراقَب ويُعاد تشكيله[1]. الجسد هنا مجال إنتاج النظام والانضباط، وتُكتب عليه نصوص السلطة بوصفه صحيفة تاريخية حية.

يرفض فوكو الاعتقاد بأن الجسد تحكمه الفيزيولوجيا وحدها، مؤكدًا خضوعه لشبكة معقدة من الأنظمة التي تشكّله وتضبط إيقاعه، من العمل والاستراحة إلى القيم الغذائية والأخلاقية. وقد اعتمد فوكو منهجين أساسيين في تحليله: الأركيولوجيا، التي تدرس نظم الخطاب، والجينالوجيا المستعارة من نيتشه، التي تتبع تشكّل الأجساد تاريخيًا[2]. فالجسد، في هذا السياق، هو ساحة تسجيل الحوادث، والمكان الذي تتفكك فيه وهمية وحدة الذات، إذ ينقشه التاريخ ويعيد تشكيله باستمرار، ومع تطور الحداثة، انتقلت السلطة من القمع المباشر إلى إدارة الحياة ذاتها، مما أسهم في إنتاج الجسد المنضبط والمنتج، الخاضع لمنطق الرأسمالية الحديثة. يلتقي هذا الطرح مع تحليل كونرتون لتآكل ذاكرة الحداثة، حيث يُفصل الجسد مكانيًا، ويُختزل في وظائف إنتاجية، ويُنهك عبر أنظمة عمل صارمة، ما يؤدي إلى نسيان أبعاده الإبداعية والثقافية.

يبيّن ميشيل فوكو أن السلطة الحديثة تمارس سيطرتها على الجسد عبر منظومة الانضباط، وهي سلطة لا تعمل من خلال العنف الظاهر، بل عبر تنظيم الأجساد في المكان والزمان، وتوزيعها داخل مؤسسات تجعلها مرئية وقابلة للفحص الدائم. في قلب هذا النظام تقوم المراقبة الهرمية، حيث يُدرج الجسد داخل شبكة من الرؤى غير المتكافئة، كما في المدرسة، والثكنة، والمستشفى، والسجن، حيث يكون الفرد دائمًا تحت احتمال النظر دون أن يعرف متى يُراقَب فعلًا[3]. هذا الاحتمال الدائم للرؤية يكفي، عند فوكو، لإنتاج الانضباط، إذ يدفع الجسد إلى تنظيم حركاته، جلوسه، صمته، وتوقيته بنفسه. وتترافق المراقبة مع آليات التسجيل والتوثيق، فلا تُترك الأجساد في عفويتها، بل تُحوَّل إلى ملفات، وسجلات، وتقارير، وجداول حضور، ونتائج، وتقييمات، بحيث يصبح الفرد "حالة «يمكن تتبعها عبر الزمن ومقارنتها بغيرها. في هذا السياق، لا تُسجَّل الأفعال فقط، بل تُصنَّف الأجساد ذاتها وفق معايير الطبيعي والمنحرف، السوي وغير السوي، المنتج وغير المنتج. وفي لحظة الفحص، التي تشكّل نقطة التقاء بين السلطة والمعرفة، يُعرَض الجسد أمام نظرة تمتلك حق المراقبة والحكم معًا، كما في الامتحان المدرسي، أو الفحص الطبي، أو الكشف العسكري، حيث لا يُقاس

1 Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. (New York: Vintage Books, 1995). p. 135-140.

2 *Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972). P. 51.

3 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Ibid, p. 26.

الجسد بوصفه مادة بيولوجية فقط، بل بوصفه حاملًا للسلوك والانضباط والطاعة[1]. أما الاختبار، فيمثل الشكل الأكثر كثافة لهذه الآليات، لأنه لا يكتفي بالكشف عن الجسد، بل ينتج معرفة عنه ويعيد تشكيله في آن واحد، فيُدرَّب الجسد على الامتثال، ويُعاد ضبط إيقاعه وحركاته واستجاباته، بحيث تصبح قواعد السلطة جزءًا من بنيته الداخلية. هكذا، لا تعمل السلطة عند فوكو على قمع الجسد أو إلغائه، بل على إنتاج ما يسميه "أجسادًا مطيعة"، أجسادًا خاضعة، نافعة، وقابلة للإدارة، تستبطن آليات الضبط وتمارسها على ذاتها، فتغدو السلطة فاعلة من الداخل بقدر ما هي مفروضة من الخارج[2].

وحين ينشغل فوكو بتحليل الكيفية التي تُنتج بها السلطة الأجساد -بوصفها أجسادًا منضبطة، مطيعة، ومنتجة -تتجه كلوديا كارد (Claudia Card) إلى اللحظة التي تنقلب فيها هذه الإنتاجية إلى فظاعة؛ أي حين لا تعود السلطة معنية بتنظيم الحياة، بل بجعلها غير محتملة. فإذا كان فوكو يشتغل على تفكيك آليات السلطة وتقنياتها، فإن كارد تحاكم نتائجها القصوى أخلاقيًا من خلال ما تُخلّفه في الجسد. في كتابها "نموذج الفظائع: نظرية في الشر"، تذهب كارد إلى أن الجسد ينطق بما تعجز السرديات السياسية والقانونية عن الإفصاح عنه من شرور الفعل السلطوي. يظهر ذلك عبر الصدمة النفسية، والخوف المزمن، والإعاقة، والتدمير المتواصل للحياة اليومية[3]. ومن هنا، تركز كارد على الجسد بوصفه موقعًا وحلبة يتجسد فيها الشر، رافضةً فهمه كنية داخلية أو نزعة نفسية فردية، لتعيد تعريفه كمفهوم يمكن قياسه مباشرة من خلال أثره الجسدي: في التجويع، والاغتصاب، والإبادة، والسجن القهري.

ولا يقتصر الشر في تصورها، على العنف المباشر أو الإيذاء الفيزيائي الصريح، بل يتجلى أيضًا في تحطيم شروط الحياة الكريمة ذاتها. فحتى في غياب التعذيب المباشر، تُقوَّض إمكانية الفاعلية الجسدية عبر سلب القدرة على الحركة والتنقل، وقمع التعبير عن الرغبات، وانعدام الأمان. هكذا يُجرَّد الجسد من حقه في أن يكون ذاتًا فاعلة.[4] وبذلك، لا ينتهي أثر الفعل السلطوي بانتهاء ممارسته، بل يستمر متجسدًا في الجسد بوصفه حياة منقوصة، تحمل آثار الفظاعة زمنًا طويلًا بعد انقضائها.

1 *Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge,* trans. A. M. Sheridan Smith, *Ibid. p. 52.*

2 Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan, Ibid. p. 44.

3 Claudia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 3-9.

4 Claudia Card, Ibid. p.10.

وعندما ننظر تحديدًا في سياقات الحرب والاحتلال، تبلغ هذه الذاكرة أقصى درجات كثافتها، حيث يتحول الجسد إلى سجلٍّ مفتوح للموت المنظّم، تُكتب عليه قرارات السيادة المتعلقة بمن يُسمح له بالحياة ومن يُحكم عليه بالفناء. هنا لا يعمل العنف السياسي على تدمير الجسد فقط، بل على إنتاج ذاكرة خوف متجذرة فيه، تُعاد تفعيلها عبر الألم، والمراقبة، والتكنولوجيا الحربية التي ترصد الجسد وتكثف مطاردته. وفي السياق الكولونيالي، تُشرعن هذه الذاكرة عبر نظام بيولوجي عالمي يُحوّل العلامات الجسدية إلى مؤشرات "علمية" تُبرر الوصاية، وتعيد تصنيف الأجساد وفق منطق التفوق والتخلف، ليغدو الجسد وثيقة إثبات دائمة على موقعه داخل تراتبية السلطة.

بهذا المعنى، لا يكون احتياج السلطة للجسد نابعًا فقط من رغبتها في إخضاعه وطمسه وإنهاء وجوده، بل من حاجتها إلى تخزين العنف داخله، وتحويله إلى ذاكرة عاملة تُعيد إنتاج الطاعة بشكل ذاتي. فالجسد، بما يحمله من آثار، لا ينسى ما تعرّض إليه، حتى حين يصمت الخطاب أو يغيب الفعل المباشر. إنه الذاكرة التي لا يمكن للسلطة محوها، ولا يمكنها في الوقت ذاته الاستغناء عنها، لأنها من خلالها تؤكد حضورها واستمرارها.

3- الجسد كموقع للمراوغة: ممارسات يومية داخل بنية السلطة

في ظل تجلّي السلطة عبر الجسد ومن خلال الممارسات اليومية، وانطلاقًا من فكرة أن السلطة بتعدد أشكالها وأنواعها، تُفهَم وتُدرَك جسديًا على نحو لا نظير له، يظل هذا الكشف قائمًا ما دام الجسد قائمًا. فحتى في أكثر اللحظات حداثة، ومن موقعنا المعاصر، يبقى الجسد هو الدليل والأثر الأصعب محوًا لتجليات السلطة. إنه الأرشيف الذي لا يمكن التخلص منه، مهما بلغ تطور أنماط الحكم والتنظيم.

وفي هذا السياق، ينظر ميشيل دي سرتو(Michèle de Certeau) إلى الجسد بوصفه كيانًا يعيش داخل نظام الدولة الحديثة، وأنماطها العمرانية والمؤسسية -كالسوق، والتخطيط الحضري، وتنظيم الفضاء- حيث تُفرض باستمرار أشكال السيطرة وتُحدَّد سبل العيش. فالجسد، في هذا الإطار، لا يتحرك بعفوية خالصة، بل يوجد داخل شبكة كثيفة من الضبط. غير أن دي سرتو لا يتوقف عند هذا الحد، بل يلفت إلى أن الجسد يقاوم هذا الفعل السلطوي عبر تحركاته المحدودة واليومية داخل المدينة، من خلال ما يسميه "التكتيكات" (tactics) تشير هذه التكتيكات إلى عمليات التحايل الدقيقة التي يمارسها الأفراد داخل النظام القائم، لا بهدف إسقاطه، بل لإعادة استخدامه، وإعادة ترميزه، ومنحه معاني مغايرة لما خُصص له سلطويًا. فالأفعال العادية في الحياة اليومية-كالمشي في المدينة، واستخدام اللغة،

والتحدث، والشراء والاستهلاك، والطهو، والسكن- ليست ممارسات محايدة، بل محاولات مستمرة لاستعادة المعنى داخل عالم مفروض سلفًا[1].

وعليه، يلاحظ دي سرتو أن السلطة الحديثة لا تعمل عبر القسر المباشر، بل تتجلى بوصفها سلطة ناعمة، يُعاد إنتاجها -أو بالأحرى يُعاد تثبيت أثرها الخفي- من خلال الاستخدام اليومي للجسد، والحركة، والتموضع داخل الجغرافيا. ورغم أن هذه الأدوات غير مُعلنة، إلا أنها شديدة الفعالية في فرض السيطرة. يعيش الجسد داخلها في حالة مقاومة صامتة، لا تصطدم بالسلطة وجهًا لوجه، بل تناورها من الداخل.

4- الجسد ما بين التحضر والعنف الثوري

عندما نتناول الجسد في موقعه الراهن داخل التاريخ، يصعب فصله عن إحدى أعظم التحولات التي شهدها الإنسان، وهي عملية التحضر؛ تلك العملية التي تُقدَّم اليوم بوصفها أسمى الحركات التقدمية في مسار الإنسانية، والتي يُزعم أنها نقلت الإنسان من كائن بدائي إلى كائن يُجسّد رقيّه وتقدّمه عبر جسده ذاته. على الرغم من أن عملية التحضر بحد ذاتها، كما يشير نوربرت إلياس (Norbert Elias) في كتابه *The Civilizing Process* "عملية التحضر"، جاءت بنبوءة تقويض النزعات البوهيمية البدائية لدى الإنسان مثل السيطرة على العنف، وكبت جماح الغضب، وتبادل الآراء والاعتراض بطريقة حضارية، وإظهار المجاملة، والتعبيرات اللطيفة، وآداب المائدة، إلا أنها ايضًا ظاهرة تحول الجسد وسلوكياته مساحة للضبط وموضوعا للتحضر[2]. وعليه، يأتي فرانز فانون بكتابه "معذبو الأرض" وهي مرحلة تاريخية مهمة في الفكر النقدي لما بعد الاستعمار، ليقدم نقدًا وتصورًا يمكن اعتباره ضمنيًا مستهزئًا بكل الأشكال التحضرية الوهمية. فالفرد لا يمكن أن يكون متحضرًا وناعمًا في مواجهة السلطة، التي تتفاعل معه بطبقات من العنف[3]. هنا يتحدث فانون عن الجسد باعتباره موقع العنف والاستهداف، وبالتالي قُدر عليه التحول إلى الساحة الوحيدة للمقاومة والتحرر.

ويجادل فانون بأن العنف الثوري غالبًا ما يتم عمدًا وصمه بأنه غجري وغير متحضر، وأن الثورة والمطالب الشعبية ينبغي أن تكون فكرية وسلمية، في حين أن الاستعمار والعنف السياسي يكيل بمكيالين ويطالب بما لا يقدمه.

1 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven F. Rendall (Berkeley: University of California Press, 2011), p. 29-34.

2 Norbert Elias, *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 365-375.

3 فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، 45-48.

وبما أن الجسد هو الأرضية الوجودية لتجلي السلطة والقمع، يرفض فانون إخراجه وإخراج مقاومته الثورية الجسدية من عملية التحرر، كونه رمزًا للهوية والتحرر[1]. العنف في سياق الثورة ضد الاستعمار له دور نفسي وسياسي، ويُحلل فانون أن مقاومة الاستعمار بالعنف تمنح المستعمرين حرية نفسية وتكسر هيمنة القوى الأجنبية، دون تشجيع العنف كقيمة مطلقة.

وبناءً على ذلك، لا يمكن إلا التساؤل عن مسألة التحضر الجسدي عامة: هل هي حقيقة تطور حضاري عضوي، أم أداة ناعمة للإخضاع والمسائلة، تُستخدم لتبرير العنف بشكل أكبر لمن لا يلتزم بالتحضر أمام العنف الذي يقع عليه؟

خاتمة

ختامًا، يبيّن هذا البحث أن الجسد ليس معطًى بيولوجيًا محايدًا، بل موقعًا تاريخيًا تتجسّد فيه السلطة والذاكرة والعنف والمقاومة في آنٍ واحد. فالجسد يحمل آثار الإخضاع حتى في غياب ممارسته المباشرة، ويعمل كأرشيف حيّ لتجارب لا تستطيع السرديات الرسمية أو أدوات التوثيق التقليدية احتواءها. ومن خلال تتبّع تحوّلات الجسد عبر الفلسفة والتاريخ، يتضح أن كل انتقال حضاري أو سياسي أعاد تشكيل علاقة الإنسان بذاته وبالعالم عبر إعادة تنظيم الجسد وضبطه أو استهدافه.

كما يكشف البحث أن الذاكرة الجسدية لا تقتصر على استعادة الماضي، بل تُسهم في إعادة إنتاج السلطة أو زعزعتها في الحاضر، وأن خطاب التحضّر، رغم ادعائه التقدّم والتهذيب، قد يتحوّل إلى أداة ناعمة لتبرير العنف وتجريم الأجساد المقاومة. وفي هذا السياق، لا يظهر الجسد كضحية صامتة، بل كحقل فاعل للمناورة والمقاومة، سواء عبر الفعل الثوري أو الممارسات اليومية غير المرئية.

وعليه، تتمثل الغاية الأساسية لهذا البحث في إعادة الاعتبار للجسد بوصفه حاملًا للحقيقة التاريخية والأخلاقية، ومفتاحًا لفهم العلاقة الجدلية بين السلطة والإنسان. فالجسد هو الذاكرة التي لا تُمحى، والموقع الذي تنكشف فيه بنية العنف حين يعجز الخطاب عن قولها، وهو ما يجعل التفكير فيه ضرورة فكرية وأخلاقية لفهم التاريخ، لا مجرد موضوع نظري معزول.

1 مرجع سابق، ص 54.

المراجع | References

- فانون، فرانز. م*عذبو الأرض*. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.
- Bourdieu, Pierre. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Card, Claudia. The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Certeau, Michel de. The Practice of Everyday Life. Translated by Steven F. Rendall. 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Connerton, Paul. How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Elias, Norbert. The Civilizing Process. Oxford: Blackwell, 1994.
- Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.
- Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Foucault, Michel. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977. New York: Pantheon Books, 1980.

منطق العصيان: نقد والتر منيولو للحداثة وفك الارتباط بالمعرفة الكولونيالية (دراسة تحليلية)

The Logic of Disobedience: Walter Mignolo's Critique of Modernity and Delinking from Colonial Knowledge (An Analytical Study)

متوكل دقاش
معهد الدوحة للدراسات العليا

Mutwakel Alahjabo
Doha Institute for Graduate Studies

mutwakeldagash20@gmail.com

ملخص:

تتناول هذه الورقة منطق العصيان المعرفي كما يتجلى في نقد والتر منيولو للحداثة الغربية، مركّزة على تفكيك المعرفة الكولونيالية ومفهوم فك الارتباط بوصفه استراتيجية ديكولونيالية صادرة من الجنوب العالمي. ينطلق منيولو من أطروحة أساسية مفادها أن الحداثة ليست مشروعا تحرريا محايدا، بل هي بنية تاريخية ومعرفية تشكّلت في تلازم بنيوي مع الكولونيالية، وأن ادعاءها الكونية قد أُسّس على إقصاء المعارف غير الأوروبية وتهميشها. ومن هذا المنطلق، يطرح منيولو مفهوم العصيان المعرفي بوصفه ممارسة نقدية تهدف إلى مساءلة الأسس الإبستمولوجية التي حكمت إنتاج المعرفة الحديثة. يمكن تحديد إشكالية هذه الورقة في تحليل المنظور الفلسفي للمعرفة الكولونيالية في أعمال والتر منيولو، ومحاولة توضيح الأسس التي أسس لها في بنائه منظوره الخاص للحداثة. وطروحاته حول النزعة الكولونيالية والامبريالية للمعرفة الحداثية وإشكالاتها المفاهيمية. وانطلاقا من هذه الإشكالية، تحاول الورقة الإجابة عن مجموعة التساؤلات المتعلقة بالمنظور الفلسفي للحداثة عند منيولو واطروحاته المرتبطة بالعصيان وفك الارتباط مع المعرفة الكولونيالية، مثل: ما الطبيعة المعرفية للحداثة؟ وماذا يعني فك الارتباط مع المعرفة الكولونيالية؟ وماذا يُقصد بالعصيان المعرفي؟ وفي النهاية، إلى أي مدى أسهم منيولو في الدفع باتجاه برادايغم معرفي جديد لا تهيمن عليه التقاليد والنزعة المركزية الأوروبية؟ تعتمد الورقة مقاربة نقدية تحليلية تقوم على قراءة معمّقة في أعمال منيولو الأساسية، مع الاستفادة من الأدبيات الديكولونيالية وما بعد الكولونيالية ذات الصلة.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، الكولونيالية، منطق العصيان، فك الارتباط، الجنوب العالمي

Abstract: This paper examines the logic of epistemic disobedience as articulated in Walter Mignolo's critique of Western modernity, with a particular focus on the deconstruction of colonial knowledge and the concept of delinking as a decolonial strategy emerging from the Global South. Mignolo's central argument is that modernity is not a neutral or universal emancipatory project, but a historical and epistemic formation intrinsically entangled with coloniality. Its claim to universality, he argues, rests upon the systematic exclusion and marginalization of non-Western epistemologies .This paper identifies its core problematic in analyzing the philosophical perspective of colonial knowledge in the works of Walter Mignolo, and in clarifying the foundational premises upon which he constructs his distinctive understanding of modernity. It examines his arguments concerning the colonial and imperial dimensions of modern knowledge and the conceptual dilemmas inherent in it. Building on this problematic, the paper seeks to address a set of questions related to Mignolo's philosophical conception of modernity and his propositions regarding epistemic disobedience and delinking from colonial knowledge. These questions include: What is the epistemic nature of modernity? What does it mean to delink from colonial knowledge? And what is meant by epistemic disobedience? Finally, the paper asks to what extent Mignolo has contributed to advancing a new epistemic paradigm that is no longer dominated by Eurocentric traditions and orientations. Methodologically, the paper adopts a critical analytical approach based on an in-depth reading of Mignolo's major works, complemented by engagement with broader decolonial and postcolonial scholarship.

Keywords : Modernity- Coloniality- Epistemic Disobedience- Delinking- Global South

Received: 27-10-2025 | Accepted: 18-02-2026 | Published:15-04- 2026

مقدمة

يُعد الأرجنتيني والتر منيولو(Walter Mignolo) أحد أهم مفكري الاتجاه الما بعد كولونيالي، حيث طور نهجا فريدا لفهم الهيمنة والانعتاق من خلال نقد الحداثة ونزعتها الاستعمارية والامبريالية. ومن ثم، نادى بفك الارتباط مع المعرفة الكولونيالية وعصيانها كخطوتين أساسيتين نحو تحرر دول الجنوب العالمي وتصور تأسيس مجتمعات ديمقراطية، عادلة، غير امبريالية، وغير كولونيالية. وعموما، ينطلق منيولو من أن الحداثة مشروع كولونيالي أوروبي، وفر للغرب المسوغات الأيديولوجية والعدة اللازمة ليفرض هيمنته على الجغرافيات السياسية والاجتماعية والفضاءات المعرفية غير الغربية من خلال عنف ابستيمي جعله ينفرد برسم خريطة العالم ومشكلاته ويقوم بتصنيف شعوبه واستشراف ما هو خير بالنسبة إليها.[1]

وبشكل عام، يثير مصطلح الحداثة ربكة مفاهيمية إن كان وسط الأكاديميين والمنظرين و/أو في دراسات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، إذ ليس هناك إجماع حول ما يعنيه. فالحداثة تعني أشياء كثيرة - على حد تعبير زيجمونت بومان- حيث ترتبط عند البعض بإطار زمني تتابعي يضع أزمنة حديثة مقابل أزمنة قبل حديثة. وبالتالي، فالحداثة بهذا المعنى غالبا ما "تبدأ حالما يتوقف الزمان والمكان عن الوجود على الحالة التي كانا عليها على مدار قرون عديدة في أزمنة ما قبل الحداثة". بينما يصنفها البعض كفكرة تطمح إلى "التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله". مع ذلك، يبقى التوصيف التقليدي للحداثة هو أنها ثورة العقلنة والتقدم التقني ونزع السحر عن العالم. أو بعبارة أخرى، إحلال العلم مكان اللاهوت الذي بدأت إرهاصاته في أوروبا في عصر التنوير واستمر مع الثورة الصناعية.[2]

في هذا السياق، جاء طرح منيولو ليشكل لحظة مهمة في الاشتباك مع الحداثة من عدة جهات: أولا، بوصفها جهاز معرفي للاستعمار والامبريالية أو الهيمنة الغربية من جهة. ومن جهة أخرى، كموقف فلسفي و/أو ابيستمولوجيا ذات مركزية أوروبية تحمل نظرة الغرب الذي انتجها للعالم، وإن حاولت أن تخفي مواقعها الجغرافية والتاريخية والبيوغرافية، في الكثير من الأحيان. والحال، أن منيولو يمثل صوتا نقديا بارزا ضمن التيارات ما بعد الكولونيالية، التي وظفت أدواتها النقدية في الاشتباك وفحص طبيعة التقاليد المعرفية الكولونيالية ومناظيرها الفلسفية السائدة والمهيمنة في العلوم الاجتماعية.

1 والتر منيولو، العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديكولونيالية، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة "ألباب"، العدد 8، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
2 زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 50.

تهدف هذه الورقة إلى تناول المفاهيم الرئيسية في فكر منيولو مثل العصيان المعرفي وفك الارتباط وتحليل نقده للحداثة، ومنظوره حول الفرق بين مفهومي الاستعمار والكولونيالية. وكذلك محاولة فهم مقاربته حول فك هذا الارتباط مع المعرفة الكولونيالية. ومن ثم، تقييم أهمية طروحاته في سياق فهم أشكال الهيمنة وأدوات الانعتاق كنقاش مركزي ومهم يجري في سياق الفكر الديكولونيالي بشكل واسع.

تعتمد هذه الدراسة على منهج تحليلي–نقدي يقوم على قراءة مفاهيمية معمّقة لنصوص والتر منيولو الأساسية، ضمن إطار دراسات الديكولونيالية ونقد المعرفة الحديثة. ولا يهدف البحث إلى تقديم عرض وصفي لأطروحات منيولو، بقدر ما يسعى إلى تفكيك مفاهيمه المركزية، وفي مقدمتها مفهوما العصيان الابستيمي وفك الارتباط، من خلال وضعها في سياقها التاريخي والفلسفي، ومساءلة افتراضاتها المعرفية وحدودها النظرية.

كما يستأنس البحث بالمقارنة الضمنية بين المشروع الديكولونيالي ومقاربات نقدية أخرى للحداثة، خاصة في الفلسفة السياسية ونظرية المعرفة، دون ادعاء بناء مقارنة نسقية كاملة، وذلك بهدف إبراز خصوصية طرح منيولو، وكذلك إشكالاته الداخلية. ويستند التحليل إلى نصوص أصلية للمفكر، إلى جانب قراءات نقدية معاصرة، مع الحرص على الحفاظ على مسافة نقدية بين الباحث والنصوص المدروسة.

يمكن تحديد إشكالية هذه الورقة في تحليل المنظور الفلسفي للمعرفة الكولونيالية في أعمال والتر منيولو، ومحاولة توضيح الأسس التي أسس لها في بنائه منظوره الخاص للحداثة. وطروحاته حول النزعة الكولونيالية والامبريالية للمعرفة الحداثية وإشكالاتها المفاهيمية. وانطلاقا من هذه الإشكالية، تحاول الورقة الإجابة عن مجموعة التساؤلات المتعلقة بالمنظور الفلسفي للحداثة عند منيولو وأطروحاته المرتبطة بالعصيان وفك الارتباط مع المعرفة الكولونيالية، مثل: ما الطبيعة المعرفية للحداثة؟ وماذا يعني فك الارتباط مع المعرفة الكولونيالية؟ وماذا يُقصد بالعصيان المعرفي؟ وفي النهاية، إلى أي مدى أسهم منيولو في الدفع باتجاه براديغم معرفي جديد لا تهيمن عليه التقاليد و النزعة المركزية الأوروبية؟

1. الديكولونيالية

تحاجّ هذه الورقة بأن الاشتباك الجاد مع الإسهامات النظرية لوالتر منيولو لا يمكن أن يتم بمعزل عن فهم عام للاتجاه الديكولونيالي الذي برز بوصفه حراكًا فكريًا وأكاديميًا في أمريكا اللاتينية، بما يشمله ذلك من تاريخه، ومفاهيمه، و انشغالاته المعرفية. وعليه، تُعنى هذه الجزئية من الورقة بتناول الديكولونيالية بوصفها محاولة نقدية مكثفة لفهم العالم، ولمساءلة نظرتها إلى بنية المعرفة السائدة، وذلك انطلاقًا من كون إسهامات منيولو النظرية ومقارباته الفلسفية تقوم، في جوهرها، على تطوير مجموعة من المقولات التي طرحها عدد من المفكرين المنتمين إلى هذا الاتجاه، الذي يصفه منيولو نفسه باعتباره رابطًا فريدًا يجمع أطيافًا فكرية متعددة سعت إلى تفكيك الاستعمار وآثاره الممتدة[1].

ومن منظور تاريخي، يمكن القول إن تطور النظرية الديكولونيالية جاء نتاجًا للنقاشات الفلسفية والأكاديمية التي دارت حول سياقات الجنوب العالمي، أو الدول التي نالت استقلالها عن الاستعمار الأوروبي في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ففي أروقة جامعات أمريكا الشمالية، سعت عدة تيارات نقدية جديدة، إن صح التعبير، إلى تحليل التفاعلات الثقافية والاقتصادية والسياسية التي تشكلت بين أوروبا ومستعمراتها السابقة في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا، فضلًا عن قياس التأثيرات العميقة والممتدة، وأنماط علاقات القوة والسلطة التي أفرزتها حقبة الاستعمار. وانطلاقًا من فرضية اختلال العلاقات البنيوية بين شعوب الشمال والجنوب العالمي، انتقل النقد الديكولونيالي من مجرد التشابك مع الاستعمار التقليدي، إلى مساءلة مظاهر متعددة من التحولات الحديثة، مثل العولمة الاقتصادية والثقافية، التي ضمنت هيمنة المفاهيم الغربية ونظرياتها[2].

وبوجه عام، تشير الديكولونيالية إلى محاولات التشابك النقدي مع المفاهيم والتمثيلات وعمليات إعادة الاختراع والتعميم التي سعت أوروبا من خلالها إلى تشكيل عالم تُهيمن فيه تصوراتها الذاتية. وفي هذا الإطار، تزعم هذه الورقة أن لحظة إدوارد سعيد، التي تصدى فيها للغرب وللصور التي أنتجها عن الشرق، شكّلت نقطة انطلاق لجهود فكرية مكثفة، وتيارات معرفية امتدت عبر الوطن العربي، والصين، والهند، وأمريكا اللاتينية، وأفريقيا، سعت إلى تفنيد ما صاغه "شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إمبرياليون" عن الشعوب الأصلية،

1 Mignolo, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

2 Escobar, Arturo. "Worlds and Knowledges Otherwise." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007), p. 179–210.

وعاداتها، وقيمها، وأساليب عيشها، وطرائق تفكيرها. ورغم أن كل تيار من هذه التيارات انتهى إلى مسار خاص به، فإن القاسم المشترك بينها كمشاريع فكرية تمثل في سعيها إلى إعادة النظر في الارتدادات المعرفية التي نجمت عن تعميم التقاليد المعرفية ونظريات الحداثة الغربية، وهو ما يتبدى بوضوح في الاتجاه الديكولونيالي[1].

نظريًا، ينطلق الاتجاه الديكولونيالي من فرضية أساسية مفادها أن مشروع الاستعمار لم ينته بانتهائه كنظام سياسي مباشر؛ إذ ظلت أشكال الهيمنة والتمييز والاستبعاد قائمة بوصفها أسسًا حاكمة للعلاقات بين شعوب الدول المُستعمِرة وتلك التي خضعت للاستعمار سابقًا، ولم يتغير سوى الإطار الذي تجلت فيه، والذي أُطلق عليه مفهوم "الكولونيالية". وقد استدعى ذلك ضرورة مراجعة معمّقة لما اعتُبر انتهاءً لحقبة السيطرة الأوروبية. وفي مقالته المعنونة بـ«الكولونيالية والحداثة/العقلانية»، التي قدّم فيها رؤية نقدية للعلاقة بين الاستعمار الأوروبي والحداثة والمعرفة العقلانية، يشير أنيبال كيخانو إلى الديكولونيالية بوصفها عملية تهدف إلى تحرير العلاقات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية من السيطرة التي تأسست مع ما أسماه بالاستعمار الحداثي العقلاني، الذي وضع الأوروبيين في مرتبة أعلى من شعوب سائر القارات. وبعبارة أخرى، تسعى الديكولونيالية إلى تحطيم أواصر السلطة الأوروبية التي لم تتشكّل بإرادة الشعوب الخاضعة لها، وإنما فُرضت تحت ذرائع عنصرية وأيديولوجية[2]

وفي السياق ذاته، دفعت تناقضات الحداثة الأوروبية إلى البحث عن مفاهيم ونماذج بديلة يمكن أن تتجاوز الأطر الغربية السائدة. ومن هنا، يذهب نيلسون مالدونادو توريس إلى وصف الديكولونيالية بوصفها منعطفًا إبستيمولوجيًا يفتح أفق إعادة بناء تقليد معرفي جديد ذي منطلقات مختلفة. فهي محاولة لتجاوز السائد في الطروحات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الغربية، لا سيما على مستوى التقاليد المنهجية والنظرية. ومن خلال البناء على المحاجّات التي قدمتها النسويات السوداء واللاتينيات، ودراسات التابع، يشكّل الاتجاه الديكولونيالي دعوة أخرى لإعادة

1 Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla* 1, no. 3 (2000), p. 533–580.

2 Grosfoguel, Ramón. "The Epistemic Decolonial Turn." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007), p. 211–223.

التفكير في الإبستيمولوجيا المهيمنة، وفي ما تنطوي عليه من علاقات سلطة. وبهذا المعنى، تمثل الديكولونيالية إطارًا نظريًا بديلًا لفهم الجذور المعرفية للعنصرية، والطبقية، والهيمنة، وأنماط السلطة السائدة في العالم المعاصر[1].

ومع ذلك، تبرز إشكالية الطرح الديكولونيالي في الأسس التاريخية التي يبني عليها محاجاته. فعلى الرغم من وجاهة التأكيد على التأثيرات السلبية العميقة للاستعمار الأوروبي في تاريخ وثقافة وبنية النظم السياسية في المجتمعات غير الأوروبية، إلا أن النظر إلى هذه التأثيرات ينبغي أن يكون أكثر تعقيدًا وشمولًا من اختزالها في الاستعمار بوصفه نقطة البداية والنهاية، أو المرجعية الوحيدة لكل أشكال الاستغلال والقهر والعنف والعنصرية خارج أوروبا. إذ إن التواريخ والمؤسسات المحلية، بدورها، شهدت أنماطًا من الاستغلال والقهر والعنف، لا يزال أثر بعضها ممتدًا إلى الحاضر.

ومن جهة أخرى، يثير تقديم العلاقات الاستعمارية ضمن ثنائية صارمة بين الشمال والجنوب العالمي إشكالات سياسية وتاريخية في آن واحد، لأنه يُغفل بعض التفاعلات المعقدة التي شهدتها فترة الاستعمار، ويتجاهل أشكال التداخل التي تتطلب تحليلًا على المستوى الكلي (الماكرو). فمثلًا، تحالفت مصر، وهي بلا شك ضمن دول الجنوب العالمي، مع بريطانيا في استعمار السودان ضمن ما عُرف بالحكم الثنائي. وعلى الرغم من أن الاتجاه الديكولونيالي يحاول تجاوز هذه الثنائية عبر إدراج اليابان ضمن القوى الإمبريالية، إلا أنه لا يمنح اهتمامًا كافيًا لتجارب استعمارية غير أوروبية، مثل الإمبراطورية العثمانية، وتتبع آثارها الممتدة.

على المستوى المفاهيمي، نجح الاتجاه الديكولونيالي في إنتاج منظومة مفاهيمية استندت إلى قراءاته النقدية للحداثة العقلانية بوصفها إطارًا مهيمنًا على الفكر الاجتماعي والسياسي، ليس في الغرب فحسب، بل في العالم بأسره، رغم تمركز تفسيراته حول أوروبا. وقد شكّل هذا الطرح تحديًا لبنية الأنظمة المعرفية السائدة التي عُمّمت أساسًا لتكريس المشروع الاستعماري وتبرير ممارسات أوروبا العنصرية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الورقة لا تدّعي الإحاطة بجميع مفاهيم الاتجاه الديكولونيالي، بل تكتفي بتناول بعضها، سواء تلك التي صاغها مفكروه مباشرة، أو التي أعادوا تقعيدها عبر اشتباكهم مع تقاليد فلسفية أخرى.

1 ينظر إلى : Castro-Gómez, Santiago, and Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

يُعدّ مفهوم «الكولونيالية» الإطار النظري المركزي في الاتجاه الديكولونيالي، إذ يشكّل الجذر الأساسي للمشكلات التي يسعى هذا الاتجاه إلى معالجتها. وقد جرى تطوير هذا المفهوم ليتجاوز الاستعمار بوصفه ممارسة سياسية واقتصادية مباشرة، ليشمل أنماط علاقات السلطة الطويلة الأمد التي خلّفها في مختلف أنحاء العالم. وتفاوتت حدة هذا الأثر من سياق استعماري إلى آخر؛ ففي الأميركيتين، أفضى الغزو الأوروبي إلى بناء واقع اجتماعي وثقافي وسياسي جديد على حساب السكان الأصليين، وهو واقع لا تزال آثاره قائمة. أما في آسيا وأفريقيا، ورغم اختلاف السياق، فقد استمرت اختلالات توازن القوة لصالح الدول الاستعمارية، سواء على مستوى الثقافة أو الاقتصاد أو السياسة أو إنتاج المعرفة.

ويُظهر مفهوم الكولونيالية أهميته التحليلية ليس فقط في الأدبيات الديكولونيالية، بل أيضًا في طروحات معظم التيارات السياسية والفلسفية والأدبية غير الأوروبية. ففي الأدب العربي، والنقد الإفريقي، والفكر السياسي الآسيوي، استُخدم المفهوم لفهم تحولات الهويات المحلية والآثار الاجتماعية لسياسات الاستعمار، فضلًا عن تحليل الهيمنة الثقافية الأوروبية التي استمرت بعد نهايته الرسمية.

ومن جهة أخرى، تزامن صعود الحداثة العقلانية في أوروبا مع بروز الرأسمالية، وهو تزامن لا يمكن فهمه دون إدراج الاستعمار ضمن سياقه التاريخي. فقد لعب الاستعمار دورًا محوريًا في تشكيل المنهج الأوروبي للمعرفة العقلانية، سواء عبر توظيف الحداثة لتبرير التفوق الحضاري المزعوم، أو من خلال استثمار الموارد المستخرجة من المستعمرات في دعم الرأسمال الصناعي والتطورات العلمية والتكنولوجية، التي أسهمت في تسريع مسار الحداثة الأوروبية مقارنة بغيرها، وفقًا للإطار الفلسفي لتشارلز تايلور حول الحداثة[1].

انطلاقًا من ذلك، يجادل الاتجاه الديكولونيالي بأن التسلط الاستعماري لم يكن مجرد غزو عسكري أو احتلال قسري، بل اقترن بقهر كولونيالي من نوع آخر، هو القهر الثقافي، الذي تجلّى في توظيف مفاهيم الحداثة العقلانية الأوروبية لتقويض الافتراضات الثقافية للشعوب المستعمَرة، والتحكم في إنتاج المعرفة والمعنى لديها. ومن هنا، يبرز مفهوم «الكولونيالية الثقافية» بوصفه مفهومًا مركزيًا يضع الاستعمار ضمن شبكة متداخلة من العمليات المعرفية والاستراتيجيات السياسية والإدارية، ويتيح تتبع جذوره الاجتماعية والتاريخية[2].

1 ينظر إلى : Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.

2 يمكن العودة إلى : Bayat, Asef. *Life as Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

وعلى الرغم من أهمية التحليل الديكولونيالي للعلاقة العضوية بين الكولونيالية والحداثة العقلانية، فإنه يظل من الضروري الإقرار بتعدد العوامل والتواريخ التي أسهمت في نشأة الحداثة الأوروبية وتطورها[1]. كما أن بعض المساجلات الديكولونيالية تُهمل دور المقاومات المحلية والتمردات الاجتماعية ضد الاستعمار، التي أفضت بدورها إلى نشوء توترات اجتماعية وأشكال ثقافية هجينة في كثير من السياقات الاستعمارية.

ولا شك أن الفكر الديكولونيالي قد أفرز مفاهيم أخرى مركزية لم يتسن تناولها هنا، مثل «فك الارتباط»، و«العصيان الإبستيمي»، و«الجرح الكولونيالي»، و«الاستعمار الحداثي»، و«مقاومة التغريب»، وهي مفاهيم ستُناقش بتفصيل أوسع في الجزئية الأخيرة من الورقة المخصصة لفكر والتر منيولو.

وكما أُشير سابقًا، شكّل تلازم الاستعمار الأوروبي مع تطور الحداثة العقلانية منطلقًا أساسيًا لنقد الحداثة ومزاعمها ومناهجها، لا بدافع إنكار منجزاتها، بل بهدف تحديد حدودها وأقلمتها، والكشف عن مواقع إنتاجها المعرفي[2]. إذ إن المعرفة، بحسب الطرح الديكولونيالي، تُنتج دائمًا من موقع محدد داخل بنية السلطة، وضمن سياق اجتماعي معيّن، ما يجعلها مشروطة بتحيزات منتجيها وامتيازاتهم.

تحتل مسألة تعدد الأصوات والمنظورات موقعًا مركزيًا في انشغالات الديكولونيالية، من خلال الدعوة إلى تضمين التجارب والخبرات غير الأوروبية في كتابة التاريخ ودراسة الثقافة، بما يضمن قراءات أكثر شمولًا وعمقًا للظواهر الإنسانية. ويستهدف هذا التوجه تفكيك النزعة المركزية الأوروبية في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفضح علاقات المعرفة والسلطة التي أنتجتها، ورفض التعامل مع الغرب بوصفه صانعًا وحيدًا لتاريخ عالمي ذي صلاحية شاملة[3].

وخلاصة القول، تعيد الديكولونيالية، في هذه الجزئية من الورقة، توجيه النظر إلى جذور الاستعمار وآثاره الممتدة في بنية العلاقات بين الشمال والجنوب العالمي، وتكشف الجانب الوظيفي للحداثة العقلانية في تبرير الهيمنة

1 ينظر إلى : Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29.2

3 ينظر إلى : Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe*.

الأوروبية، وفي الوقت ذاته، تسعى إلى تقديم بدائل معرفية غير غربية، تفتح أفقًا جديدًا لفهم العالم وإعادة التفكير في علاقات القوة القائمة فيه[1].

2. فك الارتباط بالمعرفة الكولونيالية

ككل الديكولونياليين، تتمحوَّر الطروحات الفكرية لمنيولو حول "نقد الحداثة الغربية". حيث تكمن حُجَّته الأساسية في اعتراضه على تقديمها كنموذج يُفترض أنه الأمثَّل للتقدم والتطور، والأهم من كل ذلك، تنكُّرها في شكل حداثة عالمية، ذلك على الرغم من حقيقة تمركز سرديتها حول أوروبا، وتاريخها الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي. حيث يجادل منيولو في الصدد بأن فرض الحداثة ذات المركزية الأوروبية هذه كمعيار، أدى إلى تجاهل وإنكار معارف وثقافات وكذلك خبرات اجتماعية غير غربية، وبالتالي تهميش أشكال بديلة أو حداثات أخرى حول العالم.[2]

في حقيقة الأمر، يؤسس منيولو موقفه من الحداثة الغربية من واقع ارتباطها التاريخي الوثيق بالاستعمار بكل نتائجه الوخيمة. فلم تكن أوروبا قادرة، في اعتقاده، على تحقيق حداثتها والحفاظ على مسار تقدمها دون قيامها باستعمار واستغلال شعوب ودول أخرى، وبالتالي، فقد بات الاستعمار جزءً لا يتجزأ من بنية هذه الحداثة. أكثر من ذلك، من غير الممكن اليوم فهم الحداثة الغربية دون فهم وتحليل عميق لبنية الاستعمار، ليس فقط كمجرد نظام سياسي واقتصادي، كما سبق ذكره، بل كعلاقات قوى متداخلة وعمليات مركبة ومعقدة.[3]

المثير في هذه المداخلة، أنه بدلاً من تناول الحداثة كنموذج برّاق، فإن منيولو يقوم بقلب الصورة من خلال التركيز على جذور تشكُّلها وما أفرزتها الأسس النظرية التي قامت عليها من علاقات قوة وسلطة. إن ما يمكننا وصفه هنا بإلقاء الضوء على الجوانب المظلمة للحداثة الأوروبية وتأثيراتها السلبية في تشكيل العالم الحديث وعلاقات الشعوب والدول والثقافات، يقدم فهما أكثر شمولاً لها ولديناميتها، ويكشف عن كيفية اشتغالها كأداة للسيطرة والقمع الاستعماري فيما سبق، والهيمنة الكولونيالية في وقتنا الحالي.

1 ينظر إلى: Mignolo, Walter D., and Arturo Escobar, eds. *Globalization and the Decolonial Option*. London: Routledge, 2010.

2 *Walter D. MIgnolo, Geopolitics of sensing and knowing on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience, Postcolonial Studies, Vol. 14, No. 3, pp. 273-283, 2011.*

3 Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh, *On Decoloniality concepts, analytics, and praxis,* duke university press Durham and London 2018.

يكشف الطرح النقدي لمنيولو – وعموم الديكولونياليين تحريا للدقة – عن التناقضات الكامنة في قلب الحداثة الغربية. مثل التناقض بين انتاج قيم الحرية والديمقراطية على المستوى التنظيري والتأملي من جهة، وممارسة الاستعمار والقمع في الواقع المعيش من جهة أخرى. بالإضافة إلى أنه يُظهر الكيفيات التي تمت من خلالها استخدام مفاهيم مثل "الحضارة" و"التقدم" لتبرير استغلال وسحق شعوب أخرى وتدمير ثقافات مغايرة[1].

في المقابل، إذا كانت الحداثة الغربية تستبعد الآخر وتهيمن عليه من خلال احتكار الحقيقة والتقدم ومزاعم القيم الكونية، فإن منيولو يقترح الاستعاضة عن هذا النموذج بمفهوم "الفكر الحدودي" أو "العقلانية الحدودية". ويعني هذا النموذج التفكير خارج الإطار الابيستمولوجي الغربي والتفكير في الفضاء والزمن الذي صاغته الحداثة لتبرير منطقها الاستعماري. وبالتأكيد على ما طرحه بارثا شاترجي، لا يحرّض منيولو فقط على استعادة حداثات خاصة بالمجتمعات المستبعدة والتابعة من خلال "إعادة توجيه الحداثة ذات المركزية الأوروبية"، بل ويدافع عن أن الحداثة ليست الطريقة الوحيدة للتقدم. ومن ثم، يقترح بدلا عن ذلك طريق آخر هو "الديكولونيالية" التي ترتكز على العصيان المعرفي والتفكير خارج حدود المناظير الغربية وفك الارتباط.[2]

أولا، تشير الديكولونيالية في فلسفة منيولو إلى ذلك المسار المنفصل عن التغريب، والذي يؤدي إلى إنشاء مجتمع سياسي عالمي غير خاضع لعملية إعادة غربنة أو أوّروبة. وبالنسبة إليه، فإن الغاية الأساسية للديكولونيالية تكمن في تعزيز المساواة العالمية والعدالة الاقتصادية. والمهم أنها ترتبط بالفكر الحدودي كشرط ضروري لوجود مسارات مقاومة التغريب ونزع آثاره وفي هذا السياق، "تعني مقاومة التغريب، في نطاق الاقتصاد الرأسمالي، أن قواعد اللعبة والطلقات لم تعد تُسمى أو تعيّن من قبل اللاعبين الغربيين والمؤسسات الغربية."[3]

الحال أن موضوع الديكولونيالية في طرح منيولو يتركز حول ما أسماه ب"الجُرح الكولونيالي". أي تلك الندوب والآثار العميقة التي خلّفها الاستعمار في الجسد الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي للشعوب المُستَعمرَة، حتى وإن بدا أنه انتهى في صورته التقليدية. هذا، ومع مهمة تفكير غاية في الوضوح تتمثل في أولا، التشابك مع أشكال السكوت الإبيستيمي

1 يمكن العودة إلى: Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.

2 يمكن للقارئ الاتجاه إلى : Mignolo, Walter D., and Catherine Walsh. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press, 2018.

3 ينظر إلى : Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

للمعرفة الغربية: أي الصمت المتعمد والتغييب القصدي للأصوات والخبرات غير الغربية في منظومة المعرفة السائدة. وثانيا، في الاعتراف بالحقوق الإبستيمية لأولئك الذين تم استبعادهم والحط من قدرهم على أسس عنصرية.[1]

إذن، هنا يُمكن القول إن ما يميز الكولونيالية عن الاستعمار التقليدي، بناءً على ما يحاج به منيولو وجميع الديكولونياليين. هو أنه في حين أن الاستعمار يشير إلى عملية السيطرة والتحكم المادي على الأراضي والشعوب، تشير الكولونيالية بدورها، إلى تلك النتائج السلبية والتأثيرات النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترتبط بالاستعمار. بمعنى آخر، الاستعمار يعبر عن احتلال سياسي تقوم به دول ضد دول أخرى، بينما الكولونيالية عملية معقدة من الاستراتيجيات غير المادية التي تعيد من خلالها هذه الدول إنتاج أشكال سيطرتها وهيمنتها، منها الابستمولوجيا.[2]

هناك مفاهيم غربية مثل الحداثة وما بعد الحداثة تجد جذورها في عصر التنوير والثورة الفرنسية، فإن منيولو يُرجع أصول الفكر الديكولونيالي إلى مؤتمر باندونج عام 1955، والذي ضم 29 دولة من آسيا وأفريقيا. كان هدف هذا المؤتمر الذي شهد ولادة الديكولونيالية هو إيجاد أرضية مشتركة ورؤية مستقبلية تتجاوز ثنائية الرأسمالية والشيوعية التي فرضتها توازنات القوى العالمية. بعبارة أخرى، التحرر من السرديات الغربية الكبرى المهيمنة، وليس إيجاد "طريق ثالث" على غرار ما طرحه أنتوني جيدنز. ثم، تلاه مؤتمر "عدم الانحياز" عام 1961 ببلغراد، وانضمت له دول من أمريكا اللاتينية جنب إلى جنب مع دول آسيا وأفريقيا، دون نسيان صدور كتاب "معذبو الأرض" لفرانز فانون أيضا عام 1961. على هذا النحو، تم وضع الأسس السياسية والمعرفية للديكولونيالية.

يؤكد منيولو بأن الموقف الديكولونيالي هو خيار وليس نموذجا عالميا جديدا يحل محل كل الذي سبقه. وواقع الحال، يفتح طرح الديكولونيالية كخيار المجال أمام طريقة تفكير جديدة ولا ترتبط بالإطار الزمني لتطور معارف ونماذج مثل: الحداثة وما بعد الحداثة، ونظريات مثل نسبية ألبرت أينشتاين والنظرية الكمية. لكن، يجب أن نعلم أن الموقف الديكولونيالي لا ينفي أهمية هذه النماذج والمعارف والنظريات، ولكنه بالمقابل، لا يعتبرها المرجع الأساسي والوحيد للمشروعية الأبستمولوجية. كما أن الديكولونيالية لا تقتصر على المساواة العالمية والعدالة الاقتصادية، بل حملت طروحاتها توكيدا على أن دول وشعوب الجنوب العالمي يجب ألا تفكر من خلال ما يراد فرضهما كنموذجين وحيدين لتوجيه

1 يمكن الرجوع إلى : Ngũgĩ wa Thiong'o. *Decolonising the Mind*. London: James Currey, 1986.

2 Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.

الأفكار وقياس الأفعال، وهما: الديمقراطية والاشتراكية، خصوصا في اللحظة التي شهد فيها العالم انقساما أيديولوجيا حادا بين معسكر غربي رأسمالي وآخر شرقي شيوعي.[1]

بهذا المعنى، يبدو أن من الواضح أن موقف منيولو الديكولونيالي من الحداثة ونماذج تفكيرها ينبني على فكرة التجاوز وليس القطيعة. صحيح أنه ينطلق من فرضية مؤداها أن زمن الحداثة يرتكز على تجارب أوروبا التاريخية وذاتيتها المكثفة، أي ببعديها الجغرافي والاجتماعي. لكن رؤيته حول لا موضوعية نفي أهميتها كُليّاً يقيم الدليل على أنها قد – أو تحتوي فعلا – على عناصر قيّمة يمكن إعادة صياغتها واستخدامها في سياقات جديدة. بعبارة مختصرة، لا يمكننا التخلص من الحداثة، لكن يمكننا الكشف عن موقعها (أقلمتها)، ونقد تحيزاتها ومن ثم تجاوزها.

ثانيا، على ذلك النحو، يضع منيولو إطارا نظريا للتشابك النقدي مع الأبستمولوجيا الغربية يبدأ من فكرة "العصيان المعرفي". والذي يشير إلى الرفض الكامل للأفكار ونماذج المعرفة التي فُرضت على الشعوب والثقافات الأخرى من خلال الاستعمار الغربي ومنطقه ومناهج تفكيره. وهو ما معناه، التحريض على ضرورة التفكير خارج إطار الحضارة الغربية وتاريخها - الذي عادةً ما تصوره المركزية الأوروبية على أنه المسار الأوحد للتطور البشري - والبحث عن مصادر معرفة ومناهج تفكير بديلة قد تكون - أو بلا شك - مختلفة عن تلك المهيمنة في العلوم والفلسفة الإنسانية.[2]

في هذا السياق، تجادل هذه الورقة بأن فكرة العصيان عند منيولو هي في الأساس فصل من فصول عملية نزع المركزية الأوروبية. فسعي منيولو في أطروحاته حول هذه الثيمة يبدو متمحورا حول تحقيق تغيير في الطريقة التي يتم بها فهم التوتر بين المعرفة والقوة والهيمنة الأوروبية. لذا، يمكننا تصوُّر العصيان كمنفستو لرفض شعوب ودول الجنوب السماح للغرب بتحديد مسارها السياسي والثقافي وتحديد ما يُعتبر قيّما ومقبولا أو معترفا به على مستوى المعرفة. إنها محاولة تمرد على الهيمنة الثقافية والفكرية للغرب الذي يموضع نفسه في مكان أفضلية ابستمولوجية مقابل الآخرين، وعليه يؤسس سلطته في تحديد معايير الحضارة والتقدم والمعرفة.[3] ومن ثم فهي، في تقديرنا، إعادة تأكيد الحق في الاعتراف

1 يمكن العودة إلى : Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?” In Marxism and the Interpretation of Culture, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

2 *Mignolo, Walter D. 'DELINKING', Cultural Studies, 21:2, p. 449 -514.*

3 *Ibid.*

بالخبرات الاجتماعية والثقافات دون الإشارة إلى أولوية أو عُلوية الابستمولوجيا الغربية. بالإضافة إلى أنها تمثل ذروة اللحظة التصادمية بين المركزية الأوروبية والتيارات النقدية التي لطالما قاومتها.

وفي الحقيقة، تجسد مقاربة منيولو حول العصيان الابستيمي مسارا فلسفيا جديرا بالاهتمام، والذي يتم فيه وضع سؤال التنوع الثقافي والحضاري وتعدد المسارات التاريخية – وسوف لن نبالغ إن قلنا عموم التجربة الإنسانية - في ضوء جديد. ذلك لأنه عندما يحثنا منيولو على التفكير خارج القالب الابستمولوجي التقليدي الذي وُضع مع التنوير والحداثة وتواصل مع ما بعد الحداثة – وهي كما نلحظ تجارب أوروبية بالكامل - والبحث في منابع المعرفة الأخرى، فإنه يفعل ذلك انطلاقا من تفكيره حول تنوع الثقافات في العالم الذي يجب التسليم بحقيقة تعدد تواريخه وخبراته الاجتماعية، بناءً على اختلافات الشعوب ومسارات تجاربها ضمن حدودها جغرافياتها.

مع ذلك، فإن الثقافات والخبرات الاجتماعية المستبعدة من خطاب الحداثة الغربية ومناهجها المعرفية، هي نفسها حصيلة تداخلات وربما صدامات ثقافية محلية أو داخلية. بالتالي، يمكن القول إن تناول الثقافات والخبرات الاجتماعية المحلية هذه ككل منسجم هو طرح يقوم على نوع من التبسيط الشديد، والذي صحيح أنه يساعد في عملية وضعها مقابل خطاب الحداثة الغربية[1]، لكنه في الوقت نفسه، يتجاهل، إن بقصد أو بغير قصد، حقيقة تنوعها وتناقضاتها الداخلية هي نفسها. وربما تحتاج الديكولونيالية في هذه الحالة توسيع منظورها أو العمل على تشابكها مع الظاهرة الواحدة نفسها من عدة أبعاد وفي أكثر من مستوى.

ثالثا، مثلها ومثل رواية الحداثة، تتسم عملية التأريخ لأصول الحضارة الحديثة وكتابة فصوله، من وجهة نظر ديكولونيالية بطبيعة الحال، بنزعة استبعادية للمساهمات غير الغربية. ما أدى إلى تشويه الصورة وتقديم رؤية مغلوطة ومحدودة لهذا التاريخ. وبالتالي، يظهر الحاجة الملحّة إلى إعادة كتابة التاريخ العالمي، وفهمه من منظور نقدي يشمل المساهمات الثقافية والحضارية من جميع أنحاء العالم وانطلاقا من تجارب مختلف الشعوب. وهو الحال نفسه مع بنية وطبيعة المعرفة السائدة ومناهجها وتقاليدها.[2]

1 يمكن العودة إلى : Santos, Boaventura de Sousa. *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press, 2018.

2 Mignolo, Walter D. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom." *Theory, Culture & Society* 26, no. 7–8 (2009): 159–181.

وهنا، يمثل مفهوم "فك الارتباط" الذي يمكن اعتباره أحد أضلاع مشروع منيولو الفكري، وطرح فلسفي تحرري، إطار نظري يساعد في تحليل وفهم عملية التأريخ بطريقة تتجاوز التفضيلات الغربية وتقوم على مناظير أكثر شمولا وعدالة. ويعني منيولو بفك الارتباط تحرير الذات والفكر من طرائق ومناهج التفكير والمعرفة السائدة التي فُرضت مع حداثة أوروبا في زمن الاستعمار واستمرت مع الكولونيالية في وقتنا الحالي. بعبارات أخرى، تفكيك الاستعمار في مجال المعرفة من خلال الإنفصال عن المركزية الأوروبية ونماذج تفكيرها عبر الذاتيات والتوابع التي تم تهميشها في الفكر الغربي المهيمن.[1]

والحال أن الهدف من فك الارتباط كان ولا يزال، هو إزالة القيود التي وُضعت على طرائق الفهم وفي مناهج المعرفة. ومن ثم، تقديم رؤية متجاوزة تشمل تعدد العوالم وإمكانية تعايشها، حتى في ظل اختلافاتها. ويتضمن فك الارتباط أيضا، تغيير الإطارات الفكرية المستخدمة حاليا في فهم الاقتصاد وتنظيم المجتمع وتصور الإنسان أو الفرد لنفسه. والشرط الأساسي أن يكون القيام بذلك من خلال تنويع المصادر المعرفية والفلسفية والأخلاقية. ذلك انطلاقا من حقيقة أنها تنطلق أساسا من الخبرة الاجتماعية الأوروبية، وبالتالي يصعب عليها، بل وليس من الموضوعية بمكان أن تُفسَر خلالها كل الظواهر. بالإضافة إلى التشديد على فكرة أن مسار تقدم شعوب جنوب العالم، لا يجب أن يتطابق بالضرورة مع نظرائهم في الشمال.

خاتمة

إن الديكولونيالية منهج أو بالأحرى طريقة لإعادة التفكير حول الحداثة والمعرفة وبنية نظام التصورات التي تحكم العلاقة بين شعوب ودول العالم. وكذلك إنها استجابة لجرح كولونيالي لم يندمل ولا تزال آثاره باقية في العالم المعاصر. أكثر من ذلك، تحولا فكريا يقود إلى تأسيس مواقع جديدة في الزمن الاجتماعي والهوية الإنسانية، بحيث يتم فتح المجال أمام الفروق والاختلافات الثقافية والتاريخية للتفاعل فيما بينها بنوع من السلاسة.

أما والتر منيولو، فيمكن اعتباره لحظة نقدية مهمة، تسعى من خلال الطروحات المقدمة حول "فك الارتباط" و"العصيان الابستيمي" إلى تحرير المعرفة والوجود من تأثيرات الاستعمار والحداثة. بالتالي تمهيد الطريق نحو عالم متعدد الأبعاد

1 يمكن النظر الى : Mignolo, Walter D., and Arturo Escobar, eds. *Globalization and the Decolonial Option*. London: Routledge, 2010.

ومتنوع الاتجاهات، ويستطيع تجنب الوقوع في فخ نماذج التفكير الكلية والاختزالية. والأهم أنه عالم بلا مشاريع تقوم على التمييز والاستبعاد والإقصاء بمبررات العرق واللون أو النوع الاجتماعي.

في نهاية المطاف، نستخلص من طروحات منيولو الفكرية ومواقفه الفلسفية أن الخيار الديكولونيالي ومقاومة التغريب ليس مجرد خيار فردي، بل هي قضية حاسمة تتعلق بمكانة الفرد والمجتمع في العالم، أفراد وجماعات الجنوب العالمي على وجه الخصوص. كذلك، أن هذه القضية لا يمكن مناقشتها أو تجاهلها فحسب، بل يجب التصدي لها بقوة وتحديد مواقف حاسمة بشأنها.

المراجع | References

- باومان، زيجمونت. الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- بريسون، توماس. انزياح المركزية الغربية نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود، ترجمة جان ماجد جبور. بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2019.
- سعيد، إدوارد. الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد العناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.
- منيولو، والتر. العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديكولونيالية، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة "ألباب"، العدد 8، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- ميتشل، تيموثي. دراستان حول التراث والحداثة، ترجمة بشير السباعي، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2016.
- Bayat, Asef. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Bayly, C. A. *The Birth of the Modern World, 1780–1914*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Castro-Gómez, Santiago, and Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2000.
- Cooper, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry* 20, no. 2 (1994).
- Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29.
- Escobar, Arturo. "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007).
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Translated by Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963.
- Go, Julian. *Postcolonial Thought and Social Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Grosfoguel, Ramón. "The Epistemic Decolonial Turn." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007).
- Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Lugones, María. "The Coloniality of Gender." *Worlds & Knowledges Otherwise* 2 (2008).
- Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007): 240–270.
- Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Mignolo, Walter D. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom." *Theory, Culture & Society* 26, no. 7–8 (2009): 159–181.
- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Mignolo, Walter D., and Arturo Escobar, eds. *Globalization and the Decolonial Option*. London: Routledge, 2010.
- Mignolo, Walter D., and Catherine E. Walsh. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey, 1986.
- Quijano, Aníbal. "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007): 168–178.
- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power and Social Classification." *Journal of World-Systems Research* 6, no. 2 (2000).
- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South* 1, no. 3 (2000).
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*. New York: Academic Press, 1974.
- Walsh, Catherine. "Interculturality and Decoloniality." *Cultural Studies* 21, no. 2–3 (2007).
- Wolfe, Patrick. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research* 8, no. 4 (2006): 387–409.
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.

قراءة في الحرب الأهلية في نيجيريا: حرب بيافرا بين الذاكرة والتاريخ

An Approach to the Civil War in Nigeria: Biafra War between History and Memory

أبوبكر أحمد أباجي **Abubakar Ahmad Agbaje**

باحث بمركز حسن بن محمد للدراسات التاريخية، قطر

agbajeahmadabubakar@gmail.com

ملخص

قصد بحرب بيافرا الحرب الأهلية التي دامت لسنتين ونصف (1967-1970) بين الحكومة النيجيرية وجماعة بيافرا الانفصالية في منطقة شرق نيجيريا والتي أغلبية سكانها من قبيلة الإيبو. ومع قِصَرِ هذه الفترة إلا أنّها كانت محفورة في ذاكرة الدولة والبيافران[1] أنفسهم. ولا أدلّ على ذلك من كثرة ما أنتج في توثيقها والاحتفاظ بها من كتابات أكاديمية، وروايات شفوية، ونصوص أدبية، وأفلام، وخطابات سياسية، ووثائق تاريخية. ولا تزال ذاكرتها حاضرة حتى بعد مضي ما يقارب الستة عقود من الحرب، كما لا تزال النقاشات حادة حول هذه الحرب، حين تتمثل هذه الذاكرة بين الفينة والأخرى على مسرح الدولة. ومهمّة دراستنا هذه هي الحفر في قضايا هذه الذاكرة ومحطات استحضارها في تشكّلاتها المتنوعة وتذبذبات خطاباتها المحمّلة بكوامن أيديولوجية ومضامين طموحة لها الأثر القويّ في تشويه التاريخ والتشبّث به. فإن طرحنا هذا سيقوم بدراسة هذه الحرب بمنهج مقارن بين الذاكرة والتاريخ على حد ما يعبر عنه بيير نورا من أن "الحاجة إلى الذاكرة هي حاجة للتاريخ"[2]: الحرب الأهلية، بيافرا، بيافران، الذاكرة، التاريخ

Abstract

By the Biafran War, one means the civil war that lasted for two and a half years (1967–1970) between the Nigerian government and the secessionist Biafran movement in eastern Nigeria, a region whose population is predominantly from the Igbo ethnic group. Despite the brevity of this period, it has been deeply engraved in the memory of the state and of the Biafrans themselves. There is no clearer evidence of this than the abundance of material produced to document and preserve it, including academic writings, oral narratives, literary texts, films, political speeches, and historical documents. Its memory remains present even nearly six decades after the war, and debates surrounding it continue to be intense, as this memory periodically reappears on the stage of the state. The task of this study is to excavate the issues surrounding this memory and the moments of its reactivation across its diverse formations and the fluctuations of its discourses, laden with ideological undercurrents and ambitious meanings that exert a powerful influence on both the distortion of history and the clinging to it. Accordingly, this study undertakes an examination of the war through a comparative approach between memory and history, in line with what Pierre Nora expresses in his assertion that “the need for memory is a need for history.”

Keywords: Civil war, Biafra, Biafrans, memory, history.

Received: 22-10-2025 | Accepted: 10-12-2025 | Published: 15-04-2026

1 - استخدمنا كلمة "البيافران" في هذه الدراسة للدلالة على المنتمين إلى حركة بيافرا وهم قبيلة إيبو في المنطقة الشرقية في نيجيريا على وجه الخصوص.

2 Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire,” in *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, ed. Pierre Nora, trans. Arthur Goldhammer (New York: Columbia University Press, 1996), p. 1.

مقدمة

إن الأحداث والوقائع والحروب تحمل معها ذاكرة حافظة تستحضرها الشعوب والجماعات حين ترى من استحضارها منفعة أو أرادت منها تحقيق هدف، وتنساها حين يسعفها النسيان، ومن ثمّ اهتمت العلوم الإنسانية حديثا منذ منتصف القرن العشرين -مع صدور كتاب هالبواش في الذاكرة الجمعية والذي يؤكد على عدم وجود ذاكرة فردية بدون ذاكرة جمعية حاضنة[1]- بدراسات الذاكرة التي تساعد على إعادة طرح تلكم الأحداث بمنهج ابستمولوجي مقارن، يوازن بين الذاكرة والتاريخ. وينبغي أن يشير الباحث في هذا الصدد إلى قلّة هذا النوع من الدراسات في أبحاث العلوم الإنسانية في نيجيريا عامة وفي الدراسات التاريخية على وجه الخصوص. لعلّ السبب يرجع إلى انكباب المؤرخين الجدد بعد الاستقلال سنة 1960 على تصحيح الأدبيات الكولونيالية ومحاولة اختراع هويّة وطنية جامعة للدولة الحديثة النشأ ذات التركيبة الفسيفسائية عبر كتاباتهم، وهم حين يقومون بهذا يقعون في مأزق ذاكراتي لسنا بصدد مناقشته الآن. أضف إلى ذلك ضآلة الانتاجية التاريخية بعد تسعينيات القرن الماضي لعوامل سياسية واقتصادية وبيداغوجية.

كمساهمة بسيطة، تسعى دراستنا هذه إلى مقاربة حرب بيافرا[2] 1967-1970 بين الذاكرة والتاريخ لتكشف خلال السرديات المختلفة دور الذاكرة في تصوير هذه الحرب واستغلالها لخلق خطابات إيديولوجية تناسب أهدافها وطموحاتها، ولا سيّما عبر المقارنة بين ذاكرتي البيافران والدولة، ومن ثم البحث عن السرديات الأكثر ضبطا لتلك الحرب، وهكذا تكون إشكالية الدراسة هي مقارنة حرب بيافرا بين الذاكرة التي تمثلها الكتابات الهاوية في أغلب الأحايين والتاريخ الذي تشتغل عليه الكتابات التاريخية الجادة أو ما يطلق عليه بـ"الذاكرة العادلة". ولعل هذا ما يشير إليه يان أسمان حين شدّد على أنّه "وإن وجدت ذاكرات جماعية كثيرة، لا يوجد إلا تاريخ واحد، هذا التاريخ الذي نفض عن نفسه كل رابطة تربطه بمجموعة بعينها أو بهوية بعينها وأعاد صياغة الماضي في لوحة مجردة الهويّة تماما"[3].

1. أزمة المشروع "نيجيريا"وسياقات اندلاع الحرب

قبل الشروع في مقارنة السرديات المختلفة لهذه الحرب، ينبغي أن توضح الدراسة السياقات التي اندلعت فيها، أو الأحداث التي مهّدت لها أو صاحبتها، لنضع أطرا تحدّد طريقة تعاطينا لها في هذه الدراسة. وعلى هذا فإن "نيجيريا" كمشروع بريطاني تأسست في 1914 بعد الدمج بين المحميتين الشمالية والجنوبية تحت الحكم الاستعماري، تلك المساحة الجيو-بوليتكية التي تضم شعوبا ولغات وتقاليد عديدة ومختلفة ومتنافرة. ولا غرو، إذا كان البحث عن محدّدات للهوية

1 موريس هالبواش، الذاكرة الجمعية، ترجمة: نسرين الزهر (دمشق: بيت المواطن، الطبعة الأولى، 2016)،ص 45

2 هي حرب دامت لثلاثين شهرا (سنتين وستة أشهر) بين الدولة "نيجيريا" وحركة انفصالية بجنوب شرق نيجيريا، وهي ذات منطلق عرقي قبليّ، تدعو إلى تأسيس دولة مستقلة لقبيلة "إيبو" وكان رائد الحركة Chukwuemeka Ojukwu.

3 أسمن يان، الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب، ط. 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، 75.

الوطنية النيجيرية هو شغل الشعب الشاغل منذ عشرينيات القرن الماضي، وهو ما أشار إليه Toyin Falola و Matthew Heaton في كتاب (تاريخ نيجيريا) بالسؤال الوطني (The National Question) حين قالا:

"إن السبب الأساسي لجميع المشاكل التي مرت بها نيجيريا في الستينيات، والتي عانت منها منذ ذلك الحين هو ما يُطلق عليه غالبًا ب"السؤال الوطني": ما هي نيجيريا؟ من هم النيجيريون؟ كيف يمكن لبلد أن يطور هوية وطنية ذات مغزى؟ تم إنشاء المنطقة الجغرافية المعروفة الآن باسم نيجيريا من قبل الإدارة الاستعمارية البريطانية في عام 1914، وليس من قبل الشعوب الأصلية أنفسها. بعد ذلك، كان الناس داخل حدود نيجيريا معروفين للعالم باسم "النيجيريين" ، ولكن في الواقع، لم يكن هذا التصنيف يعني الكثير لمعظم الناس، الذين استمرت حياتهم في التركيز بشكل أساسي على المجتمعات المحلية التي كانت موجودة لمئات وآلاف من السنوات"[1].

وسرعان ما أفسح الطاقم السياسي بعد الاستقلال سنة 1960 مجالا للاضطرابات السياسية التي بلغت ذروتها في حرب أهلية هي حرب بيافرا. وأوّل إشارة لانهيار وشيك لهذه الدولة الجديدة ذات الإثنيات المتعددة في شكل أزمة سياسية في المنطقة الغربية 1962، واتخذت الأزمة بعدا أكبر شراسة بعد التعداد الوطني (Census) المثير للجدل سنة 1963. وبلغ عدم الاستقرار السياسي ذروته في وقت لاحق في أوّل انقلاب عسكريّ نيجيري قاده بعض الضباط العسكريين الشباب في يناير 1966، ولم تهدأ الدولة من تداعيات الاستيلاء على السلطة عندما كانت البلاد محاصرة في حرب أهلية استمرّت ثلاثين شهرا (1967-1970) بين بيافران الانفصاليّة والدولة، وقمعت في النهاية وتمّ استيعاب الانفصاليين، ولكن فترة الحرب تشكّل المرحلة المأساوية في التجربة التاريخية النيجيرية[2] .

وهنا نلاحظ أن الإرث الاستعماري خلق أزمتين كبيرتين، لهما الأثر في إضعاف التطور السياسي والعلاقات الاجتماعية للدولة أولاهما؛ طريقة تقسيم السكان على أسس عرقية ودمج المجموعات تحت حكم فيدرالي واحد تأسّس بعد الاستقلال. والثانية: هي أن الحدود العرقية التي شكّلتها الإدارة الاستعمارية ما زالت باقية بعد الاستعمار حيث تمّ تقسيم الدولة إلى ثلاث مناطق رئيسية، تهيمن على كل منها جماعة إثنية أو جماعتان إثنتان: الهوسا-فولاني في الشمال، واليوربا في جنوب غرب، والإيبو في جنوب شرق، وهي القبيلة التي ستؤسس لهذه الحرب التي نحن بصدد دراستها. وبالإضافة إلى هذه الجماعات ثمة أقليات أخرى كثيرة. وفي 1963 تم اقتطاع منطقة الغرب الأوسط المتعددة من أجزاء المنطقة الغربية لتصبح الجمهورية الاتحادية ذات ولايات أربع. ويصاحب هذا الانقسام العرقي انقسام ديني أيضا حيث كان الجنوب في الغالب مسيحيا، في حين يهيمن الإسلام على الشمال على نطاق واسع[3] .

1 Toyin Falola and Matthew Heaton, *A History of Nigeria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 158.

2 Oyeniyi Okunoye, "Post-Civil War Nigerian Poetry: The Ibadan Experience," *Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 53, no. 2 (June 1998) p. 266.

3 A. Dirk Moses and Lasse Heerten, eds., *Post-Colonial Conflict and the Question of Genocide: The Nigeria-Biafra War 1967–1970* (New York: Routledge, 2018), p. 6.

كل هذه مجتمعة أدت إلى منازعات على ثروة الدولة وعلى القوة السياسية بين هذه المناطق والإثنيات، وتحوّلت الانتخابات الفيدرالية والوطنية إلى قتال شرس وكانت عرضة للتزوير والتعديل بما يفي بالأجندات المناطقية والإثنية أو الطموحات الشخصية من قبل السياسيين، وحينها كان الشرقيون يحسّون بالتهميش وبقلة الحظوظ في مقابل الكفة الشمالية المهيمنة، ما أدت إلى عصيان جيش يهيمن عليها الإيبو على الدولة وتنظيم سلسلة من الانقلابات منذ 1966 واجهتها انقلابات مضادة ثبّتت الحكم العسكري من قبل هذه الأطراف الإثنية، واغتيلت خلالها وجهاء ونخبة من السياسيين وقواد الجيش. أما الانقلاب الأوّل فأفرز عن حكومة Aguiyi Ironsi وكان أكثر مستشاريه من قبيلة "إيبو"، ما أدّى ذلك إلى انقلاب مضاد من الجيش الشمالي ليصبح Yakubu Gowon رئيسا جديدا. وكان الانقلاب ناجحا باختلاف المنطقة الشرقية التي يهيمن عليها الإيبو حيث ظل الحاكم العسكري الجنرال أوجوكوو (قائد البيافران والذي سيعلن لاحقا عن نشأة دولة جديدة في 30 مايو 1967[1]) في السلطة ورفض الخضوع لهذا الانقلاب الشمالي. فمورس العنف ونفذت المجازر ضدّ الشرقيين (قبيلة Igbo) القاطنين في الشمال، تعدّ ضحاياها بعشرات الآلاف، وهذا العنف كان الدافع وراء تدفق الشرقيين إلى منطقتهم "وطنهم" والدعوة إلى الاستقلال، ما أدّت أخيرا إلى الحرب الأهليّة[2] .

ويقدّم أتشيي مثلا تفسيرا سوسيو-اقتصاديا لهذه الحرب بزعم أن نيجيريا ستخسر موارد طبيعية وبشرية بانفصال بيافرا عنها، إضافة إلى أن أرضها تغذي الدولة بكمية كبيرة من النفط، ومن ثمّ امتنعت عن الاعتراف بها[3]. فهل يمكن الاكتفاء بهذه الأسباب البسيطة والنظرات السطحية في محاولة فهم هذا الحدث التاريخي الشائك؟ أو تقديم صورة صحيحة في ظلّ وجود سرديات ذاكرتية متعددة؟ وهل هناك تفسير آخر قد يكون ملائما؟ هذه الأسئلة وغيرها هي التي ستقودنا إلى التنقيب في مختلف الروايات حول هذه الحرب.

2. حرب بيافرا بين الذاكرة الهاوية والذاكرة التاريخية

بعد الاطلاع على السياقات التي اندلعت خلالها هذه الحرب، والاطلاع قبل ذلك على الاتجاه المأزوم الذي قصدها مشروع تأسيس الهوية الوطنية الجامعة في نيجيريا منذ العهد الاستعماري حتى بدايات الاستقلال سنة 1966 قبل اندلاع الحرب؛ وما ترتب عليها من تفككات في بناء الدولة على صعيد الإثنيات والتركيبة غير المتصالحة في بنياتها ما تعوق دون العلاقات الاجتماعية السليمة. يهمنا في هذا الجزء تتبع سرديات مختلفة حول هذه الحرب بالمقارنة بين صنفين من الكتابات التاريخية؛ الهاوية منها والمحترفة (الأكاديمية أو المتخصصة). نستحضر هنا مذكرات قوّاد الحركة ومنشورات وزارة الإعلام لدولة بيافرا للاكتشاف عن محطات الذاكرة الجمعية، ومن جهة ثانية مذكرات السياسيين وبعض الصحف المحلية. وفي المقابل ننظر فيما كتبه المؤرّخون والباحثون المعاصرون حول هذه الحرب.

1 Chukwuemeka Ojukwu, *The Recognition of the Republic of Biafra* (Enugu: Office of the Head of State and Commander-in-Chief of the Armed Forces, Republic of Biafra, 1968), p. 2.

2Moses and Heerten, *Post-Colonial Conflict*, 7.

3 Rajat Neogy and Chinua Achebe, "On Biafra," *Transition*, no. 75/76 (1997), p. 227.

بالنظر إلى الدفعة المتجددة لإنشاء بيافرا -منذ عودة الحكم الديمقراطي في نيجيريا عام 1999. وبالنظر إلى عدم وجود برامج تصالحيّة لمعالجة الصدمات والأحزان والمظالم التي يعيشها الناس في أعقاب هذه الحرب. يقترح Maiangwa في مقال له بعنوان: "إعادة النظر في حرب نيجيريا وبيافرا: العناصر غير الملموسة في المصالحة فترة ما بعد الحرب" - أربعة عناصر غير ملموسة للمصالحة بين الدولة وبيافرا ما بعد الحرب هي: إقرار لمخالفات الماضي، واعتذار عن هذه المخالفات، وإحياء الذكرى، والوساطة. والسؤال الأساسي الذي تقدمه ورقته يتمثل في المدّة التي تستغرقها قضايا التعويضات والعدالة ولا سيّما في حالة نيجيريا ما بعد الحرب، وفي صلة الحكم الذاتي بالسيادة الوطنية[1] .

نرى عبر هذا التقديم كيف كانت الذاكرة الجمعية للمنتمين إلى بيافرا تعيش صدمة تلك الحرب التي مرّت عليها خمسة عقود، وكيف أنها لا تزال نابضة تستحضر أحداثها لإعادة إحياء الحركة الانفصالية التي اعتبرت مواصلة لكفاح الأجداد. ومن ثمّ فإن من ضمن عناصر المصالحة التي طرحها Maiangwa هي إحياء الذكرى وعدم طمسها من قبل الدولة. ومن هنا نعي أهمية دراسة الذاكرة الجمعية وطرح إشكاليتها. فهناك إذن ارتباط عاطفي بين جماعة بيافرا يضمن استمرارية التذكر للتشارك في ظروف اجتماعية محدّدة وماض مشترك على حدّ ما يقوله هالبواش[2] .

ومن طرف ثان فإن ذاكرة الدولة تصارع هذه الذاكرة وتدفع بها نحو النسيان بذاكرة أخرى تقصد إلى الوحدة الوطنية الجامعة وتحاشي تفكيك بنية الدولة. ففي مقابلة مع الرئيس النيجيري "محمد بخاري" في قناة الجزيرة سنة 2016 حول التهمة الموجّهة إلى حكومته بقتل المتظاهرين الإيبو من قبل قوات الأمن في ولاية Abia، فكان جوابه كالتالي: "لقد خضنا حربا أهليّة استمرت ثلاثين شهرا قتل فيها ما لا يقلّ عن مليونين نيجيري. فأن يستيقظ شخص ما ويقول إنه يريد بيافرا مرّة أخرى. دعهم ينظمون أنفسهم ويصوّتون لدولة داخل دولة. لكن بمحاولتهم التدخّل في تحركات القوات، وفي الاقتصاد بحثا عن دولة بيافرا بعد خسارة مليونين شخص، أعتقد أنهم يمزحون بشأن أمن نيجيريا ولن تتسامح نيجيريا مع ذلك"[3] .

ويظهر جليّا تلك القطيعة بين هاتين الذاكرتين السابقتين: ذاكرة البيافران وذاكرة الدولة التي مآلها تكوين أو صناعة هوية وطنية, فحين تجر الأولى نحو التذكر الدائم وإلى تصوير أمجاد أبطالها ومآسي المجازر التي ارتكبت ضدها ومحاولة تأسيس دولتها عن طريق استحضار مظالم هذه الحرب ومن ثم الدعوة إلى مظاهرة جديدة، تسعى الثانية نحو النسيان ونحو توظيف أسبابه، فهي حرب لم تخلّف للدولة إلا خسارة لعدد كبير من مواطنيها، وتشتيت بنياتها. فبالنظر إلى ما قاله الرئيس النيجيري بخصوص هذه الحرب نرى كيفيّة محاولته لنبذ هذا الحقّ المواطني في التظاهر بادعاء أنه يشكّل خطرا على الدولة لأنه يستحضر حربا أخلت بأمان الدولة وقتها. ولا أدلّ على قمع هذا الحق من إجابته لمّا استشير

1 Benjamin Maiangwa, "Revisiting the Nigeria-Biafra War: The Intangibles of Post-War Reconciliation," *International Journal on World Peace* 33, no. 4 (2016), p. 39.

2 مرجع سابق: هالبواش، ص:55.

3 "Muhammadu Buhari: I Haven't Failed Against Boko Haram," *Al Jazeera*, March 2016, accessed March 23, 2016, https://tinyurl.com/26k4vna5. Maiangwa, "Revisiting the Nigeria-Biafra War," 40.

عما إذا كان سيعقد جلسة حوارية مع الإيبو المتظاهرين حين قال: "لماذا يجب علينا دعوتهم؟ إنهم لم يعرفوا ما حدث[1]" فهذا يشير إلى تجنّب الدولة لهذه الحركة وعدم رضاها بالعودة إليها بأي شكل من الأشكال، لدرجة أنه -الرئيس- يجرّد مجموعة الإيبو من ذاكرتهم الحافظة، وبتعبير آخر لما قال: "إنها ذاكرة تجهل حقيقة ما حدث".

وينبغي أن يشير الباحث إلى أن الحرب أعيدت إنتاج سردياتها في روايات أدبية، استوحت عناصرها وشخصياتها ومشاهدها، مثل رواية "ألعاب الحرب War Games" لـ Dulue Mbachu سنة 2005، ورواية Uzondima Iweala "وحش بلا أمة Beast of No Nation" وسنركز على ما كتبته الروائية Chimamanda Ngozi Adichie's بعنوان: Half of a Yellow Sun (نصف شمس صفراء) وفيه-العنوان- إيماء إلى الصورة المصممة على علم بيافرا؛ الرواية التي نشرت في سنة 2006 وفازت بجائزة "Orange Women's Prize For Fiction" سنة 2007. وقد عملت على استخدام السرديات الروائية السابقة لتقديم رواية جديدة حول هذه الحرب، تهدف إلى إعادة التأريخ لها وتقديم صورتها لنيجيريا الحديثة، فهي إذن روائية تصارع النسيان. ونتفق مع الباحثة Matthew Leeznar في زعمها بأن الرواية تلفت الانتباه إلى الروايات الذكورية المهيمنة في تناول هذه الحرب، وأعطت مقاربة نسوية جديدة وأفسحت المجال لإعادة النظر في التاريخ النيجيري[2]. وممّا يلاحظ أنّ هذه الروايات كانت متأخرة عن فترة الحرب، وربما يرجع السبب إلى ما ذهب إليه Eddie Iroh في رأيه عن عدم كتابة جيله عن هذه الحرب، حيث إن هؤلاء الذين عاشوا توترات الحرب كانوا قريبين من الحدث ومتأثرين به، فإن المهمة تسقط على الجيل القادم[3] .

3. حرب بيافرا: ذاكرة الأطفال ومقاومة النسيان

هناك انتباه إلى دور الأطفال في تصوّر هذه الحرب منذ بدايتها وفي أثنائها، لا سيما في المقالات المنشورة من قبل البيافران أنفسهم، حيث اعتبرت "أنّ أسوأ كارثة على الإطلاق هو الشعور القويّ بالكراهيّة التي سيثيره مشهد نيجيريّ حيّ في أذهان أطفال البيافران، ناهيك عن حالة دائمة من الكراهية للأطفال الذين سيركضون لسنوات قادمة من الرعب كلما سمعوا صوت الطائرة"[4] .

في مقال لـ Egodi Uchendu بعنوان: "ذكريات تجارب الطفولة خلال الحرب الأهلية النيجيرية"[5] سنة 2007، عمل الكاتب عبر المقابلات على جمع شهادات وروايات أطفال عمرهم ما بين الخامسة إلى الثامنة عشر سنة أثناء الحرب. والذين كان عمرهم إبان المقابلات ما 42 إلى 55 سنة، وهو يقوم باختبار أو مساءلة ذاكرة هؤلاء الشباب الذين عاشوا

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 Matthew Lecznar, "(Re)Fashioning Biafra: Identity, Authorship, and the Politics of Dress in *Half of a Yellow Sun* and Other Narratives of the Nigeria-Biafra War," *Research in African Literatures* 47, no. 4 (2016), p. 112.

3 John C. Hawley, "Biafra as Heritage and Symbol: Adichie, Mbachu, and Iweala," *Research in African Literatures* 39, no. 2 (2008), p. 15.

4 The Case of Bifra (First Independence Anniversary Edition), The Ministry of Information, Republic of Biafra, 12, June, 1968. P.2

5 Uchendu, Egodi *"Recollections of Childhood Experiences during the Nigerian Civil War,"* Journal of the International African Institute, Vol. 77, No. 3, 2007, P. 393.

خلال الحرب، سواء داخل أو خارج المنطقة، فالنقطة المحورية في دراسته إذن هي ذكريات الرواة وآراء الطفولة عن الحرب والحياة فترة الحصار مع التأكيد من أن هؤلاء المختارين للدراسة لهم حظّ في التعليم الابتدائي على الأقل.

لقد قامت حكومة بيافرا قبيل الحرب ببعث ممثلين للقيام بحملة توعوية في مارس 1967 لإطلاع مواطنيها على الأحداث والمظالم التي ارتكبت ضدها باعتبار هدفها الانفصالي. وليخبر الممثلون المؤسسات باحتمال مواجهة عسكرية. ومن ثمّ اهتمّ الفريق بالمؤسسات التعليمية ومنها المدارس الابتدائية حيث الأطفال الذي يتراوح عمرهم ما بين ستة وستة عشر. وتمّ سرد قصص الفظائع التي ارتكبت ضد الإيبو، وعرض صور ضحايا مجازر 1966 والصورة الأكثر استفزازية تظهر رجلا مقطوع الرأس، وهذا أصبح دعاية قوية لكسب تعاطف جميع أقسام مجتمع الإيبو. كما لجأ فريق توعية التلاميذ إلى طمأنتهم بأن الحكومة الإقليمية مصممة على الدفاع عن أراضيها وشعبها عن طريق استخدام الأغاني لترسيخ هذه الأفكار في أذهانهم، وإثارة المشاعر في صالح سعي المنطقة من أجل الاستقلال كنوع من أنواع الاستحواذ على الذاكرة البريئة، ومن تلكم الأغاني ما معناها[1] :

الترجمة العربية	الأصل الإنجليزي
المنطقة الشرقية تعني الحقيقة والعدالة لا أكثر	Eastern Region stands for truth and justice nothing more
لن نستعبد ولن ننحني للشمال	We shall never be enslaved, nor shall we bow to North Whatever
مهما كانت النتيجة، سنقف وندافع عن الشرق	the result, we shall stand [and] defend the East Solidarity forever
التضامن إلى الأبد	Solidarity forever
التضامن إلى الأبد	Solidarity forever
التضامن إلى الأبد	For our Region must survive
لمنطقتنا يجب أن تنجو	

وعرض Uchendu روايات الأطفال الذين كانوا قاطنين خارج المنطقة الشرقية، وهي ذاكرات مليئة بالرعب من تلك المشاهد التي تشار إليها من قتل واضطهاد وتهجير، وعرض عن المشاهد أثناء الحرب ولا سيما ما تتعلق بالتجنيد القسري للشباب ما يغرسهم الشعور بالخوف الدائم، وأخيرا فإن ذكريات الأطفال الناجين من الحرب الأهلية تصوّرها على

1 op.cit. Uchendu, P. 396.

أنها ظاهرة مستمرة قد تستمر آثارها لفترة طويلة بعد توقّف الأعمال العدائية، أو على أنها حادثة أثرت كثيرا لسنوات ولكنها قد تتوقف فيما بعد عن إيذاء ضحاياها[1]. وهكذا تكون الذاكرة

4. ذاكرة الإبادة الجماعية ومقاومتها وعلاقة الحرب بمؤثرات خارجية

نشرت وزارة الإعلام لجمهورية بيافرا مقالا بعنوان: (قضية بيافرا) واستُفتح بالإشارة إلى أن الحرب بين نيجيريا وبيافرا والممارسات اللاإنسانية التي تواجهها البيافران يدلان على أن سيادة دولة بيافرا حقيقية وأنّ اقتراح وجود نيجيريا وبيافرا كدولة واحدة اقتراح غير عملي[2]. وواصل المقال في الكشف عن تلك المظالم التي حاولت دولة بيافرا أن تقمعها لتصل إلى اتفاق سلام مع نيجيريا في محادثات عقدت بين الطرفين قبل وبعد انطلاق الحرب، غير أن نيجيريا تريد أن تحقق هدفها الأصلي المتمثّل في الإبادة الجماعية للإيبو. ومنذ هذا التصريح شاعت في كثير من الدراسات والروايات فكرة الإبادة الجماعية، وهل هذا حقا أم هي فكرة لاستقطاب التعاطف العالمي.

ويرى البيافران منذ بداية الحرب أن "حصولهم على دعم مفتوح من شتى الدول سيعزز موقفهم بشكل كبير في كفاحهم المتفاني ضد أخطر جريمة في القانون الدولي، جريمة ضد الإنسانية-إبادة جماعية"[3]. ويمكن القول بأن هذا الاستعطاف هو الذي لجأ بهم إلى التشديد على خطاب الإبادة، حيث ظهرت ادعاءات معاصرة بأن نيجيريا متورطة في إبادة جماعية وذلك في المنشورات والخطب والبيانات الأخرى لحكومات المنطقة الشرقية ولدى بيافرا والذين يدعمونهم. في حين أن الدولة تقاوم هذه الفكرة وتنفيها. وهذا الجدل هو الذي ساعد في تشكيل كيفية فهم البيافران والنيجيريين والعالم لهذه الحرب، غير أن هذا الجدل ظلّ دون حلّ[4] .

وفي هذه الجزئية، وفي ظل هاتين الذاكرتين المتصارعتين، تبرز مواقف خارجية انحيازية ربما لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو غير ذلك. ويمكننا استحضار الموقف العربي-الإسرائيلي نموذجا خلال حرب نيجيريا الأهلية. فقد انضمت نيجيريا منذ استقلالها في 1960 إلى مجموعة الدول الأفرو-عربية في الأمم المتحدة، وهي دول يوحّد بينها هدف مشترك هو إنهاء الاستعمار.

5. الذاكرة الجمعية والأقليات: اختلال في بنية بيافرا

وعلى الرغم من صدمة الإيبو، فإن الأقليات العرقية المحيطة لم تدعم مشروعها الانفصالي، مثل مجموعات Efik وEkoi وIbibio وIjaw العرقية على الرغم من تعاطفها مع الإيبو، غير أنها ما كان متحمسا بشأن الانفصال والحرب مع الحكومة الفيدرالية، وقد نجم عدم مبالاتهم من مبادرة الحكومة الفيدرالية للانفصال المضاد والذي قسّم من خلاله أقاليم نيجيريا الأربع إلى اثنتي عشرة ولاية. حيث تمّ تقسيم المنطقة الشرقية إلى ولايات ثلاثة، اثنتان منها تضم الأقليات

1 مرجع سابق، ص 415.

2 op.cit. The Case of Biafra. P .1.

3 Ministry of Information, *"Biafra Deserves Open World Support,"* The Government Printer, Enugu, Republic of Biafra, P.7.

4Anthony, Douglas "*Irreconcible Narratives: Biafra, Nigeria and Arguments About Genocide,"* in Dirk Moses and Lasse Heerten (ed.), Post-Colonial Conflict and The Question of Genocide: The Nigeria-Biafra War 1967-1970, Routledge. New York, 2018. P.48.

التي لم تشارك الإيبو الحلم من أجل الاستقلال، ورأت أن حقوقها مع نيجيريا ستكون مضمونة بشكل أفضل فسحبوا دعمهم لمشروع بيافرا[1]. وسيضطر البيافران إلى استمالة هؤلاء الأقليات وطلب دعمهم في مواجهة نيجيريا في ظروف الحرب القاسية، أو بطريقة أخرى سيحاولون الدفع بذاكرة المشاحنات التي كانت بينهم وبينها قبل الحرب ولكنها تختار البقاء مع نيجيريا تأسيسا لمصلحتها.

ولكن بالنظر إلى ظروف هذه الأقليات قبل الحرب والعلاقة التي تجمع بينها وبين الإيبو. فغالبا ما تتعرض الأقليات للمعاقبة من قبل قيادة الإيبو تحت النظام المدني قبل اندلاع الحرب لعدم إظهارها الحماس المناسب للحزب الذي يهيمن عليه الإيبو (NCNC)، وذلك بقطع مواسير المياه عنهم ووسائل الراحة الأخرى كالمدّ الكهربائي، إلى غير ذلك من توترات في العلاقات التي تجمع بين الكيانين. ما جعل ممثلي الأقليات عاملا مهما في تحريض الدولة على نظام الولايات المنفصلة ما سيعني التحرر من سيطرة الإيبو[2]. والداعي للاهتمام في هذه الجزئية هي مبادرات الأقليات وإبائها عن السطوة على ذاكرتها العدائية ضد عنصر الإيبو الذي لجأ إلى عوامل عديدة لمحو هذه الذاكرة.

6. ذاكرة الوحدة وذاكرة الاختلاف: جمهورية نيجيريا وجمهورية بيافرا

إنّ فكرة الوحدة الوطنية هي التي تبنتها أو ادّعتها الدولة في مواجهة جمهورية بيافرا الانفصالية، التي تخلّ بهذا المبدأ. وعلى العكس، فإن البيافران تمسّكوا بعرى الاختلاف الذي يمنعهم من البقاء تحت ظلّ حكم واحد مع النيجيريين. وقد انتبه كثير من المثقفين والقوميين -الشماليين والجنوبيين على حد سواء- منذ الحكم الاستعماري وبعيد الاستقلال إلى خطأ ما أطلق عليها "نيجيريا الواحدة" والتي تضم أكثر من مائتين وخمسين مجموعة عرقية وقتئذ، وهي فكرة طرحها المستعمرون من أجل مصلحتهم الإدارية، ولتسهيل الاستغلال الاقتصادي للأفارقة. ويسمي البيافران هذا الخطأ "ذنبا لا يغفر"[3].

تضطر الفئتان إلى استحضار هاتين الذاكرتين في خطاباتهما؛ ويشير البيافران إلى أن إعلان استقلال جمهورية بيافرا (المنطقة الشرقية لنيجيريا سابقا) يشير إلى فشل التجربة النيجيرية في بناء الدولة ذات هوية وطنية واحدة[4]. فيرى البيافران (الشرقيين) أن النخب الشماليين يؤكّدون باستمرار لشعبهم أنهم مختلفون ومنفصلون عن الأعراق الأخرى في الدولة. أما الغربيون، فيتبنون رأيا عاما هو أن البيافران هم الذين أخذوا الوحدة النيجيرية على محمل الجد من خلال الهجرة، واستثمار مواردهم في تطوير أماكن خارج وطنهم، وذلك قبل عودتهم إلى ديارهم بسبب أزمة الحرب الأهلية. وإن الخوف من الهيمنة الشمالية التي قاد الشرقيين إلى إعلان الانفصال، كان يحضر الغربيين أيضا أيام الحرب أيضا حين أغن السياسي Awolowo بأنه في حال تمّ انفصال قبيلة الإيبو بنجاح فإن قبيلة اليوربا الغربيين سينفصلون أيضا[5].

1 op. cit. Uchendu, P. 396.

2 Jervis, Steven *"Nigeria and Biafra,"* Africa Today, Vol. 14, No. 6, Black Power, and Africa, 1967, P. 16.

3 op. cit. The Case of Biafra. P. **3.**

4 Nigeria and Biafra: *The Parting of The Way*, The Government Printer, Enugu, Republic of Biafra, 1967. P.1.

5 Vincent, Stephen *"Should Biafra Survive?"* Transition, No.32, 1957, P. 57.

هذه الروايات وغيرها التي قد تؤكّد على نزاهة البيافران واضطلاعهم بمهمة الوحدة التي اكتشفوا عدم جدواها في نهاية المطاف، ومن ثمّ خاضوا حربا من أجل الانفصال، ولكن هل ثمّة نزعة وحدوية للدولة لدى النخب الشرقيين أيضا؟ أم هم أيضا شاركوا في الصراع على القوة مثل الشماليين والغربيين؟ الحقيقة أن الأطراف الثلاثة شاركوا في النضال من أجل الاستقلال وشكلوا معا حركة قومية تعارض الاستعمار وتدعو للوحدة الوطنية، وإن كان هناك انتباه إلى خطأ الدمج بين المناطق والإثنيات المتعددة ووعي للاختلاف. ولكن المشهد تغير بعد الاستقلال إلى صراعات ومنازعات على القوة والهيمنة على الثروات، ما أفضت إلى خرق روح الوحدة وفشل مشروع النضال القومي.

وفي إحدى منشورات وزارة الإعلام لجمهورية بيافرا تحت عنوان: "تستحق بيافرا الدعم العالمي المفتوح" كما أن نيجيريا تتلقى دعما مفتوحا من قبل بريطانيا وروسيا. فكان واضحا هذا الهدف الاستعطافي الذي تسعى إليه بيافرا، حيث إنها نال تعاطفا من شتى الدول، ولكنه لم يكن علنيا، فواصل ذلك المقال في استمالة الدول والولايات التي انسحبت من مشروعها على أن يعيدوا النظر في موقفهم، ومن ثم تصوّر الحرب في أبشع صورها وتضخم الأحداث والمشاهد لتكون لها خير معين على تلك الأهداف المبتغاة[1] .

وبالعودة إلى حالة الدولة الحالية من وجود دعاة الانفصال من كلا الشرق والغرب يمثل إعادة إنتاج للحدث التاريخي الحساس أو بالأحرى إعادة تمثيل لذاكرة الاختلاف التي كانت مغروسة قبل الحرب الأهلية، وشددت الحرب عليها. فقد ظهرت حاليا دعاة بيافرا ذات سيادة مستقلة في الشرق، ودعاة وطن اليوربا في الغرب، في مقابل الهيمنة الشمالية التي ظلّت هي الدعوى كلا الفريقين، وربما على نفس الوتيرة التي كانت الدولة عليها فترة الحرب الأهلية. وهنا يحق لنا القول بأن الدولة التي لا تصالح بين تاريخها وذاكرتها، تعيد إنتاج الأحداث والمزالق التاريخية بطريقة كاريكاتورية حين يعيد التاريخ نفسه.

ويمكن الحديث أيضا عن ذاكرة الهزيمة التي استحضرها البيافران منذ قمع الحرب كأداة لتجميع الطاقات وربما بنفس الطريقة التي مثلتها ذاكرة فيتشي لدى الفرنسيين كما عبر عنها Phillippe Burrin من أنها فرصة للتفكير، والتزام جديد بجوهر الهوية الوطنية، ففيشي قبل كل شيء ذاكرة تلك النواة الأسطورية حيث إن الحرب يمكن أن تكون أكثر فائدة للمهزوم منها للمنتصر[2] .

خاتمة

برزت خلال دراستنا تشكّلات ذاكرة الحرب الأهلية في نيجيريا، ولا سيما في تقابلات أجريناها بين ذاكرة البيافران وذاكرة الدولة، ما دفع بمساءلة هاتين الذاكرتين الحمّالتين لطاقة أيديولوجية تسعى في اختلاق سرديتها الخاصة، فلكل ذاكرة قضيتها التي تسعى لتحقيقها إمّا عن طريق التذكر أو خلال النسيان حسب ما يشير إليه بول ريكور ما يؤدي إلى

1 مرجع سابق: 1.Biafra Deserves Open World Support, P

2 Burrin, Phillipe "*Vichy, Realms of Memory: The Construction of The French Past,"* (Pierre Nora, ed.) Trans: Arthur Goldhammer, Columbia University Press, New York, 1996. P.194.

تمثيل الواقع/التاريخ بطريقة مصممة. وبالعودة إلى مذكرات سياسية ومقالات وكتب ومقابلات اعتنت بتوثيق هذه الحرب، اهتدت الدراسة إلى أن حرب بيافرا تحتلّ مكانة مهمة في تشكيل التاريخ النيجيري الحديث وما زال يعيش تبعاتها بفعل الذاكرة.

وأخيرا، فإن الخطاب الذاكرتي لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى سياقات نشأته ودوافع ساعدت على تكوينه، ما يسهّل على المؤرخ عملية الانتقاء والتحقيق أو على الأقل إعادة تقييم للحقائق التاريخية وفرزها. ففي حين تسعى ذاكرة البيافران الجدد إلى احتفاظ بها واستحضارها، فإن الدولة تسعى إلى قمعها ونسيان ما قد يزعم من إبادة جماعية -تماما مثل ما دعا إليه Ernest Renan في فرنسا من نسيان برتلمي (مذابح ضد البروتستانت في القرن السادس عشر) من أجل بناء الدولة[1]-، نفس حالة النسيان التي لجأ إليها البيافران في العلاقة التي تجمعها بالأقليات كما تقدّم في الدراسة.

1 وجيه كوثراني، الهوية بين الذاكرة والتاريخ، تقديم كتاب "الدولة وسؤال الهوية في المنطقة المغاربية"، مطبعة قرطبة، مركز تكامل للدراسات والأبحاث 2021. ص 9.

المراجع | References

- أسمن، يان، *الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى*، ط:1، (1977) ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة، القاهرة، 2003.
- كوثراني، وجيه، *الهوية بين الذاكرة والتاريخ، تقديم "الدولة وسؤال الهوية في المنطقة المغاربية"* ، مطبعة قرطبة، مركز تكامل للدراسات والأبحاث 2021.
- هالبواش، موريس، *الذاكرة الجمعية*، ط:1، ترجمة: نسرين الزهر، بيت المواطن، دمشق، 2016.

- Anthony, Douglas. "Irreconcilable Narratives: Biafra, Nigeria and Arguments About Genocide." In *Post-Colonial Conflict and the Question of Genocide: The Nigeria-Biafra War 1967–1970*, edited by A. Dirk Moses and Lasse Heerten. New York: Routledge, 2018.
- Burrin, Philippe. *Vichy, Realms of Memory: The Construction of the French Past*. Edited by Pierre Nora. Translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1996.
- Falola, Toyin, and Matthew Heaton. *A History of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Hawley, John C. "Biafra as Heritage and Symbol: Adichie, Mbachu, and Iweala." *Research in African Literatures* 39, no. 2 (2008): 15-26.
- Jervis, Steven. "Nigeria and Biafra." *Africa Today* 14, no. 6 (1967): 16.
- Lecznar, Matthew. "(Re)Fashioning Biafra: Identity, Authorship, and the Politics of Dress in *Half of a Yellow Sun* and Other Narratives of the Nigeria-Biafra War." *Research in African Literatures* 47, no. 4 (2016): 112-132.
- Maiangwa, Benjamin. "Revisiting the Nigeria-Biafra War: The Intangibles of Post-War Reconciliation." *International Journal on World Peace* 33, no. 4 (2016): 39-67.
- Ministry of Information, Republic of Biafra. *Biafra Deserves Open World Support*. Enugu: The Government Printer, 1967.
- Ministry of Information, Republic of Biafra. *Nigeria and Biafra: The Parting of the Way*. Enugu: The Government Printer, 1967.
- Moses, A. Dirk, and Lasse Heerten, eds. *Post-Colonial Conflict and the Question of Genocide: The Nigeria-Biafra War 1967–1970*. New York: Routledge, 2018.
- Neogy, Rajat, and Chinua Achebe. "On Biafra." *Transition* (1997): 75/76.
- Nora, Pierre. "Between Memory and History." In *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, edited by Pierre Nora, translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1996.
- Office of the Head of State and Commander-in-Chief of the Armed Forces, Republic of Biafra. *The Recognition of the Republic of Biafra*. Enugu: Office of the Head of State and Commander-in-Chief of the Armed Forces, 1968.
- Okunoye, Oyeniyi. "Post-Civil War Nigerian Poetry: The Ibadan Experience." *Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 53, no. 2 (1998): 266-275.
- Uchendu, Egodi. "Recollections of Childhood Experiences during the Nigerian Civil War." *Journal of the International African Institute* 77, no. 3 (2007): 393-418.
- Vincent, Stephen. "Should Biafra Survive?" *Transition* (1957): 32.

معركة عين جالوت والشرعية المملوكية: دراسة في الذاكرة التاريخية للمعركة

The Battle of Ayn Jalut and Mamluk Legitimacy: A Study of the Battle's Historical Memory

بيسان قنديل **Beesan Qandeel**

باحثة مستقلة **Independent Researcher**

beesanqandeel18@gmail.com

ملخص

تتناول هذه الدراسة معركة عين جالوت (658هـ/1260م) بوصفها حدثاً إشكالياً تجاوز حدود المواجهة العسكرية بين المماليك والمغول، ليصبح عنصراً مركزياً في تشكيل الذاكرة التاريخية الإسلامية وبناء شرعية السلطة المملوكية. تعتمد الدراسة مقاربة نقدية تنطلق من مفهوم الذاكرة التاريخية، وتبحث في كيفية إعادة توظيف المعركة في السرديات المملوكية التاريخية والدينية لتجاوز أزمة الشرعية التي واجهها المماليك في بدايات حكمهم، بحكم أصولهم الاجتماعية وصعودهم إلى السلطة. تُظهر الدراسة الدور المحوري الذي لعبه المؤرخون والعلماء في إضفاء طابع رمزي وديني على النصر، عبر ربطه بمفاهيم الجهاد والتأييد الإلهي، وتصوير المماليك بوصفهم حماة الإسلام في مواجهة الخطر المغولي، خاصة بعد سقوط بغداد. كما تناقش الدراسة التباينات في تفسير المعركة بين المصادر التقليدية والدراسات الحديثة، لتخلص إلى أن أهمية عين جالوت تكمن في بعدها الرمزي ودورها في الذاكرة الجماعية أكثر من نتائجها العسكرية المباشرة.

الكلمات المفتاحية: عين جالوت، المماليك، المغول، الجهاد، الذاكرة التاريخية.

Abstract

This study examines the Battle of Ayn Jalut (658 AH/1260 CE) as a problematic historical event that transcended its military dimension to become a central element in the construction of Islamic historical memory and Mamluk political legitimacy. Drawing on the concept of historical memory, the article analyzes how Mamluk historical and religious narratives reinterpreted the battle to address the legitimacy crisis faced by the Mamluks in the early years of their rule, given their social origins and rise to power. The study highlights the role of historians and religious scholars in sacralizing the victory by linking it to jihad and divine support, portraying the Mamluks as protectors of Islam against the Mongol threat, particularly after the fall of Baghdad in 1258. It also discusses divergences between traditional narratives and modern historiography, concluding that the significance of Ayn Jalut lies primarily in its symbolic and mnemonic function rather than in its immediate military outcomes.

Keywords: Ayn Jalut, Mamluks, Mongols, Jihad, Historical memory.

Received: 11-12-2025 | Accepted: 08-01-2026 | Published:15-04-2026

مقدمة

نشأت الإمبراطورية المغولية من اتحاد قبائل مغولية وتركية بقيادة جنكيز خان، وتمكنت بسرعة من غزو آسيا الوسطى والتوسع غرباً نحو العالم الإسلامي، بلغ هذا التوسع ذروته في عام 656هـ/1258م، عندما اجتاح المغول بغداد بقيادة هولاكو، مما أدى إلى سقوط الخلافة العباسية، التي كانت تمثل رمز السلطة الدينية في العالم الإسلامي، ومن ثم احتلالهم لسوريا، خلال هذه الفترة، بقي المماليك في مصر القوة الإسلامية الوحيدة المستقلة، انضم إليهم مقاتلون من جيوش الأيوبيين المهزومة ومن قبائل البدو والتركمان والأكراد، حيث قاد السلطان المملوكي قطز الجيش المصري المدعوم من حلفائه. وفي سياق التوتر السياسي والديني، أرسل المغول قوات صغيرة بهدف ترهيب السكان وإضعاف المقاومة المحلية، بينما عمل المماليك على حشد جيشهم ونسج تحالفات، مثل التفاوض مع الصليبيين في عكا لضمان حيادهم، بالتالي في 25 رمضان 658هـ/3 سبتمبر 1260م، اندلعت معركة عين جالوت، التي كانت نقطة تحول في تاريخ المنطقة، وعلى الرغم الصعوبات التي واجهها المماليك في بداية المعركة، تمكنوا في النهاية من تحقيق النصر بفضل إعادة التنظيم الفعالة والمقاومة المستمرة. كان قد قتل قائد المغول كتبغا في المعركة، مما أدى إلى انهيار الجيش المغولي وفرار الناجين الذين تم ملاحقتهم وقتلهم، ومع أن الروايات التاريخية المتعلقة بالمعركة تختلف في بعض التفاصيل، فإنها تظهر تباينات تعكس تفاعلات الذاكرة التاريخية مع الأحداث، فعلى الرغم من تضخيم هذا الانتصار في السرديات التاريخية نتيجة شعور اليأس الذي ساد المنطقة بعد الغزو المغولي، تعكس هذه الروايات كيف أن الذاكرة التاريخية، وهي عملية تفاعل بين الواقع والتفسير والرهانات على السلطة، قد لعبت دوراً في تشكيل الصورة البطولية للمماليك كمجاهدين مخلصين للإسلام، وأثر ذلك في تعزيز شرعيتهم السياسية، في الوقت نفسه، تظهر كيف تم استدعاء هذا الحدث لإعادة بناء نوع من الوحدة الإسلامية وفرض سلطة مملوكية قائمة على النصر العسكري والشرعية الدينية.

في بدايات حكمهم، واجه المماليك تحدياً كبيراً في تثبيت شرعيتهم، حيث ارتبطت هذه الشرعية بأصولهم كعبيد وصعودهم إلى السلطة بانقلابهم على الأيوبيين، في ظل هذه الأزمة، أدرك المماليك ضرورة إعادة صياغة شرعيتهم السياسية والدينية لتبرير حكمهم أمام المسلمين، وبالتالي، عملوا على تصوير أنفسهم كحماة للإسلام ومجاهدين مخلصين في سبيله، مستغلين الأحداث المفصلية لتأكيد شرعيتهم، فشكلت معركة عين جالوت نقطة تحول محورية في هذا السياق،

إذ لم تكن مجرد مواجهة عسكرية بين المماليك والمغول، بل كانت أداة استراتيجية لإعادة تعريف مشروعية سلطتهم، حيث أظهرت المعركة التزام المماليك بالدفاع عن الإسلام في مواجهة الخطر المغولي، عدا عن أن هذا الانتصار لم يثبت فقط كفاءتهم العسكرية، بل أسهم في إضفاء بعد ديني على حكمهم، حيث استخدم النصر كدليل على التأييد الإلهي لحكمهم، وقد لعب العلماء دوراً مركزياً في هذا المشروع، من خلال توظيف خطاب ديني يربط النصر بأهلية المماليك لقيادة الأمة، وأسهم هذا الخطاب كذلك في تعزيز صورة المماليك كقادة شرعيين وحماة للديار الإسلامية، وهو ما ساعد على تجاوز أزمة شرعيتهم الأولية.

وبهذا اعتبرت معركة عين جالوت (658 هـ/1260م) واحدة من أبرز المحطات التاريخية التي تركت بصمة عميقة في الذاكرة الجماعية الإسلامية. يعكس تناول هذه المعركة في المصادر التاريخية الإسلامية عملية معقدة من إعادة البناء التاريخي، حيث امتزجت الرواية الواقعية بالعناصر الأسطورية لتلبية احتياجات سياسية واجتماعية في سياق عصرها، لذلك يمثل مفهوم الذاكرة التاريخية إطاراً حيوياً لفهم كيف تم استدعاء معركة عين جالوت في السرديات المملوكية بوصفها "حدثاً نموذجياً"، يستعاد في لحظات الأزمات لإعادة تأكيد شرعية السلطة ودورها في حماية الإسلام، لإضفاء طابع مقدس على هذا الانتصار. لذلك تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف التفاعل بين الذاكرة والتاريخ في السرديات المملوكية لمعركة عين جالوت، من خلال تحليل الرمزية التي أضافتها المجموعات المهيمنة، خاصة المؤرخين المماليك والعلماء في تأريخهم حول هذه المعركة، كما سنبحث في كيفية استخدام هذه الروايات لإعادة بناء الهوية الإسلامية في مواجهة أعداء خارجيين كالخطر المغولي، وقضايا داخلية كشرعية السلطة المملوكية، لتوضيح كيف أصبح هذا الحدث جزءاً من الذاكرة التاريخية الإسلامية الحية.

فنطرح السؤال الآتي: كيف ساهمت معركة عين جالوت في تشكيل الذاكرة التاريخية الإسلامية وإعادة بناء شرعية السلطة المملوكية؟

الدراسات السابقة

في مقال [1] *Ayn Jālūt: Mamlūk Success or Mongol Failure?*، قدم جون سميث عام 1984 تحليلاً لمعركة عين جالوت مسلطاً الضوء على تأثيرها على كل من المماليك والمغول، وفقاً لسميث، لا يمكن النظر إلى المعركة كإنتصار عسكري للمماليك، بل كانت بمثابة نقطة تحول حاسمة في تاريخ المنطقة، حيث اعتبرت بأنها أوقفت التوسع المغولي في الشرق وأرست المماليك كقوة شرعية وقوية في المنطقة، ويشير سميث إلى أن نجاح المماليك لم يكن نتيجة لتفوقهم العسكري فحسب، بل كان أيضاً انتصاراً سياسياً استراتيجياً يعكس براعتهم في التنظيم والتخطيط الدفاعي، علاوة على ذلك، يوجهنا سميث إلى أن المعركة كشفت عن حدود الاستراتيجية العسكرية، على الرغم من قوتهم العسكرية، فقد أظهرت المعركة أن المغول يمكن هزيمتهم عندما يواجهون دفاعاً منظماً يتماشى مع الجغرافيا والديناميكيات المحلية، في سياق أوسع، ويرى سميث أن معركة عين جالوت كانت بمثابة انتكاسة كبيرة للمغول في طموحاتهم للهيمنة على العالم الإسلامي، على الرغم من أن إمبراطوريتهم بقيت قوة عظمى بعد المعركة في المجمل.

يعد كتاب ***The Mongol*** [2] لديفيد مورغان مرجعاً أساسياً في دراسة الإمبراطورية المغولية، وفهم ديناميكيات معركة عين جالوت، حيث يقدم مورغان تحليلاً شاملاً عن جنكيز خان وإرثه، بالإضافة إلى تأثير المغول على التاريخ العالمي، حيث يتناول مغول القرن الثالث عشر في سياق المجتمع البدوي وتنظيمه العسكري الفريد، مشيراً إلى أن جنكيز خان كان صاحب رؤية عالمية غير مسبوقة في تقاليد البدو الرحل، كما يرفض مورغان كغيره ممن كتب سابقاً عن الغزو المغولي، المبالغة في أثر تدمير الحملات المغولية، مؤكداً أن الانتصارات العسكرية كانت موجهة بعناية ضمن سياق سياسي واجتماعي معين، يعد الكتاب أكثر تفصيلًا من أعمال سابقة، حيث يغطي موضوع المغول بعمق ويقدم دراسة نقدية وتحليلية للقضايا المتعلقة بتاريخهم، إن العلاقة الفكرية بين مورغان وجون سميث تبرز الاختلافات بين المنهجين المتبعين في تفسير التاريخ المغولي، في حين يتبنى سميث منهجاً مادياً ولوجستياً يركز فيه على الجوانب العسكرية والعملية، يدافع مورغان عن تفسير أيديولوجي ورمزي يركز على ديناميكيات السلطة والسياسة المغولية، يعكس هذا الخلاف بينهما النقاش الأكاديمي الأوسع حول دراسة الإمبراطورية المغولية.

1 John Masson Smith. "Ayn Jālūt: Mamlūk Sucess or Mongol Failure?" *Harvard Journal of Asiatic Studies,* 44(2), (1984): 307–45.

2 David Morgan. *The Mongols*. Malden, Mass: Blackwell, 1986.

في دراسة بعنوان ***الخلفاء العباسيين في ظل دولة المماليك***[1] عام 1978، تناول عبد المجيد أبو الفتوح بدوي إحياء الخلافة العباسية في القاهرة بعد سقوط بغداد، مقدماً عرضاً تاريخياً موجزاً للظروف التي أحاطت بإعادة إحياء الخلافة، ركز بدوي على مجموعة من القضايا المحورية التي أثارت اهتمام المؤرخين القدامى والمحدثين، مثل مدى شرعية هذا الإحياء، والخلفيات السياسية والدينية التي دفعت المماليك إلى هذه الخطوة، والأساليب التي اعتمدوها لتعزيز شرعيتهم السياسية والدينية، وعلى الرغم من أن الدراسة لا تتناول معركة عين جالوت بشكل مباشر، فإنها توفر سياقاً مهماً لفهم التحديات التي واجهها المماليك في بناء شرعيتهم، تُبرز الدراسة كيف استخدم المماليك الخلافة العباسية كأداة رمزية لإضفاء الشرعية على حكمهم، خاصة في ظل أصولهم الاجتماعية كعبيد محررين وصعودهم إلى السلطة عبر الانقلاب على الأيوبيين. كما توضح أن إعادة إحياء الخلافة لم تكن مجرد استعادة شكلية لمنصب ديني، بل كانت جزءاً من مشروع أوسع لتعزيز الصورة السياسية للمماليك كحماة للإسلام وحملة لواء الدفاع عن الأمة في وجه التهديدات الخارجية، لا سيما الغزو المغولي، تعد هذه الدراسة مرجعاً مهماً لفهم الأطر التي شكلت شرعية الدولة المملوكية، والعلاقة المتشابكة بين القوة العسكرية، الرمزية الدينية، والشرعية السياسية، مما يوفر خلفية ضرورية لفهم دور الأحداث الكبرى مثل معركة عين جالوت في تعزيز تلك الشرعية.

المحور الأول: المعركة، الذاكرة، وسردية التهديد الوجودي

تُعد المعارك، وخاصة الانتصارات العسكرية الكبرى، من أبرز الأدوات التي تستخدم في التاريخ والذاكرة لتأكيد الشرعية، حيث يتم تقديم هذه المعارك كدليل على الكفاءة السياسية والعسكرية للسلطة الحاكمة، مما يعزز صورة القائد كمنقذ للشعب أو الأمة، في هذا السياق، تصبح المعارك وسيلة لإعادة تشكيل السردية التاريخية، حيث يتم التركيز على انتصارات بعينها مع إهمال الهزائم أو التقليل من شأنها، فيتم تضخيم رمزية المعركة من خلال توظيفها في الخطاب العام، سواء عبر النصوص التاريخية، أو الأدب، أو الفنون البصرية، وبالتالي، تتحول المعركة إلى رمز يتجاوز البعد العسكري لتصبح جزءاً من الذاكرة الجماعية، وباستخدام الدين كوسيلة، يتم تصوير المعارك على أنها ليست فقط نزاعات سياسية أو عسكرية، بل أيضاً صراعات مقدسة، مما يعزز فكرة أن النصر ليس نصراً عسكرياً فقط، بل هو أيضاً تأكيد على الدعم الإلهي، مما يضفي على الحاكم أو النظام صفة شرعية دينية، في حالة المماليك، استخدمت معركة عين

1 عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، "الخلفاء العباسيون في ظل دولة المماليك"، *مجلة كلية العلوم*، عدد8، (مصر: جامعة القاهرة، 1978).

جالوت لإظهار قدرتهم على الدفاع عن العالم الإسلامي ضد خطر خارجي يتمثل في المغول، حيث ربط هذا الخطر بمسألة الجهاد، فكما يشير لنا برنارد لويس أن العلاقة بين العالم الإسلامي وعالم الكفر علاقة واحدة وهي الحرب الصريحة المعلنة أو الكامنة فلا سلام ولا اتفاق بينهما حتى ينتصر أحدهما على الآخر.[1]

نجد بأن الحروب ارتبطت في الذاكرة الإسلامية غالباً بالصراع مع القوى المسيحية، مثل الحروب الصليبية، التي رغم خطورتها، لم تعتبر تهديداً وجودياً للإسلام، إذ استطاع قادة مثل صلاح الدين الأيوبي مواجهتها بنجاح، في المقابل، مثل الغزو المغولي تهديداً غير مسبوق، حيث شكل سقوط بغداد عام 1258 وانهيار الخلافة العباسية بما يوصف بال" الكارثة الكبرى للعالم الإسلامي"، فنرى بأن المؤرخ موسى بن محمد اليونيني قام بالتأريخ لهذه الحادثة بأنها داهية، فيقول: "وما دهى الإسلام بداهية أعظم من هذه الداهية ولا أفظع."[2] فقد أسس هذا الحدث -أي سقوط بغداد- لفهم جديد لطبيعة التهديدات التي تواجه العالم الإسلامي، إذ مثّل المغول قوة تدميرية "خارجة عن المألوف" كما يصفها البعض في تاريخ الصراعات الإسلامية، مما جعل هذا السقوط يخلد في الروايات التاريخية كرمز لفقدان مركزية الإسلام السياسية والثقافية في ذلك العصر، وقد تصاعد هذا التهديد ليزيد من الشعور باليأس في العالم الإسلامي، خاصة أن المناطق الغربية منه، رغم عدم وقوعها تحت السيطرة المغولية، كانت تعاني من حالة من الضعف السياسي والتفكك، ففي ظل انهيار الإمارات الأيوبية، برز المماليك في مصر كالقوة المستقلة الوحيدة القادرة على التصدي لهذا الخطر، ومع ذلك، كان حكمهم يعاني حالة من عدم الاستقرار نتيجة الصراعات العنيفة فيما بينهم على السلطة التي أعقبت انقلابهم على الأيوبيين، مما أضاف إلى تعقيد المشهد السياسي في تلك الفترة الحرجة.

اعتمد المؤرخون المسلمون على استراتيجيات سردية لتضخيم تهديد المغول، من خلال بناء ثنائية رمزية بين الإسلام، الذي يمثل الخير والعدل الإلهي، والمغول، الذين جُسدوا كرمز للشر والفوضى، ركزت هذه السرديات على رفض فكرة "الحكم الإلهي" التي ادعى المغول أنها تمنحهم شرعية عالمية، واعتبارها زائفة ومناقضة لرؤية الإسلام للنظام العالمي القائم على العدالة، ولتعزيز هذا الإطار، وصف المؤرخون المغول بالوحشية والقسوة، بينما شددوا على قيم الإسلام مثل الرحمة، حماية الضعفاء، ونشر العدل، هذه الروايات لم تكن مجرد تسجيل للأحداث، بل أداة لإعادة صياغة هوية إسلامية

1برنارد لويس. *لغة السياسة في الإسلام*، (الاسكندرية: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1993)، ص117.

2 قطب الدين اليونيني. ***ذيل مرآة الزمان***، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي ، 1992)، ص 85.

موحدة في وجه التهديد المغولي، ولترسيخ ذاكرة جماعية تصور الغزو كصراع وجودي بين الإسلام كحامل للنظام الإلهي والمغول كقوة مدمرة تسعى لزعزعته، فتم تصوير قادة المغول في الروايات الإسلامية كرموز للقذارة وانعدام التحضر، حيث نسبت إليهم أفعال غير لائقة لتأكيد هذه الصورة السلبية، من ذلك ما ورد من روايات عن كتبغا في حلب، حيث ذكر بأنه ارتكب أفعالًا مشينة في المسجد وأمام العامة، مما ساهم في ترسيخ هذه الصورة لدى المسلمين، حتى بعد اعتناق المغول للإسلام في القرن الخامس عشر ومساهمتهم في الثقافة الإسلامية، استمر المؤرخون في تصويرهم بشكل سلبي، على سبيل المثال، وصفهم جلال الدين السيوطي بأنهم عبدة الشمس وغير متمدنين، مدعياً أنهم يأكلون لحوم البشر ولا يعترفون بقيم الزواج، وقصدهم إفناء النوع، وإبادة العالم، لا قصد الملك والمال[1]، مما يعكس استمرارية النظرة المتحاملة عليهم في الذاكرة التاريخية الإسلامية.

المحور الثاني: عين جالوت و إنتاج الشرعية المملوكية

أشار المؤرخ ابن دقماق، الذي عاش في نهاية القرن الرابع عشر، بشكل صريح إلى أن المماليك استحقوا الحكم كجزء من مكافأتهم على دفاعهم عن الإسلام، وقد أكد على دعوة قطز للأمراء للقتال، حيث قال: " وقد علمتم أنّ أيدي التتار تحكمت في الشام وقد أوهنوا قوى دين الاسلام، وقد لحقني على نصرة دين الاسلام الحمية، فيجب عليكم يا عباد الله القيام في جهاد أعداء الله حق القيام، يا قوم جاهدوا في الله بصدق النية تجارتكم رابحة وأنا واحد منكم "[2]، مما يصور المماليك على أنهم منتخبون من قبل الله لحماية الإسلام، في هذا السياق، يعتبر تاريخهم جزءاً من الذاكرة التي تصاغ لتدعيم شرعية حكمهم وربطهم بمفاهيم دينية مثل "الجهاد" و"النية الصافية"، هذا التوظيف للذاكرة التاريخية يهدف إلى تثبيت مكانتهم في التاريخ باعتبارهم جزءاً من مشروع إلهي أكبر، مما يعزز الاستمرارية السياسية والدينية لهم، وبينما تناولت المصادر التقليدية شخصية قطز ودوره المحوري في معركة عين جالوت بأسلوب يمزج بين التاريخ والأسطورة، فقد ركز مؤرخون مثل ابن الجزري واليونيني على أصول قطز الملكية، مما أضفى عليه هالة من الشرعية والنبل، وقدموا روايات تعكس شجاعته الاستثنائية، هذه السرديات أبرزت قطز ليس فقط كقائد عسكري، بل كبطل ذو دور استثنائي في حماية الإسلام وإنقاذ الأمة، يعكس هذا التركيز على شخصية قطز اهتمام المصادر التقليدية بتعظيم الرموز القيادية في الإسلام

1 جلال الدين السيوطي، ***تاريخ الخلفاء*** *(القاهرة:* مكتبة نزار مصطفى الباز، 2004)، ص331-329 .

2 صارم الدين إبراهيم ابن دقماق، ***نزهة الانام في تاريخ الإسلام*** *(بيروت: المكتبة العصرية* للطباعة والنشر، 1999)، ص 264.

وإبرازها كنماذج ملهمة للأجيال اللاحقة، من خلال تصوير قطز كشخصية قدرية تتمتع بالشجاعة والتفاني، سعت هذه الروايات إلى غرس فكرة أن النصر في عين جالوت كان نتيجة لإرادة إلهية متجسدة في قيادة قطز، هذا النوع من السرد يعطي الأولوية لدور القائد البطولي كجزء من الهوية الإسلامية الجامعة، مما يجعل قصته أداة قوية لتعزيز القيم السياسية والدينية في السياقات التي كتبت فيها[1].

تم تصوير الانتصار المملوكي في عين جالوت على أنه إيذان بصعود سلطنة القاهرة كقوة إقليمية لا تقهر، حيث أثبت المماليك أنفسهم كحكام بلا منازع بعد هزيمة المغول الذين اعتُبروا "لا يُهزمون"، تعكس معركة عين جالوت صورة معقدة حول فكرة "الأسطورة المغولية التي لا تُقهر"، فرغم الهزيمة، استمرت الإيلخانية في تجسيد رؤيتها الإمبراطورية المستمدة من "القدر السماوي" الذي منح جنكيز خان وأحفاده الحق في حكم العالم، هذا الإيمان الراسخ بدورهم التاريخي كان له تأثير طويل الأمد على سياساتهم، حيث لم تكن الهزيمة في عين جالوت سوى انتكاسة مؤقتة بالنسبة لهم، بينما شكلت للمماليك بداية جديدة لتوطيد نفوذهم في المنطقة، وقد قيل أيضاً أن الهزيمة المطلقة للمغول أنهت طموحاتهم في الشرق ووجهت ضربة حاسمة لأيديولوجيتهم الإمبراطورية التي دعمت غزواتهم، كما نرى نفس الرأي عند جون سميث، ومع ذلك، انتقد باحثون مثل بيتر جاكسون وروفين أميتاي هذه الأطروحات لعدم أخذها المعركة في سياقها الأوسع، فبلا شك معركة عين جالوت، التي هزم فيها المماليك بقيادة السلطان قطز المغول بقيادة كتبغا، تعد محطة بارزة في تاريخ الصراعات بين الطرفين، ورغم اعتبارها نقطة تحول أوقفت توسع المغول في الشرق، يشير الباحثون إلى مبالغات تاريخية مثل الادعاء بأنها دمرت "أسطورة المغول التي لا تقهر"، حيث استمر المغول بمحاولاتهم غزو سوريا حتى عام 1312، اختلفت الآراء حول أسباب الهزيمة، فبينما يرى جون سميث أن تفوق المماليك يعود إلى احترافيتهم وتدريبهم الأفضل، يعتقد ديفيد مورغان أن العوامل اللوجستية، كافتقار موقع المغول العسكري للمراعي والمياه، لعبت دوراً أساسياً. غير أن روفين أميتاي شكك في هذه التفسيرات، مشيراً إلى تنوع جيش المغول وقدرتهم على التكيف مع الظروف، كما أن اختلاف أولويات الطرفين جعل

1 Amalia Levanoni. 2015. "The Battle of Ayn Jalut: A Paradigmatic Historical Event in Social and Political Discourses during the Mamluk Period." *Academia.edu*.)2015(: 11-13.

سوريا ذات أهمية استراتيجية للمماليك أكثر من الإيلخانيين، مما انعكس على تركيز المصادر العربية على هذه المعارك مقارنة بالمصادر الفارسية، بذلك، لم تكن المعركة مجرد انتصار عسكري، بل جزءاً من صراع أوسع تداخلت فيه الظروف البيئية والتحالفات والأولويات السياسية، بالإضافة إلى ذلك، كانت الهزيمة في عين جالوت تستدعي الانتقام من قبل المغول، فاستمرت فكرة "القدر الإمبراطوري" التي كلف بها جنكيز خان من السماء في التأثير على سياسات الإيلخانيين تجاه سوريا على مدى ستة عقود بعد المعركة[1].

في خضم النقاشات حول أهمية عين جالوت يتضح أن تفسير المعركة لا يقتصر على الانتصار المملوكي الباهر، بل يجب وضعها ضمن سياق أوسع يعكس تعقيد الصراعات في ذلك الوقت، فقد أبرزت المعركة قدرة المماليك على الصمود والتكيف أمام قوى عظمى كالمغول، وهو ما أكسبهم شرعية إقليمية وجعلهم ركيزة أساسية في مقاومة القوى الخارجية، مما رسخ مكانتهم كحماة للعالم الإسلامي، فأثبتت الدراسات الحديثة أن تصوير هزيمة المغول كضربة نهائية لطموحاتهم الإمبراطورية في المنطقة مبالغ فيه، فالإيلخانيون واصلوا محاولاتهم للسيطرة على سوريا لعقود بعد عين جالوت كم ذكرنا، مما يدل على استمرار صراع القوى الإقليمي الذي لم تحسمه المعركة بشكل كامل، هذا يظهر أن المعركة كانت مجرد محطة ضمن سياق أوسع من المواجهات المتواصلة التي تأثرت بعوامل لوجستية واستراتيجية، منها البيئة القاسية والتغيرات في التحالفات السياسية، كما أن المعركة أظهرت الفرق في الأولويات بين الطرفين، بالنسبة للمماليك، كانت سوريا منطقة حيوية لا يمكن التفريط بها، نظراً لقربها من مصر وموقعها كخط دفاع أولي ضد أي تهديد خارجي، أما بالنسبة للإيلخانيين، فرغم اهتمامهم بالمنطقة، لم تكن سوريا تشكل الهدف الأسمى بقدر ما كانت جزءاً من طموحهم الأوسع للهيمنة الإمبراطورية، ما انعكس في اختلاف تركيز المصادر التاريخية لكل طرف.

علاوة على ذلك، تكشف هذه النقاشات عن دور التحالفات في تشكيل مسار الأحداث، فالصراع بين المغول والمماليك لم يكن مجرد مواجهة عسكرية، بل تداخلت فيه العديد من القوى، مثل الصليبيين والإمارات المحلية التي لعبت دوراً في تحديد توازن القوى، هذه التشابكات تجعل من معركة عين جالوت حدثاً متعدد الأبعاد، يتجاوز الروايات التقليدية عن

1 Charles J. Halperin. "The Kipchak Connection: The Ilkhans, the Mamluks and Ayn Jalut." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 63(2), (2000): 229–45.

النصر والهزيمة ليتناول الجوانب السياسية والاجتماعية التي أثرت على مصير المنطقة بأسرها، لذلك، يمكن القول إن أهمية معركة عين جالوت تكمن ليس فقط في نتائجها المباشرة، بل أيضاً في ما تمثله من تحول في ديناميكيات السلطة والصراع في المنطقة.

النصر في عين جالوت لم يكفِ لإزالة الشكوك حول أصول المماليك كعبيد، لذا، جاء إحياء الخلافة كوسيلة لإضفاء الشرعية على سلطتهم، وبينما نظر المؤرخون القدامى إلى هذا الحدث على أنه إنجاز عظيم أعاد للأمة الإسلامية الثقة بعد هزيمتها المروعة أمام المغول، رأى المؤرخون المحدثون، مثل توماس أرنولد وبروكلمان وغيرهم، أن المماليك كانوا يهدفون بشكل أساسي إلى تحقيق مكاسب سياسية عملية، فقد كانت دولتهم، التي قامت على حكم عبيد سابقين، تفتقر إلى الشرعية، ما جعلهم في حاجة ماسة إلى مظلة رمزية تضفي على حكمهم قبولًا بين المسلمين، إلى جانب تعزيز شرعيتهم، كان لإحياء الخلافة دور في ترسيخ مكانة مصر كمركز قيادة للعالم الإسلامي، فقد استغل المماليك وجود الخليفة في القاهرة كرمز ديني يمنحهم الهيمنة على بقية أمراء المسلمين، إذ لم يكن من السهل على حكام العالم الإسلامي الخضوع لمماليك أرقاء، إلا بوجود مؤسسة الخلافة في كنفهم، رغم هذه الأهداف السياسية الواضحة، لا يمكن إنكار البعد العاطفي لهذه الخطوة، حيث كانت مشاعر المسلمين، الذين عانوا مرارة الهزيمة وسقوط بغداد، متجهة نحو إحياء الخلافة كرمز للوحدة واستعادة "الكرامة الإسلامية"[1] .

خاتمة

يجسد النقاش حول معركة عين جالوت التوتر المستمر بين التاريخ بوصفه علماً يهدف إلى تفسير الأحداث والذاكرة كأداة لإعادة صياغة الماضي بما يخدم الحاضر. الذاكرة هنا ليست محايدة، بل هي انتقائية ومرتبطة بالأيديولوجيات والهويات الجماعية، في حالة المماليك، استخدمت الذاكرة لتبرير حكمهم وتعزيز مكانتهم كمدافعين عن الإسلام، أما في السياق العالمي، فقد باتت المعركة مجالًا لتفسيرات مختلفة تعكس التنافس بين القوى الكبرى والنقاشات المستمرة حول التحالفات السياسية والعسكرية، في هذا الإطار، تصبح معركة عين جالوت ليس مجرد حدث تاريخي، بل نموذجاً لفهم دور الذاكرة والتاريخ في تشكيل السرديات الكبرى التي تؤثر على فهم الماضي وتوجيه السياسات والمواقف، في سياق التاريخ

1عبد المجيد أبو الفتوح بدوي. *"الخلفاء العباسيون في ظل دولة المماليك"*، *مجلة كلية العلوم*، عدد 8 (مصر: جامعة القاهرة، 1978).

الإسلامي، تتداخل الذاكرة مع الهوية الدينية والسياسية، حيث تصبح الأحداث التاريخية مرجعية لبناء الشرعية وتأكيد الولاء للأمة الإسلامية. من خلال إعادة تدوير بعض الأحداث، كما في معركة عين جالوت، يتم تشكيل سرديات تاريخية تعزز من قوة الهوية الإسلامية وتعيد تجسيدها في كل مرحلة من مراحل التاريخ. هذه الذاكرة الحية لا تعبر فقط عن أحداث ماضية، بل تساهم في تكوين الأسس التي تحدد دور الأمة الإسلامية في العالم، فالذاكرة الجماعية الإسلامية تستمد قوتها من قدرتها على تأطير التاريخ في إطار ديني ورمزي، مما يعزز من استمراريتها وفاعليتها في الأجيال القادمة.

المراجع | References

- ابن دقماق، صارم الدين إبراهيم. نزهة الانام في تاريخ الإسلام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر: بيروت، 1999.
- السيوطي، جلال الدين. تاريخ الخلفاء، مكتبة نزار مصطفى الباز، 2004.
- عبد المجيد أبو الفتوح، بدوي. "*الخلفاء العباسيون في ظل دولة المماليك*"، مجلة كلية العلوم، جامعة القاهرة: مصر، عدد 8، 1978.
- اليونيني، قطب الدين. ذيل مرآة الزمان، ط2، دار الكتاب الإسلامي: القاهرة، 1992.
- Halperin, Charles J. "The Kipchak Connection: The Ilkhans, the Mamluks and Ayn Jalut." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 63, no. 2 (2000).
- Levanoni, Amalia. 2015. "The Battle of Ayn Jalut: A Paradigmatic Historical Event in Social and Political Discourses during the Mamluk Period." Academia.edu. May 9, 2015.
- Morgan, David. *The Mongols*. Malden, Mass: Blackwell, 1986.
- Smith, John Masson. "Ayn Jālūt: Mamlūk Sucess or Mongol Failure?" Harvard Journal of Asiatic Studies 44, no. 2 (1984).

الثورة السورية الكبرى 1925- 1927 في عيون عبد الرحمن الشهبندر من خلال مذكراته (دراسة بين الذاكرة والتاريخ)

The Great Syrian Revolt (1925–1927) Through the Eyes of Abd al-Rahman al-Shahbandar as Reflected in His Memoirs (A Study Between Memory and History)

زياد عبد الله الحسناوي **Ziad Abdullah Alhsnawi**

معهد الدوحة للدراسات العليا **Doha Institute for Graduate Studies**

zal004@dohainstitute.edu.qa

ملخّص

تتفاوت أهمية المذكرات وتتوقف قيمتها على عدة عوامل، ولا يمكن الاعتماد عليها كمصدر أساسي لكتابة التاريخ إلا بعد تحليلها وفحصها بشكل دقيق، ويتم ذلك من خلال الإحاطة الدقيقة بشخصية كاتبها وموقعه، والدور الذي قام به في الأحداث التي يتحدث عنها، وما مدى التزامه بالحياد في سرديّته حول مواضيع معينة. تدور إشكالية هذه الورقة حول الذاكرة والتاريخ، من خلال مذاكرات عبد الرحمن الشهبندر في مرحلة الثورة السورية الكبرى 1925-1927، وكيف كتب مذاكراته مقارنةً بالمصادر والمراجع التاريخية التي دونت الثورة السورية الكبرى. وتهدف هذه الورقة إلى تبيين بعض مواضع الانتقاء والنسيان والتحريف في مذكرات عبد الرحمن الشهبندر حول أحداث الثورة السورية الكبرى عام (1925-1927)، والكشف عن الشبهات التي دارت حول الشهبندر في الثورة ولم يذكرها، وذلك من خلال دراسة بعض الحالات.

الكلمات المفتاحية: الشهبندر، الذاكرة، سورية، الثورة السورية الكبرى.

Abstract

The significance of memoirs varies, and their value depends on several factors. They cannot be relied upon as a primary source for writing history unless they are thoroughly analyzed and critically examined. This requires a comprehensive understanding of the author's personality, position, the role they played in the events they narrate, and the extent of their neutrality when recounting specific topics. This paper explores the problematic relationship between memory and history through the memoirs of the leader ʿAbd al-Raḥmān al-Shahbandar during the period of the Great Syrian Revolt (1925–1927), focusing on how he documented his memories in comparison with the historical sources that recorded the revolt. The aim of this paper is to highlight certain instances of selectivity, omission, and distortion in al-Shahbandar's memoirs regarding the events of the Great Syrian Revolt (1925–1927), and to uncover the suspicions surrounding his role in the revolt that he did not mention, by examining specific case studies.

Keywords: al-Shahbandar; memory; Syria; Great Syrian Revolt.

Received: 22-11-2025 | Accepted: 19-02-2026 | Published: 15-04-2026

مقدمة

يعد مفهوم الذاكرة من الموضوعات الحديثة التي دخلت إلى الدراسات التاريخية، فقد ظهرت الدراسات الجّادة لهذا المفهوم منذُ سبعينيات القرن العشرين. والذاكرة مفهومٌ حديثُ النشأة يرتبط بجوانب الذاكرة الجمعية، وكان من بين المؤرخين الذين اهتموا بهذا المفهوم المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف الذي أصدر كتابه "التاريخ والذاكرة" عام 1988، هذا الكتاب عدَّ فيه مفهوم الذاكرة مفهوماً مفصلياً وأساسياً[1].

ويضيف بول ريكور إشكالية جديدة إلى العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، وهي النسيان في كتابه "التاريخ، الذاكرة، النسيان"، فمهمة المؤرخ هي تنبيه الآخرين على أشكال الانحرافات الممكنة والمحتملة للذاكرة التي تفتح عنوان الذاكرة المتلاعب بها[2] .والذاكرة انتقائية وتحريفية وتبريرية في آن واحد.

تتفاوت أهمية المذكرات وتتوقف قيمتها على عدة عوامل، ولا يمكن الاعتماد عليها كمصدر أساسي لكتابة التاريخ إلا بعد تحليلها وفحصها بشكل دقيق، ويتم ذلك من خلال الإحاطة الدقيقة بشخصية كاتبها وموقعه، والدور الذي قام به في الأحداث التي يتحدث عنها، وما مدى التزامه بالحياد في سرديّته حول مواضيع معينة.

وتهدف هذه الورقة إلى تبيين بعض مواضع الانتقاء والنسيان والتحريف في مذكرات عبد الرحمن الشهبندر حول أحداث الثورة السورية الكبرى عام (1925-1927)، والكشف عن الشبهات التي دارت حول الشهبندر في الثورة ولم يذكرها، وذلك من خلال دراسة بعض الحالات، إذْ تسعى هذه الورقة إلى الإجابة عن السؤال الآتي: **ما هي الدو افع التي جعلت الشهبندر ينتقي بعض الأحداث في مذكر اته، وهل نسي وحرّف الشهبندر بعض أحداث الثورة في مذكر اته؟ وما هي الشبهات التي دارت حول الشهبندر في الثورة؟**

ولا بد قبل الشروع في موضوع الورقة من إعطاء لمحة تاريخية عن الثورة السورية الكبرى 1925- 1927، والتعريف بالدكتور عبد الرحمن الشهبندر.

كما هو معروف أن سورية وقعت تحت الانتداب الفرنسي وفقاً لاتفاقية سايكس بيكو عام 1916 ومؤتمر سان ريمو عام 1920، وقد اتبعت فرنسا سياسية استعمارية تقوم على مبدأ فَرِّق تَسد، وذلك بتقسيم سورية إلى عدة دويلات صغيرة حسب المذهب الطائفي؛ ليسهل عليها السيطرة على البلاد، ومَثّلت الثورة السورية الكبرى وما سبقها من ثورات بسيطة في بعض المناطق مرحلة الصراع المسلح مع الاحتلال الفرنسي، وامتدت الثورة إلى جميع المناطق السورية[3]، وشملت جبل العرب ودمشق وحماة ودير الزور، وكانت أشهر معاركها المزرعة، والمسيفرة، والزور الأولى، والثانية، وعين البو جمعة. وكان قائد الثورة سلطان باشا الأطرش، وزعيمها السياسي عبد الرحمن الشهبندر، ولم تستطع فرنسا القضاء عليها إلا

1 جاك لوغوف: **التاريخ والذاكرة**، ترجمة: جمال شحيد، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 101.

2 بول ريكور: **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة: جورج زيناتي، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 136-137.

3 نزار الكيالي: **دراسة في تاريخ سورية السياسي المعاصر 1920-1950**، (دمشق: دار طلاس، 1997)، ص 56.

بعد الاستعانة بقوات عسكرية كبيرة، وتغيير عدد من المفوّضين الساميين من عسكريين إلى مدنيين، وأجبرت على التفاوض مع زعماء الحركة الوطنية[1]. وبعد نهاية الثورة تحوّل الصراع إلى المرحلة الدبلوماسية (المفاوضات).

- **عبد الرحمن بن صالح الشهبندر:**

عبد الرحمن بن صالح الشهبندر هو أحد أبرز أعلام السياسة والفكر في القرن العشرين في سورية وبلاد الشام، وهو من أكبر المتنورين العرب خلال تلك الفترة، وكان سياسياً مناضلاً وخطيباً محنكاً وطبيباً بارعاً.

يمتدّ من أسرة دمشقية عريقة في سورية، تعدّ أسرة الشهبندر من الأُسر المشهورة في سورية والعراق. والده السيد صالح، كان معروفاً بصفاته الإنسانية ومواقفه الوطنية المعادية لكل أنواع الظلم[2]. ولد الشهبندر في السادس من تشرين الثاني عام 1879 في دمشق في حي القيمرية[3] في أسرة متواضعة فقيرة، وكان وحيداً لوالديه من جهة الذكور، توفي والده وهو في عمر ست سنوات. وانتقل الشهبندر إلى بيروت ليكمل تعليمه، وتخرج من الكلية الإنجيلية "الجامعة الأمريكية" في عام 1901، وتخصص في الطب وعمل مدرساً في الجامعة عام 1908، ثم عاد إلى دمشق مع إعلان الدستور العثماني، وانضم إلى جمعية الاتحاد والترقي[4].

التحق الشهبندر بحكم الملك فيصل، وعُين وزيراً للخارجية في حكومة هاشم الأتاسي عام 1920، واضطر إلى مغادرة دمشق بعد معركة ميسلون 1920، ثم عاد إلى دمشق عام 1924، وأخذ يعد العُدة لتأليف حزب قومي عربي وطني ديمقراطي، وأخذ الموافقة بعد عام ليعلن عن تأسيس حزب الشعب في احتفال كبير بدار الأوبرا في دمشق عام 1925، وكان حزب الشعب أول حزب سياسي في تاريخ سورية الحديث، يُصنَّف أغلب أعضائه من المفكرين والمثقفين والزعماء الوطنيين. وأمرت السلطات الفرنسية بِحَل الحزب بعد انخراط الشهبندر بالثورة السورية الكبرى ومشاركته الفعلية فيها، فهو زعيمها السياسي، وله دور كبير في توسيع رقعة الثورة، والتنسيق بين الثوار، فقد كان فاعلاً في الأحداث ومؤرخاً لها، وبعد الثورة غادر الشهبندر سورية إلى الأردن ثم مصر، وهناك أسس حزب الاتحاد السوري، وبعد صدور عفو عام عن رجال الثورة السورية، عاد الشهبندر إلى دمشق في عام 1937[5]. واغُتِيل الشهبندر عام 1940 عندما اقتحمت مجموعة مسلحة عيادته في منطقة عرنوس بدمشق، وأطلق عليه النار وتوفي على إثر تلك الحادثة التي كانت أول حادثة اغتيال سياسي في سورية [6].

1 علي رضا: **قصة الكفاح الوطني في سورية عسكريا وسياسيا حتى الجلاء**، (دمشق: دار الحارث، 2009)، ص 183.

2 حسن الحكيم: **عبد الرحمن الشهبندر حياته وجهاده**، (بيروت: دار المتحدة للنشر، 1985)، ص 17.

3 حي القيمرية: أحد أحياء دمشق القديمة ويقع إلى الشرق من الجامع الأموي. أحمد حلمي العلاف: **دمشق مطلع القرن العشرين**، (دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1976)، ص 402.

4 عبد الله حنا: **عبد الرحمن الشهبندر 1879-1940**، (دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص8 -14-16.

5 عبد الرحمن الشهبندر: **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص14.

6 محمد حرب فرزات: **الحياة الحزبية في سوريا**، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 196.

المحور الأول: الانتقاء والنسيان عند الشهبندر في الثورة:

يرجع الانتقاء والنسيان في المذكرات الشخصية[1] إلى عوامل كثيرة، منها ما يكون بقصد أو بغير قصد، ومنها ما يكون اضطرارياً أو يحدث بشكل عفوي، أو التركيز من قبل كاتب المذكرات على الأحداث المهمة فقط في واقعة ما، وينسى بعض الوقائع.

والنسيان في المذكرات يعود إلى أسباب تتعلق بالواقع الذي تم إغفاله. وهذا الشكل يكون عن قصد، حتى لا تتشوّه الصورة البطولية لبعض الشخصيات، أو يلحق الضرر بغيرها، ويكون بطريقة عدم الكشف عن الأسرار أو عدم ذكر كل الوقائع من خلال محاولة إخفاء بعض الأحداث لتظهر بعض الشخصيات على نحو بطولي أو واضح. أما الرقابة الذاتية فهي أمر يمارسه الذهن، وذلك من خلال الذاكرة التي تقوم بعملية الاختيار والإقصاء الواعي للأحداث. وهذا ما يجبر كاتب المذكرات على أن يتعامل مع الأحداث التي عاصرها والتي كان فاعلاً فيها بصورة انتقائية؛ لأن الذاكرة لا تقوم بحفظ كل الذكريات والأفكار والأحداث، بل هي تقوم بعملية فرز واختيار[2]. ومن خلال دراسة مذكرات الشهبندر التي تتعلق بأحداث الثورة السورية الكبرى انتقى الشهبندر بعض الأحداث، وركز عليها تحديداً، وسنتناول بعض هذه الحالات:

- **الحالة الأولى: معركة المزرعة**

تُعد معركة المزرعة من المعارك المهمة في الثورة السورية الكبرى، وقعت أحداث هذه المعركة في قرية المزرعة في السويداء بين الفرنسيين والثوار الدروز، وأمر المفوّض السامي الفرنسي في دمشق بتجهيز حملة للقضاء على الثوار في السويداء، وكان هدف هذه الحملة احتلال السويداء والقضاء على الثوار. قاد الحملة الجنرال ميشو، وكانت الحملة مؤلفة من أربعة آلاف مقاتل، بالإضافة إلى ستة مدافع كبيرة وثلاث بطاريات من المدافع الصغيرة، وسرب من الطائرات وعشر مصفحات. أما الجنود فكانوا عبارة عن خليط من المشاة، والخيالة من الزنوج السنغاليين، إلا أنّ الضباط والنقباء كان أغلبهم من الفرنسيين[3].

وكان من أهداف الحملة إنقاذ الحامية الفرنسية المحاصرة في قلعة السويداء، ومن ثم الاتجاه إلى إخضاع الجبل بالكامل[4]، جرى الصدام بين الفرنسيين والثوار في يوم 31 تموز 1925، وكانت معركة حامية الوطيس، انهزم فيها الفرنسيون هزيمة كبرى. وتمزقت صفوف الحملة، تجاوز فيها عدد القتلى من الفرنسيين الألف، وقد اغتنم الثوار معدات

1 نعني بالمذكرات الشخصية في هذا السياق المذكرات بشكل عام وليس مذكرات محددة. أما بالنسبة لمذكرات الشهبندر فقد كتبها بعد مرور عشرة سنوات على الثورة حسب ما ذكر بالمذكرات.

2 فاتح رجب قدارة: "التأريخ للأحداث المعاصرة من خلال المذاكرات والشهادات الشخصية الأهمية والمحاذير البحثية (الحالة الليبية نموذجاً)"، **(مجلة أسطور:** المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 84.

3 لانكا بوكوفا: **المجابهة الفرنسية – السورية في عهد الانتداب 1925- 1927**، ترجمة: منصور أبو الحسن، (دمشق: دار علاء الدين، 2008)، ص 152. أيضا منير الريس: **الكتاب الذهبي للثورات الوطنية في المشرق العربي (الثورة السورية الكبرى)**، (بيروت: دار الطليعة، 1969)، ص 141-142.

4 سلامة عبيد: **الثورة السورية الكبرى 1925- 1927م على ضوء وثائق لم تنشر**، (بيروت: مطابع دار الغد، 1971)، ص 109.

الحملة من مدافع وبنادق، وعلى إثر هذه المعركة هرب قائد الحملة ميشو مع عدد من الجنود إلى إزرع، بينما خسر الثوار نحو 250 شهيداً[1].

ويتذكر الشهبندر تلك المعركة، ويمّجدها بكثير من العبارات، ويخصص لها في مذكراته عدداً من الصفحات على عكس أسلوبه عند حديثه عن معارك أخرى بالثورة، ولاسيما أن الشهبندر لم يكن حاضراً في هذه المعركة، فقد استهلّ الشهبندر الحديث عن المعركة بوصف استعدادات الفرنسيين من خلال تجهيز الحملة، واستعدادات الثوار، لينتقل بالحديث إلى وصف المعركة بالتفصيل، وذكر شهداء المعركة من أمثال حمد بك البربور؛ لينتهي الشهبندر إلى تعظيم المعركة لدرجة القول: إن ساراي أخفى نتائج هذه الكارثة عن السوريين، وفي نهاية حديثه عن المعركة يتمنى الشهبندر لو أن الدروز (الثوار في جبل العرب) تابعوا زحفهم إلى الشام بعد ما سحقوا حملة ميشو لحصد ثمار هذا الانتصار العظيم[2].

ونلاحظ أن الشهبندر انتقى معركة المزرعة في مذكراته، مع ذكره معارك أخرى في الثورة مثل معركة الكفر، والمسيفرة[3]، لكنه لم يذكرها بالتفصيل كما ذكر معركة المزرعة. مع أن أهمية هاتين المعركتين توازي أهمية معركة المزرعة، وينسى الشهبندر معارك أخرى في الثورة لم يذكرها، ومن أمثلة هذه المعارك معركة جوبر والمليحة والقدم[4].

كما ويراهن الشهبندر من خلال ذلك على تمجيد سلطان باشا الأطرش وثوار السويداء الدروز وإبراز دورهم الكبير في الثورة، ليبني لهم ذاكرة في مقاومة الفرنسيين، ويضفي عليهم صفات البطولة والرجولة، ويركز على دورهم الكبير في حصول سورية على الاستقلال فيما بعد، وليزيد من التلاحم بينهم وبين أبناء الطوائف الأخرى، بسبب السياسة الفرنسية في تلك الفترة التي كانت تسعى إلى تقسيم البلد. وحاول الشهبندر بناء ذاكرة للهوية (الهويات المقاومة) الوطنية للبلاد تجمع كل الطوائف وتوّحدهم وتبعد عنهم التفرق والتقسيم. كما أن هنالك سبباً للتركيز على معركة المزرعة يعود إلى الأمر الذي أصدرته السلطات الفرنسية بعدها بحل حزب الشعب الذي أسسه الشهبندر[5].

- **الحالة الثانية: حسن الخرّاط**

يتحدث الشهبندر عن حسن الخراط أحد قادة الثورة السورية الذي التقى معه أول مرة في قرية أم ضبيب إحدى قرى جبل الدروز، ونرى في حديث الشهبندر نوعاً من التفصيل الذي وصل إلى سرد الصفات الجسدية للخراط. ويذكر الشهبندر أن السبب الرئيسي وراء التحاق الخراط بالثورة تأثره بالروح الوطنية فيها، وأنه شارك بالعديد من المعارك مثل معركة الزور الأولى، ومعركة الشام، والنبك. ويذكر أيضاً أن الخراط يمتلك صفات ومميزات قيادية وقدرة كبيرة على

1 رضا، قصة الكفاح الوطني في سورية، ص 158.

2 **مذاكرات عبد الرحمن الشهبندر**، (بيروت: دار الارشاد، 1967)، ص162-168.

3 بوكوفا، المجابهة الفرنسية – السورية في عهد الانتداب، ص 147-167.

4 محي الدين السفرجلاني: **تاريخ الثورة السورية الوطنية**، (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961)، ص 223-225. رضا، قصة الكفاح الوطني في سورية، ص170.

5 سهيلة الريماوي: **الحكم الحزبي في سوريا فترة الانتداب الفرنسي 1920-1945**، ج1، (عمان: المطابع العسكرية، 1998)، ص 49.

التنظيم، وبأنه صاحب قوة وبأس شديدين، يقاتل الأعداء على بعد عشرة أمتار منهم حسب تعبيره، وقد استشهد الخراط على يد شخصين من الشراكسة المختبئين في معركة يلدة 1925، وكان قد أصيب في كتفه في معركة الزور الثانية[1].

ونلاحظ أن الشهبندر انتقى الخراط من بين كثير من القادة، وقام بتمجيده في مذكراته وخصص له فصلاً كاملاً فيها للحديث عنه، كما قام بتكرار اسمه، وذكره في مواضع عديدة ضمن أحداث الثورة. ونلاحظ أيضاً أن الشهبندر لا يذكر في هذه المذكرات أسماء قادة آخرين أمثال رمضان شلاش في دير الزور، وله أعمال كبيرة في الثورة منها الهجوم على الضمير ودوما والغوطة[2] ،وكذلك فوزي القاوقجي بحماة أو سعيد العاص قائد حملة الثورة على حمص[3]، فلا يعطيهم القيمة نفسها بالوصف مع دورهما الكبير في الثورة، وربما كان ذلك بدافع النسيان عن قصد أو بغير قصد.

أما رهانات الشهبندر بالتركيز على حسن الخراط، فيعود لكونه صديقه ورفيق دربه، فقاتل معه في عدة معارك ضد الفرنسيين، وهناك سبب آخر يعود إلى أن الخراط كان من أعضاء حزب الشعب الذي يتولى الشهبندر زعامته، وربما يعود إلى أن استشهاد الخراط في معركة يلدة ترك أثراً كبيراً في الشهبندر فأحب أن يكرمه ويخلده في مذكراته، ونستنتج من ذلك تشابك الرهانات الشخصية والسياسية في علاقته بهدف جمعهما؛ وهو مناهضة الاحتلال الفرنسي لسورية، ولم يذكر الشهبندر القادة الآخرين، وربما سبب ذلك بُعد المكان؛ إذ إن المسافة الكبيرة بين دمشق وحماة ودير الزور، فقد كان من الصعب عليه الوصول إلى تلك الأماكن في ظل ظروف الثورة.

المحور الثاني: التحريف عند الشهبندر في الثورة

التحريف في المذكرات الشخصية يكون بهدف إخفاء بعض الأحداث أو تغييرها وتزويرها، أو تبريرها، أمّا عدم ذكرها في المذكرات فالقصد منه عدم تشويه الأحداث أو أحد القادة والأبطال في الحدث أو المعركة. من خلال دراسة مذكرات الشهبندر حول الثورة السورية الكبرى نلاحظ أنه لا يذكر فيها الخلافات بين الوطنيين والأحزاب، ولاسيما بين حزبي الشعب الذي يتزعمه الشهبندر، وحزب الاستقلال الذي يتزعمه شكري القوتلي اللذين تبادلا الاتهامات في كثير من الأمور.

وبدأت الخلافات بين الشهبندر وحزب الاستقلال منذ التحاقه بالثورة، وأصبح المستشار الأول لدى قائد الثورة سلطان باشا الأطرش، وهذا ما جعل الاستقلاليين يشعرون بالغضب الشديد ضده وفي مقدمتهم زعيم الحزب شكري القوتلي، فاستعانوا بعادل أرسلان ليحول دون ثقة سلطان باشا بالشهبندر عندما لم ينجح في ذلك، وأخذوا ينعتونه بمختلف الصفات[4]، ومنها على سبيل المثال أن الشهبندر كان متعاملاً مع الإنجليز، وقد أشاع عادل أرسلان عن الشهبندر أنه جاء إلى الجبل بهدف التفريق بين أهله وأهل الشمال، والحصول على معاش بواسطة الطب[5] ،وفي هذا السياق ردت

1 مذاكرات عبد الرحمن الشهبندر، ص 191-192-193.

2 محمد سعيد العاص: **صفحة من الأيام الحمراء**، (عمان: المؤسسة العربية للدراسات، 1988)، ص 144-145.

3 المرجعktsi ، ص 9 – بوكوفا، المجابهة الفرنسية – السورية في عهد الانتداب، ص 190.

4 يوسف الحكيم: **سورية والانتداب الفرنسي**، (بيروت: دار النهار، 1991)، ص 133

5 **الصحائف السوداء في تاريخ الثورة السورية المجيدة**، (القاهرة: إصدارات حزب الشعب، 1928)، ص 4-6.

الصحائف السوداء ودافعت عن الشهبندر، وقالت: إن عادل لم يحضر أي معركة من المعارك ولا واقعة من الواقعات بالثورة، واتهمته بسرقة الإعانات التي كانت تصل إلى الثورة عن طريق فلسطين[1] .

أما خلافات الشهبندر مع شكري القوتلي في الثورة فقد اتهمت الصحف السوداء المدافعة عن الشهبندر القوتلي أنه كان في لجنة القدس يكرم من يشتم الشهبندر، وأنه أهدر قسماً من أموال الإعانات لنشر الدعاية الحزبية له ولحزبه[2]. وكان الشهبندر يصف الاستقلاليين (نسبة إلى حزب الاستقلال) بأنهم أبطال المقاهي في القاهرة[3]، ولم ينس أنصار الشهبندر العلاقات الطيبة التي كان يتمتع بها القوتلي مع الملك عبد العزيز بن سعود، وتساءلوا عن الأموال، ومنها خمسة آلاف جنية قبضها منه لدعم الثورة، وأيضا الأموال التي كانت تأتي من العراق وفلسطين للأمر نفسه[4]. وردّ الاستقلاليون عليهم بالتساؤل عن الحوّالة التي أخذها الشهبندر من لجنة تشارلز كرين، واتهموا الشهبندر بشراء عمارتين في القاهرة من أموال الإعانات، وأنه استخدم أموال المساعدات العراقية لفتح عيادة له في القاهرة عام[5]1927.

ونلاحظ أن الشهبندر لا يذكر شيئاً من هذه الخلافات بمذكراته أبداً حول الثورة، ولا خلافاته الكبيرة مع حزب الاستقلال، ولا سيما محاولات عادل أرسلان وشكري القوتلي في تشويه صورته ،واتهموه بعدة اتهامات، وردّ الشهبندر عليهم، ورد أنصاره "حزب الشعب"، من خلال الصحف التي سميت بالصحف السوداء في تاريخ الثورة السورية المجيدة. وقد وقف الشهبندر على ذلك التحريف ببعض أحداث الثورة في أنه لا يريد أن يذكر شيئاً يفرق بين أبناء الشعب، ويريد أن يتجاوز هذه الخلافات مع حزب الاستقلال مراعاة للمصلحة الوطنية، ويبحث عما يجمع أبناء الوطن الواحد، ولا يذكر ما يفرقهم، وهذا واضح بشكل كبير في مذكراته، وذلك بهدف مقاومة السياسة الفرنسية في البلاد، وتجاوز الخلافات بين الأحزاب السياسية التي استمرت حتى بعد انتهاء الثورة، وقد تجنب ذكرها غاية في تجنب تعميق الخلافات بينها، ويوجد سبب آخر وراء ذلك، وهو ألَّا تتشوّه صورته عند الشعب كونه زعيماً وقائداً سياسياً، فهو ينتقي ما يظهر على أنه زعيم سياسي وبطل من أبطال الثورة، والتطرّق إلى مثل هذه الأمور يقلل من قيمته الكبيرة في نظر أنصاره ومؤيديه.

المحور الثالث: الشبهات التي أثيرت حول الشهبندر في الثورة السورية

أثير حول الشهبندر في الثورة عدد من الشبهات، ولم يذكرها في مذكراته، لا من قريب ولا من بعيد، مع أن الشهبندر كان بمنزلة الزعيم السياسي للثورة، ومطلع على جميع الأمور، وقائد الثورة سلطان باشا لا يقطع أمراً إلا بعد استشارة الشهبندر، فقد تعرّض الشهبندر إلى عدة اتهامات سنتناول اثنين منها فقط: الشبهة الأولى إنسانية تتعلق بدارسته الطب، والشبهة الثانية مادية تتعلق بموضوع إعانات الثورة والتصرف فيها التي كانت سبباً رئيسياً في الانشقاقات التي وقعت بين الثوار.

1 أدهم آل جندي: **تاريخ الثورات السورية في عهد الانتداب الفرنسي**، (دمشق: مطبعة الاتحاد، 1960)، ص 438.

2 الصحائف السوداء، ص 8.

3 دعد الحكيم: **رسائل عبد الرحمن الشهبندر 1879-1940م تاريخ أمة في حياة رجل**، (دمشق: وزارة الثقافة، 2002)، ص 27.

4 الصحائف السوداء، ص 12-13.

5 حنا، عبد الرحمن الشهبندر، ص 79.

الشبهة الأولى: إنسانية تتعلق بالطب، وهي قصة لم يذكرها أبداً الشهبندر في مذكراته، بل ذكرها منير الريس في كتابه: "الذهبي للثورات السورية في المشرق العربي"، وكل من تحدث عن هذه القصة في المراجع والدراسات الأخرى آخذ من هذا الكتاب[1]. وذكر الريس أنه في أحد أيام أيلول عام 1925، وأثناء وجوده في أحد البيوت مع الشهبندر وعدد من رجال الثورة أمثال جميل مردم بيك ونزيه المؤيد، جاء رجل إلى الشهبندر وتحدث معه بصوت منخفض قائلاً له: إن في بيته جريحاً، وتمنى من الشهبندر أن يقوم على مداواته، لكنه غضب وصاح بصاحب الدار "أنا هنا لست طبيبا، أنا زعيم سياسي، ولست أحمل معي أي أداة للطب والتداوي فماذا أستطيع أن أصنع لجرحك؟ اذهب وقل له: إنه ليس بين ضيوف الدار طبيب"، وأمام إلحاح صاحب البيت ذهب الشهبندر، ورأى الجريح خجلا منه، ولكنه عاد دون أن يصف له أي وصفة تخفف من التهاب الجرح[2].

أما الشبهة الثانية: فتتعلق بمسألة الإعانات والتبرعات للثورة التي أورثت الأحقاد والنقمة في نفوس بعض الثوار على قيادة الثورة، وقد كانت معدومة في بداية الثورة، لكنها ظهرت بشكل كبير بعد ضرب الفرنسيين دمشق وحماة، وأصبحت تأتي إلى قيادة الثورة من البلدان العربية، ومن الجاليات العربية في البلدان الأجنبية. وكانت الاتهامات تتوجه إلى الشهبندر بأنه كان يحتكر الإعانات لنفسه، ويتصرف فيها حسب ما يريد، وكانت بعض التبرعات تصل إلى مصارف شرق الأردن باسم الشهبندر[3]، وزادت هذه الاتهامات بين الشهبندر وحزب الاستقلال بشكل خاص من أجل الأشراف على أموال التبرعات للثورة[4].

واتهم الشهبندر أحياناً باستغلال أموال الإعانات والتبرعات لشراء الولاءات مثل شراء ولاء القائد أبي عبده ديب الشيخ الذي كان من عامة الشعب، وعهد الشهبندر إليه بقيادة مجموعة من الضباط والمثقفين أمثال سعيد العاص، وكان لا يعرف الكتابة، وسلّمه الشهبندر مبلغاً من المال لا يعرف مقداره بالضبط. وقد اشترى الشهبندر أيضاً ولاء نسيب البكري أحد أبرز الثوار في غوطة دمشق، فالزعامة تحتاج إلى موالين ومؤيدين وأبواقاً حسب رأيه[5]. وأقنع الشهبندر بأموال التبرعات جميع الثوار بعدم مهاجمة دمشق في نيسان عام 1926، واحتلالها ومقاتلة الفرنسيين في شوارعها، وذلك صوناً لها من الحرق والهدم، وجاء الإقناع بطريقة توزيع الشهبندر الأموال على أبو عبده ديب الشيخ، وأبو محي الدين شعبان وصهره نزيه العظم وغيرهم، وقرر هؤلاء عدم مهاجمة دمشق بحسب إرادة الشهبندر؛ لأنه كان ممسكاً بالأمور المالية والزعيم السياسي للثورة[6].

1 ذوقان قرقوط: **تطور الحركة الوطنية في سورية 1920-1939**، (بيروت: دار الطليعة، 1975)، ص 75.

2 الريس، الذهبي للثورات السورية في المشرق العربي، ص 238-239.

3 الريس، الذهبي للثورات السورية في المشرق العربي، ص 239.

4 فرزات، الحياة الحزبية في سوريا، ص 114. عبيد، الثورة السورية الكبرى 1925- 1927م، ص 163-164-165

5 الريس، الذهبي للثورات السورية في المشرق العربي، ص 524- 455-456.

6 المرجع نفسه، ص 238.

ونلاحظ عدم ذكر الشهبندر أياً من هذه الشبهات في مذكراته أو التعريج عليها بأي شكل من الأشكال، مع أهمية مثل هذه الأمور ولاسيما أن مسألة الإعانات والتبرعات التي كانت من أسباب التفريق والخلافات بين قادة الثوار من جهة وقادة حزب الاستقلال من جهة أخرى، وكانت هذه الأمور من أهم أسباب الفشل والقضاء على الثورة السورية.

خاتمة

ختاما الانتقاء والنسيان والتحريف لدى الشهبندر يُعزى إلى عوامل ذاتية شخصية أثرت في كتابة مذكراته التي حاول من خلالها بناء ذاكرة وطنية للدولة السورية التي راهن من خلالها على توحيد جميع أطياف الشعب السوري، وهكذا فهو يراهن على أهداف تنبع من استعمال الذاكرة وتوظيفها في تاريخ الدولة السورية المستقلة.

وتجسّد رهانات الشهبندر في دعوة جميع أبناء الوطن السوري للوحدة ونبذ التفرقة ولاسيما بعد ما آلت إليه الثورة وانتهت. وسعى الشهبندر إلى إظهار الأشياء الإيجابية، وأخفى الأشياء السلبية التي كانت في الثورة، فكان صنيعه هذا استعمالاً تحريفياً للذاكرة هدف من خلاله إلى توحيد القوى الوطنية، وإظهار نفسه كزعيم قاد الثورة بكل ما يستطيع ضد الفرنسيين. وبسبب ما لاحظه من أثر هذا الانشقاق والخلاف فيما بعد بين أعضاء الكتلة الوطنية من طرف والجبهة الشعبية من طرف آخر من التناحر والتفرقة، بدلا من الاتحاد على قيادة الحركة الوطنية ومفاوضة الاحتلال الفرنسي ككتلة واحدة، لسد الطريق أمام حيل الفرنسيين التي تحول دون حصول سورية على الاستقلال.

المراجع | References

- آل جندي، أدهم. تاريخ الثورات السورية في عهد الانتداب الفرنسي. دمشق: مطبعة الاتحاد، 1960.
- بوكوفا، لانكا. المجابهة الفرنسية -السورية في عهد الانتداب 1925-1927. ترجمة منصور أبو الحسن. دمشق: دار علاء الدين، 2008.
- الحكيم، حسن. عبد الرحمن الشهبندر حياته وجهاده. بيروت: دار المتحدة للنشر، 1985.
- الحكيم، دعد. رسائل عبد الرحمن الشهبندر 1879-1940: تاريخ أمة في حياة رجل. دمشق: وزارة الثقافة، 2002.
- الحكيم، يوسف. سورية والانتداب الفرنسي. بيروت: دار النهار، 1991.
- حلمي العلاف، أحمد. دمشق مطلع القرن العشرين. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.
- حنا، عبد الله. عبد الرحمن الشهبندر 1879-1940. دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
- رضا، علي. قصة الكفاح الوطني في سورية عسكريًا وسياسيًا حتى الجلاء. دمشق: دار الحارث، 2009.
- الريس، منير. الكتاب الذهبي للثورات الوطنية في المشرق العربي: الثورة السورية الكبرى. بيروت: دار الطليعة، 1969.
- ريكور، بول. الذاكرة، التاريخ، النسيان. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.
- الريماوي، سهيلة. الحكم الحزبي في سوريا فترة الانتداب الفرنسي 1920–1945. ج1. عمان: المطابع العسكرية، 1998.
- السفرجلاني، محي الدين. تاريخ الثورة السورية الوطنية. دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961.
- الشهبندر، عبد الرحمن. القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- الصحائف السوداء في تاريخ الثورة السورية المجيدة. القاهرة: إصدارات حزب الشعب، 1928.
- العاص، محمد سعيد. صفحة من الأيام الحمراء. عمان: المؤسسة العربية للدراسات، 1988.
- عبيد، سلامة. الثورة السورية الكبرى 1925-1927 على ضوء وثائق لم تنشر. بيروت: مطابع دار الغد، 1971.
- فرزات، محمد حرب. الحياة الحزبية في سوريا. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- قدارة، فاتح رجب. "التأريخ للأحداث المعاصرة من خلال المذكرات والشهادات الشخصية: الأهمية والمحاذير البحثية (الحالة الليبية نموذجًا)." مجلة أسطور. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- قرقوط، ذوقان. تطور الحركة الوطنية في سورية 1920-1939. بيروت: دار الطليعة، 1975.
- الكيالي، نزار. دراسة في تاريخ سورية السياسي المعاصر 1920-1950. دمشق: دار طلاس، 1997.
- لوغوف، جاك. التاريخ والذاكرة. ترجمة جمال شحيد. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

السياسة التعليمية بالمغرب إبان الحماية الفرنسية 1912-1956

Educational Policy in Morocco During the French Protectorate(1956–1912)

كنزة اكريني Kenza Grini

جامعة مولاي اسماعيل Molay Ismail University

kanzagrini.95@gmail.com

ملخص:

إن التعليم بالمغرب مؤسسة قديمة، تعرضت خلال تاريخها الطويل لتطورات عميقة، تبعا للتغيرات التي عرفها المجتمع المغربي على المستويات السياسية والثقافية والاقتصادية..، لكن ظل هدفها بينا واضحا، وهو تلقين العلم ونشر المعرفة بين أوساط طلابها، كما يعد هذا المجال من أهم المجالات التي تشكل محطة للتجاذبات السياسية والأيديولوجية، لذا فإن تناوله بالدراسة والتحليل يحظى أيضا بحساسية وأهمية فائقتين، خصوصا إذا تعلق الأمر بالمرحلة الاستعمارية؛ إذ إن السلطة الفرنسية سخرت الأداة التعليمية لخدمة المشروع الاستعماري، لذا عملت على تنويع المدارس تبعا للتنوع الطبقي والإثني، وذلك بقصد المس بالوحدة المغربية وتمزيقها، فقد خصصت لكل فئة نوعا خاصا من التعليم، مرتبطة بمناهج خاصة أيضا، وهكذا نجد اختلافا كبيرا بين مدارس الأعيان مثلا ومدارس العامة، كما نجد اختلافا بين الثانويات الفرنسية الإسلامية وبين الثانويات البربرية، مما يحيل إلى مقصد هذه المدارس وهويتها الاستعمارية، والذي يبين أن الهدف من المدرسة جعلها وسيلة من وسائل الاختراق الاستعماري للبنيات الاجتماعية المغربية، فالمدرسة التي هي مكان التعليم، أنيطت بها مهمة أخرى، وهي تكوين نشء متشبع بالقيم الفرنسية، وبالتالي لا يجد غضاضة في بقاء الحماية الفرنسية بالمغرب.

الكلمات المفتاحية: المغرب، فرنسا، الحماية، السياسة التعلمية، الاستعمار.

Abstract

Education in Morocco is an ancient institution. Throughout its long history, it went through deep changes that were experienced by Moroccan society on many levels: political, cultural, and economic. However, the goal of education remained clear: to impart science and spread knowledge among students. Education is considered one of the primary battlegrounds for political and ideological tensions; therefore, analyzing this is a matter of extreme sensitivity and importance, particularly in the context of the colonial era. The French authorities used education as a tool to serve the colonial project. Consequently, they diversified schools based on class and ethnic divisions with the intent of undermining and dismantling Moroccan unity. Each group was assigned a specific type of education and unique curricula. Thus, we find a great disparity between, for instance, the Franco-Islamic high schools and the Berber high schools. This division exposes the colonial essence and underlying objectives of these schools , illustrating that the goal was turning the school into an instrument of colonial hegemony targeting the Moroccan social structures . The school, in addition to being a place of learning, was given another task: forming a generation assimilated into French values and consequently, this generation finds no objection to the continued presence of the French Protectorate in Morocco.

Keywords: Morocco, France, Protectorate, Educational Policy, Colonialism

Received: 15-12-2025 | Accepted: 04-02-2026 | Published: 15-04-2020

مقدمة

حرصت الإدارة الاستعمارية الفرنسية على وضع سياسة متكاملة الجوانب لخدمة أطماع جاءت لتحقيقها في المغرب، والتي شملت الجوانب الاقتصادية بهدف نهب خيرات المغرب وسد العجز الحاصل للمواد الأولية في السوق الفرنسية، وكذا الجوانب السياسية من خلال نزع أي سلطة فعلية للسلطان المغربي ومعه كل الهياكل الرسمية التابعة للدولة المغربية، ثم الجوانب الاجتماعية، وذلك باستغلال المجتمع المغربي بأخبث الطرق لنيل مآربها الاستعمارية.

ولعل مجال التعليم ليس استثناء من هذه المنظومة المحبوكة التخطيط، فالحفاظ على مصالح فرنسا في المغرب يمر عبر ترسيخ استعمار من نوع آخر، أي "استعمار معنوي"، هكذا كان قادة الاستعمار يفكرون منذ البداية، لذلك توجهوا إلى إخضاع النفوس والعقول ثقافيا، للتمكن من إخضاع الأجساد، وحتى إذا توهمت الأجساد التحرر، تبقى العقول والنفوس مقيدة وتابعة.

هذا بالضبط ما وعاه مدير التعليم في المغرب خلال الفترة الاستعمارية "جورج هاردي" الذي يقول: «إن انتصار السلاح لا يعني النصر الكامل، إن القوة تبني الإمبراطوريات ولكنها ليست هي التي تضمن لها الاستمرار والدوام، إن الرؤوس تنحني أمام المدافع، في حين تبقى القلوب تغذي نار الحقد والرغبة في الانتقام، يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان، وإذا كانت هذه المهمة أقل صخبا من الأولى، فإنها صعبة مثلها، وهي في الغالب تتطلب وقتا أطول»[1].

هكذا إذن فالتعليم في نظر الاستعمار، سلاح شأنه شأن المدفعية، وبالطبع سيكون موجها ضد المغاربة وليس لمصلحتهم، لذلك فإن الكشف عن هذه النوايا يحظى بأهمية كبيرة في معرفة الرؤية الاستعمارية التي همت مجال التعليم، مع إبراز اتجاهاته وتمظهراته، من خلال نماذج المدارس التي أقامتها مديرية التعليم، والأسباب المتحكمة في ذلك التنوع المذهل، ثم أي منهج اتبع في تلك المدارس ومدى احترامه للغة والثقافة المغربيتين؟

المحور الأول: مرتكزات السياسة التعليمية الفرنسية بالمغرب

- **مبادئ وأهداف السياسة التعليمية للحماية الفرنسية**

1سعيد بنسعيد، "الحركة الوطنية وتصور المدرسة الوطنية في المغرب"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1986)، ص.7

من البديهي أن تكون السياسة التعليمية التي خطط لها الاستعمار الفرنسي في المغرب، وسلكها بالفعل، سياسة استعمارية تنسجم مع مجموع السياسات التي سار عليها أثناء احتلاله للبلاد.

وهذه السياسة لم تكن عفوية ولا تلقائية، وإنما كانت نتيجة تخطيط دقيق ومحكم[1]. شمل الجوانب البشرية والتجهيزية والتنظيمية، فقد أنشأت مديرية التعليم للإشراف والتسيير، وقد كانت قبل ذلك عبارة عن مصلحة سنة 1912، ثم أصبحت هذه المصلحة إدارة بموجب ظهير 23 دجنبر سنة 1915، ثم أعيد تنظيمها كبقية الدوائر سنة 1920، ومنحها ظهير 28 فبراير سنة 1921 صفة مديرية للتعليم والفنون والآثار، وفي 31 ماي ألغيت مصلحة الفنون الجميلة والآثار[2].

تكلفت المديرية بجلب العديد من المدرسين والأطر من فرنسا، ناهيك عن إقامة العديد من المدارس والثانويات خصوصا في فاس والرباط.

وفي إطار البحث عن صيغ بناء المدرسة الاستعمارية، حشدت سلطات الحماية إمكانيات وجيوش من الباحثين لدراسة المجتمع المغربي وسبر أغوار بنياته، أسفرت وفق نظرية ليوطي عن خطة تقضي بضرورة الحفاظ على نفس البنيات الاجتماعية حتى يلزم كل واحد مكانه[3] ومحاولة كبح وتأجيل أي تطور أو تغيير خصوصا في صفوف أغلبية الشعب المغربي، وذلك بتطبيق سياسة تعليمية خاصة[4].

وانسجاما مع النظرة الاستعمارية الثنائية المعايير فقد قسم المغرب من الناحية الجغرافية إلى المدينة ≠ البادية، ومن الناحية اللغوية توجد العربية ≠ الأمازيغية، ثم الانتماء الاجتماعي أعيان ≠ العامة، وعلى الرغم من أن هذا التنوع يوجد في جميع المجتمعات ويعتبر مصدر للغنى، إلا أنه استغل بشكل معاكس للضرب في الوحدة المغربية، ولا يوجد مجال أفضل من التعليم لتعميق هذا الاختلاف، من خلال تربية الناشئة على التفرقة العنصرية.

1 سعيد بنسعيد، الحركة الوطنية وتصور "المدرسة الوطنية في المغرب"، مرجع سابق، ص11.

2 سالم اكويندي، بوادر الإصلاح التعليمي بالمغرب، مجلة التربية والتكوين، العدد1، 2006، ص.42.

3مؤلف جماعي، **تاريخ المغرب تحيين وتركيب**، إشراف محمد القبلي، (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011)، ص 5

4 محمد بوكبوط، **خلفيات سياسة التعليم خلال عهد الحماية: مؤسسات أبناء الأعيان ثانوية آزرو نموذجا**، ضمن أعمال ندوة التعليم والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط خلال فترة الحماية، (منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، 2007)، ط1 ص.175.

تأسيسا على ما سبق، اقتنعت سلطات إدارة الحماية بأهمية إطلاق سياسة تعليمية قائمة على إحداث مدرسة تكرس مبدأ العزل الإثني والطبقي، على اعتبار أنه من الحكمة الفصل بين المغاربة في التعليم، حفاظا على تقاليد الجماعات وعلى الموروث الثقافي الأصيل[1].

ولإرساء هذه المنظومة التعليمية، عكف ليوطي ومعاونوه على وضع تصور أنضجته التجربة الاستعمارية لجورج هاردي، وبالفعل، فقد زود الرجل سياسة الحماية في مجال التعليم بنظرية تقوم على فكرتين مركزيتين تتلخصان في التأقلم والتغلغل الاستعماري[2].

وتحتويان على تساؤلات إشكالية جوهرية تؤسس للمدرسة الاستعمارية الفرنسية بالمغرب؛ لماذا تعليم المغاربة؟ ومن هم المغاربة الذين يجب أن تمسهم المدرسة؟ وما منهج هذا التعليم ومضامينه البيداغوجية؟[3].

هكذا إذن، ينبغي أن يسعى التعليم إلى تأكيد "الستاتيكية الاجتماعية" وأن يسمح بإعادة إنتاج نفس العلاقات الاجتماعية القائمة، وذلك ما يعبر عنه مدير التعليم بول مارتي بصراحة تامة في قوله «سيكون على الفلاح الفقير عند تخرجه من المدرسة أن يعود إلى الأرض، وعلى ابن العامل في المدينة أن يصير بدوره عاملا، وابن التاجر تاجرا، وابن الموظف موظفا، لا شك أن القاعدة ليست صارمة ولكنها تعبر عن نزعة معينة، يجب على الطفل من وسط معين وتبقيه فيه، وتجعله قادرا على أن يلعب دوره الاجتماعي مهما بلغت بساطة هذا الدور»[4].

وفي نشرة لمديرية التعليم لسنة 1920، يقع ترسيخ هذا المعنى، حيث تؤكد هذه النشرة أن تكتفي المدرسة بتنمية القيمة المعنوية للقدرة المهنية لدى الإنسان المغربي، إنها عامل ثورة وبقدر الإمكان عامل سلم وعمل، إن السياسة بالمعنى الأوروبي والحالي للحكمة لا يمكن أن تطابق عمل التقدم الذي يتم هنا، وبالتالي فنحن لا نفكر في تحرير المواطن ولا في تحريره من الرق ولا حرية المرأة[5].

1 عبد الله تزلي، منطقة الأطلس المتوسط والسياسة الاستعمارية الفرنسية ضمن أعمال ندوة التعليم والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط خلال فترة الحماية، (منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير،2007)، ط1، ص.165.

2 تاريخ المغرب تركيب وتحيين، مرجع سابق، ص.572.

3 سعيد بن سعيد، الحركة الوطنية وتصور المدرسة...، مرجع سابق، ص.17.

4 نقلا عن سعيد بن سعيد، الحركة الوطنية وتصور المدرسة...، مرجع سابق ، ص.14.

5 سالم اكويندي، بوادر الإصلاح التعليمي بالمغرب، مرجع سابق، ص.23.

أضف إلى ذلك أن السياسة التعليمية التي سلكها الاستعمار الفرنسي في المغرب، كانت تقوم على اعتبار التعليم منحة واستحقاق لا يمكن أن ينال أفضالها عموم المغاربة، فلا ينبغي نشر التعليم بسخاء كما توزع الكينا، ولكن يلزم أن يقدم ويوضع تحت تصرف المسلمين كجائزة وتشريف تخصص به الأرستقراطية الأهلية، ومن المفهوم عند الأمة الفاتحة أن الشباب المدرسي المختار من بين أبناء الأعيان، يلزم أن يعد لملء الوظائف الحكومية أو لإغاثة إدارتنا[1].

وبالتالي فالتعليم في المغرب لم يعتبر إلا من جانب مصلحة الاستعمار الفرنسي ولخدمة أهدافه، وهذا شيء حقيقي، إلى حد أن الإدارة في سبيل تقسيم البلاد وعرقلة التقدم الثقافي للمغاربة، أظهرت كل خصومتها لشكل المدرسة الموحدة الذي يطبق في سائر العالم[2].

المحور الثاني: أنواع المدارس التي أنشأها الاستعمار

1- تنوع مذهل

لم تكن الحماية، تهدف إلى نشر التعليم من أجل أهداف تحديثية وإنسانية كما كان يروج الخطاب الاستعماري، وإنما كانت تريد أن تجعل من التعليم خادما لمصالحها الآنية والمستقبلية كما وضحنا أعلاه.

ولتحقيق هذه المصالح لجأت فرنسا إلى إيجاد أنماط وأصناف مدرسية تقوم على «عزل نخبوي وعرقي وطبقي»[3]. فمنظر المدرسة الاستعمارية في المغرب "جورج هاردي". أراد أن تكون موافقة ومنسجمة مع نظرته للمجتمع المغربي، لأن المغرب في نظره يتكون من «شعب وليس أمة تخضع لنفس الحركية والتأثير، وبالتالي فليس هناك مغرب موحد، بل مغارب تختلف فيها النماذج باختلاف الإثنيات وأنماط العيش الخاصة والطبقات الاجتماعية»[4].

وتبعا لذلك كان الهرم المدرسي الذي أقامته الحماية يتضمن تعليما أوروبيا فرنسيا بالأساس، وآخر يهودي وهو الذي كانت تشرف عليه الرابطة الإسرائيلية للتعليم؛ ثم التعليم العمومي الذي يتضمن بدوره مدارس النخبة أو أبناء الأعيان ومدارس الطبقات الشعبية التي تحتوي على المدارس الحضرية والقروية ثم الفلاحية والصناعية... وكذا المدارس

1 نقلا عن، علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، (المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، 2010)، ص271.

2 مرجع سابق، ص 272.

3 علي العلوي، نحو سوسيولوجيا نقدية لخطاب التحديث التربوي بالمغرب، مجلة أمل، العدد 27-28، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 2003)، ص 154.

4 نقلا عن، محمد اليازيدي، التنظير للتعليم الاستعماري بالمغرب، مجلة أمل، العدد 27-28، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 2003)، ص 81.

الفرنسية-البربرية لأبناء المناطق البربرية بالأطلس خاص، كل هذا إلى جانب الثانويات الإسلامية ومؤسسات التعليم الأصيل[1]، ناهيك عن المدرسة العسكرية بمكناس.

وعلى هذا الأساس، ثم وضع التعليم الفرنسي في أعلى الهرم من حيث الأهمية، وكانت تستهدف به فئة المستوطنين الفرنسيين، فقد بذلت سلطات الحماية كل ما في وسعها لإرضاء تلك الفئة من أجل استقطاب أعداد أكبر، وتوطينها في المغرب.

لذلك وفرت لها من أسباب الراحة والرفاهية ما يحقق لها ذلك، ويدخل في باب ذلك التعليم الذي كان استنساخا أصليا للتعليم الفرنسي الرسمي.

فيما وضع التعليم الإسلامي الأهلي في أسفله، لأنه كان ينتظر من مدارس أبناء الأعيان إنتاج وإعادة نفس النخبة من أبناء العائلات الميسورة التي حرص الاستعمار على مهادنتها وإبقائها في مكانتها الاجتماعية، شريطة أن تظل وفية وتابعة له، ولذلك تمت إقامة خمسة مدارس لأبناء الأعيان بكل من فاس وسلا والرباط والدار البيضاء ومراكش، ثم إعداديتان في كل من الرباط وفاس، هذان الإعداديتان «ميزتهما سياسة أكثر منها دراسية»[2].

وقد حظيت هاتان المؤسستان بعناية خاصة من طرف الإقامة العامة، التي خططت لتجعل منهما مختبرا لسياستها المدرسية، ومشكلا للنخبة المغربية المتعاونة مع الحماية، والذين سيشكلون فيما بعد خدام المتربول وسندته المخلصون[3].

إن خلفية تأسيس هاتين الإعداديتين إذن، هو سعي الحماية لتأمين المكانة الاجتماعية والاعتبارية، وتدعيم مواقع أبناء الأعيان، التي «يجب مساعدتها على الحفاظ على تأثيرها الذي يسهل مراقبته وتوجيهه، ولهذا الغرض يجب تسليح هذه الطبقة لخوض الصراع الاقتصادي والحفاظ على مكانة واعتبار الثقافة الفرنسية التي سيظل لها شأن في هذه البلاد لمدة طويلة»[4].

1 علي العلوي، نحو سوسيولوجيا نقدية للتعليم الاستعماري في المغرب، مرجع سابق، ص 145.

2محمد بوكبوط، خلفيات سياسة التعليم، مرجع سابق، ص 174.

3 علي العلوي، نحو سوسيولوجيا نقدية، مرجع سابق، ص 145.

4 محمد بوكبوط، خلفيات سياسة التعليم، مرجع سابق، ص175.

أما بروليتارية المدن والحرفيون وأصحاب الدكاكين وصغار الموظفين والتجار، فقد أعدت لهم «المدارس الحضرية» التي كانت تلقن تلاميذها مبادئ بسيطة في القراءة والكتابة والحساب والتكوين المهني بالأساس لتوجيههم لعالم الشغل، فهم يلتحقون عادة بالحرف، إما مباشرة أو بعد قضاء سبع سنوات في مدرسة التدريب المخصصة للبنين والبنات[1]. ناهيك عن المدارس القروية التي أقيمت في بعض الأرياف، والتي تلقي دروسا تهم المجال الفلاحي، حتى إذا تخرج منها التلاميذ يتوجهون مباشرة للعمل في القطاع الفلاحي، وذلك بعد قضاء سنتين من التكوين دون شهادة[2].

وبهذا يتضح أن المدارس الابتدائية المهنية بالحواضر والبوادي، قد أنيطت بها وظيفة إنتاج قوة العمل من أبناء المبعدين والمهمشين اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا، حتى يظلوا قابعين داخل دائرة الفقر، وكبح أي تطلع في التغيير والعيش الكريم.

هكذا هي وظيفة المدرسة والتي تتجلى ترسيخ وتعميق التراتب الطبقي القائم، وذلك بإعادة إنتاج نفس شروط إنتاجه باستمراره، مؤدية بذلك مجمل الوظائف الإيديولوجية التي أناطتها بها سياسة الاستعمار[3].

زد على ذلك، أن السلطات الاستعمارية، كانت تتوخى من هذا التمييز الفئوي هدفين اثنين: الأول يقضي بالحيلولة دون تطور المدرسة لتصبح وسيلة للترقية الاجتماعية مخافة أن يفلت زمام هذه الترقية من يد سلطات الحماية التي كانت تحرص على أن «تظل المراتب وبقية الأمور في وضعها القديم، بحيث يسود السادة المتأهلون فطريا لذلك، ويكتفي الآخرون بالطاعة والامتثال»[4].

أما الهدف الثاني فيرمي إلى تجنب إفراز شبيبة متعلمة تتشبع بالروح الوطنية، قد يؤول عملها إلى إعادة النظر في النظام القائم[5]، لذلك حرصت كل الحرص على إلغاء كل ماله علاقة بالوطن كاللغة والتاريخ أو تشويهه من خلال إقصاء جوانب العظمة والانتصار في التاريخ المغربي، وبالمقابل تقديم فرنسا في حلة العظمة والازدهار كما سنتعرف لاحقا، وكل ذلك من أجل تسويغ المهمة الحضرية التي طالما بررت بها فرنسا كل عمل تجهيلي إجرامي قامت به.

1 جون جيمس ديمس، مرجع سابق، ص 23.

2 مرجع سابق، ص 23.

3 علي العلوي، نحو سوسيولوجيا نقدية....، مرجع سابق، ص 145.

4 تاريخ المغرب، تحيين وتركيب، مرجع سابق، ص 572.

5 مرجع سابق، ص 572.

2- **المدارس "البربرية"**

منذ احتلال المغرب والفرنسيون يسعون إلى البحث عن ثغرات يستطيعون بواسطتها أن ينفذوا إلى تقسيم المغاربة حسب أعراقهم إلى عرب وبربر، في إطار سياسة التفرقة التي نهجوها من قبل في بعض مستعمراتهم الأخرى، حيث عزفوا على وتر التجزئة العنصرية طيلة احتلالهم لها، وتوفقوا في ذلك إلى حد كبير[1].

انطلقت السياسة البربرية بالمغرب مع انطلاق عهد الحماية، مستهينة سلطاتها بكل العقبات التي قد تواجه سبيل الإعداد لها أولا، ثم تطبيقها في مرحلة ثانية، فبعد حوالي سنتين ونصف من إعلان الحماية «أصدر ليوطي ظهير بتاريخ 11 شتنبر 1914 بدعوى احترام التقاليد البربرية»[2]. وهو بمثابة تأسيس للحكم العرفي البربري في القبائل.

وأتبع ذلك في 15 يونيو 1922 بظهير يؤسس لنظام المحافظة العقارية في البلاد المسماة بالبربرية، وأدخلت تعديلات على مسطرة تطبيقه في 25 أبريل 1928[3].

ومثل هذه الظهائر وغيرها من المراسيم والقرارات الوزارية الصادرة في شأن إبعاد البربر عن الإسلام ووضع نظام خاص بقبائلهم دون سواهم من المناطق الأخرى، كلها تعد بمثابة تمهيد لا غير للمرحلة الحاسمة التي سيجسدها صدور الظهير البربري لاحقا في 16 ماي 1930[4].

ولكي نتمكن من تحديد هذه الأهداف، أهداف الظهير البربري، لا بد من أن نستأنس ببعض آراء المسؤولين والمفكرين الفرنسيين أنفسهم في هذا الباب، وأولهم بدون منازع الماريشال ليوطي، أول مقيم عام في المغرب 1912-1925، وهو الذي خطط فيه للسياسة البربرية، منذ أن بعث بمنشور رسمي إلى ضباطه حكام المناطق المعنية يخاطبهم فيه قائلا: «إن مصالحنا تأمرنا بأن ننظم البرابر خارج إطار الإسلام..»[5].

وهو خطاب صريح العبارة يركز فيه على جانب التفرقة الدينية قبل غيرها من الجوانب الأخرى التي اتضحت معالمها مثلا لدى جود فروي دمونبين في أطروحته "عمل فرنسا في المغرب".

1 أحمد فطري، المغرب على عهد الحماية، (مطبعة فاس-بريس 1999)، ط1، ص 35.

2علال الفاسي، الحركات الاستقلالية...، مرجع سابق، ص147.

3 محمد حسن الوزاني، حياة وجهاد، (بيروت: مؤسسة جواد للطباعة والتصوير، 1982) ط 2، ج3، ص 12.

4أحمد فطري، مرجع سابق، ص 37.

5محمد حسن الوزاني، حياة...، مرجع سابق، ج3، ص 14.

حيث قال: «من الخطر أن نترك كتلة ملتحمة من المغاربة تتكون ولغتها واحدة وأنظمتها واحدة، لا بد أن نستعمل لفائدتنا العبارة القديمة "فرق تسد"، إن وجود العنصر البربري هو آلة مفيدة لموازنة العنصر العربي ويمكننا أن نستعمله ضد المخزن نفسه»[1].

وفي ذلك إشارة واضحة إلى ضرورة تمزيق وحدة المغاربة، عبر تمزيق وحدة لغتهم ونظامهم، وضرب بعضهم ببعض، عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، لكي تبقى السيادة دوما للسلطات الفرنسية الحامية[2].

ثم كتب موريس لوجلاي أحد كبار موظفي الإقامة العامة، مقالا في نشرة المعارف المغربية الصادرة في غشت 1921 بعنوان "المدارس الفرنسية لدى البربر" جاء فيه «يجب أن نحذف تعليم الديانة الإسلامية واللغة العربية في مدارس البربر، وأن نكتب اللهجات البربرية بحروف لاتينية»[3]، وختم مقاله بقوله: «يجب أن نعلم البربر كل شيء ما عدا الإسلام» وبذلك يعود للحديث عن ضرورة محاربة الشريعة الإسلامية إلى جانب محاربة اللغة العربية وتقوية اللهجات البربرية[4] .

ولعل في الشهادات الثلاث السابقة ما يكفي من الحجج بإبراز أهم الأهداف المتوخاة من الظهير البربري.

إذن، فالمستهدف من الظهير البربري هي الشريعة واللغة والوطن[5]، أي أهم مكونات سكان المغرب جميعا عربا وبربرا، وهم الذين بذلت فرنسا قصارى جهدها من أجل تمزيق وحدتهم التاريخية والجغرافية والإنسانية، عبر السياسة البربرية.

تلك السياسة التي حاولت سلطات الحماية أن تتعهدها وترعاها انطلاقا من المدرسة الفرنسية البربرية التي عرفها الاستعمار بأنها «المدرسة الفرنسية تعليما وحياة والبربرية بالتلاميذ والبيئة، وبناء على هذا لا يوجد واسطة أجنبي، وكل تعليم للعربية وكل تدخل للفقيه، وكل مظهر إسلامي سيكون مبعدا بحزم وصرامة»[6].

1نقلا عن الحركات الاسقلالية...، مصدر سابق، ص 141.

2أحمد فطري، م.س، ص 38.

3علال الفاسي، الحركات الاستقلالية...، مرجع سابق، ص 143.

4 المرجع نفسه، ص 143.

5أحمد فطري، المغرب، مرجع سابق، ص 38.

6 نقلا عن الحركات الاستقلالية، م.س، ص.39.

ومن أجل تفعيل هذه السياسة على أرض الواقع، عمل المسؤولون على استشارة العديد من المختصين، وقادة المناطق البربرية، بحكم تمرسهم ومعرفتهم للساكنة التي يحكمونها، وبرز على الخصوص المقدم "نيفل" الذي كتب تقريرا في 15 صفحة عن السياسية المدرسية الواجب إتباعها في دائرة بني مكليد سنة 1923.

فقد اعتبر المدرسة سلاحا مكملا ضمن الآليات المعتمدة لتجاوز المشكل البربري، حيث يقول: «إذا كان تواجدنا في هذه البلاد لا يحتاج إلى برهان، كما تشهد على ذلك منجزاتنا، فهل ينبني هذا التواجد على ركائز متينة»[1]؟

والجواب لا يجب أن ينطلق من فراغ ووهم يوحي بما يعاكس الواقع، واقع فرضه الفرنسيين أنفسهم؛ «فالجيل الذي أخضعناه يكرهنا، ولا يمكنه التقرب منا، فهو يقبل بنا لأننا أقوياء ويحترمنا لأننا على حق، ومن العبث البحث عن حبه لنا وتقربه منا، فالواجب يقضي منا تدمير هذا الجيل وغزو الجيل القادم عن طريق الثقافة»[2].

بل زاد على هذا الخطاب الشوفيني المليء بالاستعلاء والتفوق، حل يراه أنسب ما يكون لتطبيق تلك النظرة البعيدة المدى حيث يقول: «فلضمان تواجد دائم علينا الاعتماد على الجهة البربرية لنشر الثقافة الفرنسية، وتعويض كل فيلق بمدرسة، قصد إلغاء اللغة وفرنسة العربية وتعلم القرآن والاتصال بين المعلم الفرنسي والطالب العربي»[3].

أما الإشراف على هذه المدارس فكان موزعا بين إدارة التعليم التي تتولى أداء رواتب المعلمين المنحدرين في أغلبهم من منطقة القبايل الجزائرية، وبين مصلحة الاستعلامات التي تعمل على توفير البناية المدرسية وحديقة لا تقل مساحتها عن هكتار واحد[4] .

وتم تدشين أولى المدارس الفرنسية- البربرية بإيموزار مركز قبائل آيت سغروشن الغربية وتلتها العديد من المدارس الأخرى، كمدرسة عين الشكاك مركز قبائل آيت عياش، وفي قلب الأطلس المتوسط، اختار الفرنسيون مركز آزرو لفتح مدرسة انطلق التدريس بها في أكتوبر 1927[5]. كما تميزت باتساع مرافقها، فبالإضافة إلى تجهيزها بداخلية، فتح بها

1محمد اليازيدي، التنظير للتعليم، مرجع سابق، ص 87.

2 مرجع سابق، ص 87.

3 مرجع سابق، ص 87.

4 مرجع سابق، ص 88.

5عبد الله تزلي، منطقة الأطلس المتوسط والسياسة الاستعمارية الفرنسية، مرجع سابق، ص 166.

قسم خاص بتكوين مدرسين للمؤسسات التعليمية الأمازيغية، حتى يتسنى لها أداء وظيفتها على أكمل وجه، ناهيك عن قسم خاص بالتعليم الفلاحي[1].

لقد كانت السياسية البربرية في مضمونها وغاياتها خطأ سياسيا فادحا وأفضت إلى نتائج معاكسة لما كان يتوقع منها، وأدت إلى تقريب وتوحيد ما كانت فرنسا تسعى له، نظرا لجهل أقطاب الحماية الفرنسية بحقيقة تاريخ المجتمع المغربي[2].

وبذلك فشلت تلك السياسة فشلا ذريعا، وأبانت بشكل جلي أن الاستعمار ورغم اعتماده على دراسات سوسيولوجية مسبقة على المجتمع المغربي، إلا أنها حقيقة غيبت «وضعه الاجتماعي والثقافي، وما تحقق من تراكمات عبر تاريخه الطويل، جعلت الاندماج الوطني فيه حقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية»[3].

ج- <u>المدرسة العسكرية</u>

منذ أن تكلف ليوطي بمهمة المقيم العام على رأس إدارة الحماية في المغرب، وهو يسعى لخدمة الطبقة الارستقراطية، لأنها حسب رأيه هي الضامن لبقاء فرنسا في المغرب، من خلال تقديم بعض التنازلات سواء اقتصادية واجتماعية وتعليمية، هذه الأخيرة مجال دراستنا، فكما رأينا سابقا تخصيص مدارس الأعيان لأبناء الطبقة الأرستقراطية بما تتميز به من مؤهلات وامتيازات عن باقي أنواع المدارس الأخرى الخاصة بأبناء البروليتارية والفلاحين وسائر الطبقات المهمشة.

وتبعا لذلك، كان هذا التعليم يتضمن في شق منه جانبا تطبيقيا يتعلق بتعليم الحرف والتكوين المهني، ويدخل في إطار ذلك تكوين الجنود، الذي حظي باهتمام الإقامة العامة، وعند ذكر التكوين العسكري تتراءى مدرسة الدار البيضاء بمكناس التي أنيط بها تكوين نخبة عسكرية تسهم في تدعيم صفوف الإدارة الاستعمارية، كما أن الكثير منها شكلت المشهد السياسي في المغرب عقب الاستقلال.

1 عبد الله تزلي، منطقة الأطلس المتوسط والسياسة الاستعمارية الفرنسية، ص 167.

2محمد اليزيدي، التنظير للتعليم الاستعماري بالمغرب، م.س، ص 89.

3 نفسه، ص 89.

فقد فكر "ليوطي" في تكريم أبناء النخبة، بمنحهم تعليما وتكوينا عسكريين يليقان بمكانتهم الاجتماعية، ولذلك تم تأسيس مدرسة الدار البيضاء العسكرية بمدينة مكناس.

أضف إلى ذلك دافعا آخر لتأسيس تلك المدرسة العسكرية، تمثل في إمكانية استغلال الطاقات البشرية للمغاربة[1]، فبعد أن تم استقطاب عدد مهم من المغاربة للعمل إلى جانب فرنسا سواء في بلاد المغرب أو خلال الحرب العالمية الأولى، أبان المغاربة عن إقدام وشجاعة كبيرين، لكن افتقار قادة الجنود المغاربة إلى تكوين يواكب التقنيات العسكرية، ألح الضباط الفرنسيون على ضرورة تكوينهم ليمارسوا عملهم على أحسن وجه، لذلك راسلوا الماريشال ليوطي بهذه الضرورة، وذلك مما قوى عزيمته على خلق مدرسة لتأطير الجنود المغاربة وتكوينهم[2].

لكن مبادرة ليوطي لإنشاء مدرسة عسكرية لم تحظ بتأييد القيادة العسكرية العليا بفرنسا، على الأقل في البداية، كما أن الأسر المغربية المستهدفة كانت مترددة ومتخوفة من النتائج التي يمكن أن تنجم عن هذا التعليم، وهل ستكون في مصلحة أبنائها[3].

كلها أسباب وغيرها جعلت المقيم العام الأول صارما في تخطيطه لهذه المدرسة ومكوناتها، بدءا من اختيار المكان المناسب وانتقاء التلاميذ، مرورا بمراقبة البرامج التعليمية وضمان مستقبل للخريجين[4].

بحث ليوطي عن مكان جدير بأن يقام فيه مشروع بهذا الحجم، ولعل قصر الدار البيضاء بمكناس فيه من الشروط ما يمكنه أن يستوفي ما يبحث عنه ليوطي نظرا لأهميته التاريخية والجمالية، لذلك قام بترميمه مع مراعاة احتفاظه بالطابع المغربي، فقد تم تأثيثه على طريقة المنازل المغربية الأصيلة، وخصص فيه مكانا ليكون مسجدا، وآخر للضيوف، لاستقبال السياح وكذلك آباء التلاميذ الذين يزورون أبناءهم[5].

أما بالنسبة لتلاميذ هذه المدرسة، فقد خضع قبولهم لعملية انتقاء دقيقة وصارمة، بحيث كان لا يقبل للدراسة بها إلا أبناء الأعيان[6]، وخصوصا أولئك الذين يكنون الود والاحترام للدولة الحامية أي فرنسا، وهذا يفسر كون

1بوشتى بوعسرية، مكناس: المدينة الجديدة: التأسيس، البنيات الإدارية، التناقضات (1911-1939)، المحمدية: منشورات عمادة مولاي إسماعيل مكناس، 1999)، مطبعة فضالة، ص 325.

2 المرجع نفسه، ص 325.

3 حسناء مازي، التعليم بمدرسة الدار البيضاء العسكرية بمكناس على عهد الحماية (1918-1956)، مجلة أمل، العدد 30، (الرباط:مطبعة النجاح الجديدة 2004)، ص.115.

4المرجع نفسه، ص 115.

5 المرجع نفسه، ص 116.

6المرجع نفسه، ص 116

ولاة المراقبة المدنية المحلية، هم من كانوا ينجزون ملفات طلب ولوج المدرسة، نظرا لمعرفتهم الكبيرة بالسكان المؤيدين والرافضين لها.

ومن ناحية أخرى، نجد أيضا من بين شروط قبول التلاميذ، أن يكونوا متمتعين بصحة وبنية قوية، بالإضافة إلى إلمامهم باللغة الفرنسية وحصولهم على الشهادة الابتدائية، وألا يقل سن المترشح عن 19 سنة مع موافقة ولي أمره على دخوله المدرسة[1].

لقد كان المخططون للتعليم العسكري يؤكدون على ضرورة الاحتياط في تعليم التلاميذ بتلقينهم تعليما عاما وتربية عسكرية تامة، وذلك لضمان مردودية أكبر، ولعل البرامج التعليمية والمواد الملقنة من أهم من شمله الاحتياط في هذا الباب.

ولذلك يتكون البرنامج الدراسي بالمدرسة العسكرية من مواد مختلفة ومدروسة بشكل دقيق، تطلب تدريسها معرفة باللغة الفرنسية بالدرجة الأولى، بالإضافة إلى مادتي التاريخ والجغرافيا اللتين همتا أساسا المغرب وفرنسا ومستعمراتها، كما لقن التلاميذ حسن التصرف[2].

أضف إلى ذلك أن المؤرخ عبد الرحمن بن زيدان الذي شغل منصب المدير العربي لمدرسة الدار البيضاء العسكرية، قام بتدريس اللغة العربية والمواد الإسلامية، ناهيك أن إدارة المدرسة سهرت على تلقين التلاميذ ما يساعدهم على أداء مهمتهم العسكرية على أحسن وجه، من فن الرماية واستعمال السلاح والانضباط وغيرها من المؤهلات، ولضمان تتمة البرنامج الدراسي وجعله أكثر رسوخا في ذهن التلاميذ الضباط، كانت إدارة المدرسة تخصص أيام العطل لسفر التلاميذ للتجول في مختلف المدن المغربية للاطلاع عن قرب عما درسوه عنها[3].

وأخيرا لا بد من الإشارة إلى أن الهدف من إحداث التعليم العسكري، هو تكوين نخبة متعلمة من أبناء الأعيان، لتقوم بدور الوسيط بين الحماية "والأهالي"، من خلال تخصيصها بوظائف في جهاز الدولة، ولذلك كان التلاميذ الضباط

1 L'école militaire des elèves officiers maroccains de Meknès, Bulletin d'information et de Documentation du Maroc, 15 Fevrir 1939, N° 26, p.40.

نقلا عن حسناء مازي، مرجع سابق، ص.118.

2 نفسه، ص 120.

3 نفسه، ص 120.

يتخرجون من المدرسة برتبة ملازم ويعينون في مناصب متعددة، سواء مدنية خصوصا في إدارة شؤون قبائلهم، أو عسكرية، وذلك بإمكانية الترقي في سلاليم الجيش.

ناهيك عن الراتب الشهري الذي يحظى به هؤلاء الخريجون مع التعويض عن أطفالهم؛ ولتعزيز مكانة المدرسة في بدايتها، أسند ليوطي لأول دفعة من الخريجين والذين سمو بـ "فوج ليوطي" مناصب راقية، وما عدا ذلك فإلى حدود 1939 ظل 54 من بين 78 ضابطا خريجا يعملون في وظائف عسكرية، في حين تم تعيين 12 في وظائف مدنية[1].

لقد كانت مدرسة الدار البيضاء العسكرية بمكناس نموذجا فريدا، سواء في نوعية التعليم الذي اختصت به المدرسة، أو الاهتمام الذي حظيت به هي وخريجوها على السواء، فقد كان لتلاميذ أول دفعة فرصة في زيارة فرنسا من 11 يوليوز إلى 6 غشت، التقوا فيها برئيس الدولة الفرنسية وزيارة العديد من المعالم الفرنسية[2].

لكن النظرة النخبوية والزبونية التي أطرت عملية تسجيل التلاميذ كما هو شأن جل التعليم الذي أقامته الحماية، جعلت من المدرسة العسكرية ورغم إنجازاتها جزء لا يتجزأ من المنظومة الاستعمارية التي سعت إلى استنزاف البلاد والأخطر من ذلك عن طريق أبنائه.

المحور الثالث: مناهج التعليم الفرنسي بالمغرب

كانت برامج التعليم الإسلامي الفرنسي بجميع أطيافه وتقسيماته، تتحاشى حسب "جورج هاردي": «دفع التلميذ نحو حدود المعرفة الإنسانية والطابع الموسوعي لأن هذا التعليم لا يتعدى كونه عبارة عن فتح أخلاقي وثقافي، ومن ثم فهو لا يخضع لمقاييس التعليم العام بالميتربول، وليس هدفه تكوين علماء وحتى ذوي حرفة على الشكل التقليدي بأوربا»[3].

ولا يمكننا أن ننتظر الشيء الكثير من البرامج التعليمية الاستعمارية من قبيل تكاملها أو تنوعها ما دام «أن الأمر لا يعدو كونه تربية فكرية وأخلاقية وبدنية للطفل الأهلي وتطويره لكي لا يصبح حيوانا آليا»[4].

1حسناء مازي، التعليم بمدرسة الدار البيضاء بمكناس، مرجع سابق، ص 120.

2نفسه، ص 120.

3محمد اليازيدي، التنظير للتعليم الاستعماري بالمغرب، م.س، ص 79.

4 نفسه، ص 81.

ولذلك كانت تخضع كل المواد المزمع تدريسها للتلاميذ لعملية انتقاء دقيقة لترسيخ التفوق الفرنسي في أذهان التلاميذ وذلك «بإعطاء الأولوية في هذا التعليم لكل ما تحتوي عليه فرنسا من ضروب الرقي والتقدم»[1]، سواء التاريخ أو الجغرافيا أو غيرها.

فقد كان المنهاج الدراسي في "المدارس الفرنسية الإسلامية" خلال العشرينات يهمش بشكل كبير اللغة العربية والمواد الإسلامية، فخلال خمس سنوات من الدراسة، خصص للغة العربية 13 حصة فقط من أصل 114 حصة ونصف، أي ما يعادل 11% أو نصف ساعة يوميا، زد على ذلك، ساعة واحد في الأسبوع للتربية الدينية، تلقن باللغة الفرنسية في المستوى الرابع والخامس[2].

أما المدارس الحضرية، فقد كانت حصة اللغة العربية فيها لا تتعدى ساعتين فقط في الأسبوع إلى حدود المستوى الخامس أي ما يعادل 9% من مجموع الحصص الأخرى، أما في المدارس القروية فلا وجود لمادة اللغة العربية أصلا[3].

وحتى تلك الحصص المخصصة لتدريس اللغة العربية، فلم تكن ذات قيمة ولم تكن عملية، حيث ركزت الدروس على النظريات النحوية، ولم يكن يجرى فيها أي اختبار.

وفي الثانويات الإسلامية، كان نصيب اللغة العربية ساعة في اليوم، أي بمعدل خمس ساعات في الأسبوع[4].

أما الثقافة الإسلامية المتمثلة أساسا في القرآن الكريم، فلم يعن به، وكان تلقينه اختياريا، بل الأكثر من ذلك، لم تكن له حصص رسمية، وإنما كان يدرس قبل أو بعد الحصص الاعتيادية[5].

لم يكن الغرض من تهميش اللغة العربية والثقافة الإسلامية غرضا عابرا، بل عمل المستعمر على النظر فيهما بعين الدونية والازدراء، شكا منه في قدرات الإنسان المغربي، وهذا بالطبع خلق عند المغاربة نوعا من التشرذم، فالأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها، لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي عنها[6].

1 مرجع سابق، ص 81.

2جون ديمس، حركة المدارس، مرجع سابق، ص 24.

3 نفسه، ص 24.

4 نفسه، ص.24.

5 نفسه، ص 24.

6علال الفاسي، النقد الذاتي، (الرباط: مطبعة الرسالة، 1999)، ص 353.

إن الغرض ليس هو نشر اللغة أو الثقافة الفرنسيتين، ولكن هو الوصول عن طريقهما إلى التحكم في عقول ومصير المغاربة، فالمسألة ليست مسألة لغة تطل بواسطتها شعوب معينة على العالم الغربي وثقافته وحضارته، ولكنها مسألة سياسة مخططة بخبث ومهارة وتستعمل طعما لاصطياد الشعوب[1].

على أن أخطر مادة احتوى عليها المنهاج الدراسي، والتي تطلبت الكثير من الحذر والإعداد، وهي مادة التاريخ، فمن جهة، لابد من طمس الجوانب المشرقة والإنجازات العظيمة في التاريخ المغربي، ومن جهة ثانية، يجب إظهار فرنسا على أنها الأمة المتحضرة منذ فجر تاريخها، والتي عملت على نقل هذه الحضارة إلى الشعوب المتبربرة.

وعلى هذا الأساس كان التاريخ المغربي يدرس في المدارس الفرنسية الإسلامية، غير أن تلقينه يتم بالفرنسية على يد فرنسيين، في نوع من التحامل البالغ؛ وهكذا اعتبرت إقامة الحماية سنة 1912 حدا فاصلا بين قرون من الحروب المستعمرة، تعاقبت خلالها الطغاة في ظروف من الفوضى العارمة، وبين سنوات النظام والتحسن الملموس الذي أعقب قدوم فرنسا.

وكان الفرنسيون عموما يصورون المغاربة كجهلة جبناء؛ وهكذا يجعلون التلاميذ لا يكنون الاحترام لآبائهم، وفي نفس الوقت كانوا يبذلون كل ما في وسعهم لتزيين صورتهم[2] كما ألمحنا إلى ذلك مسبقا.

أما تدريس تاريخ فرنسا، فكان الكثير منه عبارة عن تلفيق، يصور فرنسا كأمة مندمجة منذ القرن السادس، أما تقييم تاريخ المغرب فيتم بمعايير فرنسية، فيحكم عليه بأنه تاريخ ناقص، ويرسخ في أذهان التلاميذ المغاربة بأن تاريخهم تاريخ فوضوي تافه، فينتهي بهم الأمر وقد انغرس فيهم شعور فطري بالنقص[3].

كما حرص بول مارتي Paul Marty في وضعه لبرنامج التدريس بثانوية مولاي إدريس بفاس، على أن تكون دروس التربية البدنية تتجنب كل ما يوحي بالتدريب العسكري لأنه يلهب حماس التلاميذ للعمل العسكري ضد المحتل[4].

ذلك هو الشق النظري من المنهاج الدراسي الذي اعتمدته مديرية التعليم في مختلف المدارس التي كانت تحت إدارتها.

1جريدة التجديد المغربي 26/4/1999، عدد ح9، ص 14.

2جون جيمس، حركة المدارس الحرة، مرجع سابق، ص 25.

3 نفسه، ص 25.

4حسناء مازي، التعليم بمدرسة الدار البيضاء العسكرية، م.س، ص 119.

أما الشق التطبيقي فيختلف باختلاف نوع المدرسة، فمثلا كانت مناهج المدارس القروية تحتوي على بعض الحصص لتدريس النشاط الفلاحي وما يتعلق به من تقنيات، وكذلك الأمر بالنسبة للمدارس الحضرية، فهي الأخرى، كانت لها حصص لتعليم المهن، وذلك حتى يتسنى للتلاميذ امتهان حرف آبائهم، وذلك تأكيد لما أشرنا إليه في المبحث الأول، من دعم الاستعمار "للستاتيكية الاجتماعية".

تلك هي السياسة التعليمية للحماية الفرنسية بالمغرب 1912-1956 في خطوطها العامة، والتي وضعت الإنسان المغربي بين خيارين أحلاهما مر إما الامتناع عن الالتحاق بالتعليم الذي ترعاه الحماية، وبذلك البقاء في براثن الجهل والأمية، أو القبول بالتعليم الاستعماري بكل سيئاته التي تضرب في وحدة المغرب وعناصره الوطنية.

لقد أولت الإقامة العامة أهمية كبيرة لمستوطنيها في التعليم، وأنفقت عليهم بسخاء، موفرة لهم نظاما تعليميا خاصا بمواصفات جودة التعليم في فرنسا، أما المغاربة، فعلى الرغم من أنها أتت فعلا بتعليم عصري، إلا أنها استغلته لمصلحتها ولخدمة أطماعها الاستعمارية، فعملت على وضع تعليم طبقي تنحدر جودته كلما انحدرنا نحو الطبقات المهمشة، وذلك بغية تنشئة جيل يستسيغ الاستعمار ويقبل به على أنه مهمة حضارية وعمل نبيل أتت فرنسا لإنجازه في المغرب.

لكن المغاربة لم يظلوا مكتوفي الأيدي أمام هذا المشروع التجهيلي الخطير الذي يتهدد مصير أبنائهم، لأن التعليم يمكن لفرنسا بواسطته أن تحكم قبضتها على المغرب أكثر مما عملته بالسلاح، فكان لا بد من خلق اتجاه مضاد، يسعى من خلاله المغاربة إلى تمرير القيم الأصيلة، وذلك عبر المدارس الحرة كشكل جديد للتعليم في المغرب، بدءا بأفكار بسيطة، وبتطوع من أصحاب المقدرة المالية والفكرية... وذلك قبل أن تصبح قضية المدارس الحرة من أولويات الحركة الوطنية الفتية من بداية الثلاثينات وحتى نهاية الاستعمار.

خاتمة

حاول موضوع الدراسة والمعنون بـ **"التعليم بالمغرب في عهد الحماية: دراسة مقارنة بين التعليم الاستعماري والتعليم الحر الوطني"**، إماطة اللثام عن مجموعة من السياسات التي عرفها التعليم بالمغرب في فترة الحماية الفرنسية (1912-1956)، ولاسيما أن هذا المجال شهد صراعا وتسابقا بين سلطات الحماية التي كانت تدرك أهمية المدرسة في التأثير على الواقع الاجتماعي والفكري والسياسي من أجل فرنسة المجتمع المغربي وتكريس الثقافة الفرنكوفونية.

لذلك لا غرو إن راهنت على المنظومة التعليمية من أجل ترسيخ الثقافة والقيم الفرنسية؛ وفي الطرف الآخر نجد الحركة الوطنية التي كان أعضاؤها يدركون تمام الإدراك هذا المعطى وهذه السياسة الاستعمارية الهادفة إلى زرع بذور التفرقة بين صفوف المجتمع المغربي.

وفي هذا السياق، سارعوا إلى خلق اتجاه مضاد من أجل عرقلة تلك السياسة ونشر الوعي بأخطارها في أوساط التلاميذ، وبين كل هذا وذاك تبرز التوجهات الإيديولوجية لكلا الطرفين.

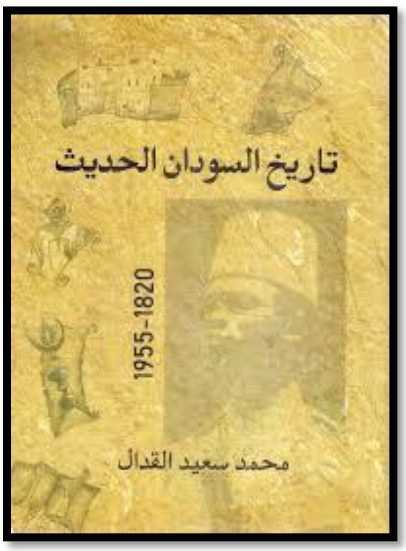
المراجع | References

- أحمد فطري، المغرب على عهد الحماية، مطبعة فاس-بريس، 1999.
- ألبير عياش، المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية، ترجمة عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي، دار الخطابي للنشر.
- بوشتى بوعسرية، المقاومة المسلحة والحركة الوطنية بمكناس وأحوازها 1911-1956، منشورات وزارة الثقافة، دار المناهل، 2005.
- بوشتى بوعسرية، مكناس، المدينة الجديدة، التأسيس، البنيات الإدارية، التناقضات 1911-1939، منشورات عمادة مولاي إسماعيل مكناس، مطبعة فضالة، 1999.
- جمال حيمر، البعثات التعليمية في عهد السلطان مولاي الحسن، منشورات زمن، نونبر 2015.
- جون جيمس ديمس، حركة المدارس الحرة بالمغرب 1912-1970، ترجمة السعيد المعتصم، الدار البيضاء، 1991.
- حسن الصفار، حزب الإصلاح الوطني 1936-1956، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ب.ت.
- روم لاندو، تاريخ المغرب في القرن العشرين، ترجمة نيقولا زيادة، دار الثقافة 1980.
- علال الفاسي، النقد الذاتي، مطبعة الرسالة، الرباط، ماس 1999.
- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير.
- عبد الكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب من نهاية حرب الريف إلى بناء الجدار السادس بالصحراء، مطبعة الرسالة، 1987.
- محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1985.
- محمد حسن الوزاني، حياة وجهاد، مؤسسة جواد للطباعة والتصوير، بيروت، 1982.
- محمد حسن الوزاني، الحماية جناية على الأمة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1944.
- مصطفى نعيمي، منطقة أزرو على عهد الحماية 1911-1956، التدخل، البنيات، والمقاومة، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ب.ت.

- ندوة التعليم والحركة الوطنية بالأطلس المتوسط خلال فترة الحماية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير 2007.
- ندوة الحركة السلفية في المغرب العربي، مطابع ميثاق المعرب، الرباط 1989.
- ندوة حضور تاريخ المقاومة وجيش التحرير في الكتاب المدرسي، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة كانابرت 2007.

مراجعة كتاب
اسم المؤلف: محمد سعيد القدّال، عنوان الكتاب: تاريخ السودان الحديث (1820-1955) ، [الناشر: مطابع شركة الأمل للطباعة والنشر، السنة:1992 ، عدد الصفحات:530 .[9994211978] ISBN
المراجع: حسان الناصر **hassangoash@gmail.com**

Received: 10-10-2025 | Accepted: 09-01-2026 | Published: 15-04-2026



تنبع أهمية كتاب تاريخ السودان الحديث لمحمد سعيد القدّال من كونه لا يقدّم سردًا زمنيًا للأحداث فحسب، بل يؤسّس لفهم بنيوي لكيفية تشكّل الدولة السودانية الحديثة بوصفها نتاجًا لتداخل العوامل الاستعمارية العالمية مع البنى الاجتماعية المحلية. وفي لحظة سودانية راهنة تتّسم بانهيار الدولة، وتفكك النسيج الاجتماعي، وعودة العنف بوصفه أداة حكم، يصبح الرجوع إلى هذا الكتاب ضرورة معرفية لفهم الجذور التاريخية للأزمة، لا باعتبارها طارئة أو استثنائية، بل امتدادًا لمسار طويل بدأ منذ 1821. بالنسبة للقارئ اليوم، يمثّل الكتاب أداة تفكيك للوهم القائل بإمكانية بناء دولة جديدة دون مساءلة النموذج الاستعماري الذي ما زال يحكم تخيّلنا السياسي والإداري.

تقدّم هذه الورقة قراءة تحليلية في كتاب تاريخ السودان الحديث 1821–1955 لمحمد سعيد القدّال، من خلال ربط تطوّر الدولة السودانية الحديثة بالسياقات العالمية الكبرى، لا سيّما التوسّع الاستعماري الأوروبي منذ القرن الخامس عشر. وتستعرض الدراسة ثلاث حقب مفصلية في تشكّل السودان الحديث: الحكم الخديوي، الثورة المهدية، والاستعمار البريطاني، مع مناقشة أثر كل مرحلة في بناء الدولة المركزية، وخلق النخب، وتبدّل البنى القبلية والاجتماعية.

يشير القدّال إلى أنّ الاستعمار أسّس لنموذج دولة سلطوية مركزية ما زال يطبع الحياة السياسية والإدارية في السودان حتى اليوم، عبر استنساخ مؤسسات الحكم الاستعماري داخل الأنظمة الوطنية اللاحقة. كما يوضّح أنّ التعليم الاستعماري لم يكن مشروعا تنويريا بقدر ما كان أداة لإنتاج نخبة منقطعة عن قضايا المجتمع، ما انعكس في ضعف

الحس الوطني، واستمرار النزاع الحزبي والقبلي بعد الاستقلال. وتُبرز الورقة الترابط بين التحوّلات الداخلية السودانية والديناميكيات العالمية، مؤكدة أن الحداثة السودانية كانت في جوهرها نتاجًا لعمليات استعمارية واقتصادية عالمية أكثر من كونها تطورا ذاتيا.

الكلمات المفتاحية :السودان الحديث، الاستعمار، المهدية، الدولة المركزية، النخبة السودانية، التعليم، القبيلة، محمد سعيد القدّال، التاريخ الاجتماعي، ما بعد الاستعمار.

لا يخفى على القارئ أن التشكلات الحالية للمجتمعات في دول العالم الثالث (أستخدم هنا مصطلح الثالث للدلالة على دول التي وقع عليها تأثير الاستعمار بمعنى كانت مستعمرات اوربية) عموما والعالم أجمع قد شكلت وفقا (الديناميكيات) التوسع الذي بدأته أوربا منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر مع بداية الكشوفات الجغرافية وما تلتها من أحداث تاريخية مثل الحرب العالمية الأولى (1914 – 1919) والحرب العالمية الثانية . (1945 – 1939)

تقوم هذه المقالة باستعراض تاريخ الدولة السودانية الحديثة على ضوء كتاب محمد سعيد القدال، والذي جاء بعنوان (تاريخ السودان الحديث ، 1821 – 1955) ولأهمية هذا المرجع التاريخي الذي ربط بين ثلاث فترات مهمة من تاريخ السودان الحديث (الاستعمار الخديوي، المهدية ، الاستعمار الانجليزي) وكذلك إلى بعض المصادر التاريخية الاخرى وبعض المراجع حول مفاهيم عديدة ستلتقي القارئ خلال رحلته عبر الأسطر القادمة من الورقة .

تضع هذه الورقة تأسيسا مهما لمسألة التحول العالمي والذي تقتصر حول الاستعمار وأثره على الدولة السودانية بشكلها (الحديث)كما أنها لا تقلل من شأن العوامل الاخرى المرتبطة بالتحولات العالمية وكذلك التحولات الداخلية للمجتمع والدول وأثرها على المجتمعات عموما والدولة السودانية بالخصوص.

السودان ما قبل الاستعمار:

استوطنت عند ملتقى النيلين وحتى الشلال السادس الذي يعرف حاليا (بشمال السودان (حضارات عديدة من أهمها "مملكة كوش " وبغض النظر عن الاختلافات التاريخية حول المسميات الحضارية والصراعات التي احياناً تغلب فيها لغة الهوية وقصر النظر في كتابات المؤرخين إلا أنه ما يهمني من ذكر هذه الفترة التاريخية هو امرين فقط وهما:

-1تأثير هذه المناطق التي شهدت نشاطا حضارية ببقية العالم ، في التبادل التجاري و الحروب التي قامت مع مصر وبقية الممالك المحيطة بها

-2انهيار مملكة مروي ونهاية الحضارة الكوشية على يد اكسوم ملك الحبشة .

ويظهر جليا هنا ارتباط "حضارة مروي" بالتغيرات التي كانت تحدث في المحيط حولها ، ومن أهم هذه التأثيرات بعد انهيار (حضارة كوش) هو ظهور الممالك المسيحية التي دخلت عن طريق مصر المتأثرة هي الأخرى بالحضارات المحيطة حولها ، وسيظهر الدور المصري في التغيرات السياسية والاجتماعية و الاقتصادية على التاريخ السودان والذي يمتد هذا الأثر حتى يومنا هذا .

تأثرت منطقة السودان بالهجرات العربية والتي كانت في السابق يطلق عليها بلاد السودان " وهذا اصطلاح جغرافي عرقي ابتدعه الرحالة المسلمون عند ملامستها لهذه المنطقة التي تسكنها قبائل سوداء البشرة ، فسموها بلاد السودان "من الملاحظ أن السودان ما قبل الاستعمار كان مجرد مجموعة من القبائل والمشايخ التي تتبع لمستويات حكم عليا سواء أكانت سلطنة او مملكة يسود فيما بينها نوع من التفكك والانحلال وعدم الاستقرار بالإضافة إلى عدم وجود أرضية مشتركة فيما بينها على المستوى الاقتصادي من حيث الإنتاج و التبادل التجاري وغيره " كل هذه التكوينات السياسية والإقليمية بدأت بعد عام 1821م تتشكل في كينونة سياسية ، وهي التي عرفت بالسودان ، علي أن تلك الكينونة لم يكتمل تأسيسها في عام أو بضعة أعوام ، بل تواصلت عملية التوسع طوال العهد (الخديوي)حتى آخر حقبة من وجوده "

بالتأكيد عندما نذكر السودان الحديث نشير إلى تلك البنى الحديثة و التحولات الاجتماعية – الاقتصادية وهذا الانتقال لا يكون بين ليلة وضحاها ولكنه يتم وفق مراحل تراكم اجتماعية وتحولات بعيدة المدى إلا أن السودان الحديث بشكله الحالي ساهم الاستعمار في تشكله على نواحي عديدة من أهمها إدخال هذه المنطقة في العلاقات الاقتصادية التي تقوم على أساس اقتصاد عالمي وسوق رأسمالي، بجانب التوسع الذي أدخل منظومات العلاقات القبلية في نظام إداري واحد .

هذه التحولات التي حدثت للسودان تزامنت مع التحولات التي حدثت محيطه الجغرافي الغزو الفرنسي الذي حدث لمصر ترك بصمة واضحة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية بمصر والتي بدورها ارست دعائم النظام الحديث مما سمح للجزء العلوي (الشمالي) من وادي النيل بالتطور والتقدم دون الجزء الأدنى (الجنوبي) وهذا ما جعل مصر جزء من الاستعمارين اللذان حدثا للسودان في فترة القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

قد لا يسعفني اقامة سردية تاريخية مطولة حول حقبة الاستعمار الخديوي ولكن يمكن إلتقاط وميض من تأثيرات الغزو (الخديوي) على السودان خلال الحقبة الخديوية ولكن يمكن إجمال هذه التأثيرات في الآتي :

قيام الدولة المركزية والتي عملت على بلورة المجتمعات السودانية في كنف كينونة سياسية واحدة، مما أوجد محتوى اجتماعي جديد مختلف تماما عن نموذج القبيلة و المشائخ والسلطنة وخصوصا بعد التغيرات السكانية التي حدثت بعد ظهور المدن كمراكز تجارية وادخل (السوق القومي) كما غير اجتماعي للبنى القبلية الموجودة .

أقام الاستعمار (الخديوي)أيضا نظاما تعليميا حديثا مختلفا عن النظام التقليدي الذي كان يقوم على أساس ديني (الخلوة) الذي كان هو أساس التعليم في السودان والذي كانت تستمد منه الطرق الصوفية قوتها الاجتماعية قد تأثر هو الآخر بقيام المدارس الحديثة والتي هي نواة تشكل (النخبة) المتعلمة والتي استخدمها فيما بعد الاستعمار (البريطاني) ، والتي كان معظم الدارسين فيها من أبناء التجار والجاليات الوافدة من الأجانب.

ظهرت مع قيام الدولة (الحديثة) بعض التمظهرات المصاحبة للدولة حتى يومنا هذا وأبرزها العنف "الدولة المركزية المتسلطة الباطشة كان قوة طاردة لصيغ التجمع والتوحد، بسبب طغيان الخوف والفزع على مشاعر الناس " مما نتج عنه غبن تاريخي تجاه المؤسسة، شعور بالمواطنة لم يولد بعد في وعي السودانيين وإنما يقتصر نظرهم للدولة في أنها جهاز العنف المتوحش ليس إلا

من أبرز الملامح التي يمكن أن نشاهد تأثيرها في المهدية وإن كانت ثورة وطنية مناهضة للاستعمار، ولها تأثيرها الحاضر الذي يمتد حتى يومنا هذا فالخلاف الذي نشأ بين قادة المهدي حول خلافته وظهر التنازع على السلطة بين (أولاد البحر واولاد الغرب) الصراع الذي مازالت رحاه تدور حتى يومنا هذا. مما ادى الى ظهور نزاعات متعددة داخل الهياكل الاقليمية الادارية (العمالات) " ولكل عمالة جهاز إداري وهو مصغر للجهاز الإداري المركزي. مهمته الاساسية جمع الضرائب. وعمال الاقاليم لهم نفس سلطات الخليفة المطلقة. ولكنهم كانوا يرجعون إليه في كل صغيرة وكبيرة، وينتظرون رأيه في كل أمور الحكم. وأدى ذلك إلى فيض من الرسائل بين ام درمان و الأقاليم. إنها صورة المركزية المفرطة التي تؤدي الى شلل الأجهزة الإدارية وسلبها القدرة على المبادرة كما أدى حصر السلطة في حلقة ضيقة في القمة، إلى صراعات وخصومات كانت من العوامل التي فتت من عضد الدولة "خلال حقبة الثورة المهدية شهد العالم قبة نشاط الاستعمار الأوروبي على العالم وخصوصا بعد مؤتمر برلين، وانتقل إلى صراع استعماري متوحش خصوصا على قارة إفريقيا وآسيا.

الاستعمار البريطاني :

من الواضح أن التوسع الرأسمالي في القارة الأوروبية أدى إلى زيادة الرغبة في عملية افتتاح أسواق جديدة والبحث عن موارد جديدة ، أعطى مؤتمر برلين الشرعية للاستعمار كما أنه منع من التصادم بين الدول الأوروبية بالنظر إلى بريطانيا

نجدها أكبر دولة استعمارية استطاعت " السيطرة على 33,5 مليون كيلومتر مربع من الأراضي يبلغ عدد سكانها 393 مليون نسمة "كان لابد بريطانيا من السيطرة على مصر لموقعها الاستراتيجي في الخارطة العالمية و الشرق الاوسط بالتحديد، اتخذت بريطانيا موقفا واضحا من الثورة المهدية فعملت على عدم المصادمة فقامت بالخديوي علي مصر لكنها لم تنسى السودان والمهدية ولا ذكرى القائد غردون الذين قام الأنصار بقطع رأسه ، مما سهل على بريطانيا إقناع الرأي العام البريطاني بضرورة غزو السودان فتسارعت بريطانيا في غزو السودان بسبب اخر ايضا وهو تأمين منابع النيل ، فإيطاليا وصلت حتى كسلا شرقا وفرنسا وصلت حتى الاستوائية جنوبا وتمددت بلجيكا حتى الحدود الجنوبية الغربية .استعدت بريطانيا إلى غزو السودان بتدابير عسكرية وتكتيكية عالية وساعدها في ذلك ضعف الدولة المهدية من الداخل وانقسام جيوش الخليفة .

إن الشكل المركزي الإداري الذي اتخذه البريطانيين بالإضافة إلى الاستيلاء الكامل من قبل الحاكم العام على مقاليد الحكم زرع من عقلية الرجل الواحد المسيطر على مقاليد الحكم منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا. الدولة والمؤسسات هي في يده وجميع الموجودين في الهيكل الإداري يدينون بالولاء له ، فنجد أن مراحل الحكم الوطني أيضا ارتبطت بالرجل الواحد ،نجد اسماعيل الازهري في الفترة الاولى من عمر الدولة الوطنية ، ومن ثم الحكومات العسكرية (عبود ، نميري ، عمر البشير) بل حتي الاحزاب السياسية الحديثة قد أصيبت بهذا الداء ايضا ، وقد أثر الاستعمار أيضا علي الخريطة السكانية للقبائل وهذه هي اولى التأثيرات المباشرة بحيث قسم الخريطة الجغرافية على أساس مصالحه الاستعمارية دون مراعاة لتوزيع القبائل مما تسبب في كثير من التعقيدات الاجتماعية و السياسية علي الحدود الشرقية وخصوصا قبائل "البجا "، بالاضافة الي القبائل الموجودة في الجزء الغربي مثل "الزغاوة" التي تمثل أكبر قبيلة من أصل زنجي و "الرزيقات " أكبر قبيلة من أصل عربي.

بالإضافة إلى مشكلة الأراضي التي أعاد تسجيلها مما أدى إلى تعقيدات اجتماعية ظهرت في يومنا هذا وتعرف بمشكلة (الحواكير)، لقد استخدمت بريطانيا سياسة مهمة في الجنوب وهي سياسة المناطق المغلقة التي عزلت الجنوب وجدانيا ولم تعزله سياسيا ولا جغرافيا ، بالإضافة الي ان النظام البريطاني الإداري لم ينتبه إلى التقدم الغير متوازن في المناطق من ناحية التنمية والعمران وغيرها وأسس هيكلته الإدارية على أساس مصالحه وهو ما غفلت عنه الحكومات الوطنية حتى يومنا هذا ، أي أن النموذج الاستعماري للدولة حتى بعد الاستقلال إلى يومنا هذا ما زال محافظا على شكله ، فلا يوجد فرق بين المؤسسات الاستعمارية و المؤسسات الوطنية من حيث طبيعة تركيبها و فاعليتها تجاه المواطن.

بعد ثورة 1924 التي قامت بها الطبقة المتعلمة في السودان ضد الحكم البريطاني كان لابد لبريطانيا من إيجاد صيغة مختلفة عن تلك التي كانوا يتعاملون بها مع المتعلمين ومع الزعامات الدينية التي لم تكن الإدارة البريطانية تثقف فيهم، لذلك اتجهت الي القبائل والزعامات القبلية، ودخلت القبيلة في التحام مع مؤسسات الدولة ، الالتحام الذي لم ينفك الى يومنا هذا . ونلاحظ زيادة هذا الدور في فترة حكم الحركة الإسلامية (1989- 2019)، فاستخدمت القبيلة بجانب الدين وجعلت من مؤسسات الدولة الحديثة رهن للقبيلة بجانب الخطاب الديني السياسي، إلا أن هذا الرهن قد كان وجد له تأسيس منذ عهد الاستعمار .

قد تكون مؤسسة التعليم هي أكثر المؤسسات التي أثرت في تاريخ السودان بعد الاستعمار فجميع النخب السياسية هي وليدة مؤسسات استعمارية ذات طابع سلطوي ، تعمل على اعادة انتاجهم داخل الحقل الأوروبي بحيث تعمل علي جعل نظرتهم للمجتمع بكل فئاته من حولهم ما هم إلا ادوات تستخدم من أجل أغراضهم السياسية ونزعت منهم الحس الوطني الذي يجب أن يشكل انتمائهم فصار الحزب ومكاسبه السياسية اعلى من المكاسب الوطنية ، ويظهر هذا في الحركة الوطنية منذ تأسيس مؤتمر الخريجين و الحكومات الوطنية التي كانت المكايدات السياسية سيطرت على طبيعة توجهاتها ، وامتدت حتى يومنا هذا بعد ثورة ديسمبر والمشادات الحزبية التي غلبت الاجندة الحزبية على المصلحة الوطنية .

نلاحظ من خلال السرد أعلاه أن التغيرات والتحولات العالمية التي تتجلى في حركة الاستعمار قد أثرت بشكل واضح على تاريخ السودان الحديث الذي بدأ بتاريخ حديث مع دخول المستعمر فبعد مائتي سنة من الحداثة(2021 -1821) .

References | المراجع

- Al-Kaddal, Mohamed Saeed. Tarikh al-Sudan al-Hadith, 1821–1956. Beirut: Dar al-Jadeed, 1992.
- O'Fahey, R. S. State and Society in Dar Fur. London: Hurst & Company, 1980.
- Holt, P. M., and M. W. Daly. A History of Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day. 6th ed. London: Routledge, 2011.
- Mamdani, Mahmood. Define and Rule: Native as Political Identity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Spaulding, Jay, and Lidwien Kapteijns. The Historiography of the Mahdist Revolt in the Sudan. Leiden: Brill, 1985.
- "The Pro-Democracy Nonviolent Movement in Sudan: Its Strategies, Achievements, and Prospects." Presented by Quscondy Abdulshafi (Webinar, May 22, 2019).

لماذا يحتاج العلم إلى الفلسفة؟

Why Science Need's Philosophy?

تأليف: لوسي لابلان، باولو مانتوفاني، رالف أدولفس، هاسوك تشانغ، ألبرتو مانتوفاني، مارغريت ماكفول-نجاي، كارلو روفيلي، إليوت سوبير وتوماس براديو. https://doi.org/10.1073/pnas.1900357116

ترجمة: عبد السلام ناسي abdeslamuni@gmail.com

Received: 16-11-2025 | Accepted: 07-01-2026 | Published: 15-04-2026

"إن معرفة السياق التاريخي والفلسفي تمنح [العالِم] ذلك النوع من الاستقلالية عن التحيُّزات التي يعاني منها معظم العلماء، وهذا الاستقلال الناتج عن الرؤية الفلسفية هو في رأيي علامة التميز بين مجرد الحِرَفيّ أو المتخصص، وبين الباحث الفعليّ عن الحقيقة".

ألبرت أينشتاين، رسالة إلى روبرت ثورنتون، 1944.

على الرغم من الروابط التاريخية الوثيقة بين العلم والفلسفة، فإن العلماء المعاصرين غالبًا ما ينظرون إلى الفلسفة على أنها مختلفة تمامًا عن العلم، بل ومعادية له. ونحن نرى، على العكس من ذلك، أن بإمكان الفلسفة أن يكون لها تأثير مهم ومثمر على العلوم.

ونوضّح وجهة نظرنا هذه بثلاثة أمثلة مستقاة من مختلف مجالات علوم الحياة المعاصرة، كلٌّ مثال يعتمد على أحدث الأبحاث العلمية، وقد تم الاعتراف بكلٍّ منها بشكل صريح من قبل الباحثين الممارسين في الميدان على أنها مساهمة قيِّمةٌ في العلوم. تُبرِز هذه الأمثلة وغيرها أن مساهمة الفلسفة في العلوم يمكن أن تتخذ أربعة أشكال على الأقل، وهي: توضيح المفاهيم العلمية، والتقييم النقدي للافتراضات أو الأساليب العلمية، وصياغة مفاهيم ونظريات جديدة، وتعزيز الحوار بين العلوم المختلفة، وكذلك بين العلم والمجتمع.

التوضيح المفاهيمي والخلايا الجذعية

أولاً، تقدم الفلسفة توضيحًا مفاهيميًا؛ فتوضيح المفاهيم لا يساعد على تحسين دقة المصطلحات العلمية وقابليتها للاستخدام فحسب، بل تفتح أيضًا آفاقًا لأبحاث تجريبية جديدة، لأن اختيار إطار مفاهيمي معيّن يُقيِّد بشدّة

الكيفيّة التي تُتصوّر بها التجارب العلمية[1].

ويُعَد تعريف الخلايا الجذعية من الأمثلة البارزة في هذا السياق؛ إذ تمتلك الفلسفة تقليدًا طويلًا في دراسة الخصائص properties، وقد تم مؤخرًا تطبيق الأدوات المستخدمة في هذه الدراسات لوصف مفهوم "التَّجذُّع" stemness، وهي الخاصية التي تُعرِّف الخلايا الجذعية. وقد بيّن أحدنا[32] أن أربعة أنواع مختلفة من الخصائص تندرج تحت مفهوم "التجذع" في المعرفة العلمية الحالية؛ فحسب نوع النسيج tissue، يمكن أن يكون "التجذّع" إما خاصية نوعية[4] "Categorical" (خاصية جوهرية في الخلية الجذعية، مستقلة عن بيئتها الدقيقة المحيطة بها)، أو خاصية استعداديّة[5] "Dispositional" (خاصية جوهرية للخلية الجذعية، تتحكم فيها البيئة الدقيقة[6])، أو خاصية علائقية[7]" Relational" (خاصية خارجية يمكن للبيئة الدقيقة منحها للخلايا غير الجذعية)، أو خاصية نُظُمية"Systemic" (خاصية يتم الحفاظ عليها والتحكم بها على مستوى محيط الخلية بجميع مكوناته).

ويشير الباحث في الخلايا الجذعية وبيولوجيا السرطان "هانز كليفرز" Hans Clevers، إلى أنّ هذا التحليل الفلسفي يُسلِّط الضوء على مشاكل دلالية ومفاهيمية مهمة في علم الأورام وبيولوجيا الخلايا الجذعية، كما يؤكد أن هذا التحليل قابل للتطبيق مباشرة في البحث التجريبي[8]. وبالفعل، فإن هذا العمل الفلسفي، إلى جانب التوضيح المفاهيمي، له تطبيقات في الواقع كما يتضح من خلال نموذج الخلايا الجذعية السرطانية في علم الأورام.

وتعتمد الأبحاث التي تهدف إلى تطوير العقاقير المستهدِفة للخلايا الجذعية السرطانية أو بيئتها الدقيقة على أنواع مختلفة من "التجذّع"، وبالتالي، فمن المرجح أن يكون لها معدلات نجاح مختلفة اعتمادًا على نوع السرطان[9]. علاوة على

1 Lucie Laplane, Cancer Stem Cells: Philosophy and Therapies (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016).

3 هي الباحثة لوسي لابلان Lucie Laplane.

4 تشير هذه الخاصية إلى أن كل كيان يتحدد بشكل مستقل عن تفاعلاته مع محيطه. مثال: العناصر الكيميائية في الجدول الدوري – المترجم.

5 خاصية تعتمد على المؤثرات الخارجية. مثال: الخلايا الدموية؛ حيث تعتمد في اكتسابها لخاصية التجذّع على "المثير" الذي يرسله "العش" The Niche- المترجم.

6 يتم التعبير عن البيئة الدقيقة ب (microenvironment) أو Niche، وتمثل المكان الذي تتواجد به الخلايا الجذعية وتتفاعل معها، وتستطيع تحويل الخلية إلى خلية جذعية، وكذلك التحكم بمستوى تجذّعها – المترجم.

7 خاصية تتولد عن طريق التفاعلات بين عنصرين؛ فالعلاقة بين الخلية وبين بيئتها الدقيقة هي ما يحدد قدرة هذه الخلية على اكتساب خاصية التجذع؛ أي أن تصير خلية جذعية – المترجم.

8 Hans Clevers, “Cancer Therapy: Defining Stemness”, Nature 534 (2016): 176–177.

9 Laura Bialkowski et al., “Immune Checkpoint Blockade Combined with IL-6 and TGF-β Inhibition Improves the Therapeutic Outcome of

ذلك، فإن هذه العقاقير قد لا تغطي جميع أنواع السرطان، لأن الاستراتيجيات العلاجية الحالية لا تأخذ بعين الاعتبار التعريف "النظُمي" Systemic للتجذّع، وبالتالي فإن تحديد نوع التجذّع الموجود في كل نسيج وسرطان مفيد في توجيه تطوير واختيار العلاجات المضادة للسرطان[1]. أما من الناحية العملية، فقد أدى هذا الإطار (النظري) إلى دراسة علاجات السرطان التي تجمع بين استهداف الخصائص الجوهرية للخلايا الجذعية السرطانية[2]، وبيئتها الدقيقة، ونقاط التفتيش المناعية immune checkpoints، وذلك لتغطية جميع أنواع التجذّع الممكنة[3].

هذا الإطار الفلسفي تم تطبيقه أيضا على مجال آخر، وهو دراسة العضيّات organoids؛ ففي مراجعة منهجية للبيانات التجريبية على العضيّات من مصادر مختلفة، وصفت بيكوليت-داهان Picollet-D'hahan وآخرون[4]. القدرة على تكوين العضيّات بالخاصية التصرفية، حيث يرون أنه من أجل زيادة كفاءة وإمكانية تكرار إنتاج العضيّات، الأمر الذي يعتبر من التحديات الرئيسية الحالية في هذا المجال، يحتاج الباحثون إلى فهم أفضل للجزء الجوهري من الخاصية التصرفية التي تتأثر بالبيئة الدقيقة. ولتمييز السمات الجوهرية للخلايا التي لديها مثل هذا السلوك، تعمل هذه المجموعة من الباحثين الآن على تطوير أساليب جينومية وظيفية عالية الإنتاجية، مما يتيح دراسة دور كل جين بشري تقريبًا في تكوين العضيّات.

المناعة والميكروبيوم

استكمالًا لدورها في توضيح المفاهيم، يمكن للفلسفة أن تساهم في نقد الافتراضات العلمية، بل يمكنها أيضًا أن تبادر بصياغة نظريات جديدة تنبؤية (استشرافية) وقابلة للاختبار تساعدنا في تحديد مسارات جديدة للبحث التجريبي.

على سبيل المثال، أدى النقد الفلسفي للإطار النظري للمناعة الذاتية وغير الذاتية[5] إلى مساهمتين علميتين مهمتين، أولها: نظرية انقطاع المناعة[6]؛ فقد شكل هذا النقد الفلسفي الحجر الأساس لصياغة إطار جديد لهذه النظرية،

mRNA-Based Immunotherapy," International Journal of Cancer 143 (2018): 686–698.

1 مثلا، تعتمد مجموعة من العلاجات على استهداف " العش" Niche، وذلك بهدف استئصال البيئة التي تساهم في إنتاج الخلايا السرطانية، لكن هذه العلاجات لا تكون ناجعة في حال ما إذا كان التجذّع خاصية نوعية أو نظامية، وذلك لاستقلاليتها عن بيئتها الدقيقة أو العش Niche- المترجم.

2 أي الخاصيتين النوعية والتصرفية.

3 Nathalie Picollet-D'hahan, Marie-Edmée Dolega, Delphine Freida, Daniel K. Martin, and Xavier Gidrol, "Deciphering Cell Intrinsic Properties: A Key Issue for Robust Organoid Production," Trends in Biotechnology 35 (2017): 1035–1048.

4 Thomas Pradeu and Edgardo D. Carosella, "On the Definition of a Criterion of Immunogenicity," Proceedings of the National Academy of Sciences 103 (2006): 17858–17861.

5 Thomas Pradeu, Sébastien Jaeger, and Eric Vivier, "The Speed of Change: Towards a Discontinuity Theory of Immunity?" Nature Reviews Immunology 13 (2013): 764–769.

6 وفقًا لهذا الإطار النظري، فإن الاستجابات المناعية للمستجيب (أي الاستجابات المنشطة التي تؤدي إلى احتمال القضاء على المستضِد المستهدِف) يتم تحفيزها عن طريق انقطاع

والتي تشكل تتمة لنماذج المناعة الذاتية وغير الذاتية والخطر[1] السابقة من خلال اقتراح أن الجهاز المناعي يستجيب للتعديلات المفاجئة للعناصر المستضدّية antigenic motifs[2]. تلقي هذه النظرية الضوء على العديد من الظواهر المناعية المهمة، بما في ذلك أمراض المناعة الذاتية، والاستجابات المناعية للأورام، والتسامح المناعي مع الروابط الجزيئية المعبر عنها بشكل مزمن. تم تطبيق نظرية الانقطاع هاته على العديد من الإشكاليات، مما ساعد على استكشاف تأثيرات عوامل العلاج الكيميائي على التعديل المناعي في السرطان وتوضيح كيف تقوم الخلايا القاتلة الطبيعية بتعديل نمطها الظاهري ووظائفها باستمرار من خلال تفاعلاتها مع روابطها الجزيئية بطريقة تضمن تفادي إلحاق الضرر بالمكونات الذاتية للجسم[3]. تساعد النظرية أيضًا في تفسير عواقب اللقاحات المتكررة لدى الأفراد الذين يعانون من ضعف المناعة وتقترح نماذج رياضياتية ديناميكية لتنشيط المناعة[4]. وبالنظر إلى كل ما سبق، توضح هذه التقييمات التجريبية المختلفة كيف يمكن للمقترحات المستوحاة من الفلسفة أن تؤدي إلى تجارب علمية جديدة، مما يفتح آفاقًا جديدة للبحث العلمي.

الثانية: تتعلق بمساهمة النقد الفلسفي بالموازاة مع المناهج الفلسفية الأخرى في صياغة فكرة أن كل كائن حي، بعيدًا عن كونه ذاتًا متجانسة وراثيًا، هو مجتمع تكافلي يؤوي ويتسامح مع عناصر دخيلة متعددة (بما في ذلك البكتيريا والفيروسات)، والتي يتم التعرف عليها، ولكن لا يتم القضاء عليها عن طريق جهاز المناعة[5]. إن البحث في الاندماج التكافلي والتسامح المناعي له أبعاد بعيدة المدى تؤثر على تصورنا لما يشكل كائنًا حيًا فرديًا، والذي أصبحنا ننظر إليه شيئا فشيئا على أنه نظام بيئي معقد تتأثر وظائفه الرئيسية، بدءًا بالتطوير، ثم الدفاع، والتعافي، وصولا إلى الإدراك، بالتفاعلات مع الميكروبات[6].

المستضِد؛ أي عن طريق التعديل المفاجئ للعناصر الجزيئية التي تتفاعل معها الخلايا المناعية- المترجم.

1 يقوم نموذج الخطر على أن جهاز المناعة يميز بين المكونات القادرة على التسبب في الضرر، بدلا من التمييز بين الذاتي وغير الذاتي، إضافة إلى أن النسيج يتحكم في تفعيل الاستجابة المناعية، عن طريق إرسال إشارات إنذارية. كما أنه يحفز السماح بظهور مستضداته دون إشارات إنذار. لذلك، يمكن أيضًا أن يكون النسيج هو الذي يحدد فئة المناعة-المترجم.

2 Jennifer E. Boudreau and Katharine C. Hsu, "Natural Killer Cell Education and the Response to Infection and Cancer Therapy: Stay Tuned," Trends in Immunology 39 (2018): 222–239.

3 Sara Rinaldi et al., "Antibody but Not Memory B-Cell Responses Are Tuned-Down in Vertically HIV-1 Infected Children and Young Individuals Being Vaccinated Yearly against Influenza", Vaccine 32 (2014): 657–663.

4 Margaret McFall-Ngai et al., "Animals in a Bacterial World, a New Imperative for the Life Sciences", Proceedings of the National Academy of Sciences 110 (2013): 3229–3236.

5 Jerry A. Fodor, The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

6 H. Clark Barrett and Robert Kurzban, "Modularity in Cognition: Framing the Debate", Psychological Review 113 (2006): 628–647.

التأثير على العلوم المعرفية

تقدم دراسة الإدراك وعلم الأعصاب الإدراكي توضيحًا صارخًا للتأثير العميق وطويل الأمد للفلسفة على العلوم؛ فكما هو الحال مع علم المناعة، فإن الفلاسفة قد قاموا بصياغة نظريات وتجارب مؤثرة، وساعدوا على إنشاء برامج بحثية محددة، وساهموا في تحولات النموذج الفكري paradigm shifts. لكن حجم التأثير هنا يتجاوز ما أشرنا إليه في علم المناعة؛ فقد كان للفلسفة دور في الانتقال من المدرسة السلوكية إلى المدرسة المعرفية والحاسوبية في الستينيات، ولعل المثال الأكثر وضوحًا هنا يتمثل في نظرية وحداتية العقل the modularity of mind ، التي اقترحها الفيلسوف جيري فودور Jerry Fodor[1]، والتي لا يمكن المبالغة بالحديث عن تأثيرها على نظريات الهندسة الإدراكية، لدرجة أن عالم النفس المعرفي الرائد جيمس راسل James Russell ، وفي التفاتة تكريمية لفودور بعد وفاته سنة 2017، تحدث في مجلة الجمعية النفسية البريطانية عن علم النفس التنموي الإدراكي في حقبة "ما قبل فودور" BF و"ما بعد فودور" AF. (https://thepsychologist. bps.org.uk/jerry-fodor-1935-2017).

تشير الوحداتية إلى فكرة أن الظواهر العقلية تنشأ من خلال تشغيل عمليات متعددة ومتباينة، وليس من عملية واحدة متجانسة[2]. واستنادا إلى الأدلة في مجال علم النفس التجريبي، واللغويات "التشومسكية"[3] ، والنظريات الحاسوبية الجديدة في فلسفة العقل، صاغ فودور نظرية مفادها أن الإدراك البشري منظم هيكليا وفق مجموعة من الوحدات المتخصصة ذات المستوى الأدنى، الخاصة بمجال معين، والمغلفة معلوماتيًا، ونظام مركزي على المستوى الأعلى، غير خاص بمجال محدد يستخدم للقياس الاحتمالي abductive reasoning [4]، حيث تتدفق المعلومات إلى الأعلى عموديًا فقط، وليس إلى الأسفل أو أفقيًا (أي بين الوحدات). كما قام فودور بوضع معايير صارمة لنظرية الوحداتية. وحتى يومنا هذا، يحدد مقترح فودور المصطلحات اللازمة للكثير من الأبحاث والنظريات التجريبية في العديد من مجالات العلوم المعرفية وعلم الأعصاب[5]، بما في ذلك التطور المعرفي، وعلم النفس التطوري، والذكاء الاصطناعي، والأنثروبولوجيا المعرفية. وعلى الرغم

1 Nancy Kanwisher, “Domain Specificity in Face Perception,” Nature Neuroscience 3 (2000): 759–763.

2 ترجع العديد من مفاهيم فودور للفلاسفة أمثال ديكارت، الذي كتب أن العقل مؤلف من «أعضاء» أو "ملكات نفسية".

3 اللغويات التشومسكية هو مصطلح واسع يشير إلى مبادئ اللغة وطرق دراسة اللغة التي طرحها اللغوي الأمريكي نعوم تشومسكي في أعمال رائدة مثل الهياكل النحوية (1957) وجوانب نظرية النحو (1965).

4 هو منطق استدلالي ينطلق من الملاحظة إلى وضع فرضية التي تفسر الملاحظة. بخلاف الاستنباط، فالتفسير لا يؤكد أو يثبت النتيجة. وهكذا، يمكن تعريفه بـ"الاستدلال بأفضل تفسير ممكن".

5 Daniel C. Dennett, “Beliefs about Beliefs”, Behavioral and Brain Sciences 1 (1978): 568–570.

Heinz Wimmer and Josef Perner, “Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children’s Understanding of Deception,” Cognition 13 (1983): 103–128.

من أن نظريته قد تم تنقيحها ونقدها، إلا أن الباحثين يواصلون استخدام منهجه وتعديله ومناقشته مع مجموعة الأدوات المفاهيمية الأساسية الأخرى.

يشكل اختبار الاعتقاد الخاطئ The false-belief task مثالًا رئيسيًا آخر على تأثير الفلسفة على العلوم المعرفية؛ حيث كان الفيلسوف دانييل دينيت Daniel Dennett أول من تصور المنطق الأساسي لهذه التجربة كمراجعة لاختبار يُستخدم لتقييم نظرية العقل، والقدرة على إسناد الحالات الذهنية إلى الذات وإلى الآخرين[1]. يمتحن هذا الاختبار القدرة على ربط الآخرين بمعتقدات يعتبرها المرء كاذبة، والفكرة الأساسية هي أن التفكير في معتقدات الآخرين الخاطئة، على عكس المعتقدات الحقيقية، يتطلب تصورنا للآخرين على أن لديهم تمثلات ذهنية تختلف عن تصورنا الشخصي وعن حقيقة العالم من حولنا. وقد كان أول تطبيق تجريبي لهذه الفكرة عام 1983، في مقال بعنوان "معتقدات حول المعتقدات: التمثيل والوظيفة المقيدة للمعتقدات الخاطئة في فهم الأطفال للخداع"، وهذا المقال في حد ذاته تقدير مباشر لإسهامات دانييل دينيت في هذا المجال.

يمثل اختبار الاعتقاد الخاطئ تجربة بارزة في مختلف مجالات العلوم المعرفية وعلم الأعصاب، مع تطبيقات وآثار واسعة النطاق. وهي تشمل اختبار مراحل النمو المعرفي لدى الأطفال، ومناقشة بنية الإدراك البشري وقدراته المتمايزة، وتقييم نظرية قدرات العقل لدى القردة العليا، وتطوير نظريات التوحد كعمى العقل (التي بموجبها ترتبط الصعوبات في اجتياز اختبار الاعتقاد الخاطئ بالحالة)، وتحديد مناطق الدماغ المرتبطة بالقدرة على التفكير في محتويات عقل شخص آخر[2].

ساعدت الفلسفة أيضًا مجال العلوم المعرفية في التخلص من الافتراضات الإشكالية أو التي عفا عليها الزمن، مما ساعد على الدفع بالتغيير العلمي؛ فمفاهيم العقل، والذكاء، والوعي، والعاطفة يتم استخدامها في كل مكان عبر مجالات مختلفة دون وجود اتفاق على معناها في كثير من الأحيان[3]. إن هندسة الذكاء الاصطناعي، وبناء النظريات النفسية لمتغيرات الحالة العقلية، واستخدام أدوات علم الأعصاب للبحث في الوعي والعاطفة، تتطلب الأدوات المفاهيمية للنقد الذاتي والحوار متعدد التخصصات، وعلى وجه التحديد الأدوات التي يمكن أن توفرها الفلسفة.

1 Uta Frith and Chris D. Frith, "Development and Neurophysiology of Mentalizing," Philosophical Transactions of the Royal Society B 358 (2003): 459–473.

2 Ralph Adolphs, The Neuroscience of Emotion: A New Synthesis (Princeton: Princeton University Press, 2018).

3 Elliott Sober and David Sloan Wilson, Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

الفلسفة والمعرفة العلمية

إن الأمثلة المذكورة أعلاه ليست سوى غيض من فيض؛ ففي علوم الأحياء، لعب التفكير الفلسفي دورًا مهمًا في قضايا متنوعة مثل الإيثار التطوري evolutionary altruism[1]، والنقاش حول وحدات الاختيار[2]، وبناء "شجرة الحياة"[3]، وسيادة الميكروبات في المحيط الإحيائي، وتعريف الجين، والتحليل النقدي لمفهوم الفطرة[4]. وكذلك بالنسبة للفيزياء، فقد تم إثراء الإشكالات الأساسية مثل تعريف الزمن من خلال أعمال الفلاسفة؛ فعلى سبيل المثال، ساعد تحليل هيو برايس "للارجعة الزمنية"[5] وتحليل ديفيد لويس "للمنحنيات الزمنية المغلقة"[6] في كشف الغموض المفاهيمي لهذه الإشكالات في الفيزياء[7].

وانطلاقا من هذه الأمثلة وغيرها، نرى أن الفلسفة والعلم ينتظمان في سلسلة متصلة، حيث تشترك الفلسفة والعلم في أدوات المنطق والتحليل المفاهيمي والحجج الدقيقة. ومع ذلك، فإن الفلاسفة يستخدمون هذه الأدوات بدرجات من الشمول والحرية والتجريد النظري، وهو ما لا يستطيع الباحثون الميدانيون ممارسته في كثير من الأحيان في أنشطتهم اليومية. إن الفلاسفة ذوي المعرفة العلمية بإمكانهم أن يساهموا بشكل كبير في تقدم العلوم على جميع مستويات المشروع العلمي، من النظرية إلى التجربة كما تظهر الأمثلة المذكورة أعلاه. ولكن كيف يمكننا عملياً تسهيل التعاون بين الباحثين (في العلوم) والفلاسفة؟ قد يبدو الحل واضحا للوهلة الأولى: أن يتقدم كل فريق خطوة نحو الآخر. ومع ذلك، سيكون من الخطأ اعتبار هذه المهمة سهلة، وذلك لما يعترض هذه الفكرة من عوائق كثيرة؛ ففي الوقت الحاضر، يوجد عدد كبير من الفلاسفة الذين يحتقرون العلوم التجريبية أو لا يرون أية أهمية لها في أعمالهم. وحتى بين الفلاسفة الذين يفضلون الحوار مع الباحثين، فإن القليل منهم من لديه تلك المعرفة الكافية بأحدث العلوم. وفي المقابل، فإن القليل من الباحثين (في العلوم التجريبية) من يدرك الفوائد التي يمكن أن تجلبها الرؤى الفلسفية لأبحاثهم. أما في السياق العلمي الحالي، الذي يهيمن عليه التخصص والطلب المتزايد على التمويل والإنتاج العلمي، فإن عددًا محدودًا جدًا من الباحثين لا يجدون الوقت

1 Samir Okasha, Evolution and the Levels of Selection (Oxford: Oxford University Press, 2006).

2 Eugene V. Koonin, The Logic of Chance: The Nature and Origin of Biological Evolution (Upper Saddle River, NJ: FT Press, 2011).

3 Matteo Mameli and Patrick Bateson, “Innateness and the Sciences,” Biology and Philosophy 21 (2006): 155–188.

4 Huw Price, Time’s Arrow and Archimedes’ Point: Philosophical Reflections on Time and Physics (Oxford: Oxford University Press, 1996).

5 David Lewis, “The Paradoxes of Time Travel,” American Philosophical Quarterly 13 (1976): 145–152.

6 Carlo Rovelli, “Physics Needs Philosophy. Philosophy Needs Physics,” Foundations of Physics 48 (2018): 481–491.

7 Carl R. Woese, “A New Biology for a New Century,” Microbiology and Molecular Biology Reviews 68 (2004): 173–186.

والفرصة ليكونوا على دراية حتى بالأعمال الفلسفية المرتبطة بالعلوم ناهيك عن قراءتها.

إن إعادة الارتباط بين الفلسفة والعلم أمر مطلوب للغاية وقابل للتحقيق في الممارسة العملية أكثر مما أنتجته عقود من القطيعة بينهما. وفي هذا الصدد، نرى أن نقترح سلسلة من التوصيات البسيطة، التي يمكن تنفيذها بسهولة، لسد هذه الفجوة بين العلم والفلسفة، والتي يمكن سردها كالآتي:

1. إفساح مجال أكبر للفلسفة في المؤتمرات العلمية: فهذه آلية بسيطة جدًا للباحثين لتقييم الفائدة المحتملة لرؤى الفلاسفة على أبحاثهم. وفي المقابل، يمكن لعدد أكبر من الباحثين في العلوم المشاركة في مؤتمرات الفلسفة، تعزيزا لجهود منظمات مثل "الجمعية الدولية للتاريخ والفلسفة والدراسات الاجتماعية لعلم الأحياء" the International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Bi- ology و"جمعية فلسفة العلوم" the Philosophy of Science Association، و"جمعية فلسفة العلوم في الممارسة العملية" the Society for Philosophy of Science in Practice.
2. استضافة الفلاسفة في المختبرات والأقسام العلمية: وقد سبق بالفعل لبعض المشاركين في كتابة هذا المقال وغيرهم تجربة هذا الأمر، حيث تعتبر هذه الطريقة فعالة بالنسبة للفلاسفة من أجل تعلم العلوم التجريبية وتقديم تحليلات أكثر ملاءمة قائمة على أسس متينة، وأيضا بالنسبة للباحثين في العلوم من أجل الاستفادة من المدخلات الفلسفية والتأقلم مع الفلسفة بشكل عام. وقد تكون هذه أكثر الطرق فاعلية لمساعدة الفلسفة في إحداث تأثير سريع وملموس على العلوم.
3. الإشراف المشترك على طلاب الدكتوراه: يعد الإشراف المشترك على طلاب الدكتوراه من طرف باحث علمي وفيلسوف فرصة ممتازة لإتاحة التبادل المعرفي بين المجالين؛ حيث يسهل إنتاج الأطروحات الغنية من الناحية التجريبية والدقيقة من الناحية المفاهيمية، وفي خضم هذه العملية، فإننا نقوم بتدريب وتهيئة الجيل القادم من العلماء الفلاسفة.
4. إنشاء مناهج متوازنة في العلوم والفلسفة تعزز الحوار الحقيقي بينهما: بعض هذه المناهج موجودة بالفعل في بعض البلدان، ولكن توسيع نطاقها ينبغي أن يكون أولوية قصوى. فهذه المناهج بإمكانها تزويد الطلاب في العلوم بمنظور يمكّنهم من مواجهة التحديات المفاهيمية للعلوم الحديثة بشكل أفضل، وكذلك تزويد الفلاسفة بأساس متين للمعرفة العلمية التي من شأنها أن تزيد من تأثيرهم على العلوم، ويمكن في هذا الإطار تضمين مناهج العلوم فصلاً في

تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، وكذلك إدراج وحدة علمية في مناهج الفلسفة.

5. قراءة العلوم والفلسفة: إن قراءة العلوم أمر لا غنى عنه لممارسة فلسفة العلوم، ولكن قراءة الفلسفة يمكن أن تشكل أيضًا مصدرًا كبيرًا للإلهام بالنسبة للباحثين كما يتضح من بعض الأمثلة أعلاه. وعلى سبيل المثال، تشكل نوادي المجلات التي تتم فيها مناقشة مساهمات العلوم والفلسفة طريقة فعالة لدمج الفلسفة والعلم.
6. فتح أقسام جديدة مخصصة للقضايا الفلسفية والمفاهيمية في المجلات العلمية: وستكون هذه الاستراتيجية طريقة مناسبة ومقنعة للتأكيد بأن العمل الفلسفي والمفاهيمي مستمر بالموازاة مع العمل التجريبي؛ فبقدر ما هو مستوحى منه، فإنه يمكن أن يشكل مصدر إلهام له في المقابل. كما أن من شأن هذا الأمر أن يجعل الأفكار الفلسفية حول مجال علمي معين أكثر وضوحًا للمجتمع العلمي ذي الصلة مقارنةً بنشرها في المجلات الفلسفية، والتي نادرًا ما يقرأها العلماء.

وفي الختام، نأمل أن تشجع الخطوات العملية الموضحة أعلاه على نهضة التكامل بين العلم والفلسفة. وعلاوة على ذلك، فإننا نرى أن الحفاظ على الولاء الوثيق للفلسفة سيعزز حيوية العلم. إن العلم الحديث بدون فلسفة سوف يصطدم بجدار: طوفان البيانات داخل كل مجال سيجعل التفسير أكثر صعوبة، وإهمال تاريخ العلوم واتساعها المتزايد سيؤدي إلى مزيد من الانقسام والانفصال عن التخصصات العلمية الفرعية، والتركيز على الأساليب والنتائج التجريبية سوف يؤدي إلى تدريب سطحي للطلاب. وكما كتب كارل ووز: "إن المجتمع الذي يسمح لعلم الأحياء بأن يصبح تخصصاً هندسياً، والذي يسمح للعلم بأن يتقمص دور تغيير العالم الحي دون محاولة فهمه، لهو مجتمع يشكل خطراً على نفسه". إننا بحاجة إلى إحياء للعلوم على كافة المستويات، إحياء يعيد إلينا فوائد الروابط الوثيقة مع الفلسفة.



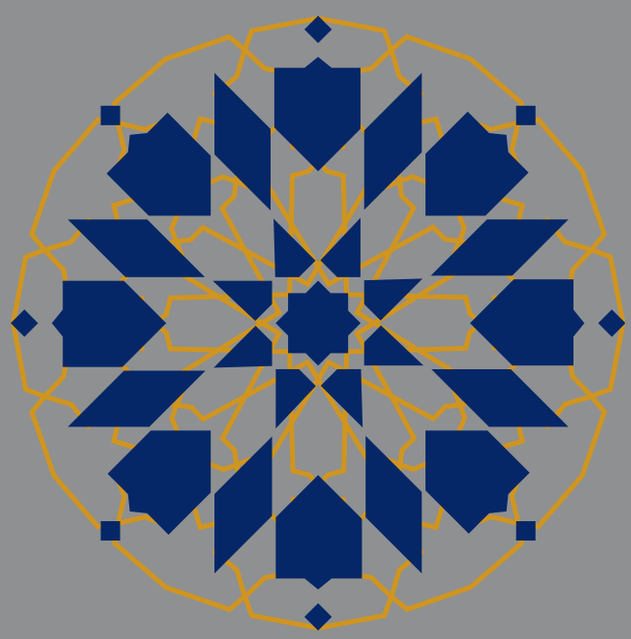
يمكن للفلسفة - التي يتم تمثيلها أحيانًا بالحرف اليوناني phi - أن تساعد في تطوير جميع مستويات المشروع العلمي، من النظرية إلى التجربة. تشمل الأمثلة الحديثة مساهمات في بيولوجيا الخلايا الجذعية، وعلم المناعة، والتكافل symbiosis، والعلوم المعرفية.

حقوق الصورة: Wiebke Bretting (فنان).

References | المراجع

- Laplane L (2016) *Cancer Stem Cells: Philosophy and Therapies* (Harvard Univ Press, Cambridge, MA).
- Clevers H (2016) Cancer therapy: Defining stemness. *Nature*.177–534:176
- Bialkowski L, et al. (2018) Immune checkpoint blockade combined with IL-6 and TGF-β inhibition improves the therapeutic outcome of mRNA-based immunotherapy. *Int J Cancer*.698–143:686
- Picollet-D'hahan N, Dolega ME, Freida D, Martin DK, Gidrol X (2017) Deciphering cell intrinsic properties: A key issue for robust organoid production. *Trends Biotechnol* .1048–35:1035
- Pradeu T, Carosella ED (2006) On the definition of a criterion of immunogenicity. *Proc Natl Acad Sci USA*.17861–103:17858
- Pradeu T, Jaeger S, Vivier E (2013) The speed of change: Towards a discontinuity theory of immunity? *Nat Rev Immunol*.769–13:764
- Boudreau JE, Hsu KC (2018) Natural killer cell education and the response to infection and cancer therapy: Stay tuned. *Trends Immunol*.239–39:222
- Rinaldi S, et al. (2014) Antibody but not memory B-cell responses are tuned-down in vertically HIV-1 infected children and young individuals being vaccinated yearly against influenza. *Vaccine*.663–32:657
- McFall-Ngai M, et al. (2013) Animals in a bacterial world, a new imperative for the life sciences. *Proc Natl Acad Sci USA*
- .3236–110:3229
- Fodor JA (1983) *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology* (MIT Press, Cambridge, MA).
- Barrett HC, Kurzban R (2006) Modularity in cognition: Framing the debate. *Psychol Rev*.647–113:628
- Kanwisher N (2000) Domain specificity in face perception. *Nat Neurosci*.763–3:759
- Dennett DC (1978) Beliefs about beliefs. *Behav Brain Sci*.570–1:568
- Wimmer H, Perner J (1983) Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition* .128–13:103

- Frith U, Frith CD (2003) Development and neurophysiology of mentalizing. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci*.473–358:459
- Adolphs R (2018) *The Neuroscience of Emotion: A New Synthesis* (Princeton Univ Press, Princeton).
- Sober E, Wilson DS (1998) *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (Harvard Univ Press, Cambridge, MA).
- Okasha S (2006) *Evolution and the Levels of Selection* (Oxford Univ Press, London).
- Koonin EV (2011) *The Logic of Chance: The Nature and Origin of Biological Evolution* (FT Press, Upper Saddle River, NJ), 1st Ed.
- Mameli M, Bateson P (2006) Innateness and the sciences. *Biol Philos*.188–21:155
- Price H (1996) *Time's Arrow and Archimede's Point: Philosophical Reflections on Time and Physics* (Oxford Univ Press, London).
- Lewis D (1976) The paradoxes of time travel. *Am Philos Q*.152–13:145
- Rovelli C (2018) Physics needs philosophy. Philosophy needs physics. *Found Phys* 48:481–491.
- Woese CR (2004) A new biology for a new century. *Microbiol Mol Biol Rev*–68:173 .186



01

العدد الأول

مجلة عابرون للدراسات العابرة للتخصصات، مجلة علمية دولية محكّمة إلكترونية، تصدر مرتين في السنة، تُعنى بنشر الأبحاث الأصيلة التي تتناول قضايا الفكر والمجتمع والثقافة من خلال مقاربات عابرة للتخصصات. وتنطلق المجلة من قناعة مفادها أن الظواهر المعقّدة لا يمكن فهمها أو تحليلها في إطار تخصص واحد أو نموذج معرفي مغلق. وتستند المجلة إلى التصورات المعتمدة في الدراسات البينية والمعرفة النقدية المعاصرة، التي ترى أن إنتاج المعرفة يتطلب حوارا منهجيا بين الحقول المعرفية، ومساءلة مستمرة لحدود التخصصات، وأدواتها، ومفاهيمها.

2026	شتاء

https://abiroun.org/abiroun-org-journal/