الحوار الحضاري بين الشعوب

تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات

Intercultural Dialogue Among Nations:
Promoting Understanding Through Arts and Languages

2026

المركز الديمقراطي العربي

الحوار الحضاري بين الشعوب : تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات

كتاب جماعي محكم
بالتعاون بين:
المركز الديمقراطي العربي
جامعة إب – اليمن
جامعة غزان – ليبيا
Demokratisches Deutsches Zentrum
fur MENA-Studien, Berlin, Deutschland

ISBN
9 783689 291792

DEMOCRATIC ARABIC CENTER
Germany: Berlin 10315 Gensinger- Str: 112
http://democraticac.de
TEL: 0049-CODE
030-89005468/030-898999419/030-57348845
MOBILTELEFON: 00491742742787177

المركز الديمقراطي العربي برلين – ألمانيا

المركز مؤسسة بحثية مستقلة تعمل في إطار البحث العلمي الأكاديمي والتحليلات السياسية والقانونية والإعلامية والأقتصادية حول الشؤون الدولية والإقليمية

2026

الـنـــــاشـــر

المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية
ألمانيا / برلين

Democratic Arab Center
For Strategic, Political & Economic Studies
Berlin / Germany

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه
في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر.
جميع حقوق الطبع محفوظة

All rights reserved
No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, without the prior written permission of the publisher

المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

Tel: 0049-code Germany
54884375-030
91499898-030
86450098-030

البريد الإلكتروني
book@democraticac.de

معلومات الكتاب	
عنوان الكتاب	الحوار الحضاري بين الشعوب : تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات
مؤلف الكتاب	مجموعة من المؤلفين
رئيس المركز الديمقراطي العربي	أ.عمارشرعان
الإشراف والتنسيق	أ.د . سالم بن لباد
مدير النشر	د.أحمدبوهكو
رئيسة اللجنة العلمية	أ.د. فاطمة بن ربيعي المدية
الطبعة	الأولى
السنة	أفريل 2026 م
عددالصفحات	282 صفحة
رقم تسجيل الكتاب	ISBN : 9 783689 291792
الناشر	المركز الديمقراطي العربي للدراسات السياسية والاستراتيجية والاقتصادية |برلين-ألمانيا

الآراء الواردة أدناه تعبّر عن رأي الكاتب ولا تعكس بالضرورة وجهة نظر المركز الديمقراطي العربي

الهيئة التنظيمية

- جامعة إب – اليمن
- جامعة فزان – ليبيا
- DAC Democratic Arabic Center GmbH – Berlin, Deutschland
- Democratic German Center"e.v.i.Gr – für MENA-Studien, Berlin, Deutschland

الرئاسة الشرفية:

- أ.د نصر محمد الحجيلي – رئيس، جامعة إب – اليمن
- أ.د المهدي ميلاد الجدي – رئيس جامعة فزان – ليبيا
- أ.د فؤاد عبد الرحمن حسان– نائب رئيس جامعة إب للدراسات العليا والبحث العلمي – اليمن

أ. عمار شرعان – رئيس المركز الديمقراطي العربي – ألمانيا – برلين.

رئيس المؤتمر:

- أ. د. سالم بن لباد – المركز الديمقراطي العربي – ألمانيا – برلين
- د. شريفة مختيش – جامعة سكيكدة – الجزائر

هيئة المؤتمر:

مدير المؤتمر : د. فضل قاسم الحضرمي – جامعة إب – اليمن

رئيس اللجنة التحضيرية : د. مراد يحيى الجحافي– منسق المؤتمر– جامعة إب– اليمن

رئيس الهيئة الأستشارية : د. أحمد بوهكو – المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا – رئيس لجنة التنسيق : د. احمد جاسم فاخر – مدير ادارة الأعلام – المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا

رئيس اللجنة التنظيمية : د. كريم عايش – المدير الأداري – المركز الديمقراطي العربي – ألمانيا

رئيس المالية والإدارة : أ. امال السيد ابراهيم – المركز الديمقراطي العربي – مصر – القاهرة

رئيس اللجنة التنظيمية: أ. كريم عايش– المركز الديمقراطي العربي – ألمانيا

أعضاء اللجنة العلمية

رئيس اللجنة العلمية : أ.د. فاطمة بن ربيعي – جامعة المدية

أ.د. الدكالي مفتاح الطرشاني جامعة الزيتونة ليبيا	أ.د. شروق محمد أحمد عاشور المعهد العالي للدراسات النوعية – مصر
أ.د. قدوري عبد القادر **جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)**	أ.د. محمد بوقفحة جامعة غليزان الجزائر
أ.د . لعموري الزاوي جامعة الجزائر2	**أ.د. هشام بن مختاري** جامعة وهران2 (الجزائر)
د. وئام البوليفي المعهد العالي للفنون الجميلة تونس	**د. مروان الماجد المعهد العالي للفنون** **الجميلة نابل تونس**
د. محمد أمين طاهير جامعة غليزان الجزائر	Dr. Modad Naouel Université algeria d'Oum el Bouaghi
د.سليم معيزة جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)	أ.د. شعباني بدرالدين جامعة قسنطينة 2 الجزائر
د. فاطنة سويّح **جامعة بسكرة (الجزائر)**	د. أحسن الصيد المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة
د. شريفة مختيش – جامعة **سكيكدة – الجزائر**	**د. نور الدين مطالسي** **جامعة معسكر الجزائر**

فهرس المحتويات

الرقم	العنوان	الصفحة
01	الديباجة	10 -7
02	كلمة رئيس الملتقى **الأستاذ الدكتور سالم بن لباد** جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر-الجزائر	11
03	كلمة رئيسة الملتقى **الدكتورة شريفة مختيش** – جامعة سكيكدة – الجزائر	13 -12
04	**الجدل الديني وآفاق التواصل الحضاري في القرن الرابع الهجري: "المقابسات" و"الإمتاع والمؤانسة" نموذجين** Religious Debate and the Prospects of Civilizational Dialogue in the Fourth Islamic Century: Al-Muqābasāt and Al-Imtāʿ wa al-Muʾānasa as Case Studies **أ.د وليد بن عبد الحميد فيالة**، المعهد العالي للغات بتونس- جامعة قرطاج	31-15
05	**فلسفة الحوار الحضاري من منظور فلسفة فرانكفورت النقدية** Civilizational Dialogue through the Lens of Frankfurt School Critical Theory **أ.د. بن شعيب بلقاسم، أ.د. مولاي ناجم**، كلية العلوم الاجتماعية (قسم الفلسفة)، جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)، مخبر الانتماء: مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع.	48 -32
06	**تعزيز الحوار الثقافي بين الشباب العربي من خلال أدوات الذكاء الاصطناعي والتصميم الداخلي، نحو ثقافة الإبداع المستدام.** Enhancing Cultural Dialogue among Arab Youth through Artificial Intelligence and Interior Design: Towards a Culture of Sustainable Creativity. **د. هاني خليل الفران**، أستاذ مشارك، مدرس في قسم الفنون التطبيقية، كلية الفنون الجميلة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين. **إبتسام ضرغام محمد هندي صايمه، نادين صلاح حلمي عارضة، نعيمة قاسم أحمد احمد**، طالبات ماجستير التصميم الداخلي، كلية الدرسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين	78-49
07	**علم الأديان المقارن مدخلا للتّعارف الحضاريّ والتّعايش الإنسانيّ** Comparative Religious Studies as a Gateway to Civilizational Acquaintance and Human Coexistence **الدّكتور نزار علي صميدة**، أستاذ مساعد بقسم التّسامح والتّعايش كلّية العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، جامعة محمّد بن زايد للعلوم الإنسانيّة الإمارات العربيّة المتّحدة	92 -79
08	**الدبلوماسية الثقافية ودور الفنون واللغات في تعزيز الحوار بين الشعوب** Cultural Diplomacy and the Role of Arts and Languages in Promoting Dialogue among Peoples **أ.د. سالم بن لباد**، جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر، الجمهورية الجزائرية	104 -93
09	**تجسيد الحوار الحضاري في الترجمة القانونية الرسمية** **دراسة نقدية لاستراتيجية الحذف في وثائق الأحوال الشخصية** Embodying civilizational dialogue in official legal translation : A Critical Study of Omission in Personal Status Documents **أمينة بن عيشور**، باحثة د كتوراه، جامعة مولود معمري -تيزي وزو (الجزائر)	125 -105
10	**التقارب والتعايش بين الشعوب: حرية العقيدة وقبول الآخر نموذجا (دراسة في الشريعة**	145 -126

	والقانون) Convergence and Coexistence among Peoples: Freedom of Belief and the Acceptance of the Other as a Model (A Study in Sharia and Law) **أ.د/ محمد إبراهيم بنداري**، أستاذ القانون المدني، كلية الحقوق – جامعة السلطان قابوس – سلطنة عمان **د/ رشا عبد عبد الناصف**، كلية الزهراء للبنات بمسقط – سلطنة عمان	
11	القانون كآلية لتنظيم الحوار الحضاري: توظيف الفنون في تعزيز التفاهم بين الشعوب Law as a Mechanism for Regulating Civilizational Dialogue: Employing the Arts to Enhance Mutual Understanding among Peoples د/بن ددوش سيد أحمد جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان– الجزائر	162–146
12	**التجربة التاريخية ورهانات الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب: قراءة في النموذج الأندلسي** The Historical Experience and the Challenges of Future Dialogue between East and West: An Analysis of the Andalusian Model **نصيف ريداوي**، باحث في سلك الدكتوراه: مختبر الفكر والإنسان والأديان وحوار الحضارات، جامعة محمد الخامس: الرباط / المغرب.	187 –163
13	La réception de la chanson kabyle : art, langage et communication universelle, Cas de l'œuvre d'Idir The Reception of Kabyle Song: Art, Language, and Universal Communication — The Case of Idir's Work **تلقي الأغنية القبائلية: الفن واللغة والتواصل الكوني — دراسة في أعمال إيدير** **Dr. FOURALI Yasmina**, docteure en littérature amazighe, Département de Langue et Culture Amazighes, Université Akli Mohand Oulhadj, Bouira, lgérie, **Dr.ALIOUANE Fatiha**, docteure en (arts, imaginaires et patrimoine), Faculté des lettres et des langues, Université Mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou,	209 –188
14	Le récit colonial entre cristallisation culturelle et pérennisation figée : l'exemple d'un crépuscule d'Islam au Maroc en 1905 d'André Chevrillon Colonial Narrative between Cultural Crystallization and Frozen Perpetuation: André Chevrillon's A Twilight of Islam in Morocco (1905) as a Case Study **السرد الاستعماري بين التبلور الثقافي والتكريس الجامد: «غروب الإسلام في المغرب (1905)» لأندريه شيفريون نموذجًا** **Dr. Soufiane Miloudi**, Docteur en Lettre et Sciences Humaines, UMP Oujda, Maroc	223 –210
15	Language, Identity and Digital Communication in Transnational Spaces A Multidimensional Sociolinguistic Approach **اللغة والهوية والتواصل الرقمي في الفضاءات العابرة للحدود:** **مقاربة سوسيولسانية متعددة الأبعاد** **KERROUCHE Nawal**, Université d'Oran 1 - Ahmed Ben Bella, Algeria	237 –224
16	Les usages littéraires de la langue : un outil de dialogue et de rencontres avec l'autre **الاستخدامات الأدبية للغة: أداة للحوار والتواصل مع الآخر** The literary uses of language: a tool for dialogue and encounters with others **Dr. Boumediene Fouad**, Maitre de conférences « A ». Centre universitaire Chérif Bouchoucha-Aflou/ Algérie.	249 –238
17	La représentation des villes marocaines dans les récits coloniaux français : réalité et imaginaire **تمثّل المدن المغربية في السرديات الاستعمارية الفرنسية: بين الواقع والمتخيّل**	269 –250

	Dr.Soufiane Miloudi, Oujda, Maroc , Docteur en Lettre et Sciences Humaines UMP, FLSH Oujda, Maroc	
18	Didactique du FLE et dialogue interculturel : promouvoir la compréhension entre les nations par la langue ديدا كتيك اللغة الفرنسية كلغة أجنبية في الحوار بين الثقافات: تعزيز التفاهم بين الأمم من خلال اللغة Didactics of French as a Foreign Language (FLE) and Intercultural Dialogue: Promoting Understanding among Nations through Language **Mezouar Mohammed,** centre universitaire cherif bouchoucha aflou, ALGERIA	277 –270
19	البيان الختامي وتوصيات	280 –278
20	كلمة ختامية	282 –281

ديباجة الملتقى:

يشهد العالم المعاصر تحولات عميقة تمسّ البنية الثقافية للمجتمعات الإنسانية، حيث أفرزت العولمة، والتطورات التكنولوجية، والهجرات المتزايدة، واقعًا جديدًا يجعل من الحوار الثقافي بين الشعوب ضرورةً حضارية لبناء عالم يسوده التفاهم والتسامح.

ولأن الفنون واللغات تُعدّان من أرقى أدوات التعبير الإنساني وأقدرها على تجاوز الحواجز الجغرافية والهوياتية، فإن هذا الملتقى الدولي يسعى إلى إبراز دور الفنون واللغات كجسور للتلاقي والتفاهم، وإلى تحفيز البحث العلمي متعدد التخصصات في دراسة العلاقة بين الإبداع والتواصل الثقافي.

إنّ الحوار الحضاري بين الشعوب هو عنصر محوري في تعزيز التفاهم والاحترام المتبادل، وقد امتد هذا الدور عبر التاريخ، حيث مثل الفن واللغة وسيلتين أساسيتين لتجاوز الحواجز والتواصل بين مختلف الحضارات.

الفن، كمكون عالمي مشترك، قادر على تخطي اختلافات اللغات والثقافات، إذ يمكن للفرد من خلاله إيصال رسائله وأفكاره إلى كافة الشعوب، مما يزرع بذور الاحترام والتسامح والتقارب الحضاري. فالتلاقح الثقافي والفني الذي شهدته الحضارات، مثل الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارات الأخرى، كان دافعاً لتعزيز الحوار وتقوية العلاقات بين الشعوب .

على وجه الخصوص، تلعب الفنون دوراً حاسماً في بناء جسور التواصل الثقافي وتقليل الاحتكاكات والصراعات. من خلال المسرحيات، الأفلام، المعارض الفنية، والمبادرات الدولية المشتركة مثل مشروع "بابل" وبرنامج "الفن من أجل السلام"، تُتيح الفنون منصة للتعبير عن القضايا الإنسانية المشتركة، وتهدف إلى فتح قنوات حوارية بين المجتمعات المختلفة. هذه الفعاليات تشجع التفاهم والتعايش السلمي عبر تمكين الناس من التعرف على تجارب الآخر وإثراء التفاعل الثقافي . كما أن الحوار الثقافي يشكل عنصراً أساسياً للحفاظ على الهوية وضمان التنوع الثقافي من خلال تبادل القيم والممارسات التي تعزز الانتماء والتعاون بين أفراد الشعوب. فهو يفتح المجال لفهم الاختلافات، ويغذي ثقافة الحوار التي تزيد من الثقة والتسامح، مما ينعكس إيجابياً على التنمية المجتمعية والسلام العالمي .بالتالي، يجدر بالملتقيات والمؤتمرات الدولية التركيز على محور الحوار الحضاري عبر الفنون واللغات كوسيلة استراتيجية لتعزيز التفاهم والتعاون بين الشعوب، مع دعم المشاريع والمبادرات التي تكسر الحواجز وتتخطى الحدود لتعميق روابط الإنسانية المشتركة.

إشكالية الملتقى:

يشهد العالم المعاصر تصاعداً في أشكال التفاعل بين الشعوب نتيجة التطور التكنولوجي والانفتاح الإعلامي والثقافي، غير أن هذا التفاعل لا يخلو من توترات ناجمة عن سوء الفهم الثقافي واختلال ميزان التمثلات الحضارية بين الأمم.

وفي ظلّ هذا الواقع، تبرز الحاجة الملحّة إلى إعادة التفكير في دور الحوار الثقافي بوصفه آلية استراتيجية لتحقيق التفاهم الإنساني المشترك، خصوصًا من خلال الفنون واللغات التي تمتلك قدرة فريدة على تجاوز الحواجز السياسية والدينية والإيديولوجية.

من هذا المنطلق، يطرح الملتقى الإشكالية المركزية التالية:

إلى أيّ مدى يمكن أن يسهم الحوار الثقافي، عبر الفنون واللغات، في تعزيز التفاهم بين الشعوب، والحدّ من الصور النمطية والتوترات الحضارية في عالم متعدد الهويات؟

أسئلة فرعية مشتقة من الإشكالية

1. ما الأسس النظرية والفلسفية التي يقوم عليها مفهوم الحوار الثقافي بين الشعوب؟
2. كيف يمكن توظيف الفنون (الموسيقى، المسرح، السينما، الفنون البصرية...) كوسائط للحوار الإنساني؟
3. ما دور اللغة والترجمة في بناء الجسور بين الثقافات المختلفة؟
4. كيف يسهم الإعلام الرقمي في إعادة تشكيل أنماط التفاعل الثقافي؟
5. ما المعوقات التي تواجه الحوار الثقافي في ظل العولمة والنزعات القومية؟
6. كيف يمكن للمؤسسات الأكاديمية والثقافية أن تطور مبادرات عملية لتعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات؟

محاور الملتقى:

المحور الأول: الأسس الفكرية والنظرية للحوار الحضاري

- المفهوم الفلسفي للحوار بين الشعوب وأهميته في بناء التفاهم الإنساني
- القيم القيم المشتركة كأساس للتقارب والتعايش
- الحوار في الفكر الإنساني والديني المقارن.
- دور الفكر الإنساني والديني في دعم التواصل والتنوع الثقافي

المحور الثاني: اللغات والتعدد اللغوي كأدوات للحوار الثقافي والتواصل الحضاري

- الترجمة بوصفها أداة للتقريب بين الثقافات.
- التعليم متعدد اللغات ودوره في تكوين الانفتاح الثقافي.
- اللغة كهوية ووسيلة للحوار.

المحور الثالث: دور اللغات في بناء التفاهم

- التعدد اللغوي كأداة للتواصل الحضاري والتفاهم المتبادل
- الترجمة كجسر بين الثقافات المختلفة
- اللغة كهوية ووسيلة لفهم الآخر وإزالة الحواجز اللغوية

المحور الرابع: تعزيز التفاهم عبر الفنون

- الفنون التعبيرية (الموسيقى، المسرح، السينما، الفنون التشكيلية) كوسائط لتجاوز الحدود الثقافية.
- الفن كوسيلة تعبير عن القضايا الإنسانية المشتركة وبناء التماسك والسلام
- المبادرات الفنية المشتركة الدولية التي تشجع على الحوار الثقافي وتقليل الصور النمطية.

المحور الخامس: الفنون واللغات في تعزيز التعايش والتسامح

- بناء جسور التواصل عبر الأنشطة الفنية والثقافية المشتركة.
- تعزيز التفاهم عبر التعرف على قيم وممارسات ثقافات الشعوب المختلفة.
- تأثير الحوار الثقافي والفني المستمر على التنمية المجتمعية والسلام العالمي

المحور السادس: الإعلام والفضاء الرقمي في خدمة الحوار الثقافي

- الإعلام الرقمي ونشر ثقافة التسامح.
- الذكاء الاصطناعي والتنوع الثقافي في الفضاء الرقمي.
- المبادرات الثقافية الرقمية العابرة للحدود.

شروط وضوابط النشر – المركز الديمقراطي العربي – ألمانيا-برلين -:

•تتضمن الصفحة الأولى للمقال: العنوان الكامل للمقال بلغة تحرير البحث وترجمة لعنوان المقال باللغة الإنجليزية، كما تتضمن اسم الباحث ورتبته العلمية، والمؤسسة التابع لها، والبريد الالكتروني وملخصين (في حدود 200 كلمة للملخصين مجتمعين)، حيث لا يزيد عدد أسطر الملخص الواحد عن 10 أسطر بخط traditional arabic 14 للملخص العربي و Times New Roman 12 للملخص باللغة الإنجليزية (على أن يكون أحد الملخصين باللغة العربية)؛

•تكتب المادة العلمية المحررة باللغة العربية: بخط نوع traditional arabic مقاسه 14 بمسافة 1.00 بين الأسطر، بالنسبة للعناوين تكونGras ؛

•تكتب المادة العلمية المحررة باللغات الأجنبية: بخط نوع Times New Romanمقاسه 12 بمسافة 1.00 بين الأسطر، بالنسبة للعناوين تكونGras ؛

•هوامش الصفحة للمقال المحرر باللغة العربية: الأيمن 3 سم وباقي الاتجاهات 2 سم؛

•هوامش الصفحة للمقال المحرر باللغة الأجنبية: الأيسر 3 سم وباقي الاتجاهات 2 سم؛

•رأس الصفحة 1.5، أسفل الصفحة 1.25؛

•يجب أن يكون المقال خاليا من الأخطاء الإملائية، النحوية واللغوية قدر الإمكان.

•بالنسبة للدراسات الميدانية ينبغي احترام المنهجية المعروفة كاستعراض المشكلة، والإجراءات المنهجية للدراسة، وما يتعلق بالمنهج والعينة وأدوات الدراسة والأساليب الإحصائية وعرض النتائج ومناقشتها؛

•تبني نظام توثيق الجمعية الأمريكية لعلم النفس(APA) ، ويشار إلى المراجع داخل المتن بذكر الاسم الكامل للمؤلف ثم سنة النشر والصفحة بين قوسين.

يرسل البحث عن طريق البريد الإلكتروني التالي

dr.benlebbed@democraticac.de

المركز الديمقراطي العربي (مؤسسة بحثية) مقرة ألمانيا – برلين

كلمة رئيس الملتقى الأستاذ الدكتور سالم بن لباد

جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر-الجزائر

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، حضرات الأساتذة الأفاضل، السيدات والسادة الباحثين والمشاركين، ضيوفنا الكرام من مختلف الدول، السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،

يشرّفني، بصفتي رئيس هذا الملتقى الدولي الموسوم بـ" :الحوار الحضاري بين الشعوب: تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات"، أن أرحّب بكم جميعًا في هذا الفضاء العلمي الذي يجمعنا حول قضايا إنسانية كبرى، في مقدّمتها ترسيخ ثقافة الحوار والتفاهم بين الشعوب في عالم يشهد تحولات متسارعة وتحديات متزايدة.

إنّ اختيار هذا الموضوع لم يأتِ اعتباطًا، بل انطلاقًا من قناعة علمية راسخة بأن الفنون واللغات تمثّل من أبرز الوسائط الحضارية القادرة على تجاوز الحدود الجغرافية والثقافية، وبناء جسور التواصل الإنساني القائم على الاحترام المتبادل والتنوع الثقافي. وقد أكّدت العديد من المرجعيات الدولية، وفي مقدّمتها منظمة اليونسكو، أنّ التبادل الثقافي والحوار بين الحضارات يشكّلان ركيزة أساسية لتعزيز السلم العالمي وترسيخ قيم التعايش.

السيدات والسادة،

إنّ هذا الملتقى يهدف إلى فتح نقاش علمي رصين حول آليات توظيف الفنون واللغات في خدمة الحوار الحضاري، واستكشاف أدوارها في تعزيز التقارب الإنساني، والحد من الصور النمطية، وبناء وعي ثقافي مشترك يقوم على الاعتراف بالاختلاف بوصفه مصدرًا للإثراء لا للصراع.

كما نؤكد في هذا السياق على أهمية المقاربات البينية التي تجمع بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتسعى إلى تقديم رؤى جديدة لفهم العلاقات بين الثقافات في ظل العولمة والتحولات الرقمية.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتقدّم بجزيل الشكر والتقدير إلى جميع الجهات المنظمة والمشاركة، من جامعات ومراكز بحثية، وإلى أعضاء اللجنة العلمية والتنظيمية، وكل من أسهم في إنجاح هذا الحدث العلمي.

وبناءً على ما تقدّم، يشرفني أن أُعلن رسميًا افتتاح أشغال هذا المؤتمر الدولي، متمنّيًا لأعماله كل التوفيق والنجاح، ولجميع المشاركين نقاشًا علميًا مثمرًا وتبادلاً معرفيًا ثريًا.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة رئيسة الملتقى د. شريفة مختيش - جامعة سكيكدة - الجزائر

سيداتي وسادتي، الحضور الكريم من مختلف القارات والثقافات أحييكم بتحية السلام والمودة يسعدني ويشرفني بصفتي رئيسةً لهذا الملتقى الدولي أن أرحب بكم في هذا الفضاء الافتراضي الذي يجمعنا اليوم لنحتفي بأرقى ما أنتجته البشرية الحوار الحضاري عبر الفنون واللغات" ، أود أن أعرب عن خالص شكري وترحيبي الكبيرين لرئيس جامعة إب –اليمن– ورئيس جامعة فزان –ليبيا– وللسيد مدير المركز الديمقراطي العربي –ألمانيا–برلين.

والشكر والترحيب أيضا لهيئة المؤتمر الموقرة وللجنة المنظمة: (رئيس اللجنة التحضيرية، ورئيس الهيئة الاستشارية، والمنسق، و كلٌّ مؤطرٍ)

يسرني أيضاً أن أرحب بزملائي: السيد رئيس الملتقى الفاضل البروفسور سالم بن لباد والصديقة الأخت العزيزة البروفسورة فطيمة بن ربيعي رئيسة اللجنة العلمية –مديرة مخبر الآداب العالمية والترجمة– لنقود معا هذه النّشاط العلمي الذي نأمل أن يكون علامة فارقة في مسيرة الحوار الحضاري . والشكر أيضا بتحيات عطرات للخبراء والباحثين الذين انضموا إلينا اليوم لمشاركتنا عصارة فكرهم وتجاربهم الفنية.

فلسفة الملتقى: لماذا الفن واللغة؟

اللغة ككيان: إننا لا ننظر إلى اللغات كأدوات للتواصل فحسب إنما كأوعية للهوية، ومستودعات للذاكرة الإنسانية، حين نتعلم لغة الآخر فنحن لا نتعلم كلمات جديدة إنما نكتسب عيونا جديدة نرى بها العالم".

الفنُّ كجسر: أما الفنون فهي اللغة التي لا تحتاج إلى ترجمة إنها النداء الروحي الذي يتجاوز الحدود السياسية والجغرافية (الموسيقى، الرسم، النحت، المسرح، والسينما..) كلها أدوات استطاعت عبر التاريخ أن تقرب بين الشعوب حين عجزت السياسة عن ذلك.

التحديات الراهنة والحاجة للحوار

الواقع الرقمي: نعيش اليوم في عصر يتسم بالسرعة والرقمنة، وبينما قربت التكنولوجيا المسافات نجد أن الفجوات الثقافية أحيانا تتسع، لذا يأتي هذا الملتقى كضرورة ملحة لتعزيز (الأنسنة) في تعاملاتنا.

هدف الملتقى: هدفنا ليس فقط استعراض الأوراق البحثية وإنما لأجل خلق (مختبر للأفكار) يخرج بتوصيات عملية تعزز قيم التسامح والتعايش السلمي وتؤكد أن الاختلاف الثقافي هو مصدر ثراء وليس سبب للنزاع.

عن قوة الفنون وتأثيرها في فهم الآخر كجسر عابر للحدود، تقول الكاتبة الأمريكية ريتا ماي براون: "اللغة هي خريطة طريق للثقافة، فهي تخبرك من أين أتى الناس وإلى أين يذهبون." ص25 من كتابها البدء من الصفر: دليل من نوع مختلف للكُتّاب 1988 "Starting from Scratch: A Different Kind of Writers' Manual" .

ويقول الفيلسوف الشاعر الرئيس السينيغالي ليوبولد سنغور: "الفنون هي الأقصر الطرق التي تربط بين إنسان وآخر، وبين شعب وشعب." ص 105 من كتابه الحرية 1: الزنوجة والإنسانية. 1964 "Liberté 1: Négritude et Humanisme"

ويقول الشاعر الأمريكي عالم اللاهوت المقارن (توماس ميرتون): "الفن يسمح لنا أن نجد أنفسنا ونفقدها في نفس الوقت." ص 153 من كتابه ليس هناك إنسان جزيرة منعزلة (No Man Is an Island" 1955 .

وعن الحوار الحضاري (جوهر الملتقى) يقول – المها تما غاندي– زعيم الهند الروحي والسياسي وأيقونة السلام العالمي 1921: "لا أريد لبيتي أن يُحاط بالجدران من كل جانب، ولا أن تُسد نوافذي، أريد لثقافات كل الأرض أن تهبّ على منزلي بمنتهى الحرية، لكنني أرفض أن تقتلعني أي منها من جذوري." ص 159 من كتابه ("The Collected Works of Mahatma Gandhi"الأعمال الكاملة للمهاتما غاندي)، المجلد 20. 1948

أدعوكم جميعا زميلاتي وزملائي للمشاركة الفعالة في الجلسات والنقاشات، فنحن هنا لنتعلم من بعضنا البعض، ولنبني رؤية مشتركة لمستقبل يسوده التفاهم، وأتمنى أن تكون ساعات هذا الملتقى مليئة بالإلهام النقدي والتجلي الفكري، فبالفن ترتقي أذواقنا، وباللغة نتفاهم، وبالحوار نرتقي، نعلن على بركة الله افتتاح فعاليات الملتقى الدولي (الحوار الحضاري بين الشعوب: تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات)، وكما قال نيلسون مانديلا: إن اللغة هي الطريق للقلوب، فإننا اليوم في هذا الملتقى نفتح قلوبنا وعقولنا لبعضنا البعض، ليس فقط عبر الكلمات، بل عبر لغة الجمال التي وصفها دافنشي بأنها 'شعر يُرى". شكرا لكم جميعا.

الجدل الديني وآفاق التواصل الحضاري في القرن الرابع الهجري: "المقابسات" و"الإمتاع والمؤانسة" نموذجين.

Religious Debate and the Prospects of Civilizational Dialogue in the Fourth Islamic Century: *Al-Muqābasāt* and *Al-Imtāʿ wa al-Muʾānasa* as Case Studies

أ.د وليد بن عبد الحميد فيالة

المعهد العالي للغات بتونس- جامعة قرطاج

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى استكشاف ملامح التواصل الحضاري وقيم التسامح في الفكر العربي الكلاسيكي، من خلال نموذج أبي حيان التوحيدي (310- 414 هـ/ 922-1023م) في كتابيه "الإمتاع والمؤانسة" و"المقابسات". يحلل البحث كيف استطاع التوحيدي تدوين وإدارة الاختلاف المعرفي والديني والعِرقي في فضاء بغداد الثقافي، مبرزًا قدرة الفكر الإسلامي في عصره الذهبي على استيعاب الثقافات الوافدة على المجتمع العربي والإسلامي وتوطينها لغويًّا وفلسفيًّا ودينيًّا، وتأسيس رؤية كونية تعتبر الاختلاف ضرورة طبيعية وعقلية.

الكلمات المفتاحية: التوحيدي، التواصل الحضاري، القرن الرابع الهجري، التسامح، الفلسفة والشريعة، الاختلاف.

Abstract:

This research explores the dimensions of intercultural communication and the values of tolerance within classical Arabic thought, focusing on the intellectual model of Abu Hayyan al-Tawhidi (310–414 AH / 922–1023 AD) as presented in his seminal works, *Al-Imta' wa al-Mu'anasa* (The Book of Pleasure and Conviviality) and *Al-Muqabasat* (The Book of Philosophical Fragments). The study analyzes how al-Tawhidi documented and managed epistemological, religious, and ethnic diversity within the cultural milieu of tenth-century Baghdad. Furthermore, it highlights the capacity of Islamic thought during its "Golden Age" to assimilate foreign cultures—integrating them linguistically, philosophically, and religiously into the Arab-Islamic

social fabric. Ultimately, the research demonstrates how al-Tawhidi established a cosmopolitan vision that conceptualizes difference not as a source of conflict, but as a natural and rational necessity for human coexistence.

Keywords: Al-Tawhidi, Interculturality, 10th Century Baghdad, Tolerance, Philosophy and Sharia, Assimilation/Acculturation.

المقدمة:

مثل القرن الرابع الهجري "العصر الذهبي" للحضارة العربية الإسلامية، ليس فقط من جهة تراكم المعارف، ولكن أيضًا من جهة نضج آليات الحوار مع "الآخر" الحضاري، حيث يقف أبو حيان التوحيدي في قلب هذا الحراك شاهدَ عيانٍ وموثّقًا لمجالس الوزراء وحلقات الفلاسفة والمثقفين. لعلّ أهمية دراسة التوحيدي اليوم تتجاوز البعد التاريخي لتلامس جوهر القلق المعاصر حول صراع الهويات، إذ يقدم التوحيدي نموذجًا للمثقف "الكوني" الذي لم يجد غضاضة في استضافة الحكمة اليونانية أو الآداب الفارسية والهندية داخل المنظومة العربية والإسلامية، معتبرًا أن الحق لا يُنسب إلى أمة بعينها، بل هو مشاع إنساني. كان هذا الانفتاح استجابة واعية من التوحيدي لضرورة التبادل الثقافي L'interculturation في بيئة كانت تموج بالتعددية العرقية والدينية، مما جعل من "الإمتاع والمؤانسة" و"المقابسات" أداتين معرفيتين لتهذيب الصراع وتحويله إلى بناء حضاري مشترك. وبذلك، يغدو تراث التوحيدي مختبرًا لاستعادة قيم العقلانية التي تؤمن بأن الوحدة الإنسانية تسبق التمايز المذهبي، وأن الحوار هو السبيل الوحيد لتدبير شؤون الاجتماع البشري.

إشكالية البحث:

تتمحور إشكالية البحث حول الأسئلة الآتية:

-كيف استطاع التوحيدي صياغة خطابِ تواصلٍ في ظل واقع سياسي متفتت؟

-ما هي الآليات الحجاجية التي اعتمدها في "الإمتاع والمؤانسة" و"المقابسات" لتدبير الخلاف بين الموروث والوافد؟

-إلى أي مدى يمكن اعتبار رؤية التوحيدي للاختلاف تأسيسًا مبكرًا لمفهوم "المواطنة العالمية" والتسامح الفكري؟

- المنهجية (خطة البحث)

يعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي لعدد من نصوص المقابسات والإمتاع والمؤانسة، وذلك وفق الخطة الآتية:

-المحور الأول: دراسة سياق بيئة التوحيدي وتداخل الهويات.

-المحور الثاني: تحليل فضاء "الإمتاع والمؤانسة" (مناظرة "النحو والمنطق"، ومناظرة "الفلسفة والشريعة").

-المحور الثالث: استنطاق "المقابسات" باعتبارها فضاء لبناء المشترك الإنساني (نموذج المقابسة الحادية عشرة).

1- بيئة التوحيدي: جدل الموروث وتداخل الهويات

"...ولكلّ أمة فضائل ورذائل ولكل قوم محاسن ومساوٍ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم. فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان."(التوحيدي، 2018، ص ص 87-88).

ربّما يندهش القارئ غير المطّلع على الأدب العربي القديم بأنّ هذا النصّ قد كُتب منذ ما يزيد على الألف سنة، وأنّ من كتب هذا النصّ عاش في بيئة من التسامح والاختلاف الفكري نكاد لا نجد لها مثيلا في أيامنا. لقد عاش أبو حيان التوحيدي في بيئة تعدّدية جمعت مختلف الأعراق والديانات وممثلي التيارات الفلسفية على اختلاف مشاربهم، إلى حدّ أثار دهشة وإعجاب دارسي هذه الفترة، حتى إنّ بعض الباحثين قارنوها بما يعيشه العالم العربي اليوم من انقسام وتمزّق وظلامية، وقد ذهب إلى هذا الرّأي محمد أركون بقوله:" يمكن القول بأن هذه الأطر الاجتماعية

أو الظروف السائدة حاليّا تبدو أكثر تخلّفًا وقمعية وظلامية وتحجّرا وعنجهية ممّا كان عليه الحال سابقا في البيئات الحضرية إبان العصر الإسلامي الكلاسيكي المجيد أو العصر الذهبي. ففي ذلك الوقت، أي في تلك الأزمنة البعيدة، كان يُسمح للمفكّرين بمناقشة الشؤون الدينية بحرّيّة أكبر مما هو سائد حاليّا. يكفي أن نفتح كتب الجاحظ والتوحيدي والمعرّي وابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي... لنتأكّد من ذلك"(أركون، 2012، ص 290).

لقد زخرت تلك الفترة الذهبية من الحضارة العربية والإسلامية بتنوّع مدهش من أتباع الديانات المختلفة الذين اندمجوا في جسم الحضارة العربية بعد فتوحات الدولة الإسلامية التي امتدّت من بداية حكم الخلفاء الأربعة، فشملت العراق والشام ومصر وبلاد فارس والهند وإفريقية والأندلس وبلاد الروم. من الطبيعيّ حينئذ أن تؤثر الثقافة العربية والإسلامية في ثقافات هذه الدّول وتتأثر بها كذلك في شتى مناحي الحياة الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية والعمرانية. يعبّر أحمد أمين عن تمازج الأعراق والديانات والمذاهب وتأثيرها في بيئة القرنين الثالث والرابع الهجريّين بقوله: "هذه العناصر الجنسية من الأتراك وفرس وعرب وروم وزنج وغيرهم، وما تستلزم من عصبيّات، وهذه العصبيّات المذهبية والطائفية من تسنّن وتشيّع، ومن حنابلة وشافعية وحنفيّة، ومن مسلمين ويهود ونصارى، وغير ذلك كانت كلّها حركات تموج بها المملكة الإسلامية، تتعاون حينًا، وتتفاعل حينًا، وتؤثر في السياسة وفي الدين وفي العلم، وتنشأ عنها المؤامرات السرية أحيانًا، والقتال الصّريح أحيانًا، وكان لها كلّها أثر واضح في كلّ ناحية من النواحي الاجتماعية" ويضيف أحمد أمين موضّحًا تأثير هذا الاختلاف والتنوّع الكبيرين، ودور العلم في التأليف بين المختلفين دينيا وعرقيّا وتذويب نعرة العصبيّات في تلك الفترة، يقول: "... وتتعاون على الاستفادة منها وترقيتها العقول العربية والتركية والفارسية والرومية والهندية، ويؤلف بينها العلم بعد أن فرّقت بينها العصبيات الجنسية والمذهبية، فيأخذ اليهودي والنصراني من العالم المسلم، ويأخذ المسلم من العالم اليهودي والنصراني، ويجلس الفارسي والتركيّ والهنديّ في حلقة العربيّ، ويتعاون الجميع في بناء الدّولة العلمية غير آبهين بما كان من الساسة في تهديم الدّولة من ناحيتها السياسية"(أمين، 1969، ص ص 87-89).

هيّأت كلّ هذه الظروف مجتمعة لفكرة تقبّل الآخر والتعايش معه في بيئة مشتركة، وانعكس هذا أيّما انعكاس على الحياة الأدبية والدينية والفلسفية خاصة في عصر التوحيدي، ومع أنّ العرب والمسلمين كانوا العنصر الأغلبيّ في تلك الفترة، فإنّ مساهمة الفرس والرّوم والنصارى واليهود

والصابئة وغيرهم في تطوير العلوم وازدهار الترجمات كانت ذات أثر كبير، فقد برز في تلك الفترة جيل من العلماء والمترجمين والفلاسفة قادوا ثورة فكرية تنويريّة أشاد بها كلّ دارس للفترات العباسية الأولى، وذلك قبل سقوط البويهيين في العراق في منتصف القرن الخامس الهجري ودخول السلاجقة وانحسار المدّ التنويري شيئا فشيئا. وسيطر بعد ذلك مبدأ الرّأي الواحد والمذهب الواحد والفرقة الناجية بتأثير من الفقهاء وتحت رعاية السلطة السياسية.

مهما يكن من أمر، فإنّ عصر التوحيدي على الأقلّ -كما أسلفنا- تميّز بحراك فكريّ كبير، وذلك في مقابل تفكّك السلطة السياسية وتوزّعها بين أمصار عديدة، وهذه مفارقة ميّزت تلك الفترة من تاريخ العرب والمسلمين، إذ كيف للحياة الفكرية أن تتطوّر وتزدهر، بل وأن تُسجّل باعتبارها أزهى الفترات الفكرية في التاريخ العربي والإسلامي، والحال أنّ الوضع السياسيّ آنذاك تميز بالفوضى والتشتت الشديدين وتراجع النفوذ العباسي لصالح البويهيين والإخشيديين والحمدانيين وغيرهم، ويفسّر محمد كرد علي هذا التناقض بين الواقع السياسي المتردّي والواقع الفكري والأدبي المزدهر بقوله: "وقد تضعف السياسة في أمّة وتبقى قوّتها المفكّرة سائرة سيرها، وعلومها آخذة بالنظام الذي كان لها، كما قيل: يفنى القميص وفيه ريح المندل" **(كردعلي، 2012، ص 482).**

ونظرا للتفاعل بين عديد الديانات والمذاهب والأعراق في تلك الفترة، ازدهرت المناظرات الدينية والفلسفية والمسامرات الفكرية، ونشأ علم مقارنة الأديان -بمقاييس تلك الفترة- أو ما أطلق عليه "علم الملل والنّحل"، وازدهر أدب الجدل والاختلاف أيّما ازدهار، ويعبّر المستشرق السويسري الألماني "آدم متز" Adam Mez (1869-1917)؛ عن روح الاختلاف المميزة لذلك العصر مبيّنا الدور الذي لعبه تسامح المسلمين مع بقية الطوائف في نشوء هذه الحركية الفكرية المميزة: "وكان تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى، وهو التسامح الذي لم يكن يسمع بمثله في العصور الوسطى سبباً في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قطّ من مظاهر العصور الوسطى وهو علم مقارنة الملل" **(متز، دت، ص 384).**

نشأ أبو حيان التوحيدي إذن في هذه البيئة، ونهل من شتّى منابع الفنون والعلوم والفلسفة التي كانت منتشرة في الحواضر الإسلامية الكبرى، من نحو وأدب وفلسفة ومنطق، فأخذ عن أبي سعيد السيرافي (ت 368هـ/ 978م) علوم القرآن والفقه والبلاغة والشعر والعروض، وأخذ عن أبي عيسى الرمّاني (ت 384هـ/ 994م) اللغة والأدب، والفقه الشافعي عن القاضي أبي أحمد

المروذي (ت 362هـ/ 973م) وأبي بكر بن محمد القفّال الشاشي (ت 366هـ/ 975م)، كما تتلمذ في الفلسفة عن يحي بن عديّ النصراني (ت 364هـ/ 975م) وهو تلميذ الفارابي (339هـ/ 950م) وصاحب المقولة الشهيرة "إنَّ النَّاسَ قَبِيلٌ وَاحِدٌ، مُتَنَاسِبُونَ، تَجْمَعُهُمُ الإنسانيَّةُ"(ابن عديّ، 1994، ص 148) ، والحكمة والمنطق عن أبي سليمان السجستاني (ت 328هـ/ 939م) ومتى بن يونس القنائي المنطقي (ت 328 هـ/ 939م) وغيرهم (التوحيدي، 1996، ص ص 11-12). هذا التكوين متعدد المشارب والذي جمع فيه التوحيدي بين الأعراق والديانات والمذاهب المختلفة صبغت عقله بمسحة فريدة من التسامح وقبول المختلف، خصوصا إذا كان الأمر متعلّقا بأخذ العلم والحكمة حسب تعبيره، وقد عبّر التوحيدي عن هذا الرّأي في "البصائر والذخائر" بقوله: "هذا سوى أطراف من سياسة العجم، وفلسفة اليونانيين، فإن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها. والحكمة حقّ، والحقّ لا يُنسب إلى شيء، بل يُنسب كلّ شيء إليه. ولا يُحمَل على شيء، بل يُحمل كلّ شيء عليه" **(التوحيدي،1953، ص9).**

كما كان التوحيدي من مناصري فكرة "كونيّة" المعارف والعلوم وتشابكها وتكاملها، فلم يكن يعتبر فلسفة اليونان وحِكم الفُرس وآداب الهند علومًا "دخيلة" أو "مذمومة" حسب تعبير أبي حامد الغزالي [1]، لذلك لم يضع التوحيدي حدودًا في أخذه العلوم وانتفاعه بها، وقد برّر ذلك في شرحه لدواعي تأليف رسالته الموسومة بـ "في بيان ثمرات العلوم"، يقول: "وقد هاجني لهذه الشّكوى وأحوجني إلى هذه العدوى قول قائل منكم: ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال

[1] صنّف الغزّالي في كتابه "إحياء علوم الدين" عددًا كبيرا من العلوم النقلية والعقلية إلى محمودة ومذمومة، وقد أورد في قسم المذموم من العلوم كلّ علم "مخالف للشرع والدين الحق" فكلّ علم يُقصد به بيان صحة القرآن والسنة يُعتبر محمودًا، أما إذا خرج إلى غير ذلك من نحور الفلسفة وعلم الكلام وتصنيف الفرق والمقالات فهي تدخل في خانة العلوم المذمومة والبدع التي لا طائل من ورائها، إضافة إلى أنّ القرآن والأخبار قد اشتملا على كلّ ما ينفع من العلوم، ولذلك فإنّ كلّ علم خارج عن هذين المصدرين لا طائل من ورائه ولا نفع "فإن قلت: فلِمَ لم تورد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبيّن أنهما مذمومان أو محمودان؟ فاعلم أنّ حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إمّا مجادلة مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانهن وإمّا مشاغبة بالتعلّق بمناقضات الفِرَق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطّباع وتمجّها الأسماع..."
الغزالي، أبو حامد. (2008). **إحياء علوم الدين**. القاهرة: المكتبة التوفيقية. ج1. ص40.
كما يجدر التذكير أيضا أنّ ابن خلدون في مقدمته كان قد سلك نفس توجّه الغزالي وأبطل الفلسفة والمنطق ومن ينتحلهما من العلماء والفلاسفة في فصل عنوانه "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" انظر: ابن خلدون، عبد الرّحمان. (2004). **المقدمة**. (ط1). (تحقيق حامد أحمد الطّاهر). القاهرة: دار الفجر للتراث. ص-ص 660-666.

بالدّين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام. وهذا كلامُ من لو أنعم النّظر واستقصى الحال لوقف على ما عليه فيه، وعرف ما لهُ منه، فكان يستبدل بالخلاف وفاقًا وبالمنازعة خلافًا" (التوحيدي، 1323ه، ص191).

ولم يكن التوحيدي يحفلُ بما انتشر في عصره من أدب المفاضلات نثرًا وشعرًا، وصراعات كانت تقوم بين العرب والفرس وأهل الهند وغيرهم من سائر الأمم، فقد كان التوحيدي يعتبر أنّ لكلّ أمّة علومًا وفضائل، كما أنّ لديها نقائص ومساوئ، وقد عبّر عن هذا في جوابه عن سؤال الوزير ابن العارض الشيرازيّ "أتفضّل العرب على العجم، أم العجم على العرب؟"، يجيب التوحيدي بقوله: "فلكلّ أمّة فضائل ورذائل، ولكلّ قومٍ محاسنٌ ومساوٍ، ولكلّ طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأنّ الخيرات والفضائل والشّرورَ مُفاضة على جميع الخلقِ مفضوضة بين كُلّهم" (التوحيدي، 2018، ص87).

ساهمت هذه البيئة التي عاش فيها التوحيدي في ازدهار أدب الجدال والمناظرات، وانتشار المسامرات الفكرية في مجالس الوزراء والخلفاء وبيوت المثقفين، ومن الطريف أنّنا نجد في تلك الحلقات العلمية التي كان التوحيدي شاهدًا عليها، المسلم والمسيحي واليهودي والمجوسيّ يتحاورون ويتجادلون في شتّى صنوف العلوم في مشهد قلّ أن نجد له مثيلا في عصرنا، وكان من ثمار هذه الحلقات الفكرية أن ترك لنا التوحيدي كتابين شاهدين على هذه الأجواء الحضارية الراقية التي تميزت بها بغداد في القرن الرابع الهجريّ خاصة، فالكتاب الأوّل بعنوان "الإمتاع والمؤانسة" وهو في الأصل تدوين لأربعين ليلة قضاها التوحيدي في حضرة الوزير "أبي عبد الله العارض"، بمسعى ووساطة من صديق التوحيدي "أبي وفاء المهندس". أما ظروف الكتابة وأسبابها، فقد جاءت استجابة لطلب الوزير الذي أراد استقطاب التوحيدي ليكون جليسه ومؤنسه، يبثه من عجائب الحكمة، ونوادر الأدب، وتحليلات الفلسفة، ونقد أحوال المجتمع والسياسة في ذلك العصر. وكان الدافع وراء التدوين هو رغبة "أبي وفاء المهندس" في توثيق ما دار في تلك المجالس لتعميم الفائدة[2]،

[2] "ذلك أنّ أبا الوفاء المهندس، كان صديقًا لأبي حيان وللوزير أبي عبد الله العارض، فقرّب أبو الوفاء أبا حيّان من الوزير، ووصله به، ومدحه عنده، حتى جعل الوزيرُ أبا حيّان من سُمّاره، فسامره سبعًا وثلاثين ليلة كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلة في مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيّان. ثمّ طلب أبو الوفاء من أبي حيّان أن يقصّ عليه كلّ ما دار بينه وبين الوزير من حديث، وذكّره بنعمته عليه في وصله بالوزير".
ن.م. ج1. ص 8.

فكتبها التوحيدي بأسلوبه السردي المبدع، محولاً تلك المسامرات من أحاديث شفهية عابرة إلى سجلٍّ معرفي ضخم، يعكس اضطراب أحوال المثقف في ظل السلطة، ويمزج فيه بين متعة الحكاية وعمق التفكير المنطقي.

أمّا الكتاب الثاني وعنوانه "المقابسات" فقد جمع فيه التوحيدي مائة وستة مقابسة، و"المقابسة أن يشترك اثنان أو أكثر في محاورة علمية، فيأخذ أحدهم العلم عن الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم" **(التوحيدي، 1989، ص 13)**. وقد جاء في لسان العرب: "اقتبست منه نارًا، واقتبستُ منهُ علمًا أيضا، أي استفدته، والقوابسُ الذين يقبِسون النّاس الخير يعني يُعلّمون. وأتانا فلان يقتبس العلم فأقبَسناهُ أي علّمناهُ"**(ابن منظور، 2005، ص8)**. أما طبيعة هذه المقابسات ومواضيعها، فهي حوارات ومجادلات بين عدد من المفكّرين والفلاسفة والمناطقة واللغويين حول مسائل فلسفية ولغوية ودينية، كما تتخللها فصول مختارة من كتب الفلاسفة وشروح لها، ودروس ألقاها أبو سليمان المنطقي أو يحي بن عديّ فقام التوحيدي بتدوينها وجمعها في هذا الكتاب، ويقدّر بعض الباحثين أن هذه المقابسات قد جُمعت في بغداد بين سنة 360 و390 هجريّا**(التوحيدي، 1989، ص ص 13-14)**. تكمن أهمية كتاب المقابسات في أنّه مثّل سجلاً فريدًا دُوّنت فيه عديد الآراء لجيل كامل من مفكري بغداد وفلاسفتها آنذاك، وقد قام التوحيدي بصياغتها بأسلوب أدبيّ مميّز، ولعلّ هذا ما جعل كتاب المقابسات يقرّب المسائل الشائكة للفلسفة والمنطق من جمهور الأدباء والمثقفين على نطاق واسع "ولمّا عبّر أبو حيان عن قضايا الفلسفة بأسلوب بليغ، وصاغ مسائلها صياغة أدبية مشرقة، تسرّبت إلى جمهور المثقفين والأدباء، وقربت من متناول أفهامهم، ولعلّ هذا هو أخطر آثار المقابسات. لقد كانت دراسة الفلسفة منحصرة بعدد قليل من الأفراد في كلّ جيل، ولمّا ألّف أبو حيّان المقابسات صار الناس، ولعلّ ذلك لأوّل مرّة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يقرؤون الفلسفة وكأنها باب من أبواب الأدب، وفنّ من فنونه"**(ابن منظور، 2005، ص19)**.

2- فضاء "المؤانسة" وتدبير الاختلاف في مجلس الوزير

ضمّت نصوص الإمتاع والمؤانسة شتى صنوف العلوم من فلسفة وأدب وفن وتاريخ ولغة في عصر التوحيدي، حيث كان يتدارسها جيل المثقفين ويتحاورون حولها، ولكننا سنركّز هنا على نصّين أو ليلتين من ليالي المؤانسة برزت فيهما روح الاختلاف والتعايش الإنساني الحضاري بين المختلفين دينيا وعرقيّا وفكريّا، كما وفّر شكل الحوار وهو "المناظرة" في كثير من نصوص الإمتاع بيئة

ساعدت على قبول الآخر واكتشاف ثقافته ونبذ التعصّب والانغلاق اللّذين ميّزا فترات كثيرة من تاريخ العرب والمسلمين، فقد "عُدّت المناظرةُ بوصفها شكلاً من أشكالِ التَّواصُلِ المبْنِيِّ على التَّعارُضِ مجالا رحبًا لمعالجةِ ثقافةِ "الآخرِ" في علاقتِها بثقافَةِ "الأنَا"، وما تُثيرُهُ من هوّةٍ سحيقةٍ بين الوافدِ والموروثِ والدَّخيلِ والأصِيلِ؛ إذ تحوَّلَ الصِّراعُ إلى نَمطٍ ثقافيٍّ يسعى إلى تأسيسِ خِطابِ رَحْبٍ ومنفتحٍ يشملُ الرَّأي والرَّأي الآخرَ، ويُحاورُ الثَّقافاتِ المختلفة، ويؤسِّسُ لبناء المعرفةِ المتعدِّدةِ بعيدًا عن التعصُّبِ والإقْصَاء والتّزمت. ومن ثمّ، يُعبّر هذا النّوع الخطابي عن رؤية أدبية فنّية قائمة على إتاحة الفضاء الرّحيب لتدبير قضايا الخلاف، ومناقشة الآخر، ومساءلته والانفتاح على ثقافته وهُويته"(الطيبي، 2002)

أ- الليلة الثامنة: مناظرة النّحو والمنطق

مثّلت مناظرة الليلة الثامنة من كتاب "الإمتاع والمؤانسة" المختبر الحقيقي لقياس قدرة الفكر العربي على استيعاب المكونات المعرفية المغايرة؛ فهي تتجاوز كونها مجرد مجادلة عابرة، لتتحوّل إلى مقابلة بين مرجعيتين: هوية الموروث البياني العربي (يمثله أبو سعيد السيرافي)، وسلطة الوافد الفلسفي اليوناني (يمثله أبو بشر متى بن يونس). إن إدارة هذا التباين داخل مجلس الوزير ابن الفرات، بحضور أعيان العصر وفقهائه ومترجميه، تعكس نضج آليات تدبير الاختلاف في القرن الرابع الهجري، حيث تحول الجدل من رغبة في الإقصاء إلى محاولة جادة لرسم حدود التداخل والاشتباك بين العلوم.

تبدأ الليلة الثامنة بإشارة رمزية بالغة الدلالة، وهي رسالة "وهب بن يعيش الرقي اليهودي"، التي تجسد انخراط كافة الأطياف الفكرية في القلق المعرفي المشترك حول "طريق الحكمة". ومن هنا تنبثق المناظرة الكبرى حين يعرض الوزير ابن الفرات رأي متى بن يونس في المنطق الذي يقول فيه: "لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين، إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه" (التوحيدي، 2018، ص117). يعرض الوزير على الحاضرين مناظرة متّى بن يونس، فيتدخّل السيرافي في هذه اللحظة ليعلن عن رغبته في مناظرة السيرافي، ونتواصل الأسئلة والأجوبة بينهما إلى أن تنتهي المناظرة. يكمن جوهر هذا اللقاء في تفكيك مركزية العلم الوافد وإعادته إلى حاضنته اللغوية؛ فالسيرافي ببراعته الحجاجية لم يرفض

"المنطق" باعتباره فعلاً عقليًّا، ولكنّه رفض حالة الاستلاب أمام نتاج بيئة أجنبية لم يتقنها المترجمون أنفسهم إلا عبر وسائط سريانية وصفها السيرافي بأنها "تُحوّل المعاني" وتُفقدها دقتها الأصلية، يقول السيرافي في جوابه لمتّى بن يونس: "أنتَ إذن لستَ تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلّم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان. فكيف صرتَ تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عفَتْ منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها؛ على أنّك تنقُل من السريانية، فما تقول في معانٍ متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه على أخرى عربيّة؟"**(التوحيدي، 2018، ص120)**.

يتلخّص الإشكال المعرفي الذي طرحه السيرافي في أن العقل لا يعمل في فراغ، فهو رهين اللغة التي تحمله؛ ومن ثم فإن التجسير بين الثقافات لا ينجح إلا إذا تم "توطين" المعاني الوافدة داخل النظام البياني المحلي. وقد تجلى ذلك في إحراج السيرافي لمتى بن يونس في مسائل دقيقة من لغة العرب (كأحكام حرف الواو)[3]، مبرهنًا على أن الذي يدعي امتلاك "ميزان العقل" يظل عاجزًا عن التأثير الفعّال إذا جهل أدوات البيان في البيئة التي يخاطبها. يمثّل هذا الموقف النقدي تجسيدًا لندية الموروث اللساني أمام الوافد الفلسفي، حيث يُطالَبُ الفكرُ القادمُ بالاعتراف بسلطة اللغة الوافد عليها شرطًا ضروريًّا للفهم والتعايش، فلا فلسفة بلا لسان، ولا تجريد بلا بيان. كما يعبّر السيرافي في جوابه عن إيمانه بنسبيّة المعرفة وجواز الصواب والخطأ على المشتغلين بها، مهما كانت درجة علمهم وتفوقهم فيها، ويبيّن هذا مستشهدًا باليونانيين "..بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء ويخطئون في أشياء، ويعلمون أشياء ويجهلون أشياء، ويصدقون في أمور ويكذبون في أمور، ويحسنون في أحوال ويسيئون في أحوال؛ وليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم، وقد أخذ عمّن قبله كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجّة على هذا الخلق الكثير والجمّ الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم؛ ومع هذا فالاختلاف في الرّأي والنظر والبحث والمسألة سنخٌ (أي أصلٌ) وطبيعة"(التوحيدي، 2018، ص121).

[3] يوجّه السيرافي السؤال إلى متى بن يونس قائلا: "أسألك عن حرف واحدن وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميّزة عند أهل العقل، فاستخرج انت معانيَه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تُدِلُّ به وتُباهي بتفخيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟"
ن.م. ص 122.

إضافة إلى محتوى المناظرة وأهميتها، فإننا نلمس من حيث شكلها تأثرا كبيرا للتوحيدي- وهو تلميذ مدرسة السجستاني- بالفلسفة الأفلاطونية [4]، وخاصة في شكل المحاورات وطريقة طرح الأسئلة وتوجيه الحوار، من قبيل: ما تقول في كذا؟ أو أخبرنا عن كذا؟ أو "فحدّثني عن كذا" أو" ما تقول في قول القائل..؟، وأيضا في طريقة الحكم على المختلف وتصويبه لآرائه وتنبيهه إلى خطئه أحيانا، فنرى السيرافي يقول لمتى بن يونس: "أفتيت على غير بصيرة واستبانة" أو "أخطأت وتعصبتَ وملتَ مع الهوى"، ويكتفي أحيانا بقول "أخطأت"، ليسترسل في شرح وجهة نظره وبيان خطأ المحاور.

يظلّ الفضاء العام للمناظرات في الإمتاع والمؤانسة نموذجًا للانفتاح المعرفي؛ إذ لم تنتهِ الجلسة بنفي الآخر، وإنّما انتهت بـ "ترسيم المواقع"، فقد أثبت التوحيدي في تدوينه لهذه الليلة أن المغايرة هي سنة طبيعية، وأن القيمة الحقيقية تكمن في الاعتراف بشرعية التباين. فالسيرافي استخدم أدوات منطقية ليفحم خصمه، بينما استمر متى بن يونس في شرح أرسطو، مما خلق بيئة من الحوار الثقافي التي تزاوج بين عمومية المعنى العقلي وخصوصية اللفظ العربي. هكذا تتحول الليلة الثامنة من مجرد انتصار للنحو إلى وثيقة فكرية تؤسس لبناء مشترك إنساني، يرى في العلوم أصداءً يتردد بعضها في بعض، وفي الاختلاف مجالاً رحبًا يغني "الأنا" بمحاورة "الآخر" دون ذوبان أو انغلاق.

ب- الليلة السابعة عشرة: مناظرة الفلسفة والشريعة

إذا كانت مناظرة السيرافي ومتى بن يونس قد رسمت حدود "اللغة والمنطق"، فإن الليلة السابعة عشرة تذهب بالنقاش إلى منطقة أكثر حساسية، وهي محاولة الجمع بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية. يشير التوحيدي في هذه الجلسة الحوارية (التي جمعت الوزير وأبا سليمان المنطقي والحريري والبخاري وغيرهم)؛ إلى جماعة "إخوان الصفاء"، الذين حاولوا في رسائلهم الشهيرة إحداث نوع من المصاهرة المعرفية بين الفلسفة والشريعة "وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال"، ذاهبين إلى أن "الشريعة قد دُنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية

[4] "يتبيّن لنا أنّ مدرسة السجستاني كانت مدرسة أفلاطونية واضحة، شغل سقراط وأفلاطون المكان الأكبر كأستاذين كبيرين يستهدي بهما رجال تلك المدرسة".
التكريتي، ناجي. (1982). **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكّري الإسلام**. (ط2). بيروت: دار الأندلس. ص 298.

والمصلحة الاجتهادية"(التوحيدي، 2018، ص7). وهنا يبرز دور أبي سليمان المنطقي السجستاني منظّرًا يسعى لترسيخ التمايز الواعي بدلاً من الخلط المشوّه بين الحكمة والشريعة.

يقدم السجستاني رؤيةً تتجاوز الانغلاق، لكنها تحذر من "التلفيق المعرفي" الذي يُفقد كل تيّار خصوصيته. فهو يرى أن لكل من الفلسفة والشريعة حيزًا معرفيًّا مستقلاً وأنّ الشريعة حقّ والفلسفة حقّ كذلك؛ فالشريعة مأخوذة عن الله بوساطة الوحي، وهي "طب المرضى" الذي يهدف إلى إصلاح العامة وتقويم السلوك بالوعد والوعيد، بينما الفلسفة هي "طب الأصحاء" التي تعنى بحفظ الصحة النفسية والارتقاء بالعقل عبر البرهان "الشريعة طبّ المرضى، والفلسفة طبّ الأصحّاء، والأنبياء يطلبون للمرض حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريَهُم مرضٌ أصلاً"(التوحيدي، 2018، ص12). لا يهدف توصيف السجستاني إلى المفاضلة بين الفلسفة والشريعة بقدر ما يهدف إلى إدارة التعددية المعرفية داخل المجتمع؛ فالأنبياء مبعوثون بالحق الإلهي الذي يسكن إليه العقل، والحكماء كادحون بجهودهم البشرية لاكتشاف سنن الوجود.

يتبيّن هنا رفض السجستاني لتحويل الفلسفة إلى "دين جديد" أو جعل الدين تمرينًا منطقيًّا بحتًا، فهو يدعو إلى اعتراف متبادل بالوظيفة الروحية والمعرفية لهذين الرّافديْن؛ فالفيلسوف يجب أن يتبع النبي في دائرة العبادة والتقوى، وعلى المتدين أن يفسح المجال للنظر العقلي في "صناعة الحكمة". هذا الفصل المنهجي الذي ينادي به السجستاني يمثّل في حقيقته نوعا من التواصل، لأنه يمنع الصدام الهدام ويؤسس لتكامل الوظائف؛ حيث يُستعمل العقل لاستنباط ما سكت عنه الوحي، ويُستعمل الوحي لإنارة ما يعجز عنه العقل، لكن "على الرّغم من هذا التّباعد بين "الحكمة" و"الدّين" فإنّ أبا حيّان حاول أن يؤسس لتوافق معرفيٍّ بينهما، عبر فتح تواصل فكري ومواجهة حجاجية، وقد عُدّت هذه المواجهة بمثابة مظهر من مظاهر حوار الحضارتين العربية واليونانية"(الطيبي، 2002).

تبرز في هذا السياق قدرة التوحيدي على نقل أصداء المثاقفة بين جيل كامل من المفكرين (أمثال المقدسي والحريري، البخاري، السجستاني، إخوان الصفاء...)، مبرزًا كيف أن محاولات توطين الحكمة اليونانية كانت استجابة لضرورة بناء المشترك الإنساني، فالحق -عند التوحيدي وجماعته- لا يضاد الحق، والاختلاف في طرق الوصول لا يعني القطيعة، ولكنّه يعني تنوع النوافذ المطلة على

الحقيقة الواحدة. وبذلك، تتحول هذه المقابسات من كونها مجرد حوارات نخبوية إلى ميثاق للتعايش الفكري والتسامح الذي يعني في جوهره قبولا لشرعية الاختلاف، بمعنى "أنّ الطرف المتسامح يترك حرية التعبير عن الآراء المخالفة له، دون أن يعني ذلك ضرورة تخليه عن التعبير عن قناعاته والدفاع عنها والعمل على نشرها، لكن عليه أن يمتنع عن فرضها بأي وسيلة من وسائل الإكراه" (الوريمي، 2015، ص13) حينئذ، يمنح الإنسان الحق في أن يكون مؤمناً بقلبه، فيلسوفًا بعقله، دون أن يهدم أحدهما الآخر، وهو ما يمثل ذروة النضج في تدبير الاختلاف المعرفي في عصر التوحيدي.

3- "المقابسات" وبناء المشترك الإنساني

إذا كانت مناظرات "الإمتاع والمؤانسة" هي فضاء المجتمع والسياسة، فإن "المقابسات" هي فضاء الحكمة الخالصة والبحث عن اليقين المشترك، فقد حفلت "المقابسات" بدعوات صريحة للعيش المشترك، حيث ركّز التوحيدي على قيمة الإنسان ومركزيّته، هو ما جعله يستحق لقب "العالمي الفرد" [5] بعبارة الباحث الإسباني "خوان باتشيكو" Juan Antonio Pacheco[6]. يرى التوحيدي أنّ الحوار الديني يجب أن يفضي إلى تكامل معرفي، حيث لا يمكن للفقيه أن يستغني عن الفيلسوف، ولا للعربي أن يتجاهل إرث العجم. ولعلّ أبرز مثال يؤكّد على قمّة الانفتاح الحضاري وقبول المختلف في كتاب المقابسات، هي المقابسة الحادية عشرة.

ينتقل بنا أبو حيان التوحيدي في "المقابسة الحادية عشرة" إلى أفق رحب من آفاق التواصل الحضاري، حيث لا يكتفي بالدعوة إلى قبول الآخر دينيًّا أو عرقيًّا كمجرد استحقاق أخلاقي، ولكنه يؤسس لهذا القبول عبر رؤية فلسفية عميقة تجعل من الاختلاف قانونًا طبيعيًّا لا مفرّ منه.

---

[5] يفسّر الباحث خوان باتشيكو عبارة "العالمي الفرد" بأنّ "فكر التوحيدي مُترع باقتراحات وتوا شجات من كلّ ضرب، ترتكز في مفترق طريقين: الإنسان بوصفه فردًا، والفرد باعتباره كائنًا اجتماعيًّا. وبتلاقي الموقعين المعرفيّين، ينجم الفعل الفرديّ في محيطه الثقافي من جهة، ومن جهة أخرى ينجم تأثير ذلك المحيط في الفرد، داخلاً في صراع القوى التي تختانه، وفي الوقت ذاته تجعله عالميًّا".
باتشيكو، خوان أنطونيو. (1995). **أبو حيان التوحيدي أو العالميّ الفرد.** (ترجمة عبد اللطيف عبد الحليم). **مجلة فصول.** العدد 3، ص 48، 55.

[6] خوان أنطونيو باتشيكو، وُلد سنة 1948، هو كاتب إسباني مهتمّ بدراسة الفكر الإسلامي والاتصال بين الحضارات، خصوصا بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية، من أهمّ أعماله: "ابن رشد: سيرة فكرية".

ففي هذا الحوار بين القطبين الأدبيين أبي إسحق الصابي (ت384هـ) وأبي الخطاب الصابي (توفي قبل 369هـ) وهما من الصابئة الحرانيين، يطرح التوحيدي فكرة "الدائرة العقلية"، وهي استعارة هندسية توحي بأن الحقيقة ليست ملكًا لأحد، فهي فضاء دائري يتسع لكل المذاهب والنحل، "اعلم أنّ المذاهب والمقالات والنّحل والآراء، وجميع ما اختلف الناس فيه وعليه، كدائرة في العقل، فمتى فرض فيها قولٌ وجعل مبدأ للأقوال انتُهِيَ منه إلى آخر ما يمكن أن يُقال..." (التوحيدي، 1989، ص92). إن القول بأن الآراء "كدائرة في العقل" يعني أن كل ما قيل أو سيقال هو جزء من احتمالات العقل البشري، مما ينزع صفة "الشذوذ" عن أي مذهب مخالف، ويجعل من التعددية سمة أصيلة في الوجود الإنساني.

وفي فقرة أخرى من هذا الحوار، يربط أبو إسحاق الصابي بشكل طريف بين معتقدات الناس ومذاهبهم من جهة، والبيئة والظروف الطبيعية التي عاشوا فيها، "قال أبو الخطاب: هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة؟ قال: نعم لها نسبة قوية وعلاقة شديدة، ورباط متين إلى هذه الأمور التي تنظر فيها أو تطيف بها أو تطلّ عليها. ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس في حال من الأحوال، ولا سبيل من السبل، ولو أمكن ذلك لوُجد [...] فعلى هذا كلّ أحد ينتحل ما شاكله مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه، وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك عليه دأبه وديدنه" (التوحيدي، 1989، ص92-93).

تكمن عبقرية التوحيدي في هذا النص في ربط "المقالة" و"النحلة" (على لسان أبي إسحاق الصابي) بالمزاج والطينة والهواء؛ فهو يرى أن اختلاف الناس في عقائدهم ومذاهبهم هو صدًى لاختلاف أمزجتهم البيولوجية وطبائعهم المادية. فكما لا يمكن أن يكون الناس كلهم "طوال القدود" أو "ضخام الرؤوس"، فإنه من المستحيل -طبيعيًّا- أن يجتمعوا على مذهب واحد أو حدّ واحد. هذا الربط بين الفكر والطبيعة يمثل قمة التسامح الحضاري؛ لأنه يحول الخلاف من "صراع إرادات" أو "ضلال ديني" إلى "ضرورة طبيعية". فإذا كان المرء ينتحل ما "شاكل مزاجه ونبض عليه عرقه"، فإن لومه على معتقده يصبح لومًا للطبيعة نفسها، وهو ما يفتح الباب واسعًا للاعتذار للآخر وفهمه بدلاً من إقصائه أو تكفيره.

هذا المنظور يمنح التوحيدي ريادة في التأسيس لروح المثاقفة الكونية؛ فالقبول هنا لا يتوقف عند حدود الملل والديانات الإبراهيمية (كاليهودية والنصرانية والإسلام)، بل يمتد ليشمل كافة النحل

والآراء، فاستشهاد التوحيدي بحوار الصابئين (وهم طائفة لها خصوصيتها الدينية والفلسفية في ذلك العصر)، هو رسالة ضمنية على أن "مجلس التوحيدي" كان وطنًا لكل الأفكار، والتسامح هنا هو اعتراف بأن هذا الآخر هو نتاج طبيعي لتركيبة مادية وهواء وعناصر لا يملك تغييرها. يخرج التوحيدي من هذا الحوار بنتيجة مفادها أن "الطبيعة تعطي صورتها لكل شيء بحسب قبوله"، وهذا يعني أن كل حضارة أو ثقافة استقبلت الحقيقة بما تسمح به مادتها التاريخية وظرفها الجغرافي، مما يجعل التواصل الحضاري عملية اكتشاف لهذا التنوع لا عملية قولبة وتنميط.

كما يتجلى هذا النفس الإنساني المتسامح في جملة أبي إسحاق الصابي: "إنما يضيق مجمّ (أي صدر) أحدنا وينفسح مشرب الآخر، لأنّ الخاطر يسنح مرّةً ولا يسنح مرّةً، والقلب يتسع تارة ولا يتسع أخرى، واللسان ينطق وقتا ويمسكُ وقتًا" (التوحيدي، 1989، ص92) ، وهي جملة تختزل الفوارق الفردية والثقافية في مجرد سعة الخاطر وضيق القلب. يحرّر التوحيدي -من خلال تدوينه لهذه المقابسة- الفكرَ من ضيق الانتماء المذهبي، ليستبدله بأفق الحكمة المشتركة، فالإنسان عنده هو "ابن طينته ومزاجه"، وحق الاختلاف مكفول بقانون المادة والروح معًا. وبذلك، يقدم التوحيدي أرقى نماذج التواصل التي عرفها القرن الرابع الهجري؛ حيث يتحول الحوار من الجدل العقيم حول "من يملك الحقيقة؟" إلى التأمل العميق في كيفية تشكّل الحقيقة داخلنا.

لعلّ هذا التأسيس الفلسفي للاختلاف هو الذي سمح للتوحيدي أن يكون جسرًا بين العرب والفرس واليونان، وبين المسلمين والنصارى واليهود والصابئة، فقد آمن بأن "اتفاق الناس في حال من الأحوال" أمر ممتنع، ولذلك جعل من "الإمتاع المؤانسة" و"المقابسات" أدوات لتدبير هذا الامتناع، محولاً الصدام الحضاري إلى تعايش معرفي يغتني بتباين الرؤى، كما أنّ الروح التي تنضح من هذه النصوص هي روح ترفض المركزية الثقافية وتدعو إلى تعددية المشارب، مؤكدة أن جمال الوجود يكمن في ذلك النبض المغاير الذي يجري في عرق كل أمة وكل فرد، ليبقى التواصل هو الخيط الرّابط بين هذه الأطراف المتباينة داخل دائرة العقل الإنساني الكبير.

الخاتمة:

تعدّ تجربة أبي حيان التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة" و"المقابسات" وثيقة حضارية تؤكد أن التعددية كانت خيارًا معرفيًّا أصيلاً، فقد نجح التوحيدي في تحويل المجالس الوزارية من فضاءات

للسلطة إلى فضاءات "للمؤانسة المعرفية"، حيث يذوب التعصب أمام جلال الحكمة. إن الدرس الذي يتركه لنا التوحيدي هو أن التواصل الحضاري الحقيقي لا يقتضي ذوبان "الأنا" في "الآخر"، بل يقتضي بناء "دائرة عقلية" تتسع لكل المشارب، مؤمنة بأن النبض الإنساني واحد مهما اختلفت الطينة والهواء. وبهذا المعنى، تظل فلسفة التوحيدي بمثابة مقاومة معرفية ضد كل أشكال الانغلاق؛ فهي لا ترى في الاختلاف تهديداً للهوية بقدر ما تراه شرطًا كماليًّا للثراء المعرفيّ والإنسانيّ. إن استعادة التوحيدي اليوم هي استعادة لروح الحوار الذي يؤمن بأن الحقيقة موزعة بين الأمم، وأن المشترك البشري ينمو بقدر ما ننفتح على "مؤانسة" الآخر واكتشاف آفاقه.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- التوحيدي، أبو حيّان. (2018). الإمتاع والمؤانسة. (ط1). (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين). القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع.

2- التوحيدي، أبو حيّان. (1989). المقابسات. (ط2). (تحقيق محمد توفيق حسين). بيروت: دار الآداب.

3- التوحيدي، أبو حيّان. (1996). الصداقة والصّديق. (ط2). (تحقيق إبراهيم الكيلاني). دمشق: دار الفكر.

4- التوحيدي، أبو حيان. (1953). البصائر والذّخائر. (ط1). (تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر). القاهرة: لجنة التأليف والترجمة.

5- التوحيدي، أبو حيّان. (1323هـ). الأدب والإنشا في الصداقة والصديق، ويليه رسالة في العلوم له أيضا. مصر- الشرقية: المطبعة العامرة.

المراجع:

1- أركون، محمد. (2012). نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (ط2). (ترجمة هاشم صالح). بيروت: دار السّاقي.

2- باتشيكو، خوان أنطونيو. (1995). أبو حيان التوحيدي أو العالميّ الفرد. (ترجمة عبد اللطيف عبد الحليم). مجلة فصول. العدد 3، ص 48، 55.

3- التكريتي، ناجي. (1982). الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكّري الإسلام. (ط2). بيروت: دار الأندلس.

4- ابن خلدون، عبد الرّحمان. (2004). المقدمة. (ط1). (تحقيق حامد أحمد الطّاهر). القاهرة: دار الفجر للتراث

5- كرد علي، محمد. (2012). أمراء البيان (ط1). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

6- أمين، أحمد. (1969). ظهر الإسلام. (ط5). بيروت: دار الكتاب العربي.

7- الطيبي، كريم. (2002). قضيّة حوار الحضارات عند أبي حيان التّوحيدي؟! شمولٌ في الرؤية وعمقٌ في التفكير. مجلّة الرافد الإلكترونية.

8- ابن عديّ، يحي. (1994). تهذيب الأخلاق. (تحقيق الأب سمير خليل اليسوعيّ). القاهرة: مؤسّسة القدّيس أنطونيوس.

9- الغزالي، أبو حامد. (2008). إحياء علوم الدين. القاهرة: المكتبة التوفيقية.

10-ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. (2005). لسان العرب. (ط5). بيروت: دار صادر.

11-الوريمي، ناجية. (2015). الاختلاف وسياسة التسامح، بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون. المغرب: المركز الثقافي العربي (بالتعاون مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود).

فلسفة الحوار الحضاري من منظور فلسفة فرانكفورت النقدية

Civilizational Dialogue through the Lens of Frankfurt School Critical Theory

أ.د. بن شعيب بلقاسم، البريد الالكتروني المهني: b.benchiab@lagh-univ.dz

أ.د. مولاي ناجم، البريد الالكتروني المهني: n.moulay@lagh-univ.dz

كلية العلوم الاجتماعية (قسم الفلسفة)، جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)

مخبر الانتماء: مخبر الفلسفة وتنمية المجتمع.

ملخص:

يعتبر الحوار الحضاري بين الشعوب ذا قيمة إنسانية وفكرية معتبرة، إذ يتجلى ذلك في مختلف الفنون واللغات التي على أساسها يكون التواصل السوسيولوجي، ذلك أن أساليب الحوار تقتضي التفاهم والتعايش وتعزيز الوجود الإنساني بطرق أكثر تقبلا للمشاركين في العملية الحوارية بأسلوب أو بآخر، وتعتبر مدرسة فرانكفورت النقدية إحدى المدارس الفكرية والفلسفية التي اهتدت إلى الحوار السوسيولوجي والسياسي على أساس اختلاف الأعراق والأجناس، وبذلك يكون الحوار مفتاحا للتخاطب اللغوي وأسلوبا من أساليب الإقناع والحجة، وبما أن الحوار الحضاري يكون بين الثقافات والحضارات فإنه يستلزم وجود الأسس الأخلاقية والإ يتيقية التي تقتضي البحث عن أدوات بناءة لنقاش هادف وبناء، وكل ذلك تطرقت إليه مدرسة فرانكفورت بالتحليل والنقد والاختلاف وإعطاء البدائل والقرائن التي تصوغ لوجود ثقافة حوارية مبنية على الفضاء العام. إن أولوية وجود الحوار والفنون الجميلة وتعدد اللغات والثقافات والقوميات والهويات، يعتبر سبيلا يقتضي وجود حوار الحضارات عبر حوار الشعوب والأديان من أجل إحقاق التفاهم الإنساني التكامل الاجتماعي الوجودي للإنسان، لم يكن الحوار إلا هدفا لبناء قاعدة تتصرف وفق شروط الحوار وأهدافه التي هي أخلاقية فكرية مبنية على أسس سليمة ومنهجية واضحة المعالم.

الكلمات المفتاحية: الحوار الحضاري، التعايش، التفاهم، المجتمع، الفن.

Abstract :

Civilizational dialogue among peoples constitutes a profound humanistic and intellectual value, manifesting itself most vividly through the arts and languages that structure sociological communication. Dialogue, in this sense, is not merely an exchange of words but a normative and ethical practice that presupposes mutual recognition, coexistence, and the enhancement of human presence in forms that are inclusive and receptive to all participants in the dialogical process.

Critical Theory, as developed by the Frankfurt School, offers a compelling philosophical framework for examining the sociological and political dimensions of dialogue within contexts marked by racial, cultural, and civilizational plurality. By foregrounding critique, rational deliberation, and emancipatory praxis, this tradition conceives dialogue as a linguistic medium of communication and a rational procedure grounded in argumentation and persuasion. Within this perspective, dialogue becomes both a methodological instrument and an ethical commitment aimed at overcoming domination and fostering communicative rationality.

Civilizational dialogue, insofar as it unfolds between cultures and historical formations, requires solid moral and ethical foundations capable of sustaining constructive and purposeful deliberation. The Frankfurt School's analytical and critical approach—through its interrogation of ideology, power structures, and the public sphere—articulates alternatives that support the emergence of a dialogical culture rooted in shared spaces of communication. Such a culture presupposes the vitality of the public sphere as a locus for free and rational exchange.

The primacy accorded to dialogue, alongside the recognition of fine arts, linguistic diversity, and the plurality of cultures, nationalities, and identities, underscores the necessity of fostering dialogue among civilizations through sustained engagement among peoples and religions. This endeavor ultimately aims at achieving genuine human understanding and existential social integration. Dialogue, therefore, is not an incidental practice but a foundational objective—an ethical and intellectual project governed by clearly defined methodological principles and normative commitments that seek to secure a more just and integrative human coexistence.

Keywords: Civilizational dialogue; coexistence; mutual understanding; society; art.

1- مقدمة:

يبدو أن حوار الحضارات كان منطقا فعليا جادا ذلك أنه كان على الحضارات أن تستلهم الدور المنوطي بها من أجل بناء التعايش السلمي بين الشعوب والكيانات على اختلاف مشاربهم وعقائدهم، وكان حوار الحضارات قد أخذ مجراه على يد فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية لما له من أهمية بالغة في إيجاد الحلول التي تنعكس إيجابا على الحضارات وخاصة الغربية منها وعلاقتها بالحضارة العربية الإسلامية لاعتبارات دينية وجغرافية واسعة. ومع ذلك فكان الحوار عبر التواصل الأخلاقي والنقاشي والسوسيولوجي مع عقلنة الحوار وجعله حوارا يمس الذات الفردية والجماعية من أجل حوار يتفادى الصدام والصراع بين الحضارات، وذلك ما عملت عليه مدرسة فرانكفورت النقدية من تأسيسها لفكر اجتماعي حافظ على الأخلاق والنقاش العامة وأطر العدالة الاجتماعية والكونية بين الأمم والحضارات.

ومن هنا يمكن القول أن إشكالية البحث تمحورت على السؤال التالي:

كيف كان التماهي المزدوج عند مدرسة فرانكفورت النقدية بين العقل التواصلي وحوار الحضارات؟ وكيف يمكن عقلنة الحوار عبر التواصل الإ يتيقي بمنظور مدرسة فرانكفورت؟ وما نتائج ذلك الحوار الحضاري على أطر الدولة الكونية في المدرسة ذاتها؟

2- منهجية البحث:

لقد اتسمت منهجية البحث بالتطرق إلى وضع عنوان رئيسي تجلى في حوار الحضارات من منظور مدرسة فرانكفورت النقدية بالإضافة إلى وضع ملخص عام لهذا البحث تبعه كلمات مفتاحية كمقدمة تناولت تمهيدا عاما للموضوع حول الحوار بين الحضارات عند مدرسة فرانكفورت النقدية وانتهت المقدمة بإشكالية رئيسية حول الموضوع، فإشكاليات فرعية خصت جوانب الموضوع وعناصره على العموم فكان العنوان الفرعي الأول قد عنون بـ: التماهي المزدوج بين حوار الحضارات

والعقل التواصلي، أما العنوان الثاني فكان كالآتي: ازدواجية العلاقة بين إيتيقا النقاش والحوار الحضاري، أما العنوان الأخير فعكفنا على عنونته بـ: ما بين الحوار النقاشي والحوار الحضاري.

وفي الأخير ختم البحث باستنتاج وخاتمة تطرقنا فيها إلى نتائج حوار الحضارات على الحضارة العربية الإسلامية على وجه الخصوص وانعكاسات ذلك على مختلف الحضارات.

3- التماهي المزدوج بين حوار الحضارات والعقل التواصلي:

إن عقلنة الحوار في مدرسة فرانكفورت النقدية يتجلى في ذلك التفاوت الطبيعي بين الأجيال الناشئة حول تطور وجود الحوار الحضاري من العقل إلى التواصل. وعقلنة الحوار بالتفاهم والتذاوت والإيتيقا، وهنا يشتغل أصحاب مدرسة فرانكفورت على الحوار الثقافي باتجاه العدالة الكفيلة التي ما فتئت تضمحل وتندثر بين الأمم. "إن صراع الثقافات يتبع إذا مشروعا طموحا جدا فهو يحاول أن يشرح لنا الطبيعة الداخلية جدا للعالم اليوم وغدا، ما الذي يدفع الغالبية العظمى من البشر للتصرف، بل وفي الواقع -للتفكير- وهذا حسب هنتغتون يشكل تطور وحدود التراكم الأكبر للبشرية الموجودة على الأرض، أي الثقافات التي تشكله من خلال التقارب التاريخي والقيم المشتركة، والأساليب المتباينة، وتصور العالم، وطرائق التفكير الاجتماعية والسياسية، ومن المثير أن هنتغتون يجمع ثقافته العالمية حول الأديان وبالنظر إلى اتجاهاته العلمية في الكثير من بقاع العالم، فإن ذلك يبدو مفاجئا، ولكن هنتغتون يدفع بهذا للألوهية في المجتمعات الحدثية جانبا، ويشمل الأصولية الدينية بوضعها الاتجاه الأهم والأكثر حسما، وهذا قرار إشكالي" (هارالد، 2005، صفحة 24).

إن حوار الحضارات بذلك يشكل نسقا إنسانيا حضاريا بعيدا عن أي واقع يشوبه الفراغ أو الصراع السياسي أو التعايش الاجتماعي، وهو بذلك يرى في الحوار بعدا أساسيا للتفاهم والتذاوت وتحقيق الغايات بين الدول والشعوب لإحقاق التعايش. "وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع قومي يسعى إلى احترام المستقبل. وذلك أن يخترع الجميع مستقبل الجميع. إن التجارب الحالية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية كتجارب غاندي وتجربة الثورة الصينية وتجارب

اللاهوتيين في التحرر يتيح لنا أن نرسم اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي والعشرين، مشروع الأمل" (روجيه، 1999، صفحة 10).

"ذلك أن مشروع الأمل يستلزم كما يخلق نسيجا اجتماعيا جديدا، وكما يخترع مفهوما سياسيا جديدا، أن نمنحه بعدا جديدا، وأن لا نتكلم عن منظور فردي، بل على منظور جمعي، منظور مشاركته لا نتكلم على الإنسانية في السلطة، والانخلاع كما هو الحال في الديمقراطية التمثيلية في العقائديات التكنوقراطية، حيث يصدر كل شيء من الأعلى".

إن مدرسة فرانكفورت تجد نفسها أمام أبعاد مختلفة لما كان عليه، فمدرسة فرانكفورت النقدية اختلف مفكروها وفلاسفتها حول حوار الحضارات من باب نقد العقل التقني والأداتي وهروب مدرسة فرانكفورت إلى الحوار لما يبدي من التعايش الجاد والعقلنة التواصلية والحوار الإ يتيقي من باب الفضاء العمومي، فحسب مدرسة فرانكفورت تكون "ممارسة التفكير يجب أن تكون منفتحة نحو تواصل عمومي. فالبناء الذاتي للرأي يكون على مستوى التعايش والجدل، للتمييز بين الأفكار العقلانية التفاعلية للممارسة، والأخرى غير العقلانية، فالإطار الذي يتحرك فيه الفضاء العمومي الكانطي هو إطار بينذاتي وليس ذاتيا محضا، وفي هذا الصدد فما تمثله الدعاية بالنسبة للسياسة هي ما يمثله الفكر اعتمد بالنسبة للإستيطيقا، فالحكم السياسي لن يحتاج إلى أن يتوحد مع نفسه ما دام الفرد من وجهة نظر سياسية برأيه تكون الإستيطيقا هي جزء من الناس" (علوش، 2013، صفحة 71).

تتجه مدرسة فرانكفورت النقدية إلى الفعل التواصلي وتحديد القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. "فالبعد الاجتماعي يتجاوز الفعل الأداتي، أبدع هابرماس مفهوم الفعل التواصلي لمحاولة تنميته البعد الموضوعي والإنساني للعقل. إنه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المتعلق بالعقل الأداتي الوظيفي، الذي يبتعد عن الواقع، فالعقل لم يعد جوهرا ، سواء أكان الجوهر ذاتا أو موضوعا، بل فاعلية، فالفعل التواصلي صاغه هابرماس لمحاولة بلورة إجماع يعتري المساواة داخل فضاء عمومي، ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في مجهود جماعي قائم

على التواصل والتفاهم. وهذا التفاهم لا يمكن تحقيقه إلا من خلال اتفاق مؤسس على أساس عقلاني" (علوش، 2013، صفحة 83).

وهنا تتجه مدرسة فرانكفورت إلى اعتبار الحوار هو السبيل الوحيد لإحقاق العدالة الاجتماعية والتكافؤ السياسي والمساواة ويضمن وجود الطابع الكوني لأخلاقية التعايش الذي يؤسس لروح ذاتية تتبنى الحوار على أساس العلاقات السوسيولوجية البناءة والاحترام والأخلاق العالية بكل موضوعية.

هنا تتصور مدرسة فرانكفورت الحوار الحضاري باعتباره السبيل إلى قيام تعايش سلمي دون نزاعات وخلافيات أيديولوجية بين الحضارات جميعا. "هنا تتدخل الروح النقدية لأي تصور للعدالة في صراع مع وظيفتها الوقائية ما دام أن جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انشغالات الحدود التي تحتوي أيضا على ضرورة الحفاظ على التمييز بين الدوائر ولأن شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث ليست رأيا سابقا، مضمونه فقط اجتماعي عندما يدخل الأفراد في تجربة الاعتراف المتبادل لاستقلاليتهم فحسب، بل أيضا لحساباتهم الخاصة وقدراتهم النوعية" (علوش، 2013، صفحة 109).

"فيما يتكلم هابرماس عن أخلاق النقاش، فإنه لا يريد قطعا تحديد أي محتوى معين، لكن هدفه يكمن في إيجاد الوسائل الأكثر فعالية والتي تمكن من اختيار اختيارات أخلاقية وسياسية معينة حقائق بهذا المعنى لن تكون أخلاق التواصل مجرد اختيار أخلاقي ولكنها بالأحرى شرط أساسي لكل تأسيس عقلاني لاختياراتنا الأخلاقية كما سبق وقلنا، يعتبر هابرماس بأن المسائل ذات الطابع العملي أو خلق المسائل المتعلقة بما يجب القيام به، يمكن أن تكتسب طبيعة الحقيقة، أي من الممكن تأسيس الادعاءات معيارية بالصلابة انطلاقا من نقاش عقلاني وطابع عملي" (البلواني، 2014، صفحة 77)، يعتبر المفكر هابرماس السبيل اللغوي هو السبيل المؤدي لأخلاق النقاش عند مدرسة فرانكفورت ذات الطابع النقدي. إن أي حوار سياسي أو أخلاقي يتبين على أساس التواصل والعقلانية ذات طابع النقاش يسهم في التفاهم والحوار البناء لإحقاق الممارسة الأخلاقية بين الحضارات أو الدول المختلفة دينيا وعرقيا حسب مدرسة فرانكفورت، إن قواعد الكلام

وأسلوب التداول بين اللغة واللغة المختلفة تتحقق على أساس التواصل وإعطاء الثقافات نوع من الحرية والاستقلالية وهذا ما هدفت إليه مدرسة فرانكفورت في حوار الحضارات. إذ "يمكن اختصار المحاجة الأخلاقية في عمليتي من جهة أن نفحص تحليلنا للوعي بالقيم التي تخدم كمقدمات أو كنسق تفضيلي يعتبر أساسا للمحاجة، ومن جهة أخرى أن نفحص أمرا إمبريقيا، فهل من الممكن تحقيق الأهداف التي تم اختيارها حسب القيم، هذا النوع من النقد العقلاني لا يعتبر شيئا من لا عقلانية اختيار الأنساق التفضيلية" (البلواني، 2014، صفحة 78).

إن مفهوم العقل والذات عند مدرسة فرانكفورت وخاصة عند هابرماس يشكلان حلقة وصل للحضارات خاصة تلك الحضارات الغربية مع حضارات العالم الإسلامي والغربي، فكل حضارة تتسم بتاريخها وعاداتها وتقاليدها. "إن مفهوم العقل التواصلي يمثل حالة افتراضية أكثر مما يمثل واقعا بذاته حتى لو أخذنا بعين الاعتبار ما في هذا النموذج من تحليل واقعي فإن ذلك لا يشكل سندا كافيا للتنازل عما افترضناه في البداية، فالعقل يمثل دائما لذلك الأداتي وتلك المهام التي لم تسخر بعد، لهذا السبب بالذات نجد أن هابرماس يتحدث عن العقل بوصفه إنجازا قائما بقدر ما يتحدث عن مخزون من العقلانية أو عقلاني كامنة، ويستنتج عن هذا شيئان أساسيان الأولى تتمثل في مفهوم العقل التواصلي الذي يسمح بالإبقاء على مخزون من العقلانية تمثله الحداثة وحده المستقبلي، وذلك بإسباغ نوع من الموضوعية عليه، أما النتيجة الثانية فمن أهم ميزاتها أنها تمهد الطريق لإعادة كتابة النظرية النقدية للمجتمع" (أبو النور، 2009، صفحة 139).

4- ازدواجية العلاقة بين إيتيقا النقاش والحوار الحضاري:

"إن حرية التعبير، والحق في التواصل المرتبط بها وتحديدا في وقتنا الراهن يفضيان إلى إشكالية قضائية جديدة لم تطرق إلا قليلا، وهذا ما يظهر في بعض التأملات لمتأخرة حول إيتيقا الصورة، أين تم طرح مشكل أنطولوجيا أخلاقية معينة، أو نسق الاعتراف بأولئك الذين يقومون وبأعداد متزايدة بإنتاج الصورة أو بإعادة إنتاج النظريات أو الأحوال واحترامهم، ذلك أنه وباسم حرية الصحافة، قد تحدث أشياء فضيعة، وبحجة الحق بحصول على المعلومة يمكننا التلاعب بسمعة

الأشخاص الذين حملتهم أقدارهم، لسبب أو آخر ليكونوا عرضة لأضواء المجال العام الإعلامي" (فيري، 2006، صفحة 118).

تعتبر مدرسة فرانكفورت النقدية أن حيز الأخلاق والاعتراف كجزء من الحوار الحضاري الهادف والبناء والذي يتبين في تشكيل العدالة الاجتماعية وإعطاء الحقوق للجميع على أساس التفاوت الطبيعي والقيم الأخلاقية وتعتبر حرية التعبير والأخلاق النقاشية إحدى طرق التواصل البيني بين المجتمعات الغربية وحضاراتها والحضارات الأخرى لضبط الأفكار دون مزايدة عليها بالنسبة إلى الفرد الذات. "إن منظر العدالة، وبشكل أساسي، يجد نفسه هنا مضطرا لاتخاذ قرار أو انحياز نسبي لما ينبغي أن تكون عليه القيمة القاعدية لقيام مجتمع عادل، القيمة التي ينبغي أن لا تعلوها قيمة أخرى، إذا لم يحمل جون راولز على وصف الحرية لما لها من قيمة أولى انطلاقا مما يسميه النظام المعجمي أو القاموسي أو نظام الأولويات الأكسيولوجية، أو لم يعترف لاحقا أن مبادئ العدالة هذه لا يمكنها ادعاء الصلاح بما أنها غير محايدة ثقافيا، بل على النقيض من ذلك، فإنه يفصح عن حالة من التوافق الليبيرالي الديمقراطي الخفي تطبع مجتمعاتنا الغربية المعاصرة" (فيري، 2006، صفحة 122).

إن مدرسة فرانكفورت تعتبر الحضارات شيء يتسم بالطابع الهووي وبالإرث السوسيولوجي لحضارة ذات ثقافة وتواصل وإحياء الاحترام واحترام الأديان والحريات والحقوق المدنية والسياسية للفرد كما للمجتمع على حد سواء. إن ثقافة الانكماش لا ينبغي أن تكون في الحضارة التي تريد الوصول إلى التقدم والهيمنة العلمية والنبرة السياسية ومثال ذلك ما كان في الحضارة الغربية. "لقد استطاعت الثقافة الغربية من خلال التقدم التقني والتطور الاقتصادي ومن خلال هيمنة دولها ووسائلها العسكرية أن تنتزع لنفسها المركز الأفضل في العالم، ولكن هذه المرحلة تتجه نحو نهايتها، فالآخرون يجتمعون وينسقون على أساس أن تصبح القوة الاقتصادية العالمية العظمى في القرن الحادي والعشرين، بينما تثير الإمبريالية الغربية قطيعة العالم" (هارالد، 2005، صفحة 25).

يرتكز الحوار السياسي على العقل عند هابرماس المختلف صورة وأخلاقا وسياسة والذي لابد منه لإحقاق الحوار الحضاري البناء بشتى صوره وجوانبه. "ويرتكز استعمال العقل هنا في تصور

هابرماس، على تبادل الحجج بطريقة تحيل من وضعية كل متحدث قابلة للتعبير بالنظر إلى نوعية الحجج والمقدمة من طرف المشاركين الآخرين بهذا لا يمكن أن يختزل التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضية من طرف السلطة سلطة ما لمجدر انها تعتقد في صدفة هذه القطيعة أو ملاءمتها، بل يقتضي على العكس من ذلك نوعا من أخلاقيات التي تسمح بأن يبقى رأي كل واحد من المتشاورين قابلا للنقد من طرف الآخرين" (ركح، 2011، صفحة 153).

إن مشكلة الحضارات حسب مدرسة فرانكفورت تكمن في الاستقلال السياسي والاجتماعي والبحث عن العلوم والرقمنة والتفوق باعتباره القوة في سبيل حوار الحضارات، لذلك كان صدام الحضارات شر لابد منه من أجل ابتعاد تلك الحضارات عن بعضها البعض، إذ حاولت الحضارة العربية الإسلامية عبر وجودها عبر التاريخ من اجل البقاء نسبيا أو شيئا فشيئا كحضارة قوة فاعلة، إن وجود الوحدة القومية المشتركة والعيش المشترك شيء لازم وضروري لإحقاق التوازن الدولي، ذلك أن اختزال حضارة لحضارة يقضي على الثوابت الأخلاقية المترتبة عنها وهنا "فلنبدأ إذن بالفكرة الجماعية التي تقول أنه لابد لقاعدة الوحدة الاجتماعية أن تكون نمطا للعيش المشترك أي تصورا مشتركا للحياة الخيرة. فمن الطبيعي أن اشتراك مواطنين داخل الدولة في نمط العيش أن يرغبوا في الحياة معا داخل دولة واحدة وأن يقبلوا بالتالي بمشروعية حدودها الجغرافية. ومن الطبيعي أيضا أن تمتد جذور الحكم سوية وأن يقبلوا بمشروعية السياسة العامة التي تتخذ القرارات، وعلاوة على ذلك يتعين عليهم أن يكونوا على استعداد للاضطلاع بواجبات العدالة في توزيع الموارد نحو من هم أقل حظا من غيرهم داخل المجتمع ما دام في مساعدة شركائهم في الوطن من تعزيز نمط العيش المشترك" (كيميلشكا، 2010، صفحة 328).

إن مدرة فرانكفورت تكون بذلك من أعمدة الفكر الحضاري الموروث وذلك بكل الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية إلى حد بعيد. إن أي حضارة كان لابد لها أن تعتمد على الحوار والحوار الديني الديني وكذا التواصل السياسي والتنافس العادل دون اصطدام بالهوية أو بالأديان أو نكران الآخر. وذلك كله يعبر عن قيمة استراتيجية فعالة لبناء القوميات الوطنية وفقا للأيديولوجيات

المنافسة لها بين الفكر عموما. إن الواقع الحضاري يضمن البقاء الإنساني واستمراره في الوجود بل وفي الكون عامة.

"يرى خاتمي أنه يجب أن نستبدل الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات، وأن الوقت الحالي يبين تطورات الوضع العالمي السياسي منه والثقافي، مما يسمح باستطاعة البناء العالمي للمفكرين الإسلاميين والمسيحيين بالحضارة الغربية والإسلامية لا بل جميع مفكري وأبناء العالم من فتح جسور للحوار فيما تسهم بينهم وذلك لا يتحقق إلا بعد زوال الحجب وحواجز النقص، وذلك لتحقيق عالم يسوده السلم والأمان وتحترم فيه الإنسانية وحقوقها" (المحمداوي، 2012، صفحة 86).

ينظر خاتمي إلى حوار الحضارات نظرة العارفي بخبايا الحضارات على أنها تقاس بالسلم والأمن والتعاون الدولي والاحترام والتسامح. "وتزداد الحاجة إلى الحوار بين الحضارات مع خاتم مع انفتاح العالم على الإسلام وانفتاح الإسلام على العالم، كما ولا يخفى أن الإسلام من أكثر الديانات السماوية انتشارا في العالم وتأثيرا في قضايا العصر، واهتمام العالم بالحداثة وبالشكل الذي يثير الاندهاش والإعجاب في قدرته على التجدد والانبثاق والإحياء والتواصل مع مختلف الثقافات واللغات والقوميات، وهذا ما ينبغي أن ندركه جيدا ونرتقي به إلى مستوى التقدم الذي وصل إليه الإسلام في العالم بمزيد من البناء والتجديد والتطور" (المحمداوي، 2012، صفحة 88).

إن حوار الحضارات عند مدرسة فرانكفورت النقدية يتجلى فيما تسميه سيلا بن حبيب بالمواطنة الكونية وهي نوع من الاعتراف بالعلاقات الاجتماعية والنقدية والأخلاقية القائمة على الأخلاق والتعدد والتنوع الثقافي والمشاركة السياسية والهوية. "إن المواطنة العالمية الكونية لا يمكن لها أن تكون وتستمر إلا في ظل نوع جديد من النظام السياسي العالمي المتفاعل يكون فيه الاعتراف بسلطة الاختلاف وبتعدد الرأي والحقائق أمرا ضروريا عبر الانفتاح على الآخر من خلال الاعتراف والاحترام المتبادل بين الثقافات والمعتقدات الإنسانية ما يخلق نوع من التوحد الثقافي للسعي إلى ثقافات معينة بضعف هيمنتها السياسية، وإنما بفتح آفاق جديدة لتأقلمها في ثقافة اختلافاتها وتباياناتها، بل حتى في تصارعاتها، ولهذا اقترح هابرماس نموذج الديمقراطية التشاورية

التي تقوم أساسا على التشاور والنقاش البناء بين مختلف الفرقاء في مجالي الثقافة والسياسة، أما سيلا بن حبيب فقد حاولت تطوير هذا الجانب من الديمقراطية عبر نسجه وتكييفه من جديد" (المحمداوي و مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، 2012، صفحة 323).

يكون الاعتراف حسب رواد مدرسة فرانكفورت النقدية سبيلا إلى الحوار الحضاري وذلك ما رآه إكسيل هونيث في نظرية الاعتراف باعتباره أحد مفكري مدرسة فرانكفورت النقدية. إن اعتراف الفرد بالفرد والفرد بالجماعة والجماعة بالأمة واعتراف الحضارة بالحضارات الأخرى هو مقياس حقيقي من أجل مواصلة الاندماج والسيرورة وتقبل الأطراف الأخرى والتعايش معهم وفق ما هو موجود. "وهنا يمكن القول أن مشروع هونيث الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف يهدف إلى تأسيس نظرية معيارية للمجتمع بهدف إعادة تحسين أو تجديد النظرية النقدية الأولى على هذا الأساس قام في كتابه العمدة الصراع من أجل الاعتراف بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد وهذا حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية برمتها، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل مختلفا في ذلك مع هابرماس" (بومنير، 2012، صفحة 118).

يدخل هونيث باعتباره فاعلا ومفكرا في مدرسة فرانكفورت على أن الحوار الحضاري لا يكون إلا بالعوامل الثلاث وهي الحب والحق والتضامن وهي طرق ووسائل للاعتراف بالآخر على أساس أن الاعتراف يمتد إلى العلاقات السوسيولوجية في الحضارات من منطلق الاعتراف بحق الوجود وحق الاستقلالية والتفرد والحرية لأن الحقوق الأخلاقية والسياسية والمدنية قائمة على أساس الاعتراف وهو طريق عام لاعتراف الحضارات ببعضها البعض. "نستنتج إذن أن الاختلاف بين بن حبيب وهابرماس يقع بالضبط في الوضعية الكونية بالنسبة لهابرماس طالما أن التوافق يتم بشكل حر حول مجموعة من المبادئ دون خضوع الأطراف المشاركة في الحوار لأي إكراه، ودون أن تمس مصالحهم فإن التوافق هو معيار الحقيقة والمضمون الأخلاقي، لكن بن حبيب تعترف بالإجراءات الكونية على أن مبدأ التوافق حول المبادئ ليس مطلوبا، ذلك أن هذه المبادئ يتم

اعتمادها بوصفها تسمية لإجراء سواء على مستوى البرهان الأخلاقي أو النقاش العمومي والتي تراها محاولة ومعقولة" (المحمداوي و مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، 2012، صفحة 351).

إن احترام الأخلاق الكونية والحوار البناء بين الأمم والحضارات هو السبيل إلى الحصول على التعايش السلمي والأمن الدولي بين الحضارات الغربية والإسلامية وغيرهما من مختلف الحضارات الأخرى. إن وجود النقاش العمومي هو السبيل إلى وضع تفاهم تام ومطلق بين الحضارات.

5- ما بين الحوار الثقافي والحوار الحضاري:

"هذا وينطلق مفكروا النظرية النقدية (هوركهايمر، أدورنو، ماركيوز) من القول بأن الوضع السلبي الذي يمر به المجتمع اليوم مرده إلى القصور والعجز الذي أصاب العقلنة الاجتماعية، ولذلك فهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات الباثولوجية التي يعيشها المجتمع ونمط تشكيل العقلنة الاجتماعية، وهو الأمر الذي يعتبر متناسب وسبب اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي يتحقق فيه العقل، ولهذا فإن كل محاولة لاسترجاع حيوية التقليد الفكري للنظرية النقدية في وقتنا الحالي يجب أن يكون منطلقا لتحسين هذه العلاقة التصورية التي تأسست على فكرة أخلاقية تمتد جذورها إلى فلسفة هيغل" (بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى إكسيل هونيث، 2010، صفحة 140) إن مبادئ الحق والمقعولية والتواصل لا يكون إلا عبر الاهتمام بالعقل التواصلي وبالفعل التواصلي باعتباره الطريق إلى قيام حوار حضاري يتساوى فيه الجميع على أساس أن لا حضارة تعلو على حضارة أخرى ومع تقدم العلم وتقنية أصبحت الحضارات تقاس بالتقدم العلمي والرقمي والتكنولوجي وأصبح الحوار مهمشا نظرا لانعدام المساواة الحضارية بين الأمم والحضارات.

ومن هنا "يعتبر مفهوم العقلانية من أهم المفاهيم التي شكلت المشروع الحضاري اغربي في مختلف أطوار تأسيسه وتكوينه، وخاصة منذ عصر الأنوار، التي ارتبط أيضا بالحداثة وشكل نقطة تحول أساسية في مسارها، حيث أصبحت العقلنة والنقد والحرية والتقدم الإنساني مفاهيم وتصورات أساسية في الفكر والحضارة الغربيين، يتجلى ذلك في المعاني الجديدة للطبيعة والإنسان والتاريخ التي تميزت جذريا عن المعاني التي كانت سائدة من قبل أي في الفترة ما قبل الحداثة التي هيمنة فيها

المؤسسات الدينية الكنسية" (بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى إكسيل هونيث، 2010، صفحة 25).

"إن الحوار هو الوسيلة المثلى للتعارف بين البشر وفق قوانين حميدة في حوار الحضارات وهي العمل على كسر حواجز الجهل وبناء المعرفة بالآخر، فالآخر الغربي تشكلت لديه الصورة عن الإسلام والمسلمين عن طريق المواقف والتصورات والتجارب المعاصرة المتمثلة بمصطلحات الأصولية والإرهاب، وهذا الأمر جعل المتطرفين يشكلون صورا له على أساس الجهل وما يحتاجه هو تهديم هذه الصورة ورسمها من جديد على أساس المعرفة بالآخر من الطرفين وهنا يعد التعارف بين الحضارات أحد الشروط التي يجب توفرها لحصول الحوار وهذا ما نريده على أساسه يتبين لدينا محور البحث" (المحمداوي، خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، 2012، الصفحات 90-91).

إن هذا الحوار له حدود وقضايا وانشغالات مطروحة وله أهداف قابلة للنقاش وخطوات ملموسة على الجميع أن يراعيها حتى يدخل في قبول الحوار بين الحضارات التي كثيرا ما كانت متصارعة ومتنازعة فيما بينها، إن التاريخ البشري يبين صراع الحضارات وبقاء الحضارة القومية المهيمنة على أطراف الحضارات الأخرى. إن التقدم الحضاري لا يكون إلا بالتقدم الفكري الأيديولوجي البناء والملموس والمتطور. "حسب أن التقدم الحضاري للإنسان تقوده أفكاره، فالحضارة في كل دورة من دوراتها إنما تبدأ بفكرة تبدعها أو يبدعها البشر الذين يقودون هذه الدورة الحضارية أو تلك. وربما تكون الفكرة مجردة عقيدة دينية يؤمنون بها ويستلهمونها، وتعمل مع البشر لتحويل هذه الفكرة أو هذه العقيدة إلى واقع ملموس يعيشونه، ونحن وعن هذه الفكرة الرئيسية تتولد أفكار جديدة وعلوم جديدة ويحدث التطور على أرض الواقع حينما تتحول هذه الأفكار الجديدة إلى خطط عمل في كل مجالات الحياة فتطور الحضارة ويتقدم البشر ويعيشون حياة جديدة عبر هذه الفكرة الجديدة التي أنارت حياتهم وجددتها وألهمت لهم هذه الطريقة الجديدة في الحياة" (النشار، 2015، صفحة 31).

إن السؤال المطروح هو كيف تلتقي الحضارات في ظل الاختلاف الهويات والديني والتاريخي واللغوي بين جميع هذه الحضارات. إن أي حوار قائم لا يكون إلا بالاعتراف المتبادل وتشكيل شروط الحوار والنقاش المؤسس والهادف لأن التواصل بين الحضارات يكون صعبا لأن اختلاف القوة والمصالح يؤدي إلى هدم الحوار ويحل محله الصراع. "إن الإبداع العقلي للإنسان إذن هو الحقوق الأساسية للحضارة الإنسانية. ولهذا فإن الحضارة الإنسانية فيما يقول أشيفتسير مزدوجة الطبيعة فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولا على قوى الطبيعة وثانيا على نوازع الإنسان. وإذا ما تساءلنا أشيفتسير، أي نوع من التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة الإنسانية، هل هو التقدم في مجال السيطرة على قوة الطبيعة أم في مجال السيطرة على نوازع الإنسان" (النشار، 2015، صفحة 25).

كثيرا ما يعتمد الحوار الحضاري على الصدق والثقة والاستيعاب وتقبل الأطراف الأخرى لأطر الحوار وإبعاد الشكوك والغلو والمزايدة لإحقاق المنطق في الحوار وإخراج الذاتية والإنسانية وتجاوز الخلافات والعقبات المؤدية إلى الصدام إذ "يعتمد الحوار المنطقي على التدبر أي على التفكر والتذكر مجتمعين (تذكر + تفكر = تدبر) والتدبر يستوجب معرفة الحكمة التي تكمن فيها الحلول والمعالجات، سواء كانت في الوقت الآتي أو السابق أو اللاحق، وهكذا استمد الحكمة بالاستدلال المعرفي والاستنباط والاستقراء من المشاهد إلى الملاحظ، أو من الملاحظ إلى الآخر، فمن مقومات الموضوع أو مستهدفاته أو فلسفته التي هو عليها يمكن للمحاور أو الباحث أن يستنبط النتائج أو العواقب المشتركة على اتخاذ القرار أو ارتكاب الفعل، ويمكنه أيضا تفادي العواقب. وإذا لم يتم التدبر فقد تقع الواقعة الكامنة في المستنبط منه، وبذلك فإن انتهاج المنطق يعني اتباع الحكمة والتدبر الذي يمكن من الاستقراء والاستنتاج العلميين" (عقيل، 2004، صفحة 28).

هنا يمكن القول أن التوافق حول أسلوب الحوار يعتمد على اللغة والثقافة والتراضي والحكمة والمعقولية والتوافق حول مضمون وخطط الحوار الحضاري. إن ذلك كله عبرت عنه مدرسة فرانكفورت بإيتيقا النقاش أو عقلنة التواصل. "فالحوار المنطقي تتضمنه وتحتويه القضايا وتستنبطه وتدركه العقول الواعية التي تميز بين ما يقال وبين ما هو حقيقة لا مفر منها، ولا ينبغي أن يتم تخفي

النظر عنها وإذا ما تم ذلك فإنه لن يلغيها أو لن يلغي وقوعها. المنطق لا يهتم بتطابق الفكر مع الواقع بقدر ما يهتم بتبيان القواعد العامة التي يسير عليها أو بمقتضاها الفكر، انطباق التنظير مع الواقع قد لا يكون، وبالتالي مسيرة الفكر قد لا يظهرها التطبيق لأسباب غير منطقية، ولهذا عيوب التطبيق قد لا تكون لها علاقة بالفكر، ولكن لها علاقة بمن يقوم بعملية التنفيذ، أو بمن يشارك في عملية الحوار وهو لا يعرف قواعد المنطق" (عقيل، 2004، صفحة 42).

هكذا إذن يكون الحوار الحضاري بالمنطق والنقاش والعقل التواصلي وهو ما أكدت عيه مدرسة فرانكفورت النقدية، إذ يعتبر التوافق الحضاري من مبادئ المنطق ومن الأسس الأخلاقية ومن التعايش عموما، فالحوار الحضاري يكون هادفا ومعقلنا لبناء حوار حضاري كوني مفيد وعام ومطلق.

6- خاتمة:

نستنتج من خلال تطرقنا لموضوع حوار الحضارات عند مدرسة فرانكفورت النقدية عدة استنتاجات وقراءات متعددة الأوجه والجوانب لتوسع المدرسة في أيديولوجيا طرح أفكارها لتوسع فلاسفتها ومفكريها والموضوع المطروح. إن مدرسة فرانكفورت النقدية وصلت إلى نتائج عملية وإيجابية متنوعة حول حوار الحضارات من نشأة الحوار وأركيولوجيته في الحضارات الكلاسيكية الغربية إلى الحوار الحضاري الحداثي وما بعد الحداثي في الحضارات المعاصرة. وكان من نتائج ذلك أن مدرسة فرانكفورت زاوجت بين إيتيقا النقاش وعقلنة العقل التواصلي في الحوار الحضاري حتى يكون حوارا مفيدا وبراغماتيا على المجتمعات والدول جميعا. بالإضافة إلى جعل الحوار حوارا كونيا دائما ومتواصلا بين الأديان والثقافات، بل وبين الذوات وفي الخطاب السياسي والجمعوي وبين المنظمات العالمية والهيئات الدولية النظامية وغير النظامية حتى يكون الحوار مؤسسا وهادفا ويجمع بين هذه الحضارات وتلك. إن بناء الحوار الحضاري المنصف والعادل يقوم على الاحترام والفهم والسلم والأمن وتجاوز الخلافات العرقية كل ذلك يجعل الحوار الحضاري حوارا دائما وكونيا ومطلقا وفعالا على جميع الجوانب السياسية والأخلاقية بالمفهوم العام.

7- قائمة المصادر والمراجع:

- جان مارك فيري. (2006). فلسفة التواصل. الجزائر، المغرب، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلارف، المركز الثقافي العربي.
- حسين عقيل عقيل. (2004). منطق الحوار بين الأنا والآخر. لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- حمدي أبو النور حسن أبو النور. (2009). يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل. دار التنوير للطباعة والنشر.
- عادل البلواني. (2014). النظرية السياسية لهابرماس. إفريقيا الشرق.
- عبد العزيز ركح. (2011). ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس. منشورات الاختلاف، دار الأمان.
- علي عبود المحمداوي. (2012). خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح. الجزائر، لبنان: ابن النديم للنشر التوزيع، دار الروافد ناشرون.
- علي عبود المحمداوي، و إسماعيل مهنانة. (2012). مدرسة فرانكفورت النقدية. الجزائر، لبنان: ابن النديم للنشروالتوزيع، دار الورافد الثقافية ناشرون.
- غارودي روجيه. (1999). في سبيل حوار الحضارات. لبنان: عويدات للنشر والطباعة.
- كمال بومنير. (2010). النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى إكسيل هونيث. الجزائر، لبنان، المغرب: الدار العربية ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف.
- كمال بومنير. (2012). قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة.
- مصطفى النشار. (2015). في فلسفة الحضارة جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

- موللر هارالد. (2005). تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتغتون. ألمانيا: دار الكتاب الجديدة المتحدة.

نور الدين علوش. (2013). المدرسة الألمانية النقدية. لبنان: دار الفارابي.

ويل كيميلشكا. (2010). مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة. تونس: المركز الوطني للترجمة.

تعزيز الحوار الثقافي بين الشباب العربي من خلال أدوات الذكاء الاصطناعي والتصميم الداخلي، نحو ثقافة الإبداع المستدام.

Enhancing Cultural Dialogue among Arab Youth through Artificial Intelligence and Interior Design: Towards a Culture of Sustainable Creativity.

د. هاني خليل الفران[1]
Email: hani.f@najah.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5166-0047
إبتسام ضرغام محمد هندي صايمه[2]
Email: ibtisamsaymeh1@gmail.com
نادين صلاح حلمي عارضة[3]
Email: nadineardda@gmail.com
نعيمة قاسم أحمد احمد[4]
Email: n50050051@gmail.com

الملخص:

يعالج البحث دور التصميم الداخلي المدعّم بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في تعزيز الحوار الثقافي بين الشباب العربي، مما أدى إلى إعادة تشكيل أنماط تفاهم بين الشعوب من خلال التطورات التقنية للفنون واللغات. ينطلق البحث من اعتبار غرفة المعيشة العربية فضاءً حيّاً تتجاور فيه الرموز التراثية المحلية مع المؤثرات العالمية، ما يجعلها ميداناً مثالياً لدراسة تفاعل الهوية الثقافية مع الإبداع المستدام. يعتمد البحث منهجاً تطبيقياً مقارناً من خلال تصميم نموذج لغرفة معيشة عربية مرتين: الأولى باستخدام برامج التصميم التقليدية، والثانية بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي لإنتاج تصوّرات بديلة للفضاء نفسه. تعرض المخرجات مقارنة بين الحالتين وفق أبعاد الإبداع، وتمثيل الهوية والحوار الثقافي بين البيئات العربية، والاستدامة. كما أشارت

[1] أستاذ مشارك، مدرس في قسم الفنون التطبيقية، كلية الفنون الجميلة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
[2] طالبة ماجستير التصميم الداخلي، كلية الدرسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
[3] طالبة ماجستير التصميم الداخلي، كلية الدرسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
[4] طالبة ماجستير التصميم الداخلي، كلية الدرسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

النتائج إلى أن الاستخدام الواعي للذكاء الاصطناعي يوسّع أفق التجريب الإبداعي لدى الشباب ويفتح المجال لتوليد فضاءات داخلية تستوعب رموزاً من ثقافات عربية متعدّدة، بما يحوّل الفضاء إلى "منصّة حوار" مصغّرة بين الثقافات داخل البيت الواحد

ويخلص البحث إلى توصيات عملية تتعلّق بإعادة صياغة مناهج التصميم الداخلي في الجامعات العربية لدمج أدوات الذكاء الاصطناعي ضمن إطار نقدي يستند إلى الهوية والاستدامة، وتشجيع مشروعات استوديو عابرة للبلدان العربية تستخدم الأدوات في تصميم فضاءات مشتركة تُعزّز الحوار الحضاري بين الشعوب عبر الفن واللغة والفضاء الداخلي، بالإضافة الى ذلك تدريب الشباب العربي على كيفية التعامل مع أدوات الذكاء الاصطناعي لإيجاد نمط تصميمي متجانس بين الدول العربية.

الكلمات المفتاحية :الشباب، التصميم الداخلي، الذكاء الإصطناعي التوليدي، الهوية الثقافية، القيم الحضارية، الحوار الثقافي، الإبداع، الاستدامة.

Abstract:

The research examines the role of interior design, supported by generative artificial intelligence tools, in enhancing cultural dialogue among Arab youth, which has led to reshaping patterns of understanding between peoples through technological advancements in arts and languages. The research starts from the premise that the Arab living room is a vibrant space where local heritage symbols coexist with global influences, making it an ideal setting to study the interaction between cultural identity and sustainable creativity. The research adopts an applied comparative methodology by designing a model of an Arab living room twice: first, using traditional design programs, and second, employing generative AI tools to produce alternative visions for the same space. The outcomes present a comparison between the two cases according to dimensions of creativity, representation of identity

and cultural dialogue among Arab environments, and sustainability. The results also indicated that the conscious use of AI broadens the scope of creative experimentation among youth and opens the way for generating interior spaces that encompass symbols from various Arab cultures, transforming the space into a miniature "dialogue platform" between cultures within a single home.

The research concludes with practical recommendations regarding the reformation of interior design curricula in Arab universities to integrate AI tools within a critical framework based on identity and sustainability, and to encourage cross-country studio projects in the Arab world that utilize these tools to design shared spaces that promote civilizational dialogue between peoples through art, language, and interior environments. In addition, it recommends training Arab youth on how to use AI tools to create a harmonious design style across Arab countries.

Keywords: Youth, Interior Design, Generative Artificial Intelligence, Identity, Culture, Civilizational Values, Cultural Dialogue, Creativity, Sustainability.

1: منهجية البحث

1:1 المقدمة

شهد العالم المعاصر تحولاً معرفياً وثقافياً عميقاً بفعل التطوّر المتسارع في تقنيات الذكاء الاصطناعي، ولا سيّما النماذج التوليدية التي باتت قادرة على إنتاج صور ونصوص وحلول تصميمية معقّدة في ثوانٍ معدودة (Alsaleh, 2024). وقد امتدّ أثر التحوّلات إلى مجالات الفنون والتصميم والعمارة، حيث غدت أدوات الذكاء الاصطناعي تُستخدم في توليد مقترحات تصميمية، وصياغة هويّات بصرية، وتخطيط فضاءات داخلية تتجاوز في كثير من الأحيان قدرة المصمّم على استكشاف الكمّ من الاحتمالات في وقت قصير. وفي السياق العربي، يتقاطع التحوّل التقني مع

أسئلة تتعلّق بالهوية الثقافية، وطبيعة الحوار بين الشعوب، ودور الشباب في قيادة التحوّل الإبداعي داخل فضاءات المعيشة والعمل والتعلّم.

يُعدّ التصميم الداخلي أحد أهم الحقول التي تتجسّد فيها العلاقة بين التقنية والهوية الثقافية؛ فغرفة المعيشة بوصفها فضاءً عائلياً واجتماعياً مركزياً، ليست مجرّد تركيب وظيفي للأثاث والعناصر الجمالية، بل هي فضاء يجمع بين المعاني الثقافية والقيم الحضارية التي يعيد الأفراد تصميمها من خلال توظيف الرموز التراثية والخط العربي، ومع اختلاف أنماط الجلوس، وطرق استقبال الضيوف. ففي البيئات العربية تمثّل الفضاءات الداخلية مرآةً لتحوّلات المجتمع، ومسرحاً لتداخل التأثيرات المحلية والعالمية، حيث تتجاور العناصر التراثية العربية مع المنتجات البصرية العالمية مما قد تكون منسجمةً أحياناً ومتباينةً أحياناً أخرى.

في الوقت ذاته، يشكّل الشباب العربي الفئة الأكثر احتكاكاً بالمنصّات الرقمية والوسائط التفاعلية، والأقدر على تبنّي أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي واستثمارها في التعبير عن الذات وتشكيل صور جديدة للهوية الثقافية والفضاءات. غير أنّ هذا الاستخدام يتمّ في كثير من الأحيان بصورة فردية وعفوية، دون إطار منهجي يوجّه الأدوات نحو تعزيز الحوار الثقافي بين البيئات العربية المختلفة، أو نحو بناء ثقافة إبداع مستدام تراعي الأبعاد البيئية والاجتماعية والثقافية في آن واحد.

تُظهر الأدبيات الحديثة أن الذكاء الاصطناعي التوليدي يمتلك إمكانيات عالية في دعم الإبداع التصميمي، وتوسيع مساحات تجريبية، وتطبيق مبادئ الاستدامة من خلال استكشاف حلول متعدّدة بأقل تكلفة زمنية ومادية.(Junming Chen, 2023) غير أنّ عدداً من الدراسات يحذّر في الوقت ذاته من النزعة "التسطيحية" لبعض النماذج التي تميل إلى تعميم أنماط جمالية عالمية على حساب الهويات الثقافية والمحلية، مما قد يؤدّي إلى إنتاج فضاءات داخلية ذات أنماط لا تعبّر عن الواقع الثقافي للمستخدمين (Vinodkumar Prabhakaran, 2022).

1:2 هدف البحث

يسعى البحث إلى استكشاف دور التصميم الداخلي المدعّم بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في تعزيز الحوار الثقافي بين الشباب العربي، من خلال تجربة تطبيقية تقارن بين تصميم نموذج لغرفة

معيشة عربية الأولى باستخدام برامج التصميم التقليدية المعتمدة على مهارات المصمّم الفرد وخبرته، والثانية بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية.

1:3 مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة البحث في توضيح دور الشباب العربي في تعزيز الحوار الثقافي، من خلال تحليل الفروق الناتجة عن طريق تصميم نموذج لغرفة معيشة عربية الأولى باستخدام برامج التصميم التقليدية المعتمدة على مهارات المصمّم الفرد وخبرته، والثانية بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية لتحقيق ثقافة الابداع المستدام.

1:3 أهمية البحث

تنبع أهمية البحث كونه يربط بين ثلاثة محاور متداخلة: الشباب العربي بوصفهم الفاعل الرئيس في إنتاج ثقافة رقمية جديدة تعمل على توحيد مفردات عناصر التراث الشعبي المشتركة بين الثقافات العربية؛ والتصميم الداخلي بكونه مجالاً ملموساً لتجلّيات الهوية والقيم؛ والذكاء الاصطناعي التوليدي كأداة قادرة على توسيع أفق الخيال التصميمي إذا أُحسن توجيهها ضمن أطر أخلاقية وثقافية واضحة. كما يكتسب البحث أهميته التطبيقية من سعيه إلى تقديم مقترحات عملية لإعادة صياغة مناهج تعليم التصميم الداخلي في الجامعات العربية بما يدمج مفاهيم الاستدامة الثقافية والبيئية مع أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي، بما يعزّز دور الشباب في قيادة التحوّل الإبداعي داخل الفضاءات الداخلية.

1:4 سؤال البحث

بناءً على ما سبق، يمكن صياغة إشكالية البحث في السؤال المركزي الآتي:

كيف يمكن لأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي ان تسهم في تعزيز الحوار الثقافي بين الشباب العربي من خلال التصميم الداخلي حيث تدعم في الوقت ذاته بناء ثقافة الابداع المستدام بحيث لا تفصل بين التقنية والهوية والقيم الحضارية؟

1:5 منهجية البحث

يتبنّى البحث منهجاً تطبيقياً مقارِناً، يعتمد على تجربة تصميمية مضبوطة تهدف إلى مقارنة مخرجات التصميم الداخلي التقليدي بمخرجات التصميم المدعّم بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي، وتحليل أثر ذلك في تعزيز الإبداع المستدام وتمثيل الهوية والحوار الثقافي لدى الشباب العربي.

2: الإطار النظري

2:1 المقدمة:

يشهد العالم العربي في الوقت الراهن حراكاً ثقافياً متنامياً يعكس عمق التفاعل الحضاري بين دوله العربية، ويؤكد على استمرارية القيم الثقافية المشتركة رغم تنوع السياق المحلي، خاصةً في مجالات الإبداع والتصميم الداخلي، مما جعل فئة الشباب عنصراً فعالاً في استخدام التقنيات المعاصرة، وتعد الهوية الثقافية العربية اطاراً مرجعياً غنياً بالتراكمات التاريخية والجمالية المتجذرة، وتبرز القيم الحضارية والحوار الثقافي من خلال الممارسات التصميمية. ومع تسارع التطور التكنولوجي، ظهر الذكاء الاصطناعي التوليدي كأداة متقدمة تسهم في تطوير العملية الإبداعية من خلال انتاج حلول تصميمية معاصرة، للربط بين الإبداع ومفهوم الاستدامة كاتجاه محوري يسعى إلى تحقيق التوازن بين الجوانب البيئية والجمالية (Lee, 2025).

2:2 أدوات البحث:

تم الاعتماد على المقارنة المباشرة بين تصميم غرفتي معيشة، الأولى باستخدام برامج التصميم التقليدية المعتمدة على مهارات المصمم وخبرته، والثانية بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية لتحقيق ثقافة الابداع المستدام العربية.

2:3 الهوية الثقافية العربية: مفهومها، اهميتها، أهم عناصرها.

تمثل الهوية العربية أحد أهم الأسس المكونة للشعوب العربية وتتميز حضارتها عن غيرها من الشعوب، إذ تتكون من اختلاط عناصر مختلفة أهمها اللغة العربية و الدين والقيم الاجتماعية والعادات والتقاليد. وتشكل الهوية العربية إطاراً مرجعياً يهذب سلوك الأفراد ويزيد من شعور الانتماء لدى المجتمعات، مما يساهم في الحفاظ على الموروث الثقافي ونقله عبر الأجيال.

2:3:1 مفهوم الهوية الثقافية العربية:

هي منظومة من القيم أو المعايير المقياسية التي يتميز فيها العرب عن غيرهم، من خلال العادات والتقاليد والمكون الثقافي والعمراني والفنون (الفران، 2019). كم ازدادت أهمية الهوية الثقافية العربية في ظل التغيرات العالمية المتسارعة، خاصة مع تأثيرات التقنيات المتقدمة والتطور التكنولوجي. مما زاد من تعرضها لتحديات من أجل الحفاظ عليها وترسيخ أصالتها مقابل الانفتاح الثقافي. و تظهر أهمية تعزيز الوعي بالهوية الثقافية والحفاظ عليها وتطويرها بما يساهم في تحقيق التوازن بين الأصالة والانفتاح (عبدالله)

2:3:2 عناصر الهوية الثقافية العربية:

ومن أهم العناصر المكونة للهوية الثقافية العربية ما يلي:

أولا: اللغة العربية: تمثل العنصر الأهم في تكوين الهوية العربية، إذ تقوم بنقل القيم والمعارف والتراث التاريخي بين الأجيال، كما تعزز التواصل الثقافي بين مختلف المجتمعات العربية رغم اختلاف أماكن مواقهم الجغرافية، مما تساعد على الحفاظ على وحدة الانتماء الثقافي العربي، وهي ليست فقط لغة الحوار بل هي أداة تساعد على حفظ الذاكرة الجماعية واستمرار التميز الحضاري.

ثانياً: الدين والقيم الاجتماعية: ساهم الدين الإسلامي في بناء منظومة قيمية مشتركة تمثل التضامن الاجتماعي واحترام الروابط الأسرية والتكافل والالتزام الأخلاقي، ورغم اختلاف بعض الممارسات عند البلاد العربية، تم تطبيق القيم في الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية المختلفة.

ثالثا: العادات والتقاليد: تشكل العادات والتقاليد العربية بيئات اجتماعية متوارثة وتكشف عن ملامح الهوية العربية في الحياة اليومية مثل أساليب الضيافة والمناسبات والعلاقات الاجتماعية والاسرية. ومع اختلاف مظاهرها بين المناطق المختلفة من الوطن العربي لكنها تشترك بالقيم الجوهرية التي تعكس روح وهوية الوطن العربي.

رابعاً: التراث التاريخي: يدعم التاريخ العربي الذاكرة الجماعية التي تعكس التجارب الحضارية المشتركة وتعزز روح الانتماء والاستمرارية، كما يشكل التراث التاريخي امتداداً للتاريخ العربي، حيث يحتوي على المظاهر المادية وغير المادية كالفنون والعمارة والحرف التقليدية، التي تشكل الموروث الثقافي للمجتمعات العربية إذ يربط بين الماضي والحاضر ويحافظ على ملامح المجتمعات رغم التغييرات التقنية والتطور التكنولوجي (أمل، 2026)

2:4 التصميم الداخلي: مفهومه، عناصره، دوره في تعزيز الحوار العربي.

يعد التصميم الداخلي مجالاً ابداعياً وتطبيقياً يهدف إلى تحويل الفراغات الداخلية إلى بيئات وظيفية وجمالية، إذ تلبي احتياجات المستخدمين وتؤثر في راحتهم النفسية والجسدية وجودة حياتهم اليومية، مع مراعاة الاستدامة البيئية من خلال التوظيف الأمثل للمواد والموارد (Celadyn, 2019). وفي السياق العربي تحديداً، يتجاوز التصميم الداخلي وظيفته العملية ليعبر عن الهوية الثقافية المشتركة التي تحمل دلالات رمزية واجتماعية تعكس القيم والموروث الحضاري، من خلال توظيف العناصر والرموز التراثية المشتركة ضمن اطر تصميمية معاصرة. (Wael Rashdan, 2024)

2:4:1 مفهوم التصميم الداخلي:

هو عبارة عن عملية فنية وعلمية تهدف إلى تنظيم الفراغات الداخلية بطريقة تعزز من جمالية ووظائف المكان، مع التركيز على تلبية احتياجات المستخدمين وتحقيق الراحة النفسية والجسدية لهم. إذ يجمع بين الإبداع والفكر التحليلي للتوزيع، واختيار الألوان والإضاءة والمواد بما ينتج بيئة متجانسة ومناسبة للوظيفة المصممة لأجلها (Yihan Hou, 2024).

2:4:2 عناصر التصميم الداخلي:

تشمل عناصر التصميم الداخلي الأساسية كل من:

- **الفراغ:** هو الحيز الذي تنظم داخله جميع عناصر التصميم، ويتضمن المساحة المشغولة بالأثاث والعناصر، والمساحات الفارغة التي تتيح الحركة.
- **الإضاءة:** تلعب الإضاءة دوراً مهماً في ابراز التصميم وتحقيق الراحة البصرية سواء كانت طبيعية أو صناعية.
- **اللون:** هو من أقوى العناصر التعبيرية في التصميم الداخلي، فيؤثر على الحالة المزاجية والإحساس بالمساحة مثل تدرجات الألوان، تشبّعها، تأثيرها النفسي، والانتماء والهوية البصرية.
- **الملمس:** هو عبارة عن الإحساس بالمواد وتأثيرها على الفراغ الداخلي مثل المواد الخشنة والناعمة، اللامعة والمطفأة.

- **الشكل:** يمثل الكتل ثلاثية الأبعاد وكيفية حضورها البصري والفيزيائي في الفراغ مثل الأثاث والعناصر المعمارية.
- **الخطوط:** وتشمل الخطوط الأفقية التي تعطي استقراراً، والعمودية التي تدل على الارتفاع، والمنحنية التي تعطي النعومة والحركة (Yihan Hou, 2024).

2:4:3 دور التصميم الداخلي في تعزيز الحوار العربي:

يسهم التصميم الداخلي في الوطن العربي في تعزيز الحوار من خلال تنظيم الفراغات الداخلية بين مناطق الاستقبال والضيافة والتجمعات العائلية الكبيرة وأخرى أكثر خصوصية للأسرة، بما يوفر فضاءات مهيأة للتفاعل وتبادل الحديث.

فالفضاء الداخلي في البيت العربي التقليدي جاء انعكاساً واعياً للقيم الاجتماعية والدينية والموروث الحضاري، ففي غرفة المعيشة العربية توضع المقاعد في تشكيلات شبه دائرية أو متقابلة حول نقطة مشتركة، لتسهيل التواصل البصري والشفهي وتشجيع مشاركة جميع الجالسين في الحوار. وأما الألوان فيكثر استعمال الألوان الدافئة، والمواد الطبيعية الشائعة، والأنماط الزخرفية والخطوط العربية، فيخلقون بيئة مألوفة ولغة بصرية يفهمها الأفراد داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات العربية المختلفة. (محمد، 2025) (Rashdan & Ashour, 2024)

2:5 الاستدامة: مفهومها، مبادئها، الإبداع المستدام، تحقيق الابداع المستدام.

2:5:1 مفهوم الاستدامة

هو الاستخدام الأمثل للموارد تهدف الى تلبية احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها، من خلال تحقيق توازن متكامل بين الأبعاد البيئية والاقتصادية والاجتماعية.

2:5:2 مبادئ الاستدامة

تقوم الاستدامة على مجموعة من المبادئ التي تعمل على تنظيم علاقة الانسان بالبيئة والمجتمع والموارد، يمكن تلخيصها كما يلي:

- مبدأ حفظ النظم البيئية والتنوع الحيوي، بحيث يتم استغلال الموارد الطبيعية ضمن حدود تجددها الطبيعي مع تقليل التلوث للحفاظ على حياة الكائنات الحية.
- مبدأ المشاركة والمسؤولية الجماعية بين المؤسسات الرسمية والقطاع الخاص والأفراد، ويتطلب المشاركة في التخطيط واتخاذ القرارات.
- تلبية احتياجات الحاضر دون الإضرار بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها، والسعي لتحقيق توزيع عادل للمنافع والأعباء داخل فئات المجتمع الواحد لتعزيز العدل وتقليل الفوارق.
- مبدأ التكامل بين البيئة والاقتصاد والمجتمع بحيث لا ينظر لكل بعد منهم دون الاخر، وانما التكامل بينهم لحماية البيئة وتحسين الرفاه الاجتماعي، وتحقيق نمو اقتصادي قابل للتطور على المدى الطويل.
- مبدأ الاستخدام الأمثل للموارد الطبيعية بأعلى قدر من الكفاءة، والحد من الهدر من خلال تقليل الفائض في عمليات الإنتاج والاستخدام، والاتجاه نحو مصادر الطاقة المتجددة والمواد الأقل ضرراً بالبيئة.
- الاستثمار في التعليم والتدريب والرعاية الصحية، والتطور من أجل البيئة والمجتمع مع الحفاظ على حضور الهوية الثقافية التي تدعم قيم العدالة والمسؤولية وحفظ الموارد من خلال الاحترام المتبادل بين الفرد وبيئته. (Mensah، 2019)

2:5:3 الإبداع المستدام:

يعرف الإبداع المستدام بأنه قدرة العملية الإبداعية على الاستمرار والتجدد، من خلال تطوير حلول وأفكار جديدة يمكن الحفاظ عليها على المدى الطويل وليس لحظة إلهام مؤقتة، مع إعادة توظيف وتحديث النسخ السابقة بدلاً من استنزاف الموارد الفكرية أو المادية. (Yenan Dong, 2021)

2:5:4 تحقيق الإبداع المستدام

يتحقق الابداع المستدام من خلال الاستمرار بالعملية الإبداعية بدلاً من الاقتصار على إنتاج مخرجات جيدة ظرفية. من خلال بناء بيئة داعمة، واستراتيجيات تفكير متقدمة، مع استخدام

أدوات تفكير بصرية مثل خرائط العقل التي تساعد على تنظيم الأفكار وتوليد روابط جديدة بينها لإنتاج حلول أكثر دقة وابتكاراً وقابلة للتطور، وتغذيتها بالتعلم المستمر والتأمل النقدي، بما يحول الإبداع إلى عملية تراكمية لا تنقطع بدلاً من استنزاف الجهد في محاولات منفصلة لا يعتمد بعضها على بعض. (Yenan Dong، 2021)

2:6 أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي: مفهومه، خصائصه، استخدامه في التصميم الداخلي.

2:6:1 مفهوم أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

يمثل الذكاء الاصطناعي التوليدي أحد أهم الأدوات الرقمية المعاصرة التي أصبحت تغير طريقة انتاج التصاميم في مجالات متعددة، تعرف بأنها فرع من فروع أدوات الذكاء الاصطناعي التي تعتمد على نماذج التعلم العميقة، وتتدرب على كميات ضخمة من البيانات ومن ثم تولد نصوصاً، صوراً، فيديوهات بصرية وغيرها، استناداً إلى أوصاف نصية (prompt). ويختلف هذا النوع من النظم عن أنظمة الذكاء الاصطناعي التقليدية القائمة على التصنيف أو التنبؤ (Leonardo Banh, 2023)

2:6:2 خصائص أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي:

- تعتمد أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي على نماذج عميقة تتعلم النمط العام للبيانات، ثم تولد مخرجات جديدة تنتمي إلى هذه الأنماط دون تكرار عينة التدريب وحتى عند استخدام المدخلات النصية نفسها (Prompt).
- تعمل أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي على نطاق واسع من أنماط البيانات، فيمكنها التفاعل مع النصوص والأصوات والصور والفيديو والبيانات ثلاثية الأبعاد، وتقوم بالتحويل بينهم بالمخرجات مثل التحويل من صورة إلى فيديو، ومن نص إلى صورة أو صوت أو فيديو وغيرهم مما يميزها عن الأنماط التقليدية للذكاء الاصطناعي غير التوليدي الذي يقتصر على مهام التصنيف أو التنبؤ.
- تتميز أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي ببنية خوارزمية معقّدة وتعتمد على بيانات التدريب، ما يجعل طريقة عملها محدودة الشفافية ويصعب تفسير كيفية وصولها إلى مخرجات معينة،

ويمكن توليد مخرجات غير دقيقة أو غير مناسبة، إلى جانب حساسية وضرورة الدقة لصياغة النص (Prompt). (Leonardo Banh, 2023)

2:6:3 استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التصميم الداخلي:

يتسع استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في التصميم الداخلي ليشمل مراحل متنوعة من العملية التصميمية، بدءاً من توليد الفكرة الأولية للتصميم(Design Concept) ، وصياغة تصورات للفراغ الداخلي حسب الأوصاف النصية (Prompts) أو الصور المرجعية. حيث تسهم الأدوات في عمل لوحة الفكرة وتنسيق الألوان والخامات بطريقة سريعة تساعد المصمم على تكوين فكرة التصميم منذ المراحل الأولى، كما تساهم في تكوين وإظهار المخططات، أو توظيفها في تعديل الصور النهائية للتصميم وتحسين او تغيير الإضاءة والخامات، وإضافة عناصر أو حذفها وإنتاج مقاطع فيديو تساعد في عرض الفكرة التصميمية للمشروع بطريقة مقنعة للمتلقي. (Rgee Wharlo Gallega, 2024)

2:7 الدراسات السابقة

تُظهر مراجعة الأدبيات السابقة عدة محاور من أهمها الهوية الثقافية وسبل الحفاظ عليها في ظل التقدم التقني والتكنولوجي، حيث وضحت إحدى الابحاث أن العولمة تساعد في إنتاج أنماط تصميمية موحدة تهدد الحفاظ على الهوية الثقافية، مما يؤكد على تبني استراتيجيات تصميمية تحافظ على التراث واحياء التاريخي وايجاد تكامل بين الحداثة والهوية الثقافية المحلية، بما يحقق استمرارية الهوية في التصميم الداخلي (Rashdan & Ashour, 2024). لقد ركزت أبحاثٌ أخرى على دور عناصر التصميم الداخلي في البيت العربي التقليدي، وان الخصوصية تعد من اهم القيم في تشكيل الهوية المعمارية، حيث تقدم العناصر المعمارية مثل المدخل والفراغات الداخلية في تحقيق فراغ سكني يعكس القيم الاجتماعية والثقافية (محمد، 2025). كما تناولت الأبحاث الحديثة دور التقنيات الرقمية والذكاء الاصطناعي في تطوير عمليات التصميم، كما ساعدت تلك التقنيات في تحسين كفاءة التصميم وتقليل الأخطاء وزيادة القدرة على اتخاذ القرارات التصميمية (Rgee Wharlo Gallega، 2024). وفي الإطار ذاته، ركز بحث آخر على الذكاء الاصطناعي التوليدي، موضحاً مقدرته على دعم الابداع وطرح بدائل تصميمية متعددة، ولكنة لا يزال بحاجة إلى تطوير

لضمان دقة أكبر في النتائج، من جانب اخر قدم البحث مفهوم الاستدامة وأبعادها، ويعتمد تحقيق مبادئها على التوازن بين الجوانب البيئية والاقتصادية والاجتماعية من اجل تحقيق الاستمرارية ورفاهية الانسان (Mensah، 2019). وأخيراً، جاء بحث المقارنة لتوضيح تأثير استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي وبرامج الحاسوب في تصميم الأثاث المعزز بالهوية الثقافية الفلسطينية، وظهرت النتائج تفوق البرامج التقليدية في تحقيق تصميم يعكس الهوية الثقافية الفلسطينية، مع تأكيد على أهمية تدريب المصممين على استخدام التقنيات المتقدمة في الذكاء الاصطناعي لتعزيز كفاءتها (احمد، عارضة، صايمة ، و فران ، 2026)

تكشف المراجع عن فجوة واضحة تتمثّل في غياب أبحاث تطبيقية مقارنة تجمع بين التصميم الداخلي المدعوم بالذكاء الاصطناعي التوليدي، والحوار الثقافي بين الشباب العربي كما يتجلّى في الفضاءات الداخلية، وأبعاد الاستدامة الثقافية والبيئية والاقتصادية ضمن إطار واحد. من هنا تأتي مساهمة البحث في سدّ الفجوة، عبر تقديم إطار تصميمي- مقارن متكامل يربط بين التصميم الداخلي والذكاء الاصطناعي التوليدي والتواصل الثقافي بين الشباب ضمن رؤية الإبداع المستدام.

3: النموذج التطبيقي (مقارنة بين تصميم غرفة معيشة باستخدام برامج التقليدية وأخرى بواسطة **أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي):**

لقد تم التركيز على تنفيذ نموذج غرفة معيشة تحتوي على طابع عربي لتعزيز الهوية الثقافية العربية ودمج الحداثة والاصالة في التصميم، وذلك من خلال توظيف محددات ومفردات الموروث العربي وتركيز على البصرية منها، من اجل اجراء مقارنة لتصميم غرفة معيشة عربية الأولى باستخدام برامج التصميم التقليدية المعتمدة على مهارات المصمّم الفرد وخبرته، والثانية بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية لتحقيق ثقافة الابداع المستدام.

تم استخدام رموزاً ومحددات من التراث الثقافي العربي المختلف، مثل بعض النقوش الهندسية النجدية المستوحاة من الهوية الثقافية الخليجية والنباتية المستوحاة من الثقافة المصرية، التي تعكس الانتماء الوطني والتاريخي للحضارات العربية، واستخدام الألوان ذات الدلالات الرمزية المشتركة لبعض الحضارات العربية كالأحمر للقوة والحياة، والألوان الترابية (Ivory) للنقاء والهدوء، اللون الرملي (Sand beige) للصحراء والامتداد والدفء، الأخضر الزيتوني (olive green) للسلام

والطبيعة والأرض، وبعض الخامات مثل الخشب والحجر الكلسي(Limestone)، كما تم توظيف عناصر عربية في تفاصيل قطع الأثاث مثل الخط العربي والزخارف المغربية، بالإضافة إلى بعض القطع الفخارية و الثريات النحاسية، وكل تلك الرموز تجسد العلاقة العميقة بالهوية الثقافية العربية.

أولاً: طريقة المعالجة الأولى: التصميم باستخدام برامج التصميم التقليدية (3DsMax) المعتمدة على مهارات المصمّم الفرد وخبرته

المصدر: تصميم الباحث، بواسطة برنامج (3Ds Max)، آذار،2026

تم تصميم غرفة معيشة بمساحة متوسطة تمثل واقع الأسرة العربية من الطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية، بحيث تتضمن وظائف أساسية مثل الجلوس، الضيافة، مشاهدة الوسائط، مع دمج رموز من الثقافات والبيئات العربية المختلفة (المشرق، المغرب، الخليج). يتميز التصميم بالعناصر التصميمية المختلفة المعبرة عن الهوية الثقافية العربية، وتم ذلك عن طريق تصميم قطع الأثاث بما يشابه الجلسات العربية القديمة ولكن بإضافة لمسة من الحداثة للتصميم، مع استخدام بعض النقوش البسيطة للثقافات المختلفة بطريقة منسجمة مثل الزخارف النجدية الخليجية في الجدران والزخارف المستوحاة من الزليج المغربي والخط العربي الكوفي المربع في قطع الأثاث، مع استخدام الألوان المعبرة عن الثقافات العربية والتي ترمز لكثير من المناطق العربية مثل الأخضر الزيتوني في بعض العناصر والاحمر في قطع الأثاث، مع العناصر النحاسية والفخارية لإضافة بعض

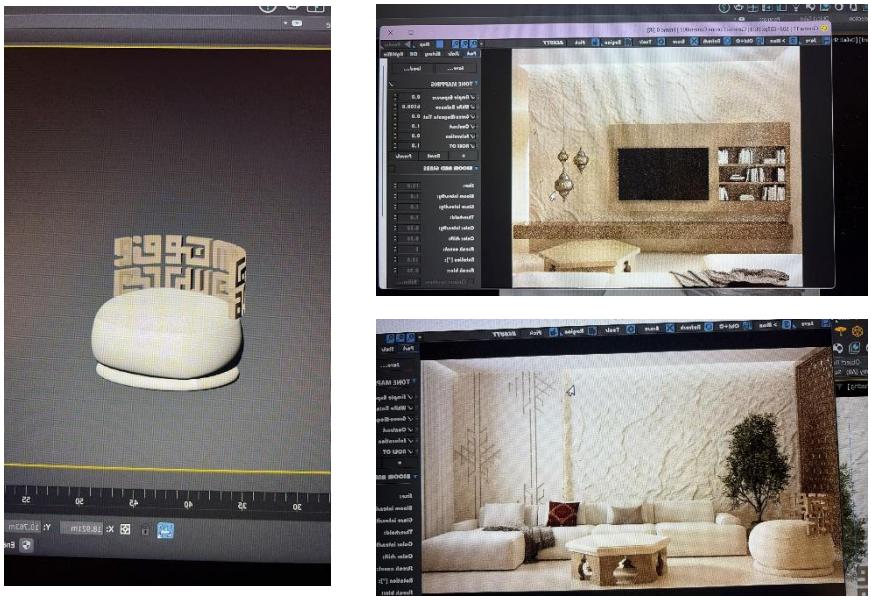
الصناعات التي تميز الثقافات العربية، وشكّل الفضاء نموذجاً متميزاً بدمجه بين الهويات الثقافية المختلفة للوطن العربي مع الوظائف والمتطلبات بأسلوب متطور وعملي.

تم التوصل للنموذج الأول من التصميم باستخدام برامج التصميم الداخلي الشائعة مثل (AutoCAD و3Ds Max)، مع اعتماده منهجية التصميم التقليدية التي تمر بالمراحل التالية:

- أولاً: تحليل المتطلبات الوظيفية للأسرة العربية بحيث تتضمن غرفة المعيشة الوظائف الأساسية مثل الجلوس، الضيافة، مشاهدة الوسائط.
- ثانياً: صياغة الفكرة التصميمية المبدئية التي تعكس الهوية الثقافية العربية المعاصرة
- ثالثاً: الانتقال لمرحلة التخطيط الهندسي عن طريق برنامج (AutoCAD) والحصول على مخططات للفضاء
- رابعاً: اختيار الألوان والخامات والعناصر الفنّية وقطع الأثاث التي تلبي الوظيفة المطلوبة للفضاء

الشكل(2): صوره توضح لوحة الخامات والعناصر المعبرة عن الهوية الثقافية العربية
المصدر: تصميم الباحث، بواسطة برنامج(Photoshop)، اذار،2026

- **خامساً: تحويل المخططات المعمارية لتصميم ثلاثي الابعاد عن طريق برنامج (3Ds Max)**



الشكل(3): صور توضح مراحل تحويل المخططات للرسومات ثلاثة الابعاد باستخدام برنامج(3Ds Max)
المصدر: تصميم الباحث، بواسطة برنامج(3Ds Max)، آذار،2026

- **سادساً: إخراج المشاهد النهائية للفضاء من منظورين أو أكثر.**

الشكل(4): صورة توضح تصميم غرفة معيشة بالمحددات الهوية الثقافية العربية

المصدر: تصميم الباحث، بواسطة برنامج (3Ds Max)، آذار،2026

الشكل(5) :صورة توضح تفاصيل تصميم غرفة المعيشة بمحددات الهوية العربية

المصدر: تصميم الباحث، بواسطة برنامج (3Ds Max)، آذار،2026

الشكل (6): صورة توضح منطقة الوسائط المتعدد في غرفة المعيشة المصمم بالمحددات العربية

المصدر: تصميم الباحث، بواسطة برنامج(3Ds Max)، أذار،2026

وتم انجاز جميع المتطلبات التالية خلال يوميّ عمل مع اجراء تعديلات عند عملية توزيع قطع الأثاث و اختيار الخامات للتصميم وإعادة الإخراج النهائي عدة مرات للحصول على الجودة المطلوبة.

ثانياً: طريقة المعالجة الثانية: التصميم باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية

الشكل (7): صورة توضح غرفة المعيشة المصممة بالمحددات العربية باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

المصدر: تصميم بواسطة اداة الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) ،آذار،2026

في المرحلة الثانية تم الاعتماد على تصميم نموذج للفضاء بنفس الابعاد والوظيفة المتّبعة في النموذج الأول (تصميم غرفة معيشة بمساحة متوسطة تمثل واقع الأسرة العربية من الطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية، بحيث تتضمن وظائف أساسية مثل الجلوس، الضيافة، مشاهدة الوسائط)، وذلك عن طريق استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) وفق الخطوات الآتية:

- أولاً: تم وصف وتحليل غرفة المعيشة العربية المعاصرة، مع التركيز على إبراز الهوية الثقافية العربية عن طريق الألوان والزخارف والعناصر الفنية التي توضح تنوع الثقافات العربية، وذلك عن طريق ادخال صور مرجعية للأداة توضح التفاصيل المطلوبة من الثقافات المشرقية والمغربية والخليجية

الشكل(8): صورة توضح لوحة الخامات لمحددات العربية باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي
المصدر: تصميم بواسطة اداة الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) ،آذار،2026

- ثانياً: تم صياغة مجموعة من الأوامر النصية (Prompt) حسب المعطيات الأولية التي قمنا بإدخالها سابقاً باستخدام الأداة التوليدية (Claude.AI)، وكانت كالآتي:

("imagine prompt: An ultra-realistic interior architecture of a luxury L-shaped Majlis, 6.65m by 4.07m layout. The 4m TV wall is a direct replica of the arched niche design in image_43.png. The 6.65m wall features deep 3D sculpted Algerian and Egyptian Arabesque plasterwork. A single 2m-wide central window with intricate Arabic stained-glass patterns. Interior features a large clay pot with a neatly trimmed olive tree as the only plant. Cream sofa with carved cedar wood base and Sadu patterns. 15cm dropped ceiling with Islamic geometric carvings and brass lanterns casting calligraphic shadows. Golden hour sunlight. --no multiple windows, forest, jungle,

outside trees, extra plants, columns, blurry text --ar 16:9 --v 6.0 --stylize 1000")

- ثالثاً: قمنا بتجربة عدد من المحاولات حسب المعطيات الأولية للوصول إلى مجموعة من الصور التي تعد الأكثر تعبيراً عن الهوية الثقافية العربية

المحاولة الاولى

المحاولة الثانية

المحاولة الثالثة

المحاولة الرابعة

الشكل(9): صورة توضح المحاولة الأولية لتصميم غرفة المعيشة المصمم بالمحددات العربية باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي
المصدر: تصميم بواسطة اداة الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) ،آذار،2026

رابعاً: تم التوصل للمخرجات النهائية الاتية:

الشكل(10): صورة توضح غرفة المعيشة المصمم بالمحددات العربية باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

المصدر: تصميم بواسطة اداة الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) ،آذار،2026

الشكل(11): صورة مسائية توضح غرفة المعيشة المصمم بالمحددات العربية باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

المصدر: تصميم بواسطة اداة الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) ،آذار،2026

الشكل(12): صورة توضح بعض العناصر والمحددات العربية المصممة باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

المصدر :تصميم بواسطة اداة الذكاء الاصطناعي التوليدي (Gemini) ،آذار،2026

تم اجراء مقارنة بين النتائج النهائية لتصميم غرفة معيشة بمحددات الهوية الثقافية العربية، حيث تحتوي على رموز وزخارف من البيئات العربية المختلفة، مثل بعض النقوش هندسية نجدية المستوحاة من الهوية الثقافة الخليجية ونباتية المصرية، واستخدام الألوان ذات الدلالات الرمزية مشتركة كالأحمر للقوة والحياة، والألوان الترابية لنقاء والهدوء، اللون الرملي للصحراء والامتداد والدفء، الأخضر الزيتوني للسلام وطبيعة والأرض، وبعض الخامات مثل الخشب والحجر، كما تم توظيف عناصر عربية في تفاصيل قطع الأثاث مثل الخط العربي والزخارف المغربية، بالإضافة إلى بعض القطع الفخارية و الثريات النحاسية، وكل تلك الرموز تجسد العلاقة العميقة بالهوية الثقافية العربية. تقيم النتائج حسب الابعاد الاتية:

- **الابداع والأصالة (Originality & Creativity)**
- **تمثيل الهوية الثقافية والحوار الثقافي بين البيئات العربية**

- أبعاد الاستدامة وكفاءة استخدام الموارد والمساحات

جدول (1): مقارنة بين التصميم باستخدام برامج التصميم التقليدية المعتمدة على مهارات المصمم الفرد وخبرتة وتصميم بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

طريقة التصميم / وجه المقارنة	التصميم باستخدام برامج التصميم التقليدية المعتمدة على مهارات المصمّم الفرد وخبرته	التصميم باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية
الابداع والأصالة	اتسمت مقترحات النموذج التقليدي بدرجة أعلى من الواقعية والوظيفية رغم محدودية المقترحات التصميمية.	قام بتوليد نماذج متعددة ومبتكرة للفضاء خلال وقت قصير، لكنها كانت معقدة ولم يلتزم بالقياسات المطلوبة.
تمثيل الهوية والحوار الثقافي بين البيئات العربية	مقدرة المصمم على تنفيذ التصميم المطلوب واستخدام العناصر الثقافية العربية المعبرة عن البيئات المختلفة، وفق المعايير المطلوبة، ولكن كانت المقترحات التقليدية تتبع نمط واحد في عملية التصميم.	إن مخرجات الذكاء الاصطناعي التوليدي اعتبرت الثقافات العربية المختلفة كثقافة واحدة، وعدم مقدرتها على توليد عناصر منفردة لكل ثقافة.
أبعاد الاستدامة وكفاءة استخدام	جاءت حلول النموذج التقليدي أكثر انضباطاً من حيث اختيار المواد	إن النماذج المصممة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

المصدر: إعداد الباحث، أذار، 2026

الموارد والمساحات	والاثاث، بحكم خبرة المصمم بالسوق المحلي والقيود التنفيذية	عملت على تحسين كفاءة استخدام الفضاء، ولكن استخدام مواد أو تجهيزات عالية الكلفة أو غير متوفرة في الأسواق المحلية

4: النتائج والتوصيات

4:1 النتائج

توصل البحث الى عدد من النتائج ضمن المحاور التالية أهمها:

1. **مستوى الابداع التصميمي المستدام:**

أظهرت النتائج النهائية مقدرة أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي على انتاج حلول تصميمية متعددة بأفكار غير متوقعة مقارنةً بالنموذج التقليدي؛ وذلك بسبب البدائل الشكلية والجولات المتعددة التي تقوم بها الأداة خلال وقت قصير. في المقابل اعتبر المصممون أن بعض مقترحات أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي تعاني من المبالغة الشكلية أو التعقيد الزائد الذي يصعب تنفيذه عملياً، في حين اتّسمت مقترحات النموذج التقليدي بدرجة أعلى من الواقعية والوظيفية رغم محدودية المقترحات التصميمية.

2. **تمثيل الهوية الثقافية العربية والحوار الثقافي**

أظهرت النماذج المقدرة على تمييز التصاميم التي تجسد الهوية الثقافية العربية، سواء كانت تلك النتائج تقليدياً او بالذكاء الاصطناعي التوليدي، حيث احتوت على عناصر مرجعية واضحة مثل الخط العربي، الزخارف الهندسية والنباتية المستلهمة من المجتمعات العربية، والألوان والاقمشة القريبة من البيئة المحلية. إلا أن جزءاً ملحوظاً من مخرجات الذكاء الاصطناعي التوليدي اتسمت بخلط بين المشاهد الشرقية عامة وأخرى عالمية، مما يجعل وصفها بأنها عالمية بنكهةٍ عربية أكثر من كونها تعبيراً عميقاً عن الهوية الثقافية العربية، مما ينسجم مع المعلومات والمعطيات المدخلة في قواعد البيانات للنماذج التوليدية.

وفيما يتعلق بالحوار الثقافي، أظهرت المخرجات التقليدية المقدرة على دمج وإظهار عناصر مختلفة من الوطن العربي، مما فتحَ مجالا لتخيل غرفة معيشة يمكن أن تحتضن رموزاً من المشرق والمغرب والخليج معاً، بتصميم تم اعتباره مساحة حوار عربية أشمل من مقترحات أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي التي حُصرت في نمط واحد عند عملية الإخراج الذي يقتصر على الثقافة العربية الإسلامية دون الأخذ بعين الاعتبار فردية كل ثقافة.

3. **الاستدامة وكفاءة استخدام المواد:**

أشار المصممون إلى أن النماذج المنتجة بأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي أتاحت حلول متنوعة لاستغلال المساحة، وتوزيع مناطق الجلوس، والاستفادة من الضوء الطبيعي، مما أسهم نظرياً في تحسين كفاءة استخدام الفضاء وتقليل الهدر في عملية التجريب المادية للموارد داخل الاستوديوهات التعليمية. كما وضح المصممون أن بعض مخرجات الذكاء الاصطناعي التوليدي اقترحت استخدام مواد أو تجهيزات عالية الكلفة أو غير متوفرة في الأسواق المحلية، بالمقابل جاءت حلول النموذج التقليدي أكثر انضباطاً من حيث اختيار المواد والاثاث، بحكم خبرة المصمم بالسوق المحلي والقيود التنفيذية.

4. **قابلية التبني من قبل الشباب:**

لقد أظهر المصممون درجة عالية من الانفتاح لتبني حلول تصميمية مستوحاة من نماذج الذكاء الاصطناعي التوليدي، خصوصاً التي نجحت في المزج بين الطابع العصري واللمسات العربية دون مبالغة. كما أشاروا إلى مقدرتهم على خوض التجربة التصميمية، حتى لمن ليس لديه مهارات تقنية عالية في برامج النمذجة التقليدية.

5. توحي النتائج النهائية بأن الذكاء الاصطناعي التوليدي عند توظيفه ضمن إطار تصميمي واضح، يمتلك القدرة على توسيع أفق الإبداع لدى الشباب، وتعميق إمكانات الحوار الثقافي داخل الفضاءات الداخلية، لكنه لا يغني عن خبرة المصمم ولا عن الوعي العميق بالسياقات الثقافية والاقتصادية التي تنفذ داخل الفضاءات.

4:2 التوصيات

1. دمج الذكاء الاصطناعي التوليدي ضمن مناهج التصميم الداخلي بإطار نقدي، بحيث لا يقتصر التعليم على استخدامه تقنياً، بل يشمل تدريب الطلبة على تحليل النتائج، وتقيم جودتها، واستكشاف التحيزات البصرية والثقافية فيها

2. تطوير مسارات عمل تصميمية تؤكد على أهمية الهوية الثقافية العربية، وذلك من خلال ادخال مراجع ثقافية عربية مثل الزخارف، الألوان، الرموز المحلية، لضمان الحفاظ على عمق الهوية ومنع اختزالها في معالجات سطحية بسيطة داخل أنماط عالمية بنكهة شرقية

3. استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي بوعي بكونه مساعداً ومكملاً وليس بديلاً عن المصمم، لذا نوصى بتعزيز المهارات النقدية لدى المصممين، خاصة في الجوانب الجمالية مع القيود المادية والاقتصادية والتنفيذية، وتبني فكرة التصميم الهجين الذي يجمع مهارة المصمم ببرامج التصميم التقليدية وأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدية

4. دمج معايير الاستدامة في عملية تقييم التصاميم لأخذ بعين الاعتبار المواد المحلية، والتكلفة، وقابلية التنفيذ، لتوسيع مفهوم الاستدامة ليشمل البعد الاقتصادي والثقافي وليس البيئي والشكلي فقط

5. نوصى بإنشاء مشاريع تعليمية مشتركة بين طلاب من دول عربية مختلفة، يتم فيها استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي لتصميم فضاءات داخلية تعكس تنوع الهوية العربية، بما يعزز الحوار الثقافي ويحوّل الأدوات إلى منصات للتبادل المعرفي والإبداعي.

5: المراجع

أولاً: المراجع العربية

أ.م.د/ هاني خليل الفران. (2019). أهمية دور التصميم الداخلي في تعزيز الهوية الثقافية العربية للحيز الداخلي. مجلة العمارة والفنون، صفحة 601 ، 10.12816/MJAF.2019.25806

ابتسام احمد زينو، عدي قصي عبد القادر، رائد اسماعيل محمد. (7 12، 2025). دور عناصر التصميم الداخلي في تعزيز الخصوصية في البيت التقليدي العربي(البيت التقليدي الموصلي نموذجاً). مجلة المخطط والتنمية.10.21625/baheth.v2i2.546

بوجلال، عبدالله. (بلا تاريخ). الهوية الثقافية العربية في ظل العولمة. مجلة ديالى، 200-238. امعة ديالى / كلية القانون

https://doi.org/10.57592/djhr.v1i73.725

فتحي، بسملة عبد السلام؛ الحلبي، مها؛عبد الخالق، أمل. (2026). الاتجاهات التصميمية التي يمكن أن تعكس الهوية المصرية. المجلة العربية الدولية للفن والتصميم الرقمي، الصفحات 1-28 (10.21608/iajadd.2026.392044.1234)

نعيمة قاسم أحمد احمد، نادين صلاح حلمي عارضة، ابتسام ضرغام محمد هندي صايمة ، و هاني خليل فران . (مارس، 2026). مقارنة تأثير استخدام أدوات الذكاء االصطناعي وبرامج الحاسوب على جودة تصميم. مجلة العمارة والفنون والعلوم إلانسانية . :Doi: 10.21608/mjaf.2025.351658.3560

ثانياً: المراجع الانجليزية

Rashdan, W., & Ashour, A. F. (2024, December 4). Heritage-Inspired Strategies in Interior Design: Balancing Critical Regionalism and Reflexive Modernism for Identity Preservation. *MDPI*. doi:https://doi.org/10.3390/heritage7120316

Alsaleh, A. (2024, December 30). The impact of technological advancement on culture and society. *Scientific Reports*. doi: https://doi.org/10.1038/s41598-024-83995-z

Celadyn, M. (2019, July 10). Interior Architectural Design for Adaptive Reuse in Application of Environmental Sustainability Principles. *MDPI*. 10.3390/su11143820

Hani Farran, Z. N. (2025, December 14). Generative AI adoption among arts and design students in Palestinian higher education: impacts on task

completion. *COGENT EDUCATION*. https://doi.org/10.1080/2331186X.2025.2594885

Junming Chen, Z. S. (2023, July 22). Generating Interior Design from Text: A New Diffusion Model-Based Method for Efficient Creative Design. *semantic scholar*. DOI: 10.3390/buildings13071861

Lee, C.-W. (2025, Jul 2). Application of Generative Artificial Intelligence in Design Education: An Exploration and Analysis to Enhance Student Creativity. *Discovery researcher life*. DOI: 10.3390/engproc2025098029

Leonardo Banh, G. S. (2023, December 6). Generative artificial intelligence. *Electronic Marktes*. DOI: 10.1007/s12525-023-00680-1

Mensah, J. (2019, september 8). Sustainable development: Meaning, history, principles, pillars, and implications for human action – Literature review. *Cogent Social Sciences*. https://doi.org/10.1080/23311886.2019.1653531

Oluwagbenro, D. M. (2024, Jun 4). Generative AI: Definition, Concepts, Applications, and Future Prospects. *TechRxiv*. doi:10.36227/techrxiv.171746875.59016695/v1

Rgee Wharlo Gallega, Y. S. (2024, November 28). Exploring the use of generative AI for material texturing in 3D interior design spaces. *Frontiers in Computer Science*. DOI: 10.3389/fcomp.2024.1493937

Vinodkumar Prabhakaran, R. Q. (2022, NOV 19). Cultural Incongruencies in Artificial Intelligence. *Cornell University* . DOI: 10.48550/arXiv.2211.13069

Wael Rashdan, A. F. (2024, December 4). Heritage-Inspired Strategies in Interior Design: Balancing Critical Regionalism and Reflexive Modernism for Identity Preservation. *MDPI*. DOI: 10.3390/heritage7120316

Yenan Dong, S. Z. (2021, May 11). Promoting Sustainable Creativity: An Empirical Study on the Application of Mind Mapping Tools in Graphic Design Education. *Sustainability (MDPI)*. DOI: 10.3390/su13105373

Yihan Hou, M. Y. (2024, May 11). C2Ideas: Supporting Creative Interior Color Design Ideation with a Large Language Model. *ACM Digital Library*. DOI:

10.1145/3613904.3642224

علم الأديان المقارن مدخلا للتّعارف الحضاريّ والتّعايش الإنسانيّ

Comparative Religious Studies as a Gateway to Civilizational Acquaintance and Human Coexistence

الدّكتور نزار علي صميدة
أستاذ مساعد بقسم التّسامح والتّعايش كلّية العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة
جامعة محمّد بن زايد للعلوم الإنسانيّة الإمارات العربيّة المتّحدة
البريد الإلكتروني: nizar.smida@mbzuh.ac.ae
smidanizar3@gmail.com

الملخّص:

يتناول هذا البحث علم الأديان بوصفه مدخلًا معرفيًّا ومنهجيًّا لترسيخ التّعارف الحضاريّ والتّعايش الإنسانيّ في عالم تتزايد فيه توتّرات الهويّة وسوء الفهم، وتنامى فيه توظيفات الدّين في الصّراعات السياسيّة بما يفضي أحيانًا إلى التطرّف العنيف. وينطلق من رؤية قرآنيّة تؤسّس لمبدأ التّعارف باعتباره قاعدةً حاكمة في إدارة الاختلاف، بما ينطوي عليه من بُعدٍ معرفيّ لفهم الآخر، وبُعدٍ أخلاقيّ للاعتراف به، وبُعدٍ عمليّ لتنظيم العلاقة معه. كما يبرز البحث أنّ القرآن الكريم قدّم فلسفةً منهجيّة في مقاربة الأديان والحضارات، وأنّ علماء الأديان المسلمين أفادوا من هذا الأصل في بناء تقاليد علميّة مقارنة أسهمت في ترسيخ الحوار.

وانطلاقًا من ذلك، يطرح البحث إشكاليّة مركزيّة مفادها :كيف يمكن لعلم الأديان، بوصفه حقلًا معرفيًّا منضبطًا، أن يتحوّل من مجرّد توصيف للظاهرة الدّينيّة إلى أداةٍ فعّالة لتدبير الاختلاف، وبناء تعارفٍ حضاريّ قابلٍ للاستمرار، وتعايشٍ إنسانيّ يتجاوز منطق الصّدام دون إلغاء الخصوصيّات الدينيّة والثقافيّة؟

الكلمات المفاتيح: علم الأديان؛ التّعارف؛ الحوار الحضاري؛ الدّين ؛ التّعدّديّة ؛ التّعايش ؛ الإنسانيّ.

الدكتور نزار علي صميدة

Abstract:

This study examines Comparative Religious Studies as a cognitive and methodological approach to fostering civilizational acquaintance and human coexistence in a world marked by escalating identity tensions, deepening misunderstandings, and the growing instrumentalization of religion in political conflicts—dynamics that at times culminate in violent extremism. The research is grounded in a Qur'anic vision that establishes *taʿāruf* (mutual acquaintance) as a governing principle for managing difference. This concept encompasses a cognitive dimension aimed at understanding the Other, an ethical dimension centered on recognition, and a practical dimension concerned with regulating relationships.

The study further demonstrates that the Qur'an articulates a methodological philosophy for engaging with religions and civilizations, and that Muslim scholars of religion historically drew upon this foundation to develop comparative scholarly traditions that contributed to the consolidation of dialogue.

Against this background, the paper raises a central research question: How can Comparative Religious Studies, as a disciplined field of knowledge, move beyond the mere description of religious phenomena to become an effective instrument for managing difference, building sustainable civilizational acquaintance, and promoting human coexistence that transcends the logic of conflict without negating religious and cultural particularities?

Keywords: Comparative Religious Studies; *Taʿāruf* (Mutual Acquaintance), Civilizational Dialogue, Religion, Pluralism, Coexistence, Humanity.

❖ المقدّمة:

تتأتّى أهمّيّة الحديث عن مستقبل الحوار الدّينيّ والحضاريّ والتّعايش الإنسانيّ من خلال جملة الأمور التّالية:

- راهنيّة الدّعوة إلى الحوار واللّقاء بين المختلفين وذلك من خلال اعتراف الإسلام - رغم طابعه الكونيّ - بالمغايرة والاختلاف والتّنوّع (العرق | الجنس | الثّقافات ...) وقد ظهر هذا من خلال القصص القرآنيّ (الحديث عن قدماء المصريين واليهود والنّصارى والعرب قبل الإسلام...).

- واقع الحوار بين الحضارات والثقافات اليوم الّذي تهيمن عليه مفاعيل الرّغبة في السّيطرة والانتشار والهيمنة (آليات فرض النّموذج الثّقافي الواحد بالقوّة أو بالإغراء)، الأمر الّذي ولّد حالات من الانكفاء على الذّات والانغلاق أو حالات من الإرهاب والعنف (التّطرّف العنيف).

- وجهة النّظر الإسلاميّة في إيجاد أرضيّة لقاء بين المختلفين على قاعدة التّعارف الّذي هو مبدأ قرآنيّ أساسيّ في التّعامل مع الآخر. فمن منظور إسلاميّ اللّقاء بين المختلفين يبنى على الرّغبة في التّعارف لا الرّغبة في الانتشار والهيمنة، فالحوار والتّعارف بالمفهوم القرآنيّ: لحظة فكريّة فيها تأمّل في الغير أو الآخر وتعرّف عليه وفهم له، ولحظة وجدانيّة فيها قرب من الغير وتسامح معه وقبول بمغايرته، لحظة فعل وممارسة. فهو بناء علاقة أخرى مع الغير ليست بالضّرورة مبنيّة على المصلحة أو التّأثير والتّأثّر.

يعتبر مبحث الحوار سواء أكان دينيّا أم ثقافيّا حضاريّا مبحثا أصيلا من مباحث القرآن الكريم، الّذي قدّم الدّرس المنهجيّ الأوّل أو قل فلسفة المنهج في دراسة الأديان والحضارات والثّقافات المختلفة، تلك الفلسفة الّتي نهل منها علماء الأديان المسلمين، لتكون مناهجهم لاحقا تطبيقا عمليّا لها وتأسيسا لأصول علم أصبح اليوم من أهمّ العلوم وأفردها، وهو ما أفاد في ترسيخ مبدأ التّعارف والحوار بين الحضارات والثّقافات والأديان.

إنّ محاولات إقصاء الدّين كمعطى وعامل مهمّ من عوامل تحقيق الحوار والتّعارف الحضاريّ والثّقافيّ بين الأمم والشّعوب، أو محاولات إحقامه في النّزاعات السّياسيّة والدّوليّة إلى درجة تصل أحيانا إلى التّطرف العنيف، لا تحجب أبدا أنّ الدّين مشترك إنسانيّ قد تكفل الدّراسة العلميّة المنهجيّة له الوقوف على قاعدة صلبة للحوار، والتّعارف الحضاريّ، والثّقافي، والدّينيّ.

فلا شكّ أبدا أنّ التّعرّف على دين الآخر يدخل ضمن التّعارف الّذي يؤسّس له النصّ القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحُجرت:13)، بل لعلّه من أهمّ أسسه ودعائمه. فلا يمكننا فهم الحضارات والثّقافات المعاصرة، وقيمها ومفاهيمها ومواقفها إلاّ إذا فهمنا الأديان التّي تنتمي إليها، لأنّ الدّين أحد المحركات الرّئيسيّة للجنس البشريّ وهذه هي مهمّة علم الأديان الّذي يقرّبنا من أديان الأمم الأخرى ويعرّفنا بها. لذلك فإنّ دعوة القرآن الكريم إلى التّعارف بين الشّعوب هي دعوة كذلك إلى دراسة أديان تلك الشّعوب.

إنّ علم الأديان يعتبر وسيلة مثلى للحوار بين الحضارات، والثّقافات، وقبول التّعدّديّة، والاختلاف. كما يسهم أيضا في تحرير فكر الإنسان من كلّ المسلّمات القبليّة المكبّلة، ومن كلّ أشكال الانغلاق على الذّات والمعتقد، لأنّ من كانت هذه حاله (الانغلاق) نفى الآخر ولم يعترف له بحقّه في أن يكون مختلفا عنه، إذ يرى في ذلك الاختلاف نقيضا لهويّته، وعلى هذا فإنّ علم الأديان وسيلة لفهم جوهر الدّين والتّديّن.

هذا البحث يتوزّعه عنصران أساسيان أحدهما بعنوان حوار الحضارات والثّقافات ضرورة لا اختيار وفيه تأكيد على حاجة الإنسانيّة إلى الحوار بمختلف أشكاله أمّا الثّاني فبعنوان: كيف يكون علم الأديان مدخلا للتّعارف الحضاريّ والتّعايش الإنسانيّ؟

لقد أكّد القرآن الكريم على سنّة الاختلاف في الدّين و اللّون والعرق والفكر وغير ذلك، وخصّص حيّزا هامّا للحديث عن باقي الدّيانات غير الإسلام وسائر الشّعوب الأخرى غير العرب، لذا دعا إلى التّعارف بين الشّعوب المختلفة. و كان كذلك أوّل وأكبر الدّاعين إلى الحوار الدّينيّ والحضاريّ فهو حافل بكثير من المواقف الحواريّة ذات الطّابع الدّينيّ، وقد أحصاها الباحث " أحمد القاضي" بقرابة مئة وعشرين موقفا حواريا شغلت نحو ألف آية من كتاب الله أي ما يعادل تقريبا سدس آي القرآن الكريم(القاضي، د ط، ص159).

لذلك فإنّ مبحث الحوار سواء أكان دينيا أم ثقافيا حضاريّا هو مبحث أصيل من مباحث القرآن الكريم، الّذي قدّم الدّرس المنهجيّ الأوّل أو قل فلسفة المنهج في دراسة الأديان والحضارات

والثّقافات المختلفة، تلك الفلسفة الّتي نهل منها علماء الأديان المسلمين، لتكون مناهجهم لاحقا تطبيقا عمليّا لها (أيّ فلسفة المنهج) وتأسيسا لأصول علم أصبح اليوم من أهمّ العلوم وأفردها، وهو ما أفاد في ترسيخ مبدأ التّعارف والحوار بين الحضارات والثّقافات والأديان.

1- حوار الحضارات والثّقافات ضرورة لا اختيار

إنّ الحوار هو الأصل الّذي يجب أن يتخلّل ويحكم كلّ العلاقات الفرديّة والجماعيّة، لأنّ القرآن الكريم يريد للإنسان أن يحصل على الاقتناع الذّاتيّ المرتكز على الحجّة والاستدلال والبرهان في إطار الحوار الهادئ العميق **(فضل الله، 1985، ص31)**. لكن لا بدّ أن نتساءل هنا ما الّذي نعنيه بحوار الحضارات والثّقافات أو ما الّذي يراد بذلك:

- هل المراد بذلك حوار يقوم على النّموذج الأفلاطونيّ بين طرفين أحدهما واع والآخر أقلّ وعيا يتسامى ليبلغ ما يليق به؟ أم هل الحوار المقصود يقوم على الأنموذج القرآنيّ والسّلوك العفويّ في مخاطبة الآخر؟ هل نتصوّر قيام الحوار بين الحضارات والثّقافات مؤسّسا عبر الثّقافيّ cross cultural، وعندها لا نفكّر في مسألة فاعليته وتعدّديّته وتطوّر الطّرق اللّازمة لقيامه؟ هل الغاية هي تحويل الآخر إلى مثيل الأنا أم الغاية تقليص الفجوة بيننا وبينه أم السعي إلى كلمة السّواء فيه **(برهان، 2018، ص150)**.

كلّ هذه التّساؤلات في الواقع هي تساؤلات مشروعة لغياب المفهوم العلميّ الواضح لحوار الحضارات عند كثير من المثقّفين بالرّغم من تردّده في كثير من النّدوات والمحاضرات ووسائل الإعلام المختلفة بشكل عام. لذلك فإنّني سأحاول هنا توصيف مفهوم حوار الحضارات في دلالته البسيطة لا المركبة وفي دلالته الّتي أقصد في بحثي هذا.

إنّ مفهوم حوار الحضارات والثّقافات وإن جاء في سياق حضاريّ عام كردّة فعل على نظريّات التّواصل العنيف [1] والمقصود بذلك:

---

[1]- للاستزادة في ما سأورده بشأنها أُنظر كتاب: مقبول إدريس: الحوار الحضاريّ دراسة في النّظام المعرفيّ والقيميّ القرآنيّ، البحث الثّاني الفائز بجائزة قطر العالميّة لحوار الحضارات لعام 2018م، ص72- 76.

- نظريّة الحرب الحضاريّة: الّتي تحدّث عنها أستاذ الدّراسات المستقبليّة الرّاحل المغربيّ "المهدي المنجرة" ونقدها، ويرى بعض الباحثين أنّ أصول هذه النّظريّة ترجع لنزوعات هيغليّة ونيتشويّة تعلي من قيمة الحرب.

- نظريّة نهاية التّاريخ: الّتي أسّس لها "فرانسيس فوكوياما" متأثرا بدوره بفكرة النهاية الهيغليّة والماركسيّة.

- نظريّة صدام الحضارات: الّتي ترجع إلى كتاب "صاموئيل فليب هنتنجتون" "صدام الحضارات وإعادة تشكيل النّظام العالميّ".

رغم كونه كذلك إلاّ أنّ لهذا المفهوم أصولا وجذورا قرآنيّة واضحة عنوانها التّعارف [2] والكلمة السّواء [3]، وذلك من خلال النّماذج الحواريّة المختلفة الّتي تحيط بكافة مظاهر التّفاعل والحياة (على المستوى الاقتصاديّ، السّياسيّ، الاجتماعيّ، الاعتقاديّ، الذّوقيّ... | حوار الله مع إبليس، الله مع الملائكة، الله مع الأنبياء، الله مع عناصر الطّبيعة، بين الأنبياء وأقوامهم، بين المؤمنين وغير المؤمنين، بين المؤمنين فيما بينهم، بين غير المؤمنين فيما بينهم...). كلّ هذه النّماذج الحواريّة تبيّن وتؤكّد أصالة مبدأ الحوار والتّعارف في الإسلام (مقبول، د ت، ص42).

بل نجد النّصّ القرآنيّ قد عبّر عن التّنوّع البشريّ (ألسنة وألوانا): ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [4]، بلفظة "آية" وهذا له دلالة خاصّة فالآية هي العلامة النّهائيّة الّتي تحمل معنى كونيّا، ثمّ إنّ اقتران الأمر بأعظم مظاهر الخلق عظمة ورهبة فيه تأكيد وتأسيس معرفيّ للاعتراف بإنسانيّة متعدّدة تسعى لكشف أسرار السّماوات والأرض وفق ما تقتضيه النّواميس العلميّة والسّنن الكونيّة(مقبول، د ت، ص42).

2- المراد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات| 13

3- المراد قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران 64.

4- الرّوم|22.

وتأسيسا على هذا فإنّ النّظر إلى الآخر بما هو آية مسألة تحتاج التّدبّر والاكتشاف وعلم الأديان شكل من أشكال التّدبّر والتّفهّم للآخر أو المغاير الدّينيّ.

فالإنسان لا يستطيع تحديد هويّته إلاّ بمرايا، وهذه المرايا هي الآخر، لذلك فحوار الحضارات والثّقافات إذن معناه الإيمان بالتّعدّديّة والتّكافؤ من خلال الأنا والآخر والسّعي إلى محاورته حوارا يتمسّك بالغنى الّذي ينطوي عليه التّنوّع الإنسانيّ(برهان، 2018، ص151). وإنّ المتأمّل في الحضارة الإنسانيّة يجد أنّها تدين بوجودها إلى إسهام الأمم المختلفة والمتعاقبة، وهي مؤسّسة على شراكة معرفيّة تتجاوز حدود الأرض والأمّة وغير ذلك(برهان، 2018، ص152) ، وعلم الأديان تعبيرة من التّعبيرات الحضاريّة الحاصلة نتيجة للمراكمات المعرفيّة والمنهجيّة في دراسة الأديان عند مختلف الأمم.

إنّ حوار الحضارات والثّقافات والأديان لابدّ أن يجلب مصالح ويدرأ مفاسد بلغة الأصوليين والمقاصديين، والمفاسد في هذا الباب هي جملة ما قد يتوقّع من الآفات الّتي تعرض للوجود المشترك، والمصالح هي كلّ ما يدعم هذا الوجود وينمّيه ويثريه.

لأجل هذا فهو (حوار الحضارات والثّقافات والأديان) ضرورة لا اختيار، ضرورة لانّ العالم أمام خيارين إمّا إعادة إنتاج نظام الهيمنة تحت شعار النّظام العالميّ الجديد، أو خلق نظام ما بعد الهيمنة الّذي يستمد مشروعيّته من البحث عن أرضيّة مشتركة لتفاعل المدنيات واندماجها مع المحافظة على الخصوصيّات الثّقافيّة وغيرها.

وإنّ ما يعنينا بالأساس ويؤكّد قيمة المسألة هو أنّ قضيّة حوار الحضارات والثّقافات والأديان تحوّلت إلى قضيّة يشتغل عليها العالم كلّه في ثقافاته الموسّعة بمعنى أنّها أصبحت موضوع تداول كونيّ ومبحثا من مباحث الفكر الإنسانيّ تقاربها العلوم المتنوّعة وتحاول صياغة مفهوم واضح لها، وإنّ علم الأديان من بين هذه العلوم الّتي يمكن أن تكون مدخلا لهذا الحوار.

2- كيف يكون علم الأديان مدخلا لحوار الحضارات والثّقافات؟

في الواقع لن أخوض في وضع الحدود الفاصلة بين مصطلحات" تاريخ الأديان"، أو" مقارنة الأديان"، أو" علم الأديان"، كما لن أعنى كثيرا بالتأريخ لها ونسبتها للعصور المتلاحقة وبيان ملابسات ظهورها ونحتها. لأنّ ما يهمني بوضوح وباختصار في هذا القسم من البحث هو تقديم تعريف وظيفيّ لعلم الأديان بغرض بيان مجال اشتغاله وموضوعه والتّأكيد على أهمّيته في حوار الحضارات والثّقافات.

ولعلّ من أدقّ ما يبيّن الوظيفة المعرفيّة العميقة لعلم الأديان، كعلمٍ يطلب الفهم قبل الحكم، ما أكّد عليه عدد من روّاد الدراسات الدينيّة الحديثة من أمثال (Mircea Eliade) في كتابه المقدّس والمدنّس إذ يقول: " إنّ الهدف الكلّيّ لمؤرخ الأديان هو أن يفهم و أن يوضح للغير سلوك للإنسان المتديّن وعالمه العقليّ"(ميرسيا، 1988م، ص121).

إنّ المقصود بعلم الأديان: "النّشاط العقليّ المنظّم المهتم بدراسة الأديان نشأة وتاريخا وتطوّرا وعقائد ومذاهب وطوائف، وبدراسة أثرها وتأثيرها على الواقع الإنسانيّ في جميع أبعاده وكافة جوانبه دراسة تقوم على مناهج علميّة وتعتمد على مصادر أساسيّة وتهدف إلى الفهم والمعرفة قبل النّقد والمقارنة"(ميرادين، 2009، ص159) ، وهذا التّعريف هو تعريف وظيفيّ لعلم الأديان [5].

لا شكّ أنّ الأديان ظاهرة مركزيّة في الوجود الإنسانيّ، وهي من أعظم الفواعل في التّاريخ البشريّ في كلّ المجتمعات والحضارات، من أكثرها بدائيّة في أستراليا وإفريقيا وأمريكا الجنوبيّة، إلى أكثرها تقدّما تكنولوجيا وتمدّنا في ألمانيا والولايات المتّحدة الأمريكيّة واليابان(المنصوري، 2010، ص10).

لذلك فإنّ دراسة هذه الظّاهرة دراسة علميّة منهجيّة كانت أمرا ضروريّا في ظلّ عالم تفاقمت شروره وكثرت فيه الفتنة باسم الدّين، والحقيقة أنّ السّبب هو جهل الأنا لمعتقد الآخر المغاير له دينيا(الثّابت، 2020، ص05).

---

[5]- أولى محاولات التّأريخ لعلم الأديان وتطوّره وموضوعه وتعريفه في العالم الغربي كانت من خلال كتاب الباحث الغربيّ لويس جوردان: Comparative Religion it's genesis and Growth، ولكن الباحثين عدّلوا من هذا التّعريف ولا يزالون يعدّلون بشكل مستمر. راجع الهامش 1 من الصّفحة 159 من المرجع السّابق.

إنّ ضرورة علم الأديان المقارن تتأتّى من هذا المعطى الأخير فلهذا العلم دور كبير في بناء ذات الفرد وتبيّن منزلته في الأديان، وهو وسيلة لرفع الجهل بالآخر وفهم جوهر الدّين عقيدة وممارسة في مختلف الأديان سماويّة كانت أو وضعيّة كما يمكّن من تحليل الظّاهرة الدّينيّة تحليلا عميقا ومقارنتها بنظيرتها في مرجعيّات دينيّة أخرى قصد بيان المؤتلف والمختلف بينها (الثّابت، 2020، ص05)

في الواقع إنّ علم الأديان - كما يشير إلى ذلك ميشال ميسلان في كتابه "علم الأديان مساهمة في التّأسيس" - "ينتهي إلى فهم أكثر حداثة وإحاطة لما يقدّمه كلّ دين لأتباعه، باحثا قبل كلّ شي عن التقاط معاني اللّغات الدّينيّة ومفادها العميق بغية فهم أوضح، فهو يحلّل ويقارن ويوضّح ويسبر الأغوار محاولا أن يتفكّر في الأمر بطريقة تحليليّة صارمة توصل إلى توليف، عابرا مستوى اختبار المقدّس المعاش إلى مستوى فهمه"(ميسلان، 2009، ص21) ، وبهذا المعنى فإنّ علم الأديان يرنو لتجاوز المعطى الاختباريّ للوقائع الدّينيّة قصد بلوغ الفهم الدّاخليّ للمقدّس المعاش(ميسلان، 2009، ص20).

فـ"ميشلان" يرى أنّ مشروع علم الأديان ليس كغيره من مشاريع العلوم الأخرى، إنّما هو مشروع طموح وشاسع كموضوعه الّذي هو عالم المقدّس فضاء الإنسان الدّينيّ، المتعدّد بتعدّد الآفاق والثّقافات البشريّة وهذا ما يحدّد بوضوح التّميّز الذّي يفصل علم الأديان عن أيّ رؤية لاهوتيّة(ميسلان، 2009، ص20).

لذلك فأهمّية البحث في قضايا علم الأديان اليوم تكمن في تسليطه الضوء على معتقدات المجتمعات البشريّة المتعدّدة، التي لم تعد الحدود الجغرافية والطبيعيّة تفصل بينها كما في العصور القديمة . ومن ناحية أخرى فإنّ الحديث عن الدّين ودوره في حياة الإنسان والمجتمع كان ولا يزال ذا شأن كبير في مختلف المقاربات العلميّة المتنوّعة لموضوعي الدّين والتّديّن(بن سكا، 2020، ص29).

إنّ محاولات إقصاء الدّين كمعطى وعامل مهمّ من عوامل تحقيق الحوار الحضاريّ والثّقافيّ بين الأمم والشّعوب، أو محاولات إحقامه في النّزاعات السّياسيّة والدّوليّة إلى درجة تصل أحيانا إلى التّطرف العنيف، لا تحجب أبدا أنّ الدّين مشترك إنسانيّ قد تكفل الدّراسة العلميّة المنهجيّة له الوقوف على قاعدة صلبة للحوار الحضاريّ والثّقافي والدّينيّ.

فالصّراعات الّتي تؤجّج وصوت الحرب الّذي يعلو باسم المقدّس والدّين يمكن إخماده بتفعيل مبدأ التّعارف الحضاريّ بمعناه القرآنيّ وعلم الأديان هو تفعيل واقعيّ لهذا المبدأ "ففي تعرّف الجميع على أديان الجميع توجّه إلى التّوعيّة على القيم المشتركة بين الأديان، ومقاربة جديدة للتّعليم الدّينيّ وللإيمان ولتاريخ الأديان إلى تخليص صورة الآخر من العدائيّة والإقصاء ومن الدّونيّة والإلغاء"(طواهري، د ت، ص156).

فلا شكّ أبدا أنّ التّعرّف على دين الآخر يدخل ضمن التّعارف الّذي يؤسّس له النصّ القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ **(الحجرات، 13)** ، بل لعلّه من أهمّ أسسه ودعائمه. فلا يمكننا فهم الحضارات والثّقافات المعاصرة، وقيمها ومفاهيمها ومواقفها إلاّ إذا فهمنا الأديان الّتي تنتمي إليها، لأنّ الدّين أحد المحركات الرّئيسيّة للجنس البشريّ وهذه هي مهمّة علم الأديان الّذي يقرّبنا من أديان الأمم الأخرى ويعرّفنا بها، ولهذا فإنّ "دعوة القرآن الكريم إلى التّعارف بين الشّعوب هي دعوة كذلك إلى دراسة أديان تلك الشّعوب"(الشاطر، د ت، ص22).

إنّ علم الأديان يعتبر وسيلة مثلى للحوار بين الحضارات، والثّقافات، وقبول التّعدّديّة والاختلاف، كما يسهم أيضا في تحرير فكر الإنسان من كلّ المسلّمات القبليّة المكبّلة، ومن كلّ أشكال الانغلاق على الذّات والمعتقد، لأنّ من كانت هذه حاله(الانغلاق) نفى الآخر ولم يعترف له بحقّه في أن يكون مختلفا عنه، إذ يرى في ذلك الاختلاف نقيضا لهويّته(حرب، د ت، ص81)، لذا فعلم الأديان في حقيقته وجوهره وبعده الغائيّ الإنسانيّ ليس إلّا وسيلة لفهم جوهر الدّين والتّديّن.

ولا نحتاج إلى كثيرٍ من العناء للتأكيد على إسهام علم الأديان المقارن، قديما وفي العصر الحديث تحديدا، في مدِّ جسور التواصل بين الحضارات المختلفة، وخلق أرضية صلبة للحوار بين الأديان الكتابية منها(اليهودية والمسيحية والإسلام)، وغير الكتابية، إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك، فلا مجال للحديث عن حوار حقيقي للأديان تجهل الأطراف المشاركة فيه بشكل مقصود أو غير مقصود الأديان الأخرى، فالحوار بين الحضارات والثّقافات والدّيانات لن يكون مجديا ومساهمته لن تكون

فعّالة ما لم يرافقه تعليم لتاريخ الأديان المقارن وقطيعة مع الخطاب النّرجسيّ وتجاوز الدّوغماتيات لفهم الآخر ، ليس تخصص ولكن بمثابة شريك في بناء السّلام(طواهري، د ت، ص158).

فلا بدّ في دراستنا - العلميّة الموضوعيّة - للظاهرة الدّينيّة من القطيعة مع الازدواجيات الهدّامة (الشّرق | الغرب، الإسلام | المسيحيّة، الشّمال | الجنوب، الشّبيه | المختلف، هم | نحن) وهذا غير ممكن دون تفكيك للمخيال الجماعيّ السّلبيّ حول الآخر(طواهري، د ت، ص157).

إنّ من أهمّ الأسباب(ميرادين،2009، ص161-176) الّتي تقتضي وجود علم الأديان وضرورته في الحوار الحضاري والثّقافي والدينيّ بين الشّعوب:

- طبيعة الرّسالة الإسلاميّة فهي رسالة عالميّة في أساسها: هذا بلا شكّ يقتضي أوّل ما يقتضي محاولة المسلمين التّعرّف على ثقافة الآخرين وتوجّهاتهم الفكريّة، ولا يخفى أنّ محور هذه التّوجّهات والثّقافات الدّين والعقيدة، ومن هنا نفهم أنّ من مقتضيات هذه الرّسالة الانفتاح على الثّقافات وعلى الآخر بكلّ أبعاده وفي كلّ أنشطته وهذا ما يطلبه الإسلام ويدعونا إلى تطبيقه عمليّا، وفق التّعليمات والتّوجيهات القرآنيّة والنّبويّة.

- اهتمام القرآن الكريم الظّاهر بالأديان وصفا، وتأريخا، وتحليلا، ونقدا، (اليهود | النّصارى | الصّابئة | المجوس | المشركين | والتّيّارات الإلحاديّة المختلفة).

- الاحتكاك الإسلاميّ بالمجتمعات الدّينيّة الأخرى: وهو احتكاك ولّد لدى علماء المسلمين ومتكلّميهم دوافع قويّة لدراسة تلك المجتمعات الدّينيّة وبحث عقائد أتباعها وأفكارهم وهو ما مهّد لاحقا لما يسمّى علم الملل والنّحل ماضيا أو علم الأديان حاضرا.

- ضرورة طرح الرّؤية الإسلاميّة للحوار الحضاري والثقافيّ والدّينيّ كبديل عن رؤى وتصورّات أخرى أثبتت التّجربة وأثبت البحث العلميّ قصورها وعدم براءتها ربّما.

- عامل وواقع تعدّد الأديان: فقد اقتضت حكمة الله تعالى أنّ تكون التّعدّديّة الدّينيّة والاختلاف العقديّ بنصّ القرآن سنّة إلهيّة ماضيّة حاكمة تتحقّق بها الحرّية الدّينيّة كما أرادها الله تعالى.

- الحرّية الدّينيّة تقتضي التّعدّد والتّنوّع يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود 118).

- قضيّة الحوار الدّينيّ والحضاريّ والثّقافيّ في العالم المعاصر الّتي تؤكّد على ضرورة الاهتمام بأديان الآخرين لتيسير عمليّة الحوار معهم، وبالتّالي نتأكّد ضرورة علم الأديان وأهمّيته في هذا الباب.

- قضيّة العولمة الّتي تمثّل بإيجابياتها وسلبياتها الكثيرة تحوّلا هائلا في التّاريخ الإنسانيّ فهنا يأتي دور علم الأديان بمناهجه وآلياته لكفّ المدّ العولميّ نحو الأديان والثّقافات بعد أن أتى تقريبا على مختلف مناحي الحياة الإنسانيّة الأخرى.

❖ خاتمة

- دراسة الأديان ضرورة حياتيّة وحضاريّة فهي تثمر فهما وإدراكا واعيين للآخر ثقافة وحضارة وقبل ذلك عقيدة وتديّنا.

- إنّ الّذي يعنى بدراسة الأديان كأنّما يدرس حياة الأمم والشّعوب، وأطوار المدنيات والحضارات.

- ضرورة البحث في المشترك الإنسانيّ (دينيّا كان أو حضاريا أو ثقافيا) فهذا المشترك بحاجة إلى فقه جديد في ضوء متغيّرات العصر والتّقدّم المنهجيّ الهائل للعلوم الإنسانيّة وعلم الأديان أحدها.

- الدّعوة إلى حسن استثمار التّنوع الدّينيّ والحضاريّ والثّقافيّ وذلك بالتّأكيد على أهمّية احترام هذا التّنوّع وهذا الاختلاف وبترسيخ مبدأي التّعارف والحوار.

- التأكيد على توجّب العناية بعلم الأديان في البيئة الإسلاميّة وفي العالم إجمالا تأصيلا وتأليفا وتحديثا وتجديدا على المستويين المضمونيّ والمنهجيّ لنفعه العظيم في قضيّة الحوار.

- استغلال الثّورة الرّقميّة الهائلة في الحقل الإعلاميّ لمواجهة موجة الصّراع بين الحضارات بموجة إيجابيّة تدعم فكرة الحوار والتّكامل والتّعارف الحضاريّ.

❖ **قائمة المصادر والمراجع:**

- إلياد ميرسيا: المقدّس والمدنّس، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق سوريا، 1988م.

- القاضي أحمد: الحوار في القرآن الكريم والسنّة، دار ابن الجوزي، د.ت، د.ط.

- فضل الله محمّد حسين: الحوار في القرآن، الهيئة الجامعيّة للنّشر، بيروت، 1985م.

- زريق برهان: حوار الحضارات وبعده الدّيني. منشورات وزارة الإعلام السّوريّة، ط1، 2018م.

- مقبول إدريس: الحوار الحضاريّ دراسة في النّظام المعرفيّ والقيميّ القرآنيّ، البحث الثّاني الفائز بجائزة قطر العالميّة لحوار الحضارات لعام 2018م.

- ميرا دين محمّد محمّد: في علم الدّين المقارن مقالات في المنهج، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009م.

- المنصوري المبروك: الدّراسات الدّينيّة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، بيروت، ط1، 2010م.

- الثّابت زهرة: علم الأديان المقارن علما إنسانيّا، بحث محكّم: قسم الدّراسات الدّينيّة، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، للدّراسات والأبحاث، 20 يونيو 2020م.

- ميسلان ميشال: علم الأديان مساهمة في التّأسيس، ترجمة عزّ الدّين عناية، كلمة والمركز الثّقافيّ العربيّ، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، 2009م، 1430هـ.

- بن سكا عمر: نحو مقاربة إسلاميّة في علم الأديان: نقد للمقاربات الغربيّة في دراسة الدّين والتّديّن، مجلّة أكاديميّة البورك للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2020م، المجلّد الأوّل، العدد الأوّل.

- طواهري ميلود: تقاطع تاريخ الأديان المقارن والأنثروبولوجيا ودورهما في الحوار بين الثّقافات، مجلّة الحوار المتوسّطيّ الجزائر، المجلّد الثّاني، العدد الأوّل.

- الشّاطر يوسف: القرآن الكريم وعلم الأديان، مركز نماء للبحوث والدّراسات، أوراق نماء.

- حرب علي: نقد الحقيقة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، الدّار البيضاء، ط1.

الدبلوماسية الثقافية ودور الفنون واللغات في تعزيز الحوار بين الشعوب

Cultural Diplomacy and the Role of Arts and Languages in Promoting Dialogue among Peoples

أ.د. سالم بن لباد، جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر، الجمهورية الجزائرية

البريد المهني: salam.benlebbad@univ-mascara.dz

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى استكشاف مفهوم الدبلوماسية الثقافية بوصفها إحدى الآليات المعاصرة لتعزيز الحوار الحضاري بين الشعوب، من خلال توظيف الفنون واللغات باعتبارهما وسيلتين فعّالتين للتواصل الثقافي العابر للحدود .وينطلق البحث من فرضية مفادها أن الفنون واللغات قادرتان على بناء فضاءات للتفاهم المتبادل، بما تتضمنانه من رموز ودلالات تعكس القيم الإنسانية المشتركة وتتيح إمكانات واسعة للتفاعل الثقافي .كما يسعى إلى إبراز الدور المتنامي للمبادرات الثقافية الدولية –مثل المهرجانات الفنية، والمعارض الثقافية، والبرامج التعليمية والتبادلات الأكاديمية – في تعزيز التقارب بين المجتمعات وترسيخ ثقافة الحوار والتسامح .ويعتمد البحث مقاربة تحليلية تسعى إلى الكشف عن إسهام الفنون واللغات في دعم الدبلوماسية الثقافية بوصفها أداة للتقارب الحضاري، بما يسهم في بناء علاقات إنسانية أكثر توازناً وتعاوناً في عالم يتسم بالتعدد الثقافي.

الكلمات المفتاحية: الدبلوماسية الثقافية ؛ الحوار الحضاري ؛ الفنون ؛ اللغات ؛ التفاهم بين الشعوب.

Abstract:

This paper explores the concept of cultural diplomacy as a contemporary mechanism for strengthening civilizational dialogue among peoples through the strategic use of arts and languages as instruments of cultural communication. It is based on the premise that artistic expression and linguistic interaction provide effective channels for transcending cultural boundaries and fostering mutual understanding among societies. Arts—such

as music, theater, literature, and visual arts—carry symbolic meanings capable of conveying shared human values, while languages facilitate the transmission of cultural knowledge and perspectives across different communities.

The study highlights the growing importance of international cultural initiatives—such as artistic festivals, cultural exhibitions, academic exchanges, and educational programs—in promoting intercultural dialogue and encouraging cooperation between nations. By examining the role of arts and languages within the framework of cultural diplomacy, the paper seeks to demonstrate how these cultural tools contribute to strengthening peaceful interaction, reducing cultural misunderstandings, and building bridges of communication in an increasingly interconnected and multicultural world.

The research adopts an analytical approach to examine how cultural diplomacy mobilizes artistic and linguistic practices to foster dialogue among civilizations and promote a culture of tolerance, coexistence, and shared human values.

Keywords: Cultural Diplomacy; Civilizational Dialogue; Arts; Languages; Intercultural Communication; Mutual Understanding.

مقدمة:

شهد العالم المعاصر تحولات عميقة بفعل العولمة والتطور التكنولوجي، مما أدى إلى تزايد التفاعل بين الثقافات والشعوب. وفي هذا السياق، برزت الدبلوماسية الثقافية كآلية فعالة لتعزيز التفاهم المتبادل، حيث لم تعد العلاقات الدولية قائمة فقط على المصالح السياسية والاقتصادية، بل أصبحت الثقافة أحد أهم أدوات التأثير والتواصل.

وتؤكد منظمة UNESCOأن الثقافة تمثل وسيلة أساسية لتعزيز الحوار والسلام، من خلال حماية التراث الثقافي وتشجيع التبادل الثقافي بين الشعوب .

أولاً: مفهوم الدبلوماسية الثقافية وإطارها النظري

تُعرَّف الدبلوماسية الثقافية بأنها منظومة من الممارسات والسياسات التي تعتمدها الدول والمؤسسات الثقافية من أجل تعزيز التواصل والتفاهم بين الشعوب عبر تبادل الأفكار والمعارف والفنون واللغات، بما يسهم في بناء جسور الثقة وتقليص التوترات الثقافية والسياسية، ولا تقتصر هذه الدبلوماسية على التبادل الرمزي، بل تشمل أيضًا البرامج التعليمية، والمنح الأكاديمية، والتبادل الفني، والمبادرات الثقافية الدولية التي تهدف إلى التأثير في التصورات المتبادلة بين المجتمعات.

وفي هذا السياق، تُعد الدبلوماسية الثقافية أحد أبرز أدوات «القوة الناعمة»، حيث تقوم على القدرة على الجذب والإقناع بدل الإكراه أو الضغط، من خلال إبراز القيم الثقافية والرمزية للدول وتعزيز حضورها في الفضاء الدولي. (Nye, 2004; Cull, 2008, p 31–54) كما تؤكد تقارير المنظمات الدولية، مثل اليونسكو، أن التبادل الثقافي يمثل ركيزة أساسية لتعزيز الحوار بين الحضارات ودعم السلم العالمي، لما له من دور في ترسيخ قيم الاحترام المتبادل والتنوع الثقافي (UNESCO, 2001).

خصائصها:

تتميّز الدبلوماسية الثقافية بجملة من الخصائص التي تجعلها أداة فعّالة في بناء العلاقات الدولية على أسس ثقافية وإنسانية، ومن أبرز هذه الخصائص:

1.الاعتماد على التبادل الثقافي بدل الصراع:

تقوم الدبلوماسية الثقافية على مبدأ التبادل الرمزي والمعرفي بين الشعوب، من خلال نشر الفنون والآداب واللغات، بما يعزز التفاهم المتبادل ويحدّ من النزاعات الثقافية. فهي لا تسعى إلى الهيمنة، بل إلى بناء جسور التواصل الحضاري، وهو ما يجعلها أداة سلمية في العلاقات الدولية.

2.التفاعل المتبادل (الاتصال ثنائي الاتجاه):

لا تقتصر الدبلوماسية الثقافية على تصدير الثقافة، بل تقوم على حوار تفاعلي بين طرفين أو أكثر، حيث يتم تبادل القيم والتصورات بشكل ديناميكي. ويُعد هذا التفاعل شرطًا أساسياً لتحقيق الفهم

العميق للآخر وتجاوز الصور النمطية، إذ تتحول العملية من خطاب أحادي إلى تواصل تشاركي (الجوهري، 2007، ص 84)

3.تعدد الفاعلين(Multi-actors) :

لم تعد الدبلوماسية الثقافية حكرًا على الدول، بل أصبحت مجالاً مفتوحًا لفاعلين متعدّدين، يشملون المؤسسات الثقافية، والجامعات، والمراكز البحثية، والفنانين، ووسائل الإعلام. ويسهم هذا التنوع في إثراء الفعل الثقافي وتوسيع نطاق تأثيره، بما يعكس تحوّل العلاقات الدولية نحو نماذج أكثر تشاركية (حسن، 2015، ص 67).

4. الطابع الرمزي والقيمي:

تعتمد الدبلوماسية الثقافية على الرموز الثقافية (اللغة، الفنون، التراث) باعتبارها حوامل للمعنى والقيم، حيث تُستخدم هذه العناصر في بناء صورة إيجابية عن الدولة وتعزيز حضورها الثقافي عالميًا .

5. الاستمرارية والتراكم:

تتسم الدبلوماسية الثقافية بطابع طويل المدى، إذ لا تظهر نتائجها بشكل فوري، بل تتراكم عبر الزمن من خلال التفاعل المستمر بين الثقافات، ما يجعلها أكثر استدامة مقارنة بالأدوات السياسية التقليدية.

أبعادها:

تتجلى الدبلوماسية الثقافية في جملة من الأبعاد المتكاملة التي تعكس طبيعتها المركّبة بوصفها أداة للتفاعل الحضاري، حيث لا تقتصر على مستوى واحد، بل تتوزع بين أبعاد ثقافية ولغوية ورمزية متداخلة:

1. البعد الثقافي (التراث والفنون):

يرتبط هذا البعد بتوظيف الموروث الثقافي المادي واللامادي، بما يشمله من فنون، وآداب، وعادات، وتقاليد، في تعزيز حضور الدول في الساحة الدولية. فالمهرجانات الثقافية، والمعارض

الفنية، والعروض المسرحية والموسيقية، تمثل وسائل فعّالة لنقل صورة ثقافية إيجابية عن المجتمع، وتكريس قيم الانفتاح والتنوع. كما يشكّل التراث الشعبي، بما يحمله من رموز ودلالات، عنصرًا مركزيًا في هذا البعد، إذ يُعبّر عن الهوية الجماعية ويُسهم في بناء جسور التواصل بين الشعوب (الجوهري، 2007، ص 112)

2. البعد اللغوي (تعليم اللغات والتواصل):

تُعد اللغة من أهم أدوات الدبلوماسية الثقافية، بوصفها وسيطًا أساسياً للتواصل ونقل المعاني والقيم. ويتجلى هذا البعد في انتشار تعليم اللغات الأجنبية، وبرامج التبادل الأكاديمي، والترجمة، التي تسهم في تقريب الثقافات وتعزيز الفهم المتبادل. فاللغة ليست مجرد أداة تواصل، بل هي حاملة لرؤية ثقافية للعالم، ومن ثم فإن نشرها يُعدّ شكلاً من أشكال التأثير الثقافي الناعم (حسين، 2010، ص 59).

3. البعد الرمزي (القيم والهوية)

يقوم هذا البعد على توظيف الرموز الثقافية والقيم الحضارية في تشكيل صورة ذهنية إيجابية عن الدولة أو الثقافة. فالهوية الثقافية، بما تتضمنه من منظومة قيمية (كالحرية، والتسامح، والتنوع)، تمثل ركيزة أساسية في التأثير الدولي. وتُستخدم هذه الرموز في الخطاب الثقافي والإعلامي لتكريس الانتماء وتعزيز الاعتراف المتبادل بين الشعوب، بما ينسجم مع ما يطرحه الفكر الثقافي العربي من أن الثقافة نسق رمزي يعكس وعي الجماعة بذاتها وبالآخر.

ثانياً: الفنون كوسيط للدبلوماسية الثقافية

1.الفن كأداة تتجاوز الحواجز اللغوية والسياسية

لا يقتصر توصيف الفن بوصفه "لغة كونية" على المجاز، بل يستند إلى أسس أنثروبولوجية وسيميائية تؤكد أن التعبير الجمالي يقوم على رموز وصور حسّية قابلة للفهم عبر الثقافات. فالفنون تعتمد على أنظمة دلالية غير لفظية (الصورة، الإيقاع، الحركة، اللون)، وهو ما يجعلها أقل خضوعًا لقيود الترجمة اللغوية.

يرى باحثو الأنثروبولوجيا الثقافية مثل (Claude Lévi-Strauss) أن الأنماط الرمزية المشتركة بين الثقافات تُسهم في إنتاج فهم متبادل عبر "البنى العميقة" للثقافة .

كما تشير UNESCOإلى أن التنوع الثقافي لا يُفهم فقط عبر اللغة، بل عبر "أشكال التعبير الثقافي" التي تشمل الفنون بمختلف تجلياتها .

وتعمل الفنون كـ **وسيط شبه-كوني (Quasi-universal medium)** يسمح بتمرير الرسائل دون المرور عبر أنظمة الترجمة المعقدة، وتقلّ فيها احتمالات "سوء الفهم السياسي"، لأنها لا تُقدَّم بوصفها خطابًا رسميًا مباشرًا، بل تجربة جمالية مفتوحة التأويل، لذلك تُستخدم في السياقات الدبلوماسية الحساسة (النزاعات، التوترات الثقافية) كبديل ناعم للخطاب السياسي.

ثانيًا: الفنون وتعزيز التفاهم والتعاطف بين الشعوب

تؤدي الفنون وظيفة إنسانية عميقة تتجاوز التلقي الجمالي إلى **بناء التعاطف (Empathy building)**، وهو عنصر محوري في نظريات الاتصال الثقافي.

1. عكس التجارب الإنسانية المشتركة:

وفق دراسات علم النفس الثقافي فإنّ المسرح والسينما يقدّمان ما يُسمّى بـ **"الخبرة البديلة" (Vicarious experience)**، حيث يعيش المتلقي تجربة الآخر، و حسب دراسات معرفية تُعدّ الموسيقى من أكثر الفنون قدرة على إثارة استجابات عاطفية مشتركة عبر الثقافات (Juslin & Västfjäll, 2008).

2. بناء الصورة الذهنية :(Soft Image Construction)

تساهم الفنون في تشكيل ما يُعرف في العلاقات الدولية بـ **"الصورة الوطنية (National Image)"**، حيث يوضح British Council في تقاريره حول القوة الناعمة أن الأنشطة الثقافية والفنية تُعد من أهم أدوات تحسين صورة الدول خارجيًا .

حيث تُعيد الفنون إنتاج "الآخر" بوصفه إنسانًا، لا مجرد كيان سياسي أو ثقافي غريب، وتعمل كآلية لـ **تفكيك الصور النمطية (Stereotype deconstruction)** عبر تقديم سرديات بديلة،

وتسهم في بناء ما يسمى بـ **"رأس المال العاطفي الدولي"**، وهو مفهوم حديث في دراسات الدبلوماسية الثقافي.

3. الفنون كآلية مؤسسية لدعم الحوار الحضاري

تشير الأدبيات الدولية، خاصة وثائق UNESCO، إلى أن الفنون لم تعد مجرد نشاط ثقافي، بل أصبحت جزءًا من السياسات العمومية للدول في مجال العلاقات الدولية.

أ. المهرجانات والمعارض الدولية:

تُعدّ المهرجانات الفنية والمعارض الدولية من أبرز الفضاءات الثقافية التي تُتيح تفاعلًا مباشرًا وحيويًا بين مختلف الثقافات، حيث تشكّل المهرجانات (Festivals) مجالات مفتوحة للتواصل الإنساني وتبادل الخبرات الجمالية والفكرية، في حين تمثّل المعارض الدولية، ولا سيما "البينياليات " (Biennales)، منصّات متقدمة لعرض الإبداع المعاصر وتداول الرؤى الفنية والنقدية على نطاق عالمي. وتسهم هذه الفضاءات في إنتاج ما يُعرف بـ«الدبلوماسية الثقافية غير الرسمية (Track II diplomacy)»، إذ تتيح مشاركة فاعلين غير حكوميين، مثل الفنانين والنقاد والجمهور، في بناء جسور التفاهم والحوار، بما يوسّع من دائرة التفاعل الثقافي خارج الأطر الرسمية ويعزّز دينامية التواصل بين الشعوب.

ب. برامج التبادل الثقافي والفني:

تُعدّ برامج التبادل الثقافي والفني من الآليات الأساسية لتعزيز التواصل الحضاري بين الشعوب، إذ تشمل طيفًا واسعًا من المبادرات، مثل الإقامات الفنية(Artist residencies) ، والبعثات الثقافية، وبرامج التعاون بين المعاهد والمؤسسات الثقافية. وتشير تقارير صادرة عن الاتحاد الأوروبي (European Union)إلى أن هذه البرامج تسهم في ترسيخ «التفاهم المتبادل طويل المدى»، من خلال خلق فضاءات مستدامة للحوار والتفاعل الثقافي. كما تفضي هذه المبادرات إلى تشكيل شبكات ثقافية عابرة للحدود(Transnational cultural networks) ، تُعزّز من تبادل الخبرات وتراكم التجارب المشتركة، بما يؤدي إلى إنتاج معرفة جماعية تتجاوز مجرد التبادل الرمزي. ومن هذا المنظور، تمثل برامج التبادل الثقافي استثمارًا استراتيجيًا في بناء علاقات دولية متينة تقوم على الثقة والتفاهم المستدام.

ثالثاً: اللغات ودورها في تعزيز الحوار بين الشعوب

تلعب اللغة دورًا محوريًا في الدبلوماسية الثقافية، بوصفها أداة أساسية للتواصل ونقل المعاني والقيم بين الشعوب، إذ لا تقتصر وظيفتها على كونها وسيلة للتخاطب، بل تتجاوز ذلك لتصبح حاملاً للهوية الثقافية ووعاءً للذاكرة الجماعية. فاللغة تُسهم في تشكيل التصورات المتبادلة بين الأمم، وتؤثر في كيفية تمثّل الآخر وفهمه، مما يجعلها عنصرًا حاسمًا في بناء جسور التفاهم أو تكريس صور نمطية. ومن هذا المنطلق، تعتمد الدبلوماسية الثقافية على سياسات تعليم اللغات ونشرها، مثل إنشاء المراكز الثقافية، وبرامج تعليم اللغات الأجنبية، وترجمة الآداب والمنتجات الفكرية، بما يعزّز الانفتاح الثقافي ويُيسّر الحوار الحضاري. كما تؤكد تقارير منظمات دولية مثل اليونسكو (UNESCO) أن التنوع اللغوي يُعدّ ركيزة أساسية لحماية التنوع الثقافي وتعزيز التعايش السلمي، حيث تُمكّن اللغة من التعبير عن الخصوصيات الثقافية وفي الوقت نفسه تفتح آفاق التفاعل والتبادل. وعليه، فإن الاستثمار في اللغة، تعليمًا وترجمةً وتداولًا، يمثل رهانًا استراتيجيًا في ترسيخ دبلوماسية ثقافية فعّالة قادرة على بناء علاقات دولية قائمة على الفهم المتبادل والاحترام الثقافي، باعتبارها:

1. أداة للفهم المتبادل:

يُعدّ تعلّم اللغات الأجنبية أداة فعّالة لتعزيز الفهم المتبادل بين الشعوب، إذ يُمكّن الأفراد من الولوج إلى عوالم ثقافية مختلفة وفهم أنماط التفكير والتعبير الخاصة بها من داخلها، لا من خلال وسائط مترجمة أو تصورات مسبقة. ويسهم هذا الانفتاح اللغوي في تقليص الصور النمطية والأحكام الجاهزة، من خلال إتاحة تواصل مباشر يقوم على المعرفة الدقيقة بالسياقات الثقافية والتاريخية للآخر. وبذلك، يتحول تعلّم اللغات إلى وسيلة أساسية لترسيخ الحوار الحضاري، وتعزيز قيم التفاهم والاحترام المتبادل في إطار الدبلوماسية الثقافية

2. وسيلة لنقل القيم الثقافية:

لا تُعدّ اللغة مجرد أداة للتواصل، بل تمثّل وسيطًا مركزيًا لنقل القيم الثقافية وتجسيدها، إذ تختزن في بنيتها الرمزية أنماط التفكير والتعبير التي تميّز جماعة بشرية بعينها. فهي حاملة للهوية بما تتضمنه من خصوصيات لغوية ودلالية تعكس رؤية المجتمع لذاته وللعالم، كما تُجسّد الذاكرة الجماعية من خلال ما تحفظه من تراث شفهي ومكتوب، وقيم تاريخية متوارثة. ومن ثمّ، فإن اللغة تؤدي دورًا حاسمًا

في استمرارية الثقافة وتداولها عبر الأجيال، بما يجعلها أحد الركائز الأساسية في بناء التفاعل الحضاري وتعميق الفهم بين الشعوب

3. أداة للتعاون الدولي:

تُعدّ اللغة أداة استراتيجية للتعاون الدولي ضمن ما يُعرف بالدبلوماسية اللغوية، حيث تسهم في بناء جسور التواصل بين الدول وتعزيز التفاهم المؤسسي والشعبي على حدّ سواء. وتتجلّى هذه الدبلوماسية في جملة من الآليات العملية، من أبرزها برامج تعليم اللغات التي تُيسّر الانفتاح على الثقافات الأخرى، وبرامج التبادل الطلابي التي تُتيح تفاعلاً مباشراً بين الأفراد في بيئات تعليمية متعددة، إضافة إلى الإعلام متعدد اللغات الذي يوسّع دائرة الوصول إلى الرسائل الثقافية ويعزّز تداولها عالميًا. ومن خلال هذه الأدوات، تتحول اللغة إلى وسيط فعّال في دعم التعاون الدولي، وترسيخ علاقات قائمة على الحوار والتكامل الثقافي.

رابعاً: الدبلوماسية الثقافية كآلية لتعزيز الحوار الحضاري

تؤكد الدراسات الحديثة أن الدبلوماسية الثقافية تسهم إسهامًا فعّالًا في تعزيز التفاهم المتبادل بين الشعوب، من خلال بناء قنوات تواصل غير رسمية تتجاوز الإطار السياسي التقليدي، وتُرسّخ قيم الحوار والانفتاح الثقافي. كما تُظهر تقارير منظمات دولية، مثل اليونسكو (UNESCO) والاتحاد الأوروبي (European Union) ، أن المبادرات الثقافية – كبرامج التبادل، والمهرجانات، وتعليم اللغات – تُسهم في تقليل التوترات وتعزيز الثقة بين المجتمعات، بما يدعم الاستقرار والتعاون الدولي على المدى الطويل. وبذلك، تُعدّ الدبلوماسية الثقافية ركيزة من ركائز «القوة الناعمة» التي تعتمد على التأثير بالجاذبية الثقافية بدل الإكراه، وتُسهم في بناء علاقات دولية أكثر استدامة وتوازنًا في:

1. بناء السلام:

تُسهم الدبلوماسية الثقافية في بناء السلام من خلال تعزيز الحوار بين الشعوب، إذ يُعدّ التواصل الثقافي الفعّال أداة أساسية لتقليص النزاعات وتفكيك أسباب التوتر الناتجة عن سوء الفهم أو الصور النمطية. فكلما اتسعت مجالات التفاعل والحوار، تعزّزت فرص التقارب الإنساني وتنامت قيم الثقة والاحترام المتبادل، مما ينعكس إيجابًا على العلاقات الدولية ويُسهم في ترسيخ السلم والاستقرار على المدى الطويل.

2. دعم التنمية المستدامة:

أصبحت الثقافة عنصرًا أساسيًا في دعم التنمية المستدامة، لما تؤديه من دور محوري في توجيه السلوكيات وتعزيز القيم المرتبطة بالاستدامة داخل المجتمعات. فالثقافة تُسهم في ترسيخ الوعي البيئي والاجتماعي، وتشجّع على تبنّي ممارسات مسؤولة تحافظ على الموارد وتدعم العدالة الاجتماعية. وتشير تقارير منظمات دولية، مثل اليونسكو(UNESCO) ، إلى أن إدماج البعد الثقافي في السياسات التنموية يعزّز فعالية برامج التنمية ويجعلها أكثر انسجامًا مع خصوصيات المجتمعات المحلية. ومن هذا المنطلق، لم تعد الثقافة عنصرًا مكمّلًا، بل أصبحت ركيزة أساسية في تحقيق أهداف التنمية العالمية، من خلال دعم الابتكار، وتعزيز التنوع الثقافي، وتحقيق تنمية شاملة ومستدامة.

3. تعزيز الهوية والتنوع الثقافي:

تُسهم الدبلوماسية الثقافية في تعزيز الهوية وصون التنوع الثقافي من خلال دعم حضور الثقافات المختلفة في الفضاء العالمي، بما يضمن التعبير المتكافئ عن الخصوصيات الحضارية للشعوب. فهي تعمل على حماية التنوع الثقافي عبر تشجيع الإنتاج الثقافي المحلي وتثمينه، وفي الوقت نفسه تحدّ من مظاهر الهيمنة الثقافية التي قد تفرض نماذج أحادية على حساب التعدد والاختلاف. وبهذا المعنى، تُشكّل الدبلوماسية الثقافية آلية توازن تُعزّز الاعتراف المتبادل بين الثقافات، وتدعم حق الشعوب في الحفاظ على هويتها ضمن سياق عالمي قائم على التنوع والتكامل.

خامساً: تحديات الدبلوماسية الثقافية

على الرغم من الأهمية المتزايدة للدبلوماسية الثقافية في تعزيز الحوار والتفاهم بين الشعوب، فإنها تواجه جملة من التحديات التي قد تحدّ من فاعليتها. من أبرز هذه التحديات توظيف الثقافة لأغراض سياسية ضيقة، بما يُفرغها من بعدها الإنساني ويحوّلها إلى أداة دعائية، إضافة إلى الفجوة الرقمية بين الدول التي تعيق تكافؤ الوصول إلى الموارد الثقافية والمعرفية. كما يُعدّ ضعف التمويل الثقافي من العوائق الأساسية أمام استدامة المبادرات والبرامج الثقافية، فضلًا عن صعوبة قياس الأثر الثقافي نظرًا لطبيعته غير المادية وتداخله مع عوامل اجتماعية وسياسية متعددة. ويُضاف إلى ذلك إشكال تأويل الأنشطة الثقافية، إذ قد تُساء قراءتها في سياقات مختلفة، مما قد يؤدي إلى نتائج

عكسية بدل تعزيز التفاهم، وهو ما يفرض ضرورة مراعاة الخصوصيات الثقافية عند تصميم وتنفيذ هذه المبادرات.

الخاتمة:

تؤكد هذه الدراسة، في ضوء ما تمّ عرضه وتحليله، أن الدبلوماسية الثقافية لم تعد خيارًا تكميليًا في العلاقات الدولية، بل غدت إطارًا استراتيجيًا متكاملًا لإعادة تشكيل أنماط التفاعل بين الشعوب على أساس الحوار والتفاهم بدل الصراع والتنافس. فقد أبانت الفنون واللغات عن قدرة نوعية في تجاوز الحواجز الجغرافية والسياسية، بما تتيحه من إمكانات للتعبير المشترك عن التجارب الإنسانية، وتيسير التواصل العابر للثقافات، وهو ما يجعلها أدوات فعّالة في بناء الثقة وتعزيز التقارب الحضاري.

كما تبرز نتائج الدراسة أن توظيف المبادرات الثقافية – من مهرجانات ومعارض وبرامج تبادل وتعليم لغات – يسهم في إنتاج فضاءات تواصل غير رسمي تُعزّز ما يُعرف بالدبلوماسية الموازية، وتفتح المجال أمام فاعلين متعددي المستويات للمشاركة في صناعة المعنى الثقافي المشترك. وفي هذا السياق، تتقاطع الدبلوماسية الثقافية مع رهانات التنمية المستدامة، من خلال دعم التنوع الثقافي، وترسيخ قيم المواطنة العالمية، وتعزيز الإبداع بوصفه موردًا تنمويًا.

غير أن فعالية هذه الدبلوماسية تظلّ رهينة بمدى القدرة على تجاوز التحديات المرتبطة بتسييس الثقافة، والفجوة الرقمية، وضعف التمويل، وصعوبة قياس الأثر، فضلًا عن ضرورة مراعاة الخصوصيات الثقافية لتفادي سوء الفهم أو التأويل. ومن ثمّ، فإن تطوير سياسات ثقافية منفتحة، قائمة على الشراكة والتكافؤ، يشكّل شرطًا أساسيًا لتعظيم أثر الدبلوماسية الثقافية.

وخلاصة القول، إن الاستثمار في الثقافة، بمختلف تجلياتها اللغوية والفنية، يُعدّ رهانًا استراتيجيًا لبناء عالم أكثر توازنًا وتفاهمًا، حيث تتأسس العلاقات الدولية على الحوار والتكامل بدل الهيمنة والإقصاء، بما يفتح آفاقًا جديدة لإرساء السلم العالمي وتحقيق تنمية إنسانية مستدامة.

المصادر والمراجع:

1.العربية:

- الجوهري محمد. (2007)، الفولكلور والأسطورة .القاهرة: دار المعرفة الجامعية .

- حسن عبد الباسط محمد. (2015)، العلاقات الثقافية الدولية .القاهرة: دار الفكر العربي.

2. الأجنبية:

- Cull, N. J. (2008). *Public diplomacy*: *Taxonomies and histories*. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 616(1), 31–54.

- Nye, J. S. (2004). *Soft power*: *The means to success in world politics*. New York: Public Affairs.

- UNESCO. (2001). *Universal Declaration on Cultural Diversity*. Paris: UNESCO.

تجسيد الحوار الحضاري في الترجمة القانونية الرسمية
دراسة نقدية لاستراتيجية الحذف في وثائق الأحوال الشخصية
Embodying civilizational dialogue in official legal translation :
A Critical Study of Omission in Personal Status Documents

أمينة بن عيشور، باحثة دكتوراه، جامعه مولود معمري -تيزي وزو (الجزائر)
amina.benaichour@ummto.dz

الملخص:

تعدّ الترجمة الجسر الأساسي لتعزيز الحوار الحضاري بين الشعوب، غير أنها قد تكرس سوء الفهم الثقافي إذا جُرِّدَت من أبعادها الهُويّاتية، وتهدف هذه الدراسة إلى تبيان دور الترجمة في التقريب بين الثقافات من خلال تسليط الضوء على إشكالية "استراتيجية الحـــــذف" في وثائق الأحوال الشخصية: (كالطلاق والكفالة) من العربية إلى الإنجليزية، وننطلق في دراستنا من واقع ممارستنا الميدانية بصفتنا في ميدان الترجمة الرسمية، لنثبت أنّ لجوء المترجمين للحذف كأداة لـ "التوطين" يؤدّي لبتر المرجعيات القيمية: (كالآيات والأحاديث النبوية) وتغييب الخصوصية التشريعية للأسرة لدى الآخر، ويخلص بحثنا إلى اقتراح "الترجمة الشـــــــارحة" كبديل استراتيجي لتقريب المفاهيم العميقة وضمان الفهم الصحيح للفلسفة التشريعية الإسلامية وصولا إلى تفاهم إنساني وقانوني مشترك.

الكلمات المفتاحية: الحوار الحضاري، الترجمة الرسمية، استراتيجية الحذف، وثائق الأحوال الشخصية، الترجمة الشارحة.

Abstract :

Translation serves as a vital bridge for enhancing civilizational dialogue ; however, it may reinforce cultural misunderstandings if stripped of its identity dimensions. This study demonstrates the role of translation in bridging cultures by examining the “Omission Strategy” in Personal Status Documents from Arabic into English. In our capacity as an official translator, we argue that employing omission as a tool for “Domestication” severs axiological references (Quranic verses and Hadith) and obscures the legislative specificity of the family for the foreign recipient. Our research

proposes “Explanatory translation” as a strategic alternative to convey complex Concepts, ensuring an accurate understanding of Islamic legislative philosophy and achieving a shared human and legal understanding.

Keywords : Civilizational Dialogue, Official Translation, Omission Strategy, Personal Status Documents, Explanatory Translation.

مقدمـة:

تتحدد الترجمة في أبهى صورها كفعل معرفي تتداخل فيه جسور التواصل الحياتي لتخلق عمليات التفاعل والتفاهم الإنساني بين الشعوب، فتنساب عبره المعاني كما تنساب الأنفاس في جسد الحضارة، الأمر الذي جعلها بناء حيّا يعيد تشكيل الرؤى، ويصوغ العالم في قوالب متعددة تعكس ثراء التجربة الإنسانية وتنوّعها، وفي زمننا الراهن ارتقت الترجمة من فعل تقني محدود إلى ممارسة حضارية عميقة تُلامس جوهر القيم الإنسانية والتشريعية، فأضحت مرآة صافية تعكس ملامح الفكر، وتكشف عن أبعاد الوعي الجمعي للأمم. فهي لا تكتفي بتجاوز الحواجز اللغوية بقدر ما تتوغّل في عمق الاختلافات الفلسفية فتقرّب بين العوالم الثقافية المتباعدة وتنسج بينها وشائج الفهم المتبادل، لتؤدي بذلك وظيفة دقيقة في نقل الأنساق المعرفية والقانونية والاجتماعية نقلا أمينا، يحفظ روحها ويصون خصوصيتها، لتظلّ كل حضارة محتفظة بفرادتها منفتحة في الآن ذاته على الآخر في توازن دقيق بين الأصالة والتفاعل، وبين الهُويّة والانفتاح، غير أنّ هذا الدور التواصلي النبيل يواجه تحديات جسيمة حين تفرض الاعتبارات الإجرائية إرادتها على الجوانب القيمية؛ حيث تتحول الترجمة من أداة للتقارب إلى وسيلة لتكريس سوء الفهم الثقافي، ويظهر هذا الجدل بوضوح في وثائق الأحوال الشخصية التي تكتسي طبيعة خاصة؛ كونها وثائق هُويّة تختزل فلسفة التشريع في المجتمع وتحدد أطر العلاقات الإنسانية، فهذه الوثائق تمثل ميزانا دقيقا للعلاقات بين النص القانوني والبيئة الثقافية والدينية الحاضنة له، وأيّ اختلال في نقل هذا الميزان يمثّل خللا في جوهر الحوار الحضاري ذاته.

وتأسيسا على ما ذُكِرَ، تبرز ممارسات التوطين اللغوي (Domestication) في ترجمة هذه الوثائق من العربية إلى الإنجليزية؛ حيث تُحذَفُ المرجعيات القيمية: كالآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛

بدعوى التيسير على المتلقي الأجنبي أو التماهي مع المعايير الشكلية للوثائق في الثقافة الهدف، وهنا تكمن المفارقة فبينما يهدف المترجم إلى تسهيل الوصول للمعنى القانوني، فإنه في الواقع يفرغ الحكم من سياقه المعرفي الذي يمنحه مشروعيته، مما يؤدّي إلى بتر التواصل الحضاري، ويجعل القارئ الأنجلوسكسوني أمام نص مقطوع الصلة بجذوره، وهو ما قد يفضي إلى تشكيل صورة ذهنية ناقصة أو مغلوطة عن طبيعة التشريع الإسلامي وفلسفته الإنسانية.

إشكاليـــــة البحث:

تتحدد إشكالية البحث في التناقض الجوهري بين "المتطلبات الإجرائية" للترجمة القانونية الرسمية لوثائق الأحوال الشخصية في السياق القضائي الجزائري التي تسعى غالباً للسيولة والمواءمة الثقافية، وبين "قدسية المقصد التشريعي"، الذي تشكّل المرجعيات الدينية والقيمية ركيزةً أساسيةً في تكوينه، ففي ظل ميل العديد من الممارسات الترجمية للوثائق القانونية الصادرة عن الجهات الجزائرية من العربية إلى الإنجليزية إلى تبنّي استراتيجيات "الحذف (Omission)" تحت ذريعة "توطين" النص (Domestication) أو تلبيةً لغرضه الوظيفي (Skopos)، الأمر الذي يطرح تساؤلا حول الجدوى المعرفية والقانونية لهذه الممارسة مفاده: هل يُعدّ الحذف إجراء تقنيا مبررا لتحقيق الكفاءة الإجرائية، أم أنه ممارسة إقصائية تؤدّي إلى بتر الهُويّة التشريعية للوثائق الجزائرية وتشويها للفلسفة القانونية التي تقوم عليها؟

وتستمد هذه الدراسة أهميتها من خصوصية النظام القانوني الجزائري الذي يجسد في بنيته التشريعية تداخلا فريدا بين المنظومة القانونية الوضعية والمرجعيات الدينية والقيمية؛ حيث تُكرّس القوانين الوطنية وعلى رأسها قانون الإجراءات المدنية والإدارية (قانون الأسرة في ضوء الممارسة القضائية، 2024، القانون 08-09)؛ فهذه الخصوصية في الممارسة القضائية وهذا التداخل المرجعي يجعل من ترجمة وثائق الأحوال الشخصية الصادرة عن الجهات القضائية الجزائرية مختبرا حقيقيا لقياس قدرة الترجمة على نقل "روح القانون" بمرجعياته القيمية، بما يضمن الحفاظ على جوهر الفلسفة التشريعية الوطنية بعيدا عن أيّ ممارسات قد تُفضي إلى محو خصوصيتها أو بتر هُويّتها، واستنادا على ذلك، تنطلق الدراسة من إشكالية أوسع تتعلق بمدى قدرة الترجمة القانونية الرسمية لهذه الوثائق من

العربية إلى الإنجليزية على تجسيد "الحوار الحضاري"؛ فبينما يُفترض بالترجمة أن تكون جسرا للتعريف بخصوصية النظام القانوني الجزائري، يطرح حذف المرجعيات الدينية والقيمية تساؤلا جوهريا: هل يسهم هذا النهج في تعزيز التواصل بين الثقافات، أم أنه يكرس 'طمس الهُويّة' ويمنع الآخر، في المنظومات القانونية الأنجلوسكسونية، من إدراك الفلسفة التشريعية للجزائر التي لا تنفصل عن مرجعياتها القيمية؟.

المنهجيـــــــــــــة:

للإجابة عن هذه الإشكالية وتفكيك آليات الحذف الممارسة في النصوص المترجمة، فسنعتمد المنهج التحليلي النقدي، حيث لا تقف غايتنا على الرصد الوصفي، إذ نعمل على نقد الممارسات الترجمية السائدة وتحليل أبعادها وانعكاساتها على دلالة النص الأصلي، ويتحدد ذلك إجرائيا من خلال فحص عيّنات مختارة من وثائق الأحوال الشخصية التي اعتمد فيها بعض المترجمين الرسميين استراتيجية الحذف، فضلا على مقارنتها باستراتيجيات ترجمية بديلة تقوم على التوسيع التفسيري والمواءمة الدلالية التي تضمن تحقيق التواصل الحضاري والحفاظ على المرجعية القيمية للنص؛ هادفين من خلال هذا التحليل لصياغة توجّه متوازن يجمع بين الدقة القانونية (Legal Precision) والوضوح التفسيري (Explanatory Clarity)، بما يضمن نقل المفاهيم بدقة، ويسهم في بناء حوار حضاري يحترم الخصوصية التشريعية ويرسّخ قواعد التفاهم الإنساني الرصين.

I - الإطار النظـــــــــري للدراسة:

1 - طبيعة وثائق الأحوال الشخصية ودور المترجم الرسمي في نقل المقاصد التشريعية

أولاً: طبيعة وثائق الأحوال الشخصية

تعدّ وثائق الأحوال الشخصية الصادرة عن الجهات القضائية الجزائرية وخاصة الأحكام المتعلقة بالزواج، والطلاق، والكفالة، وكذا العقود التوثيقية: كالفريضة والهبة، الركيزة الجوهرية للممارسة المهنية للمترجم الرسمي، وهذه الوثائق لا تُصنّف بوصفها مجرد محررات إدارية إجرائية، فهي "مواثيق هُويّة قانونية" تستبطن حمولة ثقافية وقيمية أصيلة مستمدة من المنظومة التشريعية الوطنية،

وإذا كان المشرّع الجزائري قد حسم في المرجعية التشريعية لهذه النصوص، وعلى رأسها قانون الإجراءات المدنية والإدارية (08-09)، فإنَّ القيمة الميدانية لهذه المرجعية تتأكد بما ذهب إليه الأستاذ الدكتور علام ساجي؛ إذ يرى أنَّ المصدر الأساسي للقضاء الجزائري يتمثل في أحكام الشريعة الإسلامية (قرآناً وسنة)، ومن هذا المنطلق، تصبح "الترجمة الشارحة" التزاما منهجيا وأخلاقيا؛ لأنّها لا تحفظ اللفظ وحده بقدر ما تصون "المصدر الأساسي" للحكم أو الوثيقة الرسمية من التغييب عند الانتقال إلى منظومة قانونية أجنبية، مما يضمن صيانة المقاصد التشريعية وحمايتها من آثار "الحذف" التي قد تطمس الهُويّة القانونية للنص المصدر.

وتكتسي وثائق الأحوال الشخصية في المنظومة القانونية الجزائرية طبيعة مزدوجة، فهي من جهة أوعية مادية لتدوين الوقائع، ومن جهة أخرى تجسيد للوضعية الحقوقية للأفراد التي تستمد مشروعيتها من أحكام قانون الأسرة (القانون 84-11، المعدّل والمتمم)، ويتجلى ذلك بوضوح في هيكلة المشرع لهذه الروابط عبر كتبٍ جامعة؛ بدءا من الكتاب الأول المتعلق بالزواج وانحلاله (بما يشمل أحكام الزواج والطلاق وآثارهما)، والكتاب الثاني الخاص بالنيابة الشرعية، والكتاب الثالث المخصّص للميراث، وصولا إلى الكتاب الرابع الناظم للتبرعات من وصية وهبة ووقف (جحايلية رفيقة ، 2024، ص 08.13)، ولا تقف هذه الوثائق على بُعدِها الموضوعي، بحيث تصل لتتقاطع مع نصوص قانونية مكمّلة تضمنتها ملاحق المرجع على غرار قانون الإجراءات المدنية والإدارية، وقانون العقوبات، والقانون المدني، وكذا القانون 15-01 المتعلق بصندوق النفقة، فهذه المنظومة المتكاملة تشكّل تجسيدا للمقاصد التشريعية التي أقرّها المشرّع، ما يبرز دور المترجم القانوني بوصفه "فاعلا استراتيجيا" يقع على عاتقه صون المرجعية القيمية للوثيقة، بما تتضمنه من أبعاد شرعية وقانونية تشكّل جوهر الحكم القضائي وأساسه التأسيسي.

ثانياً: الالتزام المهني والأخلاقي للمترجم الرسمي

يُستحضَر المترجم الرسمي المحلَّف في التشريع الجزائري بوصفه حارسا أمينا على تخوم العدالة اللغوية وسندا خفيا يُقيم التوازن بين المعنى والقانون؛ حيث لا يقف دوره على نقل الكلمات في حياد جاف بقدر ما يضطلع بوظيفة الضابط العمومي مستحضرا في كل لفظ يخطّه دقّةً تكاد

تلامس صرامة النصوص التشريعية نفسها، وطبعا نيل هذا الدور الجليل يتأسّس على مسار مهنيّ تتعانق فيه المعرفة الأكاديمية مع مقتضيات القانون الصارمة في تلازم يضمن للمترجم كفاءة علمية ونزاهة قانونية معا، وتتويجا لهذا المسار يُمنَح صفته الرسمية بعد أداء اليمين القانونية أمام المجلس القضائي المختص في لحظة رمزية تتكثّف فيها معاني الالتزام والمسؤولية، وفقا لما أقرّه الأمر رقم 95-13 المنظّم لمهنة المترجم الترجمان الرسمي، ولا سيما في مادته العاشرة؛ حيث تتحوّل الممارسة من مجرد مهارة لغوية إلى أمانة مؤسسية تضطلع بحفظ الحقوق وصون المعاني، فهذه اليمين القانونية التي يؤديها المترجم متعهدا بأن: "يؤدّي مهامه بكل أمانة وإخلاص ودقة ونزاهة..." (الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، 1995،)، لا تقف عند حدود الإجراء الشكلي أو الطقس البروتوكولي العابر؛ لأنها ترتقي لتكون ميثاقا أخلاقيا راسخا ينساب في عمق ممارسته المهنية، موجّهًا لكل تفصيلة من تفاصيل أدائه، فهي عهد ضمنيّ يقيّد ضميره قبل قلمه ويجعل من كل ترجمة فعلا مسؤولا تتقاطع فيه القيم مع القانون، وتتماهى فيه النزاهة مع الدقة، الأمر الذي يجعل هذه اليمين بوصلة داخلية تضبط مسار المترجم، وتُحكِم إيقاع عمله، فلا ينحرف عن مقتضيات الصدق ولا يفرّط في أمانة المعنى، لتظلّ الترجمة في ظلّها ممارسةً واعية مشبعة بروح الالتزام ومؤطرة بإطار أخلاقي يضمن عدالتها وموثوقيتها، وتتأسس الإشكالية النقدية لهذا الالتزام عند التعامل مع وثائق الأحوال الشخصية، لا سيما أحكام الطلاق؛ إذ يجد المترجم نفسه في مواجهة مباشرة بين مقتضيات الأمانة النصية للمرجع الشرعي وبين ضغوط التكييف القانوني في النظام الهدف، فهذا الصراع المهني يقودنا بالضرورة إلى فحص الاستراتيجيات المتبعة في هذا النوع من الترجمات، خاصة عند اصطدام النص المصدر بخصوصيات الثقافة القانونية الغربية، مما يفتح الباب واسعا لمساءلة مشروعية اللجوء إلى استراتيجية الحذف في التعامل مع الأسس الشرعية للوثيقة.

2- تحدّيات ترجمة وثائق الأحوال الشخصية من العربية إلى الإنجليزية

إنّ التعامل مع هذه الوثائق في السياق الجزائري يفرض على المترجم تحدّيات نوعيّة تتجاوز ظاهر اللغة إلى عمق البنية القانونية ذاتها، ولا سيّما عند نقلها من لغة الضاد إلى اللغة الإنجليزية، ففي هذا المقام يجد المترجم نفسه أمام مفترق طرق تتقاطع فيه منظومتان قانونيتان متباعدتان في

المرجعية والتصوّر، فمن جهة يستند إلى نظام القانون المدني المتشعّب الجذور والمشبع بروح الشريعة ومفاهيمها، ومن جهة أخرى يواجه امتدادات نظام القانون العام (Common Law)، الذي يهيمن على الفضاء الأنجلوساكسوني، بما يحمله من تصوّرات مغايرة في بناء القاعدة القانونية وتأويلها، وبين هذين الأفقين يتحرّك المترجم في مساحة دقيقة، يُعيد فيها تشكيل المعنى دون أن يُفرّط في روحه، ويجتهد في إيجاد معادلات اصطلاحية تحفظ التوازن بين الأمانة للنص الأصلي وقابلية الفهم في النظام القانوني المنقول إليه، وضمن هذا السياق يشير الدكتور محمد الويشي إلى أنّ عملية ترجمة القوانين والنصوص القانونية المقارنة بين نظامين مختلفين تضع المترجم أمام جملة من العقبات التي تتطلب يقظة معرفية ومنهجية، أبرزها: اختلاف المفاهيم القانونية التي تعكس تباين الثقافات التشريعية، تباين الأسلوب التشريعي في صياغة القواعد، فضلاً عن "الاختلافات الترجمية وتعقيد الفقرات القانونية التي تتطلب دقة متناهية في النقل، إضافة إلى ضرورة إدراك "التشابهات والاختلافات" البنيوية بين النظامين قيد الدراسة (الويشي محمد. (2024) ص.19)، كما يؤكّد أيضا أنّ التغلب على هذه التحديات في الترجمة القانونية المقارنة يتطلب مهاراتٍ قانونية ولغوية عالية، مع ضرورة اعتماد المترجم على البحث المعمق، والاستعانة بالخبراء، والمراجع الموثقة في النظامين القانونيين لضمان دقة النقل واكتماله. (الويشي محمد. (2024) ص.19، صفحة 20)

وانطلاقا من هذه الرؤية، يجد مترجم وثائق الأحوال الشخصية من العربية إلى الإنجليزية نفسه أمام مسؤولية مضاعفة، فهو مطالب بتوظيف استراتيجياتٍ ترجمية تتسم بالمرونة والفطنة لضمان تحقيق هدفين متلازمين: أولهما تسهيل الفهم الإجرائي للمتلقي الغربي الذي ينتمي لمنظومة القانون العام(Common Law) ، وثانيهما الحفاظ على "الهُويّة القانونية" للنص الجزائري وخصوصية مرجعيته التشريعية المستمدة من الشريعة الإسلامية، فهذه العملية ممارسة ترجمية واعية تقتضي من المترجم عدم الركون إلى حلول الحذف أو الإقصاء، فالمترجم الكفء -في ضوء هذا الطرح- هو الذي يستثمر كفاءته البحثية ليُقدّم للآخر فهما ناضجا لفلسفة الأسرة في المجتمع الجزائري، دون أن يتنازل عن الأمانة للنص الأصلي محوّلا بذلك الترجمة من عائق تواصلي إلى جسرٍ للحوار الحضاري المبني على الاحترام المتبادل للخصوصيات التشريعية، ليصبح المترجم عبر امتناعه عن الحذف إلى وسيط ثقافي يضمن التفاهم بين الشعوب من خلال النقل الدقيق للمنظومة

القيمية والتشريعية، وهو ما يطرح تساؤلا جوهريا حول المبررات التي تدفع بعض المترجمين إلى انتهاج "استراتيجية الحذف" وتأثير ذلك على البناء القيمي والقانوني للنص المنقول، وهذا ما سنتطرق إليه في العنوان التالي:

3-إشكالية "الحذف" (Omission) بين الضغوط الإجرائية ومخاطر إفراغ النص من "المقصد التشريعي"

يميل قطاع واسع من المترجمين في الممارسة المهنية للترجمة القانونية إلى تبني استراتيجية "التوطين" (Domestication)؛ وهي استراتيجية تهدف إلى تطويع النص المترجم ليتوافق مع التقاليد اللغوية والقانونية للنظام القانوني الأجنبي ((Venuti, L. (1995). pp 19-20.)، وتستند هذه الممارسة غالبا إلى ما يُعرف بـ "نظرية سكوبوس" Theory،'Skopos ' التي تُعطي الأولوية للغرض من الترجمة؛ حيث يرى المترجم أنّ حذف بعض العبارات، خاصة تلك التي تتضمن مرجعيات دينية (آيات أو أحاديث)، هو إجراء تقني ضروري لتفادي إرباك المتلقي الأجنبي أو التخفيف من حجم الوثيقة، انطلاقا من اعتقاد بأن هذه النصوص لا تخدم الغرض "القانوني الصرف" للوثيقة (Vermeer, H. J. (2014). p. 90.) & Reiss, K.,)، بيد أنّ هذا التوجه -وإن بدا إجرائيا مقبولا من الناحية التقنية- يُفضي في جوهره إلى إقصاء قيمي وتشريعي؛ إذ يُتعامَل مع المقاصد التشريعية بوصفها حشوا يمكن الاستغناء عنه، فتصير بذلك وثيقة الأحوال الشخصية عقدا يحمل هُويّة ومرجعية أخلاقية إلى مجرد "نموذج قانوني مجرد" يفتقر إلى فهم الفلسفة التي بُني عليها الحكم الشرعي؛ إذ تقول منى بكر:

"The source-language word may express a concept which is totally unknown in the target culture. The concept in question may be abstract or concrete; it may relate to a religious belief, a social custom, or even a type of food". **(Baker, M. (1992). p 34)**

أيْ: "قَد تُعبِّرُ كلمة اللُّغَةِ الأَصْلِ عَنْ مَفْهُومٍ غَرِيبٍ تَمَاماً عَنِ الثَّقَافَةِ الهَدَفِ، سَوَاءً كَانَ هَذَا المَفْهُومُ مَادِيّاً أَوْ مَعْنَوِيّاً، أَوْ كَانَ مُتَعَلِّقاً بِمُعْتَقَدٍ دِينِيّ، أَوْ عُرْفٍ اجْتِمَاعِيّ، أَوْ حَتَّى نَمَطٍ غِذَائِيّ". (ترجمة الباحث)

فهذا التحديد المنهجي لـ "المعتقد الديني" كعنصرٍ جوهري في بنية الكلمة المصدر يثبت أنَّ حذف الآيات القرآنيّة طمس للمكوّن الثقافي الذي يمنح النص القانوني مشروعيته وخصوصيته، فالمترجم هنا لا ينقل ألفاظا فحسب، لأنه مؤتمن على نقل "البيئة الاعتقادية" التي تجعل من الحكم القضائي كلا متكاملا لا يقبل التجزئة، فإشكالية الحذف هنا تتجاوز البُعدَ اللغوي لتصل إلى المساس بـ "الحجية القانونية" للوثيقة، فالمترجم الذي يحذف الآيات أو يختصرها في "إشارة عامة"، يحرم القاضي أو الموظف في النظام القانوني الأجنبي من فهم الأساس الأخلاقي الذي استند إليه الحكم، مما يؤثّر سلبا على كيفية التعامل مع هذا الحكم أو تفسيره، لذا فإنّ الحذف في هذا السياق لا يُعدّ مجرد استراتيجية ترجمية، إنّما هو "تقصيرٌ مهني" يخلّ بدور المترجم كضابط عمومي مؤتمن على نقل المقاصد التشريعية كما هي، وليس كما يريد لها نظام قانوني آخر أن تكون، فمسألة التوجه نحو الحذف ترتكز على فرضية تفصل بين المصطلح القانوني" و"السياق الثقافي"، وهي فرضية تجاوزتها الدراسات الحديثة، حيث تؤكّد سوزان باسنيت أنَّ الفجوة بين المقاربات اللسانية والثقافية قد تلاشت لدرجة أنَّ ": the indissoluble connection between language and way of life has become a focal point of scholarly attention (Bassnett, S. (2014). p 15)." أو" الترابط الجوهري بين اللغة ونمط الحياة قد أصبح نقطة تركيز الاهتمام الأكاديمي" (ترجمة الباحث)، ما يفيد بأنّ أيّ محاولة لتجريد النص القانوني من مرجعياته الدينية هي في الواقع عملية بتر سياقي وتخلّ بـالحجية القانونية التي أقسم المترجم على صيانتها محوّلا فعل الترجمة من جسر للتواصل الحضاري إلى أداة لتغييب الخصوصية التشريعية، لهذا لا يمكن اعتبار الحذف في مثل هذه الحالات حلّا تقنيا بقدر ما هو هروب من تحدّي الترجمة، فالتحدي الحقيقي ليس في تبسيط الوثيقة عبر الحذف، وإنّما في إيجاد الوسيلة التي تسمح بنقل هذا المقصد التشريعي بكامل أبعاده وهو ما يفتح الباب أمام البحث عن بدائل استراتيجية تضمن الأمانة المهنية دون التضحية بالوضوح القانوني.

4- نحو "الترجمة الشارحة" كبديل استراتيجي لتعزيز الحوار الحضاري ونقل المقاصد التشريعية

يتطلب تجاوز منطق الإقصاء المتمثل في "استراتيجية الحذف" تبنّي "الترجمة الشارحة" (Explanatory Translation) كاستراتيجية مرنة وهادفة إلى ردم الفجوة المعرفية والقيمية بين النص الأصلي والنسخة المترجمة، فهذه الاستراتيجية لا تقف على التفسير اللغوي فقط بقدر ما تصل لتشمل "التأطير السياقي" للمرجعيات الدينية والقانونية؛ سواء عبر إدراج الترجمة المعتمدة للآيات والأحاديث مرفقة بتوضيح مقتضب للمقصد الشرعي، أو من خلال هوامش قانونية تفسيرية توضح طبيعة الحكم ومصدره في النظام القانوني الإسلامي، وهو ما أكّدته أيضا الباحثتان: مولينا وألبير عند تناولهما لتقنية "التوسع"(Amplification) ؛ إذ تشيران إلى أنَّ مواجهة غياب المكافئ الثقافي، لا سيما في سياق الترجمة من اللغة العربية تستوجب إدراج تفاصيل لم ترِدْ صراحة في النص الأصل عبر ما يُعرف بـ (Explicative paraphrasing)' الشرح التفسيري (Molina, L., & Hurtado Albir, A. (2002)p 498-512.)"، وقد ضربت الباحثتان مثالا جليّا يتقاطع مع جوهر دراستنا، وهو ضرورة إضافة عبارة 'شهر الصيام عند المسلمين' لمصطلح رمضان لضمان الفهم الصحيح للمتلقي، واستنادا على ذلك تكتسب 'الترجمة الشارحة" شرعيتها كأداة وظيفية هنا، فهي تفتح باب الحوار الحضاري عبر شرح المقصد التشريعي والقيم الأخلاقية الكامنة في الوثيقة القانونية، مؤكّدةً أنَّ التوسع الشارح هو الخيار الأمثل للحفاظ على الهُويّة الثقافية للنص المصدر.

إنّ استبدال الحذف بالشرح في الوثائق الرسمية ضرورة حضارية وقانونية لضمان عدم تغييب المرجعية القيمية التي تأسس عليها الحكم القضائي؛ حيث يسعى هذا التوجه إلى تمليك القارئ الأجنبي "مفاتيح" فهم المرجعية التشريعية الجزائرية بدلا من طمسها، مما يمنع قطع أواصر التواصل المعرفي بين الأنظمة القانونية المتباينة، وفي هذا الصدد وأمام الأمانة التي يفرضها القسم المهني على المترجم الرسمي، نجد أنّ "الترجمة الشارحة" هي التجسيد الأسمى لهذه المسؤولية الأخلاقية. فهي ترفع بالمترجم من خانة "ناقل اللفظ" إلى مرتبة "المؤتمن على المضمون "وعلى المقاصد التي بُنيت عليها الحقوق والالتزامات، مرتقية بالوثيقة من مجرد نص إجرائي جاف إلى أداة تواصلية حضارية تُعرف المتلقي الأجنبي بالفلسفة التشريعية للأسرة المسلمة، وبذلك يسهم المترجم بصفته ضابطا

عموميا في بناء جسور التفاهم الإنساني والقانوني ضامنا في الوقت ذاته صيانة النص من التشويه الناتج عن "استراتيجيات الحذف القسري"، وبناء على هذا التأسيس المنهجي، تتبنى هذه الدراسة "الترجمة الشارحة"؛ لكونها أداة لإبراز الأبعاد الأخلاقية والتشريعية في وثائق الاحوال الشخصية، وانطلاقا من هذا الإطار النظري، سننتقل إلى تحليل جملة من النماذج التطبيقية المختارة التي تجسّد هذا التحول المنهجي:

الدراسة التطبيقية: تحليل عيّنات من وثائق الأحوال الشخصية

تعتمد هذه الدراسة على عيّنات من وثائق رسمية جزائرية، خضعت لعملية إخفاء هُويّة كاملة (Anonymization) حفاظا على السرية المهنية والخصوصية، تماشيا مع أخلاقيات مهنة المترجم الرسمي المحلّف في الجزائر، ونُخضع في دراستنا هذه أربع عيّنات من هذه الوثائق للتحليل النقدي والمقارن، مستهدفين تبيان أثر استراتيجية "الحذف" مقابل "الترجمة الشارحة" في نقل البُعدِ الحضاري والقيمي للنص، وقد وقع اختيارنا على عيّنات مقصودة من وثائق الأحوال الشخصية (حكم طلاق ووصية)، مع التنويه بأننا لم نعتمد نصوص الأحكام بكامل تفاصيلها الإجرائية؛ حيث ركّزنا بصفة خاصة على "الوحدات النصية ذات الحمولة الثقافية والدينية"، وتكمن غاية هذا الانتقاء في معالجة إشكالية التواصل مع المتلقي الأجنبي (المتحدث بالإنجليزية)؛ إذ نسعى لإثبات أنّ الحفاظ على المرجعيات القرآنية والشرعية في الترجمة عوضا عن حذفها، ما يسهم في سد الفجوة التواصلية ويوضح فلسفة التشريع الإسلامي للأسرة، ويجسّد فكرة الحوار الحضاري في أبهى صورها.

النموذج الأول:

يتمثّل النموذج المختار في حيثيات حكم طلاق تضمّن مزيجا بين النص القانوني الصرف والنص الشرعي، كما يظهر أدناه: "في الموضوع: حيث إنّ المحكمة سعت لإجراء عدة محاولات صلح بين الطرفين طبقاً لنص المادة 49 من قانون الأسرة والمواد من 439 إلى 443 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية ومصداقاً لقول الله تعالى: «وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير»، وسنقوم من خلال الجدول الآتي بإجراء تحليل

مقارن بين ممارسة استراتيجية الحذف الشائعة هنا، وبين البديل المقترح الذي يحافظ على البُعدِ الحضاري للنص:

الجدول رقم 1:

نـــــوع الوثيقـــــة	النص الأصلي (النموذج المختار)	موضع الحذف (الممارسة الشائعـــــة)	البديل المقترح (الترجمة الشـــــارحة)	المرجـــــــع (المصدر المعتمد)
حكـــــــــم طلاق	«وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير».	حـــــــذف كلي للآية والاكتفاء بالإشارة للمواد القانونية فقط.	*Pursuant to the Quranic principle of reconciliation as a basis for resolving marital disputes: « And in case a woman fears non-compliance or veering away in her husband, then there is no fault in both of them if they make a righteous reconciliation between them ;* [1] *and Reconciliation is most charitable »* (*Surah An-Nisa*: 128) ملاحظة الهامش (*Footnote*) (1) *Literally : that they reconcile a reconcilliation*.	(غالي، 2008، ص.99)

التحليل النقدي للنموذج رقم: 1

تعتمد هذه الاستراتيجية على "التأطير السياقي"؛ حيث تم استباق النص بتمهيد قانوني يربط الآية بسياق الحكم، مع استبقاء الحاشية اللغوية للدكتور محمد محمود غالي في أسفل الصفحة (Footnote) لضمان الأمانة العلمية، فهذا الإجراء يجسد الحوار الحضاري عبر تمكين المتلقي الأجنبي من فهم "التأكيد البلاغي" في الأصل العربي (يُصلِحا صُلحاً)، مما يبرز أولوية الصلح في الفلسفة التشريعية الجزائرية دون إثقال متن الوثيقة الرسمية، محوّلا -بذلك- الترجمة من مجرد نقل آلي إلى وسيلة تواصل قيمي وقانوني فعّال، ومن هذا المنطلق نلاحظ من خلال هذا النموذج أنّ المترجم الرسمي غالبا ما يضحّي بالوحدة النصية (الآية) ظناً منه أنها لا تخدم الغرض القانوني التقني، إلا أنّ التحليل يثبت أنّ استعادة هذا النص عبر استقاء الترجمة من المصادر التفسيرية المعتمدة يسهم في بناء تواصل معرفي أعمق، حيث يدرك المتلقي الإنجليزي أنّ قرار "الصلح" ليس مجرد إجراء روتيني، بل هو قيمة دينية وأخلاقية أصيلة تنعكس في الممارسة الحضارية للمجتمع، مما يمنح الحكم القضائي هيبـــــــة وبُعدا إنسانيا يتجاوز جفاف النصوص الإدارية، وعليه يخلص التحليل إلى أنه يُستحسن تصدير الترجمة بعبارة تمهيدية تدمج النص المقدس في السياق الإجرائي، مثل: : "Pursuant to the Quranic principle of reconciliation..."؛ إذ إنّ هذا التأطير لا يخلّ بتدفق النص القانوني، بل يمنحه "شرعية التوثيق" التي تبدّد أيّ لبس لدى المتلقي الأجنبي حول الجذور القيمية للحكم.

النموذج الثاني: ورد في حيثيات حكم يثبت حق الزوج في إيقاع الطلاق مع بيان الضوابط الأخلاقية والشرعية المنظمة لهذا الحق: "حيث إنّ العصمة بيد الزوج إن شاء أمسك وإن شاء سرح، لقوله تعالى: «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»، وقوله سبحانه: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن» وما دام أنّ المادة 48 من قانون الأسرة قد نصّت على أنّ عقد الزواج يخل بالإرادة المنفردة للزوج، مما يجعل من طلب المدعي مؤسس قانونا ومعتبر شرعا ..."، ويُظهر الجدول الآتي تحليلا مقارنا بين ممارسة استراتيجية الحذف الشائعة، وبين البديل المقترح الذي يستعيد البُعدَ التشريعي والضبط الأخلاقي للنص:

الجدول رقم 2:

نـــــوع الوثيقـــــة	النص الأصلي (النموذج المختار)	موضع الحذف (الممارسة الشائعـــــة)	البديل المقترح (الترجمة الشـــــارحة)	المرجـــــــع (المصدر المعتمد)
حكـــــــــم طلاق	لقوله تعالى: «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»، وقوله سبحانه: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن»."	حـــــــذف كلي للآيتين والاكتفاء بالإشارة للمادة القانونية رقم (48) التي تنظم إيقاع الطلاق..	*As Allah (The All Merciful) Says: « Divorce is twice; then retention with beneficence or release in fairness" (Surah Al-Baqarah: 229). And as He (Glorified be He) Says: "O you prophet, when you (1) divorce women, then divorce them at their(fixed) spell" (Surah At-Talaq: 1)* *ملاحظة الهامش (Footnote) (1)* *I.e., the believers* *Translator's Note: These are the legislative texts governing the application of Article 48 of the Algerian Family Code.*	(*Ghali, M.2008.p 36*) (*Ghali, M.2008.p 36, p. 558*) (ملاحظة الباحث)

التحليل النقدي للنموذج رقم: 2

يتجاوز هذا النموذج إشكالية الحذف الإجرائي الشائعة والتي تختزل الحكم في بُعدِه القانوني المادي (المادة 48). فمن خلال استعادة الآيتين القرآنيتين، تم تفعيل البديل الاستراتيجي المقترح القائم على الربط السياقي؛ إذ لم نكتفِ بنقل الكلمات، حيث أعدنا صياغتها داخل إطارها القيمي عبر استخدام صيغ تعظيمية (The All Merciful / Glorified be He) تبرز هيبة المرجعية الدينية في النصوص القانونية الجزائرية، فمسألة إدراج "ملاحظة المترجم" (Translator's Note) كإضافة من الباحث لربط الآيتين بالمادة (48) يمنح المتلقي الأجنبي مفتاحا لفهم "فلسفة التشريع"؛ إذ يدرك أنّ إرادة الزوج المنفردة ليست "تحكما مطلقا "، وإنّما ممارسة مؤطّرة بضوابط أخلاقية (الإحسان) وإجرائية (العدة)، كما أنّ استخدام الهامش التفسيري (I.e., the believers) لبيان المخاطب في الآية يرفع اللبس الدلالي ويحقق الأمانة العلمية المستقاة من مرجع ((Ghali, M.2008.p 36، لتتحول الترجمة من مجرد إخطار إداري بالطلاق إلى وثيقة تبرز التوازن الحضاري بين النص الديني والتطبيق القانوني الحديث.

النموذج الثالث: ورد في حيثيات حكم قضائي بخصوص حقوق الزوجة أثناء فترة العدّة، إذ استندت المحكمة إلى المرجعية النبوية لتعزيز الحقوق المالية للزوجة: "حيث إنّ الزوجة تمسكت بنفقة عدتها، وحيث إن المادة 61 من قانون الأسرة جعلت المسكن والنفقة للزوجة على عاتق زوجها في مدة العدة، تكريساً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما النفقة والمسكن للرجعة»، ويوضح الجدول الآتي تحليل الممارسة الترجمية المعتادة في التعامل مع الأحاديث النبوية الواردة في الأحكام القضائية، والبديل المقترح الذي يعزز الحوار الحضاري:

الجدول رقم 3:

نـــــوع الوثيقـــــة	النص الأصلي (النموذج المختار)	موضع الحذف (الممارسة الشائعـــــة)	البديل المقترح (الترجمة الشـــــارحة)	المرجـــــــع (المصدر المعتمد)
حكـــــــم طلاق	«إنما النفقة والمسكن للرجعة»	حـــــــذف كلي للحديث النبوي والاكتفاء بالإشارة للمادة القانونية (61)	*As stated by the Prophet Muhammad (Peace be upon Him), which serves as the fundamental basis for « Verily, :Article 61 maintenance and housing are for the revocably divorced woman »*	ترجمة الباحث

التحليل النقدي للنموذج رقم: 3

ينتقل هذا النموذج بالتحليل إلى المرجعية النبوية الشريفة؛ حيث يبرز البديل الاستراتيجي المقترح قدرة الترجمة على نقل "الحقوق المالية" للزوجة بوضوح قانوني تام، فمن خلال استعادة نص الحديث النبوي وتقديمه كأساس قانوني (Legal Basis) استندت إليه المادة (61)، تمّ تفعيل استراتيجية الترجمة الشارحة هنا، بحيث بدأنا بالتوثيق وأنهينا بوضوح الدلالة، ولقد ركّزنا في هذا البديل على تجسيد قوة التأكيد التي بدأت بها الصيغة النبوية (إنما) عبر استخدام الأداة التوكيدية (Verily)؛ وذلك لنقل صبغة "الوجوب والقطعية" في التشريع للمتلقي الأجنبي، وفي المقابل اعتمدنا الترجمة التفسيرية لمصطلح "الرجعة"، عبر نقله بعبارة (revocably divorced woman) وهي صياغة تضمن نقل المركز القانوني الدقيق للمرأة دون الانزلاق في تأويلات زمنية لم يرد ذكرها في منطوق الحديث، فهذا الدمج بين التأكيد اللغوي والشرح الاصطلاحي يحقق "الأمانة التواصلية"؛ إذ يُظهِر للمتلقي الغربي -ونخصّ بالذكر المتلقي الإنجليزي- أنّ حقوق الزوجة في السكن والنفقة ليست مجرد نصوص وضعية؛ لأنّها تكريس لثوابت نبوية أصيلة تضبط الإجراءات القانونية بضوابط قيمية ملزمة، مما يعزز صورة النظام القضائي الجزائري كمنظومة متكاملة تحمي حقوق المرأة.

النموذج الرابع: (الوصية) ورد في حيثيات وصية موثّقة تدمج بين الاعتراف بالمرجعية الإلهية والالتزام بالتقسيم الشرعي للميراث؛ حيث استند الموصي إلى الصيغة الشرعية لتعزيز مشروعيته: "الحمد لله وحده... يقتسمان منابهما... للذكر مثل حظ الأنثيين، وصية تامة... قصد بها وجه الله العظيم وثوابه الجسيم، إنه لا يضيع أجر من أحسن عملاً".

تحليل نقدي للممارسات الترجمية: الحذف مقابل الترجمة الشارحة

يوضّح الجدول الآتي تحليل الممارسة الترجمية المعتادة في التعامل مع العبارات الإيمانية والشرعية الواردة في الوصايا الموثقة، والبديل المقترح الذي يعزز الحوار الحضاري:

الجدول رقم 4:

نـــــوع الوثيقـــــة	النص الأصلي (النموذج المختار)	موضع الحذف (الممارسة الشائعـــــة)	البديل المقترح (الترجمة الشـــــارحة)	المرجـــــــع (المصدر المعتمد)
عقد توثيقي (وصية)	"الحمد لله وحده... يقتسمان منابهما... للذكر مثل حظ الأنثيين، وصية تامة... قصد بها وجه الله العظيم وثوابه الجسيم، إنه لا يضيع أجر من أحسن عملاً".	تُحذف الافتتاحية والعبارات الإيمانية (وجه الله/ثوابه)، ويُكتفى بترجمة التقسيم كمعادلة حسابية جافة...	*Praise be to Allah alone... they shall divide their portions in accordance with the Sharia principle: 'to the male the like of the portion of two females.' This is a final testament, established solely for the sake of God, seeking His immense reward; "Surely, Allah does not waste the reward of him who does fair deeds"*	ترجمة الباحث، مستقاة جزئياً (*Ghali, M.2008،p 36* ، صفحة 78.279)

التحليل النقدي للنموذج رقم 4

يختتم هذا النموذج مسار "البديل الاستراتيجي المقترح "في دراستنا التطبيقية؛ حيث اعتمدنا فيه على صياغة ترجمية تمزج بين الأمانة المرجعية وجهدنا التحليلي، فمن خلال استعادة المرجعية الإيمانية التي عادة ما يطالها "الحذف الإجرائي"، آثرنا تقديم ترجمة شارحة تبرهن على أنّ الوصية في المنظومة الجزائرية ليست مجرد إجراء إداري لنقل الملكية؛ لأنّها ممارسة تنبع من دافع تعبدي وأخلاقي أصيل، ولقد ركّزنا في خياراتنا على دمج الاقتباسات القرآنية الموثّقة بمرجع غالي، 2008 (خاصة ما تعلّق منها بأنصبة المواريث من سورة النساء وجزاء الإحسان من سورة الكهف) داخل سياق قانوني شارح يوضّح للمتلقي الإنجليزي أنّ "الالتزام بالتقسيم الشرعي" (Sharia principle) ليس مجرد انصياع لنص جامد، فهو فعل إرادي يربط الحق المادي (Portions) بالمرجعية الإلهية، فهذا الاستحضار المتعمد لعبارات، مثل: "قصد بها وجه الله"، يمنح الوثيقة ثقلا حضاريا يفكك الصورة النمطية التي قد تربط الشريعة بالجمود المادي، ويُظهرها كنظامٍ قانونيٍّ يتناغم فيه "الإجراء التقني" مع "المنظومة القيمية"؛ وبذلك يحقق هذا البديل "الأمانة التواصلية" عبر تقديم الوصية كنموذج للعدالة الأخلاقية المقدّرة لدى القانونيين في الأنظمة المقارنة، مما يمهد لفهم أعمق لخصوصية النظام القضائي الجزائري.

مناقشة النتائج (Discussion of Results)

تفتح النتائج المستخلصة من النماذج الأربعة المختارة بابا للمناقشة حول الاستراتيجيات المتبعة في الترجمة القانونية الرسمية، فمن خلال استقراء النماذج، يُلاحظ أنّ تبني البديل الاستراتيجي القائم على الترجمة الشارحة يضعنا أمام مقاربة مغايرة لتلك الشائعة؛ فبدلا من "الحذف الإجرائي" الذي قد يختزل النص في بعده الإداري الجاف، تسمح استعادة المرجعية الإيمانية (النموذج 1 و4) والضبط الأخلاقي (النموذج 2 و3) بتقديم قراءة أكثر شمولية للنظام القضائي الجزائري؛ حيث تدفعنا هذه المعطيات للتساؤل حول حدود دور المترجم الرسمي؛ فهل يقتصر دوره على نقل "اللفظ القانوني" أم يمتد لنقل "السياق الحضاري"؟ فتحليل النماذج يُشير إلى أنّ إدراج النصوص المحذوفة، بشرط إسنادها لمصادر تفسيرية معتمدة لضمان الأمانة يسهم في ردم الفجوة التواصلية مع المتلقي

الإنجليزي، وبدلا من أن يظهر الحكم القضائي كـ "أمر قسري " مبهم، تبرز ملامح منظومة قيمية تربط الحق بالمبدأ الأخلاقي، ومع ذلك تظل هذه المقاربة خاضعة للنقاش المنهجي؛ إذ تتطلب من المترجم وعيا مزدوجا بالدقة القانونية والأمانة المرجعية، فما تقدّمه هذه الدراسة ليس حكما نهائيا وإنّما هي دعوة لإعادة النظر في "الوحدة النصية" للوثيقة القضائية، وكيف يمكن لـ "تجنب اللجوء إلى الحذف" أن يسهم في تفكيك الصور النمطية السائدة، وتحقيق تواصل معرفي يتجاوز مجرد النقل اللغوي إلى مستوى الحوار الحضاري والتفاهم بين الشعوب.

الخلاصة

خلصت هذه الدراسة إلى أنّ الترجمة القانونية الرسمية ولا سيما في وثائق الأحوال الشخصية تواجه تحدّيات نوعية تفرضها طبيعة النص الذي يجمع بين المرجعية القانونية والبُعدِ القيمي-الديني، وقد أظهرت ممارساتنا الميدانية أنّ الاعتماد على "استراتيجية الحذف (Omission) يأتي غالبا في سياق التوطين (Domestication) لضمان اتساق الوثيقة مع متطلبات النظام القانوني المستهدف، وهو إجراء يمليه حرص المترجم على الوضوح الإجرائي وتقيدا بالوظيفة التواصلية للوثيقة وفق منطق "نظرية سكوبوس".(Skopos Theory) ، ومع تقديرنا للأبعاد الإجرائية التي تدفع نحو هذا التوجه، فإنّ هذه الدراسة ترى أنّ التوسع في استراتيجية الحذف قد يؤدي بغير قصد إلى تراجع في نقل الخصوصية التشريعية للأسرة المسلمة، ما يجعلنا نقرّ بأنّ ممارسة 'الحذف' المعتادة تهمّش المرجعية القيمية التي يستند إليها الحكم القضائي، مما يترك المتلقي الإنجليزي أمام 'نتيجة قانونية' بلا 'جذرٍ تشريعي'، وفي المقابل فإنّ اعتماد 'التوثيق المباشر للنصوص الشرعية' يربط الحكم القضائي بمرجعيته الروحية والتشريعية، محوّلا إياه من مجرد إجراء إداري إلى ممارسة قضائية حضارية تعكس 'النزعة التصالحية' في نظامنا القانوني بدلا من تصويره كنظام قسريٍّ جامد، وبناء عليه، نقترح تعزيز هذه الممارسة المهنية بـ "الترجمة الشارحة (Explanatory Translation) كآلية تكميلية تهدف إلى إثراء الوثيقة دون الإخلال بصرامتها القانونية، فهذا الطرح لا يهدف إلى تقييم الممارسة القائمة، بقدر ما يسعى إلى استشراف آفاق أوسع للمترجم الرسمي بوصفه "وسيطا حضاريا" يمتلك القدرة على التوفيق بين متطلبات الدقة القانونية وضرورات الحوار الحضاري، فمسألة تبني

"الترجمة الشارحة" تمثّل خطوة إضافية في مسار الاحترافية التي تضمن للوثيقة العربية مكانتها وتكفل للمتلقي الأجنبي فهما أعمق للفلسفة التشريعية الإسلامية؛ مما يسهم في تعزيز التفاهم الإنساني والقانوني المشترك.

واستنادا إلى النتائج التي توصل إليها الدارس، تخلص الدراسة إلى تقديم مجموعة من الرؤى التي قد تسهم في تطوير ممارسة الترجمة الرسمية في الجزائر على ثلاثة مستويات متكاملة: فمن الناحية المهنية تبرز أهمية الانتقال من "الحذف التلقائي" للنصوص ذات الحمولات القيمية والشرعية نحو تبني "الترجمة الشارحة" كخيار منهجي يعزز الأمانة العلمية، مدعوما بهوامش تفسيرية تضع المتلقي الأجنبي في السياق التشريعي الصحيح، وعلى المستوى المؤسساتي تفتح الدراسة أفقا للتفكير في إعداد "مدونة مصطلحات قانونية موحّدة" (Unified Legal Glossary) تزاوج بين المصطلح القانوني ومفهومه الشرعي المقابل، بما يضمن اتساق الصياغات ويقلل من تباين الاجتهادات الفردية للمترجمين، أمّا أكاديميا فتطرح الدراسة إمكانية إدراج وحدات تدريبية متخصصة في "الترجمة القانونية المقارنة" ضمن برامج التكوين، تربط بين "علم الترجمة" و"مقاصد الشريعة"، لتأهيل مترجمين قادرين على ممارسة "الوساطة الحضارية" بذكاء واقتدار يخدم صورة النظام القضائي الجزائري في المحافل الدولية.

قائمة المصادر والمراجع:

1/ قانون الأسرة في ضوء الممارسة القضائية (2024)، ط. 12، الجزائر، برتي للنشر.

2/ الأمر رقم 95-13، المؤرخ في 11 مارس سنة 1995، يتعلق بمهنة المترجم - الترجمان الرسمي، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 16، الصادرة بتاريخ 22 مارس 1995، المادة 10.

3/ الويشي، محمد .(2024) .تحديات ترجمة النصوص القانونية .الجزائر: دار كوكب العلوم للنشر والطباعة والتوزيع.

4/ ساجي، علام، 2021، المختصر في الزواج والطلاق بين الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري، المركز الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، الطبعة الأولى، ص6

5/ حجايلية، رفيقة (مساهمة) .(2024) .قانون الأسرة في ضوء الممارسة القضائية (ط. 12). الجزائر: [برتي للنشر].

6/ Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Routledge, pp. 19-20.

7/ Reiss, K., & Vermeer, H. J. (2014). *Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained* (C. Nord, Trans.). Routledge, p. 90. (Original work published 1984).

8/ Baker, M. (1992). *In Other Words: A Coursebook on Translation*. Routledge.

9/ Bassnett, S. (2014). *Translation Studies* (4th ed.). Routledge.

10/ Molina, L., & Hurtado Albir, A. (2002). Translation techniques revisited: A dynamic and functionalist approach. *Meta: Translators' Journal*, 47(4), 498–512. http://id.erudit.org/iderudit/008033ar

11/ Ghali, M. M. (2008). *Towards Understanding the Ever-Glorious Qur'an* (5th ed.). Cairo: Dar An-Nashr Liljamiat

التقارب والتعايش بين الشعوب: حرية العقيدة وقبول الآخر نموذجا (دراسة في الشريعة والقانون)

Convergence and Coexistence among Peoples: Freedom of Belief and the Acceptance of the Other as a Model (A Study in Sharia and Law)

أ.د/ محمد إبراهيم بنداري

أستاذ القانون المدني، كلية الحقوق - جامعة السلطان قابوس – سلطنة عمان

البريد الإلكتروني: m.elsayed@squ.edu.om

د/ رشا عبد عبد الناصف

كلية الزهراء للبنات بمسقط - سلطنة عمان

الريد الإلكتروني: rasha.a@zcw.edu.om

ملخص:

حرية العقيدة، وقبول الآخر هي من القيم الإنسانية المشتركة التي يجب أن تسود في المجتمعات حتى تسود المحبة ويتحقق السلم المجتمعي. ما موقف الشريعة الإسلامية من حرية الاعتقاد وقبول الآخر المختلف في الرأي أو العقيدة؟ هل نصت القوانين على حرية العقيدة؟ هل حرية ممارسة الشعائر الدينية مكفولة لجميع الأديان؟ تمت مناقشة هذه المسائل في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقانون؛ للوصول إلى القول الفصل فيها لما لها من أهمية في تحقيق التفاهم الإنساني والتقارب والتعايش بين الشعوب. تمت دراسة هذا الموضوع عن طريق المنهج التحليلي والمنهج المقارن، حيث قام الباحثان بتحليل نصوص القرآن والسنة، ونصوص القوانين المتعلقة بحرية العقيدة وحق الانسان في ان يعتقد دين أو لا يعتقد أصلاً، أو خروجه من الدين بعد دخوله فيه، لما لذلك من أثر بالغ في التسامح الديني وقبول الآخر المختلف في الفكر أو العقيدة.

خلص البحث أن القانون يولي أهمية بالغة لحرية العقيدة ويجعلها مبدأً دستورياً، ويفرض عقوبة جنائية على انتهاكها. بلغ التسامح الديني ذروته في إنشاء أماكن العبادة لجميع المعتقدات الدينية منذ زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وتمكينهم من ممارسة طقوسهم الدينية لدرجة أن النصارى سمح لهم النبي عليه السلام بأداء طقوسهم داخل المسجد، ولا تنص القوانين على عقوبة للردة في القانون الجنائي، ومن المعروف أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص.

الكلمات المفتاحية: حرية العقيدة في الإسلام – حرية العقيدة في القانون - حرية إقامة الشعائر الدينية في الإسلام – قبول الآخر في الإسلام – التعددية الدينية.

ABSTRACT

Freedom of belief and acceptance of others are common human values that should prevail in societies, fostering love and societal peace. What is the stance of Islamic law on freedom of belief and accepting others who have different opinions or beliefs? Do the laws stipulate freedom of belief? Is the freedom to practice religious rituals guaranteed for all religions? These issues were discussed in Islamic law and compared with the law to reach a definitive conclusion on them, given their importance for human understanding, rapprochement, and coexistence among peoples. This topic was studied using the analytical and comparative methods, where the researchers analysed the texts of the Quran and Sunnah, as well as the texts of laws related to freedom of belief and the right of a person to adhere to a religion or not adhere at all, or to leave a religion after entering it, due to its significant impact on religious tolerance and acceptance of others who differ in thot or belief.

مقدمة

التعريف بموضوع البحث:

يحظى التعايش والتقارب بين الشعوب وما يترتب عليه من التسامح الديني وحرية العقيدة بعناية كبيرة في المجتمع الدولي والداخلي على حد سواء؛ ولذلك فهو من المسائل التي حظيت بالاهتمام الرسمي من الدول ومن المواثيق الدولية، ومن مؤسسات المجتمع المدني، كالجمعيات والمراكز الحقوقية؛ لأن انتشار العنف والكراهية نتيجة عدم التسامح مع الآخر وتقبله يكون من شأنه أن يهدد السلام الدولي والسلم المجتمعي على السواء. ولذلك اهتم القانون اهتماماً بالغاً بالتسامح الديني وجعله من المبادئ العامة التي يقوم عليها المجتمع، وقرر عقوبة جزائية شديدة يعاقب بها من تسول له نفسه اقتراف جريمة العنف أو الكراهية وعدم قبول الآخر.

ونظراً لأهمية التسامح الديني والحرية الدينية في التعايش المشترك والتقريب بين الشعوب؛ فإنه كان محل اهتمام المواثيق الدولية، وخاصة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي العهد الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية. ورغم أن الشريعة الإسلامية أولت كثيراً من الاهتمام بالحرية الدينية وقبول الآخر منذ بزوغ فجر الإسلام وتأسيس دولة المسلمين الأولى في يثرب، والتي سميت بعد ذلك باسم المدينة، ورغم تسجيل التاريخ الإسلامي مواقف رائعة من هذا التسامح الإسلامي، فإنه توجد -في الحقيقة- بعض الانتهاكات الفردية التي تقع هنا أو هناك؛ فإنها في الحقيقة هي مجرد مواقف فردية ولا تمثل الموقف العام للمسلمين الملتزمين بالإسلام.

أهمية البحث:

تبدو أهمية البحث من ناحيتين: نظرية وعملية: فمن الناحية النظرية تظهر أهمية البحث في إلقاء الضوء على الحرية الدينية والتسامح الديني وقبول الآخر في القانون والشريعة الإسلامية ومقارنتهما بالقواعد الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، وصولاً إلى معرفة مدى اتفاقهما مع المواثيق الدولية؛ لكي يكون تحت نظر الباحثين حقيقة موقف الشريعة الإسلامية والقانون العماني من هذه السألة الهامة، التي إن انتهكت دخل المجتمع في دوامة العنف والعنف المضاد التي تأكل الأخضر واليابس. ومن الناحية العملية فالبحث يوضح التنظيم القانوني للتعددية والتسامح الديني في القانون والشريعة الإسلامية؛ لكي يقدم صورة للتسامح الديني للمجتمع الداخلي والدولي على السواء، كما يلقي الضوء على مواقف من التاريخ الإسلامي في مجال التسامح الديني وقبول الآخر،

إشكالية البحث:

تكمن المشكلة الحقيقية للبحث في بيان موقف الشريعة الإسلامية من التسامح الديني وقبول الآخر، في ظل تزايد اتهام الشريعة الإسلامية بالعنف والكراهية وعدم التسامح الديني مع الآخر والتضييق عليه في إقامة شعائره الدينية. ونظراً إلى أن سلطنة عمان من الدول الإسلامية التي يقيم على أرضها معظم جنسيات وديانات ومعتقدات العالم فإنه من المهم بيان موقفها القانوني من مسألة التسامح الديني كنموذج لإحدى الدول الإسلامية، لكي يتم الوقوف على مدى اتفاقها مع الدول المتمدينة فيما يتعلق بالتسامح الديني؛ لذلك تتلخص الإشكالية الحقيقية للبحث في بيان موقف القانون

العماني والشريعة الإسلامية من موضوع التسامح الديني وقبول الآخر، لمعرفة مدى اختلافهما أو اتفاقهما مع المواثيق الدولية الخاصة بحرية العقيدة وكفالة إقامة الشعائر الدينية.

تساؤلات البحث:

يجيب البحث عن الأسئلة الآتية: هل من العدل وصف الشريعة الإسلامية بعدم التسامح الديني وقبول الآخر المختلف في الدين أو العقيدة؟ ما حدود التسامح الديني في شريعة الإسلام؟ هل نظم القانون مسألة الالتزام بالتسامح الديني وحماية العقيدة وحرية إقامة الشعائر الدينية؟ وما مدى اتفاق الشريعة الإسلامية والقانون مع القواعد الدولية المتعلقة بالحرية الدينية وقبول الآخر؟

منهج البحث:

لقد تمت دراسة هذا الموضوع باستخدام المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن، وذلك باستعراض نصوص القانون العماني كنموذج للقوانين الإسلامية ونصوص الشريعة الإسلامية الخاصة بالحرية الدينية وقبول الآخر، وتحليل مضمون هذه النصوص لبيان ما قد يكون فيها من مزايا وما قد يعتريها من غموض أو التباس في التفسير والتطبيق، مع مقارنتها بالقواعد الواردة في المواثيق الدولية لبيان حدود الاتفاق أو الاختلاف بينهما، ومدى وفاء سلطنة عمان كنموذج لدولة إسلامية بالتزاماتها الدولية في هذا الموضوع.

تقسيم البحث:

تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحرية الدينية وقبول الآخر في القانون العماني

المطلب الثاني: الحرية الديني وقبول الآخر في الشريعة الإسلامية

المطلب الثالث: مدى اتفاق القانون والشريعة الإسلامية مع المواثيق الدولية

المطلب الأول:

الحرية الدينية وقبول الآخر في القانون العماني:

نقوم في هذا المطلب بتعريف الحرية الدينية وبيان أهميتها للمجتمع (الفرع الأول)، وتوضيح اهتمام المشرع الدستوري في سلطنة عمان بالنص على الحرية الدينية وقبول الآخر، وكفالة إقامة الشعائر الدينية لجميع الناس بصرف النظر عن عقيدتهم (الفرع الثاني)

الفرع الأول: تعريف الحرية الدينية وأهميتها

يعرف البعض الحرية الدينية بأنه الإقرار بقبول حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء، بل وقبول حقه في ألا يؤمن بأي دين أصلاً(الزحيلي، 2001، ص375)، ولذلك فالحرية الدينية من وجهة نظر الباحثين هي واجب قانوني يقع على عاتق أفراد المجتمع بقبول الآخر المختلف ديناً أو عقيدة أو مذهباً أو غير ذلك، مع تمكينه من ممارسة شعائره الدينية بكافة الوسائل، وكفالة حقه في تغيير عقيدته متى شاء دون أن يتعرض للاضطهاد أو الازدراء، لأن هذا المضمون أكثر شمولاً ويدخل فيه كافة صور الحرية الدينية وحق إقامة الشعائر الدينية دون تضييق. إن الحرية الدينية والتسامح الديني بهذا المعنى القانوني هو قريب من معناه اللغوي الذي يعني التساهل مع الآخر وقبوله واحترام حقه(عبد الرحمن لو، 2021، ص5)، فحرية العقيدة وما توجبه من التسامح الديني مع الآخر تعني حق الإنسان في اختيار العقيدة التي يريدها ولا يجبر على اعتناق عقيدة أو مذهب لا يرغبه، أو يجبر على ترك عقيدته التي يؤمن بها؛ لأن العقيدة تستقر في العقل ويطمئن لها القلب وبالتالي لا يمكن الإجبار عليها، كما أن حرية العقيدة تتيح للإنسان ألا يؤمن بأي دين أصلاً انطلاقاً من حرية الإنسان في العقيدة (عبد النظير، 2022، ص177)، لأنه لا جدوى في إكراه الإنسان على دين معين ما لم يقتنع به ويستقر في قلبه. إن التسامح الديني قيمة سامية ومبدأ إنساني يجب أن يتعامل به الإنسان في جميع أموره؛ لأنه لغة السعادة وطوق النجاة من نيران التعصب والأحقاد والعداوات، والتسامح يفيد المتسامح نفسه أكثر من الآخر لأنه يجعله يعيش في سعادة وراحة بال(المطرودي، 1437هـ). وتبدو أهمية التسامح الديني واضحة من النشأة التاريخية لهذا المصطلح؛ فوطنه الأصلي كان في أوربا نتيجة التعصب والصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت وانتهى

الأمر بأن تساهل الكاثوليك والبروتستانت مع بعضهم البعض، ثم شاع استعماله وأصبح التسامح مصطلحاً يؤمل تحقيقه بين جميع المعتقدات المختلفة(لالاند، 2001، ص1460)، ثم انتشر المصطلح على يد فلاسفة التنوير مثل جون لوك وفولتير وجان جاك روسو وغيرهم؛ لدعوة الناس إلى إنهاء العنف والصراع الديني الموجود في أوربا في هذا الوقت، ونجح التسامح في تضميد جراح أوربا ولملمة شتاتها الممزقة نتيجة التعصب والصراع المذهبي(هرتون، 2021، ص229).

إن الأهمية الواضحة للحرية الدينية والتسامح الديني تبدو في أن الاختلاف بين الناس سمة من سمات البشر وهو أمر طبيعي وضرورة حتمية، بل هو مقصد إلهي أكد عليه القرآن الكريم بقوله "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم"(هود الآية: 118-119)، يقول ابن كثير في بيان معنى هذه الآية الكريمة كلاماً جميلاً وهو أن الله كان قادراً على أن يجعل الناس كلهم على الإيمان أو على الكفر والإلحاد، ولكن الاختلاف سيظل بين البشر في دينهم وعقائدهم ومذاهبهم وآرائهم(ابن كثير، 1420هـ، ص361). في الحقيقة أنه لو كان أتباع كل دين هدفهم هداية الناس وتقريبهم إلى الله كما هو هدف الأديان، ما حدثت عداوة أو كراهية أو تعصب بين أصحاب المعتقدات؛ لأنهم يؤدون دورهم بتنوير الناس ولكل شخص حرية الاختيار بعد ذلك، فهو ليس وصياً عليهم(الحسين، 2018، ص229).

بناءً على ذلك فالاختلاف بين البشر في الفكر والعقيدة أو غيرهما سنة إلهية لحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى، والتسامح وقبول الآخر هو الذي يحل مشكلة الاختلاف بين الناس ويجعل كل إنسان يقبل الآخر ويحترم اختياراته بعيداً عن التعصب الديني أو المذهبي(عبد الرحمن لو، 2021، ص7)، ويترتب على وجود التسامح العيش في سلام اجتماعي رغم تعدد الانتماءات الدينية أو العقدية.

تزداد الأهمية الكبيرة للتسامح الديني في المجتمعات الآن أكثر من أي وقت مضى بسبب سهولة المواصلات والاتصالات بين الناس، حتى أن الناس يشعرون أنهم يعيشون في قرية كبيرة لا تفصل بينهم الحدود ولا تحول بينهم بعد المسافات؛ فالتنقل سهل والتواصل أسهل. لقد أدرك المجتمع العماني منذ دخل في الإسلام طواعية واختياراً أنه لا يجوز فرض الإسلام على الناس، أو

إجبارهم على مذهب معين؛ لأنهم يعلمون أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ترك الناس لعقيدتهم ولم يفرض على أحد الدخول في الإسلام؛ ولذلك فأي محاولة في هذا الشأن سيكون مصيرها الفشل الحتمي لمعارضتها لسنة الله في خلقه وإرادته العليا في الاختلاف بين الناس(ماجد، 2004، ص198)، إن الإسلام دين يقدس الحريات في كل شيء ولذلك يضمن للناس حرية العقيدة ويعمل على صيانتها لهم، مادام أن اختيارهم جاء بإرادتهم الحرة بدون ضغط أو إغراء(سلاط، 2019، 127).

الفرع الثاني: اهتمام المشرع الدستوري في سلطنة عمان بالحرية الدينية

رغم أن التسامح الديني وما يترتب عليه من الحرية الدينية في أصل نشأته مبدأ أخلاقي يدل على سمو صاحبه ورقي أخلاقه، فإن النظام الدستوري في سلطنة عمان، تعزيزاً منه لمبدأ حرية الدين ولقيمة التسامح الديني؛ قد جعله التزاماً قانونياً يجب على جميع الأفراد والمؤسسات العامة والخاصة في الدولة؛ وذلك حتى تتناغم المنظومة الأخلاقية مع المنظومة التشريعية في الدولة. لذلك فإنه إذا كان الدين الرسمي لسلطنة عمان هو الإسلام[1] على أساس أنه يمثل دين معظم السكان، إلا أن الدستور العماني يقر غير المسلمين على دينهم وعقائدهم(الشكيلي،2021، ص301)، ويكفل لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية ما دام أنها لا تخل بالنظام العام والآداب في المجتمع[2]. ولكي تضمن سلطنة عمان حرية ممارسة شعائر الدين لجميع من يقيم على أرضها في مناخ يسوده المحبة والسلام المجتمعي؛ فقد حظر الدستور نشر أي شيء يكون من شأنه أن يؤدي إلى الكراهية أو الفتنة، أو يؤدي إلى الإساءة إلى كرامة أي إنسان[3]

وتطبيقاً للالتزام بمبدأ الحرية الدينية جعل الدستور العماني مبدأ المساواة من أسس نظام الحكم في سلطنة عمان، حيث يحظر التمييز بين الأفراد بسبب الأصل أو الدين أو المذهب أو غيرها، كما حمى الدستور في المادة 35 حرية الرأي بحيث يستطيع كل إنسان تبني ما يشاء من آراء دينية، وقدرته

---

[1] المادة الثانية من الدستور في سلطنة عمان الصادر بالمرسوم السلطاني رقم 6 لسنة 2021م.

[2] المادة 34 من الدستور في سلطنة عمان.

[3] المادة 37 من الدستور في سلطنة عمان.

على التعبير عنها بجميع الوسائل العادية أو الإلكترونية. يترب على هذا الالتزام الدستوري أنه لا يجوز لأي فرد أو مؤسسة عامة أو خاصة إثارة الفتنة بين الناس بسبب الاختلاف الديني أو المذهبي أو العقدي؛ لأن إثارة مثل هذه الأمور يكون شراً مستطيراً يمزق وحدة المجتمع ويهدد استقراره وسلمه الاجتماعي (سلمان، 2021م، صفحة 302). ولكي يضمن المشرع العماني احترام مبدأ الحرية الدينية وقبول الآخر المنصوص عليه في الدستور ووضعه موضع التطبيق العملي؛ فقد رتب قانون الجزاء العماني عقوبة على مخالفة ذلك؛ لأنه من الجرائم المعاقب عليها بالسجن لمدة أقلها ثلاث سنوات وبحد أقصى عشر سنوات، وهذه العقوبة قررها المشرع على كل من يقوم بالترويج للفتن المتعلقة بالدين، أو النعرات التي تخص المذاهب أو الطوائف، أو قام بما من شأنه أن يؤدي إلى الكراهية أو حدوث فرقة بين أفراد المجتمع، ويعاقب بذات العقوبة كل من حرض على شيء من ذلك، وجعل القانون هذه الجريمة مقترنة بظرف مشدد إذا وقعت في دور من دور العبادة سواء كانت للمسلمين أو لغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى مادام أنها مخصصة لأداء الشعائر الدينية، أو إذا وقعت في منشأة عامة من منشآت الدولة، أو إذا وقعت من أشخاص لهم صفة دينية، أو من موظف عام أثناء أدائه لعمله أو بمناسبته (108، 2018م، صفحة رقم 7) ولا شك في أن القانون كان محقاً في تشديد العقوبة إذا وقعت جريمة الاعتداء على خرية الدين وعدم الالتزام بالتسامح الديني من هؤلاء الأشخاص؛ لأنهم هم المكلفون دينياً، أو بحكم وظائفهم بنشر التسامح الديني وقبول الآخر في المجتمع.

المطلب الثاني:

الحرية الدينية وقبول الآخر في الشريعة الإسلامية:

نبين هنا مدى معرفة الشريعة الإسلامية للحرية الدينية والتسامح الديني وقبول الآخر، من خلال بعض آيات من القرآن، وبعض مواقف النبي محمد صلى الله عليه وسلم من هذه المسألة (الفرع الأول)، وكذلك مواقف بعض الخلفاء من بعده الذي حكموا الدولة الإسلامية في عهدها الأول.

الفرع الأول: نصوص القرآن والسنة توجب احترام الحرية الدينية وقبول الآخر

تواترت نصوص القرآن الكريم التي تدل على سماحة الإسلام مع الآخر وتأمر بترك الحرية الكاملة للإنسان في أن يعتقد ما يشاء، بل وتكفل له الأمن والطمأنينة لممارسة شعائره الدينية كيف يشاء. يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"(سورة الكهف، الآية رقم 29) ويقول "لا إكراه في الدين"(سورة البقرة، الآية رقم 56) فهذه الآية صريحة في النهي عن إجبار أي إنسان على اعتناق الإسلام، فمن دخل في الإسلام واعتنقه عن بينة وبصيرة كان بها، ومن رفض اعتناقه فهو وشأنه؛ لأن الإسلام أو أي دين آخر لا يفيده من يدخل فيه مكرهاً (عمر، 1420 هـ /199م، صفحة 682) ويقول تعالى: "وما على الرسول إلا البلاغ "(سورة النور، الآية رقم 54)، "لست عليهم بمسيطر" (سورة الغاشية، الآية رقم 22)، فالله سبحانه وتعالى قد ذكّر النبي محمد عليه السلام بأنه ليس مسلطاً على الناس، ولا جباراً عليهم يحملهم على اعتناق الإسلام (جرير، 1420هـ/ 2000م، صفحة 391) وإنما النبي مجرد مبلغ لرسالة الله، فإن سمعوا فلأنفسهم وإن عصوا فما عليك يا محمد من حسابهم من شيء.

من الثابت تاريخياً أن غير المسلمين منذ تأسيس دولة الإسلام بعد الهجرة إلى المدينة عاشوا مع غيرهم من المسلمين في أمان وسلام، بمقتضى اتفاقية المدينة أي الدستور بالمعنى الحديث، ولم يتعرض أحد لهم في معتقداتهم الدينية أو منعهم من إقامة مشاعرهم؛ فلقد تم الاعتراف لهم في هذه الوثيقة التي حررها النبي محمد مع يهود المدينة، بالحرية الكاملة لهم في إقامة شعائرهم الدينية في أمان دون إجبار عليهم في اعتناق الإسلام، وبغير أن يتعرضوا للازدراء أو السخرية من شعائرهم (العناني، 22-25 فبراير 2010م، صفحة 4)، يذكر التاريخ الإسلامي أن النبي محمد عليه السلام لم يكن يكفل فقط لغير المسلمين حرية عقيدتهم وتركهم وما يدينون به، وإنما كان يضمن لهم أيضاً الحق في إقامة شعائرهم الدينية بحرية كاملة وبالطريقة التي تروق لهم. ويكفي الإشارة إلى موقفه صلى الله عليه وسلم من وفد نصارى نجران الذي قدم لمقابلته فدخلوا المسجد وجلسوا معه فيه فترة طويلة، ولما حل وقت صلاتهم قاموا ليصلوا في المسجد فهمّ بعض أصحابه عليه السلام لمنعهم؛ فنهاهم وأمرهم أن يتركوهم يؤدون صلاتهم في المسجد دون إزعاجهم (هشام، 1375هـ /1955م، صفحة 574)

لا شك أن قمة التسامح الديني مع الآخر هو ترك النصارى يقيمون صلاتهم وطقوسهم الدينية في المسجد الخاص بصلاة المسلمين وفي حضور النبي عليه السلام وأصحابه، وكانوا آمنين مطمئنين على

أنفسهم لا يخشون غدراً أو ازدراءً لشعائرهم؛ لأنهم يعلمون أن النبي عليه السلام هو القائل لأصحابه "من قتل نفساً لم يرح رائحة الجنة" **(إسماعيل، 1422ه، صفحة 12)**

وبلغ التسامح الديني ذروته من النبي صلى الله عليه وسلم في عدم تهميش غير المسلمين في الدولة وسعيه إلى إدماجهم في المجتمع الإسلامي؛ ولذلك كان يتعامل مع اليهود بالبيع والشراء والرهن وغير ذلك. فقد روي عن السيدة عائشة زوجة النبي عليه الصلاة والسلام أنه اشترى طعاماً من يهودي ورهنه درعاً من حديد **(إسماعيل، 1422ه، صفحة 86)** وبذلك يكون النبي قد وضع قاعدة إسلامية هامة هي جواز التعامل وإبرام العقود مع المخالف في الدين، ولا يجوز للمخالفين في الدين أن يتعرضوا للتهميش أو العزلة في المجتمع الإسلامي بسبب معتقداتهم الدينية لأنهم أبناء الوطن والكل يخضع لمبدأ المواطنة. إن أم المشاكل هو الجمود الفكري وعدم التسامح الذي ينتج من عدم إعمال العقل والتفكير الذي تدعو إليه الشريعة الإسلامية وتحث عليه، فلا يجوز للإنسان أن يقف عند ظاهر النصوص دون التعمق في معناها؛ فالإنسان إن فعل ذلك تقبل بسهولة الاختلاف في الرأي والتسامح مع المختلف في الدين **(الله، 2017، صفحة 29)**

الفرع الثاني: الحرية الدينية والتسامح الديني في عهد الخلفاء بعد موت النبي عليه السلام

سار الخلفاء الذين حكموا الدولة الإسلامية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نهجه في التسامح الديني مع غير المسلمين، والعدل معهم بل وحسن معاملاتهم؛ وذلك لما شاهدوه من النبي ولما قرأوه في القرآن من الآيات الدالة على وجوب حماية الحرية الدينية لغير المسلمين والعدل معهم. فهذا هو الخليفة الأول للمسلمين أبو بكر الصديق رضي الله عنه عندما خطب في جيشه الذاهب إلى العراق والشام أوصاهم قائلاً لهم "سوف تمرون على قوم تركوا الدنيا وفرغوا أنفسهم للتعبد في الصوامع، فلا تتعرضوا لهم واتركوهم وما تفرغوا من أجله" **(الطبري، 1988م، صفحة 246)** فهذا قرار صريح من رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) إلى جنوده بالتسامح مع الذين الذي تفرغوا في الصوامع للعبادة، فيجب تركهم في صوامعهم وعدم التعرض لهم احتراماً للمخالف في الدين وكفالة إقامة شعائره الدينية.

سار أيضاً الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على نهج النبي عليه السلام في التسامح وقبول الآخر، فلقد رأى هيكلاً لليهود يكسوه التراب ولا يظهر منه إلا أعلاه، أزال عنه التراب بطرف ثوبه، فلما رآه المسلمون الذين كانوا معه اقتدوا به وفعلوا مثله حتى زال التراب عن كل الهيكل اليهودي وأصبح واضحاً بطريقة تسمح لليهود بإقامة شعائرهم **(العناني، 22-25 فبراير 2010م، صفحة 6)** كما أنه لما فتح عمر بيت المقدس أبرم اتفاقاً مع أهله يسمى العهدة العمرية، وبمقتضاه منحهم الأمان للأنفس والأموال والكنائس والصلبان، فالكنائس لا يسكنها أحد من المسلمين ولا يجوز أن تهدم ولا يسمح بانتقاص شيء من مساحتها، وصلبانهم لا تنتقص ولا تمس **(السلام، 2005م، صفحة 234)** يلاحظ هنا أن الخليفة عمر رغم انتصاره وفتح بيت المقدس، إلا أنه لم يجبر أهلها من النصارى على الدخول في الإسلام، بل تركهم وما يعتقدون من دين مخالف وكفل لهم حرية إقامة الشعائر الدينية، وأعطى لهم الأمان والعهد بالمحافظة على أرواحهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم فلا تنتقص مساحة كنائسهم ولا تمس صلبانهم المقدسة.

أما الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فضرب أروع الأمثلة في التسامح الديني بل وطبق مبدأ المواطنة والمساواة في أروع صورها. فلقد أرسل لواليه على البصرة بالعراق يأمره أن يرفق باليهود والنصارى، ويفرض لفقرائهم من كبار السن مرتباً من بيت المال **(يوسف، 1422هـ / 2001م، صفحة 36)** يبدو جلياً من هذا الموقف إلى أي مدى بلغ التسامح الديني من حاكم الدولة الإسلامية مع غيره المخالفين في الدين، حيث فرض لهم مبلغاً شهرياً عندما يكبر سنهم وتوهن عظامهم، وبذلك يكون هو أول من أصدر قانوناً للضمان الاجتماعي لكبار السن العاجزين عن العمل من غير المسلمين. وهو بذلك ضرب مثلاً أعلى في التسامح وتطبيق فكرة المساواة والمواطنة بين جميع أفراد المجتمع، تلك الفكرة التي لم تصل إليها القوانين الحديثة إلا بعد كفاح طويل من الشعوب **(بنداري، 2023، صفحة 30)**

المطلب الثالث:

مدى اتفاق القانون والشريعة الإسلامية مع المواثيق الدولية:

بعد أن وضحنا موقف القانون العماني والشريعة الإسلامية من مسألة التسامح الديني؛ فإنه من المهم بيان مدى اتفاقهما مع ما جاء في المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان في مجال التسامح والحرية الدينية وكفالة إقامة الشعائر الدينية. الواقع أن الاهتمام بحرية العقيدة على صعيد المجتمع الدولي يتركز بصفة أساسية في المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان **(الإنسان، 1948م)**وكذلك في العهد الدولي الذي ينظم الحقوق المدنية والسياسية[4] فالمادة الثامنة عشرة أشارت إلى أنه لكل شخص كامل الحق في حريات ثلاث وهي: فكره ووجدانه ودينه، ويدخل في هذا الحق حريته في أن يغير دينه أو معتقده، وكذلك له الحرية في أن يظهر دينه أو معتقده بأن يتعبد حسب دينه ويقيم الشعائر والممارسات الخاصة به بمفرده أو في مجموعة، وله حق تعلم دينه بطريقته. وهذه المادة التي وردت أولاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، ثم تكرر ذكرها بنفس العبارات حرفياً في العهد الدولي الذي ينظم حقوق الإنسان المدنية والسياسية سنة 1966، مما يدل على عظيم أهميتها من وجهة نظر المجتمع الدولي والأمم المتحدة.

يمكن أن نستنتج مبدأين رئيسيين تقررهما المادة (18) السالف بيانها، المبدأ الأول: أن الشخص حر في أن يغير دينه أو عقيدته، بحيث لا يجبر إنسان على البقاء في دين أو مذهب أو عقيدة لا يرغب فيها. فما هو موقف القانون والشريعة الإسلامية من هذا المبدأ؟ (الفرع الأول) أما المبدأ الثاني: حرية الشخص في ممارسة شعائره الدينية سواء أقامها سراً وهو الغالب أو أقامها علنا أمام الناس، وسواء أن يقيم شعائره بمفرده أو مع غيره من الناس، فحريته الدينية في كيفية ممارسة شعائره تتيح له ذلك كله **(العناني، 22-25 فبراير 2010م، صفحة 8)** فما هو موقفهما من هذا المبدأ الثاني (الفرع الثاني) .

---

[4] العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية هو المعاهدة الدولية التي أبرمت بين عدة دول وصدقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م. https://endcorporalpunishment.org/ar/using-human-rights-law/iccpr/

Universal Declaration of Human Rights https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights

الفرع الأول: موقف القانون العماني والشريعة الإسلامية من المبدأ الأول

إذا محصنا النظر في موقف الشريعة الإسلامية من مسألة التسامح الديني فيما يتعلق بالمبدأ الأول المنصوص عليه في المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، القاضي بحرية الإنسان الكاملة في تغيير دينه أو عقيدته، فإنه يتبين بجلاء اتفاق الشريعة مع هذا المبدأ، لأنها ترى أن الإنسان حر في أن يعتنق ما يشاء من عقيدة ما دام أنه لا يسبب ضرراً للمسلمين أو يسفه دينهم، لأن الله قال "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"

وقد سبق بيان أن أول إنجاز حرص عليه النبي محمد عندما هاجر إلى المدينة وأسس الدولة الإسلامية، هو تحرير دستور المدينة (الاتفاق) الذي أبرمه مع غير المسلمين وأقر فيها لليهود بالبقاء على دينهم دون تضييق عليهم أو ازدراء لدينهم، بل وكان يأمر بحسن المعاملة معهم لدرجة أنه حرم أن يشم المسلم رائحة الجنة إذا قتل أحداً من المخالفين في الدين[5] وضرب النبي عليه السلام القدوة في حرية الشخص في اختيار دينه والتسامح مع المخالف في دينه، وعدم تهميشهم وعزلتهم باعتبار أنهم جزء من نسيج الدولة، عندما كان يتعامل معهم بالبيع والشراء والرهن لدرجة أنه مات وكانت درعه مرهونة عند يهودي في شعير اشتراه منه. وفي هذا حكم شرعي مهم حيث إنه بذلك يجوز إبرام العقود مع غير المسلمين دون حرج شرعي، لأن هذا كان سلوكه صلى الله عليه وسلم معهم[6]

أيضاً إذا نظرنا إلى موقف القانون العماني شأنه شأن قوانين الدول العربية من موضوع حرية العقيدة والتسامح الديني، فإننا نستخلص اتفاقه مع المواثيق الدولية، حيث جعلته سلطنة عمان نصاً دستورياً وليس نصاً وارداً في التشريع العادي[7] وضماناً لعدم وقوع كراهية للآخر المختلف ديناً أو

[5] فتوى ابن باز على موقعه على النت https://binbaz.org.sa/audios/141/8

[6] فتوى على اسلام ويب https://www.islamweb.net/ar/fatwa/53268/%D8%A5%D9%8A%D8%B6%D8%A7%D8%AD-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%B1%D9%87%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%86%D

[7] المادة 34 من الدستور العماني هي التي أقرت حرية العقيدة وكفالة إقامة شعائرها بحرية كاملة أيا كانت طريقتها أو مكان أدائها.

مذهباً أو عقيدة فقد حظر الدستور العماني نشر أي شيء يمكن أن يؤدي إلى حصول الفتنة أو الكراهية، أو يسيء إلى كرامة أي واحد من الناس أياً كانت عقيدته أو اتجاهه الفكري[8]

الفرع الأول: موقف القانون العماني والشريعة الإسلامية من المبدأ الثاني

إذا بحثنا في موقف الشريعة الإسلامية ومدى اتفاقه مع المبدأ الدولي القاضي بكفالة حرية الشخص في ممارسة شعائره الدينية في أي مكان وبأي طريقة سواء بمفرده أو في جماعة، فإن الشريعة الإسلامية ضربت أفضل الأمثلة في تطبيق هذا المبدأ، حيث لم يكتف نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم بأن يؤدي وفد نصارى نجران لشعائرهم الدينية في داخل المسجد، وإنما التسامح الجميل هو أنه سمح لهم بإقامتها علناً على مرأى ومسمع من المسلمين، بل وفي داخل المسجد المخصص لصلاة المسلمين. كذلك موقف الخليفة عمر رضي الله عنه ثاني الخلفاء، الذي مكن اليهود من إقامة شعائرهم علناً وبحرية كاملة والتزم أن يحترم ويحافظ على مقدساتهم؛ فهو الذي نظف الهيكل اليهودي من التراب بطرف ثوبه وتبعه أصحابه في ذلك حتى تم تنظيف الهيكل وظهر لعبادة اليهود بعد أن كساه التراب بفعل العوامل الجغرافية. من هذه الوقائع التاريخية السابقة سواء من النبي عليه السلام أو من خلفائه من بعده يتضح أن التسامح الديني مع غير المسلمين بلغ أقصى مدى يمكن تصوره، حيث لم يقتصر الأمر على حرية ممارسة شعائر وطقوس عقيدتهم، وإنما كفلت لهم الدولة الإسلامية في كل العصور كافة الحقوق التي للمسلمين بما فيها حمايتهم من الفقر، بصرف معاش لهم عند كبر سنهم كنوع من الضمان الاجتماعي، بل وإدماجهم في المجتمع والتعامل معهم باعتبارهم مع المسلمين نسيج واحد في المجتمع.

كما كفل القانون العماني بنصوص دستورية حرية ممارسة شعائر الدين لجميع الناس بصرف النظر عن نوع العقيدة أو الدين[9] وحظر نشر كل شيء يمكن أن يكون سبباً في الفتنة أو البغضاء بين الناس، أو يحط من كرامة أي إنسان[10] وبذلك يكون القانون العماني متفقاً تماماً مع المواثيق

[8] المادة 37 من الدستور العماني.
[9] المادة 34 من الدستور العماني.
[10] المادة 37 من الدستور العماني.

الدولية التي تنص على حرية ممارسة الشعائر والطقوس الدينية. بل إن سلطنة عمان في سبيل توفير دور للعبادة لجميع الأديان فقد أنشأت سلطنة عمان وزارة متخصصة في هذا الموضوع، هي وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بصفة عامة وليس الشؤون الإسلامية فقط، تهتم بضمان توفير أماكن للعبادة لجميع الناس بصرف النظر عن معتقداتهم، وكفالة حقهم في إقامة شعائرهم بشتى الوسائل التي تروق لهم فرادى أو في جماعة.

وتجدر الإشارة إلى شيء مهم هو أن الوزارة المعنية بضمان توفير أماكن للعبادة في سلطنة عمان، تسمى وزارة الشؤون الدينية، وليس وزارة الشؤون الإسلامية؛ وذلك لأنها لا تختص فقط بتوفير مساجد المسلمين، بل توفر كل دور العبادة لأصحاب العقائد الأخرى أياً كانت مسمياتها ممن يقيمون على أرضها. لذلك فإنه توجد في سلطنة عمان المساجد لكل أصحاب العقائد المختلفة المقيمة على أرضها، فتوجد مساجد لكل المذاهب والتيارات الإسلامية، كما تتوافر الكنائس أصحاب الديانة المسيحية، كما يوجد معبد للهندوس يسمى معبد شيفا، بالإضافة إلى جمعية دينية واجتماعية لهم تسمى جمعية ماهاجان[11]

يضاف إلى ما سبق أنه من المعروف أن سلطنة عمان عضو فاعل في كافة التنظيمات الدولية والإقليمية الخاصة بحقوق الإنسان في الحرية الدينية والمذهبية، ولا تتوانى في الانضمام والتصديق عليها. وكان آخر نشاط لها في هذا الشأن هو انضمامها إلى ميثاق الدول العربية الخاص بحماية حقوق الإنسان[12] ويتضمن هذا الميثاق العربي عدة مبادئ هامة في هذا الصدد: أولها أهمية تنشئة الأجيال على ثقافة التسامح والانفتاح على الآخر، وترسيخ قيم المساواة والتسامح والاعتدال كما اهتم بالنص على المساواة بين كل من يقيم في الدولة دون أي تمييز لأي سبب كان[13]

(11) https://safarway.com/property/lord-shiva-hindu-temple

(12) انضمت سلطنة عمان إلى الميثاق العربي لحقوق الإنسان بمقتضى المرسوم السلطاني رقم 16 لسنة 2023م.

(13) المادة الأولى من ميثاق الدول العربية لحماية حقوق الإنسان.
http://hrlibrary.umn.edu/arab/a003.html

خاتمة:

نستخلص من هذا البحث أن التسامح الديني هو ضرورة حتمية تقتضيها الاختلاف بين البشر، وهو مقصد إلهي من مقاصد الأديان، لحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى فلو شاء ربك لآمن كل الناس بدين واحد ولا يقع بينهم اختلاف، وأن التنظيم القانوني في سلطنة عمان لمسألة التسامح الديني وقبول الآخر يعتبر تنظيماً جيداً، وحظي باهتمام الدولة بإدراجه في النظام الأساسي (الدستور) وليس في القانون العادي؛ لأن الدستور هو القانون الأعلى الذي لا يجوز مخالفته من باقي القوانين فلا يجوز للسلطة التشريعية الخروج عليه عند سن أي تشريع، فضلاً عن أن القانون قرر عقوبات جزائية رادعة عند عدم الالتزام به. إن سلطنة عمان هي دولة يقوم المجتمع فيها على أساس التراحم والتعاضد والوحدة والألفة بين جميع من يعيش فيها، بغض النظر عن أي انتماء إلى الدين أو الجنس أو الجنسية وغير ذلك من الاختلافات بين البشر، باعتبار أن التسامح وقبول الآخر التزاماً واجباً في الدستور.

ويلاحظ أنه بصرف النظر عن فرض العقوبات الرادعة على مخالفة التسامح الديني، فإن المجتمع العماني بطبيعته مجتمع متسامح يربى أطفاله على التسامح وعدم التعصب منذ نعومة أظافرهم؛ ولذلك اهتم قانون الطفل ولائحته التنفيذية، بعدم تعريض الطفل سمعياً أو بصرياً لأفكار أو مشاهد ترسخ الطائفية ونبذ الآخر، أو ترسخ التعصب لمذهب معين أو لرأي معين، أو تلقنه أفكاراً تمييزية تقوم على أساس الدين أو اللغة أو الجنسية أو غير ذلك.

إن التسامح الديني وقبول الآخر في الشريعة الإسلامية، أمر واجب شرعاً بنصوص القرآن والتاريخ الإسلامي خير شاهد ودليل، وبلغ التسامح الديني قمته في قبول الآخر عندما سمح النبي محمد لغير المسلمين من النصارى القادمين من نجران بالصلاة في المسجد الخاص بالمسلمين، وهذا يعني بلغة المواثيق الدولية حرية ممارسة الشعائر علناً، كما سعى النبي عليه السلام إلى إدماج غير المسلمين في المجتمع وعدم تهميشهم فكان يتعامل معهم بالبيع والشراء والرهن ومات ودرعه مرهونة عند رجل من اليهود في شعير اشتراه منه، كما أرسى دعائم مبدأ المواطنة والمساواة في وثيقة المدينة التي وقعها مع اليهود.

كما سار الخلفاء أيضاً على نفس المنهج بعد موت النبي محمد، وذلك منذ الخليفة الأول أبو بكر مروراً بعمر بن الخطاب الذي أبرم اتفاق بيت المقدس مع النصارى متعهداً لهم بحريتهم الدينية وعدم الانتقاص من كنائسهم ولا المساس بصلبانهم، وانتهاء بالخليفة عمر بن عبد العزيز الذي لم يكتف بالتسامح وقبول الآخر، وإنما طبق معهم مبدأ المواطنة والمساواة، عندما أصدر قراراً بدفع مبلغ شهري من بيت المال لفقراء اليهود والنصارى ممن كبر سنهم، كنوع من الضمان الاجتماعي الذي لم تصل إليه القوانين إلا مؤخراً تحت ضغط الفلسفات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة؛ وبذلك تحققت فكرة المواطنة بمعناها المعروف الآن والتي ناضلت المجتمعات للوصول إليها.

تجدر الإشارة إلى أنه أمر محمود للمشرع العماني أنه لم يكتف بحماية الدستور لحرية العقيدة في صورة توجيه دستوري، وإنما جعله التزاماً قانونياً على عاتق سائر أفراد المجتمع فنص على عقوبة جنائية مشددة يصل حدها الأقصى إلى عشر سنوات، ولا يقل حدها الأدنى عن ثلاث سنوات، توقع على كل اقترف فعلاً يكون فيه خروج على التسامح الديني، أو يثير الفتنة أو الكراهية بين أفراد المجتمع، وحظر القانون نشر كل ما من شأنه إثارة النعرات الدينية أو الخلافات العقدية؛ لذلك فالتسامح الديني في القانون العماني ليس مجرد التزام أخلاقي، وإنما هو واجب قانوني يلتزم به الجميع في الدولة. ويحمد أيضاً اهتمام التشريع العماني بغرس قيم التسامح ونبذ العنف والتعصب في تربية النشء، وذلك من خلال القواعد الواردة في قانون الطفل ولائحته التنفيذية التي تحظر عرض أي شيء سمعياً أو بصرياً على الأطفال يتعلق بالطائفية أو العنف أو التعصب. بناء على ذلك تتفق الشريعة الإسلامية والقانون العماني بكل وضوح مع المبدأين الأساسيين الواردين في المواثيق الدولية التي تحمي التسامح الديني، وهما مبدأ حرية الشخص في تغيير عقيدته، ومبدأ حرية الشخص في إقامة الشعائر الدينية.

التوصيات:

- أوصي المجتمع المدني ووسائل الإعلام وعلماء الدين في سلطنة عمان بنشر ثقافة التسامح الديني وتوضيح أنه التزام إسلامي وأخلاقي قبل أن يكون التزام قانوني؛ لأن الوازع الأخلاقي والديني أقوى من وازع القانون والخوف من العقوبة.

- أوصي وسائل الإعلام الناطقة باللغة الأجنبية بإلقاء الضوء في برامجها على التسامح الديني وقبول الآخر، وتوضيح أن بعض الحوادث الفردية التي تقع أحياناً هنا أو هناك لا علاقة لها بصحيح الإسلام وهو منها براء.

- أوصي بوجود مجتمع مدني نشط في مجال التسامح الديني وقبول الآخر يراقب أي انتهاك ويتبنى متابعتها مع الجهات القضائية المختصة.

مراجع البحث

أولا: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب والبحوث

- العناني، إبراهيم محمد. 2010م. حرية العقيدة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، بحث مقدم في المؤتمر الدولي مقاصد الشريعة وقضايا العصر، المنظم من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف في مصر، في الفترة من 22-25 فبراير 2010م.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. 1422هـ. تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ /199م، جزء 1و 4.

- عبد السلام، جعفر. 2005م. سلسلة فكر المواجهة، رقم13، رابطة الجامعات الإسلامية، الطبعة الأولى، 2005م.

- الشكيلي، سالم بن سلمان. 2021م. الكامل في شرح النظام الأساسي الجديد، مكتبة الدراسات العربية للنشر والتوزيع بمسقط، 2021.

- لو، عبد الأحد مصطفى عبد الرحمن. 2021م. نظرية التسامح من منظور الدبلوماسية القرآنية، بحث منشور بمجلة الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة بقطر، سنة 2021م.

- ابن هشام، 1955. عبد الملك، السيرة النبوية. مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، 1375هـ /1955م، جزء 1.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. 1422هـ. صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، الجزء 12.

- الطبري، محمد بن جرير.1420هـ. جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 200م، الجزء 24.

- الطبري، محمد بن جرير.1988. تاريخ الرسل والملوك، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية بيروت، سنة 1988م.

- بنداري، محمد إبراهيم. 2023. ملامح من العدالة الاجتماعية في الفقه الإسلامي والقانون العماني. بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والقانون بطنطا بمصر، العدد 38، أبريل 2023م.

- الزحيلي، محمد. 2012م. حرية العقيدة في الشريعة، أبعادها وضوابطها، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 27، العدد 1، سنة 2012.

- كساب، وليد ماجد. 2005م التسامح الإسلامي بين النظرية والتطبيق، بحث منشور في سلسلة فكر المواجهة، رقم 13، تصدر من رابطة الجامعات الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة 2005م، ص 198.

- القرضاوي، يوسف. 2001 عمر بن عبد العزيز الراشد المجدد، مكتبة وهبة بالقاهرة، 1422هـ/ 2001.

ثالثاً: المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية

- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر 1948م.

- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي صدقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م.

- قانون الجزاء العماني رقم 7 لسنة 2018م.

- اللائحة التنفيذية لقانون الطفل الصادرة بقرار وزير التنمية الاجتماعية رقم 125 لسنة 2019م.

- النظام الأساسي لسلطنة عمان الصادر بالمرسوم السلطاني رقم 6 لسنة 2021م.

القانون كآلية لتنظيم الحوار الحضاري: توظيف الفنون في تعزيز التفاهم بين الشعوب

Law as a Mechanism for Regulating Civilizational Dialogue: Employing the Arts to Enhance Mutual Understanding among Peoples

د/بن ددوش سيد أحمد جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان- الجزائر

البريد الإلكتروني: maitrebendeddouche@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز دور القانون بوصفه إطاراً تنظيمياً للحوار الحضاري بين الشعوب، من خلال دراسة الكيفية التي يمكن بها توظيف الفنون كوسيط ثقافي فعّال في تعزيز التفاهم الإنساني. وينطلق من فرضية مفادها أن القواعد القانونية، سواء على المستوى الدولي أو الوطني، تسهم في ضبط التفاعل الثقافي وتوجيهه نحو قيم الاحترام المتبادل والتعايش السلمي.

يعتمد البحث على مقاربة تحليلية تستند إلى المرجعيات القانونية الدولية، لاسيما النصوص الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، وخاصة اتفاقية 2005 بشأن حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، مع بيان دورها في دعم حرية الإبداع الفني وضمان تداول المنتجات الثقافية في إطار يحترم الخصوصيات الحضارية.

كما يتناول البحث دور الفنون بمختلف أشكالها—من مسرح وسينما وفنون تشكيلية—في خلق فضاءات للحوار العابر للثقافات، بما يسهم في تقليص الفجوات الثقافية وتفكيك الصور النمطية. ويقف عند التحديات التي تواجه هذا التوجه، مثل التوتر بين حرية التعبير والقيود القانونية، وإشكالية توظيف الفن في سياقات سياسية أو إيديولوجية.

ويخلص البحث إلى أن تفعيل الأطر القانونية الداعمة للفنون، وتعزيز السياسات الثقافية المنفتحة، يشكلان ركيزة أساسية لبناء حوار حضاري فعّال، قائم على الاعتراف بالتنوع الثقافي وترسيخ قيم السلم والتفاهم بين الشعوب.

الكلمات المفتاحية: القانون، الحوار الحضاري، الفنون، التنوع الثقافي، حرية التعبير، السياسات الثقافية.

Abstract:
This study aims to highlight the role of law as a regulatory framework for civilizational dialogue among peoples, by examining how the arts can be employed as an effective cultural medium to foster human understanding. It is based on the premise that legal frameworks, whether at the international or national level, contribute to structuring cultural interaction and guiding it toward values of mutual respect and peaceful coexistence.

The research adopts an analytical approach grounded in international legal references, particularly the texts issued by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), with a specific focus on the 2005 Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. It also explores its role in supporting artistic freedom and ensuring the circulation of cultural products within a framework that respects civilizational particularities.

Furthermore, the study examines the role of the arts in their various forms—such as theatre, cinema, and visual arts—in creating spaces for intercultural dialogue, thereby contributing to narrowing cultural gaps and deconstructing stereotypes. It also addresses the challenges facing this approach, including the tension between freedom of expression and legal constraints, as well as the issue of instrumentalizing art within political or ideological contexts.

The study concludes that activating legal frameworks supportive of the arts and promoting open cultural policies constitute a fundamental pillar for building effective civilizational dialogue, based on the recognition of cultural diversity and the consolidation of values of peace and mutual understanding among peoples.

Keywords: law; civilizational dialogue; arts; cultural diversity; freedom of expression; cultural policies.

مقدمة:

يشهد العالم المعاصر تحولات عميقة على المستويات السياسية والثقافية والتكنولوجية، مما جعل مسألة **الحوار الحضاري بين الشعوب** ضرورة ملحّة لتفادي الصراعات وتعزيز التفاهم الإنساني. ولم يعد هذا الحوار قائمًا فقط على المبادرات الثقافية أو الدبلوماسية التقليدية، بل أصبح يتطلب **إطارًا قانونيًا منظمًا** يضبط التفاعل بين الثقافات ويوجّهه نحو قيم التعايش السلمي والاحترام المتبادل.

في هذا السياق، تبرز أهمية القانون بوصفه آلية تنظيمية قادرة على **تأطير التبادل الثقافي** وضمان احترام التنوع، كما تبرز الفنون بوصفها وسيلة رمزية وتواصلية قادرة على تجاوز الحواجز اللغوية والسياسية. ومن ثمّ، يهدف هذا المقال إلى دراسة العلاقة بين القانون والفنون في بناء حوار حضاري فعّال، من خلال تحليل الأطر القانونية الدولية ودورها في دعم التعبير الثقافي.

أولًا: الإطار المفاهيمي للحوار الحضاري:

1.مفهوم الحوار الحضاري:

يُعرَّف الحوار الحضاري بوصفه **عملية تواصل وتفاعل ديناميكية** بين ثقافات متعدّدة، لا تقوم على مجرد تبادل المعلومات، بل تتجاوز ذلك إلى **بناء فهم متبادل قائم على الاعتراف بالآخر واحترام خصوصيته الثقافية** .فهو ليس حوارًا شكليًا أو ظرفيًا، وإنما مسار مستمر يهدف إلى **تقليص مساحات سوء الفهم وتعزيز إمكانات التعايش السلمي** بين الشعوب.

ويرتكز هذا المفهوم على مبدأ أساسي يتمثل في أن **الاختلاف الثقافي ليس عائقًا، بل هو عنصر إثراء وتكامل**، إذ ترى منظمة اليونسكو أن التنوع الثقافي يمثل "مصدرًا للتبادل والابتكار والإبداع"، وليس سببًا للصراع أو الانقسام .(UNESCO, 2009, p. 4) ومن هذا المنطلق، يتحول الحوار الحضاري إلى أداة لإدارة الاختلاف بدل إلغائه، عبر تحويله من عامل توتر إلى **رافعة للتفاهم والتعاون**.

كما يفترض الحوار الحضاري جملة من الشروط الأساسية، من أبرزها:

- **الاعتراف المتبادل** :أي الإقرار بشرعية وجود الآخر الثقافي وحقه في التعبير عن هويته .

- **المساواة الرمزية** :حيث لا تكون هناك ثقافة مهيمنة وأخرى تابعة، بل يقوم الحوار على التكافؤ والاحترام .
- **الانفتاح والتفاعل** :بما يسمح بتبادل القيم والخبرات دون ذوبان أو انغلاق .

وفي هذا السياق، لا يقتصر الحوار الحضاري على البعد الثقافي فحسب، بل يمتد ليشمل أبعادًا متعددة، منها:

- **البعد الاجتماعي** :من خلال تعزيز التعايش داخل المجتمعات متعددة الثقافات .
- **البعد السياسي** :عبر دعم السلم الدولي وتقليل النزاعات .
- **البعد المعرفي** :من خلال تبادل الخبرات وإنتاج معرفة مشتركة .

ويؤكد تقرير اليونسكو حول "الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات" أن الحوار الحضاري يمثل شرطًا أساسيًا لتحقيق التنمية المستدامة، لأنه يسهم في بناء مجتمعات أكثر شمولًا وقدرة على إدارة التعددية.(UNESCO, 2009)

ومن ثمّ، يمكن النظر إلى الحوار الحضاري بوصفه **آلية حضارية لإدارة التعدد الثقافي**، تقوم على تحويل الاختلاف إلى مجال للتفاعل الإيجابي، بما يعزز قيم التسامح والتفاهم، ويؤسس لعلاقات إنسانية قائمة على التعاون بدل الصراع.

2. العلاقة بين الحوار والتنوع الثقافي:

تقوم العلاقة بين الحوار الحضاري والتنوع الثقافي على **ترابط عضوي وتكامل وظيفي**، إذ لا يمكن تصور حوار حضاري حقيقي دون وجود تعددية ثقافية تتيح إمكان التفاعل والتبادل بين أنماط مختلفة من التفكير والقيم. فالحوار، في جوهره، هو **آلية لتدبير الاختلاف الثقافي**، بينما يشكّل التنوع الثقافي **الشرط الموضوعي الذي يمنح هذا الحوار معناه ومبرره**.

ويُعدّ التنوع الثقافي، كما تؤكد منظمة اليونسكو، "تراثًا مشتركًا للإنسانية (UNESCO, 2001, p. 2)"، وهو بذلك ليس مجرد واقع اجتماعي، بل **قيمة إنسانية عالمية** ينبغي صونها وتعزيزها. ومن هذا

المنطلق، يتحول الحوار الحضاري إلى وسيلة أساسية لحماية هذا التنوع، من خلال خلق فضاءات للتفاعل الإيجابي بين الثقافات، بما يضمن احترام خصوصياتها دون الوقوع في الانغلاق أو الإقصاء.

كما أن العلاقة بينهما تتجلى في كون التنوع الثقافي يمكن أن يكون **مصدرًا مزدوجًا**:

- **مصدر غنى وإبداع** عندما يُدار عبر الحوار والتفاعل .
- **مصدر توتر وصراع** عندما يُساء فهمه أو يتم التعامل معه بمنطق الهيمنة أو الإقصاء .

ومن هنا، تبرز أهمية الحوار الحضاري كآلية لتحويل هذا التنوع من عامل اختلاف سلبي إلى **قوة دافعة نحو التعاون والتكامل** .فالحوار يتيح للأطراف المختلفة فهم أنماط التفكير المتباينة، وتفكيك الصور النمطية، وبناء أرضية مشتركة قائمة على القيم الإنسانية الكونية.

وفي هذا السياق، يؤكد إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي أن حماية هذا التنوع ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتعزيز الحوار، لأن "الدفاع عن التنوع الثقافي هو شرط لتحقيق السلم (UNESCO, 2001). "وعليه، فإن الحوار الحضاري لا يُعدّ خيارًا ثقافيًا فحسب، بل هو **ضرورة استراتيجية** لضمان الاستقرار العالمي.

كما يتجلى هذا الترابط في السياسات الثقافية المعاصرة، التي تسعى إلى:

- دعم التعدد اللغوي والثقافي
- تشجيع التبادل الثقافي الدولي
- حماية التراث المادي وغير المادي

وهي كلها مجالات يتداخل فيها القانون والثقافة لتعزيز الحوار بين الشعوب.

وخلاصة القول، فإن العلاقة بين الحوار الحضاري والتنوع الثقافي علاقة **تلازم وتكامل**، حيث يشكّل التنوع مادة الحوار، بينما يمثّل الحوار الأداة التي تضمن استمراريته في إطار من الاحترام والتفاهم، بما يسهم في بناء عالم أكثر سلمًا وتوازنًا.

ثانيًا: القانون كإطار تنظيمي للحوار الحضاري:

1. دور القانون الدولي

يؤدي القانون الدولي دورًا محوريًا في تنظيم العلاقات الثقافية بين الدول، إذ يشكّل **الإطار المرجعي الذي يضبط التفاعل الثقافي العالمي** ويوجّهه نحو قيم التعاون والاحترام المتبادل. فلا يقتصر دور القانون الدولي على تنظيم العلاقات السياسية أو الاقتصادية، بل يمتد ليشمل المجال الثقافي بوصفه أحد أهم مجالات التفاعل بين الشعوب في العصر الحديث.

وتتجلى هذه الوظيفة من خلال مجموعة من **الاتفاقيات والمعاهدات الدولية** التي تهدف إلى:

- حماية التراث الثقافي المادي وغير المادي
- تعزيز حرية التعبير الثقافي
- ضمان تنقّل المنتجات الثقافية
- دعم التعددية الثقافية

ومن أبرز هذه الأطر القانونية **اتفاقية اليونسكو لحماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (2005)**، التي تؤكد على حق الدول في تبني سياسات ثقافية تحمي خصوصياتها، وفي الوقت نفسه تدعو إلى تعزيز التعاون الثقافي الدولي .(UNESCO, 2005) كما تسعى هذه الاتفاقية إلى تحقيق توازن بين الانفتاح الثقافي وحماية الهويات الوطنية من آثار العولمة الثقافية.

كما يبرز دور القانون الدولي في حماية التراث من خلال **اتفاقية حماية التراث الثقافي والطبيعي العالمي (1972)**، التي تهدف إلى صون المواقع ذات القيمة الإنسانية المشتركة، باعتبارها جزءًا من الذاكرة الجماعية للبشرية.(UNESCO, 1972)

ومن جهة أخرى، يسهم القانون الدولي في **تنظيم التبادل الثقافي** من خلال وضع قواعد تضمن:

- عدم التمييز بين الثقافات
- احترام حقوق الملكية الفكرية

- حماية حقوق الفنانين والمبدعين

وبذلك، يصبح القانون الدولي أداة لتحقيق **العدالة الثقافية** ومنع أشكال الهيمنة أو الإقصاء الثقافي.

غير أن هذا الدور لا يخلو من تحديات، من أبرزها:

- التوتر بين السيادة الثقافية والانفتاح العالمي
- صعوبة تطبيق الاتفاقيات في بعض السياقات السياسية
- تأثير القوى الاقتصادية الكبرى على المشهد الثقافي العالمي

ومع ذلك، يظل القانون الدولي عنصرًا أساسيًا في بناء نظام ثقافي عالمي قائم على **التعدد والتوازن والتعاون**، حيث يوفّر الإطار الذي يسمح بتفاعل الثقافات في بيئة منظمة تحترم الخصوصيات وتدعم الحوار الحضاري.

ومن أبرز هذه الاتفاقيات:

- **اتفاقية اليونسكو لحماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (2005)**، التي تؤكد على :
  - دعم حرية التعبير الثقافي
  - ضمان تنقل المنتجات الثقافية
  - تعزيز التعاون الدولي (UNESCO, 2005)

2.القانون وضبط التفاعل الثقافي

يساهم القانون، سواء على المستوى الوطني أو الدولي، في **تنظيم المجال الثقافي وضبط تفاعلاته**، بما يحقق التوازن بين حرية التعبير الثقافي ومتطلبات التنظيم المؤسسي. وتتجلى هذه الوظيفة في مجموعة من الأدوار الأساسية التي يؤديها القانون في السياق الثقافي:

1. منع الهيمنة الثقافية

يعمل القانون على الحدّ من أشكال **الهيمنة الثقافية** التي قد تمارسها قوى اقتصادية أو إعلامية كبرى، من خلال فرض آليات قانونية تحمي التعددية الثقافية. وقد أكدت اتفاقية اليونسكو (2005) على ضرورة تمكين الدول من تبني سياسات ثقافية تحافظ على تنوع التعبير الثقافي وتمنع طغيان نموذج ثقافي واحد .(UNESCO, 2005) وبذلك، يسهم القانون في ضمان **توازن التمثيل الثقافي** على المستوى العالمي.

2.حماية حقوق الأقليات

يؤدي القانون دورًا مهمًا في حماية حقوق الجماعات الثقافية واللغوية، خاصة الأقليات، من خلال الاعتراف بحقها في **الحفاظ على هويتها وممارسة ثقافتها** .وقد نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حرية المشاركة في الحياة الثقافية(United Nations, 1948) ، كما أكدت الصكوك الدولية اللاحقة على حقوق الأقليات في صون لغاتها وتقاليدها. ومن ثمّ، يصبح القانون أداة لضمان **العدالة الثقافية وعدم الإقصاء**.

3. تنظيم الإنتاج الثقافي وتداوله

يسهم القانون في وضع إطار ينظم **إنتاج وتوزيع واستهلاك المنتجات الثقافية**، من خلال قوانين الملكية الفكرية، ودعم الصناعات الثقافية، وتنظيم الأسواق الثقافية. ويهدف ذلك إلى حماية حقوق المبدعين، وضمان تداول عادل ومتوازن للمحتوى الثقافي، بما يعزز التنوع ويمنع الاحتكار.

ومن خلال هذه الوظائف، يتحول القانون إلى **آلية توازن دقيقة** تجمع بين:

- حماية الحرية الثقافية وحرية الإبداع
- وضبط المجال الثقافي عبر مؤسسات وقوانين تنظمه

وبذلك، لا يُنظر إلى القانون بوصفه أداة تقييد، بل باعتباره **إطارًا تنظيميًا يضمن استدامة التعدد الثقافي** ويؤسس لحوار حضاري قائم على التكافؤ والاحترام المتبادل.

ثالثًا: الفنون كوسيط للحوار الحضاري

1. طبيعة الفنون كوسيط ثقافي

تُعدّ الفنون (المسرح، السينما، الموسيقى، الفنون التشكيلية) وسائل تواصل تتجاوز اللغة، حيث تعتمد على **الرمز والصورة والإحساس**، مما يجعلها أكثر قدرة على بناء جسور التفاهم بين الشعوب.

2. دور الفنون في تعزيز التفاهم

تسهم الفنون، بمختلف أشكالها التعبيرية، في أداء وظائف حضارية عميقة تتجاوز البعد الجمالي إلى أبعاد **ثقافية وإنسانية وتواصلية**، مما يجعلها أداة محورية في بناء الحوار بين الشعوب.

1.نقل التجارب الإنسانية المشتركة

تُعدّ الفنون وسيلة فعّالة لنقل التجارب الإنسانية التي تتقاطع فيها مشاعر البشر، مثل الألم، والأمل، والحب، والمعاناة. فهي تعبّر عن هذه التجارب بلغة رمزية تتجاوز الحدود اللغوية والثقافية، مما يسمح للمتلقي، مهما اختلفت خلفيته، بأن يتماهى مع العمل الفني. وبذلك، تسهم الفنون في إبراز **الإنسانية المشتركة** التي تجمع بين الثقافات المختلفة.

2.تفكيك الصور النمطية

تلعب الفنون دورًا مهمًا في **نقد التمثّلات الجاهزة والصور النمطية** التي تُختزل بها الثقافات الأخرى، حيث تتيح تقديم رؤى بديلة أكثر تعقيدًا وعمقًا. فمن خلال السرد السينمائي أو العرض المسرحي أو التعبير التشكيلي، يمكن إعادة تمثيل الآخر بصورة إنسانية، مما يسهم في تقويض الأحكام المسبقة وتعزيز الفهم المتبادل.

3.تعزيز التعاطف بين الثقافات

تُحفّز الفنون لدى المتلقي حالة من **التعاطف الوجداني**، حيث تتيح له الانخراط في تجارب الآخرين والشعور بها. وهذا التعاطف يُعدّ أساسًا لبناء علاقات إنسانية قائمة على الفهم والاحترام، وهو ما يجعل الفنون وسيلة فعّالة في تعزيز التقارب الثقافي وتقليل التوترات.

وفي هذا السياق، تشير تقارير منظمة اليونسكو إلى أن الفنون تمثل أداة رئيسية في **الدبلوماسية الثقافية**، لما لها من قدرة على بناء جسور التواصل وتعزيز السلم بين الشعوب، من خلال المبادرات الفنية المشتركة، والمهرجانات الدولية، وبرامج التبادل الثقافي.(UNESCO, 2013)

ومن ثمّ، يمكن القول إن الفنون لا تقتصر على كونها نشاطًا إبداعيًا، بل تُعدّ **وسيطًا حضاريًا فاعلًا** يسهم في إعادة تشكيل العلاقة بين الثقافات على أساس من التفاهم والتكامل.

رابعًا: العلاقة بين القانون والفنون في بناء الحوار الحضاري

1. التكامل بين البعدين القانوني والثقافي

لا يمكن للفنون أن تضطلع بوظيفتها الحضارية والتواصلية على نحو فعّال في غياب **إطار قانوني منظم** يكفل شروط إنتاجها وتداولها، ويضمن استمراريتها ضمن بيئة تحترم الحقوق وتوازن بين الحرية والتنظيم. فالقانون يُعدّ شرطًا أساسيًا لتمكين الفعل الفني، من خلال تأمين مجموعة من الضمانات الجوهرية:

1. حماية حرية الإبداع

تشكل حرية الإبداع الركيزة الأساسية لأي نشاط فني، إذ لا يمكن للفنان أن يعبّر عن رؤاه وتجربته دون فضاء من الحرية. ويكفل القانون هذه الحرية من خلال النصوص التي تحمي **حرية التعبير**، مع وضع ضوابط توازن بين حرية الفرد واحترام النظام العام. وقد أكدت الصكوك الدولية على أن حرية التعبير تشمل أشكال التعبير الفني بمختلف تجلياته.(United Nations, 1948)

2. حماية حقوق الفنانين

يسهم القانون في حماية الفنانين من خلال قوانين **الملكية الفكرية** التي تضمن حقوقهم المادية والمعنوية، وتحفظ أعمالهم من الاستغلال غير المشروع. وهذا يوفّر بيئة تشجّع على الإبداع والاستمرارية، ويعزز مكانة الفنان داخل المجتمع بوصفه فاعلًا ثقافيًا.

3. تنظيم تداول المنتجات الثقافية

يضع القانون أطرًا تنظم **إنتاج وتوزيع وتداول الأعمال الفنية**، بما يضمن وصولها إلى الجمهور في إطار عادل ومتوازن، ويحمي في الوقت نفسه التنوع الثقافي من الاحتكار أو التهميش. كما تساهم الاتفاقيات الدولية في تسهيل حركة المنتجات الثقافية بين الدول، مع احترام الخصوصيات الثقافية (UNESCO, 2005).

وفي المقابل، لا يظل القانون إطارًا مجردًا أو بنية صورية، بل يكتسب من خلال الفنون **بعدًا إنسانيًا وتجسيديًا**، حيث تسهم الأعمال الفنية في ترجمة القيم القانونية—مثل الحرية، والعدالة، والكرامة—إلى صور حسية وتجارب معيشة. فالفن قادر على جعل هذه القيم أكثر قربًا من الوعي الإنساني، عبر تمثيلها في أشكال جمالية تؤثر في المتلقي وتعيد تشكيل إدراكه لها.

ومن ثمّ، تتأسس العلاقة بين القانون والفن على **تكامل جدلي**؛ فالقانون يوفّر للفن شروط الوجود والحماية، بينما يمنح الفن للقانون بعده الرمزي والإنساني، مما يسهم في ترسيخ القيم القانونية داخل الوعي الجماعي وتعزيز فاعليتها في الواقع الاجتماعي.

2. الفنون في ظل السياسات الثقافية

تلعب السياسات الثقافية دورًا محوريًا في توجيه الفعل الثقافي وتنظيمه، إذ تمثّل **أداة استراتيجية تعتمدها الدول والمؤسسات** لدعم الإبداع وتعزيز التبادل الثقافي، بما ينسجم مع أهداف التنمية الثقافية والحوار الحضاري. ولا تُبنى هذه السياسات بمعزل عن الإطار القانوني، بل تستند في الغالب إلى **مرجعيات قانونية وطنية ودولية** تؤطر عملها وتحدد مجالات تدخلها.

1. دعم الإنتاج الفني:

تسهم السياسات الثقافية في توفير بيئة ملائمة للإبداع من خلال:

- دعم المؤسسات الثقافية
- تشجيع الصناعات الإبداعية
- توفير البنية التحتية الثقافية (المسارح، دور السينما، المعارض)

ويهدف هذا الدعم إلى ضمان **استمرارية الإنتاج الفني** وتنوعه، بما يعكس ثراء التجارب الثقافية داخل المجتمع.

2. تمويل المشاريع الثقافية

يُعدّ التمويل أحد الركائز الأساسية للسياسات الثقافية، حيث تُخصص الدول والهيئات الثقافية ميزانيات لدعم:

- المشاريع الفنية
- المهرجانات الثقافية
- برامج التكوين والتأهيل

كما تُسهم هذه الآليات في تمكين الفنانين والمبدعين من تحويل أفكارهم إلى أعمال ملموسة، مما يعزز **الاقتصاد الثقافي** ويخلق فرص عمل في المجال الإبداعي.

3. تعزيز التبادل الثقافي الدولي

تعمل السياسات الثقافية على تشجيع الانفتاح على الثقافات الأخرى من خلال:

- برامج التبادل الثقافي
- المعارض الدولية
- التعاون بين المؤسسات الثقافية

ويسهم هذا التبادل في بناء جسور التواصل بين الشعوب، وتعزيز الحوار الحضاري، وتقليص الفجوات الثقافية.

4. المرجعيات القانونية للسياسات الثقافية

تستند هذه السياسات إلى أطر قانونية واضحة، سواء على المستوى الوطني أو الدولي، مثل:

- التشريعات المتعلقة بحماية التراث

- قوانين الملكية الفكرية
- الاتفاقيات الدولية، وعلى رأسها اتفاقية اليونسكو (2005) التي تدعو إلى دعم تنوع التعبير الثقافي (UNESCO, 2005)

ومن خلال هذا التأطير القانوني، تكتسب السياسات الثقافية طابعًا مؤسسيًا يضمن **استمراريتها وفعاليتها**، ويمنع العشوائية في إدارة المجال الثقافي.

خامسًا: التحديات المعاصرة للحوار الحضاري بين القانون والفنون

يواجه التفاعل بين القانون والفنون في سياق تعزيز الحوار الحضاري مجموعة من التحديات المعاصرة التي تعكس تعقيدات الواقع الثقافي والسياسي والتكنولوجي، وتؤثر بشكل مباشر في فعالية هذا الحوار واستدامته.

1.التوتر بين حرية التعبير والقيود القانونية:

يُعدّ التوتر بين حرية التعبير والإطار القانوني المنظّم من أبرز الإشكالات التي تواجه المجال الثقافي. فمن جهة، تُعدّ حرية التعبير—بما في ذلك التعبير الفني—حقًا أساسيًا تضمنه المواثيق الدولية، ومن جهة أخرى، تسعى القوانين إلى فرض قيود لحماية النظام العام أو القيم المجتمعية.

غير أن الإشكال يكمن في أن هذه القيود قد تتحول، في بعض السياقات، إلى أداة لتقييد الإبداع الفني، خاصة عندما تُطبّق بشكل فضفاض أو غير دقيق. وهذا ما يطرح إشكالية التوازن بين:

- حماية حرية التعبير الفني
- وضمان احترام المعايير القانونية والأخلاقية

وقد أكدت الأدبيات الحقوقية أن تحقيق هذا التوازن يتطلب إطارًا قانونيًا دقيقًا يحول دون التعسف في تقييد الإبداع.(United Nations, 1948)

2.توظيف الفن لأغراض سياسية وأيديولوجية:

يُعدّ توظيف الفن في السياقات السياسية من التحديات التي تؤثر في مصداقية الحوار الحضاري، إذ قد يتحول الفن من وسيلة للتقارب الثقافي إلى أداة للتأثير الأيديولوجي أو الهيمنة الرمزية. ويتجلى ذلك في:

- استخدام الأعمال الفنية للترويج لخطابات سياسية معينة
- توظيف الإنتاج الثقافي كوسيلة للنفوذ الثقافي

وفي هذه الحالة، يفقد الفن طابعه الإنساني الجامع، ويتحوّل إلى خطاب موجّه، مما يؤدي إلى إفراغ الحوار الحضاري من مضمونه الحقيقي القائم على التعدد والتكافؤ.

3. الفجوة الثقافية والرقمية:

مع التحول الرقمي المتسارع، برزت إشكالية الفجوة الرقمية بوصفها عاملًا مؤثرًا في الوصول إلى الإنتاج الثقافي. إذ تشير تقارير البنك الدولي إلى أن عدم تكافؤ الوصول إلى التكنولوجيا الرقمية يحدّ من فرص المشاركة في الحياة الثقافية، خاصة في الدول النامية.(World Bank, 2021)

وتتجلى هذه الفجوة في:

- تفاوت البنية التحتية الرقمية بين الدول
- محدودية الوصول إلى المنصات الثقافية الرقمية
- ضعف المهارات الرقمية لدى بعض الفئات

مما يؤدي إلى اختلال في التمثيل الثقافي على المستوى العالمي، ويحدّ من إمكان تحقيق حوار حضاري متكافئ.

سادسًا: نحو نموذج متكامل للحوار الحضاري

إن بناء حوار حضاري فعّال لا يتحقق بشكل عفوي، بل يتطلب توافر مجموعة من **الآليات المؤسسية والتدابير الاستراتيجية** التي تضمن استمراريته ونجاعته في إدارة التعدد الثقافي. وفي هذا السياق، يمكن تحديد أبرز هذه الآليات فيما يأتي:

1. تطوير الأطر القانونية الدولية:

يُعدّ تطوير الأطر القانونية الدولية شرطًا أساسيًا لضمان تنظيم التفاعل الثقافي بين الدول في إطار من العدالة والتوازن. ويشمل ذلك:

- تحديث الاتفاقيات الدولية بما يواكب التحولات الرقمية والثقافية
- تعزيز آليات تنفيذ النصوص القانونية على المستوى الدولي
- ضمان احترام مبدأ التنوع الثقافي وحقوق الشعوب في الحفاظ على هويتها

وقد أكدت اتفاقية اليونسكو (2005) على أهمية وضع سياسات قانونية تدعم تنوع أشكال التعبير الثقافي وتمنع الهيمنة الثقافية.(UNESCO, 2005)

2. دعم حرية الإبداع الفني:

تُعدّ حرية الإبداع الفني ركيزة أساسية لأي حوار حضاري، إذ لا يمكن تحقيق تفاعل ثقافي حقيقي دون وجود فضاء يتيح التعبير الحر عن الأفكار والرؤى. ويتطلب ذلك:

- حماية الفنانين من الرقابة التعسفية
- توفير بيئة قانونية وتشريعية داعمة للإبداع
- تشجيع الإنتاج الفني الذي يعكس التعدد الثقافي

وفي هذا الإطار، تُعدّ حرية التعبير أحد الحقوق الأساسية التي تكفلها المواثيق الدولية (United Nations, 1948).

3. تعزيز التعاون الثقافي بين الدول

يسهم التعاون الثقافي الدولي في بناء جسور التواصل بين الشعوب، من خلال:

- تنظيم المهرجانات والمعارض الدولية
- دعم برامج التبادل الثقافي

- تشجيع الإنتاجات الفنية المشتركة

ويُعدّ هذا التعاون أداة فعّالة لتقليص الفجوات الثقافية وتعزيز الفهم المتبادل، بما يدعم الحوار الحضاري في بعده العملي.

4. إدماج الفنون في السياسات التعليمية

يُعدّ التعليم أحد أهم المجالات التي يمكن من خلالها ترسيخ قيم الحوار الحضاري، وذلك عبر:

- إدماج الفنون في المناهج التعليمية
- تعزيز التربية على التعدد الثقافي
- تنمية الحس الجمالي والوعي النقدي لدى المتعلمين

ويسهم هذا التوجه في إعداد أجيال قادرة على **التفاعل الإيجابي مع الآخر**، وفهم الاختلاف بوصفه قيمة لا تهديدًا.

خاتمة:

يتبيّن من خلال هذا التحليل أن العلاقة بين القانون والفنون ليست علاقة تكميلية فحسب، بل هي **علاقة بنيوية قائمة على التكامل والتفاعل الوظيفي**، حيث يشكّل كلٌّ منهما ركيزة أساسية في بناء الحوار الحضاري. فالقانون يضطلع بوظيفة تنظيمية تؤسس لإطار معياري يضمن **احترام التنوع الثقافي وحماية الحقوق الثقافية**، ويضع الضوابط التي تحول دون الانزلاق نحو الهيمنة أو الإقصاء. وفي المقابل، تؤدي الفنون دورًا تعبيريًا يتجاوز البعد الجمالي ليصل إلى مستوى **تجسيد القيم الثقافية والإنسانية** في صور محسوسة، بما يسهم في تقريبها إلى الوعي الفردي والجماعي.

ومن هذا المنظور، فإن الفنون لا تعمل بمعزل عن القانون، بل تتحرك داخل فضاء تنظيمي يضمن حريتها واستمراريتها، في حين يكتسب القانون من خلال الفنون **بعدًا إنسانيًا ورمزيًا** يجعله أكثر قابلية للفهم والتقبّل. فالقيم القانونية—مثل الحرية والعدالة والمساواة—تجد في التعبير الفني وسيلة لتجسيدها وتداولها داخل المجتمع، مما يعزّز حضورها في الوعي الجماعي.

وعليه، فإن بناء حوار حضاري فعّال لا يمكن أن يتحقق إلا عبر **مقاربة تكاملية** تجمع بين:

- التنظيم القانوني الذي يوفّر الحماية والتأطير
- والتعبير الثقافي الذي يضمن التفاعل والتواصل

وهو تكامل يسهم في ترسيخ منظومة من القيم الكونية، في مقدمتها **السلم، والتفاهم، والاعتراف المتبادل**، بما يتيح بناء علاقات حضارية قائمة على التعاون والتوازن بدل الصراع والتنازع.

المراجع:

UNESCO. (2001). *Universal Declaration on Cultural Diversity*. Paris: UNESCO.

UNESCO. (2005). *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. Paris: UNESCO.

UNESCO. (2009). *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*. Paris: UNESCO.

UNESCO. (2013). *Creative Economy Report*. Paris: UNESCO.

World Bank. (2021). *World Development Report: Data for Better Lives*. Washington, DC: World Bank.

التجربة التاريخية ورهانات الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب: قراءة في النموذج الأندلسي

The Historical Experience and the Challenges of Future Dialogue between East and West: An Analysis of the Andalusian Model

نصيف ريداوي،

باحث في سلك الدكتوراه: مختبر الفكر والإنسان والأديان وحوار الحضارات

جامعة محمد الخامس: الرباط / المغرب.

البريد الإلكتروني: nassif.ridaoui15@gmail.com

ملخص:

تناول هذا المقال الذي بين أيدينا رهانات حوار الحضارات بين الشرق والغرب من خلال قراءة نقدية لتجربة الأندلس بوصفها نموذجًا تاريخيًا مركّبًا يكشف شروط إمكان التعايش والتثاقف وحدود هشاشته. ينطلق التحليل من فرضية مفادها أن الحوار لا يتحقق بمجرد الخطاب الأخلاقي أو الدعوات العامة إلى التسامح، بل يتأسس على منظومة متكاملة تضم وسائط معرفية (اللغة، الترجمة، التعليم)، وأطرًا تنظيمية ومؤسسية تُدير التعدد، ومجالًا عموميًا يُحصّن المجتمع ضد الإقصاء والصور النمطية. وفي هذا الإطار، يبرز المحور الأول الكيفية التي تحوّل بها التعدد في الأندلس، خلال لحظات ازدهارها، إلى تثاقف منتج عبر تداول المعرفة وتفاعل الحياة الحضرية وتشابك المصالح اليومية، بما جعل الأندلس مساحة لتقاطع الخبرات وإعادة تشكيلها بدل الانغلاق داخل هويات جامدة.

غير أن المقال يبيّن، في المحور الثاني، أن النموذج الأندلسي كان قابلًا للانكسار عندما اختلّ التوازن بين السياسة والمعرفة والاقتصاد والذاكرة، إذ أسهم تسييس الهوية وصراع السلطة والأزمات الاجتماعية، إضافةً إلى صراع السرديات وحروب الذاكرة، في تضييق مساحات التعايش وتعطيل وسائط الحوار. وبناءً على هذا الدرس التاريخي، يقترح المقال أفقًا عمليًا للحوار المستقبلي يقوم على الاستثمار في المعرفة المتبادلة وإحياء الترجمة والتبادل الأكاديمي، وتهذيب المجال العمومي

والإعلامي لمواجهة الصور النمطية، وترسيخ سياسات إدارة التعدد، وبناء مشاريع تعاون ثقافي وعلمي ملموسة، واعتماد "ذاكرة عادلة" تُحوّل التاريخ إلى مادة للتعلم لا للتعبئة. ويخلص المقال إلى أن الأندلس ليست وصفة جاهزة، لكنها مرآة تحليلية تساعد على إعادة تعريف الحوار كمسار قابل للقياس والتقويم، لا كشعار عابر.

كلمات مفتاحية: الأندلس، حوار الحضارات، التثاقف، الصور النمطية، الذاكرة التاريخية...

Abstract

This article examines the stakes of civilizational and intercultural dialogue between East and West through a critical reading of al-Andalus as a complex historical model that reveals both the conditions enabling coexistence and acculturation, and the limits of their fragility. The analysis starts from the premise that dialogue is not achieved through moral rhetoric or general calls for tolerance alone; rather, it rests on an integrated framework that includes cognitive and epistemic mediators (language, translation, and education), institutional and regulatory arrangements that manage diversity, and a public sphere capable of protecting societies from exclusion and stereotypes. In this regard, the first part highlights how diversity in al-Andalus—during periods of flourishing—was transformed into productive cultural interaction through the circulation of knowledge, the dynamics of urban life, and the interweaving of everyday interests, making al-Andalus a space where experiences intersected and were reshaped rather than enclosed within rigid.

However, the second part demonstrates that the Andalusian model was vulnerable to breakdown when the balance between politics, knowledge, economy, and memory was disrupted. The politicization of identity, struggles for power, and social crises—together with conflicting narratives and "memory wars"—contributed to narrowing the space of coexistence and undermining the channels of dialogue. Building on these historical lessons, the article proposes a practical horizon for future dialogue grounded in investing in mutual knowledge, revitalizing translation and academic exchange, cultivating the public and media sphere to counter stereotypes, strengthening policies for managing diversity, developing tangible cultural and scientific cooperation projects, and adopting a "just memory" that turns history into a resource for learning rather than mobilization. The article

concludes that al-Andalus is not a ready-made blueprint, but an analytical mirror that helps redefine dialogue as a measurable and revisable process rather than a fleeting slogan.

Keywords: al-Andalus; civilizational dialogue; acculturation; stereotypes; historical memory…

مقدمة:

أضحى موضوع حوار الحضارات، في العقود الأخيرة، أحد أكثر المفاهيم حضورًا في الخطاب الفكري والسياسي والإعلامي، غير أنّ كثرة تداوله لا تعني وضوحه ولا ضمان فاعليته. فالعالم المعاصر يعيش مفارقة لافتة: ازدياد غير مسبوق في قنوات الاتصال، وسهولة في انتقال الأفكار والصور والسلع والأشخاص، يقابله في الوقت نفسه تصاعد في منسوب الشك المتبادل، وتغذّي في المخيال الجمعي صورٌ نمطية تختزل الآخر وتحوّله إلى تهديد أو منافس أو كتلة صماء بلا تنوع. لقد جعلت العولمة من البشرية "متجاورة" أكثر مما جعلتها "متعارفة"، لأنّ التداخل التقني والاقتصادي لا يقود تلقائيًا إلى تقارب ثقافي، بل قد يفتح الباب أمام احتكاكات جديدة إذا لم يرافقه وعيٌ معرفي يشرح اختلافات القيم والتجارب التاريخية، وإطارٌ أخلاقي يعترف بالكرامة الإنسانية المشتركة، ومؤسساتٌ قادرة على إدارة التعدد بدل تركه رهينة الانفعال والتوظيف السياسي.

في هذا السياق، لم يعد الحديث عن الحوار خيارًا ترفيهيًا، بل غدا ضرورة لتقليل كلفة الصدام في عالم تتشابك فيه المصالح بشكل يجعل الانغلاق مكلفًا وغير واقعي. فالأزمات الكبرى، من تغير المناخ إلى الأوبئة إلى أمن الغذاء والطاقة والهجرة، تُظهر أنّ الحلول الفعالة تتطلب تعاونًا عابرًا للحدود والهويات، وأنّ انعدام الثقة يعرقل التنسيق ويُضاعف الأضرار. ومع ذلك، فإنّ فكرة الحوار غالبًا ما تتحول إلى خطاب إنشائي لا يلامس جذور المشكلة، إذ تُرفع شعارات التسامح بينما تُنتج السياسات والإعلام والمؤسسات التعليمية سرديات تضخم الاختلاف وتؤسس لما يمكن تسميته "جغرافيا رمزية" تفصل بين الشعوب أكثر مما تصلها. لذلك يصبح السؤال الحقيقي ليس: هل نريد الحوار؟ بل: كيف يُبنى الحوار؟ وبأي أدوات؟ وما الذي يمنحه الاستمرار في مواجهة تقلبات السياسة وموجات الاستقطاب؟

تزداد هذه الأسئلة إلحاحًا حين نتأمل العلاقة بين "الشرق" و"الغرب"، وهما تعبيران شائعان لكنهما ملتبسان. فهما، في كثير من الاستخدامات، لا يشيران إلى اتجاهين على الخريطة بقدر ما يشيران إلى بناءين ثقافيين وتاريخيين تشكلت حولهما تصورات متبادلة عبر قرون من التفاعل، تراوحت بين التجارة والترجمة والتعلم المشترك، وبين الاستعمار والصدام والحروب والهيمنة. وفي الوعي العام، قد يُختزل الشرق في صورة تقليدية دينية جامدة، ويُختزل الغرب في صورة مادية عقلانية متعالية، مع أنّ الواقع أكثر تعقيدًا بكثير، فداخل كل فضاء تنوعٌ هائل في الأفكار واللغات والتجارب، كما أنّ الحدود بينهما لم تكن يومًا صلبة، بل ظلت تتغير بتغير مسارات المعرفة والقوة. إنّ أكبر خطر على حوار الحضارات هو تحويل هذه التسميات إلى هويات مغلقة، لأنّ الحوار يفترض اعترافًا بتعدد الداخل قبل الاعتراف بتعدد الخارج.

ويزداد الأمر تعقيدًا بفعل الثورة الرقمية التي أعادت تشكيل المجال العمومي. فالمنصات الاجتماعية تمنح الأفراد قدرة على التعبير والتواصل، لكنها في الوقت نفسه تشجع على الاستقطاب عبر آليات الانتشار السريع للمحتوى المثير للانفعال، وتخلق "فقاعات" معلوماتية تجعل كل مجموعة تسمع صدى نفسها وتتوهم أنّ رؤيتها هي الحقيقة الوحيدة. وفي ظل هذا المناخ، تصبح الثقافة ساحة تنافس على السرديات والرموز، وتتحول أحداث التاريخ إلى ذخيرة في الصراعات المعاصرة، حيث يُستدعى الماضي لا لفهمه، بل لاستخدامه في تثبيت موقف أو تبرير خصومة. وهنا يتكشف معنى مهم: الحوار ليس مجرد لقاء بين أفراد يتبادلون كلمات لطيفة، بل هو مشروع يطال التعليم والإعلام والسياسة والاقتصاد، ويحتاج إلى إصلاحات في طرق إنتاج المعرفة وفي كيفية تمثيل الآخر في الذاكرة الجماعية.

على هذا الأساس، تبدو العودة إلى التجارب التاريخية ضرورة فكرية لا هروبًا إلى الماضي. فالتاريخ يقدّم أمثلة على لحظات تعاون وتثاقف نجحت في خلق ازدهار معرفي وحضاري، كما يقدّم أمثلة على لحظات انهيار حين طغت النزعات الإقصائية أو تلاقت المصالح السياسية مع توترات الهوية. غير أنّ الاستفادة من التاريخ تقتضي الحذر من النزعتين الشائعتين: نزعة التمجيد الرومانسي التي تحوّل التجربة إلى أسطورة نقية وتُسقط عليها آمال الحاضر، ونزعة التشاؤم الصراعي التي لا ترى إلا

المواجهة وتُسقط عليها مخاوف الحاضر. وبين هذين الطرفين يبرز خيار ثالث: قراءة نقدية تبحث عن الشروط والآليات، وتسأل: ما الذي جعل التعدد ممكنًا؟ وكيف تحوّل إلى مصدر قوة؟ وما الذي جعله هشًا؟ وكيف انهار؟ ثم كيف يمكن تحويل الدرس التاريخي إلى مبادئ عملية تُلهم الحاضر من غير ادعاء الاستنساخ؟

من هنا تبرز تجربة الأندلس بوصفها واحدة من أكثر النماذج إثارة للنقاش في موضوع حوار الحضارات. فالأندلس ليست مجرد بقعة جغرافية أو مرحلة سياسية، بل هي فضاء تاريخي شهد تفاعلات عميقة بين مكونات متعددة دينيًا ولغويًا وثقافيًا، وأسهم في نقل المعارف وإعادة تشكيلها عبر الترجمة والبحث والتعليم. وفي الوقت نفسه، فهي تجربة تُظهر أنّ التعدد لا يعني غياب الصراع، وأنّ التعايش قد يقوم على توازنات دقيقة قد تتعرض للاختلال بفعل تحولات السلطة والأزمات الاقتصادية وتبدل المزاج الاجتماعي. لهذا السبب، فإنّ الأندلس تصلح نموذجًا تحليليًا لأنها تجمع بين وجهين: وجه القدرة على صناعة مشترك حضاري، ووجه القابلية للانكسار حين تتغلب سياسات الإقصاء وتُستثمر الهوية كأداة تعبئة.

كما أنّ استدعاء الأندلس اليوم يحمل دلالات رمزية خاصة، لأنّها تقع في تخوم الذاكرة المشتركة بين الشرق والغرب. فهي في سرديات عديدة ترمز إلى زمن التبادل العلمي وإشعاع المدن ومكانة المكتبات، وفي سرديات أخرى ترمز إلى جرح تاريخي أو فقدان أو تهديد. لذلك تصبح الأندلس مرآة تكشف علاقة الحاضر بالماضي: كيف ننظر إلى تاريخنا؟ هل نقرؤه باعتباره خبرة مركبة تُنتج معرفة، أم نحوله إلى شعارات تعزز الانقسام؟ إنّ حوار الحضارات يحتاج، قبل كل شيء، إلى تهذيب الذاكرة وإعادة تنظيم علاقتنا بالتاريخ، بحيث يصبح مصدرًا للفهم لا وقودًا للصراع.

إنّ اختيار الأندلس "نموذجًا" في هذا المقال لا يعني الادعاء بأنّها كانت فضاءً مثاليًا أو أنّها تصلح وصفة جاهزة للحاضر، بل يعني التعامل معها بوصفها تجربة تاريخية يمكن تفكيكها لاستخراج عناصر قابلة للتفكير: دور المعرفة في بناء الجسور، دور اللغة والترجمة في خلق وسيط للتواصل، دور المدينة والاقتصاد في إنتاج مصالح مشتركة، ودور المؤسسات والأعراف في تنظيم المجال العام. وفي المقابل، يمكن تحليل كيف أدى تسييس الهوية، وتغليب منطق الهيمنة، وتصلب السرديات، إلى

تقويض إمكانات التعايش. بهذا المعنى، فإنّ الأندلس تساعد على الانتقال من سؤال "هل الحوار ممكن؟" إلى سؤال "ما الشروط التي تجعل الحوار ممكنًا، وما المخاطر التي تطيح به؟".

ويُضاف إلى ذلك أنّ رهانات المستقبل لا تتعلق فقط بعلاقات دول، بل بعلاقات مجتمعات داخل الدول نفسها. فالتعدد الثقافي صار واقعًا في كثير من البلدان، والهجرات جعلت المدن الكبرى ملتقى لهويات متعددة، ما يعني أنّ الحوار لم يعد شأنًا دبلوماسيًا، بل شأنًا اجتماعيًا يوميًا في المدرسة والجامعة ومكان العمل والإعلام. كما أنّ الاقتصادات المعاصرة تقوم على سلاسل قيمة مترابطة تجعل القطيعة مكلفة. ومع ذلك، فإنّ سياسات الهوية قد تخلق انقسامات حادة، وقد تتحول الاختلافات إلى خطوط صدام إذا غابت العدالة الاجتماعية واشتدت المنافسة على الموارد والرموز. لذلك فإنّ التفكير في الحوار من منظور الأندلس يتيح قراءة مزدوجة، قراءة تتعامل مع التعدد كمورد، وقراءة تُنبه إلى أنّ هذا المورد يحتاج إلى إدارة عقلانية حتى لا يتحول إلى مصدر توتر.

وبناءً على ما سبق، يسعى هذا المقال إلى إعادة ترتيب النقاش حول حوار الحضارات والثقافات من خلال ربطه بتجربة تاريخية غنية ومركبة. فالهدف ليس سرد أحداث الأندلس، ولا إعادة إنتاج خطابات الحنين، بل تقديم مدخل يبيّن أنّ الحوار عملية تتطلب معرفة ومؤسسات ومصالح مشتركة وقيمًا ضابطة، وأنّ غياب هذه العناصر يجعل الحوار هشًا وقابلًا للانهيار. وفي عالم اليوم، حيث تتنافس السرديات وتتشابك الأزمات وتتسارع التحولات، تصبح الحاجة إلى مثل هذا المدخل أكبر، لأنه يساعد على تأسيس رؤية واقعية تجمع بين الطموح الأخلاقي والوعي السياسي والاجتماعي، وتستبدل منطق الثنائية المغلقة بمنطق التعدد والتفاعل. ومن هنا ينفتح المقال على سؤال مركزي: كيف يمكن تحويل الدروس التاريخية للأندلس إلى أفق عملي يواجه رهانات الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب دون تبسيط أو إسقاط؟

لا بد من التنبيه إلى أنّ الحوار لا يتحقق بمجرد إعلان النوايا، لأنّ العلاقة بين الثقافات تتأثر بعوامل القوة المادية والرمزية. فحين تكون العلاقات غير متكافئة، قد يتحول الحوار إلى "إملاء" أو "تلقين" أو "تسويق" لقيم طرفٍ واحد، وهو ما يولّد مقاومةً وانغلاقًا بدل الانفتاح. لذلك فإنّ الحديث عن

الحوار يستدعي التفكير في مفهوم العدالة داخل المجال الثقافي: عدالة التمثيل، وعدالة الاعتراف، وعدالة الفرص في إنتاج المعرفة ونشرها. ولا يمكن لأي حوار أن يكون مثمراً إذا ظل طرفٌ ما يُنظر إليه بوصفه تلميذًا أبديًا، أو مادة للبحث، أو مجرد سوق للاستهلاك، بينما يُحتكر تعريف "العقلانية" و"التقدم" و"الحداثة" في مركز واحد. إنّ توازن الحوار يبدأ من الاعتراف بأنّ الحداثة ليست ملكية حصرية، وأنّ الإسهامات الحضارية تمت عبر تراكب خبرات متعددة، وأنّ المعرفة الإنسانية بنت تفاعل طويل لا خط مستقيم أحادي الاتجاه.

ومن جهة أخرى، فإنّ الحوار الثقافي يحتاج إلى أدوات تحليل تحرره من التعميم. فالثقافة ليست جوهراً ثابتًا، بل هي ممارسة اجتماعية تتغير مع الزمن وتتشكل عبر المؤسسات والتعليم والتواصل. كما أنّ الهوية ليست كتلة متجانسة، بل هي تعدد داخل تعدد، وفي كل مجتمع أصوات متباينة ورؤى متصارعة. لهذا فإنّ أي حديث عن حوار حضارات ينبغي أن ينتبه إلى أنّ الحوار الحقيقي لا يجري فقط بين "حضارتين" مفترضتين، بل يجري بين فاعلين متنوعين: مفكرين ومؤسسات تعليمية وإعلامية، جمعيات مدنية، فنانين، علماء، ومجموعات اجتماعية. وقد يكون داخل الفضاء الواحد حوارٌ أشد صعوبة من الحوار مع الخارج. ومن هنا تتضح أهمية الأندلس مرة أخرى، لأنها تكشف أنّ التفاعل الحضاري لم يكن مجرد تبادل بين كيانين متقابلين، بل كان شبكة علاقات داخل مجتمع متعدد تشكلت فيه طبقات من التقارب والاختلاف.

كما أنّ الأندلس تُعيد طرح سؤال العلاقة بين الدين والثقافة في الحوار. فالدين، في تجارب كثيرة، كان مصدر معنى وقيم وتضامن، لكنه قد يتحول أيضًا إلى أداة تسييس حين تُختزل الجماعة في هويتها الدينية، وحين يُصاغ الاختلاف بوصفه تهديدًا وجوديًا. وفي زمننا الراهن، حيث تتضخم خطابات "صراع الأديان" و"صدام الحضارات" في بعض المنابر، يصبح من الضروري البحث عن نماذج تاريخية تُظهر أنّ الدين يمكن أن يتعايش مع التعدد حين توجد قواعد تضبط المجال العام، وحين يتم الفصل بين الإيمان كقيمة روحية وبين توظيفه كأداة للهيمنة. وهذا لا يعني إنكار التوترات التاريخية، بل يعني أن نقرأها لفهم شروط التخفيف منها، لا لتغذيتها في الحاضر.

ويفرض المدخل أيضًا الانتباه إلى الدور الحاسم للتعليم واللغة. فاللغة ليست وسيلة تواصل فقط، بل هي حامل للمعنى ولطريقة التفكير، وهي بوابة إلى التراث وإلى الآخر. وكلما تراجعت المعرفة بلغات الآخر، تراجعت القدرة على فهمه من مصادره، وازداد الاعتماد على وسطاء ينتجون صورًا انتقائية. لذلك فإنّ مشروع الحوار، في عمقه، مشروعٌ تربوي ومعرفي يقتضي ترسيخ مهارات القراءة النقدية، وتعليم التاريخ بطريقة لا تُقدّم الآخر نكصمٍ دائم، وإحياء ثقافة الترجمة التي تجعل المعرفة متبادلة لا أحادية. هنا تبرز الأندلس مرة ثالثة بوصفها لحظة ازدهار للترجمة والتفاعل اللغوي، حيث ساهمت الوسائط العلمية في بناء جسور تتجاوز الحساسية السياسية الآنية.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ مستقبل الحوار مرتبط أيضًا بالاقتصاد والثقافة المادية للحياة اليومية. فالناس تتقارب حين تلتقي مصالحهم في مشاريع مشتركة، وحين يشعرون أنّ التعاون يخلق فرصًا أفضل من الصدام. وفي المقابل، حين تتسع الفوارق الاقتصادية وتتصاعد البطالة وتشتد المنافسة على الموارد، يسهل على خطابات الكراهية أن تجد تربة خصبة، لأنها تقدم تفسيرات بسيطة لأزمات معقدة، وتبحث عن "كبش فداء" ثقافي أو ديني. لذا فإنّ حوار الحضارات لا يمكن فصله عن قضايا التنمية والعدالة الاجتماعية، وعن بناء سياسات تُشعر الأفراد بأنّ التعدد ليس تهديدًا لأرزاقهم، بل إمكانية لإثراء الحياة العامة.

إنّ هذا المقال، إذ يجعل من الأندلس نموذجًا، يراهن على تقديم مدخل يجمع بين التحليل التاريخي والنظر إلى المستقبل، لأنّ الأندلس تمنحنا لغةً مزدوجة: لغة التثاقف الذي يخلق الإبداع، ولغة الانكسار حين تُغلق الأبواب. ومن خلال هذا المدخل، يمكن الانتقال إلى تفكيك المفاهيم، ثم إلى قراءة التجربة الأندلسية قراءةً تُبرز الآليات، ثم إلى استخراج رهانات الحاضر والمستقبل. إنّ الغاية، في النهاية، هي الإسهام في تحويل الحوار من خطاب حسن النية إلى مشروع واقعي له شروطه ومؤشراته ومساراته، بحيث يصبح الاختلاف رافعة للتعارف والإنتاج المشترك، لا عنوانًا للقطيعة والتنازع.

ومن هنا تُطرح ضرورة بناء منصات مستدامة للتبادل الثقافي، تُقاس نتائجها وتُراجع سياساتها، وتُشرك الشباب والجامعات والمجتمع المدني بجدية دائمًا.

يأتي هذا المقال تحت عنوان "**التجربة التاريخية ورهانات الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب: قراءة في النموذج الأندلسي**"، ليُعيد وضع الأندلس في قلب سؤال الحاضر: كيف نتعلم من التاريخ دون أن نُسقط عليه أوهامنا؟ وكيف نحول الدرس التاريخي إلى تصور عملي يواجه رهانات المستقبل؟.

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية مركزية مفدها:

إلى أي حد يمكن اعتبار تجربة الأندلس نموذجًا دالًّا على إمكان قيام حوار حضاري وثقافي فعّال بين الشرق والغرب، وما الشروط التي تجعل استلهام هذا النموذج ممكنًا اليوم دون الوقوع في التعميم أو المثالية؟.

هذه الإشكالية تتفرع عنها إشكالية مضادة ملازمة لها: إذا كانت الأندلس تقدم مؤشرات على إمكان التعايش والتثاقف، فهي تقدم أيضًا شواهد **على قابلية الانكسار**، أي أن الحوار ليس معطى ثابتًا، بل مشروع يحتاج إلى مؤسسات ومعرفة وتوازنات، وقد ينهار عندما تطغى عوامل الصراع، أو عندما تُوظَّف الهويات في صراعات سياسية.

لضبط الإشكالية وتفكيكها، يقترح المقال الأسئلة الفرعية الآتية:

1. ما المقصود بحوار الحضارات في هذا المقال؟ وما الحدود المفاهيمية لمصطلحي "الشرق" و"الغرب" حين يُستخدمان في سياق حضاري؟.
2. ما أبرز تجليات التثاقف والتعايش في التجربة الأندلسية؟ وما الآليات التي دعمت هذا التفاعل (المعرفة، اللغة، الترجمة، المدينة، الاقتصاد، المؤسسات...)؟.
3. ما حدود النموذج الأندلسي؟ وكيف ظهرت هشاشته؟ وما العوامل التي ساهمت في تحول التعدد إلى توتر أو صراع؟.
4. ما رهانات الحوار الحضاري اليوم بين الشرق والغرب في ظل الاستقطاب الرقمي، وصراع السرديات، وتنامي الصور النمطية؟.

5. ما الدروس العملية التي يمكن استلهامها من الأندلس لبناء حوار فعّال؟ وما الشروط الضرورية لتحويل الحوار من خطابٍ عام إلى سياسات وممارسات؟.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من عدة اعتبارات مترابطة:

- ✓ **أهمية معرفية/فكرية**: لأنها تسعى إلى تحرير مفهوم "حوار الحضارات" من الاستعمال الخطابي العام، عبر ربطه بآليات محددة ومحددات تاريخية واجتماعية، بدل أن يبقى مفهومًا عائمًا يُستخدم للتلطيف الرمزي دون مضمون.
- ✓ **أهمية تاريخية نقدية**: إذ تقارب الأندلس بوصفها تجربة مركبة، تجمع بين إمكانات التعايش ومظاهر الصراع، بما يسمح بتجاوز القراءات الانتقائية (تمجيدًا أو شيطنة)، وتأسيس فهم أكثر توازنًا للتاريخ.
- ✓ **أهمية راهنة/استشرافية**: لأن الأزمات الحالية (خطابات الكراهية، تسييس الهوية، توتر العلاقات الثقافية، صراع السرديات) تجعل من الحوار مسألة استراتيجية لتخفيف الاستقطاب وبناء جسور ثقة. ومن ثم، فإن العودة إلى الأندلس ليست حنينًا، بل محاولة لصياغة شروط حوار مستقبلي.
- ✓ **أهمية تطبيقية**: حيث يهدف المقال إلى استخراج مبادئ قابلة للتفعيل :في التعليم، الترجمة، الإعلام، المشاريع الثقافية المشتركة، وإدارة التعدد، بدل الاكتفاء بخلاصة نظرية.

كما يسعى المقال إلى تحقيق مجموعة من الأهداف:

1. تأطير مفهوم حوار الحضارات والثقافات وتحديده تحديدًا إجرائيًا يساعد على التحليل.
2. إبراز الأندلس كفضاء للتثاقف عبر تحليل آليات التفاعل الحضاري والثقافي التي جعلت من التعدد موردًا للإنتاج المعرفي والاجتماعي.
3. تفكيك حدود النموذج الأندلسي والكشف عن عوامل هشاشة التعايش وكيف يمكن أن يتحول الحوار إلى قطيعة.

4. قراءة رهانات الحاضر والمستقبل في علاقة الشرق والغرب، مع التركيز على العوامل الرمزية (السرديات/الصور النمطية) والمؤسسية (سياسات إدارة التعدد).

5. اقتراح دروس ومداخل عملية تجعل الحوار مشروعًا قائمًا على المعرفة والمؤسسات والتعاون، لا مجرد رغبة أخلاقية.

يعتمد المقال منهجًا **تاريخيًا-تحليليًا ذا بعد استشرافي**، يقوم على:

- ✓ **القراءة التاريخية التحليلية:** لا تهدف إلى سرد الوقائع بقدر ما تهدف إلى فهم الآليات: كيف تشكلت بيئة التعايش؟ كيف تأسست شبكات المعرفة؟ ما دور الترجمة واللغة؟ كيف أثرت السياسة وصراع السلطة؟
- ✓ **المقاربة المفاهيمية:** لضبط مصطلحات مثل الحوار، التثاقف، الاعتراف، التعدد، وتحديد "الشرق والغرب" كفضاءين رمزيين/ثقافيين أكثر منهما حدودًا جغرافية جامدة.
- ✓ **الاستنتاج الاستشرافي:** عبر تحويل "الدرس" التاريخي إلى مبادئ إرشادية للحاضر: ما الذي يمكن نقله؟ وما الذي لا يمكن نقله لاختلاف السياقات؟.
- ✓ **التركيب النقدي**: لتجنب المثالية، فالهدف ليس تقديم الأندلس كحل جاهز، بل كخبرة تكشف شروط النجاح وحدود الفشل.

نقسم مقالنا هذا إلى محورين كبيرين محور أول موسوم ب"**الأندلس والتجربة التاريخية للحوار الحضاري**" نتطرق فيه للإطار المفاهيمي وكذا تجليات الحوار والتعايش في التجربة الأندلسية" ثم محور ثان هو "**رهانات الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب على ضوء درس الأندلس**" يضم "حدود النموذج الأندلسي وأسباب هشاشة التعايش" ثم "إمكانات التوظيف اليوم: شروط تحويل التجربة إلى أفق".

المحور الأول:

الأندلس والتجربة التاريخية للحوار الحضاري

انطلاقًا من هذا التأطير العام، يصبح الانتقال إلى المحور الأول انتقالًا من مستوى الخطاب الكلي حول حوار الحضارات إلى مستوى التحليل الذي يبحث في الشروط والآليات .فالحوار، كما يفهمه هذا المقال، لا يتحقق بمجرد إعلان النوايا أو رفع شعارات التسامح، وإنما يتأسس على منظومة مركبة تتداخل فيها المعرفة والقيم والمؤسسات والمصالح اليومية. ومن ثمّ، فإنّ استدعاء تجربة الأندلس لا يهدف إلى تمجيد الماضي أو تقديمه بوصفه نموذجًا جاهزًا للاستنساخ، بل إلى التعامل معه كخبرة تاريخية تسمح بفهم كيف يمكن للتعدد أن يتحول إلى تثاقف منتج، وكيف يمكن لهذا التثاقف أن ينهار حين تختل موازين السلطة أو تتصلب الهويات أو تتصاعد صراعات السرديات والذاكرة.

وعليه، يركز المحور الأول على مقاربة الأندلس بوصفها فضاءً تاريخيًا شهد تفاعلات كثيفة بين مكونات ثقافية ودينية ولغوية متعددة، وأسهم في بناء جسور معرفية بين الشرق والغرب عبر الترجمة والتعليم وتداول العلوم والفنون. غير أنّ هذه الدينامية لم تكن آلية دائمة، بل قامت على شروط محددة كوجود وسائط معرفية مشتركة، وتوازنات اجتماعية، وأطر تنظم المجال العام وتحدّ من منطق الإقصاء. لذلك يبدأ هذا المحور، أولًا، بضبط المفاهيم الأساسية للحوار الحضاري والتثاقف والاعتراف، وتحديد المقصود بالشرق والغرب في بعدهما الرمزي والثقافي. ثم ينتقل، ثانيًا، إلى إبراز تجليات الحوار والتعايش في الأندلس عبر تحليل آليات الإنتاج المعرفي والتفاعل الاجتماعي التي جعلت من التعدد مصدرًا للثراء الحضاري، لا مجرد واقع ديمغرافي.

المبحث الأول:

الإطار المفاهيمي والقيمي للحوار الحضاري

يُعالج هذا المبحث الإطار المفاهيمي والقيمي الذي يقوم عليه حوار الحضارات والثقافات، لأنّ أي نقاش حول الأندلس أو غيرها يظلّ معرضًا للالتباس ما لم تُضبط المصطلحات ضبطًا إجرائيًا. فالحوار في معناه العام ليس مجرد تواصل لفظي أو مجاملة دبلوماسية، بل هو عملية اعتراف متبادل تُبنى على تبادل المعاني والخبرات، وتستهدف تحويل الاختلاف من مصدر تهديد إلى مورد للفهم والتعاون. ومن هنا يلزم التمييز بين الحوار بوصفه "خطابًا" يُرفع في المناسبات، والحوار بوصفه "ممارسة" لها شروطها وأدواتها ومؤسساتها ومعايير قياس نجاحها.

أول مفهوم ينبغي ضبطه هو "الحضارة". فالحضارة ليست جوهرًا ثابتًا ولا كتلة متجانسة، بل هي بناء تاريخي مركّب يضمّ منظومات قيم ومعارف وتقنيات ومؤسسات وأنماط عيش. لذلك فإنّ الحديث عن "حوار الحضارات" لا يعني حوار كيانات صلبة متقابلة، بل حوار أنساق ثقافية تتغير وتختلف داخلها كما تختلف فيما بينها. وينطبق الأمر نفسه على مفهوم "الثقافة" التي تُفهم هنا باعتبارها مجموع المعاني والرموز والممارسات التي تمنح الجماعات إحساسًا بالهوية والانتماء، لكنها في الوقت ذاته فضاء للتعدد والصراع الداخلي. ومن ثمّ، فإنّ شرط الحوار الأول هو الاعتراف بأنّ كل حضارة أو ثقافة ليست واحدة، وأنّ داخلها أصواتًا واتجاهات وتجارب متباينة.

ثاني مفهوم محوري هو "التثاقف". والمقصود به سلسلة التفاعلات التي تحدث عندما تلتقي ثقافات متعددة في فضاء واحد أو عبر قنوات التبادل، بحيث تتأثر كل منها بالأخرى أخذًا وعطاءً. ولا يعني التثاقف الذوبان أو فقدان الخصوصية، كما لا يعني الانغلاق دفاعًا عن الذات، بل يعني بناء مساحات مشتركة في اللغة، والمعرفة، والفنون، وأنماط العيش، مع بقاء الاختلاف قائمًا. ويُعدّ التثاقف أكثر مفاهيم الحوار واقعية، لأنه يركز على الممارسة اليومية وعلى وسائط الانتقال، الترجمة، التعليم، التجارة، السفر، والمؤسسات الحاضنة للمعرفة.

وثالث مفهوم هو "الاعتراف". فالحوار الحضاري يفشل حين يُختزل الآخر في صورة نمطية أو يُعامل كموضوع للوصاية أو التقييم من خارج سياقه. الاعتراف هنا ليس مجرد تسامح من علٍ، بل هو إقرارٌ بإنسانية الآخر وحقه في تعريف ذاته، وبمشروعية اختلافه، وبقدرته على الإسهام في المعرفة الإنسانية. ويستلزم الاعتراف نقدًا للتمركز حول الذات، ومراجعةً لتمثلات التاريخ التي تُصاغ أحيانًا بمنطق التفوق أو المظلومية. كما يستلزم الاعتراف مبدأ "التكافؤ الرمزي" أي أن تكون علاقة التبادل المعرفي والثقافي متوازنة، بحيث لا يتحول الحوار إلى استهلاك أحادي أو إلى تصدير قيمٍ بوصفها معيارًا عالميًا وحيدًا.

أما مفهوم "الشرق" و"الغرب" في هذا المقال فليس توصيفًا جغرافيًا صارمًا، بل هو توصيف حضاري-رمزي يُحيل إلى تاريخ طويل من التداخل والتنافس. وتكمن خطورة هذين المصطلحين في أنهما قد يتحولان إلى ثنائيات مغلقة تُنتج صورًا اختزالية، شرق روحاني جامد مقابل غرب

عقلاني مادي، أو شرق ضحية مقابل غرب معتدٍ. لذلك يعتمد المقال استعمالًا نقديًا لهما بوصفهما تسميتين تاريخيتين تشكلت حولهما سرديات متبادلة، لا بوصفهما حدودًا ثابتة. وبهذا الاستعمال يمكن تفكيك الصور النمطية بدل إعادة إنتاجها.

ومن الناحية القيمية، يقوم الحوار الحضاري على جملة مبادئ، أهمها الكرامة الإنسانية المشتركة، والعدالة في التمثيل، والحرية المسؤولة في التعبير، واحترام التعدد، ونبذ العنف الرمزي. ويضاف إليها مبدأ "الذاكرة العادلة"، أي قراءة التاريخ باعتباره خبرة مركبة تتضمن إنجازات وأخطاء، لا باعتباره مخزونًا للتعبئة والكراهية. فالذاكرة حين تُدار بعقلانية تصبح جسرًا للفهم، وحين تُدار بمنطق الثأر تصبح أداة لإغلاق المستقبل.

وتأسيسًا على ما سبق، يمكن القول إنّ حوار الحضارات، لكي يكون فعّالًا، يحتاج إلى ثلاثة مستويات متكاملة، مستوى معرفي يضمن تبادلًا حقيقيًا عبر التعليم والترجمة والبحث، مستوى مؤسسي ينظم المجال العام ويحدّ من الإقصاء، ومستوى اجتماعي-اقتصادي يخلق مصالح مشتركة تُغذّي الثقة. بهذه الخلفية المفاهيمية والقيمية ننتقل، في المبحث التالي، إلى تتبع تجليات التعايش والتثاقف في التجربة الأندلسية بوصفها ساحة تاريخية لاختبار إمكانات الحوار وحدوده.

ولإتمام الضبط الإجرائي، يجدر التنبيه إلى أنّ "التسامح" يختلف عن "الاعتراف". فالتسامح قد يفهم أحيانًا بوصفه سماحًا مؤقتًا للآخر بالوجود داخل مجال تحدده الأغلبية، بينما الاعتراف يعني شراكة في المجال العام، وفي تعريف قواعده، وفي إنتاج رموزه. كما أن الحوار لا يُختزل في النخب الثقافية وحدها، إذ قد يظل حوار المؤتمرات محدود الأثر إذا لم يترجم إلى مسارات تربوية وإعلامية تُعيد تشكيل الحسّ العام. ومن هنا تظهر أهمية مفهوم "المجال العمومي" باعتباره فضاء تداول الآراء والرموز، حيث تتصارع سرديات الهوية والانتماء. فإذا سيطر عليه خطاب الإقصاء أو الكراهية، تعطّل الحوار مهما كانت النوايا حسنة، لأنّ الجمهور يُعاد تشكيله يوميًا عبر اللغة والصورة والإطار التفسيري للأحداث.

ويقتضي الحوار أيضًا وعيًا بمزالق "الكونية" حين تُستخدم لتبرير الهيمنة. فالكونية الأخلاقية، بمعنى قيم الكرامة والحرية والعدل، تُعد قاعدة لازمة للحوار، لكنّ تحويلها إلى معيار ثقافي أحادي ينفي

خصوصيات الآخرين يفضي إلى مقاومة وانغلاق. لذلك يُستحسن اعتماد مبدأ "كونية متعددة المداخل"، أي قبول اتفاق البشر على قيم عامة مع ترك مساحة لتعدد طرائق تجسيدها تاريخيًا واجتماعيًا. وفي السياق نفسه، يجب الانتباه إلى أنّ صراعات السياسة قد تُلبس نفسها لبوسًا ثقافيًا، فيبدو الخلاف الحضاري سببًا، بينما هو في جوهره صراع مصالح أو أمن أو نفوذ. تفكيك هذا الخلط شرط لتحرير الحوار من التوظيف الأيديولوجي.

وأخيرًا، لا يُقاس نجاح الحوار بالخطابات وحدها، بل بمؤشرات ملموسة تتمثل في زيادة المعرفة المتبادلة، توسع الترجمة والتبادل العلمي، تراجع اللغة التحريضية، نمو الشراكات الثقافية، وارتفاع قابلية المجتمعات لاستيعاب التعدد دون عنف. بهذه المعايير يصبح مفهوم الحوار قابلًا للفحص، ويمكن ربطه لاحقًا بتجربة الأندلس بوصفها مختبرًا تاريخيًا تتجلى فيه هذه الشروط بدرجات متفاوتة. وهو ما سيتضح في التحليل.

المبحث الثاني:

تجليات الحوار والتعايش في الأندلس

يُعنى هذا المبحث بإبراز تجليات الحوار والتعايش في التجربة الأندلسية، لا بوصفها حكاية مثالية، بل باعتبارها فضاءً تاريخيًا شهد تفاعلات كثيفة بين مكونات دينية وثقافية ولغوية متعددة، وأسهم ـ بدرجات متفاوتة عبر مراحل زمنية مختلفة ـ في إنتاج أشكال من التثاقف تركت أثرًا عميقًا في تاريخ المعرفة وفي الذاكرة المشتركة بين الشرق والغرب. إنّ ما يجعل الأندلس "نموذجًا" في سياق هذا المقال هو أنّها تجمع بين عنصرين متلازمين هما وفرةُ وسائط التبادل المعرفي والاجتماعي من جهة، ووجودُ تحدياتٍ سياسية وهوياتية تُظهر هشاشة التعايش من جهة أخرى. لذلك يركز هذا المبحث على آليات التفاعل التي منحت الأندلس طابعها التثاقفي، وكيف تحوّل التعدد من مجرد واقع سكاني إلى طاقة ثقافية ومعرفية في لحظات معينة.

تُعدّ المعرفة أحد أبرز مفاتيح التعايش الأندلسي. فالتثاقف لا ينمو في الفراغ، بل يحتاج إلى وسائط تُتيح انتقال الأفكار وتداولها. وقد لعبت الأندلس دورًا مهمًا في حركة الترجمة والشرح والتعليق،

وفي تداول العلوم والفلسفة والطب والرياضيات والفلك والآداب، بما جعلها حلقة ضمن شبكة واسعة من انتقال المعرفة. هنا لا تبرز الترجمة بوصفها نشاطًا لغويًا فحسب، بل باعتبارها فعلًا حضاريًا يؤسس لـ"لغة مشتركة" بين العقول، ويحوّل الاختلاف إلى مادة للتفاعل بدل أن يبقى سببًا للقطيعة. ففي لحظات ازدهار الحركة العلمية، كانت المعرفة تمارس وظيفة اجتماعية غير مباشرة: إنها تُقرب بين الفاعلين، وتفتح مساحات للتعاون، وتخلق احترامًا متبادلًا يقوم على الكفاءة لا على الانتماء وحده.

إلى جانب المعرفة، لعبت المدسنة الأندلسية دورًا حاسمًا بوصفها مجالًا للتجاور والتبادل اليومي. فالمدن ليست عمرانًا فقط؛ إنها سوقٌ للسلع والرموز معًا. وفي سياق تتنوع فيه الجماعات وتختلف عاداتها ولغاتها، تصبح الحياة الحضرية مدرسة في التعامل مع الاختلاف في الحرفة، والتجارة، والحيّ، والتعليم، وأحيانًا في الفنون والموسيقى واللباس والمطبخ. وهذا البعد اليومي مهم لأنه يذكّر بأن الحوار ليس فقط بين النخب، بل هو أيضًا بين الناس في أنماط عيشهم ومصالحهم وتعاونهم على تدبير تفاصيل الحياة. فحين تتداخل المصالح الاقتصادية وتتشابك شبكات العمل، تنشأ علاقات تجعل الآخر شريكًا في المنفعة، بما يخفف، في كثير من الحالات، من حدّة الانغلاق.

كما يُلاحظ أنّ التعايش في الأندلس لم يكن مجرد عفوية اجتماعية، بل كان يحتاج إلى أطر تنظيمية تنظم المجال العام وتحد من الانفلات. فالواقع التعددي، إذا تُرك بلا قواعد، قد يتحول إلى صراع. لذلك فإنّ وجود أعراف وتنظيمات وإجراءات تُدير الاختلاف، مهما كانت محدودة أو غير كاملة بمعايير العصر الحديث، شكّل عنصرًا من عناصر "التعايش المنظّم". وهذا لا يعني أن التعدد كان دائمًا متكافئًا، أو أن العلاقة بين المكونات كانت خالية من التوتر، بل يعني أن التعايش كان ممكنًا حين تتوافر قواعد تُضبط بها العلاقات ويُحمى بها الحد الأدنى من الاستقرار، وحين تُفتح مجالات للحراك الاجتماعي والثقافي.

ومن مظاهر التثاقف في الأندلس أيضًا التفاعل اللغوي .فاللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل هي وعاء للمعنى ولتصور العالم. وفي فضاء متعدد اللغات، يتطور شكل من أشكال الثنائية أو التعدد اللغوي، ما يخلق جسورًا للتفاهم، ويؤدي إلى تبادل في التعبيرات والأساليب، ويُنتج أشكالًا

هجينة من الثقافة. ويُعدّ هذا التفاعل اللغوي أحد المؤشرات على أن الثقافة ليست جدارًا، بل مجالًا مفتوحًا للتأثر والتأثير. لذلك فإن الحديث عن الأندلس كنموذج للحوار يستدعي إبراز هذه الوسائط الترجمة، التعدد اللغوي، والتعليم، والكتابة، وكلها قنوات تجعل "الآخر" مفهومًا لا غامضًا.

ولا تقل أهمية المخيال الثقافي والفني في إنتاج معنى التعايش. فالفنون والموسيقى والآداب تُشكّل لغة وجدانية تتجاوز أحيانًا حدود الانتماءات الصارمة، وتتيح مشاركة رمزية في الحساسية الجمالية. إنّ التثاقف لا يحدث فقط في كتب العلم، بل يحدث أيضًا في الذوق والعادة والاحتفال والفضاءات الرمزية المشتركة. وحين تتلاقى الأذواق وتتبادل الجماعات عناصر من فنون بعضها، ينشأ شكل من الاعتراف غير المعلن الاعتراف بأن لدى الآخر ما يُثري تجربتنا.

غير أنّ كل هذه المظاهر لا ينبغي أن تُفهم بمعزل عن سياقها التاريخي. فالأندلس شهدت مراحل مختلفة: أوقاتًا ازدهر فيها التبادل المعرفي والاجتماعي، وأوقاتًا اشتدت فيها الصراعات السياسية وتراجعت فيها مساحات التعايش. وهذا التفاوت ضروري لأن النموذج الأندلسي لا يُقدَّم هنا كحقيقة ثابتة، بل كمسار يتذبذب بحسب الشروط. ومن ثمّ، فإنّ القيمة التحليلية للأندلس تكمن في إظهار أنّ الحوار ينجح حين تُحمى وسائطه: المعرفة، والمدينة، والمؤسسات، والمصالح المشتركة، ويتراجع حين تُستبدل هذه الوسائط بخطابات تعبئة هوياتية أو بسياسات إقصاء.

وبناءً على ذلك، يمكن تلخيص تجليات الحوار والتعايش في الأندلس في ثلاثة مستويات مترابطة. المستوى الأول معرفي ترجمة وتعليم وتبادل علمي يجعل الاختلاف مجالًا للتعلم. المستوى الثاني اجتماعي-اقتصاد وهو تداخل مصالح يومية داخل المدينة يخلق شبكات تعاون. المستوى الثالث ثقافي-رمزي فنون وآداب وتفاعل لغوي يبني حساسية مشتركة ويخفف الغربة. وعندما تلتقي هذه المستويات وتتعزز، يتحول التعدد إلى تثاقف منتج، ويغدو "الآخر" شريكًا في المعنى. أما إذا اختل أحدها ـ كأن تُضعف المؤسسات، أو تُحاصر المعرفة، أو تُسيّس الهوية ـ فإنّ قابلية الصراع تتزايد، ويبدأ التعايش في الانكماش.

ومن هنا يتضح أن الأندلس تقدم درسًا مزدوجًا فهي تُظهر إمكان قيام الحوار حين تتوافر قنوات المعرفة والتبادل، لكنها تذكّر أيضًا بأن الحوار ليس قدرًا مضمونًا، بل هو مشروع هش يحتاج إلى

حماية مستمرة. بهذه الخلاصة ينتقل المقال إلى المحور الثاني، حيث تُفكك حدود النموذج الأندلسي وأسباب هشاشة التعايش، ثم تُستخلص رهانات الحاضر وإمكانات بناء حوار مستقبلي أكثر واقعية بين الشرق والغرب.

المحور الثاني:

رهانات الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب على ضوء الأندلس

بعد إبراز الشروط التي سمحت للتعدد الأندلسي بأن يتحول، في لحظات معينة، إلى ثقافة منتج وتفاعل معرفي واجتماعي، يصبح من الضروري الانتقال إلى الوجه الآخر من التجربة وهي وجه الهشاشة والانكسار .فالتاريخ لا يقدّم نماذج مكتملة، بل يقدّم مسارات تتغير بتغير موازين القوة، وبنية المؤسسات، ودرجة الانفتاح المعرفي، وطبيعة السرديات التي يحملها المجتمع عن ذاته وعن غيره. ومن هنا تنطلق أهمية هذا المحور إذ لا يكفي أن نثبت أن الحوار ممكن، بل يجب أن نفهم كذلك لماذا يتعثر، وكيف يتحول التعدد من مورد إلى عبء، ومن مساحة تعارف إلى مجال صراع.

يركّز هذا المحور على تحليل حدود النموذج الأندلسي من خلال تتبع العوامل التي تقوض إمكانات التعايش عندما تُسيّس الهويات، أو تتصلب الانتماءات، أو تُستعمل الذاكرة التاريخية كأداة تعبئة. فالحوار الحضاري لا يعيش خارج السياسة، إنه يتأثر بصراعات السلطة، وبالأزمات الاقتصادية، وبالتحولات الاجتماعية التي قد تُنتج خوفًا من الآخر وتعيد تعريفه بوصفه تهديدًا. كما أنّ الحوار يتأثر بما يمكن تسميته صراع السرديات أي الطريقة التي تُروى بها التجارب المشتركة، وكيف تُبنى بها صور الذات والغير، وما إذا كانت تُفتح على الاعتراف المتبادل أو تُغلق نحو منطق التفوق أو المظلومية.

وفي الوقت نفسه، لا يكتفي – هذا المحور - بتشخيص أسباب الانكسار، بل يسعى إلى تحويل الدرس التاريخي إلى رهانات مستقبلية .فالعالم الراهن يواجه تحديات جديدة من قبيل الاستقطاب الرقمي، تضخم الصور النمطية، تراجع ثقافة الترجمة، وتوظيف الهوية في صراعات داخلية ودولية. لذا يُطرح سؤال عملي: كيف يمكن بناء حوار فعّال بين الشرق والغرب اليوم على أسس معرفية

ومؤسسية، بحيث لا يبقى مجرد خطاب أخلاقي؟ ومن ثمّ يتناول هذا المحور، في مبحثه الأول، حدود التجربة الأندلسية وأسباب هشاشة التعايش، ثم ينتقل في المبحث الثاني إلى شروط تحويل "التجربة" إلى "أفق" من خلال سياسات المعرفة والتبادل الثقافي وإدارة التعدد ومقاومة خطاب الإقصاء.

المبحث الأول:

حدود النموذج الأندلسي وأسباب هشاشة التعايش

يُقصد تفكيك حدود النموذج الأندلسي عبر مساءلة سؤالٍ حاسم وهو كيف يمكن لتجربةٍ أنتجت لحظاتٍ من التعايش والتثاقف أن تُظهر، في الوقت نفسه، قابليةً عالية للانكسار؟ إنّ الإجابة لا تُختزل في حدثٍ واحد أو عاملٍ منفرد، بل تتعلق بتشابك ثلاثة مسارات كبرى وهي **السياسة والسلطة، والاقتصاد والمجتمع، والسرديات والذاكرة**. فالحوار الحضاري ليس حالةً مستقرة تُكتسب مرة واحدة، وإنما هو توازنٌ ديناميكي يحتاج إلى حماية مستمرة؛ وكلما اختلت موازينه، اتسعت مساحة الشك، وبرزت الهويات المغلقة، وتراجعت قنوات التبادل التي تمنح التعدد معنى إيجابيًا.

أول هذه المسارات يتمثل في **تسييس الهوية** حين تتحول الانتماءات الدينية أو الثقافية من كونها عناصر تعريف ذاتي إلى أدوات تعبئة وصراع. ففي السياقات التعددية، يمكن للخطاب السياسي أن يستثمر الاختلاف لترسيخ الشرعية أو حشد الأنصار، فيُعاد تعريف "نحن" و"هم" بصورة حادة، ويصبح الآخر رمزًا للتهديد بدل أن يكون شريكًا في المجال العام. ومع الوقت، تتراجع قيمة الاعتراف المتبادل، ويحل محلها منطق الإقصاء أو الشك، وتُغلق منافذ التفاعل اليومي التي كانت تقلل التوتر. وهنا تظهر هشاشة التعايش ليس لأن التعدد في ذاته مشكلة، بل لأن إدارة التعدد عبر خطاب تعبوي تُحوّل الاختلاف إلى صراع وجودي.

وثاني المسارات يرتبط بـ **صراع السلطة وتقلبات الحكم**. فحين تتغير موازين القوى، أو تشتد المنافسة السياسية، تصبح المؤسسات أقل قدرة على حماية المجال العام وعلى ضمان قواعد عادلة للتعايش. إنّ التعايش يحتاج إلى أطر تنظيمية ومعايير تضبط العلاقات، وحين تضعف هذه الأطر أو تُستبدل

بسياسات تمييزية أو عقابية، يصبح التعدد مصدر توتر. كما أن الصراع على النفوذ قد يؤدي إلى تضييق المجال الثقافي والمعرفي، فتتراجع أدوار التعليم والترجمة والانفتاح الفكري، وهي عناصر كانت تشكل "لغة مشتركة" بين الفاعلين. وبذلك يتعرض الحوار لضربة مزدوجة، ضربة على مستوى الثقة السياسية، وضربة على مستوى الوسائط المعرفية التي كانت تبني جسور الفهم.

أما المسار الثالث فيتمثل في **اقتصاد الخوف والأزمات الاجتماعية** .فالتعدد يصبح أكثر هشاشة في فترات الشدة الاقتصادية أو الاضطراب الاجتماعي، حيث ترتفع المنافسة على الموارد والفرص، ويبحث الناس عن تفسيرات بسيطة لأزمات معقدة. في مثل هذه اللحظات، يسهل على الخطابات الإقصائية أن تجد صدى، لأنها تقدم "كبش فداء" وتحوّل الآخر إلى سبب للأزمة. وهنا يتقاطع الاقتصادي بالرمزي: تتغذى المخاوف المعيشية على سرديات الهوية، وتصبح الثقافة ساحة لتصفية توتراتٍ أصلها اجتماعي واقتصادي. وبذلك تتقلص مساحات التثاقف اليومي، وتتحول العلاقات من التعاون إلى التوجس.

غير أنّ أخطر ما يهدد الحوار، في التجربة الأندلسية كما في واقع اليوم، هو **صراع السرديات والذاكرة** .فالذاكرة ليست مجرد تسجيل للماضي، بل هي طريقة لروايته وإعطائه معنى في الحاضر. وعندما تُبنى الذاكرة بمنطق التفوق أو المظلومية أو الثأر، يتحول التاريخ إلى أداة تعبئة، ويُستدعى الماضي لتبرير القطيعة بدل فتح أفق جديد. في هذه الحالة، لا يعود الآخر مجرد جار أو شريك، بل يتحول إلى "رمز" محمّل بذاكرة الخصومة. وتكمن خطورة هذا المسار في أنه يخلق قطيعة نفسية تسبق القطيعة السياسية إذ تصبح الكلمات والرموز مشحونة، ويُعاد تفسير الوقائع وفق منظور واحد مغلق، وتتعطل قدرة المجتمع على رؤية التعقيد.

من هنا يمكن تلخيص حدود النموذج الأندلسي في فكرة مركزية :**التعايش لا يستمر بذاته**، إنه يحتاج إلى توازن بين السياسة والمعرفة والاقتصاد والذاكرة. فإذا فقد هذا التوازن، تراجعت الوسائط التي تصنع المشترك، وبرزت القوى التي تُغذي الانقسام. وهذه الخلاصة تمهّد للمبحث الثاني، الذي ينتقل من تشخيص أسباب الهشاشة إلى صياغة شروط عملية لتحويل درس الأندلس إلى أفق

حوارٍ مستقبلي أكثر واقعية بين الشرق والغرب، يقوم على المعرفة والمؤسسات وإدارة التعدد بدل الانفعال والاستقطاب.

المبحث الثاني:

إمكانات التوظيف اليوم: شروط تحويل التجربة إلى أفق

نركز في هذا المبحث على تحويل "درس الأندلس" من مجرد استحضار تاريخي إلى أفق عملي لبناء حوار حضاري وثقافي أكثر واقعية بين الشرق والغرب. فإذا كان المبحث السابق قد بيّن أن التعايش قابل للانكسار عندما تُسيّس الهويات وتضعف المؤسسات وتتصلب السرديات، فإنّ السؤال هنا يصبح كالتالي: ما الشروط التي تجعل الحوار ممكنًا اليوم؟ وكيف ننتقل من خطاب حسن النية إلى سياسات وممارسات تُنتج معرفة متبادلة وثقة اجتماعية وقدرة على إدارة الاختلاف؟ إنّ الاستفادة من الأندلس لا تعني استنساخ سياقها، بل تعني فهم المبادئ التي دعمت التثاقف فيها، ثم إعادة صياغتها وفق معطيات العصر، الثورة الرقمية، العولمة، الهجرة، وتحوّل المجال العمومي إلى فضاء شديد الحساسية للسرديات والصور.

أول شرط لبناء الحوار هو **الاستثمار في المعرفة المتبادلة** بوصفها البنية التحتية لأي تقارب حضاري. فغياب المعرفة يُنتج الخوف، والخوف يُنتج التشويه، والتشويه يُغلق إمكانية التواصل. لذلك ينبغي أن يُفهم الحوار على أنه مشروع معرفي يبدأ من المدرسة والجامعة ومراكز البحث. ويتطلب ذلك تجديد مناهج التاريخ والفلسفة والعلوم الإنسانية بحيث تقدّم التجارب المشتركة بعيدًا عن الثنائية الاختزالية (شرق/غرب) وبعيدًا عن سرديات التفوق أو المظلومية. كما يتطلب إحياء **ثقافة الترجمة** بوصفها فعلًا حضاريًا لا نشاطًا ثانويًا، فالترجمة تُعيد توزيع المعرفة وتمنح المجتمعات قدرة على فهم الآخر من مصادره، وتقلل الاعتماد على وسطاء قد ينتجون صورًا انتقائية. ويكتمل هذا الشرط عبر توسيع التبادل الأكاديمي والمنح المشتركة ومشاريع البحث العابرة للحدود، لأن المعرفة حين تُنتج بصورة مشتركة تُصبح أكثر قابلية لتأسيس الثقة.

الشرط الثاني يتمثل في **تهذيب المجال العمومي** ومواجهة الصور النمطية وخطابات الاستقطاب، خصوصًا في الفضاء الرقمي. فالحوار لا يمكن أن ينجح إذا بقي الإعلام والمنصات الاجتماعية فضاءً لتضخيم الكراهية أو تحويل الاختلاف إلى مادة للسخرية والشيطنة. المطلوب هنا ليس رقابةً تُكمّم الأفواه، بل بناء معايير مهنية وأخلاقية للتناول الإعلامي، وتعزيز التربية الإعلامية التي تمكّن الأفراد من التمييز بين المعرفة والدعاية، وبين النقد والتحريض. كما ينبغي دعم مبادرات "السرديات البديلة" التي تُظهر تعقيد الآخر وتنوّع داخله، لأنّ تفكيك الصورة النمطية شرطٌ أولي لإعادة بناء الاستعداد النفسي للحوار. وبذلك يصبح الحوار ليس حدثًا موسميًا، بل مناخًا يوميًا يتشكل عبر اللغة التي نستخدمها في وصف الآخر.

أما الشرط الثالث فيتعلق بـ **إدارة التعدد عبر مؤسسات وقواعد واضحة** .فالتجارب التاريخية تُظهر أن التعايش لا يستمر إذا بقي قائمًا على المجاملة أو على توازنات هشة؛ بل يحتاج إلى منظومة حقوق وقوانين وسياسات تضمن المساواة في الكرامة، وتحمي المجال العام من الإقصاء، وتُرسّخ مبدأ الاعتراف المتبادل. وفي عالم اليوم، حيث الهجرة والتنوع الثقافي واقع داخل كثير من الدول، يصبح الحوار الداخلي جزءًا من الحوار الخارجي: أي أن قدرة المجتمعات على إدارة اختلافاتها داخل المدرسة والجامعة وسوق العمل تنعكس على قدرتها على بناء علاقات صحية مع الخارج. ومن ثمّ، فإنّ سياسات الاندماج، ومحاربة التمييز، وتوسيع المشاركة الثقافية، ليست قضايا اجتماعية محلية فحسب، بل هي أيضًا أدوات استراتيجية لحوار الحضارات.

الشرط الرابع هو بناء **مشاريع مشتركة** في مجالات ملموسة تُنتج مصالح متبادلة وتخلق خبرة تعاون فعلية. فالحوار يضعف حين يبقى في مستوى الأفكار العامة دون ترجمة إلى أعمال؛ ويقوى حين تلتقي المجتمعات في مشاريع علمية وثقافية واقتصادية تجعل التعاون أكثر فائدة من الصدام. ويمكن للأبحاث العلمية المشتركة، وبرامج الابتكار، والمهرجانات الثقافية، والإنتاج الفني المشترك، أن تعمل كوسائط تخلق "مساحة ثالثة" لا تُختزل في ثنائية الشرق/الغرب. فالمساحة المشتركة تتيح إعادة تعريف الهوية بوصفها تعددًا وتفاعلاً، لا جدارًا. وهذا بالضبط ما تشير إليه التجارب التثاقفية: أنَّ المصالح المشتركة والمعرفة المشتركة تُقلّلان من قابلية الاستقطاب.

ويبرز شرط خامس لا يقل أهمية، وهو **إعادة تنظيم العلاقة بالذاكرة التاريخية** .فالتاريخ، إذا قُرئ بمنطق الثأر أو التفوق، يَصنع قطيعةً رمزية تمنع أي حوار. أما إذا قُرئ بوصفه خبرة مركبة تتضمن إنجازات وأخطاء من جميع الأطراف، فإنه يتحول إلى مصدر للتعلم. لذلك يحتاج الحوار إلى ما يمكن تسميته "ذاكرة عادلة" تعترف بالآلام دون تحويلها إلى أداة تعبئة دائمة، وتعترف بالإنجازات دون تحويلها إلى أسطورة. وفي هذا الإطار، يمكن للأندلس أن تؤدي وظيفة تربوية وفكرية: أن تُعلّمنا كيف يُمكن للتعدد أن يثمر، وكيف يمكن للسياسة حين تُطلق العنان لمنطق الإقصاء أن تقوّض هذا الإثمار. إنّ تحويل الأندلس إلى سردية واحدة مغلقة يُفقدها قيمتها، بينما قراءتها بوصفها تجربة مركبة يمنحها قدرة على فتح المستقبل.

ولكي لا يبقى الحديث عامًا، يمكن اقتراح مؤشرات لقياس انتقال الحوار من خطاب إلى ممارسة: ارتفاع حجم الترجمة المتبادلة، نمو الشراكات الجامعية ومراكز البحث المشتركة، تراجع المحتوى التحريضي في الإعلام، زيادة البرامج التعليمية التي تقدم تاريخًا متعدد الزوايا، توسع المشاركة الثقافية المتبادلة، وتنامي الثقة الاجتماعية تجاه المختلف. هذه المؤشرات لا تُغني عن البعد الأخلاقي للحوار، لكنها تمنحه قابلية للتقييم والتطوير.

نخلص إلى أنَّ أفق الحوار المستقبلي بين الشرق والغرب لا يُبنى بالنداءات وحدها، بل عبر مشروع متعدد المستويات: معرفة تُنتج فهمًا، ومؤسسات تُدير الاختلاف، ومجال عمومي يُحاصر الكراهية، ومشاريع مشتركة تُحوّل التعارف إلى تعاون، وذاكرة عادلة تُنقذ التاريخ من التوظيف الصراعي. بهذا المعنى، يصبح "درس الأندلس" دعوةً إلى الواقعية: الحوار ممكن، لكنه يحتاج شروطًا؛ وهو قابل للانكسار، لكنه قابل أيضًا لإعادة البناء إذا توفرت الإرادة والأدوات.

خاتمة:

يخلص هذا المقال إلى أنّ تجربة الأندلس لا تُقدَّم بوصفها فردوسًا مفقودًا يُستنسخ، ولا بوصفها مجرد سردية صراع تُستدعى للتبرير، بل باعتبارها خبرة تاريخية مركّبة تكشف شروط إمكان حوار الحضارات والثقافات وحدود هشاشته. فقد أظهرت الأندلس، في لحظات ازدهارها، أنّ التعدد يمكن أن يتحول إلى تثاقف منتج حين تتوافر وسائط المعرفة (اللغة والترجمة والتعليم)، وحين تُدار

العلاقات الاجتماعية داخل المجال الحضري على أساس المصالح المشتركة والتفاعل اليومي، وحين توجد أطر تنظيمية تضبط المجال العام وتمنع الانزلاق نحو الإقصاء. وفي المقابل، بيّنت حدود النموذج أنّ الحوار ليس معطى ثابتًا، فهو يتراجع عندما تُسيّس الهويات، وتضعف المؤسسات، وتشتد الأزمات، وتُدار الذاكرة بمنطق التفوق أو المظلومية، فيتحول التاريخ إلى وقود للاستقطاب بدل أن يكون مادة للتعلم.

ومن ثمّ، فإنّ الرهان المستقبلي لحوار الشرق والغرب لا يمر عبر استحضار رمزي للماضي، بل عبر تحويل الدرس التاريخي إلى مشروع واقعي يشتغل على مستويات متكاملة كالمعرفة، والمؤسسات، والمجال العمومي، والذاكرة، والمشاريع المشتركة. فالحوار لا يُختزل في لقاءات بروتوكولية أو خطابات مثالية، وإنما هو بناء طويل المدى يهدف إلى إنتاج فهم متبادل وثقة اجتماعية وقدرة على إدارة الاختلاف.

وعلى هذا الأساس، يمكن صياغة جملة من التوصيات العملية:

- **إعادة بناء المعرفة المتبادلة**: دعم الترجمة في الاتجاهين، وتشجيع برامج التبادل الجامعي والبحثي، وإطلاق مشاريع مشتركة في العلوم الإنسانية والاجتماعية تعالج صور الذات والآخر بقراءة نقدية متعددة الزوايا.
- **تجديد التربية التاريخية والثقافية**: تطوير مناهج التعليم لتقديم تاريخ مركّب يعترف بالمشترك وبالاختلاف، ويُحصّن المتعلم ضد التعميمات والصور النمطية، ويعزز مهارات القراءة النقدية بدل الاستهلاك السطحي للسرديات الجاهزة.
- **تهذيب المجال العمومي والإعلامي**: تقوية التربية الإعلامية والرقمية، ودعم معايير مهنية لمحاربة خطاب الكراهية والتحريض، وتشجيع إنتاج محتوى ثقافي وفني يُبرز التعدد داخل كل مجتمع ويكسر ثنائية "شرق/غرب" الاختزالية.

- **ترسيخ مؤسسات إدارة التعدد**: تعزيز سياسات عدم التمييز والاندماج والمساواة في الكرامة داخل المجتمعات المتعددة، لأن الحوار الخارجي يبدأ من قدرة المجتمعات على إدارة اختلافاتها داخليًا ضمن قواعد عادلة وواضحة.

- **بناء مشاريع تعاون ملموسة**: نقل الحوار من مستوى الشعارات إلى مستوى الإنجاز عبر مبادرات مشتركة في الثقافة والعلوم والابتكار والاقتصاد، بما يخلق مصالح متبادلة وخبرات تعاون تقلل فرص الاستقطاب.

- **اعتماد "ذاكرة عادلة" بدل "حروب الذاكرة"**: تشجيع مقاربات تاريخية تعترف بالآلام دون تحويلها إلى ثأر دائم، وتعترف بالإنجازات دون تحويلها إلى أسطورة؛ فقراءة التاريخ على نحو نقدي متوازن شرطٌ لتأمين مستقبلٍ أقل توترًا.

ختامًا، يبيّن نموذج الأندلس أنّ حوار الحضارات ممكن حين يُبنى على معرفة ومؤسسات وثقة، وأنه ينهار حين تتحكم به السياسة الهوياتية وصراع السرديات. لذلك فإنّ التحدي الحقيقي اليوم ليس في إعلان الرغبة في الحوار، بل في تصميم شروطه وتحويله إلى ممارسة مستدامة تقاس نتائجها وتُراجع أدواتها. وبقدر ما تُستعاد الأندلس تجربة للتعلم لا كأداة للتعبئة، يصبح الماضي رافعة لفهم الحاضر وفتح أفقٍ حضاري مشترك للمستقبل.

Dr. Fourali Yasmina/ Dr.Aliouane Fatiha

La réception de la chanson kabyle : art, langage et communication universelle, Cas de l'œuvre d'Idir

The Reception of Kabyle Song: Art, Language, and Universal Communication — The Case of Idir's Work

تلقي الأغنية القبائلية: الفن واللغة والتواصل الكوني - دراسة في أعمال إيدير

Dr. FOURALI Yasmina, docteure en littérature amazighe, Département de Langue et Culture Amazighes, Université Akli Mohand Oulhadj, Bouira, lgérie,
E-mail : y.fourali@univ-bouira.dz.
Dr.ALIOUANE Fatiha, docteure en (arts, imaginaires et patrimoine), Faculté des lettres et des langues, Université Mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou, Algérie, E-mail : fatihaaliouane2015@gmail.com.

Résumé :

La chanson kabyle, et plus particulièrement l'œuvre d'Idir, s'inscrit dans un contexte social et culturel particulier. Elle reflète les réalités, les valeurs et les luttes d'un peuple profondément enraciné dans son histoire et lié à un patrimoine historique. À travers ses compositions, Idir puise dans la mémoire collective pour exprimer une identité culturelle forte, tout en dépassant ce cadre local pour atteindre un public large universel. À titre d'exemple, la chanson « A baba-inu ba » figure parmi les œuvres les plus symboliques du répertoire du chanteur. Traduite en plusieurs langues (arabe, espagnol, catalan, breton, grec, etc.), cette chanson a permis de toucher un public élargi, favorisant ainsi une diffusion interculturelle importante. Ainsi, pour mieux contourner ce contexte, nous avons formulé la question centrale suivante : *Comment la chanson kabyle, à travers l'œuvre d'Idir, parvient-elle à transcender les frontières linguistiques et culturelles pour s'inscrire dans un dialogue interculturel et une dynamique de communication universelle* ? Pour répondre à cette problématique, cette étude adopte une approche pluridisciplinaire combinant la sociologie de la littérature et une analyse centrée sur la réception esthétique et interculturelle. Cette double approche permet d'appréhender la chanson à la fois comme une production artistique et comme un fait social inscrit dans un processus de communication. L'objectif visé est de souligner que la chanson kabyle, comme pratique artistique, est aussi porteuse de valeurs universelles et que l'œuvre d'Idir joue un rôle central dans la transmission du patrimoine culturel tout en favorisant l'interculturalité du message. Enfin, le résultat

attendu, est de montrer que l'œuvre d'Idir, en mettant la chanson kabyle comme moyen de communication, dépasse le cadre d'une simple expression artistique pour devenir un véritable vecteur de communication interculturelle.

Mots clés : Chanson, œuvre d'Idir, art et communication, réception, dialogue interculturel.

Abstract:

The Kabyle song, particularly through the repertoire of Idir, is situated within a distinct social and cultural framework. It reflects the realities, values, and struggles of a population characterized by its profound ancestral roots and cultural heritage. Through his compositions, Idir leverages collective memory to express a strong cultural identity, while simultaneously transcending local boundaries to reach a broad and universal audience. For instance, the song A Baba-Inu Ba stands as one of the most symbolic pieces in the artist's repertoire. Translated into several languages including Arabic, Spanish, Catalan, Breton, and Greek, this masterpiece has reached an extensive international public, thereby facilitating significant intercultural exchange. To explore this context, we have formulated the following central research question*: How does the Kabyle song, through Idir's work, go beyond linguistic and cultural frontiers to engage in an intercultural dialogue and a dynamic of a universal communication process*? To answer this question, this study adopts an interdisciplinary approach combining the sociology of literature with an analysis focused on aesthetic and intercultural reception. This dual methodology allows to understand the song both as an artistic creation and as a social fact embedded within a communication processes. The aim of this research is to highlight that the Kabyle song is not only an artistic practice but also a carrier of universal values, and that Idir's work plays an important role in preserving cultural heritage while promoting intercultural understanding. Finally, the study demonstrates that Idir's work moves beyond simple artistic expression to become a genuine vehicle for intercultural communication.

Keywords: Song, Idir's work, art and communication, reception, inter cultural dialogue

Dr. Fourali Yasmina/ Dr.Aliouane Fatiha

الملخص:

تندرج الأغنية القبائلية، ولا سيما أعمال الفنان إيدير، ضمن سياق اجتماعي وثقافي خاص، إذ تعكس واقع مجتمع متجذّر في تاريخه ومرتبط ارتباطًا وثيقًا بتراثه الثقافي. ومن خلال أعماله الفنية، يستثمر إيدير الذاكرة الجماعية للتعبير عن هوية ثقافية قوية، مع قدرته في الوقت ذاته على تجاوز هذا الإطار المحلي للوصول إلى جمهور واسع ذي بعد إنساني كوني.

وتُعدّ أغنية «A baba-inu ba»من أبرز الأعمال الرمزية في رصيده الفني، حيث تُرجمت إلى عدة لغات (العربية، الإسبانية، الكتالانية، البريتونية، اليونانية وغيرها)، مما أسهم في توسيع دائرة انتشارها وتعزيز حضورها في فضاءات ثقافية متعددة، وبالتالي دعم التفاعل والتبادل بين الثقافات.

وانطلاقًا من هذا المعطى، تطرح الدراسة الإشكالية المركزية الآتية: كيف استطاعت الأغنية القبائلية، من خلال أعمال إيدير، أن تتجاوز الحدود اللغوية والثقافية لتندرج ضمن حوار بين ثقافي وتؤسس لدينامية تواصل كوني؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، تعتمد الدراسة مقاربة متعددة التخصصات تجمع بين سوسيولوجيا الأدب وتحليل قائم على التلقي الجمالي والتفاعل بين الثقافات. وتتيح هذه المقاربة المزدوجة النظر إلى الأغنية بوصفها إنتاجًا فنيًا من جهة، وظاهرة اجتماعية تندرج ضمن عملية تواصلية من جهة أخرى.

وتهدف الدراسة إلى إبراز أن الأغنية القبائلية، بوصفها ممارسة فنية، تحمل في طياتها قيماً إنسانية كونية، وأن أعمال إيدير تؤدي دورًا محوريًا في نقل التراث الثقافي وتعزيز البعد التواصلي بين الثقافات. كما تسعى إلى بيان أن هذه الأعمال تتجاوز حدود التعبير الفني لتغدو وسيلة فعالة للتواصل بين الثقافات وترسيخ قيم الحوار والتفاهم.

الكلمات المفتاحية :الأغنية؛ أعمال إيدير؛ الفن والتواصل؛ التلقي؛ الحوار بين الثقافات.

Dr. Fourali Yasmina/ Dr.Aliouane Fatiha

Introduction :

La chanson est bien plus qu'un simple texte : elle est à la fois musique, émotion et langage universel. Elle touche directement l'âme humaine, au-delà des mots et des frontières linguistiques. La chanson kabyle, et plus particulièrement l'œuvre poétique chantée d'Idir, s'inscrit dans un contexte social et culturel particulier. En reflétant des réalités, des valeurs et des luttes d'un peuple enraciné dans l'histoire et intimement lié à son patrimoine historique. L'œuvre d'Idir s'ancre profondément dans l'histoire du peuple kabyle-berbère, en reflétant ses valeurs, ses traditions, son héritage d'un patrimoine millénaire et transcende les frontières pour toucher un public universel. A titre d'exemple, sa chanson « A baba-inu ba » est l'une des plus célèbres dans le monde amazigh et universel. Elle a été traduite à plusieurs langues différentes (en arabe, grec, Espagnol, Catalon, en Breton, etc.). La traduction a permis à cette chanson de toucher un horizon d'attente large et international et de transcender les frontières culturelles et notamment linguistiques. Le chanteur Idir de son vrai nom Cheriet Hamid (1949-2020), s'est engagé dans la chanson kabyle-berbère avec une œuvre très riche et versifiée. A travers ses mélodies et ses paroles, il vise en particulier à protéger son patrimoine, défendre une légitimité historique, traditionnelle et identitaire tout en favorisant une communication universelle.

À travers une analyse discursive et culturelle de l'œuvre emblématique artistique et culturelle d'Idir, cette contribution analyse la chanson kabyle comme une pratique artistique performative, où la langue, la musique comme art participent conjointement à la construction du sens. Elle montre également comment la réception de l'œuvre d'Idir par des publics non kabylophones confirme le rôle de l'art musical comme médiateur du dialogue interculturel et comme outil de rapprochement entre les peuples. Ainsi, pour mieux contourner ce contexte, nous avons formulé la problématique suivante : *Comment la chanson kabyle, à travers l'œuvre d'Idir, parvient-elle à transcender les frontières linguistiques et culturelles pour s'inscrire dans un dialogue interculturel et une dynamique de communication universelle ?*

Afin de pouvoir répondre à ces questions, nous combinons sociologie de la littérature avec une analyse centrée sur la réception esthétique dont

l'interculturelle. La première s'attache à analyser les mécanismes de réception, de circulation et de reconnaissance de l'œuvre d'Idir auprès de publics diversifiés, tandis que la deuxième s'intéresse à la manière dont des publics issus de cultures différentes s'approprient l'œuvre. Cette double dimension nous permet d'appréhender la chanson, d'une part comme une production artistique, et d'une autre part comme un fait social inscrit dans des dynamiques de communication universelle.

1- L'œuvre d'Idir et sa dimension patrimoniale et universelle :

Le chanteur Idir de son vrai nom Hamid Cheriet, né en 1949 à Aït Lahcène dans la Wilaya de Tizi-Ouzou en Algérie. L'œuvre poétique d'Idir est née dans des conditions culturelles et sociales si difficiles. Idir a grandi dans une famille très conservatrice. Attachés aux traditions, ses parents ne voulaient pas que leur fils devienne chanteur, pour eux chanter n'était pas une profession noble. Ils voulaient qu'il suive ses études en science, d'ailleurs il a été orienté vers la géologie. Idir est rentré par hasard dans le monde de la musique vers les années 1970.

Idir dès ses débuts, montre un penchant pour la chanson populaire, inspirée de la tradition orale kabyle. Ce choix s'inscrit bien dans une mission celle de la transmission et de la valorisation du patrimoine immatériel. Il voulait faire connaitre, faire voyager sa culture et sa langue en l'occurrence dans un monde plus large. La relation que veut tisser ce chanteur est : « *Une relation d'appartenance le rapproche étroitement de sa communauté kabyle, algérienne par les mots kabyles puiser du fin fond de la culture berbère et de tous ceux qui partagent les mêmes revendications, à savoir toutes les libertés opprimées par une longue empruntée le français qu'a de la chanson pourquoi cette pluie* » (Boukerchi et al., 2023). Idir ne se contente pas de relater un ensemble d'histoires par les seuls mots, mais il fait de sorte que la musique - sous forme de chanson écoutée sous un fond musical - soit elle-même un récit. Chaque chanson, par ses mélodies et interprétations spécifiques, devient un conté musical, où l'émotion et le symbolique s'étendent pour transporter l'auditeur bien au-delà des paroles. Ces chansons renvoient spontanément à ces grandes et belles veillées où l'on racontait le monde avec des contes et des énigmes. L'auditeur se sent emporté dans un monde merveilleux où se tissent de différentes relations humaines. Toutes

ces histoires : « *expriment une expérience humaine commune, elle peut être différente d'une société à une autre en rapport avec le milieu naturel qui l'entoure, mais elle se rencontre dans sa globalité à l'idée de sauvegarder l'inconscient collectif, à partir des points de vue esthétiques citées dans des formes symboliques* » (Louise Van Frang, 1990 : 15). Ainsi les chansons, loin d'être un simple art narratif, devient un vecteur important de préservation et de transmission du patrimoine.

2- Le rôle de la chanson kabyle dans la préservation du patrimoine amazigh :

L'attachement du chanteur d'Idir à la tradition orale, n'est nullement le fruit d'un hasard, il fait au contraire l'objet de soins consultants dans le processus de valorisation d'un patrimoine culturel immatériel mais surtout humain : le conte, les proverbes et les énigmes. Ces textes visent au perfectionnement de l'individu au sein de sa société et à la transmission d'une mémoire. La société kabyle ou amazighe de façon générale, est régie par des règles et des interdits liés à des circonstances précises qui déterminent l'ancrage de l'individu dans son oralité. Ces genres oraux sont devenus sacrés, d'une valeur performative qui assure à la fois l'efficacité de la transmission et ancrage identitaire. Si le conte est raconté la nuit, Idir redéfini son espace et son temps en chantant le jour sur une scène moderne, mais la fonction peut paraitre la même, c'est : « *aider le jour à succéder à la nuit : une sorte de naissance ; faire sortir la clarté de l'obscurité […]* » (Calame Griaule, 1986 :16). Le chanteur Idir a fait des arrangements et les adapte au milieu moderne selon le besoin et la mode et de cette façon, il crée des variations et actualise ainsi les versions anciennes avec de nouvelle péripétie (changement subit de situation dans une action dramatique) avec des thèmes puisés dans un fond populaire. La chanson, en tant que fait social, opère comme un levier de mémoire collective, s'inscrivant ainsi dans un flux plus large qui obéit à la dynamique générale du développement des civilisations. L'ajout de la musique transforme ces récits en une expérience artistique complète, où se mêlent techniques, arts, idées et des sentiments incessants, qu'il transmet avec des expressions puissantes. Puis, cette production « la chanson » ; bien façonnée, entre dans la circulation générale et c'est précisément parce que : « *La collectivité s'en sert si elle le juge bon, sans s'occuper du nom du graveur, dont seuls s'inquiètent les savants, les artistes et les collectionneurs*

» (A. Van Gennep, 1910 : 7-8). L'œuvre prend place dans la mémoire collective indépendamment de l'identité de l'auteur. Ce qui compte pour le grand public, c'est la force de l'objet lui-même, tandis que seuls les spécialistes s'intéressent aux détails, les sources, variations de versions ou autres.

L'œuvre poétique chantée d'Idir ne s'arrête pas uniquement au plan musical et performatif, elle révèle un art qui vise une mission claire et noble. Sa fonction fondamentale permit une meilleure visibilité de la culture, de la tradition et de l'identité amazighe. A partir d'un fond littéraire oral traditionnel et culturel, il a su inscrire les paroles kabyles dans leurs dimensions amazighe-algérienne dans une nouvelle ère moderne et universelle. Il a déployé de nouvelles méthodes et mélodies harmonisées pour donner naissance à une musique kabyle moderne qui touche à l'interculturel. Idir croyait en la capacité du verbe kabyle, tout conscient de sa mission pour la sauvegarde de la mémoire, la réhabilitation du patrimoine oral immatériel ; il ne voulait pas que les choses soient falsifiées ou que sa langue soit oubliée. Par la musique, il a su redonner vie aux histoires et les faire vivre comme dans le réel. Le chanteur Idir a bien travaillé ses textes et sa musique de façon à bien faire passer ses messages dans la société et à exercer de l'influence sur son public. Il a fait usage d'un langage particulier pour tisser des relations humaines avec des actions accomplies par divers personnages : humain et animaux. Certains chercheurs ont posé plusieurs questions sur l'avenir de la tradition orale et de sa littérature (chants, contes, proverbes, ...) : « *Le maintien de la tradition orale, tout comme sa crédibilité sont liées à certaines structures sociales dont on sait qu'elles sont actuellement menacées de disparition*» (Chevrier, 1986 : 30). Aujourd'hui, les nouveaux médias modernes ont insufflé une nouvelle vie à cette tradition, en lui assurant une continuité par la fixité. Et c'est ainsi que le chanteur lui a donné une identité nouvelle sous le titre : « une tradition toujours vivante ».

3. La chanson d'Idir comme acte de communication :

La chanson utilise des procédés propres à la littérature, tels que les images poétiques, les métaphores et la narration. À ce titre, elle peut être considérée comme un phénomène à la fois littéraire et social, dans la mesure où elle repose sur un acte de communication qui engage simultanément le langage et

la société. Comme s'entendent à l'expliquer A. Vaillant (2014 :251) et A. Viala, (1993 : 149) que toute création littéraire répond à une fonction essentielle de communication, où le texte devient un objet de partage qui met en relation un auteur et un récepteur. Cette dimension, selon R. Escarpit : « *implique un échange de signes et une compréhension commune établie entre l'émetteur et le récepteur* » (1973 : 5). Dans le cas des chansons d'Idir, cet acte de communication s'inscrit dans la transmission d'une tradition orale, rendu accessible à un public large. À travers elles, il instaure un rapport direct avec ses auditeurs, transformant ainsi la parole poétique en un espace d'échange, de mémoire et de reconnaissance culturelle. Dans cette perspective, la chanson d'Idir ne se limite pas à un simple échange artistique, mais s'inscrit dans un système de communication plus large, ancré dans des codes culturels partagés. Conscient des valeurs ancestrales véhiculées par les différentes formes littéraires telles que le conte, les devinettes ou encore les énigmes, Idir s'adresse à un public capable d'en saisir les significations implicites. Comme le souligne A. Vaillant : « *la communication littéraire, étant constituée de signes linguistiques, parle toujours de quelque chose. Tout texte, indifféremment de sa nature générique, engage une vision du monde, implique un discours du réel* […] » (2014 : 252).

Ainsi, les chansons kabyles d'Idir véhiculent une véritable vision du monde. Elles donnent à voir une société à la fois attachée à ses traditions et traversée par des transformations contemporaines, permettant aux auditeurs, quels que soient leurs horizons, de s'y reconnaître ou d'y projeter leur propre expérience. Cependant, la communication ne saurait être réduite à un simple échange direct entre un émetteur et un récepteur, car c'est : « *un processus complexe fonctionnant à travers un certain nombre d'appareils dont les médias ne sont que la partie technologique* » (Kherdouci, 2017 : 115). Dans ce cadre, la diffusion de l'œuvre d'Idir dépasse le cadre local pour s'inscrire dans un espace culturel élargi. Comme le souligne Abderrezak Dourari : « *Toute manifestation culturelle peut être perçue comme un processus de communication* », (Cité par Tabi-Kouidri, 2011 :128). L'œuvre d'Idir illustre pleinement cette idée : elle devient un vecteur privilégié de transmission, de reconnaissance et de dialogue, à travers lequel une culture particulière accède à une portée universelle. Pour faire vivre la culture amazighe revient à contribuer à la survie du groupe qu'elle caractérise. Comme l'affirme P.

Bourdieu : « *le fait que les gens croient qu'un groupe existe, luttent pour qu'il existe, contribue à le faire exister* » (Tabti- Kouidri, 2011 :183). Dans cette perspective, la chanson kabyle apparaît comme un véritable moyen de communication sociale, à travers lequel se construisent et se diffusent des représentations collectives. Elle ne se limite pas à une expression artistique, mais devient un espace où s'accommodent une mémoire, une identité et une vision du monde. L'œuvre d'Idir illustre pleinement cette fonction. À travers ses chansons, il transmet un héritage culturel tout en rendant visible une identité parfois marginalisée, participant ainsi à sa reconnaissance et à sa légitimation. La chanson devient alors un lieu d'échange entre le chanteur et son public, où se construit un sentiment d'appartenance partagé. Par ailleurs, cette dimension communicationnelle s'accompagne d'une ouverture linguistique, qui permet à son message de dépasser les frontières culturelles.

Dans le prolongement de cette approche communicationnelle, la réception de l'œuvre dépend également d'une certaine adéquation entre la vision de l'auteur, son monde social et celui du public car : « *le monde social dans lequel l'agent évolue se doit d'être vécu comme 'compatible' avec cette vision du monde dont le texte dit la vérité* » (Leclercq et All, 2015 :186). Autrement dit, si l'auteur ne partage pas, au moins en partie, un horizon culturel commun avec ses destinataires, le message risque d'être mal interprété. Cette idée explique la manière dont les chansons d'Idir parviennent à installer un rapport puissant avec leur public, en s'appuyant sur des référents culturels et symboliques partagés. Enfin, cette relation entre création et réception s'inscrit dans un cadre plus large, celui de la conjoncture sociale et culturelle, qui influence directement l'élaboration de l'œuvre. Comme le souligne C. Leclercq : « *la conjoncture sociale et culturelle conditionne plus que la réception : le contenu de l'œuvre elle-même* » (2015 :187). Ainsi, les chansons d'Idir apparaissent comme le produit d'un contexte spécifique, tout en étant capable de dépasser ce cadre pour atteindre une portée universelle.

3. Réception interculturelle de l'œuvre poétique chantée d'Idir :

Il est souvent avancé que l'existence véritable d'une œuvre est construite à travers sa réception. Les théories de la réception ont profondément renouvelé les études littéraires et musicales en montrant que l'appréciation d'une œuvre

ne dépend pas uniquement de sa création, mais aussi de la manière dont elle est reçue par le public. La réception d'une œuvre est importante car elle : « *détermine la satisfaction ou la non satisfaction du public par rapport à l'œuvre ; d'autre part, dans le domaine de la musique et de la chanson, elle permet de reconnaitre et de distinguer des artistes prolifiques* » (Kherdouci, 2017 :14). Ainsi, la perception du public, et en particulier la réception interculturelle, permet de mesurer l'impact réel d'une création, puisqu'en se diffusant dans divers contextes, elle s'inscrit dans une dynamique universelle. Bien que, la chanson circule dans le cadre du public, la réception interculturelle qu'elle suscite dépasse les frontières, et c'est là que l'université et notamment les institutions culturelles interviennent pour analyser ces pratiques, valoriser les échanges, faciliter leur diffusion et renforcer ainsi leur reconnaissance institutionnelle.

La réception d'une œuvre d'art constitue aujourd'hui un champ d'étude majeur des sciences humaines et sociales, en particulier au sein de la sociologie de la littérature. Elle s'impose comme un domaine de recherche autonome, centré sur l'étude des relations entre les œuvres et leurs publics. Cette approche révèle des dynamiques importantes et même complexes de la vie de l'œuvre, qu'elle soit littéraire ou une œuvre d'art. Elle permet de révéler les caractéristiques sociales et notamment culturels qui orientent la réception et contribuent à la construction de la valeur symbolique des œuvres dans le champ de l'art : « *Désormais, la réception est envisagée comme un objet d'analyse à part entière* » (Sayre, 2001 :97). Plus qu'un simple exercice d'art, de chanter ou de jouer sur un instrument de musique, l'œuvre poétique chantée d'Idir s'inscrit aujourd'hui dans une dynamique de revendications culturelles et sociales. Elle donne à voir des récits traditionnels mais collectifs, des mémoires longtemps occultées et des configurations identitaires plurielles, tout en explorant des thématiques contemporaines mais surtout communes telles que l'amour et le rêve des transformations sociétales pour le meilleur.

En rendant perceptibles des voix jusque-là marginalisées, Idir contribue à l'enrichissement du paysage algérien et amazigh, tout en affirmant sa singularité culturelle, non exempte toutefois de tensions et de contraintes. Il invite à réfléchir sur la condition humaine dont l'homme, de façon générale, est responsable de son bonheur. Par la force de sa musique, de ses mots et

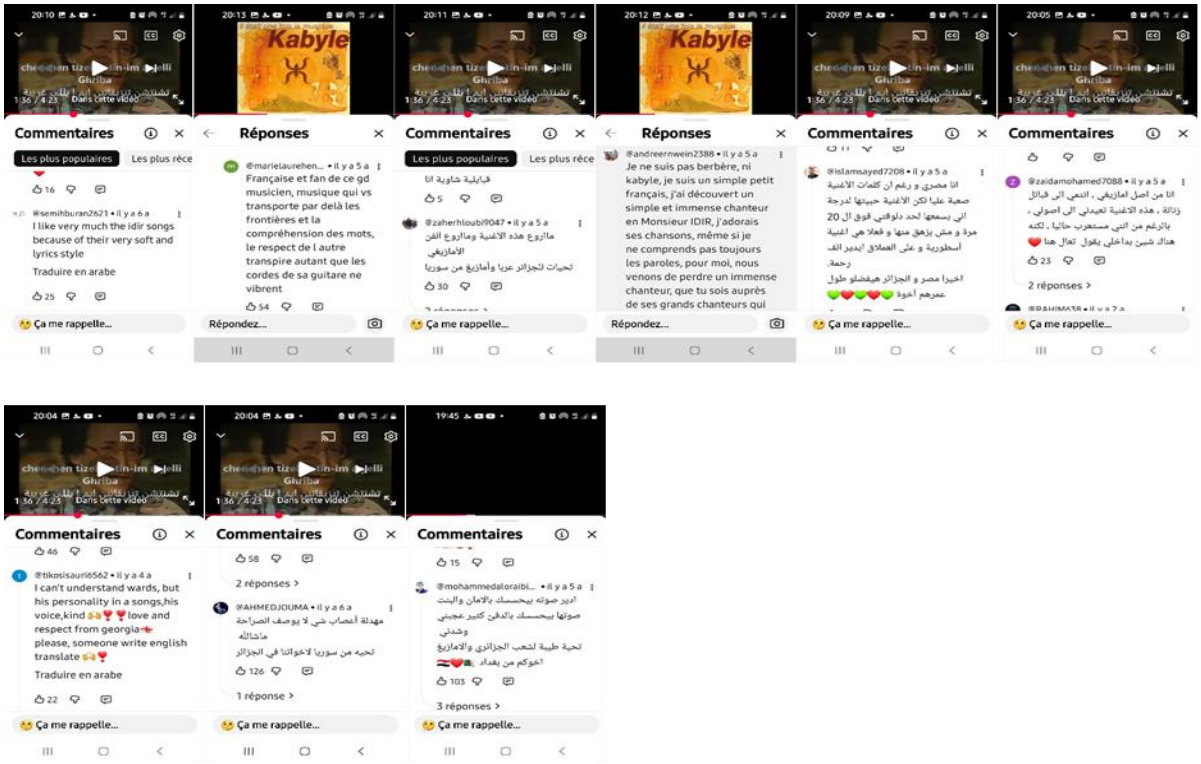
leurs portées symbolique, il dépasse la culture kabyle pour toucher à un espace culturel plus large en décrivant une sensibilité humaine partagée. C'est à travers la langue (kabyle-amazigh-français), les thèmes universels (l'amour, la fraternité, l'union, etc) et la musicalité de ses chansons que le chanteur appelle à une communication interculturelle. La réception interculturelle consiste à analyser la manière dont l'œuvre d'Idir est perçue par des publics issus de différentes cultures. C'est dans cette perspective que nous allons nous intéresser à la façon dont ses chansons sont accueillies, en mettant en évidence trois niveaux d'analyse : la musique comme vecteur universel, la traduction et l'adaptation comme médiateurs interculturels, et enfin, les thèmes universels de ses chansons.

3.1. La musique comme vecteur universel :

La musique d'Idir s'ouvre au monde, même ceux qui ne comprenne pas le kabyle, peuvent ressentir la chaleur du foyer, l'espoir, l'amour, la joie, la paix et notamment la nostalgie du pays quitté. À travers ce prisme, la chanson kabyle apparaît non seulement comme une forme artistique, mais aussi comme un phénomène social qui participe à la construction d'identités collectives et à l'établissement de passerelles entre cultures. La musique agit comme un langage universel : même lorsque les paroles ne sont pas comprises, ce sont les mélodies, les rythmes et l'interprétation qui transmettent des émotions accessibles à tous. Ainsi, la première dimension de cette réception est l'émotion musicale. Pour illustrer cela, nous avons choisis comme exemple la chanson *Baba-inou ba* qui a été écoutée et appréciée bien au-delà de la Kabylie, de l'Algérie et du monde amazigh et s'est diffusée à l'échelle mondiale.

Le titre de la chanson A baba-inou ba composé de quatre éléments : « A » qui introduit l'adresse, « Baba » qui signifie « papa », « inou » qui veut dire « mon » et « ba » dimunitif affectueux de papa (qui exprime tendresse et parfois douleur). Littéralement, on pourrait dire : ô mon papa, pa (bien aimé). Après avoir clarifié la structure du titre, nous avons analysé une série de neuf (9) commentaires sur YouTube, relatifs à la chanson « A Baba-inou ba », provenant de divers pays tels que la France, Syrie, Égypte, Tunisie, Jordanie et Géorgie

Dr. Fourali Yasmina/ Dr.Aliouane Fatiha



Nous avons remarqué que cette diversité géographique reflète également une diversité culturelle. Ainsi, c'est dans cette pluralité de réaction, issues de ces différents contextes, que convergent les émotions et les interprétations, enrichissant l'œuvre d'une portée véritablement universelle. Ces commentaires reflètent l'impact réel et direct de la chanson sur les auditeurs, qui témoignent, de façon très particulière, de l'empreinte émotionnelle que la musique a laissée en eux. Chacun d'eux a exprimé à sa façon comment cette chanson a résonné en lui, en lui apportant des émotions, des souvenirs ou une connexion universelle. Cela nous a conduit à distinguer trois types de réceptions selon ces espaces : En France et en Syrie, les auditeurs soulignent la douceur, la sérénité de la voix et de la musique. En Jordanie et en Géorgie, les commentaires insistent sur le charisme de l'artiste et la paix que sa musique transmet. En revanche, en Égypte et en Tunisie, ils évoquent une profonde nostalgie, ressentie même sans comprendre la langue. Cette nostalgie trouve sa source dans les liens historiques et culturels avec le monde amazigh, car ces pays sont marqués par l'exil, les déplacements et la

mémoire collective, et c'est dans la musique qu'ils trouvent un écho à leur propre histoire.

La mélodie et l'interprétation d'Idir portent une charge émotionnelle qui, par-delà les mots, crée un langage universel direct. Même si les auditeurs ne comprennent pas les paroles, la musique les touche et suscite une identification profonde. Ces observations montrent que la musique d'Idir agit comme un véritable vecteur universel de connexion, faisant ressentir aux auditeurs un sentiment d'appartenance à une même culture. De cette manière, la musique d'Idir crée un véritable lien entre les auditeurs, grâce à la force de l'émotion.

3.2. Traduction et adaptations comme médiateurs interculturels :

La réception interculturelle de l'œuvre d'Idir ne se limite pas à l'émotion musicale. Elle passe également par la traduction et les adaptations de ses chansons. En effet, certaines de ses œuvres ont été traduites dans plusieurs langues notamment la chanson *Baba-inou ba*, ce qui permet à des publics non kabylophones d'accéder au sens profond des paroles. Dans certaines vidéos, on voit Idir chanter en kabyle, tandis que les génériques sont traduits dans d'autres langues, comme le français ou l'arabe. Ces supports visuels, rendus possibles par les moyens électroniques actuels, facilitent l'accès à l'universalité de l'œuvre. En reliant musique et traduction, ils renforcent l'interculturalité, permettant à des publics divers de se connecter émotionnellement et intellectuellement, au-delà des barrières linguistiques. Dans certaines vidéos où Idir chante en kabyle, les génériques portent des traductions en français, arabe ou anglais, permettant au public non kabylophone, de comprendre le sens profond des textes. Cela a permet à *Baba-inou ba* de continuer à toucher les publics internationaux, grâce à ces traductions qui transmettent le message émotionnel.

Un autre aspect essentiel de la réception interculturelle réside dans les adaptations. En effet, plusieurs chansons d'Idir ont été reprises, réinterprétées ou traduites dans d'autres langues et styles musicaux. Cela montre que son œuvre n'est pas figée : elle circule, évolue et s'adapte à des contextes culturels variés. Cette dynamique est particulièrement visible à travers ses nombreuses collaborations avec des artistes internationaux, tels que Manu Chao, Maxime Le Forestier, Karen Matheso, mais aussi avec des

figures majeures de la chanson francophone comme Jean-Jacques Goldman et sa collaboration symbolique avec Charles Aznavour en interprétant la Bohème dans une version en kabyle. À travers ces rencontres artistiques, ses chansons ont été réinterprétées, enrichies et ouvertes à de nouveaux publics. Ces collaborations ne relèvent pas seulement d'un échange musical : elles participent à une véritable circulation interculturelle, où différentes traditions se croisent, se transforment et se complètent. Ainsi, l'œuvre d'Idir devient un espace de dialogue entre les cultures, tout en conservant son ancrage dans la tradition kabyle.

3.3. Thèmes universels des chansons d'Idir :

Au-delà des aspects précédents de l'œuvre poétique chantée d'Idir à savoir la musique, les traductions et les adaptations, la portée interculturelle des chansons d'Idir repose sur la présence des thèmes universels. Ces derniers permettent aux publics issus de diverses cultures de se reconnaitre dans ces chansons, en surpassant les frontières linguistiques et culturelles.

La chanson *baba-inu ba*[1]**,** écrite par le poète Ben Mohamed, est une histoire inspirée d'un conte traditionnel kabyle, chantée sous forme d'un dialogue entre le père « Baba-inou ba » et la fille « Ghriba ». L'histoire mêle le réel et l'imaginaire, en associant le tragique et le merveilleux à travers le récit d'une jeune fille armée de courage pour venir au secours de son père puni et menacé par un ogre. L'histoire met en scène une jeune fille, une figure paternelle protectrice et un univers familial traversé par la peur, mais aussi par l'amour et la solidarité. La relation entre la fille et le père exprime un attachement familial profond, fondé sur la responsabilité et l'entraide, des réalités partagées dans toutes les cultures du monde. Dans ce contexte, la chanson reconnait le rôle central du père dans la protection qui elle aussi assure continuité de la vie. La porte que demande la fille à son père de la lui ouvrir « ttxil-k lli-yi-in tabburt / s'il te plait ouvre moi la porte », peut être lue comme une image symbolique de l'accès à la mémoire familiale, à la transmission et à l'intégration dans la communauté. Ouvrir c'est aussi intégré le monde parental qui reste marqué par une organisation sociale dominée par le système patriarcal. Cette signification s'inscrit largement dans la

[1] https://youtube.com/watch?v=UwdGUu7U-xM&si=mbmeGgBzX4F6mgLW

représentation de la société kabyle traditionnelle, où la chanson d'Idir puise : « *son originalité et son universalité dans une métropole de douleur, elle nous fait voyager dans une société où l'autorité patriarcale règne en maître et où les conditions de vie sont aussi ardues que pénibles en période hivernale* ». (Ben Boudjema, 2020 : 211-214). Idir a redéfini cette histoire en gardant toujours ce lien familial, et en faisant de ce rêve idéaliste une réalité vécue. La figure du père, malgré la punition infligée socialement, reste fidèle à son essence biologique. Malgré cette distance sociale, la fille s'efforce toujours de maintenir cette relation inébranlable avec son père en prenant soin de lui. Cette scène transmet les valeurs d'un pouvoir symbolique qui est d'abord biologique, en incarnant la résilience et le lien indéfectible avec la communauté. Cette image est renforcée, dans la chanson, par la présence de la figure des grands-parents : « amɣar yettel deg ubernus/ le grand-père enveloppé dans son burnous ». Cette image reflète le respect de la hiérarchie sociale traditionnelle, où chaque membre occupe une place bien déterminée au sein de la famille. Le grand-père qui symbolise la sagesse, reste en retrait, tandis que le père (son fils) prend la relève pour assumer la responsabilité matérielle. Parallèlement, la grand-mère, entourée de ses petits-enfants « arrac zzin-d i temɣert / les enfants rassemblés autour de la vielle», symbolise l'espace de la transmission orale en suggérant des récits merveilleux. La mère, quant à elle, s'inscrit dans la tâche domestique (Azeṭṭa/le tissage) porteuse de valeurs ancestrales. Ces éléments, traduisent la continuité culturelle et la transmission des savoirs, notamment à travers des espaces symboliques comme le brasero « kanoun », lieu central du foyer (Fourali, 2014 :91-99). À la fois source de chaleur et espace de parole féminine « grand-mère », il devient un lieu privilégié de narration et de liberté, où la mémoire collective se perpétue. Bien que ces éléments renvoient à une organisation familiale élargie, caractéristique des sociétés traditionnelles, mais dépasse ce cadre pour atteindre une portée universelle. Ainsi, même si l'organisation des tâches et des rôles peuvent varier selon les contextes, les symboles de protection, de solidarité familiale et notamment de transmission demeurent universels, offrant un écho émotionnel qui dépasse toutes les frontières. La chanson *A baba-inou ba* d'Idir permet une voix à une société et révèle l'existence d'un peuple amazigh capable de traduire une vision du monde et une expérience collective spécifiques. Elle montre comment les traditions, porteuses de patience et de valeurs

humanistes, reflètent à la fois une réalité sociale distincte et des interrogations existentielles communes. Par le récit de cette chanson, se conçoit une forme de solidarité implicite face aux souffrances et aux épreuves.

Dans une autre chanson « Tamacahut n tsekkourt[2] / le conte de la perdrix », Idir explore de la même manière, des thèmes similaires pleins d'émotion et de mécanismes d'identifications qui dépasse aussi le cadre culturel local pour toucher un public universel. Le texte structure une fable animalière qui transmet une expérience humaine profonde à travers la symbolique des oiseaux (l'aigle/ Lbaz) qui révèle la force, l'élévation et notamment la liberté. L'individu aspire toujours à dépasser toutes contraintes, à atteindre ses aspirations et se libérer des contraintes de la société. Il identifie la profondeur du ciel, de la terre et de l'intelligence humaine caractérisée dans le petit. Seulement, avec ses trois enfants, il évoque trois attitudes très différentes face aux épreuves de la vie. Que la réussite ne se limite pas à la nature de la personne, mais aussi à son intelligence et sa stratégie pour pouvoir s'adapter aux apparences du monde qui l'entourent (les voisins). Cela est identifié chez le petit fils, ce n'est pas par son jeune âge mais c'est par le nombre d'expériences que ses frères ont passé : l'humain doit apprendre des expériences passées. En fait, on retrouve dans ce conte, comme dans d'autres contes à travers le monde, cette figure universelle qui révèle la force du petit, celui qui par son intelligence, sa ruse et sa vivacité défie l'adversité.

La perdrix (tasekkourt), un oiseau fragile mais qui tisse une intimité très approximative de la nature où il vit. Une condition humaine évoquée d'une culture traditionnelle, que la prudence est de mise et l'intelligence permet de réussir. Que lorsque quelqu'un a fini de manger, il doit essuyer sa bouche pour que personne ne voie ce que l'on a mangé (win yeččan tasekkurt, isuk talaba ɣef yimi-s/ celui qui a mangé une perdrix doit essuyer sa bouche). Cette action renvoie à un geste de retenue qui explique le fait de cacher un petit plaisir « manger en sa faim » pour préserver les autres. Il symbolise le respect et la solidarité envers ceux qui ne trouvent pas à manger. La chanson reflète une morale universelle qui est de ne pas nuire aux autres en restant

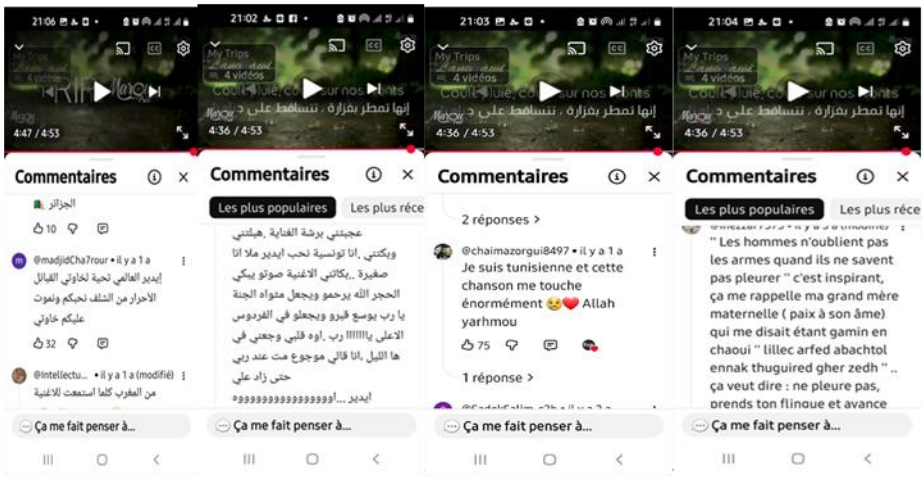
[2] https://youtube.com/watch?v=ox_TnHnyu4g&si=DmaLUFkbISJNXJBk

humble face aux privilèges, même s'ils s'avèrent modeste. Bien qu'il s'agisse de manger leur voisine, mais la leçon est de réussir tout en respectant l'environnement social. La perdrix est présentée comme un enjeu social ou un défi moral et qu'il faudrait franchir avec prudence et intelligence. La valeur universelle est décrite dans cette chanson par l'appel à la maitrise de soi et des actions, de les dissimuler pour réussir. D'ailleurs le début de la chanson, l'histoire note : « a yuḥdiq fhem ḥesses », ce passage est adressé aux intelligents. Les deux premiers frères ont agi avec prudence mais pas assez intelligents. Leur acte ne pourra pas échapper totalement à la mémoire ou aux conséquences, mais le troisième a agi dans le cadre du respect social conforme aux valeurs universelles de la nature, qui est aussi : l'équilibre.

D'autres chansons d'Idir permettent d'explorer d'autres valeurs universelles à l'image de *Pourquoi cette pluie* ?[3] Chantée en français avec un rythme musical à la fois doux et triste, qui repose sur une symbolique très riche. L'image poétique de la pluie dans cette chanson dépasse son sens climatique naturel. La pluie associe tristesse et mélancolie et symbolise la douleur intérieure de l'homme et son attachement à sa terre : *Est-ce pour noyer tous nos par jures -- Ou laver nos blessures-- Est-ce pour les détruire* ? Les mots « noyer, blessures, détruire » dans ces vers traduisent un état d'âme individuel et collectif, elle exprime une inquiétude et une question fondamentale face aux difficultés de la vie qui surgissent à la fois et d'un coup. La pluie est une image symbolique de l'ensemble des épreuves que traverse l'individu dans son existence. Le chanteur ne cesse de poser la question pourquoi cette pluie ? Pourquoi ce destin plein de souffrances et de douleur. Elle introduit une dimension philosophique et universelle. La pluie est symbolique mais aussi un dilemme : une purification ou renouveau « Est-ce un bienfait », ou un avertissement « est-ce pour nous punir » ; est-ce pour créer un nouveau départ et semer de l'espoir ! Cette chanson a laissé des émotions profondes chez un public varié, à voir certains commentaires sur l'impact de la chanson notamment ces vers : *Les hommes n'oublient pas les armes -- Quand ils ne savent plus pleurer*.

[3] https://youtube.com/watch?v=3KloIL82-RY&lc=Ugw5XvVJAXAT4SKv_UB4AaABAg&si=J4armRvqNNiCVF2k

Dr. Fourali Yasmina/ Dr.Aliouane Fatiha



Ces vers ont profondément résonné dans la mémoire collective, en reliant les expériences de la perte, de résilience et surtout de deuil. Le public, où qu'il soit dans le monde, y projette une part de sa propre expérience, et tout ça fait que cette chanson devient un espace universel de solidarité et de consolation. Les larmes exprimées représentent la sensibilité extrême chez l'homme. Un Homme lorsqu'il pleure, c'est que la peine l'a bien dévoré ; mais s'il ne peut plus pleurer, il fait recours à l'arme. La profondeur s'exprime dans l'opposition : *larmes* et *armes*, où le chanteur souligne que la perte de la sensibilité humaine conduit à la violence. Les larmes deviennent ainsi le symbole de l'humanité et de la capacité à vouloir préserver la paix. La chanson « Pourquoi cette pluie ?», exprime dans ce contexte un appel à la communication, au dialogue avant de faire recours à la violence. Et Idir a lancé cet appel à travers son œuvre poétique exceptionnelle tout en confirmant la portée universelle du message. La diversité des valeurs s'incarne pleinement dans la chanson *Targit*[4] « le rêve » qui se distingue par sa capacité de regrouper ces différentes dimensions universelles. Où Idir dépasse le cadre musical pour aspirer à de différentes valeurs locales et universelles :

Urgeɣ ɣlint akk tlisa -- J'ai rêvé que toutes les frontières s'effacent autour

Imdanen uɣalen d atmaten -- Où, tout le monde est devenu frère

Nefka-asen nuba i lehna -- On a donné à la paix son tour

[4] https://youtube.com/watch?v=TV_eb-_RTyQ&si=CRQXBuKd4WrNa_IB

Tuɣ tegmat deg wulawen -- La fraternité prend place dans les cœurs

Anda lǧennet di lqaɛa -- Où le paradis est sur terre

Le chanteur s'imagine dans un monde où toutes les frontières (tilisa) s'effondraient, laissant place à cet espace infini « la terre », où l'humanité toute entière est unie par la fraternité (tagmat), devenant une seule voix portée par un rêve partagé sans fin et sans barrières. À travers un lexique riche et évocateur : paix (lehna), fraternité (tagmat), fleurs (ijeǧǧigen), paradis (lǧennet), Idir construit une représentation poétique d'un monde fondé sur des valeurs universelles. Bien que ces images s'enracinent dans la culture locale kabyle, elles dépassent ce cadre pour atteindre une portée l'harmonie universelle de l'humanité. Idir interpelle le monde à ouvrir un chemin pour l'amour (tayri) : *Llit abrid i tayri/ Ouvrez un chemin pour l'amour* convaincu que cela peut dépasser toute division et que seul l'amour capable de transformer le monde en un vrai paradis.

Ainsi, la chanson « *Pourquoi cette pluie ?* » est loin d'être une simple illusion, mais une possibilité de vivre dans un monde meilleur. Elle synthétise des valeurs universelles qui traversent toute l'œuvre poétique chantée d'Idir et que si elles venaient à se réaliser, permettraient l'ouverture d'un monde sans frontière, uni et rassuré. Les chansons d'Idir, construites sous forme de récits, interprètent une véritable quête identitaire, en tissant un lien profond avec le passé, les ancêtres et les traditions. Toutefois, leur portée dépasse largement le cadre d'une culture locale pour viser tout individu confronté à son héritage et à sa mémoire collective. À travers une mise en scène poétique et charmeuse, Idir baptise un imaginaire à la fois individuel et collectif, donnant voix à une expérience humaine partagée. Ainsi, l'étude de la réception de ses chansons deviennent importante, car elle : « *accorde une valeur symbolique à la mémoire collective et au devoir du chanteur de la représenter*». (Kherdouci, 2017 :14). Si son œuvre valorise une identité culturelle singulière, elle invite également à reconnaître une appartenance commune, fondée sur des valeurs universelles telles que la solidarité, la transmission et l'espoir. Portées par une mélodie douce et suggestive, ses paroles dessinent enfin un rêve poétique, où s'exprime une valeur existentielle profondément humaniste.

Conclusion :

En conclusion, l'œuvre poétique chantée d'Idir est profondément enracinée dans une culture locale kabyle et amazighe, mais touche l'universel. En explorant des thèmes venant de la tradition orale (des contes, devinettes), Idir révèle la capacité de la chanson kabyle à franchir les frontières linguistiques et culturelles. Sa musique qui porte de fortes significations symboliques et de grande sensibilité poétique devient un lieu de rencontre entre les cultures. Ainsi, elle permet une expression d'une identité particulière en même temps qu'un espace de dialogue interculturel.

Disparu le 2 mai 2020, Idir laisse derrière lui un héritage culturel profondément ancré dans la mémoire de plusieurs générations. Par sa musique et sa voix, il a su toucher à l'essentiel de l'humain, en allouant ce qui rapproche les individus vers ce qui est plus beau que le rêve : la vie. Ainsi, à travers des paroles poétiques chantés et des images averties : la paix, l'amour, la fraternité et le sens donné à la famille, Idir a su semer une œuvre vivante, offerte à tous, invitant chaque humain à s y reconnaitre. Ainsi, si l'homme n'est plus, son nom « Idir » dérivé de « dder/ vivre », prend tout son sens : Idir continue de vivre à travers son œuvre poétique chantée, dans la mémoire et le cœur d'un public qui est universel.

Bibliographie :

Ouvrages :

1- Van Gennep, A. (1910). *La formation des légendes*, Paris : ERNEST FLAMMARION.

2- Vaillant, A. (2014)). *Histoire littéraire*, Paris : Armond Colin.

3- Leclercq et al., C. (2015). *Bourdieu et les sciences sociales réception et usages avec un inédit de Pierre Bourdieu*, Paris : La Dispute.

4- Chevrier, J. (1986). *L'arbre à palabre essai sur le contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris : Hatier.

5- Kherdouci, (2017). H. *La chanteuse kabyle, une voix et une voie*, Tizi Ouzou : La pensée.

6- Molinie G.et Viala, A., (1993). *Approche de la réception, Sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio*, Paris : Presses universitaires de France.

7- Louise Van Frang, M. (1990). *L'interprétation des contes de fées*, Paris : Ed. Jacqueline Renard, II.

8- Sayre, R. (2001). *La sociologie de la littérature, Histoire, problématique, synthèse critique*, Paris : Le Harmattan, série littérature et société.

9- Escarpit, R., (1973). *L'écrit et la communication*, Que sais-je, Alger, Bouchène 2éme.

Article :

10- Tabti- Kouidri, F. (2011). « Identité et altérité dans la chanson kabyle engagée des années 1990 : Idir, Lounès Matoub et Aït Menguellet », *Insaniyat* n° 54, pp. 127-145.

11- Boukerchi, L. et Ould Benali, N. (2023). « L'œuvre d'Idir, approche thématique et lexicosémantique »,

Multilingues [En ligne], 19 | URL : http://journals.openedition.org/multilinguales/10324 ; DOI : https://doi.org/10.4000/multilinguales. 10324, consulté le 13/ 03/ 2026.

12- Ben Boudjema, T. (2020). « La chanson kabyle Vava Inouva, un genre sans frontières : Oralité, intertextualité et interculturalité », *Études et Documents Berbères*, n° 42, pp.211-214, DOI : 10.3917/edb.042.0211. Disponible sur Cairn.info.

13- Fourali, Y. (2014). « Les vestiges du conte dans la genèse de l'écriture du théâtre », in, *Revue Maarif*, n°16, Université Akli Mohand Oulhadj, Bouira-Algérie, décembre, pp. 91-99.

Lien :

A baba-inou ba :

https://youtube.com/watch?v=UwdGUu7U-xM&si=mbmeGgBzX4F6mgLW

Tamacahut n tsekkourt :

https://youtube.com/watch?v=ox_TnHnyu4g&si=DmaLUFkbISJNXJBk

Pourquoi cette pluie :

https://youtube.com/watch?v=3KloIL82-RY&lc=Ugw5XvVJAXAT4SKv_UB4AaABAg&si=J4armRvqNNiCVF2k

Targit :

https://youtube.com/watch?v=TV_eb-_RTyQ&si=CRQXBuKd4WrNa_IB

Dr. Soufiane Miloudi

Le récit colonial entre cristallisation culturelle et pérennisation figée : l'exemple d'un crépuscule d'Islam au Maroc en 1905 d'André Chevrillon

Colonial Narrative between Cultural Crystallization and Frozen Perpetuation: André Chevrillon's *A Twilight of Islam in Morocco (1905)* as a Case Study

السرد الاستعماري بين التبلور الثقافي والتكريس الجامد: «غروب الإسلام في المغرب (1905)» لأندريه شيفريون نموذجًا

Soufiane Miloudi, Docteur en Lettre et Sciences Humaines, UMP Oujda, Maroc

soufianemilou10@gmail.com

Résumé

Le débarquement de Chevrillon à Tanger, puis son cheminement vers Fès au printemps 1905, correspond à son premier voyage de découverte du Maroc, à un moment où l'Empire chérifien traversait une crise profonde, tant sur le plan politique qu'économique. Son récit rend compte de la pluralité culturelle du pays et s'inscrit dans une démarche qui privilégie la reconnaissance de l'altérité et de la diversité. Cette posture, globalement positive, semble parfois s'éloigner de l'européocentrisme et de la pensée homogénéisante, en ouvrant la voie à une vision plurielle du monde. Toutefois, son attitude n'exclue pas l'émergence de représentations critiques, voire ambivalentes, portant sur la société marocaine, ses structures sociales, ses habitants, ainsi que sur ses traditions et ses coutumes.

Mots clés : voyage, Maroc, pluralité culturelle, européocentrisme.

Abstract:

Chevrillon's arrival in Tangier, followed by his journey to Fez in the spring of 1905, marked his first voyage of discovery to Morocco, at a time when the Sharifian Empire was experiencing a profound crisis, both politically and economically. His account reflects the country's cultural plurality and is part of an approach that prioritizes the recognition of otherness and diversity. This generally positive stance sometimes seems to depart from Eurocentrism and homogenizing thought, paving the way for a pluralistic worldview.

Dr. Soufiane Miloudi

Chevrillon repeatedly highlights the historical richness of Morocco and its people, describing the country as a captivating place marked by its charm, its enduring presence, and its picturesque nature. However, this enthusiasm and the richness of his rhetoric do not preclude the emergence of critical, even ambivalent, representations of Moroccan society, its social structures, its inhabitants, as well as its traditions and customs.

Keywords : Travel, Morocco, cultural plurality, Eurocentrism.

ملخص:

شكّل وصول شيفريون إلى طنجة، ثم رحلته إلى فاس في ربيع عام ١٩٠٥، أولى رحلاته الاستكشافية إلى المغرب، في وقت كانت فيه الإمبراطورية الشريفية تعاني أزمة عميقة، سياسيًا واقتصاديًا. يعكس سرده التعددية الثقافية للبلاد، وهو جزء من منهج يُعطي الأولوية للاعتراف بالاختلاف والتنوع. يبدو هذا الموقف الإيجابي عمومًا وكأنه ينأى أحيانًا عن المركزية الأوروبية والفكر المُوحّد، ممهدًا الطريق لرؤية عالمية تعددية. يُبرز شيفريون مرارًا وتكرارًا الثراء التاريخي للمغرب وشعبه، واصفًا البلاد بأنها مكان آسر يتميز بسحره وحضوره الدائم وطبيعته الخلابة. مع ذلك، فإن هذا الحماس وبلاغة خطابه لا يمنعان ظهور تصورات نقدية، بل ومتناقضة، للمجتمع المغربي، وبنيته الاجتماعية، وسكانه، فضلًا عن تقاليده وعاداته.

الكلمات المفتاحية: السفر، المغرب، التعددية الثقافية، المركزية الأوروبية.

La littérature de voyage a évolué sous l'influence de plusieurs facteurs historiques et culturels. Issue des récits antiques centrés sur les exploits héroïques (Homère, Hérodote, Xénophon, Ibn Battûta), elle s'est enrichie avec les voyages de Marco Polo, qui ont favorisé l'essor des grandes expéditions et d'une abondante littérature pérégrine à partir du XVI[e] siècle. Progressivement, le récit de voyage s'est orienté vers la subjectivité et l'introspection, marquant la mise en avant du *Je* et l'expression des états d'âme de l'écrivain-voyageur. Selon Philippe Lejeune[1], cette évolution est

[1] Voir son entretien avec Michel DELON : *Pour une autobiographie*, Le magazine littéraire, N° 409, mai 2002, p. 20.

liée à de profondes transformations du rapport au temps et aux supports d'écriture. Le genre connaît un essor majeur à partir du milieu du XVIIIe siècle, comme l'attestent les statistiques de Daniel Roche[2], qui montrent une forte concentration des publications au XVIIIe siècle.

À partir du XIXe siècle en France, le récit de voyage acquiert une importance majeure grâce à la diversité de ses formes et des profils d'écrivains-voyageurs. Il vise à instruire le lecteur tout en lui faisant vivre l'aventure, l'exotisme et la découverte de l'Autre. À la fin du siècle, des auteurs comme Henri Michaux et Victor Segalen illustrent cette évolution par une recherche de vérité fondée sur l'expérience, située hors de la fiction. Les écrivains-voyageurs de l'époque coloniale articulent ainsi vérité et esthétique en renouvelant les formes existantes, en innovant sur le plan stylistique et en s'appuyant sur des enquêtes et des témoignages qui traduisent un engagement fort. La théorie littéraire du XXe siècle a longtemps marginalisé la notion de genre, privilégiant l'immanence du texte et la littérarité, du formalisme russe au structuralisme. Les écrivains modernes et avant-gardistes ont rejeté les genres, perçus comme des contraintes obsolètes, cherchant à les dépasser ou à les abolir, comme en témoignent Rimbaud, Lautréamont, Gide ou encore Henri Michaux. Toutefois, avant la fin du XXe siècle, la notion de genre a été réhabilitée grâce au renouveau des études et travaux de théoriciens tels que Genette, Todorov et Schaeffer, qui ont montré que les grandes œuvres se caractérisent par une multiplicité de traits génériques. Dans ce contexte, le récit de voyage apparaît comme un genre particulièrement problématique, souvent qualifié d'indéfinissable ou de genre sans lois en raison de son caractère polymorphe et complexe.

Adrien Pasquali souligne cette ambiguïté générique en mettant en évidence la spécificité du récit de voyage comme carrefour des savoirs sur le monde et sur soi, issu d'une pratique ouverte et multiforme qui rend le genre viatique inclassable. Selon Adrien Pasquali, le récit de voyage est un genre composite, formé d'un collage de plusieurs genres, destiné à révéler des mondes nouveaux et divers savoirs culturels, sociaux, religieux, politiques et économiques. Inclassable et instable, il constitue un genre fondamentalement

[2] Daniel Roche stipule que « 8% de près de 10 000 titres recensés du XVe au début du XIXe siècle ont été imprimés avant 1600, 28% avant 1700 et le reste au XVIIIe siècle massivement, dont près des deux tiers entre 1750 et 1806.» Voir : Daniel ROCHE. « *Le voyageur en chambre : réflexion sur la lecture des récits de voyage* » dans L'Histoire grande ouverte, hommage à Emmanuel Le Roy Ladurie. Paris : Fayard, 1997, p. 552.

polémique dans l'histoire littéraire. S'il vise le divertissement et l'évasion, il conserve une forte valeur documentaire et cognitive, cherchant à transmettre un savoir tout en stimulant l'imaginaire par le goût de l'aventure et de l'exotisme. À la fois descriptif, narratif et explicatif, le récit de voyage reflète la diversité de ses objets par la pluralité de ses formes. Pasquali souligne la confusion et la superficialité des définitions critiques, qu'il juge insuffisantes pour rendre compte de la complexité réelle de ce genre :

Il est un domaine pourtant sur lequel la critique a constamment buté, ou alors elle l'a tenu pour allant de soi et c'est bien sur la définition d'un genre du récit de voyage, alors que l'expression "genre du récit de voyage" est communément utilisée. Ce point obscur de l'analyse semble moins trouver son origine dans la pratique multiforme et ouverte de voyageurs-écrivains, que dans les confusions présupposées ou inconséquences de la critique même. (Pasquali, 1994 : 92)

L'auteur privilégie délibérément l'usage du pluriel : « les genres du récit de voyage » afin de souligner la complexité intrinsèque de cette forme littéraire. Cette pluralité se manifeste également dans les débats critiques qu'elle suscite, comme en témoignent les positions divergentes de plusieurs spécialistes, notamment Percy Adams, auquel Adrien Pasquali se réfère dans son ouvrage pour enrichir et élargir son analyse :

Le récit de voyage n'est pas seulement un journal à la première personne […] Il n'est pas seulement écrit en prose […] Ce n'est pas nécessairement une histoire avec une intrigue simple et non arrangée […] ce n'est pas seulement un ensemble de notes prises chaque jour ou quand le voyageur en a le temps […] Ce n'est pas seulement une relation objective […] La littérature de voyage […] n'est plus une branche de l'histoire que de la géographie […] Le récit de voyage n'est évidemment pas simplement une relation d'exploration […] Ce n'est pas le mémoire complet d'un voyage […] Ce n'est pas de la sous-littérature. (Pasquali, 1994 : 93)

Le passage souligne l'impossibilité de définir le récit de voyage de manière univoque, en raison de son caractère fondamentalement polymorphe. L'approche apophatique et les énumérations négatives traduisent l'embarras critique face à un genre inclassable. Fondé sur l'expérience du voyage qui lui confère sa cohérence, le récit de voyage dépasse la simple fonction informative pour adopter des formes narratives multiples. Il combine

descriptions, narrations, informations et digressions personnelles, en réunissant divers types de discours relevant de champs variés tels que l'histoire, la politique ou l'anthropologie, et se décline sous des formes hétérogènes comme la chronique, le carnet de bord, la lettre ou le guide.

Il convient également de rappeler que le récit de voyage se caractérise par un véritable *souci de vérité*, (Rajotte, 1996 : 54) pour reprendre l'expression de Pierre Rajotte, dans la mesure où les faits rapportés doivent correspondre le plus fidèlement possible à l'expérience vécue et à ce qui a été observé. Cette exigence d'exactitude suppose un effort constant de distanciation à l'égard de la subjectivité de l'auteur, dont les impressions et convictions personnelles sont appelées à s'effacer devant l'observation du réel. Toutefois, Pierre Rajotte souligne le caractère problématique de cette posture en évoquant une tension inhérente au genre, liée à l'impossibilité d'atteindre une objectivité absolue :

Le récit de voyage, comme genre littéraire, se caractérise par une tension entre, d'une part, le désir des voyageurs de restituer par l'écriture la réalité qu'ils observent et, d'autre part, la nature littéraire de leur projet qui les incite bien souvent à privilégier une dimension mythique et personnelle de cette réalité au détriment des données objectives. (Rajotte, 1996 : 54)

Le récit de voyage ne saurait être réduit à une simple relation d'exploration, pas plus que le critère de la véracité référentielle ne suffit à en rendre compte. Si certains récits peuvent effectivement être appréhendés comme des témoignages historiques, d'autres ne répondent pas à cette fonction. Par ailleurs, les écrivains-voyageurs, malgré l'insistance fréquente sur la crédibilité de leurs témoignages, sont parfois avant tout de grands lecteurs, ce qui invite historiens et chercheurs à faire preuve de prudence lorsqu'ils utilisent ces textes comme sources susceptibles d'attester une vérité historique.

Le récit d'André Chevrillon (1864-1957), issu d'une double formation académique à la fois anglaise et française, fut un écrivain, critique et historien de premier plan. Largement lu et reconnu en son temps, il comptait parmi les intellectuels français les plus influents de son époque. Il n'en demeure pas moins qu'il est aujourd'hui largement tombé dans l'oubli. Jean-

François Durand[3] estime le réhabiliter et stipule que l'auteur fut « au cœur de toutes une série d'interrogations historiques, philosophiques, esthétiques et elle a su voir avec acuité un certain nombre de problèmes cruciaux soulevés par l'expansion impériale. » (Durand, 2008 : 51) L'auteur entretenait par ailleurs des liens d'amitié étroits avec Pierre Loti ainsi qu'avec les frères Tharaud. Il se rendit à Fès sept années avant l'instauration du protectorat français. Le Maroc exerça sur lui une fascination particulière, notamment en raison de sa longue résistance à l'influence occidentale. À la différence de Pierre Loti et de Gabriel Charmes, qui bénéficiaient d'une protection diplomatique et d'une reconnaissance officielle, Chevrillon parcourut le pays de manière autonome, sans appui institutionnel ni soutien financier.

Son récit revêt une forte dimension connotative, notamment à travers la précision du cadre spatio-temporel : l'année "1905" et le lieu "Maroc" situent les événements racontés. L'année 1905 possède une portée historique majeure, marquée par l'adoption de la séparation des Églises et de l'État en France et par la crise marocaine, qui préfigurait l'implication du pays dans la guerre de 1914 malgré les accords entre la France, le Royaume-Uni et l'Espagne. Par ailleurs, l'expression "crépuscule d'Islam" suggère que la religion musulmane traverse une période de crise au Maroc, tandis que la première édition du livre s'adressait à un lectorat français peu informé des coutumes et de la religion du pays. Le titre, en éveillant la curiosité sur un royaume ancien et résistant aux ambitions expansionnistes, joue ainsi un rôle à la fois informatif et séductif, pour reprendre Gérard Genette (Genette, 1987 : 72), en attirant l'attention d'un public francophone contemporain sur les aspects mystérieux et historiques du Maroc.

Dans cette étude, nous nous attacherons à montrer comment un écrivain pourtant atypique, animé par un discours valorisant l'altérité et la diversité, peut néanmoins se laisser enfermer dans des logiques d'essentialisation réductrice et de généralisation abusive.

Le premier voyage de Chevrillon au Maroc, marqué par son arrivée à Tanger puis son déplacement vers Fès au printemps 1905, se déroule dans un

[3] Jean-François Durand est professeur de littérature française à l'Université Paul-Valéry de Montpellier. Il est aussi Vice-président du Centre des écrivains du Sud, président de l'Association internationale des amis de François Mauriac (Paris) et de la Société d'étude des littératures de l'ère coloniale, SIELEC (en 2003). Voir : catalogue.bnf.fr (Consulté le 1 février 2025).

contexte de crise politique et économique pour l'Empire chérifien. La structuration du récit en chapitres éponymes souligne l'importance accordée à chaque dimension étudiée : historique, géographique, culturelle et ethnographique. Son texte reflète la pluralité culturelle du Maroc et promeut la reconnaissance de la différence et de la diversité, adoptant une attitude positive qui remet parfois en question l'européocentrisme en proposant une perspective plurielle. Selon Jean-François Durand, son voyage constitue une expérience d'un profond décentrement, d'un renversement. Chevrillon insiste sur la richesse historique du pays et de ses habitants : « Depuis que j'étais au Maroc, j'avais la sensation d'être devant un peuple, un vrai peuple, développé par sa civilisation propre, ayant derrière soi les siècles d'un peuple.» (Chevrillon, 2008 : 97) En effet, à l'opposé de certains écrivains voyageurs qui s'orientaient vers la consommation d'un exotisme superficiel et fantasmé, Chevrillon vit son expérience de voyage avec profondeur et authenticité. Son immersion dans l'inconnu lui permet d'ouvrir son regard vers l'extérieur tout en s'appuyant sur son intériorité. Il développe ainsi une éthique de relation fondée sur le respect, le partage, la connaissance et la reconnaissance de l'Autre. Son récit offre de nouvelles perspectives sur l'altérité, dépassant les représentations globalisantes et stigmatisantes, et valorise la singularité, la typicité et la spécificité des Marocains. Cette approche s'inscrit dans ce qu'Édouard Glissant appelle « la poétique du divers », fondée sur la reconnaissance de la diversité et la conscience de la pluralité des identités. Elle constitue un refus de l'ethnocentrisme et du réductionnisme qui légitiment la catégorisation ou la discrimination.

Le voyage de Chevrillon au Maroc devient ainsi un espace d'interculturalité, favorisant le contact, la réciprocité et l'échange plutôt qu'un cloisonnement des cultures. Pour Chevrillon, l'exotisme n'est pas un moyen de domination sur l'Autre, mais un travail introspectif et ontologique, où l'expérience de l'étrangeté renvoie à une perception intime et nuancée de la réalité, dans toute sa complexité et son hétérogénéité. Il s'éloigne ainsi de la vision orientaliste et ethnocentriste qui réduit l'altérité à la négativité ou à l'infériorité, pour promouvoir un discours novateur basé sur l'ouverture, l'interpénétration et l'intercompréhension. Son voyage au Maroc transforme ainsi la rencontre avec l'altérité en un véritable moment d'échange culturel et de réflexion sur l'Autre et sur soi, valorisant diversité, pluralisme et reconnaissance des systèmes de pensée non occidentaux.

L'auteur, aux antipodes de ses prédécesseurs et contemporains, ne recherche pas au Maroc des effets fantastiques ou sentimentaux liés à des objets ou êtres exotiques. Son attention se concentre sur la réalité marocaine, qu'il s'efforce de restituer avec la plus grande clarté et fidélité possible. Il se laisse également imprégner par les arts locaux, notamment la musique andalouse, un genre savant introduit au Maroc après la chute de Grenade et implanté dans des villes comme Fès, Tétouan, Rabat et Oujda, qu'il célèbre et valorise tout au long de son récit :

Si belle qu'on n'en cherche plus d'autres… On ne pourrait pas faire si bien. Mais les paroles ! Les métaphores ! C'est là qu'est la plus admirable beauté. Quels maîtres, ces poètes andalous de la langue littéraire ! Il faut avoir étudié longtemps pour sonder cela, pénétrer les sens multiples, bien deviner ce qui n'est pas dit. […] Quelle profondeur ! Et voici un autre mot qui désigne à la fois le vin qui est rouge, la lèvre de la bien-aimée qui est rouge, sa pommette qui est rouge ! (Chevrillon, 2008 : 143-144)

Par la musique andalouse, Chevrillon chante l'hymne de la diversité culturelle. Il opte pour la mise en valeur de l'altérité et de l'ailleurs, par opposition au dogmatisme et à l'ethnocentrisme. La musique Andalouse, en tant que figure emblématique de la culture et de la beauté artistique du pays chérifien, fascine considérablement le voyageur aussi bien par son rythme, sa rhétorique et sa poéticité. Par ce goût pour l'exotisme musical tel Segalen, Chevrillon rapporte une belle image de la réalité marocaine. Rapprocher les cultures, à travers le déversement de l'effort cognitif et rationnel pour pouvoir comprendre leurs identités indissociables et le saisissement de la singularité de chacune, ainsi que la quête de la crédibilité, telles seraient les enjeux essentiels des voyages de Chevrillon, révélées par la force de sa plume.

Le contact de Chevrillon avec le Maroc crée chez lui, davantage, des sensations nouvelles qui lui révèlent les manquements de la civilisation occidentale qui, de son point de vue, « sombre dans l'artificialité. » (Chevrillon, 2008 : 46) Ce regard critique, vis-à-vis de sa propre civilisation, recèle implicitement un rejet de l'égocentrisme occidental, que Georges Corm appelle « l'autosatisfaction narcissique du discours véhiculé en Occident sur les prodiges de sa civilisation. » (Corm, 2009 : 46) L'autocritique menée par l'écrivain vise à donner plus de crédibilité à son

travail devant ses compagnons de route, assoiffés de culture et d'imagination. Le récit traduit une parfaite reconnaissance de la différence et de la diversité, incarnées par l'altérité, une attitude positive qui semble parfois remettre en question l'européocentrisme et la pensée unique, proposant une pensée plurielle qui valorise beaucoup plus l'Histoire complexe et la civilisation humaine. Chevrillon rejette, en effet, toute prétention à la normativité occidentale, en reconnaissant la contribution du monde arabo-musulman à l'évolution historique de l'Europe : « Au premier feu des compliments adressés en ma personne à la science de la chrétienté, nous avons riposté par une allusion à leurs ancêtres, les Arabes d'Espagne qui ramenèrent la science dans l'Europe du Moyen-âge. » (Chevrillon, 2008 : 213) Cette scène, qui rapporte un dialogue effectué entre le sultan du Maroc et André Chevrillon, peut être considérée comme un instant de reconnaissance et de réciprocité entre l'Orient et l'Occident, elle est d'une extrême importance, puisqu'une telle perspective, prônant un dialogue serein et apaisé entre civilisations, implique lucidement la vision égalitaire et respectueuses des civilisations, lesquelles se valent et sont condamnées à cohabiter loin de tout choc culturel ou religieux.

Cependant, bien que le voyage d'André Chevrillon au Maroc puisse se lire comme un échange culturel et réfléchi sur soi et l'Autre, valorisant diversité, pluralisme et rejetant tout exotisme superficiel, s'attachant à la restitution fidèle de la réalité marocaine et suscite une critique implicite de la civilisation occidentale promettant une vision égalitaire des civilisations, favorisant le dialogue et la cohabitation culturelle, l'auteur livre en même temps des jugements généralisants et réducteurs sur la situation du Maroc et des marocains qui, en l'occurrence, sont accusés d'être l'obstacle principal de la stagnation du pays. Selon lui, les Marocains manifestant une pression et une opposition devant tout ce qui se rapporte au progrès et à la modernité. Ils s'opposent catégoriquement à la réforme d'Al Qaraouiyine, la mosquée-université historique de Fès, défiant l'éternité et témoignant d'une grande civilisation architecturale et palatiale :

Aujourd'hui cette Qarouyine, qui fut autrefois la sœur de Cordoue, reste le troisième sanctuaire de l'Islam, après celui de La Mecque et la radieuse mosquée d'Omar, à Jérusalem. Un peuple d'étudiants et de docteurs hante ses écoles, ceux qui s'en vont par groupes, au soleil baissant, lire les éternelles sourates dans les cimetières. (Chevrillon, 2008 : *230*)

Dr. Soufiane Miloudi

Le recours à l'adverbe de temps « autrefois » rend compte que la mosquée sacrée des musulmans a perdu de son éclat et de son influence et est devenue un simple lieu de culte, après qu'elle était la « sœur de Cordoue » et le « troisième sanctuaire de l'Islam ». Il ajoute encore :

C'est que toutes ces choses d'Islam qui s'inclinent tranquillement dans la mort et que le temps recouvre de sa lente poussière, de ces mosquées muettes qui se délitent parmi les cactus et les fleurs, de ce peuple qui s'engourdit dans une somnolence, un charme de paix et de mélancolie se dégage dont peut s'enchanter un Européen. (Chevrillon, 2008 : 54) *[…] Il ajoute : A ce vieil Islam nous venons reprocher d'ignorer la dignité du travail, les joies et les devoirs de la vie personnelle, ses éclats originaux, ses entreprises, les ardeurs et rayons de l'esprit. […] A nos reproches le mélancolique Islam ne répond que par son silence, en nous montrant sa face de vieillard, son invariable face dont la majesté superbe et misérable nous étonne, et puis ses yeux éteints se détournent vers des visions que nous ne savons plus voir.* (Chevrillon, 2008 : *252-253*)

Chevrillon avait réalisé, sept ans avant l'instauration du Protectorat, que l'avenir du Maroc semblait aller vers la décadence assurée. Il dresse une image funéraire de la ville de Fès et de sa population, laquelle population est l'unique responsable, selon lui, de la grande décadence. De même, si le voyageur fait référence à la belle époque de la civilisation marocaine et ses grands monuments historiques, c'est principalement pour prouver que le présent est tout à fait antinomique du passé glorieux et que le futur n'est pas sûr. L'auteur rapporte à l'issue de son récit que l'immobilité et le manque de développement qui caractérise les Marocains relève principalement de la paresse. Selon lui, les Arabes vivent chaque jour dans une perpétuelle ignorance et sont affectés par une sorte de routine itérative :

L'apathie de cette foule était bien celle de la vieillesse qui déjà s'immobilise dans le repos définitif après toutes les tâches de la vie, qui n'aspire qu'à ne remuer plus, qu'à ne penser plus, qu'à ne parler plus, qu'à s'adosser à quelque mur, au soleil, et d'une vague prunelle regarder passer les heures. Vieillesse non des individus, mais de la race, non des vies particulières, mais de celle longue vie totale qui depuis tant de siècles dure dans ces mêmes enceintes. (Chevrillon, 2008 : 118)

L'auteur conçoit les Arabes comme une incarnation de l'immobilité, de l'inaction et de la paresse, avec l'absence d'aucun changement véritable qui peut s'opérer dans leur pays depuis des siècles : « […] des générations toujours pareilles, de la mort où tout se défait facilement et monte en poudre lente sous un ciel toujours jeune. » (Chevrillon, 2008 : 93) Il constate que la ville de Fès est non seulement en retard, mais elle est, plus encore, figée dans les âges anciens. Elle équivaut à la France du Moyen Age :

Et nous voici dans Fez. Dans Fez, et non pas dans une ville comme les autres. Pas une maison ; rien que des façades de forteresses ; les alignements de leurs crans noirs, les porches en fer à cheval, leurs voûtes profondes et coudées, et des tours qui se lèvent derrière des tours (tout cela constitue) le plus fier et mélancolique décor féodal qui soit au monde. […] Des siècles toujours semblables [...] Rien n'a changé [...]. Vraiment ici le Moyen Age s'éternise, et quand on lit au-dessus d'un portique visiblement neuf la date de 1321, on oublie que ce chronogramme se rapporte à l'hégire ; l'illusion s'achève : cette date est celle d'une année de notre ère qui miraculeusement n'a point passé de ces lieux, et dans cette Fez où nous entrons, le sombre XIVe siècle vient seulement de commencer. (Chevrillon, 2008 : 97-98)

Selon le voyageur, le XXème siècle en France correspond à celui du XIème siècle dans le pays chérifien. Le voyage au Maroc est de ce point de vue un voyage non seulement spatial mais aussi temporel. Il préconise que le Maroc s'est renfermé sur lui durant plusieurs siècles, d'autant plus qu'il refuse constamment de s'ouvrir sur le progrès et la modernité. En témoigne le mot « mystérieux », qui revient comme un leitmotiv dans le texte, vu qu'il a été répété trente-deux fois dans le récit. Il compare davantage la ville de Fez du début du XXème siècle à la pire époque de l'Histoire de France et de l'Europe, à savoir celle du Moyen Âge obscurantiste. En effet, bien que les Fassis, comparés aux Sarrasins, tiennent derrière eux une grande civilisation, rien n'évolue chez eux. Il s'agit, selon l'auteur, d'un Moyen Âge qui s'éternise. Il fait référence également aux événements les plus sombres que la France ait connus, à savoir l'époque des Carolingiens, la guerre de Cent ans et l'invasion du sud de la France par les Sarrasins. En d'autres termes, l'espace fassi qui rassemblait les plus grands édifices, qui préservait les valeurs universelles de la diversité et de la paix et qui témoigne des années glorieuses de l'Islam, a perdu son éclat historique et culturel à cause de son

manque de développement, son refus d'ouverture et de son contentement des gloires passéistes. Il exprime un certain regret devant l'impermanence des choses et la beauté éphémère des paysages exotiques qui changent ou disparaissent avec le temps. De plus, la grande ville qui demeure encore témoin des grands instants glorieux de l'Islam, ne serait aujourd'hui, au regard du voyageur, que l'ombre d'elle-même. Chevrillon est convaincu que l'espace de Fès est celui de la mort par excellence :

[…] cette tombe antique, cette cuve funèbre sont les seuls détails au pied de la Sombre courtine. Comme ils s'harmonisent à la tristesse de ce peuple affaissé qui ne semble pas vivre ! C'est le thème de la mort qui sonne à la porte de la cité sainte, pour se répéter et se propager alentour […] Hors de Ces murs où s'enferment cent mille créatures humaines, les seules demeures humaines sont celles des morts. (Chevrillon, 2008 : 94-95)

Dans cette ville caractérisée par l'obscurité, le silence, les ruines où même les êtres humains sont dénués de vie, se cache un Maroc qui équivaut à un musée historique, lequel musée sert uniquement à exposer les objets de valeur et les éléments rares ou des vestiges du passé. L'auteur estime que le paysage marocain est marqué par une austérité remarquable, loin des canons du pittoresque attendu. Il le décrit comme un espace dominé par la pierraille, la poussière et les décombres, composé d'étendues silencieuses qui apparaissent comme les vestiges d'une vie passée, dans des lieux où toute possibilité de régénération semble désormais compromise :

Mieux que la pure solitude, une telle scène nous ramène les temps de la terre primitive. Ces grands ruminants qui vaguent là par centaines, comme ils s'harmonisent à ce paysage élémentaire, à son immensité vide ! (Chevrillon, 2008 : *59) […] devant un paysage éternel, au pied de murailles sans âge, parmi des choses qui parlent en silence des infinis monotones de la durée, des générations toujours pareilles, de la mort où tout se défait facilement et monte en poudre lente* (Chevrillon, 2008 : *76)* L'auteur ajoute encore avec un pessimisme plus éclatant : *Rien de spécialement sarrasin comme dans les cours superbes de parade. Seulement de la ruine humaine, l'œuvre des âges, comme en Egypte, dans l'Assassif thébain : pierraille, poussière, décombres, étendues muettes, vestiges de la vie où la vie ne peut plus germer.* (Chevrillon, 2008 : 106)

Les scènes descriptives du voyageur suggèrent un paysage désolé et en décomposition, où l'empreinte du temps et des générations passées est palpable. Il établit un contraste entre l'image de décrépitude et l'idée d'une vie qui ne peut plus émerger de cet environnement stérile. Il existe davantage une certaine atmosphère de mélancolie et de déclin qui se dégage de cette description. Le recours à « l'Assassif thébain égyptien » comme référence, renforce l'idée de l'ancienneté et de la désolation puisqu'il s'agit d'un site archéologique connu pour ses tombes et ses ruines antiques. L'auteur utilise cette comparaison pour renforcer l'image de dégradation et de silence qui règne dans le paysage décrit.

In fine, le récit d'André Chevrillon maintient une profonde ambivalence. Tout en se faisant le chantre de la diversité culturelle et de l'ouverture sur l'autre, il n'échappe pas aux schèmes interprétatifs hérités d'une pensée orientaliste essentialisante. Son regard, pourtant critique à l'égard du dogmatisme et de l'ethnocentrisme, se double de jugements globalisants qui tendent à réduire la complexité de la société marocaine à des cas particuliers. En attribuant l'archaïsme du pays à ses habitants et en appelant à une réforme radicale fondée sur un modèle de modernisation exogène, Chevrillon reconduit, malgré ses intentions affichées, une vision hiérarchisée des cultures. Cette tension entre ouverture humaniste et réduction idéologique constitue ainsi l'un des paradoxes majeurs de son écriture viatique et en révèle les limites.

Bibliographie

ADAMS, Percy (1983), Travel literature and evolution of the novel, Lexington : Univ. Press of Kentucky.

CHEVRILLON, André (2008), Un crépuscule d'Islam, Editions EDDIF, Casablanca.

CORM, Georges, (2009), L'Europe et le mythe de l'Occident : La construction d'une histoire, Paris, La Découverte.

DELON, Michel (2002), Pour une autobiographie, Le magazine littéraire, N° 409.

DURAND, Jean-François (2008), Littératures coloniales, littératures d'Empire ? In Romantisme (n° 139).

GENETTE, Gérard (1987), Seuils, Éditions du Seuil, Paris.

Glissant, Édouard (1996), Introduction à une poétique du divers, Paris, Gallimard.

PASQUALI, Adrien (1994), Le tour des horizons. Critique et récits de voyage, Paris, Klincksieck.

RAJOTTE, Pierre (1996), « Le récit de voyage : entre le réel et l'imaginaire », Magazine littéraire, n. 65.

ROCHE, Daniel (1997), « Le voyageur en chambre : réflexion sur la lecture des récits de voyage » dans L'Histoire grande ouverte, hommage à Emmanuel Le Roy Ladurie. Paris : Fayard.

Kerrouche Nawal

Language, Identity and Digital Communication in Transnational Spaces

A Multidimensional Sociolinguistic Approach

اللغة والهوية والتواصل الرقمي في الفضاءات العابرة للحدود:

مقاربة سوسيولسانية متعددة الأبعاد

KERROUCHE Nawal

Université d'Oran 1 — Ahmed Ben Bella, Algeria

Abstract

This study examines the complex interplay between identity and transnational language practices in the context of globalization, migration, and digital communication. Through a multidimensional theoretical framework integrating symbolic interactionism, sociolinguistics, and postcolonial critique, the paper investigates how language functions not merely as a communication tool but as a dynamic vehicle of cultural expression and identity negotiation across borders. Drawing on qualitative data collected through semi-structured interviews with 12 participants and digital discourse analysis, the research reveals how transnational linguistic practices—including code-switching, translanguaging, and digital multilingualism—simultaneously challenge and reshape fixed notions of national and ethnic identity. Findings underscore the hybrid, processual nature of identity formation in transnational digital spaces, foregrounding the roles of social media, multilingualism, and algorithmic power structures in shaping contemporary subjectivities.

Keywords: identity, transnational language, globalization, multilingualism, diaspora, digital communication, translanguaging, postcolonialism, symbolic interactionism.

الملخص :

يتناول هذا البحث التفاعل المعقد بين الهوية واللغة العابرة للحدود في سياق العولمة والهجرة والاتصال الرقمي. ومن خلال إطار نظري متعدد الأبعاد يجمع بين التفاعلية الرمزية وعلم اللغة الاجتماعي والنقد ما بعد الاستعماري، يستعرض البحث كيف تتجاوز اللغة وظيفتها كوسيلة تواصل لتصبح أداةً ديناميكية للتعبير الثقافي والتفاوض على الهوية

عبر الحدود. يستند التحليل إلى بيانات نوعية مجمَّعة عبر مقابلات شبه منظمة مع 12 مشاركاً وتحليل الخطاب الرقمي، ليكشف كيف تسهم الممارسات اللغوية العابرة للحدود في زعزعة المفاهيم التقليدية للهوية وإعادة تشكيلها.

الكلمات المفتاحية: الهوية، اللغة العابرة للحدود، العولمة، التعدد اللغوي، الشتات، الاتصال الرقمي، التحويل اللغوي، ما بعد الاستعمار، التفاعلية الرمزية.

Introduction

In an increasingly interconnected and mediated world, communication has become a central arena in which identities are constructed, negotiated, and transformed. The intensification of migration flows, globalization, and digital communication has reshaped linguistic practices, giving rise to transnational forms of language use that transcend fixed national and cultural boundaries. In this context, language can no longer be understood merely as a neutral medium of communication, but rather as a symbolic and interactional process through which social meanings and identities are continuously produced.

From a communication perspective, this study draws on symbolic interactionism, particularly the work of George Herbert Mead, to conceptualize identity as an emergent and dynamic product of social interaction. According to Mead, the self is not a pre-given entity but is formed through communicative interaction with others, mediated by shared symbols—most notably language. Building on this framework, transnational language practices can be understood as symbolic interactions across borders, where individuals negotiate their sense of self through multilingual and hybrid communicative acts.

This study aims to examine the relationship between identity and transnational language from an interactional and communicative perspective. By integrating symbolic interactionism with sociolinguistics, postcolonial theory, and digital communication studies, the research addresses the following questions:

- How do individuals construct and perform identity through transnational language practices as forms of symbolic interaction?
- In what ways do communicative interactions across borders challenge or reconfigure established cultural and national meanings?

- How do digital communication environments mediate symbolic interaction and identity formation in transnational contexts?

By foregrounding communication as a site of symbolic interaction, this study contributes to a deeper understanding of identity as a relational, processual, and socially negotiated phenomenon.

Theoretical Framework

Identity as Social Construction

Identity is not fixed or inherent but socially constructed, formed through interactions within cultural, political, and historical contexts. Hall (1990) argues that identity is a "production," always in process and never complete [1]. Giddens (1991) further emphasizes the role of reflexivity in modern identity formation, arguing that individuals actively construct their biographies through self-reflection in late modernity [2]. The increasing movement of people and ideas has created hybrid identities that defy national and linguistic boundaries. Appadurai's (1996) "global cultural flows"—ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, financescapes, and ideoscapes—shape fragmented yet interconnected subjectivities [3], while Bhabha's (1994) notion of the "third space" suggests that hybrid identities emerge through cultural negotiation, challenging essentialist views [4].

Language, Power, and Symbolic Capital

Language functions as a powerful identity marker, signaling inclusion or exclusion from specific social groups. Bourdieu (1991) conceptualizes language as a form of capital: speakers of dominant languages possess greater symbolic capital, reinforcing social hierarchies [5]. Critical Discourse Analysis (CDA), as developed by Fairclough (1989), further highlights how language is not merely reflective but constitutive of social reality [6]. Anderson's (1983) concept of "imagined communities" demonstrates how language plays a critical role in forming national identities through print capitalism and the spread of vernaculars [7].

Translanguaging and Transnational Linguistic Practices

Migrants and diasporic communities often engage in code-switching, translanguaging, and language mixing. García and Wei (2014) define translanguaging not as alternation between bounded languages, but as the

deployment of a speaker's full linguistic repertoire to make meaning [8]. These practices reflect fluid, hybrid identities shaped by cross-border interactions. Digital platforms such as WhatsApp, Instagram, and TikTok further enable transnational linguistic practices, supporting heritage language maintenance and fostering new digital identity expressions (Androutsopoulos, 2015) [9].

Method

Research Design

This study adopts a qualitative interpretive approach rooted in sociolinguistic ethnography. Given the subject's emphasis on individual experience, identity, and social meaning, qualitative methods allow for an in-depth understanding of how language mediates transnational identity construction. The study draws on discourse analysis and narrative inquiry to explore how speakers express and negotiate identities through language.

Participants

Participants were selected using purposive sampling according to the following criteria: active multilingualism (use of at least two languages in daily life); direct or indirect transnational experience (migration, diaspora affiliation, or cross-border communication); active engagement with digital communication platforms; and demonstrated capacity for critical reflection on their own linguistic practices. The sample consisted of 12 participants (8 female, 4 male; age range 22–35 years) recruited between October and December 2024.

Table 1

Participant Profiles

ID	Background	Location	Languages
P1	Algerian-French, F, 26, student	Paris, France	Arabic / French / English
P2	Moroccan-German, M, 31, IT professional	Berlin, Germany	Arabic / German / English
P3	Nigerian-British, F, 24, content	London, UK	English / Yoruba / Pidgin

	creator		
P4	Syrian refugee, M, 29	Sweden	Arabic / Swedish / English
P5	Lebanese diaspora, F, 34, professional	Montreal, Canada	Arabic / French / English
P6	Algerian, M, 22, student	Oran, Algeria	Darija / French / English
P7	Turkish-German, F, 28	Berlin, Germany	Turkish / German / English
P8	Tunisian, M, 35, professional	Lyon, France	Arabic / French
P9	Egyptian, F, 27, graduate student	Manchester, UK	Arabic / English
P10	Senegalese-French, M, 30	Paris, France	Wolof / French / Arabic
P11	Pakistani-British, F, 23, student	Birmingham, UK	Urdu / English / Punjabi
P12	Iraqi diaspora, M, 33	Frankfurt, Germany	Arabic / German

Data Collection Procedures

Data was collected through three complementary methods: (a) semi-structured interviews with the 12 participants, conducted between October and December 2024, each lasting 45 to 90 minutes and audio-recorded with participants' informed consent; (b) online discourse analysis of social media posts, videos, and user comments on Instagram, TikTok, and WhatsApp groups, reflecting transnational language practices in real-time digital environments; and (c) participant observation in three multicultural community events and two active online forums frequented by Arabic-French bilingual communities in Western Europe.

Data Analysis

Thematic coding was applied to interview transcripts and digital discourse data following an inductive approach using Atlas.ti software. Three primary thematic clusters emerged: (1) language as a fluid resource for identity positioning, (2) hybrid and negotiated identity construction in transnational contexts, and (3) digital platforms as sites of symbolic multilingual performance. Triangulation across interview data, digital discourse, and observational notes strengthened the validity of findings. Data saturation was reached when recurring themes and analytical patterns emerged consistently across interviews, indicating that additional data were unlikely to yield substantially new insights.

Digital Linguistic Landscapes: Identity, Hybridity, and Power

Digital Space as a New Context for Linguistic Interaction

Over the past two decades, the digital revolution has radically transformed how individuals communicate across borders, leading to the emergence of hybrid and complex linguistic spaces that transcend the traditional geographical framework of the nation-state. Digital platforms such as social media, chat rooms, discussion forums, and live-streaming sites have become key spaces for performing and negotiating identity through multiple and overlapping linguistic practices.

Digital Spaces as Sites for Identity Negotiation

Digital platforms are more than neutral communication channels; they are social sites where identity is actively constructed, presented, and managed. In diasporic communities, these platforms allow for the formation of virtual homelands where heritage languages can be maintained and revitalized across generations (Androutsopoulos, 2015) [9]. Arab communities in Europe, for instance, use WhatsApp and Instagram to create family and community groups where members practice linguistic alternation between Arabic, local dialects, and English or French—reflecting and reinforcing a hybrid identity that connects origins with new lived realities.

Digital Transnational Language: Hybridity and Virtual Dialects

Cross-cultural interaction in digital spaces has led to the emergence of new, flexible linguistic forms that challenge traditional language classifications. This

phenomenon—'digital translingualism'—is characterized by strategies such as digital code-switching (rapid and deliberate shift between two or more languages within a single post for emphasis, humor, or to express affiliation); digital translanguaging (employing the entire linguistic repertoire as a unified system for meaning-making); and the emergence of local and transnational digital dialects (e.g., 'Arabizi,' which uses Latin letters and numbers to represent Arabic sounds not found in the Latin alphabet).

Power, Access, and Inequality in the Digital Linguistic Landscape

Despite the liberating potential of digital space, this landscape is not free from structures of power and inequality. Certain languages, especially English, dominate the content, interfaces, and fundamental protocols of the internet, marginalizing users not proficient in these languages and imposing a digital linguistic market where some languages are valued more than others (Bourdieu, 1991) [5]. Furthermore, algorithms that control content recommendation can amplify certain languages at the expense of others, reproducing existing biases from the physical world.

Analysis

Transnational Language Use and Hybrid Identity Formation

In transnational contexts, language is not merely a communication tool, but a symbolic resource through which individuals negotiate hybrid identities. Second-generation immigrants in multicultural urban spaces frequently code-switch between their heritage language and the dominant societal language, crafting what Bhabha (1994) calls a "third space" of identity negotiation [4].

This was consistently observed across participant narratives. P1, a 26-year-old Algerian-French student in Paris, articulated this dynamic with particular clarity:

When I mix Arabic and French, I feel like I'm expressing who I really am. But at the same time, I know that some people see it as incorrect or unprofessional. It depends on who I'm talking to—with my family, it's natural; at university, I police myself more.

This self-monitoring reflects what Blommaert (2010) terms "unequal linguistic exchange"—the recognition that not all language varieties carry equal social legitimacy [14]. Similar patterns emerged with P6, an Algerian student in Oran

who reported systematic code-switching between Darija, French, and English in his online interactions, describing it as a form of 'identity layering' rather than linguistic confusion.

Translingual Practices in Diasporic Digital Spaces

Transnational language identities are increasingly mediated via digital platforms. Social media and YouTube channels run by diasporic content creators often use multiple languages simultaneously to appeal to diverse audiences (Lee, 2016) [15].

P3, a Nigerian-British content creator in London, explicitly described her multilingual strategy:

I switch between English, Yoruba, and Pidgin depending on what I'm feeling and who I want to reach. My Yoruba-speaking followers feel seen; my British friends get the jokes. It's not confusion—it's connection.

This illustrates what Canagarajah (2013) calls "translingual competence," wherein multilinguals fluidly employ all their linguistic resources to make meaning [16]. P7, a Turkish-German participant in Berlin, similarly described using a blend of Turkish, German, and emoji-based communication in her online communities—a form of semiotic translanguaging fostering what Appadurai (1996) refers to as "ethnoscapes" of belonging [17].

Language Policy and Identity Marginalization

While transnational language use can empower, it is also constrained by institutional structures. Language policies in immigration systems often impose monolingual norms. In the United States, "English-only" movements have marginalized Spanish-speaking populations, suppressing bilingual identity (Crawford, 1992) [18].

P4, a Syrian refugee in Sweden, described the particular pressure he experienced to acquire Swedish rapidly, effectively at the expense of maintaining Arabic as an active language of daily life:

They give you six months to learn Swedish. After that, everything—paperwork, healthcare, school—is in Swedish. My Arabic feels like it's fading.

Bourdieu's (1991) notion of the "linguistic market" applies here: only certain languages or varieties are valorized, influencing both identity recognition and

socioeconomic mobility [20]. Transnational language identity is thus embedded in broader power structures.

Educational Contexts and Identity Negotiation

In transnational educational environments—such as ESL classrooms and study-abroad programs—language plays a pivotal role in identity formation (Kanno & Norton, 2003) [21]. Multilingual students often navigate complex identity positions, performing linguistic competencies that align with both academic standards and peer group norms.

P9, an Egyptian student pursuing graduate studies in the UK, described the ongoing negotiation between her academic English identity and her Arabic-speaking self:

In seminars, I think in Arabic and translate. Sometimes the nuance gets lost. My supervisor once told me my writing was 'too rhetorical'—I think he meant too Arabic in style. That comment stayed with me for a long time.

Translingual pedagogies that affirm students' full linguistic repertoires and cultural identities offer a more equitable alternative to approaches favoring "native-like" English (García & Wei, 2014) [22].

Results

Language as a Fluid Resource for Identity Construction

Participants consistently used language in flexible and creative ways to position themselves within multiple cultural contexts. Through code-switching and translanguaging, they communicated not only messages but also affiliations, emotions, and social roles. Diaspora participants (n = 9) frequently used heritage languages to express emotional closeness while switching to dominant societal languages in professional contexts—a pattern observed across 10 of the 12 participants.

Hybrid Identity Formation

Most participants (n = 10) did not identify exclusively with a single national or cultural identity. Instead, they expressed hybrid identities shaped by their multilingual repertoires and transnational experiences. This hybridity was often framed positively, with language serving as a marker of global citizenship or cosmopolitan belonging. Crucially, however, this hybridity was also

experienced as a source of tension when confronted with monolingual institutional norms.

Social Media as a Site for Identity Performance

Online platforms such as Instagram, TikTok, and YouTube emerged as significant arenas for expressing transnational linguistic identities. Participants used these spaces to post multilingual content, challenge stereotypes, and engage with communities across borders. The performative nature of these platforms encouraged intentional and strategic use of language to construct public personas. P3's YouTube channel, for instance, consistently draws over 40,000 trilingual viewers per video.

Negotiation of Legitimacy and Belonging

Despite the benefits of multilingualism, several participants (n = 7) described challenges in being perceived as 'authentic' speakers of certain languages. They experienced linguistic gatekeeping and discrimination, particularly when their language use did not conform to standardized norms. This tension often led to self-monitoring and a desire to prove linguistic competence in formal institutional settings.

Influence of Global and Local Discourses

Participants' language choices were shaped by both global ideologies (e.g., English as a language of success and international mobility) and local expectations (e.g., community norms around heritage language maintenance). These discourses intersected in complex ways, sometimes reinforcing and at other times conflicting with one another, producing a constant negotiation between outward-facing global identity and inward-facing community identity.

Discussion

The findings present a complex and dynamic picture of the relationship between identity and language in transnational digital spaces, affirming the constructed and interactive nature of identity as theorized by Mead, Bourdieu (1991) [5], and Hall (1990) [1], while expanding upon it by revealing how these processes are shaped in contemporary digital contexts.

First, the phenomenon of using language as a fluid resource confirms the validity of the translanguaging approach as presented by García and Wei (2014) [8], where participants challenge traditional boundaries between

languages. However, the study reveals that this fluidity is constrained by what Bourdieu (1991) termed the "linguistic market." The code-switching choices made by participants, especially in professional contexts, reflect not only cultural hybridity but also a strategic sense of legitimacy, aligning with Blommaert's (2010) concept of "unequal linguistic exchange" [14].

Second, while transnational linguistic practices fostered hybrid identities, the study uncovered persistent tension associated with this hybridity. Participants' feelings of not fully belonging, or encountering linguistic gatekeepers, echo postcolonial critiques by Spivak (1988) regarding the difficulty of the subaltern to speak [11]. Digitality, despite its capacity to create new "ethnoscapes" and "mediascapes" (Appadurai, 1996) [17], does not erase old hierarchies but rather reshapes them in new contexts.

Third, the findings related to social media confirm the central role of symbolic interaction in the digital age. The technical designs of platforms (algorithms, English-dominant interfaces) can shape and constrain these symbolic interactions, raising critical questions about the true democratization of digital spaces.

Fourth, the issue of legitimacy raised by participants poses a deep challenge to theoretical models that celebrate linguistic openness. Translingual competence, as discussed by Canagarajah (2013) [16], continually collides with institutional validation systems (educational and professional) that still favor monolingual, standardized competence. This contradiction is at the heart of language policy in the age of globalization.

Limitations and Future Research

Despite the richness of the findings, this study has several limitations. First, its reliance on a purposive and limited sample of 12 participants means its results are not statistically generalizable, though they offer in-depth understanding of specific phenomena. Second, the study focused heavily on experiences of individuals from digitally connected migrant or diasporic backgrounds, which may not reflect the experiences of less connected communities or those living in more restrictive digital environments. Third, part of the analysis relies on participants' self-reporting of their practices, which may differ from their actual observed behavior.

These limitations open important avenues for future research. There is a need for deeper longitudinal ethnographic studies that track digital linguistic practices over time. Comparative studies between different diasporic communities (Arab, Asian, African) in different host countries could reveal the differential impact of national policies. Finally, future research requires more detailed critical analysis of major platforms' algorithms and how they shape linguistic and identity practices.

Conclusion

This research sought to reconceptualize the relationship between identity and language through the lens of transnational digital communication, grounded in the theoretical foundation of symbolic interactionism. Evidence drawn from participant interviews and digital discourse analysis has refuted the notion of identity as a fixed essence, presenting it instead as a continuous and ongoing process of negotiation. This negotiation manifests in the fluid switching between linguistic symbols, in multilingual performances on social media platforms, and in the daily struggle for legitimacy within dominant linguistic markets.

The central argument developed throughout this research is that language in transnational contexts is not merely a carrier of identity but the interactive medium in which identity is made and experienced. Understanding contemporary identity requires understanding language as a strategic communicative act, a fluid resource, and a field of power. By promoting linguistic pluralism in education, policies, and the digital sphere, more equitable spaces can be built—allowing individuals to affirm their hybrid and complex selves without fear of erasure or exclusion.

References

Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism.* Verso.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization.* University of Minnesota Press.

Androutsopoulos, J. (2015). *Networked multilingualism: Some language practices on Facebook and their implications.* International Journal of Bilingualism, 19(2), 185–205.

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture.* Routledge.

Blommaert, J. (2010). *The sociolinguistics of globalization.* Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power (G. Raymond & M. Adamson, Trans.; J. B. Thompson, Ed.).* Harvard University Press.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity.* Routledge.

Canagarajah, S. (2013). *Translingual practice: Global Englishes and cosmopolitan relations.* Routledge.

Crawford, J. (1992). *Hold your tongue: Bilingualism and the politics of 'English only'.* Addison-Wesley.

Fairclough, N. (1989). *Language and power.* Longman.

García, O., & Wei, L. (2014). *Translanguaging: Language, bilingualism and education.* Palgrave Macmillan.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age.* Stanford University Press.

Hall, S. (1990). *Cultural identity and diaspora. In J. Rutherford (Ed.), Identity: Community, culture, difference (pp. 222–237).* Lawrence & Wishart.

Heller, M. (2011). *Paths to post-nationalism: A critical ethnography of language and identity.* Oxford University Press.

Kanno, Y., & Norton, B. (2003). *Imagined communities and educational possibilities: Introduction.* Journal of Language, Identity & Education, 2(4), 241–249.

Lee, C. (2016). *Multilingualism online: The digital negotiation of identities.* Journal of Sociolinguistics, 20(3), 287–308.

Norton, B. (2013). *Identity and language learning: Gender, ethnicity and educational change (2nd ed.).* Multilingual Matters.

Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), Marxism and the interpretation of culture (pp. 271–313).* University of Illinois Press.

Wei, L. (2018). *Translanguaging as a practical theory of language.* Applied Linguistics, 39(1), 9–30.

Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and nation.* Sage Publications.

Dr. Boumediene Fouad

Les usages littéraires de la langue : un outil de dialogue et de rencontres avec l'autre

الاستخدامات الأدبية للغة: أداة للحوار والتواصل مع الآخر

The literary uses of language: a tool for dialogue and encounters with others

Dr. Boumediene Fouad,Maitre de conférences « A ».

Centre universitaire Chérif Bouchoucha-Aflou/ Algérie.

Adresse électronique : fouadboumediene@yahoo.fr.

Résumé

La coexistence pacifique, le développement des liens entre les peuples sont devenus des sujets d'actualité qui suscitent beaucoup d'intérêt et qui se manifestent de plusieurs manières, surtout dans la conjoncture actuelle. Notre intervention s'inscrit dans la perspective de présenter comment les spécialistes des sciences humaines et sociales prévoient d'utiliser des outils variés afin de créer cette homogénéité et ce climat de paix entre les nations à travers un discours qui assure les échanges et la complémentarité entre les différentes cultures dans un cadre scientifique et riche. Notre objectif est de faire une lecture des relations existantes entre les productions littéraires et le développement des échanges entre les différentes cultures. Nous viserons à exposer les apports des manipulations linguistiques dans la connaissance de sa propre composante humaine et de l'autre. C'est une manière de se positionner par rapport à son contexte et connaitre les différences

Mots clés : Interculturel- altérité- échanges- connaissances- usages.

الملخص:

أصبح التعايش السلمي وتنمية العلاقات بين الشعوب موضوعين هامين يحظيان باهتمام كبير ويتجليان بأشكال متنوعة، لا سيما في ظل الظروف الراهنة. يهدف عرضنا إلى توضيح كيف يعتزم المتخصصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية استخدام أدوات متنوعة لخلق هذا التجانس وبيئة السلام بين الأمم من خلال خطاب يعزز التبادل والتكامل بين الثقافات المختلفة ضمن إطار علمي ثري. هدفنا هو تحليل العلاقات القائمة بين الأعمال الأدبية وتطور التبادل بين الثقافات المختلفة. سنسعى إلى تسليط

الضوء على إسهامات السياق اللغوي في فهم الطبيعة البشرية للفرد وللآخرين، وهو ما يُعدّ وسيلة لتحديد موقع الفرد في سياقه وفهم الاختلافات.

الكلمات المفتاحية: التفاعل بين الثقافات - الآخرية - التبادل - المعرفة - الممارسات.

Abstract :

Peaceful coexistence and the development of ties between peoples have become topical subjects that generate considerable interest and manifest themselves in various ways, especially in the current climate. Our presentation aims to show how specialists in the humanities and social sciences plan to use diverse tools to create this homogeneity and climate of peace among nations through a discourse that fosters exchange and complementarity between different cultures within a rich and scientific framework. Our objective is to analyze the existing relationships between literary works and the development of exchanges between different cultures. We will seek to highlight the contributions of linguistic manipulation to understanding one's own human nature and that of others. This is a way of positioning oneself in relation to one's context and understanding differences.

Keywords: Intercultural - otherness - exchanges - knowledge - practices.

1. Introduction

Cohabiter avec les autres, créer des liens avec d'autres personnes, aller vers des relations qui dépassent le contexte local d'un individu, sont des idées qui circulent, souvent, dans tous les contextes sociaux. C'est un sujet qui suscite beaucoup d'intérêt à tous les niveaux (politique, social, psychologique, relationnel..etc.) Surtout dans la conjoncture actuelle. Il renvoie à une manière de concevoir la vie avec l'autre qui est différent soit par son origine ou sa culture. La réflexion sur cette thématique est susceptible d'activer la recherche des mécanismes et des outils qui instaurent une entente et une stabilité assurant la complémentarité entre toutes les civilisations et à tous les niveaux d'échanges.

Alors, dialoguer ou échanger avec l'autre ou plus précisément l'étranger, par le biais de différents moyens, est le fait de rapporter des réalités modifiées de manière volontaire pour satisfaire certains pôles et/ou pour créer un environnement réflexif de façon à développer un discours intentionné et ciblé. Une situation qui doit rendre compte de l'existence de

cette complémentarité entre les différentes cultures et les différents individus.

Notre choix portera sur une réflexion à propos des contacts entre les civilisations et les échanges entre les différentes cultures. Nous traiterons particulièrement deux aspects fondamentaux de ce dialogue :

-L'usage d'une langue littéraire pour effectuer les échanges et mentionner les différences culturelles, idéologiques et sociales.

- Comprendre le rôle des échanges dans le développement des relations interpersonnelles.

Donc, notre objectif, à travers cette lecture, est de répondre à la problématique suivante :

-La littérature contribue-t-elle, à l'aide des choix opérés par les auteurs, à rendre le contact entre les peuples et les cultures positif et progressif ?

Nous essayerons, à travers cette interrogation, de répondre à une série de questions :

1-La littérature peut-elle agir comme un outil puissant dans ce dialogue entre les différents groupes et les différentes civilisations ?

2-La littérature surmonte-t-elle les différences en favorisant un climat d'échanges et de rencontres ?

3-La littérature peut-elle influencer nos représentations et notre vécu ?

Et pour répondre à ces questions, nous avons jugé nécessaire de formuler les hypothèses suivantes :

A-La littérature, en optant pour un usage linguistique particulier, pourrait participer à l'amélioration des relations et la création d'un contexte favorable aux rapprochements culturels.

b- Les choix des auteurs joueraient des rôles civilisationels.

Notre plan de travail s'articulera sur les points suivants :

1- Définition du concept « dialogue des civilisations ».

2-La littérature comme reflet des civilisations.

3-La littérature comme moyen de dialogue interculturel.

4- Conclusion

Nous visons, à travers cet aperçu, de donner les grandes lignes de la participation de la littérature dans le développement et la progression des dialogues et des échanges entre les différentes composantes de ce monde.

2. Présentation du dialogue des civilisations

2.1. Définition du concept

Ce concept désigne un concept clé promu par l'UNESCO et les Nations Unies. Il renvoie à un processus basé sur les échanges intellectuels, culturels et surtout moraux entre les différentes catégories de ce monde afin de créer un climat où règnent la paix et le respect de l'autre quel que soit sa nation ou son origine. L'objectif principal de cette initiative est de favoriser la compréhension mutuelle, la coopération, la collaboration et surtout la paix.

Cette vision tente de contrer les intentions conflictuelles post-guerre froide. Elle s'oppose à l'idée d'imposer un affrontement entre les cultures. Pour les défenseurs de ce processus mondiale : « La civilisations doivent dialoguer plutôt que s'affronter, car la compréhension mutuelle constitue la base de a paix mondiale » (M.Khatami,1998). L'auteur commence sa conception avec deux choix inévitables, dans le cadre des relations entre les civilisations, qui sont : le dialogue ou l'affrontement. Donc nous sommes confrontés à un choix qui guide notre destin à l'avenir. L'échange et le dialogue constituent une assurance pour instaurer la paix mondiale.

C'est un projet qui avait pour objectif de répondre aux détracteurs de la paix et des relations pacifiques entre les nations. Ce groupe pense que : « Les grandes divisions entre l'humanité et la principale source de conflit seront culturelles » (Huntigton,1993, p22-49). Ce pessimisme détruit les bases d'une continuité culturelle entre les peuples. Il agit négativement sur l'apport des relations pour créer un rapprochement entre les individus. Les distinctions forment pour les défenseurs du dialogue une source de critique constructive qui met l'accent sur les différences afin de les exploiter ou de les faire disparaitre.

Ainsi, le dialogue met l'accent sur la coopération et le partage des idées. A titre d'exemple, certains auteurs luttent à travers leurs productions pour partager une vie commune, « Cet âge où les hommes de toutes origines vivaient côte à côte »(Maalouf,1996,p49). C'est-à-dire, nous vivons dans un

contexte qui favorise la vie commune et l'échange entre les différentes cultures.

Ce processus repose sur le repérage et l'identification des points communs entre les civilisations de façon à justifier un rapprochement, mais cela ne dévalorise pas les différences. Au contraire, elles seront le moyen d'améliorer la continuité entre les différents groupes et de renforcer les liens entre eux. C'est une approche importante pour instaurer la coexistence pacifique dans un monde qui vibre sous l'air des tensions et des conflits identitaires.

2.2. Les dimensions du dialogue

Ce sont les grands axes qui organisent le fonctionnement de ce dialogue soit par rapport aux échanges ou par rapport aux différentes manifestations.

2.2.1. La dimension humaniste du dialogue

Nombreux sont les penseurs qui soulignent l'importance de cet échange pour éviter les incompréhensions entre les peuples. Cela suppose une réduction des conflits et des guerres dans le monde.

2.2.2. La dimension politique-institutionnelle

Elle concerne les idéologies des instances politiques et internationales qui visent à installer une situation stable. Cette dimension se manifeste de plusieurs manières : les accords internationaux, les programmes pour le dialogue, les rencontres de sensibilisation….etc. L'intérêt d'un tel choix est de transformer les relations de pouvoir et surtout d'encadrer et de gérer les relations globalement.

2.2.3. La dimension morale et éthique

C'est la volonté de maintenir les principes et les valeurs communs tels que le respect de l'autre, l'égalité, la justice et surtout les droits de l'homme. Le dialogue devient donc un outil de partage et reconnaissance qui clarifie les normes. Il peut corriger ou modifier les représentations erronées existantes chez certaines catégories.

2.2.4. La dimension culturelle et identitaire

Elle se manifeste par l'emploi des valeurs, des croyances, des langues et des traditions collectives. Elle lie le particulier avec le général. Autrement

dit, c'est cette capacité de préserver son identité et s'ouvrir à l'autre sans perdre ses repères. Comme le précise Amin Maalouf quand il insiste sur les richesses des identités : « Mon identité est ce qui se fait que je ne suis identique à aucune autre personne » (Maalouf,1998).C'est une valorisation de l'individualité de chaque personne et en même temps une confirmation de l'existence des différences.

2.2.5. La dimension communicative

Elle renvoie à la façon dont le discours circule et se comprend. L'interprétation dans ce genre de situations s'appuie sur la composante cognitive de chaque individu.

3. La littérature comme reflet des civilisations

Les relations entre le civilisationnel et le littéraire ne datent pas d'aujourd'hui, elles émanent d'une fusion existante depuis l'antiquité. La littérature joue souvent le rôle du reflet social. Elle capture les valeurs, les évolutions et aussi les tensions. Elle traverse le temps pour montrer aux peuples les grandeurs du passé et les variations culturelles.

Ces essais et ces réflexions agissent comme un miroir constructif qui :

-Positionne l'individu par rapport à son passé et par rapport à l'histoire de l'humanité entière.

-Dénonce la corruption morale des civilisations, assurant un certain engagement envers les changements positif des valeurs humaines existantes.

-Offre un aperçu sur le vécu des nations et des groupes.

-Forge les identités, la compréhension et l'hybridation des civilisations.

En plus, la littérature, depuis plusieurs siècles, interagit avec les sociétés assurant une fonction de transmission à tous les niveaux (politique, social et surtout culturel). Cette source créative exprime des mutations culturelles et évolutives. Ces récits jouent sur l'axe de l'interculturel pour montrer aux utilisateurs et pratiquants les différentes possibilités d'émancipation et de compréhension de l'humanité.

Certains auteurs s'engagent, aussi, à utiliser les écrits littéraires pour justifier les liens entre les civilisations. A titre d'exemple, dans le passage de Dominique Venner qui définit les civilisations : « Les grandes civilisations ne sont pas des régions sur une planète, ce sont des planètes différentes »

(Dominique V,2011). Nous avons une démonstration des points communs et des divergences entre les civilisations. Elles ont des spécificités culturelles et sociales et en même temps elles fonctionnent de manières identiques.

Dans un autre passage littéraire Octavio Paz présente le rôle des textes littéraires dans le contact des civilisations. Il déclare que : « Toute culture nait du mélange, de la rencontre, des chocs. L'inverse, c'est l'isolement que meurent les civilisations »(S.D). D'une autre manière, les productions littéraires ont une tâche très importante, elles veillent aux échanges et aux contacts entre les civilisations. Elles les enrichissent. C'est un apport indispensable pour la vitalité d'une civilisation.

Les textes littéraires ont aussi d'autres tâches au sein de la même société telle que la critique révélatrice de la situation humaine ou le rejet de certaines pratiques qui déstabilisent les sociétés.

3.1. La littérature, miroir des valeurs et des traditions culturelles

La littérature, dans sa fonction principale, reflète une image presque identique des valeurs et des sociétés. Elle joue sur l'axe de la réalité et de l'idéologie de la classe dominante. Elle présente les croyances et les mœurs d'un groupe social. Cela permet d'élargir le champ de connaissance et d'échange avec l'autre qui te découvre à travers tes écrits.

Elle a deux fonctions principales

A- Miroir social

L'écriture romanesque s'inscrit dans un cadre social qui est celui de l'auteur, sa tendance littéraire et surtout sa vision du monde. Alors, un produit littéraire est, prioritairement, une image dessinée par un écrivain afin de refléter les réalités existantes, exposer les valeurs et les traditions partagées par les membres de ce groupe. Par exemple, dans les écrits de Mohamed Dib, l'écrivain algérien, nous assistons à une présentation de la composante de la société algérienne pendant la colonisation. L'auteur peint la société et valorise ses traditions et sa lutte anti coloniale. Le choix des noms (Omar , Aini, Hamid) témoigne d'une appartenance sociale, culturelle et religieuse. Nous assistons à la description d'une identité particulière (algérienne) et une appartenance mondiale (religieuse/L'Islam). Autre chose à ajouter dans ce contexte, la littérature incarne les habitudes et les conceptions du monde.

A- Transmission identitaire

Les thèmes développés, généralement, traitent des sujets renforçant l'identité et l'appartenance à une civilisation précise. Ils parlent de la religion, la condition humaine, le vécu des personnages. Ce sont des choix qui caractérisent les individus culturellement et les situent par rapports aux autres civilisations. Donc, nous sommes face à un dialogue entre un vécu individuel et un vécu partagé avec les autres civilisations. C'est un outil favorisant l'interculturalité en échangeant entre un passé et une modernité et promouvant la tolérance et la diversité.

Amin Maalouf nous donne un exemple clair, à propos de ce problème dans un passage cité dans la quatrième page de son œuvre « Les désorientés » : « Dans les désorientés, je m'inspire très librement de ma propre jeunesse. Je l'ai passé avec mes amis qui croyaient en un monde meilleur. Et même si aucun des personnages de ce livre ne correspond à une personne réelle, aucun n'est entièrement imaginaire. J'ai puisé dans mes rêves, dans mes fantasmes, dans mes remords (…) Les uns n'ont jamais voulu quitter leur pays natal, d'autres ont émigré vers les États-Unis, le Brésil, ou la France. Et les voies qu'ils ont suivies les ont menés dans les directions les plus diverses »(A.Maalouf,2012). Il joue sur deux axes :

1- La construction de l'identité basée sur une liberté (très librement) , un passé (mes rêves/ mes fantasmes/mes souvenirs).

2- La relation avec l'autre ou l'étranger (refus du changement /découverte de la diversité). Nous assistons à une confrontation entre deux visions différentes. La première préfère l'isolement et le rejet de l'autre alors que la deuxième tend vers le dialogue et l'échange et s'enrichit de cette diversité humaine et culturelle. Maalouf propose aux lecteurs le vécu de l'individu et les moyens de renforcer son identité soit singulière ou plurielle.

3.2. La littérature comme témoignage historique des contacts des peuples

Elle est considérée comme un répertoire historique de l'humanité. Souvent, elle nous rapporte les événements de manière réelle ou modifiée. Les textes littéraires dépassent le simple rôle de raconter des histoires pour se distraire, ils s'expriment sur les faits historiques en montrant plusieurs aspects (politiques, économiques, culturels). C'est une mémoire qui reflète

tout ce qui se rapporte aux vécus des peuples, leurs relations, leurs transformations. La littérature constitue un témoignage riche et précieux des contacts des peuples Ce témoignage traduit clairement les échanges entre les différentes civilisations. Il se manifeste de plusieurs manières :

-La découverte de l'autre : les auteurs racontent des récits de voyage ou ils décrivent d'autres peuples, d'autres traditions. Par exemple :*Latitude zéro,* de Mike Horn ou l'auteur décrit des situations difficiles mais en même temps, il profite pour montrer l'autre. Ce mode de production agit directement sur les contacts interpersonnels.

-Les témoignages des conflits : Les productions littéraires relatent, souvent, les histoires des peuples en exposant les différents conflits qui existaient et les rapports de domination entre colonisateur/ colonisé. Camus dans son œuvre « l'étranger » propose une situation d'un personnage qui vit une situation conflictuelle entre deux civilisations différentes.

-Témoignage d'une expérience : c'est un jeu basé sur la réciprocité entre les civilisations. Les auteurs décrivent, dénoncent et valorisent des actes afin de faciliter l'adaptation à toutes les situations. Cette rencontre entre réalité et fiction assure un échange constructif et adaptatif entre les peuples.

La littérature, à travers ces témoignages, interprète et analyse des réalités. Elle déconstruit des représentations existantes. Elle ne se contente pas de rapporter les faits, elle les exploite pour conserver la trace des échanges entre les cultures et maintenir les rencontres et les croisements entre les civilisations.

4. La littérature, comme moyen de dialogue interculturel :

Cet espace de rencontres et d'échanges est le lieu convenable par excellence ou se contacte les sociétés, les langues et les différentes visions. C'est un puissant instrument de dialogue interculturel, il met en place un dispositif unissant le contact des cultures, les émotions et l'imaginaire. Elle assure ce jeu entre son identité et celle d'autrui. Les textes littéraires véhiculent des modes de pensée, des valeurs et des expériences internes et externes. Ils permettent de sortir de l'isolement vers l'ouverture à l'autre, sa culture, ses différences, ses apports. Ces outils nous aident à se connaitre et à connaitre l'autre. L'étranger devient un collaborateur dans la construction de la personnalité du lecteur.

Le récit, par le biais de sa charge culturelle, met les lecteurs dans la sphère mondiale de la connaissance qui inculque le respect des différences et développe la dimension interculturelle.

4.1. La représentation de « l'autre » dans la littérature

C'est l'un des sujets fondamentaux des écrits littéraires. L'image de l'autre signifie la manière dont se comporte l'étranger par rapport à « moi » dans un texte littéraire. C'est un enjeu esthétique et culturel qui est géré par des choix significatifs.

Le concept « Autre » véhicule plusieurs idées et plusieurs objectifs. D'abord, cette image renvoie tout simplement à un étranger différent. C'est une vision simplifiée qui peut viser la découverte d'une différence culturelle et une source de contact pour éviter les désaccords.

Ensuite l'Autre peut être un moyen pour comprendre l'altérité. Un espace identitaire ou se règlent les différences et les conflits historiques. C'est un lieu de réflexion, de positionnement identitaire.

Enfin, Ce dialogue entre le soi-même et l'Autre constitue un espace d'échanges culturels et une invitation implicite à une réflexion profonde sur la coexistence humaine.

4.2. La traduction et la civilisation des œuvres entre les cultures

Parler de la relation entre la traduction et la littérature, c'est parler des contacts entre les civilisations. Elle concerne un moyen d'ouverture entre les langues. La traduction assure aux lecteurs un accès facile et claire à la littérature de l'autre. Elle transforme les textes en lieux de rencontres et reconnaissances.

La traduction littéraire basée sur les normes scientifiques et respectant la fidélité du contenu construit des ponts de dialogue entre les civilisations. Cet acte interlinguistique et interculturel véhicule l'idée de retracer les parcours de la pensée dans le monde entier. Il revoie à cette complémentarité entre les différentes civilisations.

Le traducteur devient constructeur de savoir et un médiateur culturel. Il puise dans son savoir pour transmettre un contenu sans toucher à sa composante significative mais en essayant de l'adapter à un public afin de

faciliter la tâche de le comprendre. Il le façonne pour le contextualiser dans une nouvelle culture.

Enfin nous pouvons dire que grâce à la traduction les capacités interculturelles des lecteurs deviennent plus ouvertes à l'altérité et à la découverte de l'autre.

5. Conclusion

Personne ne peut nier l'importance de la littérature dans le dialogue des civilisations. Elle mobilise plusieurs stratégies et techniques afin de faciliter l'accès à l'information et assurer une ouverture aux autres cultures et civilisations. Elle a la fonction de transmettre des histoires, des réalités, des visions du monde. Elle constitue un lieu de rencontres humaines.

La littérature, n'est plus cet ensemble de textes littéraires exposés pour être lu. Elle contribue, aussi, à dialoguer entre les civilisations. L'emploi de plusieurs stratégies enrichit son role face aux bouleversements vécus. Les écrivains, par le biais des échanges contextualisés et les traductions adoptées créent un climat de coexistence et d'entente entre les peuples.

Les textes littéraires, tout en préservant l'identité culturelle, poussent les lecteurs à la diversité à l'universel et surtout à accepter l'autre quel que soit son identité ou son appartenance.

En somme, l'apport de la littérature dans l'enrichissement du dialogue des civilisations est considérable. Elle rapproche les individus, nourrit les esprits, développe les points communs entre les peuples. Elle contribue à construire un climat ouvert aux échanges et un monde tolérant.

6. Références bibliographiques

6.1.Œuvres littéraires :

-Albert Camus , L'étranger. Ed : Gallimard, Paris. France,1942.

- Amin Maalouf, Les Ecelles du Levant. Ed : Grasset, Paris. France,1996.

-Amin Maalouf, Les Identités Meurtrières. Ed : Grasset, Paris. France,1998.

-Amin Maalouf, Les Désorientés. Ed : Grasset, Paris. France,2012.

-Dominique Venner, Le Choc de l'histoire, Ed ; Via Romana.France.2011.

-Mohamed Dib, La Grande Maison. Ed : Seuil, Paris. France,1952.

6.2.Articles :

-Mohamed Khatami,. Dialogue among civilizations (discours à l'ONU). New York : Nations Unies.1998.

- Samuel. P.Huntington, S. P. The clash of civilizations. Revue : Foreign Affairs, Vol72 n°(3), 22–49.1993. DOI : 10.2307/20045621

La représentation des villes marocaines dans les récits coloniaux français : réalité et imaginaire

تمثّل المدن المغربية في السرديات الاستعمارية الفرنسية: بين الواقع والمتخيّل

Soufiane Miloudi, Oujda, Maroc
Docteur en Lettre et Sciences Humaines
UMP, FLSH Oujda, Maroc
soufianemilou10@gmail.com

Résumé :

Notre contribution a pour objectif d'analyser la manière dont les voyageurs français ont décrit les villes marocaines en sélectionnant un corpus de cinq récits coloniaux appartenant à trois écrivains-voyageurs emblématiques de la période coloniale : André Chevrillon, Pierre Loti et Jean et Jérôme Tharaud. Notre contribution s'inscrit dans la lignée des études postcoloniales s'intéressant à la relecture de l'Histoire du Maroc colonial. L'approche postcoloniale nous servira comme outil d'analyse à déconstruire le discours des voyageurs français et leur prise de distance vis-à-vis du projet colonial français.

Mots-clés : Maroc colonial, récit colonial, voyageurs français, études postcoloniales.

Abstract:

Our contribution aims to analyze how French travelers described Moroccan cities by selecting a corpus of five colonial narratives from three emblematic travel writers of the colonial period: André Chevrillon, Pierre Loti, and Jean and Jérôme Tharaud. Our contribution falls within the tradition of postcolonial studies that reinterpret the history of colonial Morocco. The postcolonial approach will serve as our analytical tool for deconstructing the discourse of French travelers and their critical distance from the French colonial project.

Keywords : city, colonial narrative, Fez, Tangier, French travellers, colonial ideology.

ملخص:

تهدف مساهمتنا إلى تحليل كيفية وصف الرحالة الفرنسيين للمدن المغربية، وذلك من خلال اختيار مجموعة من خمس روايات استعمارية لثلاثة من أبرز كتّاب الرحلات في تلك الحقبة: أندريه شيفرون، وبيير لوتي، وجان وجيروم ثاراود. تندرج مساهمتنا ضمن تقاليد الدراسات

ما بعد الاستعمارية التي تعيد تفسير تاريخ المغرب في ظل الاستعمار. وسيكون المنهج ما بعد الاستعماري بمثابة أداتنا التحليلية لتفكيك خطاب الرحالة الفرنسيين وموقفهم النقدي من المشروع الاستعماري الفرنسي

الكلمات المفتاحية: مدينة، سرد استعماري، فاس، طنجة، رحالة فرنسيون، أيديولوجية استعمارية.

A la différence des années 1960 où les études littéraires étaient orientées généralement vers la linguistique, l'Histoire et la sociologie, les dernières décennies ont vu apparaître une évolution dans la relation entre la littérature et la géographie[1]. L'attention se porte sur l'inscription des faits humains et sociaux dans l'espace. Ce tournant spatial a élevé la géographie au rang de discipline de référence, comme en témoignent les courants critiques : la « géocritique » et la « géopoétique ». Le rôle de l'espace dans le récit de voyage est de ce point de vue crucial et va au-delà d'une simple toile de fond, lequel récit ne peut se passer de sa dimension spatiale, qui n'est pas seulement vitale mais est bien sa raison d'être. Mikhaïl Bakhtine avait amplement insisté sur la nécessité d'en rendre compte de l'importance de l'étude de l'espace dans la littérature de voyage en ces termes : « Ce qui caractérise le type de roman de voyage c'est une conception purement spatiale et statique de la diversité du monde. Le monde se présente comme une juxtaposition spatiale de différences et de contrastes. » (Bakhtine, 1997 : 214) Le rôle de l'espace dans le récit de voyage est donc fondamental, selon les perspectives de Mikhaïl Bakhtine, qui met en avant l'importance de l'étude de l'espace dans la littérature de voyage en insistant sur une conception spécifique. Selon lui, le roman de voyage se caractérise par une approche purement spatiale et statique de la diversité du monde. Il décrit le monde comme une juxtaposition spatiale de différences et de contrastes, suggérant que c'est à travers cette diversité spatiale que les caractéristiques distinctives des cultures, des sociétés et des environnements se révèlent. L'espace dans le récit de voyage n'est donc pas simplement un cadre ou un décor, mais plutôt l'élément essentiel

[1] Claude Reichler fut le précurseur de la combinaison entre la littérature et la géographie, en témoigne sa participation active à la Revue de géographie alpine, dans laquelle il a dirigé plusieurs numéros. Il fut l'un des artisans les plus constants et les plus importants des universitaires francophones ; il a dirigé, entre autre, un programme de recherche pendant cinq ans sur « Le Paysage : perceptions, représentations, théories ». Plusieurs thèses situées au croisement des deux disciplines se sont suivies, portant sur le cadre géographique de la production littéraire ou sur les représentations de l'espace dans les œuvres étudiées. Beaucoup de colloques ont été consacrés ces dernières années à « L'inspiration géographique ». Plusieurs formations de recherche s'attachent à l'étude de l'espace en littérature : citons, entre autres, les centres de recherche sur la littérature de voyage (Paris IV / Clermont II), et sur les nouveaux espaces littéraires (Paris XIII), l'équipe d'accueil « Espaces humains et interactions culturelles » (Limoges). Voir : Michel COLLOT, « *Claude Reichler et les échelles du paysage* », Études de lettres [Online], 1-2 | 2015, Online since 15 May 2018.

qui donne forme à l'expérience narrative. C'est à travers le déplacement dans l'espace que le voyageur explore, découvre, et interagit avec de multiples facettes du monde. L'espace devient ainsi un moyen d'expression privilégié pour dévoiler la richesse des différences et des contrastes culturels, sociaux et géographiques. Il s'agit d'une exploration dynamique et sensorielle du monde, où la juxtaposition spatiale devient le fil conducteur qui guide le lecteur à travers les multiples dimensions de l'expérience du voyageur.

1.Tanger : une ville de débarquement

Située à l'extrême nord du Maroc, Tanger est une ville portuaire stratégique, offrant un accès privilégié à la fois à la mer Méditerranée et à l'océan Atlantique. Son emplacement géographique en a fait un point de départ idéal pour les explorateurs européens qui cherchaient à atteindre de nouvelles terres et à explorer des horizons lointains. Aujourd'hui, bien que Tanger ait perdu une partie de sa position prédominante en tant que point de départ pour les grandes expéditions, elle continue d'être un carrefour culturel et une porte d'entrée vers l'Afrique pour de nombreux voyageurs. Sa position géographique unique, son histoire riche et son mélange de cultures en font toujours une ville fascinante à explorer et un point de départ pour de nouvelles aventures. C'est de Tanger, l'espace de débarquement par excellence, que les voyageurs français à destination du Maroc inaugurent leurs quêtes et leurs missions. Le rapport physique avec la terre de l'étranger (i.e. France) et l'espace d'emprunt (i.e. Tanger) « une petite ville nomade, déjà montée, déjà habitée par nos Arabes d'escorte » (Loti, 1890 : 5) représente un contact symbolique qui détermine les actions à venir. A travers Tanger, le voyage de Loti de la France, espace d'origine ou de référence, vers le Maroc, est conçu tel un voyage dans le temps. La répétition du mot « suaire » à plusieurs reprises symbolise un itinéraire pernicieux :

Dès que le pied se pose sur les vieilles dalles du quai de Tanger, on sent comme un suaire blanc qui tombe. Un suaire lourd. Éteignant tous les bruits d'ailleurs, toutes les modernes agitations de la vie. On a conscience d'un recul subit à travers les siècles, d'une replongée oppressante et profonde dans le calme des âges antérieurs. (Loti, 1890 : 5)

Le passage du mouvement de la vie moderne à l'immobilité et au calme de la vie traditionnelle devient intolérable chez le voyageur puisque c'est le recul de plusieurs siècles. En effet, la mort en liaison avec le plaisir de la rencontre, est un thème littéraire très présent dans les récits de voyage. Il reflète du point de vue politique un espace moyenâgeux de tension et de confrontation entre deux espaces voisins, en perpétuels conflits historiques, la France (l'Europe) et le Maroc : « Elle (i.e. Tanger) est tout près de notre Europe, cette première ville

marocaine. » (Loti, 1890 : 25) L'espace lotien ne se lit pas, à proprement parler, tel une appréhension géographique mais plutôt en tant qu'interminables tensions entre le « chez eux » Marocains et le « chez nous » Français. La dimension géographique rigide n'est de ce point de vue qu'un point de départ. Daniel Henri Pageaux stipule à ce sujet que l'« imagologie aboutit à une topologie généralisée et différentielle » (Pageaux, 1994 : 68) En effet, le débarquement à Tanger a généré également chez le voyageur des sentiments de dédain et d'empathie vis-à-vis de ce « lieu sombre ». Ces impressions traduisent les prises de positions à venir :

Et ce tableau d'arrivée, cette multitude silencieuse à cette entrée de ville, et ce déploiement de bannières, tout cela est du plein Moyen Age, tout cela a la grandeur du XVème siècle, sa rudesse et sa naïveté sombre […] Nous entrons. Alors c'est l'étonnement d'arriver dans des espaces vides et des ruines. Sans doute, tout le monde était dehors, car il n'y a presque plus personne ici sur notre passage. (Loti, 1890 : 66)

Le débarquement à Tanger, un espace-seuil par excellence, représentait un topos pour la majorité des voyageurs occidentaux. Le séjour temporaire dans cette ville constituait à leur regard une occasion d'évasion du présent pour revivre le passé car selon Jennifer Yee « tout voyage vers l'Orient apparaissait comme un retour vers le passé. » (Yee, 2000 : 198) Loti, en l'occurrence, se sent complètement perdu, pour la raison que le tableau qu'il a devant lui ne s'apparente guère à l'Occident qu'il vient de fuir à la recherche d'un ailleurs original. Il semble plutôt envoûté par la dimension moyenâgeuse du paysage qu'il envisage avec admiration. Pourtant, cette admiration n'est pas sans insinuer en espace ennuyeux où rien ne se passe et où il n'y a pas lieu d'en parler. Son récit représente : « un hymne au commencement du monde, quand la lumière vient d'être créée. Hymne au Maroc de 1889 qui peut encore en donner l'idée. » (Loti, 1890 : 8) Par conséquent, au-delà du processus de mythification propre aux voyageurs dont parle Pageaux, il s'agit, en effet, d'un voyage dans le temps pour retrouver un espace à l'état fœtal qu'est la consolation de tout voyageur en quête de son propre espace, de son propre temps :

C'est curieux même comme l'impression d'arrivée est ici plus saisissante que dans aucun des autres ports africains de la Méditerranée. Malgré les touristes qui débarquent avec moi, malgré les quelques enseignes françaises qui s'étalent çà et là devant des hôtels ou des bazars, _ en mettant pied à terre aujourd'hui sur ce quai de Tanger au beau soleil de midi, _ j'ai le sentiment d'un recul subit à travers les temps antérieurs... (Loti, 1890 : 2)

La couleur locale prime sur la couleur d'origine, inversant l'espace du présent avec l'espace du passé lointain et infini. Les deux entités du chronotope[2] sont, de ce point de vue, consubstantielles. L'existence du voyageur est ainsi dépendante de l'existence d'autres espaces, c'est-à-dire d'autres hommes, d'autres cultures et d'autres civilisations. En effet, le sujet de la vie ancestrale est un thème omniprésent dans les récits de voyages. Loti, entre autres, regrette et s'excuse même d'avoir fait de ce thème le fil conducteur de son récit. :

Je regrette en vérité d'employer si souvent le mot vieux, et je m'en excuse […] Ici, c'est la vieillesse, la vieillesse croulante, la vieillesse morte, qui est l'impression dominante causée par les choses. Il faudrait une fois pour toute, admettre que ce dont je parle est toujours passé à la patine des siècles, que les murs sont frustes, rongés de lichen, que les maisons s'émiettent et penchent, que les pierres n'ont plus d'angles. (Loti, 1890 : 142)

Le voyageur dresse un tableau macabre de l'espace marocain par la déclinaison du mot « vieillesse » », répété à plusieurs reprises tel un leitmotiv et associé à des adjectifs évocateurs comme « morte », « croulante » qui rappellent la fin du monde. Par opposition aux constructions modernes de la France, Loti ne voit dans l'espace marocain qu'un espace délabré par le temps. La vieillesse est également soulignée par la formule « les pierres n'ont plus d'angles », c'est-à-dire qu'il s'agit de pierres amortis par l'érosion et qui ont perdu leur face originelle au grès de l'histoire. Le thème de l'archaïsme est mis en relief également par des verbes très précis et par toutes les caractérisations employées, pour rendre compte d'un archaïsme illimité atteignant son paroxysme. En outre, le voyageur décrit les murailles du palais le jour de la présentation de l'ambassade au sultan du Maroc d'un ton équivoque :

Les murailles, les tours, sont hérissées partout de leurs créneaux pointus, qui font en l'air comme des rangées de peignes aux dents méchantes. Elles paraissent gigantesques, nous enfermant de tous côtés comme dans une citadelle aux dimensions excessives, fantastiques. Le temps leur a donné une couleur gris doré très extraordinaire. Elles sont lézardées, déchiquetées, branlantes. Elles produisent sur l'esprit l'impression d'une antiquité tout à fait perdue dans la nuit. (Loti, 1890 : 167)

Les murs, tels qu'ils sont décrits par le voyageur, n'appartiennent pas seulement au Moyen Âge, mais bien à des millénaires passés et à une « antiquité tout à fait perdue dans la nuit. » Loti manifeste une vision rétrospective qui découvre, à travers le Maroc, « quelque recoin d'une France sauvage, d'une France

[2] Le chronotope est un concept de Mikhaïl Bakhtine qui signifie l'espace et le temps indissociables.

d'autrefois » (Loti, 1890 : 348) Il révèle encore avec force sa déception de vouloir changer le caractère antique du pays chérifien, perçu telle une œuvre d'art. Selon lui, les changements, le progrès et la modernité apportés par la France dénaturent le Maroc et risquent de l'extirper de son état médiéval et original : « Plutôt, gardons la tradition de nos pères, qui semble un peu nous prolonger nous –mêmes en nous liant plus intimement aux hommes passés et aux hommes à venir. Dans un vague songe d'éternité, vivons insouciants des lendemains terrestres, et laissons les vieux murs se fendre au soleil des étés » (Loti, 1890 : 2) Loti espère donc écarter le pays de l'avancée de la modernité qui métamorphose tout ce qui est beau et original dans la cité. Sa résistance aux changements révèle une spiritualité qu'il ne déguise pas : « A quoi bon se donner tant de peine pour tout changer, pour comprendre et embrasser tant de choses nouvelles, puisqu'il faut mourir, puisque forcément un jour il faut râler quelque part, au soleil ou à l'ombre, à une heure que Dieu seul connaît ? » (Loti, 1890 : 3) Le voyageur est bien satisfait que le sultan du Maroc Moulay Hassan pense parfaitement comme lui, et que tous les deux souhaitent conserver le pays dans son originalité, à savoir un pays purement traditionnel, enfoui dans le passé et éloigné des enjeux de la modernité : « Quant à sa majesté le Sultan, je lui sais gré d'être beau, de ne vouloir ni parlement ni presse, ni chemins de fer, […]. J'admire son haut et tranquille dédain des agitations contemporaines. » (Loti, 1890 : 2) D'ailleurs, à la fin du récit, Loti lance un appel et sollicite le pays chérifien de maintenir son originalité, d'ignorer la modernité, et de rompre tout bien avec l'Europe. Il paraît que la modernité fait peur au voyageur Loti : « O Moghreb sombre, reste, bien longtemps encore, muré, impénétrable aux choses nouvelles, tourne bien le dos à l'Europe et immobilise-toi dans les choses passées. Dors bien longtemps et continue ton vieux rêve, afin qu'au moins il y ait un dernier pays où les hommes fassent leur prière. » (Loti, 1890 : 357) Cet extrait met en évidence le désir insatisfait et le regret mélancolique du voyageur pour les temps révolus en Occident. Il souhaite retrouver la nostalgie du temps perdu dans le monde marocain, où le temps ne semble pas avoir beaucoup changé. De même, le voyageur semble plaider une cause en faveur d'une préservation totale du patrimoine et de la tradition ancestrale marocaine devant le progrès et la modernité. Selon lui, il est important de préserver et de respecter les valeurs et les traditions qui font partie intégrante de l'identité du pays. Le regard tourné vers l'extérieur se mue en un discours introspectif où Loti proclame d'un ton injonctif la nécessité de la sauvegarde de la tradition, seul moyen qui permet de consolider les liens générationnels et de créer un sentiment de résistance. En somme, la première rencontre avec l'autre et l'ailleurs est considérée comme dramatique et très décevante. Le coup d'envoi est conçu comme le début d'un rêve romantique, alimenté d'une confrontation avec la nouvelle nature et d'une rupture avec soi-

même. En effet, suite à leur débarquement à Tanger, les voyageurs furent étonnés par son caractère "médiéval et ahistorique"[3]. Selon ces derniers, la visite du Maroc, par l'itinéraire de Tanger, représentait un moment de voyage dans le temps, tel un voyage littéraire.

2. Fès : l'archétype urbain de l'Islam

Les voyageurs et les touristes qui ont visité et exploré la ville de Fès témoignent et reconnaissent le grand apport civilisationnel de cette ville impériale, qui représente avec noblesse l'Histoire du Maroc, en mémorisant et préservant durant des siècles sa beauté architecturale et palatiale. Elle représente l'archétype urbain de l'Islam, en détenant derrière elle douze siècles d'Histoire, faisant d'elle une ville exceptionnelle dans toute la région nord-africaine. Nostalgiques de son passé révolu et errant dans le labyrinthe de ses quartiers et de ses rues sinueuses, la majorité des voyageurs français au Maroc, conçoivent l'espace fassi comme un lieu vicié, voilé, mystérieux, énigmatique, insaisissable, inépuisable, inexploré, inaccessible et hermétique aux influences étrangères. Pourtant, il demeure attrayant et séduisant. L'auteur Anouar Ouyachchi stipule à ce sujet que « l'une des spécificités de Fès, à l'instar d'autres villes marocaines, est sa propension à générer une littérature de l'intime où la relation entre le moi et l'espace constitue la pierre angulaire de la représentation littéraire. » (Ouyachchi, 2012 : 112) C'est la raison pour laquelle l'espace fassi se laisse patiemment explorer, révélant légèrement ses secrets, en tant que monument de l'Histoire marocaine et référence géographique. Cependant, l'attente des voyageurs fut désenchantée et ce désenchantement les renvoie vers un mal de siècle lié à la ville impériale. A l'image de toutes les villes marocaines, la ville de Moulay Idriss est vue comme un espace organique à moitié mort à cause de son choix de tourner « le dos à l'Europe » (Loti, 1890 : 357) Pierre Loti, qui avait à maintes reprises exprimé sa haine du modernisme au détriment de l'authenticité et de l'exotisme durable, décide de visiter le Mellah, avant de quitter la ville de Fès, et ne dissimule pas sa déception devant l'usure des maisons et le caractère morne des rues : « Les vieux murs de terre semblent s'effriter sous le dévorant soleil, les vieilles lézardes des maisons semblent s'allonger et s'ouvrir. Les petites rues sont désertes entre leurs deux rangées de ruines mortes, qui se chauffent et se fendillent. Les pavés, les vieux cailloux noirs, polis par les pieds. » (Loti, 1890 : 115) Nous remarquons que le terme «vieux» est répété à plusieurs reprises, à la fois en tant que substantif et en tant qu'adjectif, à chaque occasion que le voyageur souhaite exprimer ses sentiments et ses impressions à l'égard de la ville de Fès. En effet, les murs et les murailles sont tellement dans un statut d'éparpillement, d'émiettement et de

[3] Il s'agit là d'une vision idéologique qui révèle un ethnocentrisme caractéristique européen qui prône que seule l'Europe est dotée d'une histoire et d'une civilisation.

fendillement qu'on croirait à un probable séisme qui aurait ravagé la ville : « Et d'autres enceintes complètement en ruine, d'une désolation infinie, partent de ces remparts, se ramifient, prolongent la ville dans la campagne déserte, puis finissent par se confondre avec les roches, les écoulements, les fondrières, tout le chaos de vieux sol fouillé pendant des siècles. » (Loti, 1890 : 115) Loti vient de peindre un tableau chaotique et effrayant d'un Maroc en agonie, en voie de disparition et bloqué par un archaïsme que le voyageur révèle en tout crédit. En revanche, le voyageur perd de vue que les remparts des villes sont vivement liés à l'Histoire du Maroc, ils avaient pour fonction principale la protection de la population contre toute invasion extérieure installant la population à l'abri des pillards. De même, l'auteur fut terriblement surpris par l'absence des routes et des ponts :

Pas de routes, au Maroc, jamais, nulle part. (Loti, 1890 : 16) […] L'Oued, grossie par les pluies, est agitée, rapide, roule en bruissant ses eaux boueuses, qui semblent, en effet, très profondes. De plus, elle est encaissée entre de hautes berges verticales, en terre glaise, détrempées et glissantes, absolument dangereuses. Avec nos idées d'Europe sur les voyages, il nous paraîtrait qu'il y a impossibilité matérielle à faire passer là, sans pont, des gens, des bagages et des tentes. (Loti, 1890 : 53) […] Et, les portes franchies, tout de suite commence un brûlant désert sans routes. (Loti, 1890 : 260-261)

Les exemples furent multiples de cette reproduction stéréotypée qui caractérise la vision du voyageur, à savoir que le pays manque d'infrastructure et de sécurité et « qui n'a à ses abords ni un chemin de fer, ni une voiture, ni une route. Rien que des sentiers d'herbes où passent lentement de silencieuses caravanes... » (Loti, 1890 : 126) Ainsi, au-delà des remparts et l'absence quasi-totale des ponts et des routes, le voyageur fut déçu par l'habitat qui lui a été attribué à Fès, renforçant de ce fait le mal-être du pays qu'il vient de fuir : « De tous les gîtes qui m'ont abrité au courant de ma vie, aucun n'a jamais été plus sinistre que celui-ci ni d'accès moins banal. Et jamais n'a été plus brusque ni plus complète l'impression de dépaysement, de changement de moi-même en un autre personnage d'un monde différent et d'une époque antérieure. » (Loti, 1890 : 145) Ce qui caractérise le style lotien, c'est que l'adjectif se place de manière significative et précise. Les adjectifs « sinistre », « brusque », « banal », « complète », « antérieure » et « différent » sont utilisés par Loti en vue de relever l'archaïsme de l'habitat dans lequel il devait résider à l'époque. En effet, l'archaïsme est non seulement chez lui à la maison, mais aussi à l'extérieur. La ville de Fès est envahie par la vétusté. Pourtant, le voyageur effectue quelques nuances puisqu'il existe, en parallèle, des demeures au Maroc qui sont différentes à l'intérieur, voire trompeuses : « Au Maroc, il ne faut pas s'inquiéter de l'extérieur des habitations. Les entrées les plus misérables mènent quelquefois à

des palais de fées. » (Loti, 1890 : 69) De même, la maison où réside le voyageur est ancienne et fut construite depuis plusieurs siècles, sa surface et son entrée en témoignent : « Quand j'ai tiré, derrière moi, par son lourd frappoir, ma toute petite porte cloutée et bardée de fer, je fais grincer, dans la serrure vieille de plusieurs siècles, une clef qui pèse trois livres. » (Loti, 1890 : 104) Le recours au terme « frappoir » et la qualification de la clef qui pèse « trois livres » servent à ancrer l'espace dans un temps lointain ahistorique. Chez Loti, la description exotique se manifeste, à la fois, par la vétusté des murs qui s'émiettent, par le biais de simples objets utilisés par les Fassis dans le quotidien, ou à travers l'observation des mœurs comme lorsque l'ambassade française est accueillie par un vizir du sultan :

Ce ne sont que des collations, mais des collations pantagruéliques, toujours comme étaient chez nous celles du Moyen Age. Sur des tables, ou par terre, sont préparées de grandes cuves, en porcelaines d'Europe ou de Japon, remplies, en pyramides, de fruits, de noix pelées d'amandes, de sabots de gazelle, de confitures, de dattes, de bonbons au safran. Des voiles, en gaz de couleurs éclatantes lamés d'or, recouvrent ces montagnes de choses, qui suffiraient à deux cents personnes. […] Nous sommes assis sur des tapis, des coussins brodés, ou sur des chaises européennes d'un style passé. Empire ou Louis XVI. (Loti, 1890 : 84)

Fidèle au courant orientaliste, Loti donne à ses compagnons de route le sentiment que le Maroc n'a connu aucun changement depuis des siècles, en mentionnant le roi « Louis XVI », l'« Empire et les banquets pantagruéliques » tels qu'ils sont décrites par François Rabelais au XVIe siècle. Par la suite, il cite certains gâteaux inconnus en Europe tels : « sabots de gazelle », « bonbons au safran » en vue de rendre cette scène exotique, accomplie et affinée, par la description des gens qui étaient assis sur des moquettes et des coussins ornés de broderies. Cette scène illustre parfaitement la conception d'un Maroc dépourvu de toute authenticité culturelle, où l'exotisme n'est pas dépourvu d'une condescendance. Dans cette même perspective mais avec un pessimisme encore plus éclatant, André Chevrillon constate que la ville de Fès est non seulement en retard, mais elle est figée dans les âges antérieurs. Elle ressemble à la France du Moyen Age :

Et nous voici dans Fez. Dans Fez, et non pas dans une ville comme les autres. Pas une maison ; rien que des façades de forteresses ; les alignements de leurs crans noirs, les porches en fer à cheval, leurs voûtes profondes et coudées, et des tours qui se lèvent derrière des tours (tout cela constitue) le plus fier et mélancolique décor féodal qui soit au monde. […] Des siècles toujours semblables [...] Rien n'a changé [...]. Vraiment ici le Moyen Age s'éternise, et quand on lit au-dessus d'un

portique visiblement neuf la date de 1321, on oublie que ce chronogramme se rapporte à l'hégire ; l'illusion s'achève : cette date est celle d'une année de notre ère qui miraculeusement n'a point passé de ces lieux, et dans cette Fez où nous entrons, le sombre XIVe siècle vient seulement de commencer. (Chevrillon, 1906 : 97-98)

Selon le voyageur, le XXème siècle en France équivaut à celui du XIème siècle dans le pays chérifien. Le voyage au Maroc est de ce point de vue un voyage dans le temps. En effet, il stipule que le Maroc s'est renfermé sur soi depuis des siècles, d'autant plus qu'il refuse constamment de s'ouvrir sur le progrès et la modernité. En témoigne le mot « mystérieux », qui revient comme un leitmotiv dans le texte, vu qu'il a été répété trente-deux fois dans le récit. De plus, le voyageur compare la ville de Fez du début du XXème siècle à la pire époque de l'Histoire de France et de l'Europe, à savoir celle du Moyen Âge obscurantiste. En effet, bien que les Fassis, comparés aux Sarrasins, tiennent derrière eux une grande civilisation, rien n'évolue chez eux. Il s'agit, selon l'écrivain, d'un Moyen Âge qui s'éternise. Chevrillon fait référence également aux événements les plus sombres que la France ait connus, à savoir l'époque des Carolingiens, la guerre de Cent ans et l'invasion du sud de la France par les Sarrasins. Il expose davantage une peinture sombre de Fez-Bâli, un vieux quartier emblématique de la ville de Fès :

Encore un beau portique festonné de faïences, et brusquement, après tant d'opprimantes architectures et de vagues espaces, voici les sombres et populeux boyaux de la vraie Fez, de Fez Bâli, c'est-à-dire l'ancienne, la primitive, celle qu'au temps de nos premiers Carolingiens fonda Mouley Idriss. Derrière nous, cet enchevêtrement de palais, de passages voûtés et de fortifications, c'est Fez Djdid, la neuve, la moderne, puisqu'elle est du XIVe siècle, contemporaine de notre guerre de Cent ans [...].Ici, c'est la cité des vrais Fahsis, le profond labyrinthe où les vieux sanctuaires redoutables sont enfouis, où le peuple maure, blême du jour de cave qui règne dans ces ruelle, continue sa vie, la même qu'au temps des Almoravides, seulement plus concentré sur elle-même qu'aux siècles où le Moghreb et l'Espagne ne faisaient qu'un seul empire. (Chevrillon, 1906 : 101)

D'après le voyageur, l'espace fassi qui rassemblait les plus grands édifices, qui préservait les valeurs universelles de la diversité et de la paix et qui témoigne des années glorieuses de l'Islam, a perdu son éclat historique et culturel à cause de son manque de développement, son refus d'ouverture et de son contentement des gloires passéistes. Il exprime un certain regret devant l'impermanence des choses et la beauté éphémère des paysages exotiques qui changent ou disparaissent avec le temps. De plus, la grande ville qui demeure encore témoin

des grands instants glorieux de l'Islam, ne serait aujourd'hui, au regard du voyageur, que l'ombre d'elle-même. Chevrillon est convaincu que l'espace de Fès est celui de la mort par excellence :

[…], cette tombe antique, cette cuve funèbre sont les seuls détails au pied de la Sombre courtine. Comme ils s'harmonisent à la tristesse de ce peuple affaissé qui ne semble pas vivre ! C'est le thème de la mort qui sonne à la porte de la cité sainte, pour se répéter et se propager alentour […] Hors de Ces murs où s'enferment cent mille créatures humaines, les seules demeures humaines sont celles des morts. (Chevrillon, 1906 : 94-95)

Dans cette ville caractérisée par l'obscurité, le silence, les ruines où même les êtres humains sont dénués de vie, se cache un Maroc qui ressemble à un musée historique, lequel musée sert uniquement à exposer les objets de valeur et les éléments rares ou des vestiges du passé. Les frères Tharaud, quant à eux, voient la ville de Fès à travers les yeux de Pierre Loti, ils la perçoivent comme une ville de putrescence, de détérioration qui appelle l'aide des étrangers qui la voient frémir devant leurs yeux : « « Elle est là en moi, je le sais : en la cherchant, les yeux fermés, je crois que je vais la saisir » (F.B.I, p. 167) Ils profitent de chaque instant de leur voyage pour souligner la stagnation du temps et l'archaïsme qui caractérisent l'espace fassi. En effet, l'architecture marocaine fassie du XXe siècle ressemble, sous leurs yeux, à celle de l'Europe d'autrefois, demeurant éternellement immuable :

Dans les villes d'Europe, les variétés de style mettent sans cesse sous les yeux l'opposition du présent et du passé, et nous rappellent à tout moment des modes d'existence et des goûts disparus. Rien de semblable ici. Une pensée toujours la même, refait toujours la même chose en cet endroit du monde. A Fès, il n'y a qu'un âge et qu'un style : celui d'hier, d'aujourd'hui et de demain. On a fait ici le miracle de supprimer le temps. Et cela donne à cette ville un caractère unique peut être dans l'univers, et certainement dans le monde de la méditerranée. (Tharaud, 1930 : 169)

La ville de Fès qui, selon le voyageur, n'a « qu'un âge et qu'un style », demeure néanmoins un lieu principal de la civilisation islamique et le représentant d'une histoire millénaire. Les édifices glorieux et prestigieux qui esquissent cette ville, incarnent à eux seuls un endroit de mémoire et une référence historique millénaire. Fès préserve son intemporalité et sa valeur historique comme étant la seule ville qui est née de l'Islam et n'avait pas substitué d'antiques cités romaines ou phéniciennes, comme le cas d'autres villes marocaines.[4] Sa dimension

[4] C'est le cas des villes historiques qui témoignent de la présence historique des grands empires. Parmi les villes les plus influentes, nous citons Volubilis (Walili), Zilis (Asilah), Lixus (Larache) et Rusbisis (El Jadida).

historique se manifeste par ses innombrables édifices, parmi lesquels on peut citer l'université Al Qaraouiyine, qui n'est décrite chez les voyageurs que pour souligner la vétusté et la déchéance certes, mais qui témoigne, en même temps, de la valeur considérable de ce lieu où se rattachent les sentiments de respect les plus considérables, à côté du Mausolée de Moulay Idriss, le fondateur de Fès au IXème siècle.

3. Les villes marocaines en pleine mutation

Dans une identification-affrontement avec l'espace étranger, les voyageurs français conjuguent l'action du déplacement à celle de la découverte et de l'auto-découverte. En vue de rendre l'espace marocain saisissable, les voyageurs / découvreurs perçoivent le même espace sous plusieurs dimensions, à des temps différents (matin, après-midi et soir) ou en réalisant des comparaisons et des mises en oppositions avec l'espace français, leur lieu de référence. Martine Abdallah-Pretceille stipule que « chaque sujet se définit et définit autrui par rapport à un réseau d'interrelations et d'images réciproques. » (Pretceille, 1998 : 37) Cette réciprocité permet, de ce point de vue, la connaissance et la découverte de soi par rapport à l'autre et par rapport à son espace identitaire, qui est construit et conscientisé à partir « des représentations des autres, de lui-même, de la situation. » (Pretceille, 1998 : 37) En effet, cette opération s'effectue tout d'abord par une véritable réalisation du « Je » français par rapport à « l'autre » marocain. Cette réalisation s'effectue à la base de confrontations voire de mise en opposition entre plusieurs rapports dichotomiques, représentant les signes du Moi contre l'Autre : « Ici vs ailleurs », « passé vs présent », « dedans vs dehors », « fermeture vs ouverture », « chez l'autre vs chez nous », « espace plein vs espace vide », « rationnel vs mythique », etc. En effet, les voyageurs-écrivains mettent en exergue un tas de changements et de transformations qui s'opèrent sur eux et sur l'espace exploré (i.e. marocain). Ces changements ont touché par la suite l'espace marocain qui se fait voir par le moyen des transformations effectuées sur lui (villes modernes, routes, écoles, foires, etc.) Il s'agit en effet d'un projet d'investissement de soi, faisant de l'espace l'une de ses réussites remarquables. Certains voyageurs préfèrent insister sur la mise en évidence d'un état de distinction entre l'espace d'exploration et l'espace souhaité, ce qui produira naturellement des accessibilités et des résultats distincts voire opposés. Pierre Loti, entre autres, ressent une grande déception et dépaysement lors de son premier contact avec l'espace marocain, étant radicalement différent de l'espace français. Il transpose ces sentiments dès les premières pages de son récit. En effet, le voyageur prend ses distances dès le début avec l'espace de l'autre en vue de mettre en valeur l'égo français pour ensuite créer son propre espace au cœur même de l'espace de l'autre. Ce qui donne à comprendre que le français n'est pas

l'autre. Par conséquent, il confronte le paysage marocain avec celui occidental qui est pris comme espace de référence en vue de mettre en évidence sa supériorité sur l'autre (i.e. marocain) :

En mettant pied à terre aujourd'hui sur ce quai de Tanger au beau soleil de midi, —j'ai le sentiment d'un recul subi à travers les temps antérieurs... Comme c'est loin tout à coup, l'Espagne où l'on était ce matin, le chemin de fer, le paquebot rapide et confortable, l'époque où l'on croyait vivre !... Ici, il y a quelque chose comme un suaire blanc qui tombe, éteignant les bruits d'ailleurs, arrêtant toutes les modernes agitations de la vie. (Loti, 1890 : 2) Plusieurs citations attestent et confirment cette autoreprésentation. L'auteur ajoute : Et toute cette activité n'a rien à voir avec la nôtre, s'exerce comme il y a mille ans, par des moyens qui sont tout à fait en dehors de nos moyens à nous, par des routes qui nous sont profondément inconnues. (Loti, 1890 : 113) […] Comme cette vie est loin de la nôtre ! L'activité de ce peuple nous est aussi étrangère que son immobilité et son sommeil. (Loti, 1890 : 241-242)

Dans son investissement dans l'espace marocain, le voyageur s'octroie le droit de l'évaluer, faisant preuve d'un ethnocentrisme flagrant. Il recourt à une technique qui consiste à faire, par abstraction, une référence à « l'espace site » (i.e. France) dans son appréhension de « l'espace cible » (i.e. Maroc), pour reprendre l'expression de Claude Vandeloise, qui stipule à ce sujet qu'« un objet dont la position est incertaine ne peut être localisé sans référence à une entité dont la position est mieux connue. » (Vandeloise, 1986 : 34) De ce point de vue « la position de la cible est une information nouvelle, cependant que la position du site est une information ancienne. » (Vandeloise, 1986 : 34) Le voyageur a donc la possibilité de « se déplacer mentalement en tout point utile à la perspective selon laquelle il conçoit la scène objective qu'il décrit. » (Vandeloise, 1986 : 38) Cette technique explique parfaitement le degré d'infiltration de « l'espace site » au sein de « l'espace cible ». En effet, Loti améliore à chaque instant son appréhension de « l'espace cible » par le recours itératif à « l'espace site » qu'il conçoit comme repère. Ceci explique clairement le retour à « l'espace site » à chaque fois que le voyageur se trouve face à des difficultés de repérage par rapport à son exploration de « l'espace cible ». Davantage, la présence du voyageur au sein de l'espace cible (i.e. marocain) se base sur le critère du rapprochement, à savoir que l'espace cible ressemble à l'espace site (i.e. français) : « Vraiment Tanger nous paraît le comble de la civilisation, du raffinement moderne. » (Loti, 1890 : 355-356) Cette corrélation entre l'espace cible et l'espace site a pour but d'effectuer une transformation radicale de l'espace marocain qui devient manifestement un espace français. Il semble que l'écrivain admire la modernité effectuée par les changements et les transformations dus à la colonisation.

Dr.Soufiane Miloudi

Dans l'œuvre des Tharaud, l'aspect spatial est très dominant et n'en demeure pas moins en relation avec l'aspect temporel et historique notamment dans Fez ou les bourgeois de l'islam et Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas où les espaces sont des lieux de confrontations directes et totales. Tandis qu'à Rabat ou les heures marocaines, la manifestation de la confrontation semble être plutôt partielle. En effet, dès l'incipit les voyageurs furent surpris et étonnés, dès leur premier contact physique avec l'espace rbati, de découvrir que les premières habitantes de cet espace étaient des cigognes : « Je ne sais comment aucune image, aucun hasard de lecture ne m'avait préparé à les voir ici, ces cigognes. Et c'est pour moi un plaisir enfantin de rencontrer ces grands oiseaux, que j'imaginais seulement sur les cheminées de chez nous. » (Tharaud, 1918 : 1-2) Les voyageurs découvrent les cigognes avec un grand étonnement et un « plaisir enfantin », attestant ne pas avoir été apprêtés à rencontrer ces « grands oiseaux » dans un espace différent de celui du « chez nous ». La valeur et l'impact de cette découverte sur les voyageurs prouvent que les précédents ne l'ont jamais exploré. En effet, cet espace de plaisir deviendra par la suite un espace de déplaisir et de frustration : « Ah ! Ce n'est pas ici qu'il faut venir chercher les fantaisies gracieuses de l'imagination musulmane ! Avec leurs créneaux, et leurs tours, ces forteresses rouges de la côte marocaine n'éveillent dans l'esprit qu'un brutal sentiment de rapt, de pillage, de vie violente et menacée ». (Tharaud, 1918 : 3) Exprimé sous la forme négative, « l'ici » des voyageurs représente un lieu de violence et de menace, car la paix se trouve dans l'« ailleurs » français. L'infériorisation de l'« ici » devant l'« ailleurs » se miniaturise de plus en plus pour devenir infinitésimal lorsque « l'ici » est conçu comme synonyme de « vacuité culturelle », laissant entendre en ce sens une absence quasi-totale d'existence ou de repères culturels stables et durables :

Je ne sais. Mais partout ici, les murs éboulés attestent l'éphémère des pensées et des désirs. Cela remplit le cœur d'une mélancolie toute contraire à celle que nous donnent nos très vieilles maisons, qui nous accablent du sentiment qu'elles ont vécu des siècles avant nous, et qu'elles continueront de vivre longtemps après que nous aurons cessé d'être... (Tharaud, 1918 : 198)

« L'ici » est l'espace artificiel de l'oubli et de l'ignominie où les « murs éboulés » et les « très vieilles maisons » s'effondrent. Par opposition, l'« ailleurs » représente implicitement l'espace de la présence, de la stabilité, de la pérennité et de la modernité. En effet, la manifestation de la confrontation qui semblait être partielle dans Rabat ou les heures marocaines, devient de plus en plus totale avec l'accomplissement du dernier chapitre du roman, intitulé habilement « Le Moussem de notre civilisation ». Il est question d'une mise en place d'une foire française qui représente l'espace de « l'ailleurs ». Cet espace de fête par

excellence représente, en premier lieu, un instant de suspension de toutes les occupations du Marocain y compris les prières. Il représente, en deuxième lieu, un espace de rencontre et de découverte des avantages de la civilisation française. Ces manifestations considérées par le colonisateur comme des valeurs ajoutées censées améliorer le mode de vie du Marocain et lui donner un nouveau souffle voire un accomplissement de soi. En troisième lieu, ce nouvel espace a pour finalité la libération de l'espace marocain par le biais des « génies mécaniques » susceptibles d'accomplir des miracles :

[…] toutes les choses ont commencé de transformer ce pays, et qui feront que bientôt on ne le reconnaîtra plus : charrues d'acier, pour défoncer un sol qui n'a jamais été égratigné que par un soc armé d'une pointe de fer. Voitures automobiles à l'incompréhensible vitesse, pour traverser ce pays qui ne connaissait hier encore que le petit trot des ânes, l'amble de la mule, le galop des chevaux et la marche solennelle des chameaux au pas feutré. Canots à vapeur, pour remonter sans fatigue, et comme en se jouant, ces estuaires habitués depuis toujours à la rame et au chant des barcassiers. Phonographes, pianos mécaniques, pour remplacer le guimbri, le tambourin, la rhaïta et tous les instruments de la musique obsédante du Moghreb. (Tharaud, 1918 : 257)

La foire française qui renvoie à « l'ailleurs » est sur le chemin de transformer « l'ici », une transformation aussi bien technique que culturelle. Autrement dit, les changements rapides et profonds du pays dépassent, aux yeux des voyageurs, le cadre technique pour toucher l'aspect culturel. En effet, ce qui a été inavoué dans Rabat ou les heures marocaines, devient déclaré et encore trop suggestif dans Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas ; il se transforme en une valorisation directe de « l'ailleurs » au détriment de « l'ici », tout en sauvegardant la continuité thématique : « C'est toujours ainsi au Maroc. Pendant des heures et des heures si l'on roule en automobile, et pendant des journées si on est à cheval ou à mulet, on traverse une campagne que ni sa pauvreté ni sa richesse ne savent rendre attrayante. » (Tharaud, 1920 : 5) Dès les premières lignes de Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas, l'espace est condamné à un embarras sombre et désenchanteur à tel point que « la vitesse » et « la lenteur » ne procurent aucune différence. C'est le règne de l'espace du silence où la notion du temps semble absente. Davantage, « l'ici » est conçu en tant qu'espace naturel mais inhumain :

Avant de les rencontrer ici, debout sur leurs montagnes, je les ai vus partout, ces arbres merveilleux, dans les cités du Moghreb. C'est leur bois presque éternel qui protège de la mort tout ce qu'on peut admirer dans ces villes de brique, de plâtre et de terre séchée. (Tharaud, 1920 : 13)

En l'absence de la présence humaine, « l'ici » naturel se présente identique à « l'ailleurs » par le biais de l'analogie florale, sachant que le « partout » remplace « l'ailleurs » et donc découvert. Pourtant, avec la progression du roman, « l'ici » et « l'ailleurs » se trouvent en corrélation avec l'espèce humaine, et les deux espaces, l'un habité, l'autre découvert. Par conséquent, « l'ailleurs » et « l'ici » s'homogénéisent de plus en plus lorsque les soldats français garantiront la sécurité au sein d'un espace hostile de « l'ici » :

Et voilà que ce soir, après trois années de guerre, nous sommes ici, au cœur des tribus dissidentes, sur cette Haute Moulouya que les plus grands sultans du Maroc n'ont jamais réellement occupée, bien qu'ils se soient toujours enorgueillis dans leurs actes officiels du titre de princes moulouyens. (Tharaud, 1920 : 71)

La présence française est conçue tel un grand trophée puisqu'elle a réussi à garder le calme dans une zone de crispation « au cœur des tribus dissidentes » et donc dompter « l'ici » à l'image de « l'ailleurs » paisible et sage. Cependant, l'espace ville de « l'ici » (i.e. Marrakech) demeure indomptable puisqu'il garde encore la structure urbaine d'autrefois, et ne ressemble point au cercle urbain structuré de la ville moderne de « l'ailleurs » :

C'est cela la grande ville du Sud, où le Berbère, habitué à la tente et au gourbi, a fait l'essai de la vie citadine, sans arriver vraiment, depuis huit siècles qu'il a construit ces murailles, depuis huit siècles que des millions et des millions d'hommes y ont vécu, à bâtir autre chose qu'un immense camp de boue séchée, où la famille habite encore, avec une simplicité antique, dans la société de l'âne, de la poule et du mulet. (Tharaud, 1920 : 85-86)

L'espace ville de « l'ici » semble être décevant quant à sa confrontation et sa mesure avec l'espace ville de « l'ailleurs » bien que cette comparaison s'effectue de manière implicite. Par un ensemble de lexique dévalorisé, les voyageurs décrivent une société où l'homme et l'animal cohabitent ensemble dans un entassement nauséabond, où le vacarme assourdissant et invisible est suggestif d'un vide funéraire. « L'ici » devient donc de plus en plus morne et insondable à tel point que le désordre et l'anarchie se mêlent pour transmettre une « harmonie » : « Tout fait ici de l'harmonie : la géométrie et le désordre, l'abandon et l'artifice où l'émail et la fleur peinte se mêlent à la fleur vivante. » (Tharaud, 1920 : 77) face à cette situation lamentable, les Tharaud suggèrent un mode opératoire, à leurs yeux, qui consiste à proposer « l'ailleurs » comme accompagnateur voire un exemple à suivre pour « l'ici » : « Ces couloirs nus sont à l'image de ce pays, où de grands espaces vides séparent des endroits pleins d'agrément et de civilisation (i.e. la ville moderne). » (Tharaud, 1920 : 80) « L'ailleurs » réussit à s'investir dans l'espace de « l'ici », mais veut transporter

cet « ici » à l'image de « l'ailleurs » : La France. Cette opération semble être encore plus délicate pour la raison que « l'ici » anarchique et ahistorique a besoin d'une incrustation et d'une temporalisation pour qu'il puisse devenir à l'image de « l'ailleurs », par le changement de structure et de décor urbain, en instaurant des postes, des banques, des boutiques, etc. Par conséquent, le placement de la modernité dans l'espace de « l'ici » semble être encore plus complexe vu que cette opération de modernisation totale est recueillie avec une grande réticence par les habitants :

Bien souvent des mains pieuses ont tenté d'élever les murs d'une kouba au-dessus de ce tertre funéraire. Mais toujours, l'illustre mort habitué à l'espace et à la vie sous la tente, a fait sauter d'un coup de pied ce qu'on édifiait sur sa tête, ne pouvant supporter au-dessus de son sommeil que le toit mouvant des feuilles ! Ce petit enclos plein d'orties apparaît comme un cap de civilisation, l'extrême pointe de l'art moresque profondément enfoncée dans le primitif et le barbare. (Tharaud, 1920 : 125-126)

Selon les voyageurs, le Marocain refuse la modernité « d'un coup de pied ». Ce qui est considéré comme édification moderne par le Français, est envisagé par le Marocain tel une contamination de son espace originel. Il assume pleinement sa situation et se contente de son habitat étroit tout en rétorquant son ingratitude aux bienfaits de l'autre. Par ailleurs, l'espace de « l'ici » témoigne d'une présence lointaine, elle-même déçue par le présent :

Dans cette brillante chapelle, l'essence même du génie arabe semble reposer, comme à Florence l'esprit de la Renaissance dans la chapelle des Médicis. A Fez, on ne serait point surpris de rencontrer cette merveille. Mais ici, à Marrakech, dans cet immense fondouk d'ânes, de mulets et de chameaux ! (Tharaud, 1920 : 123)

Marrakech, une cité impériale du Maroc, avec des monuments historiques tels que la mosquée Al-Koutoubia, les tombeaux saadiens et les palais royaux richement décorés, connue également par son mélange vibrant de cultures arabes, berbères et africaines, qui se reflète dans son artisanat, sa musique, sa danse et sa cuisine, est identifiée à Florence, une des variantes de « l'ailleurs » et un foyer de la Renaissance italienne, où des artistes et penseurs tels que Michel-Ange, Léonard de Vinci et Dante ont laissé leur empreinte. Elle est également réputée pour ses magnifiques églises, ses palais et ses musées abritant des chefs-d'œuvre de l'art occidental. Bien qu'elles partagent certaines similitudes en termes de patrimoine culturel, elles recèlent des différences temporelles, selon les voyageurs, puisque Marrakech du XXe siècle ressemble à Florence du XVIe siècle. D'ailleurs, dans Fès ou les bourgeois de l'islam, « l'ici » (i.e. Fès) est

ressuscité de nouveau et mentionné dans un passé muséal qui enchante le présent :

Lyautey s'était mis à parler. Il me disait qu'en arrivant ici pour la première fois, il avait vu ces montagnes embrasées par les feux des tribus accourues de tous les coins du bled pour donner l'assaut à la ville ; il me montrait du doigt quelque part, dans cette masse de maisons qui s'étendait à nos pieds, un point que ses yeux saisissaient mais que je ne pouvais distinguer dans ce qui n'était pour moi qu'uniformité blanche. (Tharaud, 1930 : 6)

Par son emplacement géographique, marqué par des richesses et des sources infinies de bien-être, « l'ici » est un espace exploité par des gens de mauvaise foi qui voient en elle une mine d'or à exploiter. A cet état de déchéance, « l'ailleurs » surgit implicitement comme solution, capable de changer le destin de « l'ici », lequel espace ville est exploré et pénétré par les voyageurs aux côtés du Maréchal Lyautey en vue de confirmer la même idée :

Mais ce que je retrouve bien net en moi, c'est qu'alors je reçus de cette ville inconnue, déserte en apparence et où se pressent plus de cent mille habitants, le sentiment de me trouver devant cette sorte de perfection qui n'appartient qu'aux choses que l'instinct a créées : une ruche, un nid, par exemple. (Tharaud, 1930 : 7)

Confrontés à l'espace de « l'ici », les voyageurs avouent avoir rencontré des difficultés à le saisir de manière objective à cause de ses « mille habitants » et ses multiples interférences. Par conséquent, en vue de mieux le saisir et d'y entretenir des rapports étroits, l'espace global de Fès sera divisé en sous-espaces. Ces sous-espaces font revivre aux voyageurs le désir de pénétrer l'espace de « l'ici », ses quartiers, ses ruelles, ses maisons ainsi que de donner à la présence française une grande place pour s'affirmer de plus en plus jusqu'à la remise en cause de certaines règles qui régissent les Fassis : « Entre amis qui se voient tous les jours, on se salue avec cérémonie. Ces règles, et cent autres semblables, que personne ne songe à enfreindre, donnent aux relations quotidiennes une dignité, une noblesse tout à fait inconnues chez nous. » (Tharaud, 1930 : 7) Un lecteur averti, capable de lire entre les lignes, réalisera facilement que l'allure de l'immobilité qui caractérise les Fassis, selon le constat des voyageurs, est causée par la maintenance des convenances sociales. De même, cette tradition défie l'éternité et rend le temps de « l'ici » inexistant : « J'ai le sentiment d'avoir vécu dans une lointaine vie primitive » (Tharaud, 1930 : 20) Les voyageurs éprouvent donc le sentiment d'être transportés dans une vie « lointaine » et « primitive ». La miniaturisation de l'espace de « l'ici » se poursuit davantage mais cette fois-ci en vue de transférer l'espace de « l'ailleurs » au sein de l'espace de « l'ici ». La

construction des écoles françaises qui s'inscrit dans une entreprise de modernisation du pays, traduit parfaitement cette volonté :

Laissant pour l'instant Qaraouiyne à ses vieilles pensées et à ses barbes blanches (le doyen a cent ans passés), nous avons créé des écoles. Mais là encore que de déboires et de difficultés ! On nous adresse à tout moment les critiques les plus imprévues. Les enfants apprennent chez nous à épeler et à lire en chantant, mais il n'y a, pour chanter que les gens sans honneur, les musiciens et les chîrat ! […] Pour plaire à ces bourgeois fassis, nous avons organisé un collège, le collège de Moulay Idris, réservé aux seuls Musulmans, et où nous donnons à la fois l'enseignement de nos lycées et une culture islamique ; mais après avoir paru enchantés de cette institution, les Fassis nous accusent maintenant de ne pas y fournir le véritable savoir... (Tharaud, 1930 : 78)

Le micro-espace de « l'ailleurs », qui se manifeste par l'école française, est un espace privilégié d'apprentissage qui vient remplacer le micro-espace de « l'ici » (i.e. Qaraouiyine). Il représente l'un des aspects principaux de l'espace de « l'ailleurs » qui vient s'investir dans l'espace de « l'ici » et qui vise à opérer des transformations importantes chez la population de cet espace. Cette opération atteste du grand pouvoir que détient le propriétaire ou l'opérateur de ce grand remplacement. En accomplissant une telle réalisation performative, l'espace français a pu facilement s'implanter au cœur de l'espace marocain. Ce nouvel espace représente ostensiblement la figure de l'investissement de soi dans toutes ses facettes.

In fine, l'exploration de l'espace marocain s'est réalisée à travers diverses confrontations, rapprochements et substitutions entre des rapports dichotomiques : « Moi / Autre », « ici / ailleurs », « passé / présent », « dedans / dehors », « fermeture / ouverture », « chez l'autre / chez nous », « espace plein / espace vide ». Tanger qui représentait l'espace de débarquement, vu son emplacement stratégique, a été perçu comme un itinéraire de la vie à la mort. Les voyageurs ressentaient un sentiment de dédain et d'empathie pour cet espace perçu comme "sombre", "archaïque" et "ahistorique". Cet espace-seuil suscitait davantage de l'enthousiasme et de l'étonnement chez ceux qui cherchaient à revivre le passé révolu. Les aventures romantiques confrontent les voyageurs à la nature, éveillant en eux des sentiments de solitude, d'évasion, de rêve et d'infini. Fès, quant à elle, était perçue par les voyageurs comme l'archétype urbain de l'Islam. Cette ville impériale qui témoigne d'une grande civilisation palatiale et d'une culture riche et variée, a perdu son éclat et sa continuité civilisationnelle et est devenue, aux yeux des voyageurs, un musée historique exposant des objets de valeur et des vestiges du passé. De même, divers espaces urbains marocains ont également subi des

transformations avec l'établissement du protectorat, marquant l'installation des villes modernes, des écoles, des hôpitaux, des routes et des foires. Ces changements symbolisent l'expansion de l'Etat colonial au sein de l'espace marocain, comme signe du grand remplacement.

Bibliographie

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine (1998), « L'imaginaire dans la construction de l'espace identitaire », in Imaginaires de l'espace. Espaces imaginaires, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines I. Casablanca.

BAKHTINE, Mikhaïl (1997), Esthétique de la création verbale, Paris, Gallimard, (Traduction du russe par Daria OLIVER).

CHEVRILLON, André (1999), Un crépuscule d'Islam au Maroc en 1905, Hachette, Paris, 1906, Eddif, Casablanca.

LOTI, Pierre (1890), Au Maroc, Paris, Calmann-Lévy.

OUYACHCHI, Anouar (2012), in « Représentation littéraire de Fès », Itinéraires [En ligne], consulté le 15 novembre 2025. URL : http://itineraires.revues.org/984 ; DOI : 10.4000/itineraires.984.

PAGEAUX, Daniel Henri (1994), La littérature générale et comparée, éd. ARMAND COLIN. Paris.

THARAUD, Jean et Jérôme,

(1918), Rabat ou les heures marocaines, Paris, PLON.

(1920), Marrakech ou Les Seigneurs de l'Atlas, Paris, PLON.

(1930), Fez ou les bourgeois de l'Islam, Paris, PLON.

VANDELOISE, Claude (1986), L'espace en Français, Paris, Seuil.

YEE, Jennifer (2000), Clichés de la femme exotique. Un regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914, Paris, L'harmattan.

Didactique du FLE et dialogue interculturel : promouvoir la compréhension entre les nations par la langue

ديداكتيك اللغة الفرنسية كلغة أجنبية في الحوار بين الثقافات: تعزيز التفاهم بين الأمم من خلال اللغة

Didactics of French as a Foreign Language (FLE) and Intercultural Dialogue: Promoting Understanding among Nations through Language

Mezouar Mohammed,

centre universitaire cherif bouchoucha aflou, ALGERIA

Résumé

La didactique du français langue étrangère (FLE) constitue un vecteur privilégié du dialogue interculturel et de la compréhension mutuelle entre les nations. Cette communication examine les fondements théoriques et les approches pédagogiques qui permettent de faire de l'enseignement du FLE un espace de rencontre interculturelle. En mobilisant les cadres conceptuels de la compétence interculturelle (Byram, 1997), de l'approche actionnelle (Conseil de l'Europe, 2001) et de la pédagogie critique (Abdallah-Pretceille, 2003), nous analysons comment la classe de FLE peut devenir un lieu de médiation culturelle. Les résultats de notre réflexion montrent que l'intégration systématique de la dimension interculturelle dans l'enseignement du FLE favorise non seulement l'acquisition linguistique, mais aussi le développement d'une citoyenneté ouverte et plurielle.

Mots-clés : FLE, didactique, dialogue interculturel, compétence interculturelle, médiation culturelle, compréhension entre les nations.

الملخص:

تُعدّ ديداكتيك اللغة الفرنسية كلغة أجنبية (FLE) وسيطًا متميزًا للحوار بين الثقافات وتعزيز التفاهم المتبادل بين الأمم. تهدف هذه المداخلة إلى دراسة الأسس النظرية والمقاربات البيداغوجية التي تجعل من تعليم اللغة الفرنسية فضاءً للتلاقي الثقافي. ومن خلال توظيف الأطر المفاهيمية للكفاءة بين الثقافية(Byram, 1997) ، والمقاربة العملانية (مجلس أوروبا، 2001)، والبيداغوجيا النقدية(Abdallah-Pretceille, 2003) ، نقوم بتحليل الكيفية التي

Mohammed Mezouar

يمكن بها لقسم اللغة الفرنسية أن يتحول إلى مجال للوساطة الثقافية. وقد أظهرت نتائج هذا التحليل أن الإدماج المنهجي للبُعد بين الثقافي في تعليم اللغة الفرنسية لا يسهم فقط في تنمية الكفايات اللغوية، بل يعزز أيضًا بناء مواطنة منفتحة ومتعددة الأبعاد.

الكلمات المفتاحية :ديداكتيك اللغة الفرنسية كلغة أجنبية؛ التعليم؛ الحوار بين الثقافات؛ الكفاءة بين الثقافية؛ الوساطة الثقافية؛ التفاهم بين الأمم.

Abstract:
Didactics of French as a Foreign Language (FLE) constitutes a privileged vector for intercultural dialogue and mutual understanding among nations. This paper examines the theoretical foundations and pedagogical approaches that enable FLE teaching to become a space for intercultural encounter. Drawing on the conceptual frameworks of intercultural competence (Byram, 1997), the action-oriented approach (Council of Europe, 2001), and critical pedagogy (Abdallah-Pretceille, 2003), we analyze how the FLE classroom can evolve into a site of cultural mediation. The findings of this study indicate that the systematic integration of the intercultural dimension in FLE teaching not only enhances linguistic acquisition but also fosters the development of an open and pluralistic citizenship.

Keywords: FLE; didactics; intercultural dialogue; intercultural competence; cultural mediation; understanding among nations.

Introduction

Dans un monde marqué par la mondialisation et les échanges transnationaux croissants, la question du dialogue interculturel se pose avec une acuité renouvelée. Les tensions identitaires, les replis communautaires et les incompréhensions culturelles constituent autant de défis auxquels les sociétés contemporaines doivent faire face. Dans ce contexte, l'enseignement des langues étrangères, et plus particulièrement du français langue étrangère (FLE), apparaît comme un levier fondamental pour promouvoir la compréhension mutuelle entre les peuples et les nations (Zarate, 1993).

La didactique du FLE a connu, au cours des dernières décennies, des évolutions majeures qui ont progressivement intégré la dimension culturelle et interculturelle dans ses préoccupations. De l'approche communicative à l'approche actionnelle, en passant par la perspective interculturelle, le champ de la didactique des langues-cultures a constamment cherché à articuler compétence linguistique et

compétence culturelle (Puren, 2002). Le Cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL) a consacré cette évolution en plaçant la médiation et la compétence plurilingue et pluriculturelle au cœur de l'apprentissage des langues (Conseil de l'Europe, 2001).

La présente communication se propose d'examiner comment la didactique du FLE peut contribuer efficacement au dialogue interculturel et à la promotion de la compréhension entre les nations. Nous articulerons notre réflexion autour de trois axes principaux : les fondements théoriques de l'approche interculturelle en didactique du FLE, les dispositifs pédagogiques favorisant le dialogue interculturel, et les enjeux contemporains de cette démarche dans un contexte de mutations sociales et géopolitiques.

1. Fondements théoriques de l'approche interculturelle en didactique du FLE

L'approche interculturelle en didactique du FLE repose sur un socle théorique pluridisciplinaire qui emprunte à l'anthropologie, à la sociologie, aux sciences de l'éducation et à la linguistique appliquée. Plusieurs cadres conceptuels structurent cette réflexion et méritent d'être explicités.

Le modèle de la compétence communicative interculturelle développé par Byram (1997) constitue une référence incontournable. Ce modèle identifie cinq savoirs fondamentaux : les savoirs (connaissances des groupes sociaux), le savoir-être (attitudes d'ouverture et de curiosité), le savoir-comprendre (capacité d'interprétation), le savoir-apprendre/faire (capacité de découverte et d'interaction) et le savoir s'engager (conscience culturelle critique). Ce modèle dépasse la simple connaissance factuelle des cultures pour viser une transformation des attitudes et des dispositions de l'apprenant face à l'altérité (Byram et al., 2002).

Abdallah-Pretceille (2003) propose, quant à elle, une approche fondée sur l'éducation à l'altérité. Elle critique les approches culturalistes qui réduisent les cultures à des ensembles figés de traits distinctifs et plaide pour une pédagogie de la diversité qui prend en compte la complexité et la dynamique des identités culturelles. Selon cette perspective, l'interculturel ne se résume pas à la juxtaposition de savoirs culturels, mais implique une posture réflexive sur soi et sur l'autre (Abdallah-Pretceille & Porcher, 1996).

Le Cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL), publié par le Conseil de l'Europe en 2001, a marqué un tournant décisif en introduisant la notion de compétence plurilingue et pluriculturelle. Le CECRL conçoit

l'apprenant comme un acteur social dont la compétence linguistique et culturelle s'inscrit dans un répertoire pluriel et évolutif. Le volume complémentaire du CECRL (Conseil de l'Europe, 2018) a renforcé cette orientation en développant les descripteurs de la médiation, activité langagière centrale pour le dialogue interculturel.

Porcher (1995) souligne que toute langue est porteuse d'une vision du monde et que l'apprentissage d'une langue étrangère constitue, par essence, une rencontre avec l'altérité. Cette rencontre, loin d'être passive, engage l'apprenant dans un processus de décentration qui l'amène à relativiser ses propres références culturelles et à développer une sensibilité interculturelle (Bennett, 1993).

2. Dispositifs pédagogiques pour le dialogue interculturel en classe de FLE

La mise en œuvre de l'approche interculturelle en classe de FLE nécessite le recours à des dispositifs pédagogiques spécifiques qui favorisent la rencontre, l'échange et la réflexion interculturelle. Plusieurs pratiques se distinguent par leur efficacité et leur pertinence.

L'utilisation de documents authentiques constitue un premier levier essentiel. Les textes littéraires, les articles de presse, les documents audiovisuels, les chansons et les œuvres artistiques offrent des fenêtres sur les réalités culturelles francophones et permettent aux apprenants de développer leur compétence interprétative (Cuq & Gruca, 2017). La littérature, en particulier, favorise l'empathie et la compréhension de perspectives culturelles différentes en donnant accès à des univers de sens pluriels (Collès, 2006).

Les projets collaboratifs internationaux, notamment les échanges scolaires virtuels et les télécollaborations, constituent un deuxième dispositif particulièrement prometteur. Les plateformes numériques permettent de mettre en contact des apprenants de FLE issus de contextes culturels différents et de les engager dans des tâches collaboratives qui nécessitent la négociation du sens et la gestion de la diversité culturelle (O'Dowd, 2018). Ces dispositifs favorisent le développement de la compétence interculturelle in vivo, dans des situations de communication authentique.

La pédagogie du projet interculturel représente un troisième axe méthodologique. Il s'agit d'engager les apprenants dans des projets qui les amènent à explorer, comparer et analyser des phénomènes culturels en mobilisant leurs compétences linguistiques et interculturelles (Huber, 2012). Ces projets peuvent porter sur des thématiques variées telles que les pratiques alimentaires, les rituels sociaux, les

représentations de la famille ou les valeurs éducatives, autant de sujets qui permettent de mettre en lumière les similitudes et les différences culturelles.

L'autobiographie de rencontres interculturelles, outil développé par le Conseil de l'Europe (Byram et al., 2009), offre un quatrième dispositif particulièrement adapté au développement de la réflexivité interculturelle. Cet outil invite les apprenants à narrer et à analyser leurs expériences de rencontre avec l'altérité, favorisant ainsi une prise de conscience de leurs représentations et de leurs réactions face à la différence culturelle.

Enfin, l'approche comparative des langues et des cultures, inspirée des travaux de l'éveil aux langues (Candelier, 2003), permet de développer chez les apprenants une conscience métalinguistique et métaculturelle. En comparant les structures linguistiques, les expressions idiomatiques et les codes culturels du français avec ceux de leur langue et de leur culture d'origine, les apprenants développent une capacité de décentration qui est au fondement du dialogue interculturel.

3. Enjeux contemporains du dialogue interculturel par le FLE

La promotion du dialogue interculturel par la didactique du FLE s'inscrit dans un contexte contemporain marqué par des enjeux majeurs qui en renouvellent à la fois la pertinence et les défis.

Le premier enjeu concerne la lutte contre les stéréotypes et les préjugés. L'enseignement du FLE peut, s'il n'est pas conduit avec discernement, renforcer des représentations stéréotypées de la France et de la francophonie. Une didactique interculturelle exigeante doit au contraire travailler à la déconstruction des stéréotypes en proposant des représentations plurielles et nuancées des réalités francophones (De Carlo, 1998). Il s'agit de montrer la diversité interne des sociétés francophones et d'éviter les généralisations culturelles abusives.

Le deuxième enjeu porte sur la prise en compte de la francophonie dans sa pluralité. Trop souvent, l'enseignement du FLE reste centré sur la France métropolitaine et néglige la richesse et la diversité des cultures francophones d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie (Bourdereau, 2006). Une approche véritablement interculturelle du FLE doit intégrer cette diversité francophone et en faire un atout pour le dialogue entre les nations et les cultures.

Le troisième enjeu concerne la formation des enseignants. La mise en œuvre d'une didactique interculturelle du FLE suppose que les enseignants soient eux-mêmes formés aux enjeux de l'interculturel et disposent des outils conceptuels et méthodologiques nécessaires (Dervin, 2017). Cette formation doit inclure une dimension réflexive qui permette aux enseignants de questionner leurs propres

représentations culturelles et de développer une posture de médiateur interculturel.

Le quatrième enjeu touche à la dimension numérique. Les technologies numériques offrent des possibilités inédites pour le dialogue interculturel en permettant des échanges en temps réel entre apprenants de cultures différentes. Cependant, elles comportent également des risques, notamment celui de la superficialité des échanges ou de la reproduction de rapports de pouvoir culturels asymétriques (Helm, 2015). Une utilisation réfléchie et critique des outils numériques est donc nécessaire.

Le cinquième enjeu, enfin, concerne l'articulation entre dialogue interculturel et éducation à la citoyenneté. L'enseignement du FLE peut contribuer à former des citoyens ouverts, critiques et engagés, capables de participer au dialogue démocratique dans des sociétés plurielles (Starkey, 2007). Cette perspective citoyenne donne au dialogue interculturel une finalité politique au sens noble du terme : la construction d'un vivre-ensemble fondé sur la reconnaissance mutuelle et le respect des différences.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît clairement que la didactique du FLE constitue un espace privilégié pour promouvoir le dialogue interculturel et la compréhension entre les nations. Les fondements théoriques de l'approche interculturelle, qu'il s'agisse du modèle de Byram, de la pédagogie de l'altérité d'Abdallah-Pretceille ou du cadre du CECRL, offrent des assises solides pour une didactique qui ne se limite pas à la transmission de compétences linguistiques, mais vise le développement d'une véritable compétence interculturelle.

Les dispositifs pédagogiques que nous avons examinés — documents authentiques, projets collaboratifs internationaux, pédagogie du projet interculturel, autobiographie de rencontres interculturelles et approche comparative — montrent que les moyens existent pour faire de la classe de FLE un lieu de rencontre et de dialogue entre les cultures. Toutefois, ces dispositifs ne peuvent atteindre leurs objectifs que s'ils s'inscrivent dans une démarche réflexive et critique, attentive aux stéréotypes, ouverte à la diversité francophone et soucieuse de former des citoyens du monde.

Les enjeux contemporains — lutte contre les stéréotypes, valorisation de la francophonie plurielle, formation des enseignants, usage réfléchi du numérique et éducation à la citoyenneté — rappellent que le dialogue interculturel est un processus exigeant qui ne se décrète pas mais se construit patiemment, à travers

des pratiques pédagogiques réfléchies et des politiques éducatives ambitieuses. La didactique du FLE a un rôle majeur à jouer dans cette construction, à condition de rester fidèle à sa double vocation : enseigner une langue et ouvrir au monde.

Références bibliographiques

Abdallah-Pretceille, M. (2003). Former et éduquer en contexte hétérogène : pour un humanisme du divers. Anthropos.

Abdallah-Pretceille, M., & Porcher, L. (1996). Éducation et communication interculturelle. Presses Universitaires de France.

Bennett, M. J. (1993). Towards ethnorelativism: A developmental model of intercultural sensitivity. In R. M. Paige (Ed.), Education for the intercultural experience (pp. 21–71). Intercultural Press.

Bourdereau, F. (2006). Politique linguistique, politique culturelle : regards croisés sur la diversité francophone. Dialogues et Cultures, 51, 32–45.

Byram, M. (1997). Teaching and assessing intercultural communicative competence. Multilingual Matters.

Byram, M., Gribkova, B., & Starkey, H. (2002). Developing the intercultural dimension in language teaching: A practical introduction for teachers. Council of Europe.

Byram, M., Barrett, M., Ipgrave, J., Jackson, R., & Méndez García, M. C. (2009). Autobiography of intercultural encounters. Council of Europe Publishing.

Candelier, M. (2003). L'éveil aux langues à l'école primaire : Evlang, bilan d'une innovation européenne. De Boeck Supérieur.

Collès, L. (2006). Littérature comparée et reconnaissance interculturelle. De Boeck Supérieur.

Conseil de l'Europe. (2001). Cadre européen commun de référence pour les langues : apprendre, enseigner, évaluer. Didier.

Conseil de l'Europe. (2018). Cadre européen commun de référence pour les langues : apprendre, enseigner, évaluer. Volume complémentaire avec de nouveaux descripteurs. Council of Europe Publishing.

Cuq, J.-P., & Gruca, I. (2017). Cours de didactique du français langue étrangère et seconde (4e éd.). Presses Universitaires de Grenoble.

De Carlo, M. (1998). L'interculturel. CLE International.

Dervin, F. (2017). Compétences interculturelles. Éditions des archives contemporaines.

Helm, F. (2015). The practices and challenges of telecollaboration in higher education in Europe. Language Learning & Technology, 19(2), 197–217.

Huber, J. (2012). Intercultural competence for all: Preparation for living in a heterogeneous world. Council of Europe Publishing.

O'Dowd, R. (2018). From telecollaboration to virtual exchange: State-of-the-art and the role of UNICollaboration in moving forward. Journal of Virtual Exchange, 1, 1–23. https://doi.org/10.14705/rpnet.2018.jve.1

Porcher, L. (1995). Le français langue étrangère : émergence et enseignement d'une discipline. Hachette.

Puren, C. (2002). Perspectives actionnelles et perspectives culturelles en didactique des langues-cultures : vers une perspective co-actionnelle-co-culturelle. Les Langues Modernes, 3, 55–72.

Starkey, H. (2007). Language education, identities and citizenship: Developing cosmopolitan perspectives. Language and Intercultural Communication, 7(1), 56–71. https://doi.org/10.2167/laic197.0

Zarate, G. (1993). Représentations de l'étranger et didactique des langues. Didier.

البيان الختامي وتوصيات المؤتمر الدولي
"الحوار الحضاري بين الشعوب: تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات"

في ختام أعمال المؤتمر الدولي الموسوم بـ "الحوار الحضاري بين الشعوب: تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات"، والذي جمع نخبة من الباحثين والأكاديميين والخبراء من مختلف الدول، وبعد عرض ومناقشة البحوث العلمية والمداخلات الفكرية التي تناولت قضايا الحوار الثقافي ودور الفنون واللغات في بناء جسور التواصل بين الشعوب، يعلن المشاركون عن جملة من التوصيات العلمية والعملية، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: على مستوى السياسات الثقافية

- دعم السياسات الرامية إلى حماية التنوع الثقافي واللغوي باعتباره أساسًا للحوار الحضاري .
- تعزيز الاستثمار في الصناعات الثقافية والإبداعية وتشجيع الإنتاج الثقافي المشترك بين الدول .

ثانيًا: على مستوى الفنون والإبداع

- تنظيم مهرجانات ومعارض فنية دولية تسهم في التقارب الثقافي بين الشعوب .
- دعم برامج تبادل الفنانين والإقامات الفنية الدولية .
- توظيف الفنون (المسرح، السينما، الفنون الرقمية) كوسائط للتعبير عن القضايا الإنسانية المشتركة وتعزيز ثقافة السلام .

ثالثًا: على مستوى اللغات والتواصل

- تعزيز تعليم اللغات الأجنبية والتعدد اللغوي بوصفه ركيزة أساسية للحوار بين الثقافات .
- دعم حركة الترجمة ونقل الأعمال الأدبية والفكرية بين اللغات .
- تطوير منصات وبرامج تواصل متعددة اللغات لتعزيز الحوار الحضاري .

رابعًا: على مستوى التعليم والبحث العلمي

- إدماج مفاهيم الحوار الحضاري والدبلوماسية الثقافية ضمن المناهج التعليمية الجامعية .
- تشجيع البحوث متعددة التخصصات في مجالات الثقافة والفنون واللغة والعلاقات الدولية .
- إنشاء مراكز بحث متخصصة في دراسة الحوار الثقافي والتفاعل الحضاري .

خامسًا: على مستوى التكنولوجيا والتحول الرقمي

- استثمار المنصات الرقمية في تعزيز الحوار بين الثقافات وتنظيم الفعاليات العلمية عن بعد .
- دعم رقمنة التراث الثقافي وحمايته ونشره على نطاق عالمي .
- توظيف التقنيات الحديثة، بما فيها أدوات الترجمة الرقمية، لتسهيل التواصل بين **الشعوب** .

سادسًا: على مستوى المجتمع والمشاركة

- إشراك الشباب في المبادرات الثقافية والفنية وتعزيز دورهم في بناء ثقافة الحوار .

- دعم دور المجتمع المدني والجمعيات الثقافية في نشر قيم التفاهم والتعايش .
- تعزيز الحوار بين الثقافات والأديان بما يسهم في ترسيخ قيم التسامح والسلام .

سابعًا: توصيات استراتيجية ختامية

- بناء شراكات دولية مستدامة بين الجامعات والمؤسسات الثقافية والمنظمات الدولية .
- ربط الثقافة والفنون بأهداف التنمية المستدامة وتعزيز دورها في تحقيق التماسك الاجتماعي .
- العمل على تحويل توصيات المؤتمر إلى خطط تنفيذية قابلة للتطبيق، مع وضع آليات للمتابعة والتقييم .

خاتمة البيان

ويؤكد المشاركون أن الفنون واللغات تمثلان ركيزتين أساسيتين في بناء حوار حضاري إنساني قائم على الاحترام المتبادل والتنوع الثقافي، داعين إلى تضافر الجهود الدولية من أجل ترسيخ ثقافة السلام والتعايش المشترك في عالم يشهد تحولات متسارعة.

الكلمة الاختتامية للملتقى الدولي
"الحوار الحضاري بين الشعوب: تعزيز التفاهم عبر الفنون واللغات"
أ.د. سالم بن لباد جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر الجزائر

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين،
السيدات والسادة الأساتذة،
الباحثون الكرام،
الضيوف الأفاضل،

يسرّني، بصفتي رئيس هذا الملتقى الدولي، أن أتوجه إليكم في ختام أعمال هذا اللقاء العلمي الذي جمعنا حول موضوع بالغ الأهمية، هو **الحوار الحضاري بين الشعوب ودور الفنون واللغات في تعزيز التفاهم الإنساني**.

لقد شكّلت مداخلاتكم العلمية، وما تضمنته من رؤى وتحليلات، إضافة نوعية للنقاش الأكاديمي حول قضايا الحوار الثقافي، وأكدت بما لا يدع مجالًا للشك أن الفنون واللغات ليست مجرد أدوات للتعبير، بل هي **وسائط حضارية قادرة على بناء الجسور بين الثقافات، وتكريس قيم التعايش والتسامح والانفتاح**.

لقد أبرزت أشغال هذا الملتقى أن العالم المعاصر، رغم ما يشهده من تحديات وصراعات، لا يزال في حاجة ماسة إلى تعزيز منطق الحوار بدل الصدام، وإلى استثمار الرصيد الثقافي والإنساني المشترك من أجل تحقيق التقارب بين الشعوب. وفي هذا السياق، تبيّن لنا أن **السياسة الثقافية** أصبحت اليوم من أهم الآليات التي يمكن من خلالها ترسيخ السلم وبناء الثقة المتبادلة.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أعبّر عن خالص شكري وتقديري لكل المشاركين الذين أسهموا في إنجاح هذا الملتقى، سواء بحضورهم العلمي أو بمداخلاتهم القيّمة،

كما أتوجه بالشكر إلى أعضاء اللجان العلمية والتنظيمية على ما بذلوه من جهود متميزة في الإعداد والتنظيم.

كما نثمّن عاليًا روح التعاون التي طبعت هذا اللقاء، والتي تعكس إيمانًا جماعيًا بأهمية العمل المشترك في خدمة المعرفة وتعزيز الحوار الحضاري.

وفي ختام هذا الملتقى، نأمل أن لا تبقى توصياته حبيسة الأوراق، بل أن تتحول إلى مشاريع علمية وثقافية ملموسة تسهم في تعزيز التواصل بين الشعوب، وترسيخ ثقافة السلام والتفاهم في عالمنا المعاصر.

أعلن، على بركة الله، اختتام أعمال هذا الملتقى الدولي، متمنين أن تتجدد لقاءاتنا العلمية في مناسبات قادمة، وأن يستمر هذا الحوار المثمر بيننا.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.